

# INDICE / OBSAH

## Studi / Štúdie

- La terminologia filosofica e lo stilnovismo** 3  
Paolo Di Vico
- Giuseppe Prezzolini dal diario spirituale ai mistici tedeschi** 12  
Fabiano Gritti
- Interpretazioni del Rinascimento** 24  
Fabiano Gritti
- Problémy literatúry migrácie z pohľadu filozofie  
Emmanuela Lévinasa** 35  
Jana Jaščurová
- Memoria spirituale e scrittura mistica. Sulle scie della  
storiografia italiana** 43  
Magda Kučerková
- K mystickým obrazom v liste Kataríny Sienskej** 53  
Monika Šavelová
- Per una nuova traduzione del Paradiso in lingua slovacca** 66  
Pavol Koprda

## Recensioni / Recenzie

- Teoria e pratica della traduzione simultanea** 78  
Fabiano Gritti
- Le traduzioni italiane in Slovacchia dal 1989** 80  
Fabiano Gritti
- Alla scoperta delle origini della letteratura italiana** 82  
Jana Jaščurová
- “Sussidiario” – la parte integrante per gli studi di Italianistica** 84  
Katarína Kováčová

**List bratovi Raimondovi z Capuy**

Katarína Sienska (*Monika Šavelová*)

# LA TERMINOLOGIA FILOSOFICA E LO STILNOVISMO

Paolo Di Vico



## Abstract

*The article deals with the influence of Arab culture, but especially with its philosophy, that has come to Europe thanks to translations and commentaries of Aristotle's work, and its representation in the writings of Italian medieval poets.*

**Key words:** Philosophy, Theology, Terminology, Dolce Stil Novo

Il rapporto stabilitosi tra la filosofia medievale e le lingue volgari in via di sviluppo ha permesso di valutarne la posizione assunta in seno alle radicali trasformazioni di natura sociale, istituzionale e politica, che in gran parte influenzano anche l'evoluzione linguistica e terminologica. La questione, così posta in rilievo, mostra quanto le lingue volgari in questo particolare periodo divengano fattori di diffusione di una filosofia indirizzata ad un pubblico essenzialmente allargato e di costituzione laica, ignaro del latino, ma desideroso di conoscere sempre più elementi del pensiero filosofico, storico e scientifico. La filosofia medievale quindi si evidenzia anche in quei suoi aspetti e ambiti di diffusione, non necessariamente collegati alla realtà dei chierici, e quindi di quel ceto, il cui approccio al latino come unica lingua di cultura e inoltre dell'istituzione ecclesiastica, determina una produzione e una cultura filosofica esclusivamente in questa lingua e limitata alle scuole, che sorgevano presso i monasteri o le cattedrali, nonché alle università. La presenza delle lingue volgari all'interno di un campo adibito alla speculazione filosofica, con il progressivo formarsi di un vocabolario idoneo all'espressione di tali contenuti,

---

\* L'articolo viene pubblicato nell'ambito del progetto di ricerca KEGA 050UKF-4/2018 Hermeneutika talianskej literatúry (od stredoveku po renesanciu).

viene ad ampliare il concetto stesso di filosofia, mostrando l'esistenza di nuovi contesti culturali e di nuovi protagonisti.

Si è cominciato a parlare di un possibile rapporto tra volgare e filosofia sin dal XII secolo, in cui già si delineano il carattere pratico della filosofia e la destinazione laica del suo pensiero, individuando nell'ambiente cortese, forte delle sue caratteristiche strutturali più tipiche, quello più favorevole a processi di contaminazione, e allo stesso tempo contraddistinto da uno spiccato spirito di laicità. Soprattutto il pensiero politico aveva stabilito l'esigenza di creare un linguaggio adeguato e una terminologia adatta all'espressione dei suoi contenuti in volgare, le cui sollecitazioni poi si erano estese anche ad ulteriori conoscenze, di tipo scientifico e filosofico.

Nonostante comunque la presenza di testimonianze già affermate in questa direzione, i problemi posti dal contesto e dalla particolare conformazione dei testi filosofici non permettono ad esempio di effettuare una netta divisione sulla base degli artefici di questi testi, siano essi laici o chierici, e di conseguenza del pubblico di riferimento. Come d'altronde non è, allo stesso modo, possibile distinguere tra testi, per definizione tematica, scritti in latino o in volgare, sussistendo il più delle volte un intrecciarsi di tendenze, di usi linguistici e di argomenti. Tutto ciò impedisce un eccesso di generalizzazione per il fenomeno della lingua filosofica volgare, che interessa aree e lingue differenti, procedimenti storici e culturali di diversa entità, tra cui vanno rammentate le opere tradotte, volgarizzate o, più in generale, la produzione del sapere filosofico pratico. Ciò che appare come una costante è la determinazione della necessità di indagare gli aspetti culturali che possono permettere un'interpretazione, anche di natura terminologica, di opere che contengono concetti filosofici, che per fattori culturali, sociali e ideologici, subiscono una metamorfosi e, in quanto frutto diversificato di disparate esperienze individuali, si velano di significati alternativi, non corrispondenti a quelli reali, come si potrebbe affermare per la poesia oggi tradizionalmente denominata stilnovistica.

Interviene allora, nella lettura dei testi medievali, un'osservazione di tipo ermeneutico, che dovrebbe fornire una chiave di accesso alla loro esatta interpretazione, capace di dissimularne le intenzioni effettive di base, considerandone appunto gli influssi filosofici e religiosi, filtrati attraverso l'apporto

personale.<sup>1</sup> I significati testuali, resi comprensibili da una lettura superficiale e, se vogliamo, letterale del testo, sono in realtà passibili di un livello di lettura e di interpretazione semantica che presuppone una dissimulazione cosciente dei contenuti. Il più delle volte quindi ci si pone di fronte alla questione di come procedere nella lettura di significati sovente mascherati e codificati, servendosi di immagini e termini completamente alternativi, i quali richiedono un'accurata indagine per scoprirne i fondamenti filosofici, celati nella poesia e nella prosa duecentesca e trecentesca, intrise di tipiche espressioni derivanti dalla lirica provenzale, connotate dalla convenzionale terminologia dell'amore cortese.

Una ricognizione svolta in questo senso e all'insegna di una consapevolezza prettamente ermeneutica, ci conduce a rilevare influenze a volte insospettate, eppure naturalmente probabili per secoli, come il Duecento e il Trecento, in cui il marchio della filosofia di importazione araba, giunta in Occidente grazie alle traduzioni e ai commenti delle opere filosofiche, soprattutto di impianto aristotelico, realizzate da Averroè, non poteva non suscitare delle reazioni e delle compenetrazioni da parte della cultura cristiana occidentale, soprattutto in relazione a problematiche, squisitamente filosofiche e teologiche, ma pur presenti nella produzione poetica del tempo (Šavelová 2019: 53). Pensiamo innanzitutto alle questioni relative alle problematiche escatologiche, concernenti il fine della vita e la possibilità o meno di pervenire ad una conoscenza del divino in vita o solo in seguito alla morte terrena, per le quali le speculazioni filosofiche a confronto, cristiana ed averroistica in special modo, proponevano soluzioni e risultati essenzialmente diversi.<sup>2</sup>

Ad ogni modo le concezioni filosofiche evidenziate nel contesto letterario, suscettibili di atteggiamenti derivanti dalle singole personalità ed esperienze, riflesso delle dispute dell'epoca nell'ambito filosofico e teologico, non si

<sup>1</sup> Cfr. ŠAVELOVÁ, M.: K prítomnosti arabskej filozofie v diele stredovekých talianskych básnikov. In *MMK 2019: recenzovaný zborník príspevků mezinárodní vědecké konference Mezinárodní Masarykova konference pro doktorandy a mladé vědecké pracovníky*, 16. – 18. 12. 2019. Hradec Králové: Magnanimitas, 2019, s. 1144-1153.

<sup>2</sup> Cfr. GAGLIARDI, A. – KOPRDA, P.: *Podklady k hermeneutike staršej talianskej literatúry*, Nitra, 2016.

sostanziano come temi puramente astratti, intrattenendo con la vita intellettuale e il suo sviluppo storico un dialogo vivo e partecipe, che si concretizza proprio nell'opera dei singoli autori e nelle soluzioni da essi adottate nei confronti di un conflitto e di un dibattito ideale di estrema importanza per la piena comprensione dello spirito dell'epoca. Nei loro scritti e nelle realizzazioni linguistiche ed espressive adoperate si può osservare la partecipazione effettiva di queste personalità ad una discussione, che va letta e compresa individuandone i motivi di fondo, che, nelle loro differenze stilistiche e poetiche, possono determinare contrapposizioni e confronti tra posizioni filosofiche ed ideologiche profondamente differenziate, che sembrano opporre un concetto di filosofia pura ad una visione principalmente di ispirazione cristiana.

Ovviamente tali circostanze risultano, dal punto di vista linguistico, come oggetto di una codificazione, attraverso la quale si stabilisce un contatto tra lingua poetica e linguaggio filosofico, distinguendone le modalità utilizzate da ogni autore per affermare e avvelarsi di questi codici. Mediante il loro uso, non soltanto si dà forma ad una particolare fenomenologia tematica di netta impronta erotica, ma, oltrepassando il testo stesso, si investe un sistema di pensiero di gran lunga più complesso, in cui vengono ad opporsi precetti aristotelici e platonici, averroistici e cristiani. Per arrivare ad una conoscenza appropriata delle modalità stilistiche individuali, si richiede la determinazione di questi fondamenti intellettuali comuni, evitando di giungere ad una omogeneizzazione della produzione poetica, intesa, più che nella sua disparità, a tutti i costi come livellata ed uniformata. La lingua intellettuale, di netta matrice filosofica, che in questo tipo di creazione letteraria viene a manifestarsi, va dunque interpretata al di là della pura e semplice superficie della scrittura poetica. L'analisi di tale linguaggio e delle metafore in esso più ricorrenti, può risolvere sistematicamente i quesiti che vengono posti dalle modalità di traduzione del pensiero filosofico in immagini metaforiche, rispecchiando singole posizioni e differenze reciproche e ricodificando dottrine e convenzioni per ottenere un più puro prodotto delle coscienze.

L'insorgere di una scena filosofica sulla quale vengono ad incrociarsi elementi della filosofia araba con più radicati fattori del pensiero occidentale all'interno delle opere letterarie medievali, è uno dei molteplici aspetti del confondersi della cultura araba e cristiana in un ambito di appartenenza, che

non è esclusivamente di natura storico-letteraria, quanto piuttosto estremamente indicativo per tutto lo sviluppo filosofico, teologico e culturale dell'intera epoca. Come abbiamo visto, fondamentale diviene la questione legata agli apporti forniti dalla traduzione delle opere di Aristotele, e soprattutto dell'influenza avuta dai relativi commenti, effettuati da Averroè, per tutta la cultura del tempo, con il loro conseguente riflettersi sulle opere in prosa e soprattutto su quelle poetiche.

Il manifestarsi di tali presenze, mascherate in senso allegorico e intenzionalmente dissimulate, necessita di un'opera di ricostruzione del testo, spesso indicata come una vera e propria operazione di archeologia testuale, alla ricerca di contenuti che, sebbene apparentemente formulati in maniera chiara e precisa, vanno intesi come delle possibili falsificazioni dei reali significati del testo. Una comprensione più accurata delle dottrine filosofiche e teologiche dell'epoca in questione, con i loro relativi impianti terminologici e lessicali, in sostanza del loro vocabolario, insieme alla loro effettiva utilizzazione nei testi artistici, consente una più precisa comprensione degli schemi linguistici ed espressivi, idonei all'affermazione di una struttura di pensiero essenzialmente filosofica all'interno delle opere letterarie di questo periodo, al di fuori di generalizzazioni troppo semplicistiche e scontate (cfr. Šavelová 2020: 8 – 9). La letteratura si concretizza come il luogo ideale per tali procedimenti allegorici e metaforici, configurandosi come un prodotto, per strutturazione linguistica, di fattura altamente ermetica, di complessa risoluzione e comprensione, tanto da delineare per la storiografia letteraria medievale l'inseparabilità del suo studio dai contenuti filosofici, dalle corrispondenze tra opere di filosofia e opere letterarie, attraverso un'osservazione e una ricerca prettamente di carattere ermeneutico. Proprio dal contesto ermeneutico, infatti, è possibile trarre un vocabolario di base di una ben determinata biblioteca ideale o di una generale struttura enciclopedica di riferimento, con la quale gli autori vengono ad identificarsi nella rappresentazione del proprio pensiero, permettendone così una ricostruzione storica della loro biografia intellettuale.

Nella poesia il linguaggio della cortesia, dell'amore e dell'erotismo, con tutti i conseguenti *topos* più caratteristici della poesia di derivazione cortese, vennero adoperati dagli autori secondo le modalità più convenienti per esprimere in realtà altri e più profondi significati, divenendo gli strumenti di una

filosofia letteraria, che riflette la ben determinata posizione assunta dai poeti all'interno dei conflitti ideologici dell'epoca. La scelta lessicale e i significati da essa veicolati, differenziati dalle selezioni linguistiche individuali e dal grado, più o meno intenso di allegorizzazione, si evidenziano come il riflesso, garantito dall'abilità del poeta, di rapportarsi al contenuto filosofico della sua opera, replicando un modello definito, che non trova la propria origine negli impulsi emotivi individuali, né evidentemente nel decantato amore per una donna rappresentata nella sua realtà materiale, quanto piuttosto in un percorso interiore, intrapreso dall'uomo, per la determinazione della propria felicità, un percorso di conoscenza del divino, teso all'equiparazione con Dio stesso. Tale direzione, alla base delle intenzioni poetiche e delle interpretazioni del linguaggio presente nelle opere, dimostrerebbe la possibile coesistenza di fenomenologie letterarie e linguistiche con temi puramente filosofici di provenienza complessa e molteplice, capaci di fornire una nuova dimensione ideale alle scuole poetiche che si erano incamminate su questo duplice cammino, che rispecchia nell'ambito letterario elementi fondamentali della situazione sociopolitica, ma soprattutto filosofica e teologica del Duecento.

Dalla Scuola Siciliana in poi ci si trova a confronto con una ricodificazione del tema e del linguaggio dell'amore cortese, proprio della più antica poesia dei Trovatori, verso una sua rilettura attraverso le nuove dottrine filosofiche.<sup>3</sup> La poesia della cortesia si trasforma gradualmente in un'esperienza poetica dedicata all'intelletto e alla conoscenza; le sue dinamiche amorose sono prestate a fini di natura filosofica, che, secondo le proprie categorie, operano una risistemazione dei temi e degli aspetti linguistici e terminologici. Si determina allora una sorta di dualismo, linguistico e concettuale, che stabilisce la necessità di fare una distinzione netta tra linguaggio e lessico trovadorico e lessico filosofico, da rinvenirsi quest'ultimo al di sotto delle vestigia del precedente, affermando sempre più per la storiografia letteraria il bisogno di non separare la letteratura dalla filosofia, a rischio di non riconoscerne poi l'effettiva filosoficità, e di conseguenza il suo più veritiero rapporto con la dimensione storica.

<sup>3</sup> Per le interpretazioni ermeneutiche si veda Šavelová, M.: *Dalle origini a Petrarca*, 2021, pp. 207 e ss.



Una tendenza particolarmente significativa per affrontare questo procedimento di fusione di dottrine filosofiche e contesti letterari, soprattutto a livello di un'analisi degli espedienti linguistici ed espressivi e della terminologia atta a mascherare e a nascondere significati effettivi, va rintracciata nello sviluppo del cosiddetto averroismo laico, divenuto già nel Duecento un atteggiamento intellettuale generalizzato, diffuso dalla corte siciliana di Federico II e trasmesso in ambienti di formazione laica, anche di tipo universitario, ma anche in ulteriori prove poetiche, successive all'esperienza dei siciliani, come modelli di raffinato allegorismo, tendenti alla simulazione di una dottrina dai particolari sviluppi di laicità. Di conseguenza le modalità della poesia provenzale, già ereditate dai poeti siciliani e poi riproposte anche da ulteriori correnti di poetica del Duecento e del Trecento italiane, non vanno confuse e si distinguono come due fenomeni essenzialmente diversi. La ripresa della terminologia dei provenzali e le affinità rintracciabili sulla base di un linguaggio votato all'amore cortese e ad una certa tipologia di erotismo, finiscono in realtà per velare altri significati, che corrispondono sostanzialmente al bisogno dell'uomo di intraprendere il suo cammino verso Dio, per conoscerlo e confondersi con esso, raggiungendo in altre parole, un grado di perfezionamento, garantito all'umanità, nel passaggio dall'anima sensuale alla dimensione divina, grazie all'intervento dell'intelletto, impersonato dalla donna amata. In questo clichè poetico è ravvisabile il diretto contatto con i principi della dottrina averroistica dell'intelletto e con i suoi modi di rappresentazione.

Le consuetudini della narrazione poetica si ripetono con assiduità, proponendo letizia e dolore, separazione, speranza ed attesa, e naturalmente il riscatto. Una trama fissa che non fa riferimento ad esperienze sensuali ed erotiche precise, pur se di esse e della loro descrizione convenzionale si serve, ma bensì si concretizza come una proposta di realizzazione di uno stato intellettuale, che da individuale può trasferirsi sul piano della collettività e dove concetti chiave, veri e propri *topos*, sono divenuti termini che coincidono con l'io del poeta, in quanto individuo umano, con la donna e il suo possesso, il desiderio e la congiunzione. Attraverso questi termini fondamentali si esprime la strada percorsa dall'individuo verso la perfezione, in cui l'intelletto possibile può arrivare a condividere la coscienza comune con Dio, tramite l'incentivazione

rappresentata dagli occhi e dallo sguardo della donna agognata, che sottende e mira all'unione con lei, oggetto di quel desiderio che sottolinea il passaggio all'intelletto attivo, agente, emanato direttamente da Dio. Il desiderio si identifica con un percorso di perfezionamento intellettuale consapevole che, non soltanto è induzione all'unione con la donna e quindi obiettivo del cammino interiore intrapreso, ma conduce anche allo stesso tempo alla dignificazione dell'autore, e di chiunque abbia iniziato un procedimento di ricerca analogo.

La raffigurazione dello sviluppo dell'uomo in questa direzione trova un suo punto di forza nella capacità di raffigurarsi il proprio oggetto del desiderio anche in totale assenza di esso, facendo leva sul potere dell'immaginazione. La realtà esteriore fornisce delle sollecitazioni ai sensi dell'uomo, che ne possono infiammare le passioni, e tali elementi esteriori e materiali possono assolvere una funzione sostitutiva dell'effettivo oggetto del desiderio, non presente e non nominato, soltanto immaginato mediante rappresentazioni alternative, che possono assicurare all'individuo, fornito dell'abilità necessaria, la presenza del valore assente. Queste immagini garantiscono poi a loro volta una sorta di guida nel cammino che, dall'immaginazione conduce alla conoscenza e quindi alla sapienza divina, pienamente condivisa dall'uomo perché da esso desiderata ed immaginata. Tale logica dell'immaginazione si riflette nella lingua della poesia e i concetti rimarcati da questa lingua poetica semplicemente sfociano nei contenuti filosofici.

## Bibliografia

- CAIAZZO, I.: Rex illiteratus est quasi asinus coronatus. I laici e la filosofia nel secolo XII. In *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 63. 2016, n. 2, pp. 347-380.
- GREGORY, T.: Nani sulle spalle di giganti. Traduzioni e ritorno degli antichi nel Medioevo latino. In *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca* ("Lessico intellettuale europeo, Opuscula", 1) Firenze: Olschki, 2006, pp. 1-32.
- GREGORY, T.: Alle origini della terminologia filosofica moderna: traduzioni, calchi, neologismi. In *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca* ("Lessico intellettuale europeo, Opuscula", 1) Firenze: Olschki, 2006, pp. 33-75.
- IMBACH, R.: *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di Pasquale Porro, Genova-Milano: Marietti, 2003.
- IMBACH, R. – KÖNIG-PRALONG, C.: *La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*. Roma: Carocci, 2016.

STURLESE, L. – BRAY, N.: *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27-29 settembre 2002, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2003.

ŠAVELOVÁ, M.: *Dalle origini a Petrarca: commento e traduzione dei testi scelti*. Nitra: UKF, 2021.

ŠAVELOVÁ, M.: *Dante, Boccaccio, Petrarca*. Nitra: UKF, 2020.

ŠAVELOVÁ, M.: *La letteratura italiana delle origini*. Nitra: UKF, 2019.

dott. Paolo Di Vico

Dipartimento di Lingue Romanze

Facoltà di Lettere e Filosofia

Università di Nitra Costantino il Filosofo

Hodžova 1, 949 01 Nitra

Repubblica Slovacca

padivi@yahoo.it

# GIUSEPPE PREZZOLINI DAL DIARIO SPIRITUALE AI MISTICI TEDESCHI

Fabiano Gritti



## Abstract

*The paper deals with Giuseppe Prezzolini's youthful search for a mystical path that would satisfy his search for the Absolute. It is possible to find in his ideas expressed in the spiritual diary Vita mistica, wide consonance with the thought of medieval German mystics, little known in Italy, and translated by Prezzolini at that time. The mysticism of Meister Eckhart had a large influence on him, mainly the idea that God was reachable by the mystic in the deepest intimacy of his own soul. To reach these depths of the soul, the mystic must be able to renounce the world by withdrawing into himself, reaching the condition known as "Christian selfishness".*

**Key words:** Mysticism, Spiritual Diary, Meister Eckhart, Slovenská moderna

Questo articolo vuole essere una prima ricognizione nel campo dell'espressione letteraria dell'esperienza mistica, parte di un lavoro più ampio concepito nell'ambito del progetto di ricerca sulla "poetica dell'esperienza mistica e degli aspetti letterari della mistagogia". Ci è parso logico iniziare il ciclo di pubblicazioni di questo progetto, che ha l'ambizione di mantenere un forte aspetto comparatistico, quindi apertura internazionale e interdisciplinare, con un autore italiano che fosse propedeutico a queste future ricerche e potesse ispirare nuove direzioni e temi. La scelta potrebbe sembrare rischiosa in quanto si è scelto un autore come Giuseppe Prezzolini, il quale si sa che non è stato di per sé un mistico come invece Giovanni Papini, suo sodale delle fortunate imprese culturali giovanili. E' noto però che il tema della mistica, seppure inteso in maniera alquanto personale, è stato sempre al centro delle riflessioni di

\* Il presente articolo viene pubblicato come parte del progetto di ricerca VEGA 1/0514/19 Poetika mystickej skúsenosti a literárne podoby mystagógie.

Prezzolini per tutta la sua vita di intellettuale, è sicuramente un tema fondamentale per questo pensatore protagonista della cultura italiana per decenni. Di questo suo interesse per la mistica, almeno certi aspetti della mistica come lui la intendeva, si prenderà in considerazione un aspetto particolare, e cioè la concezione e l'utilità del diario mistico e della ricerca introspettiva solitaria in rapporto al suo interesse per la mistica medievale di Meister Eckhart. L'intento principale è di raccogliere e ordinare fonti e informazioni in vista di uno studio comparato più ampio, che permetta di aprire nuove prospettive per la comparazione di scrittori di temi di spiritualità o di mistici, con particolare attenzione ai rapporti tra autori italiani e slovacchi, per evidenziarne le reciproche influenze. Prezzolini non è conosciuto in Slovacchia, ma lo è Papini che con lui, ancora in giovane età, fondò diverse importanti riviste come "Leonardo" e "La Voce", tra le più influenti per la cultura italiana dei primi decenni del secolo, che non è certo necessario presentare. Di Papini è nota l'importanza in Slovacchia, e la sua influenza fu particolarmente sensibile su importanti autori slovacchi appartenenti alla "Slovenská moderna"<sup>1</sup>, scrittori slovacchi dei primi decenni del Ventesimo secolo appartenenti all'area cattolica, per esempio František Skyčák<sup>2</sup>, Jozef Tóth<sup>3</sup>, Jozef Pieska<sup>4</sup>, Ladislav Hanus, Mikuláš Šprinc e altri. L'influenza di Papini su questi ultimi autori slovacchi è ampiamente documentata e studiata, e si vorrebbe contribuire alla sua ulteriore conoscenza ma indirettamente, trattando delle riflessioni di

---

<sup>1</sup> Per la "Slovenská moderna" nel contesto centro europeo cfr.: Ján GALLIK: *Slovenská katolícka moderna v stredoeurópskom kontexte*. Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre, 2015.

<sup>2</sup> Helena HREHOVÁ: Sloboda v kontexte 20. storočia ako <via facti>, alebo o exilovej slobode v ideách Mikuláša Šprinca, in Helena HREHOVÁ-Romana PUŠKELOVÁ: *Acta moralia Tyrnavensia IX, Dráma slobody v slovanskom svete 20. storočia*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2019, p. 50.

<sup>3</sup> Ján Gallik in occasione della conferenza per il progetto di ricerca KEGA "Duchovná cesta a jej podoby v literatúre" ha trattato di Jozef Tóth: Ján GALLIK: *Duchovná cesta Jozefa Tótha*, in Magda KUČERKOVÁ (ed.): *Duchovná cesta a jej podoby v literatúre*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015. pp. 128-132.

<sup>4</sup> Si veda per esempio il seguente volume, dove Papini viene citato ben 60 volte: Jozef PIESKA: *Moderní člověk a křesťanství. Rozbory a podobizny*. Brno: Vyšehrad nakladatelství, 1948.

Prezzolini nel periodo in cui collaborava strettamente con Papini, e condivise con lui nuovi temi di riflessione e ricerche. Intendiamo indagare in successive ricerche quali di queste convinzioni e riflessioni condivise tra Prezzolini e Papini siano state poi recepite anche da autori slovacchi e in che modo si riflettano nelle loro opere e poetiche.

Il periodo e la problematica a cui limiteremo l'attenzione in questa sintetica panoramica sarà il periodo vociano di Prezzolini. Per dare delle seppure non troppo precise coordinate temporali, indichiamo all'incirca il quinquennio 1902-1907, quando raggiunse la massima intensità l'interesse di Prezzolini per le letture di mistica, e scrisse a questo proposito in articoli, saggi e nel suo diario spirituale *Vita intima*<sup>5</sup>. Si tratta quindi del periodo giovanile, in cui si trovò molto vicino alla conversione al cattolicesimo. Egli non fece poi quel passo, a differenza del suo amico Papini che divenne anche terziario francescano, rimase invece agnostico nei seguenti decenni, seppure sempre appassionato di temi di mistica e rispettoso della fede cattolica, anche se critico verso le istituzioni ecclesiastiche. A quel tempo iniziò a condividere con Papini le nuove idee, intuizioni, che derivavano dalla lettura dei mistici tedeschi medievali, suscitando lo stupore e l'ammirazione di quest'ultimo, che lo incoraggiò a tradurre queste sue riflessioni in saggi, che poi vennero pubblicati nel maggio del 1912<sup>6</sup> per le edizioni di "La Voce" con il titolo *Studi e capricci sui mistici tedeschi*. Prezzolini fu tra i primi, forse il primo, a far conoscere in Italia l'importanza dei mistici tedeschi, che per secoli rimasero quasi dimenticati fino a che i loro discorsi scritti furono approfonditamente studiati dagli specialisti, e all'inizio del secolo nuove edizioni divulgative di larga scala li resero disponibili al grande pubblico riscuotendo grande successo<sup>7</sup>. Prezzolini

<sup>5</sup> *Vita intima* fu il suo primo libro, edito dalla *Biblioteca di Leonardo*, una breve raccolta di pensieri che rivelano una profondità inusuale per un ragazzo della sua età, dove «vi argomenta le ragioni di un soggettivismo assoluto, l'invito a guardare dentro le cose con disincanto per scoprirvi i tratti della vera natura umana» Gennaro SANGIULIANO: *Giuseppe Prezzolini. L'anarchico conservatore*. Milano: Mursia, 2008, p. 63.

<sup>6</sup> Le riflessioni riportate però appartengono agli anni 1906-1907.

<sup>7</sup> Prefazione di Marco Vannini a: Giuseppe PREZZOLINI: *Studi e capricci sui mistici tedeschi*. Roma: Edizione di storia e letteratura, 2018, pp. V-VII.

colse subito la dimensione metastorica degli insegnamenti di questi mistici, che li rendeva addirittura, come scrisse, «mezzi per operare sul presente»<sup>8</sup>.

Sulla ricerca interiore e l'evoluzione della poetica di Prezzolini nel periodo in esame, già ha esaurientemente e ampiamente scritto Fabio Finotti nel suo volume *Una "ferita non chiusa": misticismo, filosofia, letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*<sup>9</sup>. A questa imprescindibile ricerca si farà qui necessariamente riferimento riprendendone le nozioni fondamentali, che non si ha la pretesa di correggere o arricchire in maniera sostanziale, se non suggerendo alcune precisazioni in merito alla definizione prezzoliniana di "egoismo cristiano" relativa al fondamento della mistica di Meister Eckhart.

Come si accennava, Prezzolini non solo si era interessato alla mistica in maniera intellettuale ma si potrebbe anche dire che avesse tentato una sorta di autoiniziazione alla mistica attraverso la pratica della scrittura di un diario spirituale concepito come dialogo interiore<sup>10</sup>. Si può vedere come già tra i primi pensieri della sua *Vita intima* egli percepisca nella sua stessa esperienza interiore una sorta di «nucleo abissale del quale il linguaggio non può dare definizione, ma solo preparare, patire e riverberare l'esperienza»<sup>11</sup>, che è espressa in maniera molto suggestiva in una riflessione che qui riportiamo quasi interamente:

---

<sup>8</sup> Ivi, p. VIII.

<sup>9</sup> Fabio FINOTTI: *Una "ferita non chiusa": misticismo, filosofia, letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*. Firenze: Leo S. Olschki, 1992.

<sup>10</sup> I pensieri di questo diario sono composti da Prezzolini come un dialogo con un Giuliano, che poi era lo pseudonimo che egli stesso usava per gli articoli che pubblicava in quel periodo, firmati appunto Giuliano l'Apostata, quindi si trattava in fin dei conti di un dialogo con se stesso. Prezzolini ha in altre occasioni precisato che riconosceva il nome Giuliano anche come suo vero nome spirituale, il suo nome più autentico, mentre Giuseppe rappresentava, come lui stesso scrisse nell'autobiografia *L'italiano inutile* un riferimento al passato che voleva superare, un'identità borghese a lui imposta e della quale si voleva liberare in modo «d'essersi rifatti nuovi e senza antenati, da tutto sradicati, senza impegni ed obblighi verso nessuno, soli di fronte all'avvenire» Giuseppe PREZZOLINI: *L'italiano inutile*. Milano: Longanesi, 1952, p. 73, citato in: Pietro PIERANTONI: *Biografia intellettuale di Giuseppe Prezzolini inserita nella storia dell'Italia novecentesca*. s.n., 2016, p. 15.

<sup>11</sup> Ivi, p. 26.

Parlando della vita intima, io non intendo darne una ricetta; quando noi ci affacciamo allo scuro pozzo di noi stessi e cerchiamo di distinguere qualcosa, accade che pure quegli che s'è formato l'occhio alla vista dell'oscurità interna – e che perciò male vede ciò che è sotto la luce del sole – riesce ad analizzare e scoprire alcune cose che egli chiama elementi di altre. Ma poi per quanto si affatichi intorno a certi stati di coscienza e li sfaldi e li sfogli e li svesta e cerchi le sottili giunture e tenti i legami che li avvilluppano per scioglierli, si trova a un certo punto di fronte a qualcosa di più resistente che nulla vale a scindere, di così legato che nulla vale a liberare, di tanto opaco che nessuna lente o luce riesce a passare; come un nocciolo nel profondo d'un frutto che ne serba la parte essenziale e più ascosa e che nulla può frangere [...] Questa massa resistente, compatta e impenetrabile [...] *non risponde ad alcun nome del registro nostro [...] è sconosciuto e innominato. Bisogna confessare che la peggior cosa per essa è il mancare di nome [...]* in fondo alla mia analisi vi sarà quella indefinita ultima massa, quel germe la cui vita sfuggirà a chiunque in se stesso l'abbia sentita pulsare<sup>12</sup>.

Per poter correttamente intendere la posizione di Prezzolini, secondo Finotti è necessario rifarsi alle riflessioni e discussioni sul valore e la natura del misticismo che a quel tempo erano particolarmente vivaci, ben più che oggi, e ciò valeva specialmente per la Francia, dove vi parteciparono pensatori di una certa levatura come Maritain, Bergson e Blondel. Di questo vivace e stimolante dibattito Prezzolini ebbe conoscenza anche diretta quando soggiornò in Francia nel 1906, dove conobbe Bergson, con il quale manterrà anche una interessante corrispondenza epistolare<sup>13</sup>. Citerà nelle sue opere anche Delacroix, discepolo di Bergson, che scrisse nel 1900 l'*Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*<sup>14</sup>, che potrebbe avere ispirato o almeno rafforzato l'interesse di Prezzolini per i mistici tedeschi.

Coerentemente con questo interesse per la natura della mistica, il suo volume *Studi e capricci* inizierà con il capitolo *Saggio sulla libertà mistica*, dove

<sup>12</sup> Il diario *Vita intima* è stato pubblicato nella seguente edizione di Capricci e studi: Giuseppe PREZZOLINI: *Capricci e studi*. Abano Terme: Piovan, 1992, pp. 34-35.

<sup>13</sup> Bergson verrà citato molto spesso da Prezzolini nelle sue riflessioni, senza risparmiare anche critiche, che si accentueranno nel periodo della sua conversione all'idealismo.

<sup>14</sup> PREZZOLINI: *Studi e capricci sui mistici tedeschi*, cit., pp. IX-X.



già viene trattato il carattere fondamentale ed essenziale del misticismo e cioè la libertà dell'intelligenza. Qui per libertà s'intende libertà dal proprio ego, infatti in conclusione al saggio scrive che «chi è perfettamente libero, perfettamente sveglio, perfettamente sgombro, non può essere toccato da quel che il suo "io" fa», e solo costui potrà dire che «io sono una cosa sola con Dio, e Dio non è sopra di me, né io sotto di lui»<sup>15</sup>. Viene quindi riassunto l'insegnamento principale di Meister Eckhart che la perfetta pace del regno di Dio è presente qui e ora in noi stessi (*ubi Spiritus domini, ibi libertas*), Prezzolini scriveva riferendosi al pensiero del maestro, che «quello che gli altri, i materialisti della Divinità e i mercanti della Grazia, cercano nel Paradiso dei Cieli, tu l'hai trovato qui in terra, nel luogo che c'è più prossimo, perché è proprio nel tuo stesso intimo. Tornare a Dio significherà: tornare a te stesso»<sup>16</sup>. La conoscenza di se stessi diventa un tutt'uno con la conoscenza di Dio.

Potrebbe sembrare sorprendente che nel saggio introduttivo non venga citato nessun mistico vero e proprio, mentre si citano artisti da Dante fino a Wagner. Ciò accade perché la libertà del mistico viene equiparata alla libertà creativa dell'artista, che mentre crea l'opera d'arte è posseduto da uno spirito divino<sup>17</sup>. Il concetto di misticismo che deduciamo dall'opera di Prezzolini è molto ampio e può essere declinato in diversi modi, per questo dopo il saggio dedicato a Eckhart dedica vari capitoli ad altri mistici, all'"idealismo" definito "magico" di Novalis, "alchimistico" di Paracelso, "luterano" di Sebastian Frank. Viene delineato un percorso evolutivo della mistica dai neoplatonici all'idealismo tedesco, di cui tratteremo più avanti, passando per i mistici tedeschi che avrebbero portato la mistica speculativa di origine greco-classica alle sue vette più significative<sup>18</sup>.

Il cuore dell'opera, e la parte più interessante su cui ci concentreremo, sono i due capitoli dedicati espressamente a Meister Eckhart<sup>19</sup>. Della concezione di Eckhart viene colta l'esortazione a cercare «l'anima della nostra anima», il nostro «io profondo e intimo», definito «il nostro secondo io», cioè

<sup>15</sup> Ivi, p. X.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ivi, p. XI.

<sup>18</sup> Ivi, p. XIII.

<sup>19</sup> Ivi, p. XV.

la divinità. Per fare questo l'uomo si deve distaccare, si deve separare (*abgeschiedenheit*), da tutto ciò che fa parte del mondo e che potrebbe «occupare il nostro cuore». Solo questo distacco permetterebbe di raggiungere quello stato che per la filosofia plotiniana permetteva la fuga «da solo verso il Solo»<sup>20</sup>.

Prezzolini argomenterà contro la condanna subita da Eckhart a partire dalla bolla papale *In agro dominico* del 1329, pubblicata quando egli era già deceduto. Ne risulta una concezione della mistica che tende a diventare universale, valida in ogni tempo e anche al di fuori della stretta osservanza dottrinale cattolica<sup>21</sup>. Particolarmente interessante è il concetto che la vera conoscenza, raggiungibile per “intuizione”, mediante l'identificazione con l'oggetto, quindi la filosofia, già può diventare conoscenza mistica dell'io, l'interiorità che si vuole conoscere non viene definita ma vissuta.

Secondo la bergsoniana “esperienza integrale”, la più completa conoscenza di un altro è possibile solo rivivendo i suoi stati di coscienza, in poche parole, come si diceva, di diventare ciò che si vuole conoscere. Se per conoscere gli altri bisognerebbe diventare gli altri, ne consegue che per conoscere se stessi bisogna «abbandonare le astrazioni analitiche e ricongiungersi con il fondo essenziale del nostro animo»<sup>22</sup>. Quella che viene proposta è non solo una teoria ma anche una pratica della ricerca spirituale introspettiva, che è una delle ricerche fondamentali anche del misticismo speculativo. Prezzolini introdusse in Italia l'idea appunto dell'esistenza di un io al di sotto dell'io cosciente, che il linguaggio di per sé non è in grado di raggiungere, ma che però può essere comunque conosciuto attraverso la scrittura come “esercizio spirituale” e l'introspezione attiva. Per raggiungere questo flusso dell'io interiore, per dirla bergsonianamente, che non è raggiungibile dalla logica e per le limitazioni del linguaggio, è possibile però usare altre strategie linguistiche come il dubbio, l'ironia e il paradosso per rompere quella che Bergson definiva la “crosta indurita” sotto la quale «scorre un torrente di liquida lava pregno di fuoco e coperto tuttavia di grigia apparenza». E qui attraverso Bergson si ritrova il pensiero della mistica tedesca di Eckhart, il quale a sua volta citava Origene scrivendo «il Figlio di Dio, l'immagine di Dio è nel fondo dell'anima come una fonte

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ivi, p. XV-XVII.

<sup>22</sup> FINOTTI: *Una ferita...*, cit., p. 29.

viva. Ma chi vi getta dentro terra, cioè bramosia terrena, la ingorga e la intorbida, cosicché l'uomo non ne è più consapevole né più la riconosce. Eppure essa permane viva in se stessa, e, quando se ne toglia via la terra che vi fu gettata dall'esterno, riappare di nuovo e l'uomo ne riacquista consapevolezza»<sup>23</sup>.

La ricerca di Finotti, che abbiamo qui molto sintetizzato, sulle fonti d'ispirazione di Prezzolini, assai dettagliata e ben documentata da una ricca bibliografia e da un folto apparato notazionale, si potrebbe dire che sia esaustiva sul tema e a questa si rimanda per ulteriori approfondimenti. Pur non volendo mettere in dubbio l'analisi di Finotti, vorremmo proporre comunque una precisazione riguardo soprattutto il primo periodo di Prezzolini, cioè gli anni 1902-1903 in cui scrisse la *Vita intima*. Ritornando alla sua dichiarazione riguardo alla ricerca di «qualcosa di più resistente che nulla vale a scindere» presente nel suo intimo che, non si può che pienamente concordare con Finotti, trova un legittimo collegamento con la concezione eckhartiana della necessità di raggiungere le profondità dell'io, dove l'uomo può trovare l'Assoluto e identificarsi con Esso. E' stato giustamente notato come da questa posizione ne consegue anche la curiosa concezione che Prezzolini definì "egoismo cristiano" o "misticismo dell'io", alla quale dedicò varie pagine del capitolo su Meister Eckhart e in articoli sulle varie pubblicazioni a cui lavorò in quegli anni, dove viene considerata assolutamente legittima l'idea paradossale che anche l'egoismo possa essere pienamente compatibile con il cristianesimo. Prezzolini ammette l'esistenza di due principali strade per la mistica cristiana: quella dominata dall'amore per la creazione, dove tutte le creature vengono assorbite nell'io e quella di cui si diceva "dell'egoismo cristiano", dove l'io nega le creature per concentrarsi su Dio e non volere altro che Lui per divenire Sua immagine, come pure Dio non ha bisogno di niente altro che di Se stesso. La prima strada viene identificata come quella dei mistici italiani che cantano l'amore per la creazione come immagine di Dio o «della sante spagnole che chiamarono lo sposo Gesù coi teneri nomi degli amanti; vi furono ebbri di carità che divisero il mantello col povero, e donarono la vita per la salvezza di lontani selvaggi»<sup>24</sup>. Prezzolini invece si sente più in consonanza con la seconda

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 30.

<sup>24</sup> Qui citato da un articolo di Prezzolini pubblicato nello stesso periodo del saggio su Eckhart sulla rivista Leonardo, ma con lo pseudonimo di Quodvultdeus:

via, quella dei mistici tedeschi che «posero la solitudine sopra l'amore, e vollero che l'io si separasse da ogni oggetto per perdersi nella Divinità»<sup>25</sup>.

Siamo certamente d'accordo con la ricostruzione delle posizioni di Prezzolini da parte di Finotti, che qui abbiamo molto succintamente presentato, non concordiamo però del tutto con le conclusioni che riassumiamo qui di seguito. L'«egoismo cristiano» sarebbe la via della solitudine di cui Prezzolini parlava già nella *Vita intima*<sup>26</sup>, che egli trovò nel *Libretto della Vita Perfetta*, uno scritto attribuito a Eckhart che tradusse in italiano, da lui riconosciuto come «lo specchio dell'ansia metafisica che l'animava sin dagli inizi e che ne percorreva il contingentismo ed il pragmatismo. Separarsi dagli altri significava separarsi dalla propria immagine pubblica e dal suo linguaggio, per avviare la difficile scoperta di un'identità trascendentale»<sup>27</sup>. Il messaggio dei mistici tedeschi, sempre secondo Finotti, avrebbe quindi rafforzato una tendenza già presente in Prezzolini, e che finì anche per concordare con quanto anche Papini aveva espresso nella *Profezia del prigioniero*, dove «presentava la solitudine come condizione essenziale per la conquista della "diversità" e per la discesa in un'interiorità presentata in termini platonico-eckhartiani, come una caverna-fortezza»<sup>28</sup> e in questo modo «la tematica di una solitaria "diversità" veniva così strettamente legata al rifiuto dell'"inautentico", e tesa invece ad una fusione centripeta con l'immediatezza della vita interiore»<sup>29</sup>. In conclusione, e riassumendo ulteriormente, secondo questa interpretazione «l'individualismo era un ingrediente essenziale del misticismo prezzoliniano»<sup>30</sup>, che egli trovò anche in Eckhart.

Preferiremmo correggere questa conclusione proponendo che la tendenza a una sorta di «individualismo spirituale» fosse sì presente in questa fase giovanile del pensiero di Prezzolini, ma che non fosse presente nel pensiero di

---

La nutrizione del digiuno, in *Leonardo*, III (1905), 2, p. 62; citato in: FINOTTI: *Una "ferita..."*, cit., p. 48.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> «Ti chiameranno orso, ti diranno rinchiuso e poco sociabile; ma con ciò nulla altro riusciranno a mostrare che a salvare sé stessi occorre separarsi dagli altri» PREZZOLINI: *Capricci e studi*, cit., p. 37.

<sup>27</sup> FINOTTI: *Una "ferita..."*, cit., p. 51.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ivi, p. 52.

<sup>30</sup> Ivi, p. 50.

Eckhart nel modo che l'intese Prezzolini, giungendo fino a coniare la curiosa definizione di "egoismo cristiano". Egli avrebbe più che altro proiettato la sua concezione nell'opera di Eckhart, o almeno ne avrebbe inavvertitamente esasperato alcuni aspetti che più percepiva come vagamente consonanti con la sua indole. Si tratterebbe quindi più di precomprensione che di oggettiva comprensione del pensiero eckhartiano, almeno per questo aspetto. E' pur vero che ancora oggi la conoscenza di Eckhart è limitata in Italia, tuttavia da quel che scrive Marco Vannini, che è il maggiore traduttore e interprete italiano di Eckhart, il punto in oggetto sarebbe da interpretare in maniera leggermente diversa. Si tratta di sfumature, di interpretazioni che potrebbero anche venire smentite in futuro da una più approfondita lettura dell'opera di Eckhart, o dal ritrovamento di nuovi testi, però l'attuale conoscenza dei suoi testi non sembra bene accordarsi con le definizioni che abbiamo visto di "egoismo cristiano" o "individualismo spirituale". E' certamente vero che per Eckhart la molteplicità è sempre male e dolore, e che solo nell'Uno si può trovare gioia e bene, e che quindi chi cerca Dio deve rimuovere da sé tutto ciò che non è essenziale, secondo la metafora eckhartiana dell'artigiano che per scolpire una immagine nel legno deve togliere i trucioli. Come scrive Vannini qui Eckhart usa una celebre immagine usata già da Dionigi Aeropagita e prima ancora da Plotino. Una metafora che «concerne il processo di *afairesis*, ovvero quel "toglier via" grazie al quale, appunto, si rimuove ciò che è accidentale ed inessenziale, e si trova il fondamento – il "fondo" dell'anima – immutabile ed inaccessibile ad ogni mutamento»<sup>31</sup>. Fin qui la consonanza con la posizione di Prezzolini è veramente sorprendente, si veda anche la corrispondenza tra il «"fondo" dell'anima» qui citato e la lunga citazione dalla *Vita intima* che è stata più sopra riportata<sup>32</sup>, dove si trattava di un «nocciolo nel profondo» o una «massa resistente, compatta e impenetrabile». Rimanessimo a questo non ci sarebbe nessun appunto da fare a Prezzolini, però da questa posizione Eckhart deduce che non solo il molteplice, il mondo delle cose inessenziali, deve essere abbandonato, ma il mistico deve abbandonare anche la propria individualità, perché «abbandonare se stesso è più difficile e più importante che abbandonare l'intero mondo, ma è nel distacco da se stesso – dall'io come

---

<sup>31</sup> Marco VANNINI: *Mistica e filosofia*. Casale Monferrato: Piemme, 1996, pp. 36-37.

<sup>32</sup> Si veda la nota 13.

centro di volizioni e dunque di produzione di rappresentazioni – che allo strepito dei contenuti subentra la presenza di Dio»<sup>33</sup>, infatti non solo il molteplice ma anche «tutto quel che è personale è male». Qui non mi pare di trovare una perfetta corrispondenza con la concezione di un “egoismo cristiano”, né dell’“individualismo spirituale” come «ingrediente essenziale del misticismo».

Se anche nel caso che si diceva Vannini sembra smentire l’interpretazione di Prezzolini, anche se non categoricamente, si tratta di sfumature seppure significative, comunque traendo le conseguenze di questa posizione di nuovo dobbiamo trovare un forte parallelismo con le riflessioni di Prezzolini. La premessa che il mistico può rivolgersi verso l’Assoluto direttamente, senza mediazioni, ma solo a condizione che riesca a fare «il vuoto di se stesso, in una completa negazione della propria *eigenschaft*, della propria egoità, “senza niente in comune con alcunché”»<sup>34</sup>, rende possibile, come lo stesso Eckhart affermava, che in questo “vuoto dell’anima” Dio non possa fare a meno di entrare, quindi «l’intelligenza, purificata dai suoi legami con le cose, scopre se stessa, in quanto intelletto puro, separato dal sensibile, tutt’uno con Dio, che è Egli stesso intelletto»<sup>35</sup>. Vannini sottolinea quanto questa posizione sia simile a quella di san Giovanni della Croce che «traccia lo stesso itinerario ed approda allo stesso esito: il proprio intelletto che diventa, da umano, divino – ovvero spirito nello spirito»<sup>36</sup>. Partendo da questa constatazione inoltre fa notare che Georges Morel, uno dei maggiori studiosi di questo mistico spagnolo, ha individuato delle significative affinità tra la sua dottrina e quella hegeliana così come, secondo Vannini «sussistono convergenze essenziali tra Eckhart ed Hegel, il grande filosofo cristiano dello spirito nell’epoca post-illuminista»<sup>37</sup>. Poste queste premesse, non possiamo che constatare come lo stesso Prezzolini abbia nella fase successiva della sua evoluzione intellettuale e spirituale sostanzialmente seguito proprio questa strada, abbracciando l’idealismo attraverso la mediazione italiana del crocianesimo, come ne rende

<sup>33</sup> Ivi, p. 39, come per la seguente.

<sup>34</sup> Marco VANNINI (ed.): *Meister Eckhart. La nobiltà dello Spirito*. Casale Monferato: Piemme, 1996, pp. 18-19.

<sup>35</sup> Si veda la *Questio parisiensis* “Se in Dio siano essere e pensare” in: Marco VANNINI: *Meister Eckhart e il fondo dell’anima*. Roma: Città Nuova, 1991, pp. 124-130.

<sup>36</sup> VANNINI: *Meister Eckhart...*, cit., p. 19.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

conto anche Finotti che vi dedica due interi capitoli<sup>38</sup>, ai quali rimandiamo poiché il tema ormai esula dai limiti che questo studio si è posto.

## Bibliografia

- FINOTTI, F.: *Una "ferita non chiusa": misticismo, filosofia, letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*. Firenze: Leo S. Olschki, 1992.
- GALLIK, J.: *Slovenská katolícka moderna v stredoeurópskom kontexte*. Nitra: Fakulta stredoeurópskych štúdií UKF v Nitre, 2015.
- GALLIK, J.: Duchovná cesta Jozefa Tótha, in Magda KUČERKOVÁ (ed.): *Duchovná cesta a jej podoby v literatúre*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015. pp. 128-132
- HREHOVÁ, H.: Sloboda v kontexte 20. storočia ako <via facti>, alebo o exilovej slobode v ideách Mikuláša Šprinca, in HREHOVÁ, H. – PUŠKELOVÁ, R.: *Acta moralia Tyrnavensia IX, Dráma slobody v slovanskom svete 20. storočia*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2019, pp. 43-55.
- PIERANTONI, P.: *Biografia intellettuale di Giuseppe Prezzolini inserita nella storia dell'Italia novecentesca*. [s.n.], 2016.
- PIESKA, J.: *Moderní člověk a křesťanství. Rozbory a podobizny*. Brno: Vyšehrad nakladatelství, 1948.
- PREZZOLINI, G.: *L'italiano inutile*. Milano: Longanesi, 1952.
- PREZZOLINI, G.: *Capricci e studi*. Abano Terme: Piovan, 1992.
- PREZZOLINI, G.: *Studi e capricci sui mistici tedeschi*. Roma: Edizione di storia e letteratura, 2018.
- SANGIULIANO, G.: *Giuseppe Prezzolini. L'anarchico conservatore*. Milano: Mursia, 2008.
- VANNINI, M.: *Meister Eckhart e il fondo dell'anima*. Roma: Città Nuova, 1991.
- VANNINI, M.: *Mistica e filosofia*. Casale Monferrato: Piemme, 1996.
- VANNINI, M. (ed.): *Meister Eckhart. La nobiltà dello Spirito*. Casale Monferrato: Piemme, 1996.

doc. dott. Fabiano Gritti, PhD.  
Dipartimento di Lingue Romanze  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Università di Nitra Costantino il Filosofo  
Hodžova 1, 949 01 Nitra  
Repubblica Slovacca  
fgritti@ukf.sk

---

<sup>38</sup> FINOTTI: *Una "ferita..."*, cit., pp. 65-105.

# INTERPRETAZIONI DEL RINASCIMENTO

Fabiano Gritti



## Abstract

*The article presents an overview of some of the main historiographical studies on the Renaissance, showing the evolution between the conceptions of the Renaissance as the age of birth of modernity or as a break with the Middle Age, underlining some of its deficiencies. The need to overcome the ancient paradigms is shown in order to reach a less ideological vision than in the past, while having to give up an easy and more understandable unitary vision of Renaissance.*

**Key words:** Renaissance, Renaissance Literature, Historiography

La storia dell'evoluzione delle interpretazioni del Rinascimento è uno dei tanti temi a cui si può rimandare per smentire efficacemente coloro che, per superficialità o pregiudizio, arrivano ad affermare l'esaurimento dei grandi temi di ricerca in letteratura. Nonostante che questo periodo sia stato per secoli al centro dell'attenzione e della riflessione di generazioni di studiosi di diverse nazioni, non si può ancora convenire che sia stato raggiunto un sufficientemente ampio consenso sulla definizione stessa di Rinascimento, e persino la temporizzazione continua a suscitare dubbi e proposte di correzione e aggiustamenti.

Il termine Rinascimento è relativamente recente, nella corrente accezione, è un nome che già evoca un programma, una certa interpretazione del periodo a cui si riferisce<sup>1</sup>. E' risaputo che per gli storici e filosofi italiani del

---

\* L'articolo viene pubblicato nell'ambito del progetto di ricerca KEGA 050UKF-4/2018 Hermeneutika talianskej literatúry (od stredoveku po renesanciu).

<sup>1</sup> Secondo l'opinione più diffusa la nozione di Rinascimento era stata usata da Giorgio Vasari nel suo *Le Vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri* (1550), nel senso di età della "rinascita delle arti".



primo Settecento legati all’Arcadia, il periodo del Rinascimento sostanzialmente finiva per identificarsi con l’umanesimo, con la nascita soprattutto della filologia e del culto della classicità. Rappresentanti tipici di questo approccio furono Ludovico Antonio Muratori e Girolamo Tiraboschi. Per rinascita s’intendeva la riscoperta e la rifioritura della cultura antica, delle arti, dell’interesse per le antichità, l’antiquaria, le rovine del mondo classico acquisiscono un valore e furono oggetto di rispetto quanto mai nel passato, si verificò un’entusiastica corsa all’acquisizione, alla scoperta di palinsesti, alla copiatura e salvataggio di nuovi manoscritti. Già in questo periodo era diffusa l’idea di una forte continuità tra il Rinascimento e l’età dei lumi che andava progressivamente prendendo forza e preannunciava il trionfo della ragione.

In seguito gli illuministi considerarono il Rinascimento come l’alba di quell’era dei lumi, della quale essi si proclamavano gli araldi. Ne segue che secondo questa prospettiva anche il Rinascimento avrebbe dovuto avere, almeno in nuce, le caratteristiche peculiari dell’Illuminismo, a cominciare dal rifiuto del Medioevo inteso come età delle tenebre, della superstizione e dell’ignoranza. E’ chiaro che lo stesso nome di Rinascimento di per sé comunica un certo giudizio di valore, qualificando il periodo come una rinascita, un nuovo inizio, quindi una netta cesura rispetto al passato. Questa prospettiva ha di conseguenza pesantemente influenzato i giudizi sugli autori del Rinascimento, per cui gli storici della letteratura finirono per interpretare e giudicare gli autori di quel periodo avendo come discriminante l’interpretazione illuministica del Rinascimento. Se questa epoca doveva segnare il rifiuto del passato medievale e la nascita dell’era moderna, di un’epoca in cui il motore del progresso era la razionalità, il metodo scientifico, di conseguenza venivano bocciati come reazionari e quindi medievali, non rinascimentali,

---

Il filologo tedesco Carl Ernst Konrad Burdach, di cui si parlerà più avanti, nella sua opera *Riforma, Rinascimento, Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell’arte della parola moderne* (1<sup>a</sup> ed. 1918, qui si cita dalla traduzione italiana edita da Sansoni nel 1986, pp. 3-10), contestò questa tesi, affermando che la parola “Rinascita” era stata usata per la prima volta da Machiavelli nelle *Istorie fiorentine*, con riferimento però alla sfera politica invece che a quella artistica. Cfr. *Presentazione* del prefatore e traduttore Leandro Perini in: Jules MICHELET: *Il Rinascimento*. Firenze: Firenze University press, 2016 (1<sup>a</sup> ed. 1855), p. XIII.

tutti quegli autori che pur avendo vissuto e operato tra il XV-XVI secolo comunque scrissero di magia, alchimia, astrologia o erano influenzati in vario modo dal lullismo ecc. Lo stesso criterio ermeneutico venne applicato anche agli stessi autori riconosciuti come rinascimentali, l'opera dei quali venne sfrondata di quei temi e prospettive che con questo criterio non erano compatibili. Gli autori e le opere che infine risultavano conformi, venivano considerati precursori dell'età moderna, il che evidentemente finiva per sminuire gravemente le loro particolarità, gli eventuali elementi di originalità.

Il recupero dell'antichità classica come fondamento della cultura moderna viene messo in crisi nel Romanticismo, soprattutto Oltralpe vengono studiate ed esaltate le radici dell'identità, della cultura nazionale, nel Medioevo. Dopo qualche secolo di offuscamento Dante torna al centro dell'interesse della ricerca letteraria e torna appetibile al gusto moderno, superando per interesse il Petrarca<sup>2</sup>. Con qualche ritardo e resistenza anche in Italia nel corso del XIX secolo prende piede lo spirito del Romanticismo, il suo paradigma acquista sempre più adepti soprattutto tra gli intellettuali delle nuove generazioni. Le radici della nazione vengono cercate in un passato che non è più quello classico e nemmeno il basso Medioevo, l'attenzione si concentra sull'Italia dei Comuni, delle Signorie e del Rinascimento. Anche per questa ragione ancora un secolo dopo Delio Cantimori, in suo saggio del 1932 che poi diventò un classico molto letto, meditato e citato<sup>3</sup>, trattando del rapporto tra Medioevo e Rinascimento esprimeva la sua grande difficoltà di affrontare un tema siffatto, poiché non si trattava di una questione storiografica qualunque, un tema come molti altri affrontati nella sua carriera di storico. Il Rinascimento non poteva essere per gli studiosi un tema alla pari di tanti altri, da affrontare con il distacco necessario per ogni ricerca scientifica, proprio per la percezione che se ne aveva di un periodo fondamentale per l'identità

<sup>2</sup> Cfr. Samuel DRESDEN: *Umanesimo e Rinascimento*. Milano: Il Saggiatore, 1968 (1<sup>a</sup> ed. 1967).

<sup>3</sup> Per questo paragrafo ci si rifà a: Michele CILIBERTO: *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*. Bari-Roma: Laterza, 2019, pp. VIII-XI. Per approfondimenti: Adriano PROSPERI: "Il principe, il cardinale, il papa: Reginald Pole lettore di Machiavelli", in: AA.VV.: *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997*. Roma: Salerno editrice, 1998: pp. 241-262.

culturale e civile italiana. Cantimori era cosciente del fatto che un'interpretazione che avesse smentito anche solo parzialmente la vulgata fino ad allora accettata avrebbe suscitato forti reazioni. Non era ancora possibile dare in quegli anni un giudizio veramente obbiettivo e distaccato sul Rinascimento. In un'epoca per l'Italia di nazionalismo esasperato, in cui il Rinascimento era identificato come l'era in cui la cultura italiana divenne faro di civiltà, ciò valeva assai più che in altri contesti. Un giudizio sul Rinascimento poteva finire per colpire al cuore l'orgoglio nazionale e inevitabilmente finiva per divenire anche un giudizio sul presente.

E' solo nel tardo romanticismo che compaiono studi, ormai classici, in cui viene per la prima volta usato il termine Rinascimento nell'accezione attuale. Ricordiamo qui solo alcuni degli studi più conosciuti, rimanendo nella prospettiva storiografica, come quelli di Jules Michelet, Jacob Burckhardt, Georg Voigt, P. O. Kristeller, prospettive certamente superate ma con le quali generazioni di storici si sono dovuti comunque confrontare e che tutt'oggi rimangono un punto di riferimento imprescindibile. E' certo importante lo studio del Michelet poiché compare la prima volta il termine Rinascimento in un'opera storica, ma ciò che lo rende veramente rilevante per la prospettiva storiografica è la lettura del Rinascimento secondo una visione assai più allargata che in passato. Nella sua *Storia della Francia* in più volumi, dei quali il quinto pubblicato nel 1855<sup>4</sup> è dedicato al Rinascimento, questo periodo viene presentato in maniera assai organica e articolata, secondo l'idea che si tratti di un'età in cui l'uomo eroicamente ha preso possesso del mondo e anche di se stesso, diventando così per la prima volta veramente libero e indipendente. Non si tratta qui ovviamente di un Rinascimento solo italiano ma europeo, dove i protagonisti nelle arti e nelle scienze di diversi paesi cooperano per il raggiungimento dello stesso fine comune, nonostante ognuno operi nel suo campo specifico. L'uomo diventa padrone di se stesso e più consapevole che in passato di sé, del suo ruolo e del suo dominio nel mondo. Oltre agli umanisti impegnati nella riscoperta e riappropriazione della sapienza dell'antichità classica, troviamo coloro che come Galileo e Copernico indagarono

<sup>4</sup> Michelet scrisse una Storia di Francia in 19 volumi, dal 1833 al 1867, il volume dedicato al Rinascimento è il quinto, pubblicato nel 1855.

i cieli e la terra, altri come Vesalio e Serveto approfondirono la conoscenza del corpo umano mentre i riformatori come Calvino e Lutero si occuparono dell'anima umana, Shakespeare e Cervantes della moralità, dei più intimi misteri dell'interiorità umana. Sono questi i capofila di una generazione che si allontanò decisamente dalla cultura medievale, costruendo quelle fondamentali basi della cultura moderna come lo sperimentalismo scientifico e la riforma religiosa.

La prospettiva di Michelet influenza gli studi successivi, a cominciare da Georg Voigt, che nel 1859 pubblica il suo saggio *Il Risorgimento dell'antichità classica, ovvero il primo secolo dell'umanismo*<sup>5</sup>, dove contrappone alla scolastica medievale la nuova visione della vita dell'uomo laico. La ricerca degli umanisti per un corretto approccio ai testi antichi come conseguenza educa a un più rigoroso rapporto con il passato, ma anche alla consapevolezza della dignità dell'uomo e della sua responsabilità nel presente.

Il punto d'approdo di queste prospettive storiografiche è naturalmente la grande opera di Jacob Burckhardt, sebbene questa possa apparire sostanzialmente più limitata perché concentrata sul Rinascimento italiano. Pur risalendo la prima edizione al 1860, la *Civiltà del Rinascimento in Italia* è un'opera che viene ancora oggi frequentemente ristampata e commentata. Sebbene la pubblicazione non ebbe inizialmente un grande successo di vendite, e fin dalla sua pubblicazione quasi ogni capitolo fosse stato oggetto di intense critiche, l'impianto generale dell'opera, la sua interpretazione del Rinascimento, ha fatto scuola generando un'eco che si è protesa ben oltre il limitare del XIX secolo. La tesi fondamentale di Burckhardt è che il Rinascimento rappresenti una profonda svolta, un allontanamento deciso e radicale dalla cultura medievale, soprattutto con il superamento dell'organizzazione feudale, giungendo a una concezione molto più moderna e razionale dello Stato. La nuova idea di Stato che risulta dalla rivoluzione rinascimentale viene concepita come un'autentica opera d'arte, l'espressione di una nuova sensibilità che rappresenta una cesura definitiva con il mondo medievale, la politica assume una dimensione indipendente e di conseguenza muta radicalmente anche la

<sup>5</sup> Georg VOIGT: *Il Risorgimento dell'antichità classica, ovvero il primo secolo dell'umanismo*. Firenze: Nabu press, 2011.

concezione della società e della posizione dell'individuo in questa società. L'uomo viene valorizzato come individuo, anzi comincia ad essere profondamente rivalutato e poi esaltato il valore stesso dell'individualità che perde la connotazione negativa che fino ad allora l'accompagnava per diventare addirittura un valore, che diviene da quel momento in poi un fondamento della civiltà occidentale moderna<sup>6</sup>.

La rivoluzione del Rinascimento per Burckhardt, come pure per Michelet, avviene in campo politico, morale e religioso ed è un fenomeno europeo, sebbene riconosca agli italiani una sorta di diritto di primogenitura, in quanto avanguardie dell'era moderna. La sua prospettiva ermeneutica sul Rinascimento non è però univoca, pur riconoscendo una fondamentale componente di modernità al Rinascimento per la quale esalta la cultura italiana del periodo, allo stesso tempo individua pure degli aspetti che valuta come retrogradi. Potrebbe sorprendere per l'apparente contraddittorietà l'identificazione di questi aspetti retrogradi del Rinascimento paradossalmente proprio con l'interesse dell'umanesimo per la cultura classica. Ciò vale soprattutto per la letteratura, poiché secondo Burckhardt «l'umanesimo, colla diffusione sempre maggiore che ebbe sin dal 1400 in Italia, arrestò tutto quel moto di origine nazionale, abituò a chiedere alla sola antichità la soluzione di qualunque problema, ridusse la letteratura ad un semplice sfoggio di citazioni»<sup>7</sup>. Questa conclusione potrebbe sembrare un corto circuito tra la tesi illuminista che il Rinascimento avesse avuto inizio con l'arrivo in Italia dei dotti bizantini dopo la caduta di Costantinopoli, che portarono conoscenze del passato classico da tempo perdute in Italia, e che quindi si ritrova ad essere allo stesso tempo ragione dell'inizio della modernità e della rapida evoluzione del progresso, delle discipline scientifiche, della trasformazione della società ma anche freno a questa dinamica. La ragione dell'apparente paradosso viene spiegata in uno studio di Christopher S. Celenza sulle ragioni per le quali l'importante produzione latina del XV secolo non sia stata considerata degna

<sup>6</sup> Paola COSENTINO: "Il Rinascimento negli studi degli storici e come categoria storiografica". Disponibile online: [http://www.italica.rai.it/rinascimento/monografie/rinascimento\\_studi\\_storici/index.htm](http://www.italica.rai.it/rinascimento/monografie/rinascimento_studi_storici/index.htm) [10.8.2020].

<sup>7</sup> Jacob BURCKHARDT: *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Roma: New Compton Editore, 2010 (1<sup>a</sup> ed. 1860), p. 186.

di attenzione, al punto di parlare di “Rinascimento perduto”, che è appunto il titolo di un suo saggio<sup>8</sup>. Il problema che si propone di spiegare è la scarsa attenzione riservata agli umanisti italiani scriventi in latino nei programmi di ricerca e di studio americani dei dipartimenti di storia, filosofia e letteratura ma nemmeno negli italian studies. E ciò non vale solo per gli Stati Uniti. La ragione di questo disinteresse per lo studioso statunitense non dipende solo dalla barriera linguistica rappresentata dal latino, ma è più che altro il risultato del pregiudizio linguistico già presente nel paradigma ermeneutico illuminista, influenzato pesantemente dalle teorie linguistiche del tempo. Molto più peso per questa pregiudiziale preclusione è piuttosto da ascrivere alla concezione della lingua come espressione di una particolare cultura, addirittura del carattere di un popolo. A sua volta questa prospettiva illuminista è divenuta la base per la ricerca filologica e storiografica tedesca ottocentesca, pesantemente influenzata da paradigmi di stampo evolutivo e nazionalista che divennero dominanti nelle università europee. Secondo queste prospettive lo studio della lingua rendeva possibile cogliere lo spirito di un popolo in maniera molto più profonda che attraverso discipline più tecniche o specializzate ma finalizzate a cogliere solo aspetti parziali. Come scrive Marta Barbaro a proposito del citato lavoro di Celenza «se da un lato, la tradizione accademica tedesca restituiva il primato alla filologia classica fra le scienze storiche, dando uno straordinario impulso alla riscoperta del patrimonio testuale antico, dall’altro gli “architetti di questi canoni accademici” non trovarono nella produzione latina del Rinascimento nessuna rilevanza storica e culturale, decretandone di fatto la condanna. Non solo la cultura umanistica era il frutto dell’imitazione servile dell’antichità classica, priva di qualsiasi spinta autentica e originale, ma fu anche considerata responsabile del mancato sviluppo di una vera letteratura nazionale italiana»<sup>9</sup>. La dichiarazione citata di Burckhardt è chiaramente espressione di questa prospettiva, ma le sue tesi nonostante le critiche e le per-

<sup>8</sup> Christopher S. CELENZA: *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin’s Legacy*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2004.

<sup>9</sup> Marta BARBARO: “Recensione a: Christopher S. Celenza: *il Rinascimento perduto*. La letteratura latina nella cultura italiana del quattrocento. Roma: Carocci editore, 2014. 176 pp.”, in *Rivista di studi italiani*, XXXIII, n. 1, giugno 2015, p. 1349.

plexità suscitate trovarono larga diffusione e il paradigma interpretativo del Rinascimento su cui si basano non venne sostanzialmente messo in dubbio. Solo a cavallo del XX secolo l'opposizione a questo paradigma prende consistenza, concretizzandosi in studi che diffondono argomentazioni contrarie sempre più convincenti, come nel già citato lavoro di Konrad Burdach, che sosteneva la tesi della continuità tra Medioevo e Rinascimento. Nonostante questo è solo più tardi, tra gli anni Trenta e Settanta del XX secolo, che il paradigma classico burckhartiano viene messo definitivamente in crisi.

Come si diceva ancora negli anni Trenta Cantimori era influenzato dal paradigma burckhartiano precedente, e ne era consapevole, sebbene fosse stato il primo traduttore in italiano dell'opera di Burdach, e ciò dimostra le resistenze che un tale cambiamento ha incontrato. Non si vuole qui rendere conto della evoluzione delle interpretazioni del Rinascimento nei particolari, compito improbo soprattutto se si considera la vastissima storiografia internazionale del XX secolo, e rimarrebbe assai complesso anche solo considerando il campo italiano. Ci si limita a cogliere giusto i punti fondamentali che caratterizzano questa evoluzione<sup>10</sup>. Innanzitutto gli studi tendono a diventare sempre più specialistici, si approfondiscono aspetti dei vari rinascimenti locali o legati a vari ambiti disciplinari. Compaiono studi sul legame tra questioni religiose, in primo luogo sul significato e l'influenza della Riforma protestante nel Rinascimento in diversi paesi, per esempio con Heinrich Hermelink<sup>11</sup> e Kuno Franke<sup>12</sup> per la Germania, Henri Hauser<sup>13</sup> e Augustin Renaudet<sup>14</sup> per la Francia e per l'Italia il già citato Cantimori, che si occupò dei protestanti ed eretici italiani nel Cinquecento<sup>15</sup>. Vengono pubblicati studi che prendono

<sup>10</sup> Per la rapida panoramica qui proposta riprendiamo: COSENTINO: "Il Rinascimento...", cit.

<sup>11</sup> *Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus*, 1907 (L'aspirazione alla riforma religiosa dell'Umanesimo tedesco).

<sup>12</sup> *Personality in German Literature before Luther*, 1916 (Personalità nella letteratura tedesca prima di Lutero).

<sup>13</sup> *De l'humanisme et de la Réforme en France*, 1897 (Umanesimo e Riforma in Francia).

<sup>14</sup> *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, 1916 (Preriforma e Umanesimo a Parigi durante le guerre d'Italia).

<sup>15</sup> Delio CANTIMORI: *Eretici italiani nel Cinquecento e prospettive di storia ereticale del Cinquecento*. Milano: Einaudi, 2009 (1<sup>a</sup> ed. 1939).

in considerazione la storia economica trattando dell'origine e dell'espansione della borghesia come in Alfred Von Martin<sup>16</sup>, le ricerche sull'evoluzione del pensiero filosofico-scientifico, per esempio con Ernst Cassirer<sup>17</sup> che indaga gli albori del pensiero scientifico moderno dalle rielaborazioni del platonismo rinascimentale, dell'aristotelismo, della scolastica. Per concludere questa panoramica estremamente sintetica bisognerebbe citare tra gli studiosi italiani almeno i nomi forse scontati, ma comunque imprescindibili, di Eugenio Garin e Carlo Dionisotti. Di Garin è ben nota la particolareggiata analisi dei diversi aspetti del Rinascimento, anche di quelli scarsamente studiati in passato perché considerati marginali o evitati come l'ermetismo o l'astrologia, polemizzando nel contempo contro i medievalisti che non riconoscevano appieno l'autonomia e modernità del Rinascimento rispetto all'epoca precedente<sup>18</sup>. Esistono quindi diversi rinascimenti, in diversi contesti, legati però dalla stessa prospettiva unificante dell'Umanesimo, che ne è l'elemento universalizzante facendone un fenomeno europeo. L'Umanesimo rappresenterebbe anche il fondamentale fattore di rinnovamento, al quale si deve il mutamento radicale della concezione dell'uomo rispetto all'epoca precedente, e anche la filologia con il suo approccio pratico e razionale sarebbe un elemento propedeutico e fondativo per l'affinamento di un approccio veramente scientifico. Carlo Dionisotti invece nel suo *Discorso sull'Umanesimo* del 1956 rinuncia alla possibilità di trovare un denominatore unico a un fenomeno storico tanto vario, che riguarda la cultura di due secoli e che noi indebitamente raccogliamo sotto un'unica etichetta.

E' impossibile, e non è neppure nelle nostre intenzioni, riassumere gli studi degli ultimi decenni sul Rinascimento, dove tra i temi oggetto di maggiore

<sup>16</sup> Alfred VON MARTIN: *Sociology of the Renaissance*. New Jersey: Transaction Publishers, 2015 (1<sup>a</sup> ed. 1932).

<sup>17</sup> Ernst CASSIRER: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012 (1<sup>a</sup> 1927, Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance).

<sup>18</sup> Tra le numerose pubblicazioni ricordiamo almeno: *L'Umanesimo italiano* (1947), *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* (1961), *La cultura del Rinascimento* (1964), *Scienza e vita civile nel Rinascimento* (1965), *Dal Rinascimento all'Illuminismo* (1970).



interesse troviamo le dinamiche di rifeudalizzazione, il ruolo delle corti nella diffusione del gusto e dell'estetica aristocratici che caratterizzeranno poi le società d'Antico regime fino alla Rivoluzione francese. Il saggio di Paola Cosentino a cui ci siamo rifatti per la breve panoramica degli ultimi paragrafi, e a cui rimandiamo per approfondimenti, tende a mostrare come la consapevolezza delle peculiarità del Rinascimento, gli elementi di modernità che lo rendono riconoscibile e distinto dall'età precedente, paradossalmente ha portato ad un allontanamento dalla visione burckhartiana di un'epoca concepibile come periodo culturalmente unitario. Man mano che si è allargata la partecipazione a livello internazionale, gli indirizzi di studio si sono sempre più articolati divenendo estremamente specializzati, settoriali. Gli studi più analitici sui diversi rinascimenti si dimostrano più adatti a cogliere gli elementi di modernità del Rinascimento che convivono con tendenze irrazionali, mistiche, il pensiero magico, senza dover semplificare indebitamente il concetto di Rinascimento, sfrondandolo di quegli aspetti non conformi a tesi preconcepite e ideologicamente orientate. Solo questo approccio permette di far risaltare la complessità dell'età del Rinascimento, con la quale ci si deve confrontare. Troviamo molto più fruttuoso e stimolante per gli studi futuri una prospettiva che eviti un'univoca definizione del Rinascimento, preferendo mantenere la complessità e le contraddizioni di un'epoca che sempre di più pare corretto considerare un'età di transizione, di crisi, in cui arrivano a scontrarsi diversi paradigmi ermeneutici e culturali.

## Bibliografia

- BARBARO, M.: Recensione a: Christopher S. Celenza: *il Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura italiana del quattrocento*. Roma: Carocci editore, 2014. 176 pp. In *Rivista di studi italiani*, XXXIII, giugno 2015, n. 1, pp. 1348-1353.
- BURCKHARDT, J.: *La civiltà del Rinascimento in Italia*. Roma: New Compton Editore, 2010
- BURDACH, K.: *Riforma, Rinascimento, Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*. Firenze: Sansoni, 1986.
- CANTIMORI, D.: *Eretici italiani nel Cinquecento e prospettive di storia ereticale del Cinquecento*. Milano: Einaudi, 2009.
- CASSIRER, E.: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

- CELENZA, S. C.: *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2004.
- CILIBERTO, M.: *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazzia*. Bari-Roma: Laterza, 2019.
- COSENTINO, P.: Il Rinascimento negli studi degli storici e come categoria storiografica. Disponibile online: [http://www.italica.rai.it/rinascimento/monografie/rinascimento\\_studi\\_storici/index.htm](http://www.italica.rai.it/rinascimento/monografie/rinascimento_studi_storici/index.htm) [10.8.2020]
- DRESDEN, S.: *Umanesimo e Rinascimento*. Milano: Il Saggiatore, 1968.
- GARIN, E.: *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari: Laterza, 1994.
- GARIN, E.: *La cultura del Rinascimento*. Milano: Il saggiatore, 1990.
- GARIN, E.: *Scienza e vita civile nel Rinascimento*. Bari: Laterza, 1965.
- GARIN, E.: *Dal Rinascimento all'Illuminismo*. Bari: Laterza, 1970.
- MICHELET, J.: *Il Rinascimento*. Firenze: Firenze University press, 2016.
- PROSPERI, A.: Il principe, il cardinale, il papa: Reginald Pole lettore di Machiavelli. In AA.VV.: *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del Convegno di Firenze-Pisa, 27-30 ottobre 1997*. Roma: Salerno editrice, 1998, pp. 241-262.
- VON MARTIN, A.: *Sociology of the Renaissance*. New Jersey: Transaction Publishers, 2015.
- VOIGT, Georg: *Il Risorgimento dell'antichità classica, ovvero il primo secolo dell'umanesimo*. Firenze: Nabu press, 2011.

doc. dott. Fabiano Gritti, PhD.  
 Dipartimento di Lingue Romanze  
 Facoltà di Lettere e Filosofia  
 Università di Nitra Costantino il Filosofo  
 Hodžova 1, 949 01 Nitra  
 Repubblica Slovacca  
 fgritti@ukf.sk

# PROBLÉMY LITERATÚRY MIGRÁCIE Z POHĽADU FILOZOFIE EMMANUELA LÉVINASA

Jana Jaščurová



## Abstract

*The aim of this paper is to introduce the topic of migrant literature in the light of Emmanuel Levinas's philosophical discourse. The act of migration leads to the encounter with the other and with the otherness as described by Levinas. It is this otherness that helps us understand ourselves better and shapes our identity as an individual and as a nation. Migration therefore changes the concept of nation itself while migrant writers transform the concept of national literature by attempting to make their way towards the centre of the Italian literature and taking their part in creating literary tradition.*

**Key words:** Emmanuel Lévinas, Philosophy, Migrant Writers, Italian Literature

Literatúra migrácie sa v Taliansku začala rozvíjať v 90. rokoch minulého storočia, v čase, keď na polostrov začali prúdiť prvé vlny imigrantov. Približne do 70. rokov bol pohyb obyvateľov opačný a Taliansko bolo prevažne krajinou emigrácie. Od svojho vzniku prešla literatúra migrácie vývojom na formálnej, tematickej i jazykovej úrovni. V prvotnej fáze, nazývanej tiež fáza spoluautorstva, vznikali takmer výlučne autobiografické romány, ktoré boli písané v spolupráci autora-imigranta a talianskeho redaktora, ktorý sa staral o jazykovú úpravu textu. Postupne si autori začali hľadať vlastnú cestu na literárnom poli, oslobodili sa od vplyvu vydavateľstiev a začali tvoriť žánrovo rozmanité diela, ktorých témy už neboli obmedzené len na skutočné príbehy prisťahovalectva. V dielach sa okrem inovácií na tematickej úrovni začali vyskytovať tiež rôzne formy experimentácie s jazykom (Benelli 2008: 172 – 173).

Literatúra migrácie je komplexný fenomén, a preto môže byť skúmaný z pohľadu rôznych vedných disciplín: literárnej vedy, lingvistiky, politológie, sociológie, psychológie a v neposlednom rade i filozofie. Pre čo najlepšie pochopenie súvislostí je však nevyhnutný interdisciplinárny pohľad.

Cieľom tohto článku je pozrieť sa na problematiku literatúry migrácie z pohľadu filozofie Emmanuela Lévinasa, francúzskeho filozofa litovsko-židovského pôvodu, v ktorého koncepcii je kľúčovým moment stretnutia s druhým, s cudzincom. Článok poukazuje na aktuálnosť Lévinasových myšlienok práve v spojitosti s fenoménom migrácie a jeho literárnymi podobami.

To, čo spája autorov literatúry migrácie (tzv. *migrant writers*) je skúsenosť prisťahovalectva a táto skúsenosť sa v rôznych podobách objavuje v ich tvorbe. Autori literatúry migrácie vo svojich dielach často reflektujú problémy, ktoré sa týkajú všetkých imigrantov a a stávajú sa tak hlasom mnohých ďalších, ktorí nemajú možnosť o svojich problémoch otvorene hovoriť. Ide predovšetkým o problém akceptovania inakosti zo strany prijímajúcej spoločnosti a tiež vysporiadanie sa s pocitom dvojitej príslušnosti (tal. „*doppia appartenenza*“) či dokonca akejsi „bezpríslušnosti“ („*disappartenenza*“).<sup>1</sup> Jednou z ťažkostí, ktorú opisujú je tiež jazyková bariéra, ktorá prisťahovalca izoluje a bráni mu vyjadrovať vlastné myšlienky a nadväzovať kontakty. Autorky navyše zobrazujú situáciu žien-imigrantiek v spoločnosti, na ich ceste k spoznávaní vlastného ja.

*Migrant writers* majú vďaka bezprostrednej skúsenosti so stretom dvoch kultúr schopnosť opísať stav roztrieštenosti, ktorý je vo svojej podstate vlastný každému človeku, nie len tým, ktorí majú skúsenosť imigrácie. Ako podotýka Benelli, centrálnou témou diel týchto autorov je často identita. Identita imigranta, ktorá zahŕňa to, ako jednotlivec vníma sám seba, a zároveň mnohokrát skreslenú predstavu, ktorú o ňom majú ostatní, identita imigranta po jeho návrate do vlasti, ale aj identita, ktorú si každý sám určitým spôsobom buduje na základe svojich rozhodnutí (174). Nejde pritom len o individuálnu identitu človeka, ale aj o kolektívnu národnú identitu. Národ je charakterizovaný tým, že sa odlišuje od ostatných národov určitými znakmi. Čo však ľudia, ktorí nesú v sebe dve kultúry, dva jazyky, sú členmi dvoch národov? Je ich

<sup>1</sup> Podrobnejšie sa téme dvojitej príslušnosti a bezpríslušnosti venuje napríklad Daniele Comberiati v monografii *Scrivere nella lingua dell'altro: La letteratura degli immigrati in Italia (1989 – 2007)*. Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2010.

bytie charakterizované bytím ľudí okolo nich? Je možné vysporiadať sa so stavom roztrieštenej identity? Ako je vnímaná v spoločnosti inakosť jednotlivca? Je možné prijať kultúru krajiny, v ktorej človek žije, bez toho, aby stratil kultúrne dedičstvo svojich predkov? To sú len niektoré z mnohých otázok, ktoré si kladú autori, ktorí opustili svoju rodnú krajinu a rozhodli sa literárne tvoriť v jazyku ich prijímajúcej kultúry.<sup>2</sup> Práve tieto otázky sú nitou, ktorá tematicky spája autorov od 90. rokov až po súčasnosť. Sú to otázky, na ktoré neexistuje jednoznačná odpoveď, no ich položenie je pre autora-imigranta zásadné, aby sa dokázal stotožniť so stavom koexistencie dvoch kultúr v rámci jeho vlastnej identity. Podľa slov talianskej výskumníčky Sonie Sabelli<sup>3</sup> „*migrant writers* neočakávajú znovuzískanie novej jednoty identity, naopak, dvojitá príslušnosť im umožňuje uvedomiť si vlastnú subjektivitu, [...] ktorá sa nebojí čiastkových identít a ani protichodných uhlov pohľadu...“<sup>4</sup>

Emmanuel Lévinas sa svojou filozofiou odkláňa od presvedčenia, ktoré prevláda u mnohých filozofov pred ním, a to, že bytie je základom všetkého. Nad ontológiu kladie Lévinas etiku, chápanú ako moment stretnutia s druhým, fenomén inakosti.<sup>5</sup> Práve cudzinec pritom podľa neho predstavuje jednu z najviditeľnejších tvárí druhého (Saldukaityte 2019: 4). Český filozof a telológ Karel Vrána, ktorý sa okrem iného venoval štúdiu Lévinasovej filozofie, vo svojom úvode ku knihe *Být pro druhého: Dva rozhovory* interpretuje Lévinasov filozofický pohľad takto: „Jinakosť ‚druhého‘ je prvni pravdou človeka a také zároveň miestem jeho etických, náboženských a metafyzických dimenzií“ (Vrána 1997: 10). Inakosť teda tvorí najhlbšiu podstatu identity človeka. To, čím sa človek odlišuje od ostatných, definuje jeho individuálne

<sup>2</sup> Otázke národnej identity sa venuje napríklad Anna Triandafyllidou v štúdiu National identity and the “other”. In *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, 1998, n. 4, p. 593-612.

<sup>3</sup> Sonia Sabelli sa vo svojom výskume venuje štúdiu literatúry migrácie a postkoloniálnej literatúry so zameraním na ženskú tvorbu, najmä v súvislosti s prienikmi medzi sexizmom a rasizmom.

<sup>4</sup> Pozri bližšie Sabelli, S.: L'insofferenza dei confini: L'opera di Jarmila Očkayová tra critica femminista e letteratura migrante. In: Amenta, A. (ed.): *Omosessualità e Europa. Culture, istituzioni, società a confronto*. Roma: Lithos, 2006, s. 75.

<sup>5</sup> Pozri aj Ciocan, C.: Emmanuel Lévinas. In Costa V. – Cimino A. (eds.): *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci, 2012.

bytie na metafyzickej úrovni a prejavuje sa to v jeho etických a náboženských hodnotách. Pojem cudzinec vychádza práve z inakosti druhého človeka. Cudzinec je ten, kto prichádza zvonku na miesto, ktoré je mu cudzie. Človek v tejto optike spoznáva vlastné bytie na základe stretnutia s druhým, nie ako univerzálnu pravdu. Prítomnosť imigranta v novej kultúre tak nemodifikuje len jeho vlastnú identitu, ale má významný vplyv na identitu členov prijímajúcej spoločnosti ako jednotlivcov aj ako celku.

Vrána pokračuje: „Ten ‚druhý‘ nalahá a žadá, aby byl uznán ve světe a aby mu bylo přiznáno právo na svébytnou existenci v lidském společenství“ (11). Každý človek sa snaží nájsť si svoje miesto v spoločnosti a byť uznaný druhými ako samostatná jednotka, ktorá je zároveň súčasťou komunity. V prípade, že do spoločnosti príde nový člen, ktorého etické a náboženské hodnoty, kultúrne prejavy, jazyk a často aj vonkajší vzhľad nezapadajú do schémy väčšiny spoločnosti, medzi jedincom a spoločnosťou dochádza k procesu vzájomnej adaptácie. Problém nastáva, ak je tento proces brzdený neochotou, predsudkami a často i strachom na jednej či druhej strane. V snahe uľahčiť integráciu človeka do spoločnosti jej členovia mnohokrát neakceptujú prejavy inakosti druhého a za každú cenu sa snažia cudzinca vtiesnať do naučenej schémy správania. Mnohí autori literatúry migrácie opisujú skutočnosť, kedy spoločnosť namiesto prijatia ich mena v pôvodnej forme preferuje nahradiť ho „ekvivalentom“ v ich jazyku, ktorý je jednoduchšie vysloviť či zapamätať si. Takéto zdanlivo bezvýznamné gesto poukazuje na omnoho zložitejší problém akceptácie neznámeho.<sup>6</sup>

„Druhý se doslova prolamuje a vpadá do prostoru mé osobní existence, do mého ‚já‘, ohlašuje a prosazuje se sám od sebe a sám sebou jako skutečně ‚druhý‘, to je jako bytost, která v žádném případě není konstituována mým aktivním myšlením, a která proto nezapadá do žádných racionálně homogenních ‚totalit‘“ (12). Druhý teda zasahuje do mojej vlastnej existencie a núti ma tak prijať jeho inakosť. Druhý pritom nie je v žiadnom prípade definovaný mojou predstavou o ňom. Ja môže byť vyjadrením môjho osobného ja, no tiež akéhosi kolektívneho národného ja. V tomto ponímaní cudzinec vpadne do geografického a kultúrneho prostredia, ktoré je obývané národom

<sup>6</sup> Pozri aj Horn, V.: *Voglio essere io a dire come mi chiamo: nome e paradigma identitario nella letteratura italiana della migrazione*. In *Revista De Italianistica*, vol. 15, 2008, n. 1, s. 147 – 160.

s vlastnou národnou identitou. Prítomnosť a inakosť cudzinca núti spoločnosť preformulovať národnú identitu a zároveň vytvára v rámci jeho individuálnej identity nový priestor, ktorý bude postupne vyplňaný znakmi novej kultúry a jazyka. Imigrant sa tak často cíti v pozícii medzi dvoma kultúrami, uväznený medzi minulosťou a očakávanou budúcnosťou, v neistej prítomnosti, s pocitom roztrieštenej identity. Ako poukazuje Benelli, literatúra migrácie má schopnosť nabúrať nestály vzťah medzi identitou a štátnou príslušnosťou: „Paradigma identity ako fixný, nehybný, nemenný horizont, špecifický komponent príslušnosti k určitému štátu je destabilizovaný dielami tých autorov, ktoré majú schopnosť skúmať realitu, ktorá je omnoho rôznorodejšia a komplexnejšia“ (Benelli 2008: 174).

Litovská výskumníčka Jolanta Saldukaiyte napísala niekoľko článkov venujúcich sa filozofii Emmanuela Lévinasa, najmä s ohľadom na jeho prepojenie s myšlienkami Martina Heideggera. Vo svojom článku *The place and face of the Stranger in Levinas* sa venuje spojitosti pojmu cudzinec s miestom vo svetle Lévinasovej filozofie. Ak sa dvaja cudzinci stretnú na neutrálnej pôde, stretnutie sa uskutoční takpovediac bez následkov. Ak však cudzinec vstupuje na obývané miesto, už nejde o stretnutie dvoch cudzincov, ale o stretnutie dvoch občanov, občana a cudzinca, domáceho a „votrelca“, hostiteľa vítajúceho hosťa a podobne. Cudzinecťvo naznačuje jednak to, že človek na určité miesto nepatrí, a na druhej strane tiež to, že miesto už viac nie je homogénne (Saldukaiyte 2019: 2).

Podľa Lévinasa migrácia nijako neničí význam bytia. Ten, kto emigruje, je v plnom zmysle človekom (Lévinas 1998). Zdôrazňuje, že práve pripútanosť k miestu, bez ktorej by bol vesmír bezvýznamný a len ťažko by existoval, rozdeľuje ľudstvo na domácich a cudzincov (Lévinas 1990). Proti myšlienke vlasti alebo daného miesta stavia vybrané miesto, teda vybraný domov (Lévinas 2007). Domov je v jeho ponímaní extrateritoriálny, teda je vylúčený z miestnej príslušnosti. Pre Lévinasa nejde o fyzický príbytok či konkrétne bydlisko. Domov je podľa neho začiatkom a predpokladom na uskutočnenie metafyzickej túžby, ktorou nie je vrátiť sa, pretože je to túžba nie po rodnej zemi, ale po zemi, ktorá je „cudzia každej povahe“. „Domov nie je daný, je to úsilie. [...] Prostredníctvom domova a obydlija sa rôznosť sveta mení na možnosť sebaidentifikácie. [...] Možnosť otvoriť sa druhému, ktorú ponúka domov,

je pre podstatu domova rovnako dôležitá ako zatvorené dvere a okná“ (7). Ak túto Lévinasovu myšlienku aplikujeme na koncept národnej identity, pre národ je rovnako dôležité vedieť sa otvoriť druhému, teda cudzincovi, ako dokázať budovať vlastné ja za „zavretými dverami“, budovať vlastnú národnú identitu. Túžba človeka po „neznámom“ predstavuje možnosť nájsť fragmenty svojho ja na mieste, ktoré je vzdialené od rodnej krajiny. Vytvoriť si domov, ktorý človeka nefixuje na jediné miesto. Domov ako miesto, ktoré si človek vytvorí v sebe a je realizáciou jeho najhlbšej intimity a zároveň mu ako miesto bezpečia dovoľuje vyjsť v ústrety druhému.

Podľa Lévinasa je miestom stretnutia s druhým tvár, pretože tvár umožňuje človeku komunikovať predtým, ako začne komunikovať slovami, „rozumieť reči tváre.“ Tvár človeka zároveň odhaľuje jeho bezbrannosť a nahotu (Lévinas 1981, cit. in Vrána 1997: 17). Potreba porozumieť druhému bez slov sa stáva ešte výraznejšou, pokiaľ je medzi mnou a druhým jazyková bariéra. To je prípad väčšiny imigrantov, ktorí po príchode do novej krajiny vôbec neovládajú, alebo ovládajú len veľmi obmedzené jazyk prijímajúcej kultúry. Práve pohľad do tváre nám v tomto prípade umožňuje vidieť ľudskosť toho druhého a pomáha nám pochopiť ho aj napriek tomu, že hovorí iným jazykom.

Autori literatúry migrácie však nie sú len imigrantmi, ale tiež spisovateľmi snažiacimi sa presadiť na talianskom trhu. Rovnako ako sa imigrant snaží nájsť si svoje miesto v prijímajúcej spoločnosti, sa spisovateľ usiluje o vytvorenie literárneho priestoru uprostred väčšinovej talianskej literatúry. Často je to však práve jeho iná národnosť, ktorá vedie k predpojatosti zo strany vydavateľstiev a literárnych kritikov a núti týchto autorov hľadať alternatívne riešenia, ako predstaviť svoje diela talianskemu čitateľovi. Tvorivá sloboda, ktorá priniesla dielam literatúry migrácie väčšiu rozmanitosť, išla totiž ruka v ruke so zníženým záujmom vydavateľstiev, čo v súčasnosti predstavuje pre autorov-imigrantov azda najväčšiu výzvu. Strach z neznámeho a národná hrdosť, ktoré panujú v spoločnosti, sa odrážajú aj na literárnom poli a často vedú k vytlačaniu literatúry prisťahovalcov na vedľajšiu koľaj. Taliansko je krajina, ktorá si prísne stráži svoje literárne dedičstvo a ako podotýka Jarmila Očkayová, slovenská autorka pôsobiaca v Taliansku, kritika a vydavateľstvá sa stále „pozerajú na cudzincov píšucich v taliančine podozrieľavo a správajú sa k nim ako k ľudu, ktorý sa pokúša získať šľachtický titul“ (Očkayová



2001: 2). Autori literatúry migrácie tak využívajú rôzne literárne súbtaže a časopisy, ktorými sa dostávajú do povedomia odbornej i laickej verejnosti.

Súčasné tendencie však naznačujú, že diela imigrantov znova smerujú z periférie do hlavného prúdu súčasnej talianskej literatúry, a je predpoklad, že v najbližších rokoch bude tento trend pokračovať a autori literatúry migrácie budú obývať poličky kníhkupectiev spolu s talianskymi autormi a aktívne sa tak podieľať na vytváraní talianskej literárnej tradície. Práve v ich inakosti, v ich dvojakom pohľade na realitu totiž spočíva ich originalita a potencionálny prínos pre literatúru a pre spoločnosť. Podľa slov Očkayovej je úlohou prózy z pera prisťahovalcov „pripomenúť, že ľudská rôznorodosť so svojim nekonečným spektrom možností je hlavným materiálom literatúry, ako aj dôvodom jej existencie“ (tamže).

Lévinasova filozofia sa formovala v 20. storočí, teda v dobe, keď Európou otriasli dve svetové vojny a holokaust, ktorý sa ho ako člena židovského národa bytostne dotýkal. Práve v čase, keď každý bojuje o vlastné prežitie, Lévinas zdôrazňuje potrebu neuzatvárať sa vo svojom egocentrizme, ale otvoriť sa druhému a prijať to, čím sa od nás odlišuje. Na začiatku 21. storočia, keď sa politická a sociálna situácia zmenila, Lévinasove myšlienky nadobúdajú novú aktuálnosť vo svetle migračných vln, ktoré zasiahli Európou v posledných rokoch. Nacistická ideológia bola vytlačená a základné ľudské práva boli zakotvené v medzinárodnej Charte OSN pre všetkých ľudí bez rozdielu rasy, pohlavia a vierovyznania. Napriek tomu možno pozorovať istú paralelu medzi odmietavými postojmi spoločnosti voči Židom v 20. storočí a postojmi, ktoré prevládajú dnes voči imigrantom. Strach a snaha ochrániť vlastnú krajinu a národ pred cudzím vplyvom často vedú k extrémnym prejavom xenofóbie a sú s obľubou využívané na politickú propagandu maľujúcu na stenú „spoločného nepriateľa“. Dnes sú jednotlivé národy viac ako kedykoľvek predtým nútené otvárať sa medzikultúrnej schéme, dokázať si zachovať svoje tradície a zároveň mať otvorené hranice, politické, no najmä kultúrne.

## Bibliografia

- BENELLI, E.: Italiani per vocazione: voci migranti in cerca di ospitalità. In *Italian Studies in Southern Africa*, vol. 21, 2008, n. 1-2, s. 172-194.
- CIOCAN, C.: Emmanuel Lévinas. In COSTA V. – CIMINO A. (eds.): *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci, 2012.

- COMBERIATI, D.: *Scrivere nella lingua dell'altro: La letteratura degli immigrati in Italia (1989-2007)*. Bruxelles: P.I.E Peter Lang, 2010.
- HORN, V.: Voglio essere io a dire come mi chiamo: nome e paradigma identitario nella letteratura italiana della migrazione. In *Revista De Italianistica*, XV, 2008, n. 1, pp. 147-160.
- LÉVINAS, E.: Rozhovor Emmanuela Lévinase s Bernhardem Casperem. 1981. In VRÁNA, K. (ed.): *Být pro druhého: Dva rozhovory*. Praha: Zvon, 1997.
- LÉVINAS, E.: Difficult Freedom: Essays on Judaism. Translated by Sean Hand. Johns Hopkins Jewish Studies. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990. In SALDUKAITYTE, J.: The Place and Face of the Stranger in Levinas. In *Religions*, vol. 10, 2019, n. 2, p. 67.
- LÉVINAS, E.: Entre Nous: On Thinking-of-the-Other. Translated by Michael B. Smith. New York: Columbia University Press, 1998. In SALDUKAITYTE, J.: The Place and Face of the Stranger in Levinas. In *Religions*, vol. 10, 2019, n. 2, p. 67.
- LÉVINAS, E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2007. In SALDUKAITYTE, J.: The Place and Face of the Stranger in Levinas. In *Religions*, vol. 10, 2019, n. 2, p. 67.
- OČKAYOVÁ, J.: Al di là della parola. In *Kúrná. Creolizzare l'Europa*. 2001.
- SABELLI, S.: L'insofferenza dei confini: L'opera di Jarmila Očkayová tra critica femminista e letteratura migrante. In Amenta, A. (ed.): *Omosessualità e Europa. Culture, istituzioni, società a confronto*. Roma: Lithos, 2006, pp. 71-84.
- SALDUKAITYTE, J.: The Place and Face of the Stranger in Levinas. In *Religions*, vol. 10, 2019, n. 2, p. 67.
- TRIANDAFYLIDOU, A.: National identity and the "other". In *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, 1998, n. 4, p. 593-612.
- VRÁNA, K. (ed.): *Být pro druhého: Dva rozhovory*. Praha: Zvon: české katolické nakladatelství, 1997.

Mgr. Jana Jaščurová  
 Katedra romanistiky  
 Filozofická fakulta  
 Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
 Hodžova 1, 949 01 Nitra  
 Slovenská republika  
 jana.jascurova@ukf.sk

# MEMORIA SPIRITUALE E SCRITTURA MISTICA. SULLE SCIE DELLA STORIOGRAFIA ITALIANA

Magda Kučerková

STUDI / ŠTÚDIE

## Abstract

*The article is conceived as an introduction to the terminological-conceptual problem of religious writing of a mystical nature and to its historical elaboration. At the center of the reflection is the Italian historiographical tradition represented by the work of Giovanni Pozzi and Claudio Leonardi Italian mystical writers of 1988 on which the methodology of some more recent anthologies is also based. The paper aims also to mention the perspectives of considering spiritual memory in the context of individual and collective identity.*

**Key words:** Religious Literature, Spirituality, Mystical Experience, Memory, Anthology, Italian Historiography

L'esperienza con il divino è decisamente un'espressione di ampio orizzonte e con un forte potenziale evocativo: rituali festivi (non solo) dell'infanzia, immagini mentali costruite nel relazionarsi con la sacralità attraverso i testi e i luoghi, vicende straordinarie, situazioni di consolazione, ma anche di profondo dolore, domande sul senso della vita, il tema della morte, ecc. Per evitare al lettore confusioni o false aspettative, vorrei precisare che in quest'articolo si parlerà dell'esperienza spirituale di indole mistica, nata nel contesto della religione cattolica e trasformatasi nell'atto di scrittura in un testo con qualità letterarie e successivamente (anni, decenni o secoli dopo) riflettuta, analizzata, considerata tramite gli strumenti della critica letteraria.

\* Il presente articolo viene pubblicato come parte del progetto di ricerca VEGA 1/0514/19 Poetika mystickej skúsenosti a literárne podoby mystagógie.

## Esplicitazione del contesto terminologico-concettuale

Per allontanarci un po' di più dall'enigmaticità del tema e l'imprecisione terminologica che ogni tanto comporta, aggiungo che sotto la nozione *spirituale* afferriamo quello che “tende a essere più personale e privato” e che la nozione di *religioso*, invece, si riferisce a quello che “tende a incorporare il rito e le preghiere pubblici” (Vargas Holguín 2017). O, detto con le parole delle due editrici del numero tematico della rivista slovacca *A & P (Art Communication & Popculture)*, pubblicato nel 2017 e intitolato *Spiritualità in affanno? / Nell'arte, estetica e popcultura* (Na konci s dychom spirituality? /v umení, estetike a popkultúre/), dal campo semantico della parola *spirituale* emergono

i sinonimi che concretizzano le particolari manifestazioni e varianti della spiritualità (credente, mistico, sacrale, sacro) indirizzate verso i più stretti significati confessionali (religioso, ecclesiale). In seguito, come una piattaforma d'opposizione verso il problema studiato si mostra l'aspetto del corporeo, sensuale, materiale, civile, mondano, profano, ecc. Tuttavia il significato etimologico della parola latina *spiritus*, che indica non solo “spirito”, ma anche “fiato”, fa risaltare un fondamento molto più profondo, di natura antropologica del fenomeno studiato – la necessità esistenziale perfino inevitabile della vita umana (Pariláková – Zelenáková 2017: 7).

Le due voci – lo spirituale e il religioso – sono nei loro significati e nei gesti che le accompagnano ben complementari. Ne è prova la letteratura religiosa, cioè quelle manifestazioni poetiche e narrative che concernono, attraverso le differenti epoche, la religione (e il suo piano teologico) come esperienza (p. es. inni sacri, lodi, agiografie, lettere e diari spirituali, poesie di carattere ascetico e mistico); allo stesso tempo, è possibile studiare l'espressività letteraria ed estetica dei testi che non hanno attinenza così esplicita con la confessione, ma comunque toccano a fondo e intimamente l'aspetto della spiritualità umana.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ne è conferma una linea di studio della spiritualità che risalta i toni riflessivo-contemplativi della scrittura, in alcuni aspetti molto simili all'esprimersi mistico, che osserviamo anche nello spazio di due numeri tematici della rivista *World Literature Studies* (1/2014, 3/2020). In detto contesto segnalo ad esempio la riflessione sulla ricerca spirituale nella poesia ermetica di Mario Luzzi (Gritti 2014: 21 – 32), sulla

D'altronde, l'idea della *memoria spirituale* ricollega questo tipo di produzione letteraria al concetto dell'identità individuale e collettiva: perché il ricordo dell'esperienza spirituale e/o religiosa fa parte della storia di vita dei singoli autori e autrici e il solo fenomeno di volerla rammentare, sentire, elaborare o immaginare ha impatto sul loro essere e percepirsi a livello privato o personale come anche, ovviamente, nell'interazione sociale. E in tale ricordarsi si compie il senso della letteratura: essere modello di vita, fonte di esperienze, veicolo di conoscenze e centro di valori spirituali ed estetici... “[L]a letteratura rappresenta uno ‘specchio’ antropologico indispensabile per poter capire meglio le tappe che ormai sono troppo lontane nel tempo e, dunque, costituisce parte del sistema culturale su cui si fonda ogni civiltà” (Šavelová 2021: 7). Il contributo dell'enunciato letterario alla concezione e sviluppo dell'identità collettiva trova un'ineccepibile realizzazione nel gesto autobiografico della persona che ha vissuto il divino nell'esperienza mistica: colui o colei che parla o scrive di questa straordinaria vicenda soprattutto perché è invitato/a a farlo. La sua è un'esperienza individuale, tuttavia accompagnata dal desiderio di farne un modello da seguire. Quindi è più che opportuno definire questo enunciato, insieme a Gianni Baget Bozzo (2007: 3), come *un atto comunitario*, perché è inserito in un ambiente concreto dal quale riceve il linguaggio (religioso) e al quale si rivolge. L'esperienza mistica come “conoscenza sperimentale di Dio”<sup>2</sup> (cfr. definizione di Gerson 1992: 150) è, quindi, quella che più plasticamente si inserisce nella vasta problematica dello studio della letteratura religiosa e in generale del sacro.

### **Antologie della mistica. sulle scie della storiografia italiana**

L'Italia dispone di un significativo corpus di scritti religiosi di tipo mistico, formato da vari generi: diari spirituali, poesie, autobiografie, lettere, trattati

---

malinconia come qualità estetica nell'opera del poeta slovacco Erik Jakub Groch (Juhásová 2020: 40 – 53), sull'immagine trascendente della patria nella narrativa del ceco Jan Čep (Gallik 2020: 95 – 105) o sulla figuratività dell'ineffabile nelle poesie di Antonio Machado (Batres – Barnés 2020: 70 – 82) e nella narrativa della scrittrice francese contemporanea Sylvie Germain (Rybárová 2020: 54 – 69).

<sup>2</sup> “Theologia mystica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum.”

mistagogici, ecc. Gli studi centrati su simili manifestazioni espressive fanno parte della ricca tradizione di ricerca della letteratura religiosa. Tra i vari libri di riferimento possiamo citare i saggi *Letteratura religiosa del Trecento e Letteratura religiosa dal Due al Novecento* (1967), di Giovanni Getto, o *Storia della spiritualità italiana* (1978, 2 vol.), di Massimo Petrocchi.<sup>3</sup> Nell'ottica degli studi degli ultimi trent'anni, spicca innanzitutto l'opera del noto critico letterario Giovanni Pozzi (1923 – 2002) e del prestigioso medioevalista Claudio Leonardi (1926 – 2010). Insieme hanno pubblicato l'antologia *Scrittrici mistiche italiane* (1988), che raccoglie 45 testi di contenuto mistico. Le confessioni corrispondono alle originali esperienze spirituali di altrettante donne vissute in diversi tempi storici. Il criterio principale seguito dagli autori nella scelta dei testi sono “solo parole delle estasi, non già estasi non espresse in suoni, e nemmeno parole di estatiche pronunciate in prospettiva ascetica o edificante” ([1988] 2004: 13). Il lettore, dunque, si trova di fronte a degli scritti che parlano dell'esperienza del divino come di un fatto personale e la presentano assoggettata “a una cosmesi retorica appariscente che vela il dato autentico dell'esperienza vivente” (13).

L'antologia di Pozzi e Leonardi è molto più che una raccolta di testi; detto con le parole degli editori, è anche “una guida storico-letteraria” (17) che ha intenzione di tracciare la storia letteraria della spiritualità e religiosità in Italia dal Medioevo al Concilio Vaticano II. L'approfondimento teorico della problematica si realizza per mezzo di due saggi. Pozzi riflette sulle peculiarità della scrittura mistica femminile, un tempo ignorata e vietata, e si sofferma sulle manifestazioni del linguaggio religioso. Attraverso le varie parti del suo saggio, ci addentriamo nel lessico dell'epifania divina, identifichiamo le figure retoriche che prevalgono nel discorso mistico e riconosciamo le forme letterarie del discorso unitivo (21 – 42). Leonardi concepisce l'esperienza mistica nel contesto del desiderio cristiano di perfezione che si compie nell'unione tra l'uomo e Dio e che ha le proprie dinamiche: la santità non si può realizzare senza considerare e vivere la realtà circostante, rappresentata anche dai rapporti tra le persone e, perché no, anche nella “complementarietà

<sup>3</sup> Un prezioso elenco delle antologie e altre opere di orientamento generale sulla mistica italiana dell'età moderna è offerto da Giacomo Jori nella nota bibliografica delle pagine LI – LIII dell'antologia *Mistici italiani dell'età moderna* (2007).

uomo-donna” (43 – 57). Lo sguardo sul divino si concretizza nella lettura dei brani, accompagnati da sostanziosi ritratti che raccontano la personalità e la scrittura delle mistiche.

I criteri metodologici seguiti da Pozzi e Leonardi nel processo di creazione dell’antologia riflettono una più stretta delimitazione semantica del concetto di “esperienza mistica”, vale a dire quella che corrisponde al significato della nozione di “contemplazione infusa”, di cui l’estasi può essere un fenomeno concomitante, sebbene non necessario. Secondo il mistico spagnolo San Giovanni della Croce (1542 – 1591), che oggi rappresenta un punto fermo di ogni richiamo alla mistica nel senso classico<sup>4</sup>, la contemplazione è la “notizia amorosa infusa da Dio” (2N 18,5)<sup>5</sup>. Ebbene, “l’amore è il fondamento del rapporto” tra il mistico e Dio ([1988] 2004: 13) e i curatori su quest’osservazione fondano il loro metodo d’approccio agli scritti. Poi, nell’avvicinarsi ai “discorsi intorno alla sostanza del mistero coinvolto nell’atto unitivo”, prendono decisioni metodologiche molto concrete: consapevolmente omettono le confessioni “in forma impersonale [...] con il ricorso alla terminologia corrente” (15). Il loro quadro della mistica italiana femminile è quindi composto da persone che non solo sperimentano lo stato di contemplazione, ma agiscono come “attrici in scena”. Pozzi e Leonardi preferiscono la trasmissione diretta alla trascrizione dell’esperienza altrui e perciò privilegiano generi di scrittura in grado di captare detta immediatezza, come lettere, diari e autobiografie (16). E come editori con esperienza prendono distanze dalla “filologia caritativa” che ammoderna l’ortografia, la morfologia, rifà la sintassi e muta “a beneplacito parole anche comprensibilissime” (13). La storiografia che costituiscono per definire l’originale identità della donna-mistica è disinvolta, ma comunque precisa: aperta all’incrocio o sovrapposizione di spiritualità e mentalità, attenta al temperamento spirituale e anche alle anomalie, si interessa delle differenze e c’è spazio pure per i paradossi. Questo coraggioso relazionarsi con i testi e i contesti che li hanno in qualche modo determinati

<sup>4</sup> Il teologo spirituale e carmelitano Vojtěch Kohut, nella sua introduzione alla traduzione ceca del *Dizionario di mistica* (1998) di Borriello – Caruana – Del Genio – Suffi (2012: 14), propone il ritorno a questo concetto classico della mistica cristiana, sottolineandone proprio l’aspetto infuso e l’atteggiamento passivo.

<sup>5</sup> “noticia infusa de Dios amorosa” (San Juan de la Cruz, 2009).

gli permette trovare le specificità espressive e le sfumature di significato avvolte dal mistero dell'incontro con il sacro. Inoltre gli consente di afferrare anche le fonti della figuratività intrinsecamente congiunta all'aspetto ineffabile del linguaggio mistico.

A distanza di anni, si può dire che il metodo storiografico usato in questo libro, e poi sviluppato negli ulteriori e individuali lavori di Leonardi e Pozzi, ha condotto nella ricerca della mistica a spiccate osservazioni sulla religiosità e spiritualità femminile e a nuove conoscenze a proposito di quello che si considerava conosciuto. “Sul piano intellettuale la loro riflessione ha mostrato con chiarezza quale idea di Dio sia maturata soprattutto nel mondo latino medievale, la sua straordinaria articolazione e le forme della sua rappresentazione” (Bartolomei Romagnoli – Degl’Innocenti – Santi 2015: VII). E non solo. Il libro ha ispirato tutta una scuola di ricercatori, come d’altronde risulta dalla premessa all’antologia *Scrittrici mistiche europee I. Secoli XII – XIII* (2015), curata dagli autori citati sopra e dedicata alla memoria di Claudio Leonardi. La pubblicazione realizzata in suo omaggio si ricollega, dal punto di vista metodologico, alle *Scrittrici mistiche italiane* e riconferma la “piena attualità storiografica e senso scientifico” della problematica mistica. Oltre a ciò intende creare uno spazio di comparazione tra le esperienze italiane di indole mistica e quelle di altre regioni europee (VII). La stessa consapevolezza e l’ambizione scientifica si riafferma nel secondo volume *Scrittrici mistiche europee. Secoli XIV – XV*, pubblicato nel 2018.

La coscienza della vitalità e attualità del tema dell’esperienza mistica in Italia viene rinsaldata agli inizi del XXI secolo anche dall’antologia di Giacomo Jori *Mistici italiani dell’età moderna* (2007), nella quale appaiono brani di scritti di mistici e mistiche italiani insieme ai loro profili autoriali. L’originalità del libro si deve alla sua struttura, con quattro capitoli dedicati alle quattro sfumature dell’esperienza mistica che hanno guidato la scelta del materiale. Come sottolinea il filologo e critico letterario Carlo Ossola, in paragone con le altre antologie della mistica (a cominciare da Élemire Zolla e *I mistici* del 1963), l’antologia di Jori identifica

quattro ‘registri’ (...) (*l’esperienza, la memoria, la teologia, la poesia*) della parola mistica, i quali – sebbene indichino un’ideale parabola sull’asse temporale: un’esperienza che suscita memoriali, una teologia mistica che



ordina a distanza quel deflusso senza argini, una poesia infine che riaccentra una parola in perdita di sé – non sono mai tuttavia altro che ‘registri’, scavalcati dai ‘toni’, riverberantisi l’uno sull’altro, partitura di un canto che brucia le note e rimane eco interna, memoria d’un silenzio. Lo osservava già Virgilio Cepari nel suo mirabile *Discorso*: «nel suo interno prova che cosa siano le divine comunicazioni, i divini illapsi, e le operazioni soprannaturali che sono tali e tanto insolite e nuove che non sa né può con parole spiegarle, e per un canto vorria spiegarle, dall’altro gusteria di tacerle, e nel rivolgerle nel cuore e nel ruminarle, gode, e si rinnova il gusto con la memoria di esse» (2007: XII)<sup>6</sup>.

La viva riflessione dell’espressione letteraria mistica radica nell’identità linguistica, culturale e storica degli italiani. A questa forte coscienza Jori contribuisce con un suggestivo inserto di 12 illustrazioni, di cui 11 rappresentano l’arte italiana interpretando le visioni e le estasi. Sono una preziosa mostra del iconismo barocco<sup>7</sup> che spinge il lettore in veste di studioso a svelare le potenzialità dell’arte figurativa nel riflettere l’esperienza mistica e, oltre a ciò, a intrecciarle con il potenziale espressivo della scrittura. È un prezioso modo di lettura critica che ci permette di rendere un po’ più palese la fenomenalità dell’esperienza del divino che si realizza anche per mezzo di un dialogo del tutto particolare tra il mittente (mistico/a) e il destinatario (ricevente).

### **A modo di conclusione**

A partire dalla seconda metà del Novecento e ancor di più al giorno d’oggi, si può osservare un forte ravvivamento dello studio della letteratura religiosa, particolarmente quella mistica. Succede nel contesto di varie discipline. L’Occidente ha saputo approfondire un’eccellente tradizione testologica e lessicografica d’elaborazione dei modelli del linguaggio figurato di alcuni mistici, per non parlare di una forte linea d’indagine di carattere teologico, filosofico, psicologico o antropologico. Accanto alle rispettive metodologie che i campi di ricerca della letteratura religiosa utilizzano a livello internazionale, tra le quali continua a campeggiare quella storiografica, si sviluppa sempre di

---

<sup>6</sup> Ossola cita il religioso gesuita Cepari (1564 – 1631) da “Dei varii modi ne’ quali Dio si fa conoscere all’anima, e degli effetti cha da tal cognizione procedono” (pp. 494-95) del suo libro *Essercizio della presenza di Dio* (1621), Milano: Bidelli.

<sup>7</sup> Si ricollega all’esposizione e il catalogo realizzati a cura di Giovanni Morello nel 2003.

più anche un approccio interdisciplinare e transdisciplinare. Uno degli esempi più significativi sono le attività scientifiche dell'Università della mistica – CITeS (Centro Internazionale Teresiano-Sanjuanista) di Avila in Spagna, che mette in evidenza la necessità di trapassare l'aspetto ormai un po' abituale degli studi mistici verso altri metodi e ambiti di ricerca o contesti culturali e, per di più, concepire la mistica come un ponte di riconciliazione tra le nazioni, culture e religioni e come un importante patrimonio dell'umanità. Così lo illustra, ad esempio, *Il 2° incontro mondiale mistica teresiana e dialogo interreligioso. Buddismo Chan/Zen e la spiritualità carmelitana* (21 – 25 luglio 2021) o il congresso internazionale sulle grandi figure mistiche persiche e carmelitane (ancora in fase di preparazione e in collaborazione con l'Iran).

Oltre a una simile apertura alla mistica nel suo aspetto universale e allo stesso tempo peculiare (nascente dalla concretezza della religione), è necessario accennare a un'altra motivazione dello studio della scrittura mistica e, nel senso più ampio, spirituale nell'ambito universitario e della sua diffusione per mezzo dell'editoria internazionale. Essa nasce come una forma di ricerca del proprio percorso vitale, spesso in reazione alle diverse diagnosi di oggi: “esaurimento emozionale e cognitivo, stanchezza cronica, straniamento, crisi varie, malattie ecc. Paradossalmente, nel comfort di vita raggiunto, percepiamo soprattutto il proprio discomfort emotivo. Quindi è naturale che l'uomo, situato in un tale contesto, si faccia delle domande riguardo il suo futuro e da solo o con l'aiuto altrui cerchi di superare le esigenze dell'epoca” (Kučerková – Režná 2016: 7).<sup>8</sup>

La spiritualità dimostra di essere una delle risposte a questo “far fronte” alle sfide della società postdigitale e alla conseguente trasformazione dei modelli di comunicazione: offre all'uomo gli strumenti necessari per rallentare e raggiungere un certo equilibrio personale e nello stesso tempo gli permette

<sup>8</sup> In questo contesto si inserisce perfettamente anche il boom del “cammino di Santiago”, che si realizza a livello sovranazionale, sia in senso pratico, cioè materializzato nel numero crescente dei peregrini, sia in quello teorico, quando si plasma come tema nelle varie pubblicazioni e congressi di carattere interdisciplinare (p. es. Hlavinová Tekeliová 2017). Tra gli studi più recenti sulle motivazioni e l'importanza di quest'esperienza nelle storie personali contemporanee vedi per esempio Knapík 2017: 79 – 88.

di toccare gli strati più profondi della sua interiorità. Questa è la ragione per la quale lo studio letterario dei contenuti mistici si incrocia spesso con lo sguardo terapeutico della psicologia.

## Bibliografia

- BAGET BOZZO, G.: La Mistica. In VERMIGLI, F. (cur.): *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione de un repertorio di testi*. Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini ONLUS, 2007, pp. 3 – 6.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A. – DEGL'INNOCENTI, A. – SANTI, F.: Premessa. In BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A. – DEGL'INNOCENTI, A. – SANTI, F. (cur.): *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII – XIII*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2015, pp. VII – VIII.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A. – DEGL'INNOCENTI, A. – SANTI, F. (cur.): *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII – XIII*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2015.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, A. – DEGL'INNOCENTI, A. – SANTI, F. (cur.): *Scrittrici mistiche europee. Secoli XIV – XV*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2018.
- BATRES, I. – BARNÉS, A.: The expression of the inefable: Fire and dream in Antonio Machado's Soledades, Galerías y otros poemas. In *World Literature Studies*, 12, 2020, no. 3, pp. 70 – 82.
- GALLIK, J.: Obraz transcendentného domova v diela Jána Čepa. In *World Literature Studies*, 12, 2020, no. 3, pp. 95 – 105.
- GERSON, J.: *Teologia mistica*. Trad. di M. Vannini. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1992.
- GRITTI, F.: Duchovné hľadanie v hermetickej poézii Maria Luziho. In *World Literature Studies*, 6, 2014, no. 1, pp. 21 – 32.
- HLAVINOVÁ TEKELIOVÁ, D. (cur.): *Svätojakubská cesta v umení a cestovnom ruchu*. Nitra: UKF v Nitre, 2017.
- JORI, G. (cur.): *Mistici italiani dell'età moderna*. Introduzione di Carlo Ossola. Torino: Einaudi, 2007.
- JUHÁSOVÁ, J.: Medzi izolovaným a fenomenalizujúcim subjektom: Melanchólia ako estetická kvalita v (spirituálnej) poézii Erika Jakuba Grocha. In *World Literature Studies*, 12, 2020, no. 3, pp. 40 – 53.
- KNAPÍK, J.: Camino de Santiago. Význam putovania v osobných príbehoch. In HLAVINOVÁ TEKELIOVÁ, D. (cur.): *Svätojakubská cesta v umení a cestovnom ruchu*. Nitra: UKF v Nitre, 2017, pp. 79 – 88.

- KOHUT, V.: Úvod do křesťanské mystiky. In BORRIELLO, L. – CARUANA, E. – DEL GENIO, M. R. – SUFFI, N. (cur.): *Slovník křesťanských mystiků*. Trad. di Ctirad Václav Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, pp. 9 – 51.
- KUČERKOVÁ, M. – REŽNÁ, M.: *Poetika nevyjadriteľného. K literárnemu výrazu diel Terézie od Ježiša a iných kresťanských mystikov*. Nitra: UKF v Nitre, 2016.
- LEONARDI, C.: La santità delle donne. In POZZI, Giovanni – LEONARDI, Claudio (cur.): *Scrittrici mistiche italiane*. II ristampa. Genova – Milano: Marietti 1820, 2004, pp. 43 – 57.
- OSSOLA, C.: La parola mistica. In JORI, G. (cur.): *Mistici italiani dell'età moderna*. Torino: Einaudi, 2007, pp. VII – L.
- PARILÁKOVÁ, E. – ZELENÁKOVÁ, H.: Slovo zostavovateľiek. In *A&P (Art Communication & Popculture)*, 2017, no. 1, pp. 4 – 7.
- POZZI, G. – LEONARDI, C. (cur.): *Scrittrici mistiche italiane*. II ristampa. Genova – Milano: Marietti 1820, 2004.
- POZZI, G.: L'alfabeto delle sante. In POZZI, G. – LEONARDI, C. (cur.): *Scrittrici mistiche italiane*. II ristampa. Genova – Milano: Marietti 1820, 2004, pp. 21 – 42.
- RYBÁROVÁ, S.: Dotyky nevýslovného v románovej tvorbe Sylvie Germain. In *World Literature Studies*, 12, 2020, no. 3, pp. 54 – 69.
- SAN JUAN DE LA CRUZ: *Obras completas*. A cura di Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- ŠAVELOVÁ, M.: *Dalle origini a Petrarca. Commento e traduzione dei testi scelti*. Nitra: UKF v Nitre, 2021 (in stampa).
- VARGAS HOLGUÍN, H.: Che differenza c'è tra religioso e spirituale? In *Aleteia*, 26.04.2017. <https://it.aleteia.org/2017/04/26/differenza-tra-religioso-e-spirituale/> [13.12.2020]

doc. Mgr. Magda Kučerková, PhD.  
 Dipartimento di Lingue Romanze  
 Facoltà di Lettere e Filosofia  
 Università di Nitra Costantino il Filosofo  
 Hodžova 1, 949 01 Nitra  
 Repubblica Slovacca  
 mkucerkova@ukf.sk

# K MYSTICKÝM OBRAZOM V LISTE KATARÍNY SIENSKEJ

Monika Šavelová

## Abstract

*This paper aims to analyse and interpret a letter by Catherine of Siena sent to her confessor Raimondo of Capua about the last moments of a convict who was beheaded in the context of the literary-semantic characteristics of mystical works, this article is concerned with. The author treats the mystical vision in accordance with the traditional features of mysticism, but she also presents a unique authorial poetics, which is characterized by natural imagery and appellation.*

**Key words:** Mysticism, Catherine of Siena, Religious Literature, Spirituality, Mystical Experience

Katarína Sienská (1347 – 1380) je prvou talianskou ženskou autorkou, ktorej spisba zachytáva mystickú skúsenosť, podobne ako je cca v rovnakom období Julian z Norwicha (asi 1342 – 1413) prvou po anglicky píšucou ženou a zároveň i mystičkou stredovekého Anglicka. Už tradične sa chronologicky a čiastočne i tematicky radí k stredovekým autorom náboženskej literatúry, ako sú František z Assisi (1181/2 – 1226), Jacopone da Todi (1230/1236 – 1306), Domenico Cavalca (1270 – 1342) či Jacopo Passavanti (1302 – 1357).

Jej spisbu možno žánrovo diferencovať na listy privátnej a oficiálnej (politckej) povahy a záznamy z mystickej extázy známe ako traktát *Dialogo della Divina Provvidenza*<sup>1</sup> (1378), pričom však treba zdôrazniť, že isté mystické prvky či presahy možno nájsť aj v epištolári. Rozdiel medzi *Dialógom* a listami

\* Štúdiá vychádza ako súčasť projektu VEGA 1/0514/19 Poetika mystickej skúsenosti a literárne podoby mystagógie.

<sup>1</sup> V našom kultúrnom prostredí vyšlo dielo v češtine v niekoľkých vydaniach ako *Dialog s Boží Prozřetelností* v preklade Ivany Hlaváčovej (1998).

je ten, že v listoch máme možnosť lepšie nazrieť do Kataríninej osobnosti a cez jej slová porozumieť mnohým udalostiam a vzťahom, kým v *Dialógu*, ktorý predstavuje zhrnutie jej učenia, ju vnímame predovšetkým ako učiteľku motivovanú silným mystickým zážitkom, snažiacu sa sprostredkovať vlastné zjavenie. V tejto štúdii sa zameriavame na list bratovi Raimondovi z Capuy, napísaný pravdepodobne v roku 1375, ktorý napísala pri príležitosti svojej účasti na poprave odsúdenca a v ktorom bytostne prepája spomínanú biografickú udalosť s vlastným transpersonálnym zážitkom.<sup>2</sup>

### Formálna štruktúra a obsah

Analyzovaný list obsahuje viaceré tradičné prvky typické pre mystickú spisbu. Východiskom je v tomto prípade silný autobiografický zážitok spojený so sprevádzaním odsúdenca na popraviisko, vrátane jeho prípravy na smrť, aj keď text naráža i na ďalšie biografické udalosti adresátov (napríklad v zmienke „diablových klamstiev“, ktoré jej spolubratov už potrápili a, pravdepodobne, aj v budúcnosti opäť potrápia). Kučerková a Režná (2014: 4) poukazujú na to, že vo všeobecnosti sa autobiografické črty mystickej tvorby menia v závislosti od kultúrno-historického kontextu, v ktorom sa zrodili a ktorý podnietil autorovo formovanie a dal mu umelecko-výrazové nástroje. Žánrová dialektika u Kataríny Sienskej odráža práve jej činný a kontemplatívny život. Tieto dve zložky však nemožno oddeľovať, pretože diela nevychádzajú z racionálnych špekulácií, ale zo zžitej viery, a reflektujú tradičné katolícke učenie, ktoré sa k nej dostalo rôznou formou, napríklad prostredníctvom kázní, rozhovorov, spovede, prípadne ako vliate poznanie.

Komplexne sa zachovalo 381 listov. Rusnáková (2015: 51 – 63) na vybraných listoch dokazuje ich stálu štruktúru, ktorá je zachovaná aj v analyzovanom liste bratovi Raimondovi z Capuy: fixná úvodná formula („Al nome di Gesù Cristo crucifisso e di Maria dolce,“ „V mene ukrižovaného Ježiša Krista a sladkej Márie“), oslovenie a úvod („A voi, dilettissimo e carissimo padre e figliuolo mio caro in Cristo Gesù. Io Caterina, serva e schiava de’ servi di Dio, scrivo a voi...“ „Vám, môjmu najmilšiemu a najdrahšiemu otcovi

<sup>2</sup> Citujeme vydanie Santa Caterina, *Epistolario* a cura di U. Meattini, Edizioni Paoline, Roma 1979. Taliansky text teraz v Šavelová, M.: *Dalle origini a Petrarca*, Nitra 2021, s. 112 – 123.

a drahému synovi v Ježišovi Kristovi. Ja Katarína, slúžka a otrokyňa sluhov Pána, Vám píšem...“), samotný obsah listu (výzva, napomenutie, pochvala; v tomto prípade výzva prekonať nedbalosť v mystických aktivitách i apoštoláte – ďalšej širšie explikovaná v kontexte listu – spolubratom formulovaná v jadre: „Su, su, padre mio dolcissimo, e non dormiamo più, ché io odo novelle che io non voglio più né letto né testi,“ „Len žiaden strach, môj najsladší otec, už viac nespime, veď počúvam také správy, že už nechcem ani posteľ, ani vankúš“, aj v závere listu: „Or non più dunque neglignetia, figliuoli miei dolcissimi, poi che 'l sangue cominciò a versare e a ricevere vita,“ „Dost' bolo nedbalosti, najsladší moji synovia, hor sa, krv už začala tiecť za život!“), záver listu syntetizujúci problém vrátane prípadného ponaučenia, záverečná formula („Oimè, misera miserabile, non voglio dire più...“ „Och, ja biedna, úbohá, už nič nepoviem“).

Z hľadiska obsahu list konštituuju tri tematické časti: prvá by sa dala označiť ako oslovenie a výzva spovedníkovi Raimondovi a ostatným spolubratom, druhú predstavuje popis samotnej udalosti státia odsúdeného menom Niccolò Tuldo (v niektorých zdrojoch sa uvádza priezvisko Toldo) v jej užších aj širších okolnostiach a poslednou je transfigurácia tejto udalosti na mystický zážitok. Smrť mladíka má zároveň slúžiť ako príklad a poukázať na možnosť očistenia sa prostredníctvom Kristovej očisťujúcej krvi, a teda i na možnosť začať nový život v Bohu – v pozemskom, ale aj posmrtnom význame.

### Štylistické špecifiká a topoty

Katarína spracováva rôznorodé náboženské obrazy, videnia či tzv. „duchovné skutočnosti“ do jednoduchých a zrozumiteľných jazykových umeleckých prostriedkov (najmä metafor či symbolov). Tie vycizelovala do takých detailov a súvislostí, až je niekedy náročné orientovať sa v spleti jej myšlienok (por. Fuchsová – Mareš 1998: IX).

Mnohí komentátori jej diela sa zhodujú na neobyčajnej poetickej a lingvistickej sile, akou rozvíja obraznosť. V interpretovanom liste pertraktuje dva symboly Kristovej obety, krv a telo, ktoré najrozličnejšími spôsobmi spája s tradičnými i novými obrazmi. Frekventovaná je aj obraznosť súvisiaca s ohňom a, tradične, láska v jej rozmanitých presahoch. Aby mystička dokázala pokiaľ možno zrozumiteľne a hodnoverne sprostredkovať transpersonálnu

skúsenosť, načiera do viacerých jazykových registrov: realistického, symbolického, poetického, naratívneho, figurálneho. Nielen pre Katarínine listy, ale aj pre iné stredoveké talianske diela (spomeniem aspoň zbierku noviel *Novellino*, *Fioretti di San Francesco* či Boccacciove prozaické diela) je príznačné polysyndetické spájanie výrazov a ich reťazenie, ale aj využívanie dobových či kresťansky zaužívaných analógií, prirovnaní, biblických epizód, metonymií, morálií.

Autorka rozvíja viacero literárnych toposov častých v náboženskej, a bližšie v mystagogickej<sup>3</sup> literatúre: nemožnosť jazykom vyjadriť mystický zážitok či jeho intenzitu (tzv. „ineffabilita“ alebo „poetika nevyjadriteľného“), ktorá býva spätá s istými stálymi, opakujúcimi sa „autorskými“ formuláciami („l cuore no l può pensare, né la lingua parlare, né l'occhio vedere, né orecchio udire,“ „na to ani srdce nedokáže pomyslieť, ani jazyk to vysloviť, ani oko to uzrieť, ani ucho to vyslyšať“), nadväznosť na biblické epizódy či kresťanské historické udalosti (v analyzovanom liste sa transfigurácia synekdochicky odohráva v súvislosti s konkrétnym „miestom“, ktorým je Kristov bok otvorený po prebodnutí kopijou), rétorická formula *falsa modestia* týkajúca sa autentického pocitu nehodnosti autora vypovedať o mystickej skúsenosti, ale taktiež chápaná všeobecne ako výpoveď o vlastnej nehodnosti in abstracto („Io Caterina, serva e schiava de' servi di Dio,“ „Ja Katarína, služobnica a otrokyňa<sup>4</sup> služobníkov Pána“), otázka nemiernosti, resp. nadmie-

<sup>3</sup> Mystagogická spisba je taká, ktorá vovádza do posvätných tajomstiev. Taktiež JÚLEŠ uvádza na slovníkovom portáli mystagóga ako zasväcovateľa do mystérií. Zasvätenie do tajomstva je potom v kresťanskej mystike mienené ako človeku výnimočne daná schopnosť kontemplovať tzv. trojičné božstvo a možno sem vradiť aj „sekundárnu kategóriu mystických písomností, ktorá sa skladá z teoretických úvah o prežitej skúsenosti“. Cit. DINZELBACHER, P.: Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica. In VERMIGLI, F. (ed.): *La parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione de un repertorio di testi*. Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini ONLUS, 2007, s. 30. Teraz v Kučerková – Režná 2014: 16.

<sup>4</sup> Na tomto mieste som sa zároveň priklonila k nedodržaniu zaužívaného prekladu vystavaného na paronomázii („Ja Katarína, služobnica a služka sluhov Ježiša Krista...“ por. Rusnáková 2015: 52), ako sa objavuje v rôznych vedeckých článkoch, pretože význam talianskeho slova *schiavo* je „individuum, ktoré je právne považo-



ry, napr. Božej lásky, dobroty, milosrdenstva („bezmedzná túžba,“, „smisurato desiderio“, „nekonečná a spaľujúca Božia dobrota“, „la smisurata e affocata bontà di Dio“), obrazy svetla a jasu v súvislosti s víziou Boha („potom som videla Boha a Človeka akoby v slnečnom jase“, „Allora si vedeva Dio e Uomo, come si vedesse la chiarità del solé“).<sup>5</sup>

Kristova krv je tu spolu so symbolom ohňa a tela konštitučným prvkom: počnúc úvodom autorka horlivo akcentuje svoju túžbu vidieť spolubratov ponorených do Kristovej krvi, ba priam píše o ich „utopení“ sa v nej: „con desiderio di vedervi affogato e anegato nel sangue dolce del Figliuolo di Dio“ „s túžbou uzrieť Vás ponoreného, utopeného v presladkej krvi Božieho Syna“. Katarína túto potrebu utopiť sa v Kristovej krvi zdôrazňuje preto, lebo v opačnom prípade by sa „nepodarilo... [človeku – pozn.] uskutočniť ono malé cvičenie sa v pravej pokore, ktorá sa zrodí nenávisti [voči zlu] a nenávisť [voči zlu] sa zrodí z lásky [Ježiša Krista]“ („se non fuste anegati nel sangue, non perverreste alla virtù piccola della vera umiltà, la quale nascerà dell’odio, e l’odio dell’amore“). Len takto potom duša nadobudne dokonalú čistotu, ako keď sa železo očistí v peci („così l’anima n’esce con perfettissima purità, sì come el ferro esce purificato della fornace“). V tejto súvislosti si želá, aby sa jej spolubratia „zatvorili do otvoreného boku Božieho Syna, ktorý je otvoreným stánkom plným vôní až do takej miery, že sa hriech stane voňavým“.

Obraz tela je štylizovaný aj ako metafora pokrmu, ako metafora otvoreného boku Božieho Syna a ako telo sladkej Nevesty (cirkvi). Tieto obrazy sa opäť objavujú v rámci narácie mystickej skúsenosti v centrálnej a záverečnej časti listu a do istej miery ozrejmujú priam „obsesívne“ opakovanie motívov krvi a tela: Ježišova krv, ktorá sa za nás vyliala na kríži, tu predstavuje moment spojenia sa s Kristom v jeho tele a vďaka tomuto aktu mystička nielenže spája

---

vané za majetok niekoho iného, a teda bez akýchkoľvek ľudských práv“, čiže v slovenčine „otrok“, nie „sluha“. Slová *sluha* a *služobník*, v tomto prípade v ženskom rode, považujeme za synonymické výrazy, a teda v istom zmysle ide z prekladateľského hľadiska o štylistické (výrazové) zoslabenie, ak nie priamo o stratu.

<sup>5</sup> Otázka nemiernosti v súvislosti v otázkou zbožštenia sa dotýka aj tzv. svetských diel, napr. Danteho *Raja*. Pozri Alighieri, D.: *Božská komédia. Raj*. Preložil a poznámky napísal Pavol Koprda. Vydavateľstvo Perfekt, Bratislava, 2020, ISBN 978-80-8226-007-9.

obraz Kristovej krvi s momentom všeobecného odpustenia hriechov, ktoré je „stelesnené“ práve v jeho krvi, ktorá nadobúda význam očistenia a odpustenia, ale zároveň autorka ukotvuje a pretavuje tragické vnímanie momentu smrti na túžbu po Bohu a po (dokonalom asketickom) spojení sa s ním prostredníctvom Krista. Smrť sa v tejto optike poníma ako nový začiatok života v Bohu, a takýto prístup akcentuje aj mystička v záverečných vetách listu: „[...] na Vás nekladím nič iné, len túžbu vidieť Vás utopených v krvi a ohni, čo vychádzajú z boku Syna Božieho. Dost' bolo nedbalosti, najsladší moji synovia, hor sa, krv už začala tiecť za život!“ („io non v'impongo che 'l desiderio di vedervi altro che anegati nel sangue e nel fuoco che versa el costato del Figliuolo di Dio. Or non più dunque negligentia, figliuoli miei dolcissimi, poi che 'l sangue cominciò a versare e a ricevere vita.“). Obraz utopenia sa v krvi sa celkovo v texte opakuje celkovo šesťkrát.

Tradičným obrazom, ktoré Katarína vo svojich výpovediach opakuje, je Kristovo vykrvácanie pretavené do obrazu sudu, z ktorého sa rozlieva krv („botte spillata“) (v analyzovanom liste tento sud „napája a mámi každú ľúbostnú túžbu, obšťastňuje a osvetľuje každý rozum, napĺňa každú pamäť, ktorá sa tu unaví natoľko, že si už iné nedokáže pamätať, ani iné nedokáže chápať či milovať, len ak sladkého a dobrého Ježiša, krv a oheň, nevyповedateľnú lásku!“ „botte spillata, la quale dà bere e inebbrii ogni innamorato desiderio, e dà letizia e illumini ogni intendimento, e riempi ogni memoria che in s'affadiga, in tanto che altro non può ritenere, né altro intendere, né altro amare se non questo dolce e buono Gesù, sangue e fuoco, ineffabile amore!“).

V liste objavujeme niekoľkokrát synestetické obrazy vyjadrujúce zmyslové vnemy, najmä chuť (časté je používanie slovesa sladký, sladkosť, prenesene vo význame nežný) a čuch: „hriech sa stane voňavým“ („'l peccato diventa odorifero“), „pach krvi“ („odore di sangue“), „prenikavá vôňa jeho krvi, ktorá sa mi spájala s pachom mojej vlastnej krvi“ („uno odore del sangue suo, e non era senza l'odore del mio“). V užšom kontexte sa po vykonaní rozsudku mystička zdôveruje o tom, že „keď skončil, moja duša si v pokoji a mieri oddýchla v jeho krvi. Jej vôňa bola prenikavá, že som nemala silu zmyť ju zo seba“ („l'anima mia si riposò in pace e in quiete, in tanto odore di sangue che io non potei sostenere di levarmi el sangue, che m'era venuto adosso, di lui“). Krv odsúdenca je v tomto zmysle materiálny prvok sprostredkujúci priamy

kontakt s božským, vďaka ktorému dokáže mystička lepšie pocítiť a precítiť transcendentno.<sup>6</sup>

Rusnáková (2015: 53) na margo krvi v Sienskej spisbe vysvetľuje, že ide o jednotiaci a v celom tvorstve prítomný prvok, prostredníctvom ktorého mystička stotožňuje Krista s cirkvou samotnou. Okrem toho má však takéto včleňovanie motívu aj osobný a doslovný rozmer, keďže Katarínine mystické zážitky sa spájajú priamo s Kristovou krvou, napr. keď jej srdce vstúpilo do Kristovej hrude a splynulo s jeho srdcom; keď pila krv z Kristovej rany v boku; keď jej Kristus klincom prerazil ruku a pod.<sup>7</sup> V inom liste zasa Katarína pertraktuje nevyhnutnosť naplniť sa prostredníctvom sebapoznania Baránkovou krvou, lebo v nej sa stratí sebaláska aj ťažiaci ponížený strach. O takejto fáche strachu a jeho prekonaní hovorí aj v našom liste: o strachu odsúdenca, že nebude dostatočne silný v poslednom okamihu, vypovedá, že ho omámila nekonečná a spaľujúca Božia dobrota (axióma Boh = láska = dobro = krása) a vytvorila v ňom toľkú náklonnosť a lásku ku mne v túžbe po Bohu, že bez neho už nevedel vydržať. Povedal: „Zostaň so mnou, neopúšťaj ma, iba tak mi bude dobre a umriem spokojný.“ Cavalliniová (2007: 31) taktiež poukazuje na to, že „[v] jej mystickej koncepcii dvojité poznanie – poznanie Boha v sebe a seba cez Boha – vedie k prekonaniu seba samej a je mostom k božskej podstate“ (teraz v Rusnáková 2015: 54).

Vo všeobecnosti možno povedať, že „motív/obraz krvi tu má podobnú funkciu ako u sv. Františka z Assisi – príroda, jej podstata, všetko živé aj neživé stvorenstvo už svojím bytím participuje na bytosti Stvoriteľa. V Kataríninej interpretácii však podstata interpretácie – Kristova krv – koluje len v tele cirkvi; navyše takáto participácia je odstupňovaná podľa aktívnej účasti ľudského stvorenstva“ (Rusnáková 2015: 56).

Sienská však uvažuje cez prizmu utrpenia, ktoré nasmeruje človeka k Bohu, a teda chápe bolesť, chorobu a trápenie ako cestu k Bohu. Ako zdôrazňuje

<sup>6</sup> Veľmi podobnú materializáciu neprítomného, vzdialeného objektu túžby (ženy, Laury) pertraktuje aj básnická zbierka *Rerum vulgarium fragmenta*, čiže známy Petrarcov *Spevník*, ktorý vo vycizelovanej podobe – nadväzujúc na talianske básnické školy, najmä však stilnovistickú tvorbu – spracováva spôsob, akým si lyrický subjekt dokáže práve sprítomnením na materiálom základe, lepšie predstaviť milú. Pozri bližšie Šavelová, M.: *Dalle origini a Petrarca*, 2021, s. 313 – 366.

<sup>7</sup> Pozri aj Cavalliniová 2008: 31.

Rusnáková (55), všetky tieto príkoria sú spôsobom sebapoznania a očisty už v tomto svete. Vykúpenie však nie je u všetkých automatické. Mystička vnáša do personálnych dejín jednotlivcov faktor zodpovednosti a slobodnej voľby, ktorá umožňuje človeku vybrať si stranu, na ktorú sa prikloní. V predmetnom liste sa odsúdenec vyspovedá a „dobře pripraví na smrt“, navštívi rannú omšu a prijme sväté prijímanie a naplnený Božou milosťou sa oddáva trestu, a ako plynie z Kataríninho rozprávania mystickej udalosti, nasleduje očistenie Toldovej krvi a duše v Kristovej krvi, a takto prijatý Bohom sa mohol stať účastným na jeho láske.

Na popísanie odsúdenca používa Katarína epiteton „krotký baránok“ („agnello mansueto“) a akcentuje ho v súvislosti s Baránkom – Kristom, ktorý vylial krv za ľudské hriechy („ramenta' li el sangue dell' Agnello“). V tejto optike sa reflektuje mystičkin prístup k odsúdencovi, na ktorého nenahliada cez jeho pozemské správanie (za ktoré je odsúdený), ale vníma ho ako živý príklad ľudskej možnosti očistiť sa od hriechu a nájsť cestu k večnému životu, ktorý stotožňuje s preliatou krvou. Aj prostredníctvom takejto premeny človeka vďaka Božej láske poukazuje na to, že očistení Kristovou krvou môžeme nájsť život vo Večnosti.

Ako uvádzajú Kučerková a Režná (2014: 6), „[m]ať mystickú skúsenosť značí v zmenenom stave vedomia priamo, bezprostredne duchovne nazrieť, resp. opakovane nazerať na podstatu bytia. Práve táto skúsenosť človeka s Bohom, táto transcendentálna prítomnosť Boha (v stvorení), a nie fyzická skutočnosť (stvorenia) je tým referenčným rámcom, ku ktorému sa vzťahujú mystické diela a na ktorý synekdochicky odkazujú vnútorné obrazy kresťanských mystikov“.

Katarína v momente státia odsúdenca videla Boha a Človeka akoby v slnečnom jase, mal otvorený bok a prijímal jeho (odsúdencovu – pozn.) krv do svojej krvi: oheň svätej túžby, daný duši a v nej ukrytý z milosti Božej, prijímal do ohňa svojej božskej lásky. Keď prijal jeho krv a túžbu, vzal i jeho dušu a vložil ju do otvoreného stánku – svojho boku plného milosrdenstva – a vyjavil, že on je Pravda, ktorá ho prijala len z milosti a vďaka zmilovaniu, nie pre jeho skutky. [...] bolo sladké a vzácne vidieť Božiu dobrotu aj to, s akou nehou a láskou čakala na dušu, ktorá opustila telo – pohľad plný zmilovania bol na ňu upretý, keď vchádzala do boku, vykúpaná vo vlastnej krvi, čo mala cenu krvi Syna Božieho! Takto prijatý

Bohom – z jeho moci mu bolo umožnené, aby sa tak mohlo stať – mu Syn, Múdrost' a vtelené Slovo, dal ukrižovanú lásku a urobil ho na nej účastným. Ukrižovanou láskou Kristus prijal bolestnú, potupnú smrť z poslušnosti k Otcovi a ona bola na úžitok ľudskej prirodzenosti a ľudskému pokoleniu. Ruky Ducha Svätého zavreli dušu v Jeho vnútri.<sup>8</sup>

Mystička hneď v úvode opisu zážitku kladie dôraz na mená Boh a Človek práve preto, aby zvýraznila „záračnosť“, mystickosť odpustenia hriechov a očistenia sa človeka. V obraze odsúdencovho státia sa zároveň kontextualizuje prepojenie Toldovho telesného trestu a utrpenia (samotné státie, ale aj moment, keď Katarína chytila do rúk jeho hlavu) a nájdenie očistenia sa pre večný život v Kristovom prebodnutom boku. Celý list, ako sme už uviedli, pertraktuje obraz mystického miešania sa krvi človeka s tou Kristovou a práve záver mystickej vízie zároveň reflektuje, ako je pre záchranu duše spoluúčastná celá Trojica. Akcentuje sa tu taktiež „bezzáslušnosť“ záchranu, ktorú nemožno získať za žiadne ľudské zásluhy či činy, ale je darom z milosti a vďaka zmilovaniu: „... on je Pravda, ktorá ho prijala len z milosti a vďaka zmilovaniu, nie pre jeho skutky“ („Prima Verità che per sola grazia e misericordia egli el riceveva, e non per veruna altra operazione“) a „[t]akto prijatý Bohom – z jeho moci mu bolo umožnené, aby sa tak mohlo stať...“ („[c]osì ricevuto da Dio – per potenzia fu potente a poterlo fare...“).

---

<sup>8</sup> „... si vedeva Dio e Uomo, come si vedesse la chiarità del sole, e stava aperto e riceveva sangue nel sangue suo: uno fuoco di desiderio santo, dato e nascosto nell'anima sua per grazia, riceveva nel fuoco della divina sua carità. Poi che ebbe ricevuto el sangue e 'l desiderio suo, ed egli ricevette l'anima sua e la misse nella bottiga aperta del costato suo, pieno di misericordia, manifestando la Prima Verità che per sola grazia e misericordia egli el riceveva, e non per veruna altra operazione. [...] quanto era dolce e inestimabile a vedere la bontà di Dio, con quanta dolcezza e amore aspettava quell'anima partita dal corpo – volto l'occhio della misericordia verso di lui –, quando venne a ntrare dentro nel costato, bagnato nel sangue suo, che valeva per lo sangue del Figliuolo di Dio! Così ricevuto da Dio – per potenzia fu potente a poterlo fare –, el Figliuolo, Sapienzia, Verbo incarnato, gli donò e feceli partecipare el crociato amore, col quale elli ricevette la penosa e obrobiosa morte, per l'obediencia che elli osservò del Padre in utilità dell'umana natura e generazione. Le mani dello Spirito Santo el serravano dentro.“

## Rozmer lásky v mystickej spisbe

Podľa francúzskeho teológa a filozofa Jeana Gersona (1363 – 1429) je mystická teológia poznaním Boha založeným na komplexnej skúsenosti jednotiacej lásky, a teda predpokladá zažitie Boha v skúsenosti (tzv. *cognitio experimentalis*) lásky, čo spája, resp. zjednocuje (*amoris unitivi*) (teraz v Kučerková – Režná 2014: 6). Takto chápaná láska je jediným a najmocnejším hýbateľom mystickej skúsenosti a v predmetnom liste ju možno nájsť v niekoľkých rovinách: Božia láska (a dobrota) k ľudstvu, Katarínina láska k Bohu či odsúdenčova láska ku Kataríne v túžbe po Bohu („*affetto e amore nel desiderio di me in Dio*“, „náklonnosť a lásku ku mne v túžbe po Bohu“). Pre Katarínu je láska zbytošnou podstatou jej osobnosti a vypovedá o nej nielen priamo pertraktujúc lásku a dobrotu Boha, ale aj nepriamo, napríklad častým používaním adjektív ako „*dolce*“, „*sladký*“ („*Maria dolce*“, „*sladká Mária*“; „*la dolce sposa*“, „*sladká nevesta*“)<sup>9</sup>, „*caro*“, „*drahý*“, dokonca sa prídavná mená často objavujú v absolútnom superlatíve („*dilettissimo e carissimo padre e figliuolo mio caro in Cristo Gesù*“, „*môjmu najmilšiemu a najdrahšiemu otcovi a drahému synovi v Ježišovi Kristovi*“; „*dolcissimo padre*“, „*najdrahší otec*“; „*ardensittima carità*“, „*prehojné milosrdenstvo*“; „*ardentissimo amore*“, „*premná spáľujúca láska*“), či častými zvoláciami a afirmatívnymi vetami zdôrazňujúcimi obsah výpovede.

Na druhej strane, ako uvažujú aj Kučerková a Režná (7), vo všeobecnosti platí, že si mystici osvojujú akési gesto lásky roznieť nadprirodzenou skúsenosťou mimoriadnej intenzity a cez tento podnet objavujú i vlastnú alocentrickú prirodzenosť – nezištnosť vo vzťahu k druhým, túžbu podeliť sa o útechu, povzbudenie, vôľu motivovať, hoci si zároveň uvedomujú nevypovedateľnosť vlastného konkrétneho transcendentného zážitku, a teda i náročnosť prekonania rozdielu medzi božskou podstatou videného a lingvistickou, predovšetkým sémantickou nedostatočnosťou či neschopnosťou adekvátne ho vyjadriť.

<sup>9</sup> U Kataríny Sienskej sa stretávame s obrazom smrti pretavenej do figúry mystickej svadby s Bohom, teda do posmrtného splynutia s ním („*Skloň hlavu na svadbu, brat môj sladký, čochvíľa budeš vo večnosti*“ „*Giuso alle nozze, fratello mio dolce, ché testé sarai alla vita durabile*“).

Nemožno spochybníť fakt, že mystický zážitok bol vyjadrovaný rečou erotickej lásky, pretože práve tá sa dá interpretovať aj všeobecnejšie, ako „energetický potenciál“ (10). Takéto výrazy nachádzame napríklad v Kataríninej výzve spolubratom: „E guardate che per illusioni di dimonio (le quali so che v'hanno dato impaccio e daranno) o per detto di creatura non tiriate adietro, ma sempre perseverate, ogni otta che vedeste la cosa più fredda, infine che vediamo spargere el sangue con dolci e amorosi desiderii,“ v slovenskom preklade „Dajte si pozor, aby ste pre diablov klam (o ktorom viem, že Vám spôsobil a ešte spôsobí ťažkosti) alebo pre ľudské slová neustúpili, ale aby ste navždy vytrvali, a to zakaždým, keď pozorujete ochladnutie mystickej lásky, až kým neuvidíme preliatie krvi so sladkou a *ľúbostnou túžbou* [po mystickom spojení s Kristom – pozn.],“ ale aj v spojení Kristovej preliatej krvi, ktorá napája a mámi každú ľúbostnú túžbu („dài bere e inebbrii ogni innamorato desiderio“) a obšťastňuje a osvetľuje každý rozum. Motív dosiahnutia (najvyššieho) šťastia a osvetlenia rozumu, teda intelektuálneho zdokonalenia, je tu analogický ako v dobových filozofických traktátoch, ale aj v umelej lyrike, najmä v tvorbe sicílskej, toskánskej a florentskej školy (tzv. stilnovizmus), hoci jeho vyústením tu nie je zbožštenie (ako by si boli želali poeti, filozofi), ale únava mysle, ktorá nedokáže nič iné, než sa uprieť na Krista.<sup>10</sup>

V tomto zmysle Kučerková a Režná (tamže) navrhujú dekodovať i ďalšie Sienskej výroky, exklamácie, apostrofy a epitetá v listoch všeobecne: „Predrahý Otče v Kristovi sladkom Ježišovi!“, „Predrahý synu v Kristovi sladkom Ježišovi!“, „Ježišu sladký, Ježišu láska, Mária sladká!“, „sladký Spasiteľ“, „predrahá sestra v Kristovi sladkom Ježišovi!“, resp. jej pozdrav „Zostávajúte v svätom a sladkom milovaní Božom!“.<sup>11</sup> Niekedy sa dokonca hovorí o svojskom „symbolickom kódovaní autorkinho jazyka“.

<sup>10</sup> K problematike zbožštenia v poetickej tvorbe 13. a 14. storočia pozri Šavelová, M.: *La letteratura italiana delle origini*, Nitra 2019 a *Dante, Boccaccio, Petrarca*, Nitra 2020, Gagliardi, A. – Koprda, P.: *Podklady k hermeneutike stredovekej talianskej literatúry*, Nitra 2016.

<sup>11</sup> Analogicky navrhujú dekodovať aj *Piesne duše* Jána z Kríža. Por. SVATÝ JAN OD KRÍŽE: *Temná noc*. Prel. V. Kofroňová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 35–36 a 33–34.

## Záver

Pre diela Kataríny Sienskej, ako sme mohli vidieť, je typická špecifická obraznosť, pertraktovanie naturálnych obrazov a ich biblická kontextualizácia s využitím jednoduchých pojmov, no komplikovane posplietaných do veľmi osobitých jazykových umeleckých prostriedkov. Nielen toto dielo, ale všetky náboženská či mystagogická tvorba predmetného obdobia, nám pomáhajú aj po niekoľkých storočiach pochopiť, aké bolo vnímanie, pociťovanie a prežívanie viery práve v období jej doktrínálneho formovania sa. Rôznorodé autorské poetiky zároveň reflektujú dobový obraz jednotlivca i spoločnosti a v tomto rozmere duchovnej cesty ponúkajú aj súčasným čitateľom podnety pre osobný rozmer bytia, či svojím zanietením apelujú na zameranie sa na hodnoty, ktoré práve v dnešných dňoch často chýbajú.

## Bibliografia

- DA SIENA, C.: *Epistolario: Lettera a Frate Raimondo da Capua*. Istituto Italiano Edizioni Atlas. Dostupné online: <https://www.edatlas.it/documents/55055b6b-3288-485c-80fe-733ed48fc222> [cit.08-07-2020]
- CAVALLINI, G.: *S. Caterina da Siena. La verità dell'amore*. Roma: Città nuova, 2007.
- CAVALLINI, G.: *Caterina da Siena. La vita, gli scritti, la spiritualità*. Roma: Città nuova, 2008.
- GERSON, J.: *Teologia mistica*. Prel. M. Vannini. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1992.
- KUČERKOVÁ, M.: Interpretácia mystickej skúsenosti na pozadí fenomenológie Jeana-Luca Mariona. In *World Literature Studies*, roč. 12, 2020, č. 3, s. 16 – 28.
- KUČERKOVÁ, M. – REŽNÁ, M.: Vnútorne obrazy u kresťanských mystikov (Literárno-sémantická charakteristika). In *World Literature Studies*, roč. 6, 2014, č. 1, s. 3 – 20.
- RUSNÁKOVÁ, N.: Sv. Katarína Sienská - duchovný a osobný rozmer listovej formy: Vybraná korešpondencia ako príklad miešania žánrov. In KUČERKOVÁ, M. (ed.): *Duchovná cesta a jej podoby v literatúre*: zborník z medzinárodnej konferencie konanej v Nitre v dňoch 13. – 15. mája 2015.
- SIENSKÁ, K.: *Dialog s Boží Prozřetelností*. Prel. I. Hlaváčová. Úvod zostavili E. Fuchsová a P. Mareš. Praha: Krystal OP, 1998.
- ŠAVELOVÁ, M.: *Dalle origini a Petrarca : commento e traduzione dei testi scelti*. Nitra: UKF, 2021.



Mgr. Monika Šavelová, PhD.  
Katedra romanistiky  
Filozofická fakulta  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
Hodžova 1, 949 01 Nitra  
Slovenská republika  
monika.savelova@gmail.com

# PER UNA NUOVA TRADUZIONE DEL *PARADISO* IN LINGUA SLOVACCA

Pavol Koprda



## Abstract

*The study deals with the specificities of the approach applied in a new translation of Dante's Paradise that will be published in 2020 and clarifies the motivation for the use of a metric linked to the dialect of the Nitra areas. It also reflects on the motifs and on the international collaboration which resulted in various studies and translations of early Italian literature.*

**Key words:** Translation, Dante Alighieri, Paradiso, Hermeneutics

Sono in corso i lavori redazionali di una nuova traduzione in slovacco della terza cantica della *Divina Commedia*. Sembra tutto pronto perché possa vedere luce un libro bello anche a vedersi, dato che la casa editrice è riuscita ad avere il permesso di illustrare l'edizione utilizzando un manoscritto del Trecento, "pienamente illuminato". Come traduttore mi ritrovo ancora carico di impressioni e vivaci ricordi nelle tante soluzioni che dovevo prendere e che richiedevano, perché potessero essere poste in atto, altrettante invenzioni a livello delle immagini, delle rime, del ritmo, della sintassi e non in ultima analisi delle singole parole. Stare immerso per lungo tempo in una tale spirale è stata un'esperienza unica che non si può esprimere a parole perché sostanzialmente si è trattato di rimanere fedeli a quanto voleva dire Dante, e cioè in un certo senso sentirsi nella sua pelle – e non cedere alla tentazione

---

\* Na toto vyrozprávanie všetkých súvislostí, ktoré ma sprevádzali pri prekladaní Danteho kantiky *Raj*, ma vyzval prof. Antonio Lanza. Príspevok je uverejnený v rámci povinnosti propagovať prekladový projekt „Dante Alighieri: Božská komédia. Raj“, ktorý podporil z verejných zdrojov Fond na podporu umenia.

di scambiarla con la propria o degli altri, come se si avesse intrapreso la riscrittura di un testo adattato.

Comunque, altro è esprimere un proposito fatto e altro è effettivamente realizzarlo. Gli ostacoli che mi stavano dinanzi erano diversi: come si può voler essere prossimi al massimo a Dante se i versi, in buona parte dotati di significati allegorici, risultano scritti in maniera tale proprio per non farsi capire, almeno non così facilmente? Altri ostacoli sono stati quelli di natura soggettiva: non sono un poeta, e non ho grande dimestichezza con la tradizione dell'antichità, dei libri sacri, della filosofia medievale, inoltre non sono molte le mie esperienze di traduttore di endecasillabi e di terzine. Tutto ciò era necessario superarlo, rimediando almeno in parte a queste mancanze. Ma si pone anche la domanda da dove mi sia venuta la volontà e persino l'entusiasmo, per non parlare della fiducia in me stesso.

Prima brevemente risponderò a quest'ultima cosa, che mi sembra uno stimolo decisivo che poi rende meglio spiegabile il superamento delle deficienze prima ricordate. Si tratta di una storia che, narrata, ha il seguente svolgimento. Ho letto su internet un articolo sulla *Commedia* che mi è parso rivelativo. L'ho visto firmato da Antonio Gagliardi. Gagliardi l'avevo conosciuto da dottorando quando ero nel 1984 all'incirca per un breve soggiorno di studio alla Facoltà di Lettere e Filosofia a Torino. Ci siamo incontrati casualmente nel corridoio, lui, un giovane assistente e io a spiegargli di che cosa avrei avuto bisogno. Da allora non ci siamo mai più rivisti. È stato molto difficile avere il suo contatto perché non l'aveva lasciato a nessuno eccetto che alla professoressa Ioli che è stata molto gentile nel fornirmelo. Lui, a quasi trenta anni di distanza, si ricordava molto bene di me e con l'andare del tempo mi ha mandato tutti i suoi libri e alcuni testi fotocopiati. Dai libri mi sono risultate due cose: se volevo capire per bene il sistema che Gagliardi propone per leggere Dante, dovevo riassumere i suoi libri e pubblicarli, perché un meticoloso lavoro sui testi è l'unico modo per trattenerne i contenuti vivi nella mente. Così facendo abbiamo insieme a lui pubblicato in forma riassuntiva un libro comprendente tutto quello che mi era parso necessario di capire sulla storia intellettuale di Dante, perché potessi sentire mia una certa visione complessiva nella quale erano in armonia, spiegandosi l'un l'altro, lo sviluppo intellettuale di Dante, le tappe della sua poesia e pensiero, la storia

degli intellettuali del periodo e quella filosofica dei nuovi e grandi eventi nella storia della Chiesa, che si imponevano su tutti gli altri aspetti della vita italiana ed europea. Il libro si chiama, con il titolo italianizzato: *Presupposti per uno studio di letteratura italiana medievale* (Università di Nitra, 2016, 626 pp.).

Per essere più concreti, la collaborazione con Gagliardi si è sviluppata anche ufficialmente nell'ambito di un progetto, che ho diretto negli anni 2016 – 2017, dal titolo *Ermeneutica della letteratura italiana delle origini*, grazie al quale è stato possibile pubblicare non soltanto le mie traduzioni e ricerche, ma anche numerose e pregevoli opere dell'intero collettivo di lavoro, di cui faceva parte anche Monika Grittiová, Miriam Oravcová e Monika Šavelová. Di quest'ultima voglio qui ricordare almeno il libro *Verso la scoperta della biografia intellettuale di Dante (Odhalovanie Danteho intelektuálnej biografie, 2016)*. Insomma, dalle tre ricercatrici menzionate si è distinta come continuatrice del programma di ricerca proprio Šavelová, che ha ulteriormente sviluppato questi argomenti in un nuovo progetto KEGA (*Ermeneutica della letteratura: dal Medioevo al Rinascimento*), che attualmente dirige e porta avanti, avendo pubblicato anche due manuali universitari: il primo dedicato ai generi letterari dei primi secoli della letteratura italiana (*La letteratura italiana delle origini, 2019*), e il secondo sulle tre corone della letteratura italiana (*Dante, Boccaccio, Petrarca, 2020*).

Da non molto è stato pubblicato anche il suo libro *Dalle origini a Petrarca: commento e traduzione dei testi scelti (2021)*, che dettagliatamente commenta in un italiano attuale tutte le parole ed espressioni meno comprensibili delle poesie presentate, permettendo così una migliore conoscenza della lingua più antica e una più accurata consapevolezza delle opere più antiche della letteratura italiana, che altrimenti rischierebbero di restare sconosciute e non sufficientemente chiarite. Ma in realtà l'obiettivo dell'opera non si ferma qui. L'autrice ambisce all'elaborazione di una teoria e di una pratica interpretativa delle più antiche opere della letteratura italiana. Il più delle volte contraddistingue da una lettura e una ricezione diffettosa o volutamente sovvertita. È mio parere che il principio dell'italianistica sia un approccio chiaro ai testi fondamentali della letteratura più remota, non lasciando spazio alle incertezze. Ciò è reso possibile soltanto e davvero se, innanzi all'interpretazione del testo, poniamo l'interpretazione dell'opinione intellettuale dei singoli autori,

e ciò tenendo in considerazione la progressiva evoluzione delle loro vicende biografiche. Tutto ciò, in conclusione, significa che il mio iniziale interesse ha posto le basi di scuola slovacca di interpretazione della letteratura medievale italiana, la cui anima e principale guida è proprio Šavelová, mostrandosi come un'opportunità molto propizia alla creazione in Slovacchia di condizioni favorevoli allo studio e alla ricerca dai più significativi periodi della cultura e della letteratura europea, come il Medioevo e il Rinascimento.

Ma per ritornare all'argomento principale di questo saggio, come tutti sanno, il concetto di Gagliardi è imperniato sul modello averroista dell'"ultima felicità", e perciò mi è risultata l'urgenza di intendere per così dire di propria esperienza l'arduo linguaggio di Averroè. Perciò, nella speranza che così facendo quel linguaggio mi si incidesse nella mente, ho tradotto e al seguito pubblicato quanto mi era possibile, servendomi, con il permesso degli editori, delle traduzioni del prof. Illuminati, riuscendo a capire però grosso modo, i concetti, le tesi principali, e alcuni ragionamenti, e ho potuto vedere la convinta vivacità di argomentazione e, in alcune varianti, che cosa sia da intendersi sotto "l'ultima felicità" e, magari, anche, come la si vive, una volta ipoteticamente raggiunta intellendo, come anche qualsiasi altra felicità di grado minore che ci risulta dalla conoscenza sostanziale di una cosa intelligibile.

In questo modo "ho verificato" quanto diceva Gagliardi ma, soprattutto, mi è parso di capire per la prima volta la disposizione dell'anima (e dell'animo) di Dante negli anni quando componeva la *Commedia* e prima di tutto la terza cantica. Quale era? Qui non lo scrivo: era tutta protesa alla felicità umana in quanto "forma" dell'uomo (essere felici in ultima istanza equivale a raggiungere la propria anima che è, secondo Aristotele, la forma dell'uomo). Perché la felicità diventasse più diffusa tra la gente, Dante era disposto a fare dei compromessi "in vita" e "dopo la morte", ma rifletteva bene sul modo di proporli per non operare danni alla fede cristiana. Quanto detto qui riguardo alla felicità, è la questione più importante in riferimento al *Paradiso* e perciò molto analitica e comprende tra l'altro anche l'impostazione conosciuta dal *Convivio*. Quando si è convinti di capire la disposizione dell'anima di chi ha scritto un'opera, ti si aprono gli occhi anche riguardo alla "logicità" nella distribuzione degli elementi che ne formano la composizione, nel senso che tu

sei in grado di scegliere, comparando la lettura di una Chiavacci e di un Buti e altri e magari proporre una lettura propria.

Sembrava che io fossi così pronto per potermi accingere alla traduzione. E infatti, nel 2017, era già uscita, sempre a Nitra, con copiosi commenti su 665 pagine, la traduzione del *Paradiso*. Non si trova sul mercato in quanto parte di un progetto sovvenzionato dallo Stato – i libri così supportati non sono commerciabili. Si vede in quella edizione che non di rado le rime non sono ricche. Per essere stimate tali, nel nostro sistema prosodico conviene che delle parole in rima sia identico l'ultimo bisillabo a cominciare dalla vocale della penultima sillaba – accentuata, e in più, non vanno bene le rime piane formate sulle parole trisillabe. Da ciò risulta che dove le rime sono piane, le parole trisillabe non possono concludere il verso, visto che in slovacco l'accento principale verbale si trova sulla prima sillaba della parola (l'accento secondario – debole sulla terza). Anche se una tale viene fatta precedere da una parola monosillaba, c'è un difetto ritmico. Nell'endecasillabo un altro errore ritmico concerne l'inizio del verso dove, nonostante che la cadenza dell'endecasillabo sia trochea, si preferisce un piede trisillabo, ascendente dalla prima alla seconda e discendente dalla seconda alla terza sillaba. Risultato di questa convenzione è che all'inizio non possono stare parole bisillabe e non sono viste bene nemmeno le trisillabe, ma ci vuole una parola monosillaba atona succeduta da una bisillaba. Ma di monosillabe non ce ne sono tante. Di questi difetti di rima e di ritmo, presenti nella prima edizione, del 2017, la colpa è in buona parte dovuta alla fretta perché un docente universitario non è signore del proprio tempo. Nonostante già prima, nel 2008, avessi pubblicato per intero il *Canzoniere* del Petrarca, in cui erano riemerse deficienze tollerabili per una prima stesura ma non in un testo già definitivamente da ripubblicarsi. Tutto questo andava messo a posto. Ovviamente, se si modifica l'inizio e la fine del verso, si deve ricostruire tutto. Oltre a questi casi formali vi erano anche quelli di contenuto che diventava a volte approssimativo e troppo metaforico nei passi più difficili poiché mancavo delle edizioni corredate di note dettagliate. Un'altro motivo di approssimatività erano le difficoltà nel cercare la parola rimata, tale che potesse corrispondere al contenuto che per quella posizione prevedeva l'originale.

Tutti questi difetti nel corso degli anni 2018 e 2019 sono stati eliminati. Ciò che era buono, l'ho lasciato: varie immagini riuscite, luoghi che trovavano corrispondenza nelle spiegazioni soprattutto di A. Gagliardi, e i commenti e le note che ho trovato corrette. Ciononostante, il rifacimento è stato talmente dettagliato che ne è uscita una traduzione nuova. Nei primi due anni del mio pensionamento ho cesellato la struttura formale. Per rendere la lingua della traduzione differente dallo slovacco che si parla oggi mi sono servito di un dialetto slovacco specifico, nel quale i temi delle parole non di rado risalgono ai primi tempi documentati della nostra lingua, cioè al periodo della Grande Moravia. Usandole e derivando da esse parole ed espressioni nuove ho potuto soddisfare alla necessità che la traduzione trovasse in un modo specifico le modalità sostitutive dei latinismi di Dante, dei dialettismi, dell'uso antico della sintassi, del gioco di espressioni celate e nello stesso tempo palesi di quello che Dante abbisognava che fosse nascosto ma non perso. Non dico che quel dialetto abbia risolto tutti gli inviti e urgenze dell'originale, ma la freschezza della lingua della traduzione in buona parte poggia su di esso. Soprattutto le parole rimate ad esso devono molto per la loro sorprendente freschezza e ricchezza. Ma anche i primi piedi: se sono riuscito a mettere all'inizio di quasi tutti i versi una parola monosillaba atona, come detto sopra, senza annoiare per la ripetizione eccessiva, lo si deve molto all'uso del parlato. Per merito della dizione tipica del parlato, da un verso all'altro, da un sintagma all'altro si passa con un legamento naturalmente liscio, cosa molto importante per far vedere che Dante non salta da una immagine all'altra senza che siano legate da un solo vincolo ideale, ma che viceversa, con tutta la ricchezza delle immagini e dei frasemi che si susseguono, tutte sono collegate dallo stesso concetto mentale. Questa mi sembra che sarà anche l'impressione del lettore: vedrà che con tutta la difficoltà concettuale, l'andamento del testo è possibile seguirlo con la mente umana, basta che ci si attenga al pensiero di partenza che sarà quello di Dante e non di un adattamento. In tal caso piacevolmente si seguiranno le linee della sua articolazione. Si vedrà cioè che il *Paradiso* non è scritto per gli iniziati.

Devo al lettore due parole riguardo a quel dialetto al quale è come se fosse stata attribuita una facoltà magica di uno strumento in grado di superare tutti gli ostacoli che presenta il discorso di Dante a settecento anni di distanza e di

veicolare con consapevolezza quello che Dante dice e nasconde. Nel 2017 ho pubblicato, sempre a Nitra, il vocabolario vernacolare della regione da dove provengo, comprendente 3500 lemmi e più di 5 mila significati, in uso in quel territorio e che sono specifici per il fatto che le radici e i temi delle parole sono molto arcaici e veicolano anche concetti del pensiero e della vita del Medioevo. In effetti, quasi tutte queste parole dovrebbero trovarsi nel dizionario della lingua nazionale. Per me è un enigma il perché non vi si trovino. Comunque, sono comprensibili a tutti i parlanti di lingua slovacca e godono spesso di un largo uso a livello interdialettale. Ciò rende possibile servirsene, anche per la derivazione di neologismi, tanto frequenti in Dante e indispensabili nel *Paradiso* – opera tradotta, senza che si desti un sospetto di vernacolarismo. Questo sicuramnete no. La lingua della traduzione non è vernacolare ma nobile. La nobilita il fatto che esca dalla bocca di Dante, e, tra l'altro, quel sostrato linguistico specifico, per motivi ignoti permane assente dal vocabolario della lingua nazionale. L'importante è che questo vincolo tra la bellezza comunicativa e poetica della traduzione, collegata con un sostrato linguistico specifico, non lo affermi soltanto io, ma anche i lettori che hanno letto la traduzione in anteprima. Non sanno specificare da dove quel sostrato venga, soltanto ne colgono una straordinaria potenza evocativa (anche i lettori ciechi). Strappa il *Paradiso* in slovacco dal grigiore: il testo nella sua totalità ma, ripeto, soprattutto al primo sguardo impressionano sempre le rime. Trovare in posizione rimata una parola sì nazionale, ma ricavata dall'oblio immeritato non solo toglie grigiore all'andamento delle terze rime ma ancora restituisce dignità al lessico della lingua nazionale.

Dall'operazione di limatura dell'aspetto formale passiamo a quella del contenuto. Nel biennio 2018 – 2019 sono stati chiariti tutti i punti che nell'edizione "preliminare" del 2017 risultavano equivoci o poco chiari. Il merito è da rintracciarsi nei commenti dettagliati dell'edizione di Chiavacci Leonardi. Senza di essi molti passi da me sarebbero stati letti in modo superfluo anche perché le spiegazioni di Buti non sempre risultavano soddisfacenti. Nel corso dei lavori mi sono accorto che i passi più delicati del testo sono letti dai commentatori come conformi alle conclusioni di Tommaso d'Aquino. Per luoghi delicati intendo quelli che accennano di aderire ad una delle tesi del coevo pensiero averroistico. In tal caso non mi ha soddisfatto lo strumentario



a disposizione e ho cominciato a cercare anche nel passato. Mi è parso che più si procedesse dal Medioevo ai nostri tempi, le letture fossero più tenaci nel negare la presenza della chiave averroistica nell'opera di Dante. Non solo, ma sono diventato testimone dei modi più comuni di rinnegamento usati: la tesi usata da Dante viene letta con i soli occhi della tradizione biblica (o di Aristotele). Nella maggior parte dei casi le parole di Dante che fanno riferimento ad un discorso filosofico vengono saltate, sottaciute, lette in un'altra chiave, generalmente come componenti di un'immagine insignificante, dispersiva, di poca importanza. Non di rado a questo scopo è utilizzata la storicamente avvenuta trascrizione della parola, resa preferibile nonostante che, benché copiata erroneamente, fatalmente svii da quello che voleva effettivamente dire Dante. È questo che denomino con il termine "tecniche di adattamento". Dante oggi viene letto in una forma "adattata". Petrocchi, se non era in grado di trovare nel caso dell'esistenza di due occorrenze un testimone che gli permettesse di identificare quale delle due fosse realmente di Dante e quale dei copisti, si rivolgeva alla *lectio difficilis* e *lectio facilis*: di Dante era per lui quella che contribuiva a leggere il proprio contesto come un discorso serio. Questo criterio l'ho usato anch'io nei casi di duplice lettura o di poca chiarezza del passo. In tal caso cercavo altre letture e davo preferenza a quella che mostrava maggiore adesione alla struttura ideale del *Paradiso*. Se non la trovavo tra i testi a me disponibili, mi rivolgevo a Petrocchi e, tra le letture da lui riportate ho dato preferenza a quella interpretazione o trascrizione che non era banalizzante, anche se magari non faceva parte del gruppo di copie della cosiddetta prima o vecchia vulgata. Devo ammettere che così procedendo ho voluto innanzitutto appoggiare nella traduzione la lettura delineata da Gagliardi e dagli interpreti da lui nominati con a capo Bruno Nardi. Non soltanto l'indarsi da raggiungersi in vita e le conseguenze delle quali Dante doveva essere conscio, cioè la necessaria compagnia di una guida – forma o scienza – in veste di Beatrice, per definizione indipendente dall'opera redentrice di Cristo (siccome presente con Dio quando dettava le leggi al mondo), ma traducendo ho cercato anche di appoggiare l'idea che Dante ha scritto la *Commedia* intendendola come poema storico sulla storia della salvezza per la vita eterna, con la prospettiva che i salvati fossero con l'andare del tempo sempre più. E per ottenere questo diede spazio al compromesso tra teologia

e scienza. Se ne ha di conseguenza una triplice scala di beati: quelli che si erano indiat per perché avevano conosciuto l'ultima verità – le idee pure, Maria, Dante, in potenza anche san Francesco; quelli che si rallegrano nella beatitudine per la sola predestinazione divina – i bambini, Rifeo; quelli che hanno vissuto la vita operosa, cioè quelli che sotto le ali dell'aquila si erano meritati la felicità in vita – che, essendo la forma terrestre della beatitudine celeste, gli era riconosciuta da Dio in modo tale da meritarsi dopo la morte la beatitudine eterna, nonostante che essi magari in vita non desiderassero veramente conoscere Dio. Questo grande gruppo di beati trova la sua teoria nel *Convivio* (opera che ho tradotto immediatamente finita la traduzione del *Paradiso* e che dovrebbe uscire nell'anno dell'anniversario della morte di Dante).

La nuova traduzione, in questo senso del profondo significato del *Paradiso*, si può dire una ricerca abbastanza dettagliata, una vera e propria scoperta, disseppellimento, epurazione e ripristinamento degli accenni, dei termini lessicali e sintattici, delle immagini che conio e usò Dante per definire con maggiore chiarezza ed esattezza il proprio viaggio ideale. Se per Dante un parziale occultamento di questi termini rappresentava una sorgente di diletto intellettuale, per me lo era il loro riacquisto e la loro messa in luce alquanto maggiore rispetto a come si è usi di vederli. Non per questo mi sono abbandonato alla prosa colma dell'ambiguità. Anzi, più coraggio ci fosse e più rischio si corresse, con più rigore ho cercato di calcare il discorso dantesco, anche per non dare l'occasione di parlare di una dubbia affidabilità semantica. Inoltre, a fianco del testo in slovacco filerà il testo originale, per controllo e anche per appagare le eventuali curiosità. Almeno in rassegna elenco gli altri provvedimenti operati in questo senso: le note al testo riguardano tutte le terzine, una dopo l'altra, e sono forse le più estese nel nostro contesto e in quello ceco; cerco di far sì che corrispondano alle parole dello stesso verso, che cioè non venga usata una formula espressiva lessicalmente lontana dall'originale. Questo procedimento non è facile per motivi di ritmo e rima e anche perché Dante a volte si esprime in maniera molto succinta. Laddove a lui basta accennare a quello che pensa, il traduttore deve essere più chiaro e di conseguenza a volte ne derivano versi di sole parole monosillabe, che in fin dei conti sono una forma di abbellimento. Traducendo, il traduttore al solito presceglie la parola – terza rimata, perché stimata di maggiore peso e, dunque,

deve essere identica alla parola corrispondente dell'originale. Le prime due parole con la stessa rima poi risultano equivalenti a quelle dell'originale, più o meno vicine. Ho proceduto al solito al rovescio, perché mi sono accorto che dove le prime due parole rimate sono solo equivalenti più o meno riuscite, viene tollerata anche per i rispettivi due versi una minore fedeltà ai corrispettivi versi dell'originale, mentre Dante in quella che si dice protasi con il massimo rigore preannuncia quello che sarà detto nell'apodosi. Una volta resa libera la prima parte della frase, la conclusione (il terzo dei versi in rima), anche se precisa, perde in parte l'appoggio. Per evitare lo sconveniente ho preferito rendere precisi i primi due versi e le prime due rime, mentre per il terzo – il più importante – mi sono dato da fare per ottenere con tutti i mezzi disponibili che ne emergessero tutti i dettagli e accenti presenti nell'originale. Proprio in questa situazione mi è stato utile il sopraddetto dizionarietto delle parole regionali antiche, poiché esse si prestano alle derivazioni, da usarsi anche nelle posizioni di rima.

Per concludere due parole sulla strutturazione delle note al testo dove mia intenzione era che si trovassero sempre a piè di pagina per agevolare la lettura, anche se poi, per abbondanza, avrebbero occupato a volte l'intera pagina. L'editore alla fine ha deciso di separare la traduzione e le note, posponendole, per rendere il libro più attraente per i lettori. Al solito una terzina viene corredata di una nota, eccetto quelle terzine che sono chiarissime e anche semplici da leggersi. Ogni nota soprattutto riproduce e spiega in lingua comune le parole meno conosciute del testo slovacco, per esempio quelle prese dal dialetto, dall'uso specifico o rimodellate, coniate nuove, conservanti solo la radice, e spiega gli eventuali specifici modi di dire. Dopo, se c'è bisogno, spiega il senso dell'originale che il lettore vede riprodotto a mo' di specchio, o, il senso di alcune parole italiane, se discusso. Vengono presentate le varianti di significato delle diverse letture di una espressione italiana discutibile e proposta come valida quella che permette la più utile contestualizzazione, la cosiddetta *lectio difficilior*, che appare a sua volta nel testo tradotto, senza che perciò vengano negate le ragioni di altre letture. Non sempre viene scelta come valida per il traduttore la variante per la *lectio difficilior*. Quando è pensabile una lettura che promuova il brano in modo conforme alla struttura filosofica del *Paradiso*, viene scelta quella variante. Specie nei primi canti, ma un po'

dappertutto, se nel testo dantesco appare un cenno, una parola, un'espressione, un'immagine o un modo di pensare averroistico, nel commento viene citato il rispettivo brano delle opere di Averroè. Lo stesso per Aristotele. Quando non dispongo di citazioni autentiche, riproduco un brano dei testi di vari commentatori, tra di essi di A. Gagliardi, il quale a volte viene citato anche nel caso si voglia far vedere un'opinione complessiva, anche a conclusione del canto, dove spesso appaiono dei complementi, se necessario. Le citazioni prese da Averroè le considero quasi iniziatriche per il lettore: non solo perché si capisca la coincidenza dei termini usati da Dante nel *Paradiso* e il loro pieno contenuto, correlati con un sistema di confronto (e lo stesso per Aristotele), ma anche per far vedere che le stesse questioni, trattate dagli scritti teologici di Tommaso d'Aquino hanno un triplice domicilio: antichità greca, medioevo arabo e medioevo cristiano. Dante aveva presenti tutte e tre queste aree ideali. Ma c'è un altro motivo per le lunghe citazioni ancora: dai testi di Averroè è possibile per il lettore non solo concepire ma quasi sentire che cosa sia la felicità ultima. Per esempio, quando si parla ripetutamente di conoscenza percettiva dell'ultima verità, a differenza di quella concettuale. Infatti, a differenza di Gagliardi che si occupa soprattutto del livello macrostrutturale del *Paradiso*, io, traducendo, ho avuto il sospetto che in Dante fosse presente anche un "averroismo strumentale", una qualche grammatica di procedimento, che cioè avesse creato varie immagini e discorsi per corroborare quelli strumenti con i quali i filosofi averroisti lavoravano e dall'uso dei quali riconoscevano chi procedesse in sintonia con essi e chi meno. Così il trasumanamento di Glauco (I, 70 – 72) sembra essere coniato proprio per preannunciare che per Dante si tratterà di "conoscenza percettiva" dell'ultima verità, invece che di quella concettuale. Devo dire che traducendo e commentando mi sono sentito a mio agio. Va anche detto che ho rivelato, nel *Paradiso*, la presenza di questo "livello grammaticale" di averroismo, aristotelismo e l'idea di compromesso tra la Chiesa e i filosofi già nell'"edizione preliminare" del 2017, nella quale ho inserito un lungo capitolo con un lungo elenco di concetti di questo tipo, ciascuno esemplificato con occorrenze che ho trovato traducendo.

Questa traduzione viene chiamata "nuova", perché in slovacco esiste l'ottima traduzione di tutte e tre le cantiche dalla penna di Viliam Turčány, delle

quali l'ultima è stata pubblicata dalla casa editrice Tatran nel 1986. Questa traduzione è riconosciuta anche dai critici cechi e in Italia è oltremodo stimata. Da ciò risulta che io, quando mi sono accinto a farne una nuova, non ho potuto pensarla in termini di superamento, concorrenza, riempimento di un vuoto o simili cose. La mia è il risultato di una certa lettura che anche potrà non trovare un pubblico di consenzienti. Importante è che vi si trovino raccolti gli argomenti in pro e che, a parere di chi l'ha letta in anteprima, è anche bella da leggersi. Ma soprattutto che di nuovo Dante si trovi a parlare in slovacco. A conclusione del libro ho messo il "congedo con la Poesia", come era solito di fare Dante, Petrarca e altri, dove ho scritto che Dante è solo lì dove c'è il suo linguaggio e la sua lingua. Credo proprio che in questo libro nella nuova traduzione slovacca si trovi così come era.

P. S.: Quasi dimenticavo di dire che al posto della postfazione ho posto in traduzione la XIIIma epistola. Poche pagine di premessa al libro mi servono per dire le cose più importanti da dire, affinché il lettore sin dall'inizio abbia delle istruzioni per orientarsi.

Cordialmente,  
il traduttore.

prof. PhDr. Pavol Koprda, DrSc.  
Ricercatore Indipendente  
Galanta  
Repubblica Slovacca  
pavkoprda@gmail.com



non solo da ricercatori specializzati ma anche, con facilità e profitto, dagli studenti e principianti della disciplina. Gli argomenti, i temi trattati, le varie problematiche legate all'attività dell'interpretazione simultanea, sono presentati in maniera organica e razionale dimostrando un ottimo approccio didattico.

I principianti assoluti potranno trovare informazioni molto utili e sintetiche sulle basi dell'interpretazione simultanea, a cominciare dalla presentazione del corpus del Parlamento europeo e la preparazione degli elementi basilari necessari a tale attività. Le competenze e le strategie indispensabili per il raggiungimento di un risultato soddisfacente nell'interpretazione simultanea sono presentate in modo dettagliato, costituendo così un agile prontuario di utili nozioni non solo per lo studente ma anche per il professionista. Oltre alle questioni tecniche riguardanti espressamente la pratica di questa particolare tecnica di interpretariato, sulle strategie di compensazione e compressione del discorso oggetto dell'interpretariato, vengono proposte diverse direttive necessarie per affrontare situazioni particolari e frequenti. Si tratta dei casi di traduzioni dei dati in cifre, delle costruzioni ambivalenti, della traduzione di battute umoristiche, dei volgarismi, delle traduzioni che pur essendo simultanee si basano anche su testi scritti, che possono contenere segni grafici.

Assai utili per l'attività pratica sono infine le sezioni dedicate agli elementi di disturbo che possono influenzare l'attività dell'interprete, gli errori più frequenti in base all'esperienza diretta dei professionisti. Chiude la trattazione un capitolo dedicato espressamente ai principianti assoluti.

## LE TRADUZIONI ITALIANE IN SLOVACCHIA DAL 1989

Fabiano Gritti (Università di Nitra Costantino il Filosofo)

.....

**Ivan Šuša: *Talianska literatúra v slovenskom prekladovo-recepčnom kontexte po roku 1989*. Banská Bystrica: Belianum, 2018. 266 p. ISBN 978-80-557-1430-1**

La ricerca di Ivan Šuša sottopone a minuzioso esame le traduzioni in slovacco di un gran numero di opere letterarie italiane partendo dal 1989, costituendo in questo modo un prezioso repertorio che permette di avere un'ampia panoramica del tema. Seppure chiaro, si ribadisce che per la precisione con questa data non si è inteso dare un termine post quem riguardo alla data pubblicazione delle opere italiane che poi sono state tradotte, ma la data è relativa all'attività di traduzione in sé. Vengono quindi considerate anche opere pubblicate in Italia molto prima del 1989, sia che non fossero mai state tradotte prima o che fossero disponibili prima di tale data ma in traduzioni ormai obsolete. Per esempio un intero capitolo è stato riservato alla traduzione delle opere di Italo Calvino, che rispecchia un interesse che è perdurato per un intero decennio dopo il Duemila. Il successivo periodo definito postcalviniano è segnato invece dalla prevalenza prima di Umberto Eco e di Alessandro Baricco, poi di bestsellers a carattere sempre più commerciale.

E' senz'altro apprezzabile che l'opera di traduzione precedente al 1989 non sia stata ignorata e che sia stata messa a confronto con quella del periodo in esame, in modo da far emergere le problematiche di tipo ideologico, economico, socio-culturale, che hanno influenzato la programmazione dell'opera di traduzione prima e dopo la data discriminante. Ciò ha pure permesso di cogliere il sostanziale mutamento della percezione della cultura italiana nella cultura ricevente, dovuto



soprattutto al superamento di almeno alcuni degli stereotipi del neo-realismo e ad una più approfondita conoscenza della letteratura e della cultura italiana, anche nei suoi aspetti più regionali e locali.

Vengono opportunamente evidenziate le lacune nel corpus delle opere tradotte, dove risalta la quasi totale assenza della produzione della neo avanguardia, ma anche della produzione sperimentale degli anni successivi e della letteratura industriale.

L'analisi prende in esame oltre alla produzione letteraria in parte anche l'analisi critica delle poetiche, cita i contributi di studi e ricercatori dell'ambiente accademico slovacco, ricostruendo in questo modo il lavoro di ricerca e approfondimento degli ultimi cinque lustri. Tale lavoro di presentazione e catalogazione è stato realizzato accompagnando le singole opere letterarie citate da commenti, brevi riassunti, pagine tradotte a scopo esemplificativo, che permettono la comprensione di quanto presentato anche a lettori non specializzati in italianistica, il che certamente aggiunge altri meriti a quelli che la ricerca può vantare.

Il risultato di questo lavoro è un'accurata e sufficientemente particolareggiata mappa dell'interazione tra letteratura italiana e cultura slovacca, con l'ulteriore pregio di cogliere in certa misura anche lo sviluppo temporale, rendendo conto attraverso l'aspetto diacronico dell'esposizione, della dinamicità di tale processo.

I riferimenti a opinioni di critici slovacchi e a studi di critica letteraria riguardo alle varie opere elencate non mancano, spesso però vengono richiamati per dare un'idea del contenuto dell'opera, del suo significato nell'ambito della poetica dell'autore, ma non sempre si trovano informazioni su eventuali discrepanze tra le interpretazioni dei diversi critici. E' una mancanza questa che potrebbe essere dovuta al troppo limitato numero di giudizi critici su certi autori italiani.



Il primo capitolo è dedicato al contesto storico-culturale e alla questione della lingua che sono fondamentali per la comprensione complessiva del determinato periodo. L'autrice presenta i modelli francesi che sono stati poi ripresi e rielaborati dagli autori italiani detti "trovatori" soprattutto al nord della penisola. In seguito vengono trattate varie fasi dello sviluppo della letteratura italiana dal Duecento in poi. Il percorso inizia con la tradizione della letteratura popolare e giullaresca, diffusa oralmente e spesso accompagnata dalla musica. Più tardi comincia a svilupparsi la letteratura di argomento religioso legata alla nascita degli ordini mendicanti e la letteratura di carattere didattico. Un genere particolare è rappresentato dalla poesia comico-realistica con il suo tono scherzoso e temi quotidiani. Il culmine della letteratura medievale consiste nella lirica d'arte con uno stile alto e solenne che si oppone al filone comico-realistico. L'evoluzione della lirica d'arte è rappresentata da una successione di tre scuole: scuola siciliana per cui poeti l'amore erotico diventa un'esperienza intellettuale raccontata in uno stile elaborato, scuola toscana che imita la tecnica degli autori siciliani spostando i temi verso la politica e Dolce Stil Novo di cui autori cercano salvezza nello sguardo e nel saluto di una donna gentile. Il più noto delle tre scuole è senza dubbio lo stilnovismo la cui denominazione fu inventata dal suo massimo esponente, padre della lingua italiana, Dante Alighieri.

Šavelová utilizza un linguaggio comprensibile e spiega in modo sintetico e chiaro l'evoluzione della letteratura italiana nelle sue primissime fasi. Il manuale può dunque essere considerato un materiale didattico molto utile. Il medioevo nel territorio italiano fu tutt'altro che buio ed è proprio in questo periodo che nacque la letteratura che può essere considerata propriamente italiana. È quindi cruciale conoscere queste prime fasi per poter capire le grandi opere della tradizione letteraria italiana che sono arrivate dopo.



(nel senso gastronomico del termine) dall'origine della letteratura, con tanto di spiegazione degli ingredienti come: l'interpretazione testuale, il rapporto tra autore e contesto, la traduzione letteraria, le traduzioni slovacche, la critica letteraria, l'ermeneutica testuale, il tutto va a comporre la base della preparazione linguistica. In questo caso la metodologia scelta da Šavelová, in modo diretto o indiretto, evoca l'approccio ermeneutico come valorizzazione del nuovo criterio del processo interpretativo-didattico nel medesimo tempo.

Ogni capitolo presenta uno schema simile, composto dall'essenziale descrizione dell'opera che evolve pari passo con la lettura del testo, questo, presentato inizialmente nella sua forma originale, supportato talvolta con la relativa trascrizione in lingua standard. A piè di pagina si possono sempre trovare tutte le specifiche e relative spiegazioni degli argomenti. Trattasi di una minuziosa opera che, tenendo in considerazione le difficoltà e gli errori di comprensione, vuole fungere da vero e proprio sussidiario per una corretta analisi del testo. L'evoluzione linguistica con i suoi mutamenti a partire dal documentabile Duecento fino alla forma standardizzata di oggi, si rispecchia negli aspetti fonologici, morfologici e semantici, il tutto toccando la differenziazione temporale quella storico-culturale e le relative variazioni regionali, che in questo volume vengono ripresi e fatti notare, anche se apparentemente non hanno un ruolo particolare o primario per la comprensione in chiave ermeneutica dello stesso. L'autrice con questo manuale ha voluto creare una connessione, un ponte, tra l'interpretazione letteraria e la traduzione dei testi dall'italiano allo slovacco sempre su base ermeneutica, cosa che per certi aspetti è un vero e proprio primato.

Un'altra particolarità elaborata in questo libro è rappresentata dalle traduzioni in lingua slovacca, parte di esse riprese dalle versioni slovacche già esistenti, fatte dagli autori ben noti come Viliam Turčány, Mikuláš Pažitka e Pavol Koprda, nell'altra, Šavelová ripropone alcune traduzioni seguendo gli studi ermeneutici ed alcune opere che nella sua versione slovacca vengono pubblicate per la prima volta. Il progetto di particolare interesse include opere (di): *Memoriali*

*bolognesi*, Caterina da Siena, Jacopo Passavanti, Giacomino da Verona, Bonvensin de la Riva, Farnesco da Barberino, Giovanni Villani, Dino Compagni, Marco Polo, anonima opera *Il Novellino*, Cecco Angiolieri, Folgore di San Gimignano, Guido Guinizzelli, Chiaro Davanzati, Cino da Pistoia, Dante Alighieri, Boccaccio.

Gli studi romanistici, già trattati e studiati precedentemente da altri autori, vengono affrontati in questo volume in modo sistematico, con una nuova chiave di lettura ed una interpretazione letteraria tale da essere applicabile a tutti i periodi storici, ponendo le basi di appoggio per gli studenti che si vogliono cimentare negli studi filologici.

# LIST BRATOVI RAIMONDOVI Z CAPUY

Katarína Sienská

*Tento list poslala Katarína svojmu duchovnému otcovi bratovi Raimondovi a podáva mu v ňom správu o výnimočnej milosti, ktorú vyprosila pre jedného mladíka z Perugie, ktorý bol v Siene statý a ona chytila do rúk jeho hlavu.*

V mene ukrižovaného Ježiša Krista a sladkej Márie.

Vám, môjmu najmilšiemu a najdrahšiemu otcovi a drahému synovi v Ježišovi Kristovi. Ja Katarína, slúžka a otrokyňa sluhov Pána, Vám píšem a porúčam Vás do predrahej krvi Božieho Syna s túžbou uzrieť Vás ponoreného, utopeného v presladkej krvi Božieho Syna, ktorého krv je zmiešaná s plameňom jeho prehojného milosrdenstva. To si želá moja duša: vidieť Vás v jeho krvi, Vás i Nanniho i Iacoma. Syn môj, nevidím inej pomoci, ako dosiahnuť základné cnosti, ktoré sú pre nás potrebné. Nemôže ich získať, drahý otcé, Vaša duša, ktorá sa mi stala pokrmom, a neprejde okamih, aby som tento pokrm nepriťahovala k stolu nežného Baránka, ktorý vykvrácal s premnohou spaľujúcou láskou. Hovorím, že ak by ste neboli utopení v krvi, nedosiahli by ste malú cnosť pravej pokory, ktorá sa zrodí z nenávisti [voči zlu] a nenávisť [voči zlu] sa zrodí z lásky [Ježiša Krista]. Duša potom nadobudne dokonalú čistotu, ako sa železo očistí v peci. Chcem, aby ste sa zatvorili do otvoreného boku Božieho Syna, ktorý je otvoreným stánkom plným vôní až do takej miery, že sa hriech stane voňavým. Tu si sladká nevesta odpočinie na posteli z ohňa a krvi, a uvidí, že tu je vyjavené tajomstvo srdca Božieho Syna. Ó, sud, z ktorého sa rozlieva krv, ty, ktorý napájaš a mámiš každú ľúbostnú túžbu, obšťastňuješ a osvetľuješ každý rozum, napĺňaš každú pamäť, ktorá sa tu unaví natoľko, že si už iné nedokáže pamätať, ani iné nedokáže chápať či milovať, len ak sladkého a dobrého Ježiša, krv a oheň, nevypovedateľnú

lásku! Moja duša sa oblaží, keď Vás uvidí takto utopených, a chcem, aby ste činili ako ten, kto naberá vodu vedrom pre bezmedznú túžbu vylievať vodu na hlavy bratov, ktorí sú naše údy spojené v tele sladkej Nevesty. Dajte si pozor, aby ste pre diablov klam (o ktorom viem, že Vám spôsobil a ešte spôsobí ťažkosti) alebo pre ľudské slová neustúpili, ale aby ste navždy vytrvali, a to zakaždým, keď pozorujete ochladnutie mystickej lásky, až kým neuvidíme preliatie krvi so sladkou a ľubostnou túžbou [po mystickom spojení s Kristom].

Len žiaden strach, môj najsladší otec, už viac nespíme, veď počúvam také správy, že už nechcem ani posteľ, ani vankúš. Už som do svojich rúk prijala jednu hlavu, ktorá mi bola taká premilá, že na to ani srdce nedokáže pomyslieť, ani jazyk to vysloviť, ani oko uzrieť, ani ucho vyslyšať.

Naplnila sa Božia vôľa spolu s predchádzajúcimi mystériami, o ktorých tu nebudem hovoriť, lebo by to dlho trvalo. Šla som ho (veď viete, koho) navštíviť a dostalo sa mu takej podpory a útechy, až sa vyspovedal a veľmi dobre sa pripravil na smrť. Sľúbila som mu pre lásku k Bohu, že keď príde čas popravy, budem s ním – a ako som sľúbila, tak som aj urobila. Zašla som za ním ešte predtým, ako zvony zvolávali na rannú omšu, dostalo sa mu útechy, išli sme spolu na svätú omšu a prijal sväté prijímanie, ktoré už nikdy viac neprijme. To bola jeho vôľa, podvolená Božej vôli a zjednotená s ňou, zostal mu len strach, že nebude dostatočne silný v poslednom okamihu. Nekonečná a spaľujúca Božia dobrota ho však omámila a vytvorila v ňom toľkú náklonnosť a lásku v túžbe po mne v Bohu, že bez neho už nevedel vydržať. Povedal: „Zostaň so mnou, neopúšťaj ma, iba tak mi bude dobre a umriem spokojný.“ Hlavu mal opretú o moju hrud'. Cítila som istú radosť, prenikavú vôňu jeho krvi, ktorá sa mi spájala s pachom mojej vlastnej krvi – tú, dúfam, vylejem za svojho sladkého snúbenca Ježiša. Ako tak narastala v mojej duši túžba, cítila som jeho strach a riekla som: „Uteš sa, môj sladký brat, pretože čochvíľa dôjdeme na svadbu – prídeš tam vykúpaný v sladkej krvi drahého Syna Božieho, so sladkým menom Ježiš, na ktoré chcem, aby si nezaбудol. Ja ťa počkám na popravisku.“ Len si predstavte, otče a synu,



jeho srdce opustil všetok strach, jeho tvár sa zmenila zo smutnej na veselú, tešil sa, priam jasal a pýtal sa: „Odkiaľ sa mi dostáva toľkej milosti, že sladkosť mojej duše ma bude čakať na svätom popravisku?“ (Dosiahol taký stav milosti, že nazval popravisko svätým miestom!) Riekol: „Pôjdem plný radosti a sily a zdá sa mi, že to budú tisíce rokov, kým tam pôjdem, ak si pomyslím na to, že ma tam budete čakať.“ A hovoril také sladké slová, pri ktorých až srdce prekypuje Božou dobrotou. Čakala som ho na popravisku a neprestajne som sa modlila, a to v prítomnosti Márie a Kataríny Alexandrijskej, panny a mučenice. Prv než prišiel, kľakla som si a položila si hlavu na klát, no nedokázala som plne precítiť účinok toho miesta. Prosila som Máriu a primäla ju, aby dostal tú milosť, že mu v okamihu smrti dá do srdca svetlo a pokoj, a potom bude nášho hľadiť, keď sa bude vracieť k Stvoriteľovi. Moja duša bola v takom vytržení, že aj napriek množstvu ľudí som nikoho nevidela, a to pre sladký sľub, ktorý mi bol daný. Prišiel ako krotký baránok a keď ma zbadal, začal sa smiať. Chcel, aby som mu udelila požehnanie, a keď ho dostal, povedala som mu: „Skloň hlavu na svadbu, brat môj sladký, čochvíľa budeš vo večnosti.“ Krotko si kľakol na popravisko, položila som mu hlavu na klát, sklonila sa k nemu a pripomenula mu krv Baránka: z úst mu nevyšli iné slová než Ježiš a Katarína. Ako ich opakoval, prijala som do svojich rúk jeho hlavu – oči mal upreté na božskú dobrotu so slovami: „Chcem!“

Potom som videla Boha a Človeka akoby v slnečnom jase, mal otvorený bok a prijímal jeho krv do svojej krvi: oheň svätej túžby, daný v duši a v nej ukrytý z milosti Božej, prijímal do ohňa svojej božskej lásky. Keď prijal jeho krv a túžbu, vzal i jeho dušu a vložil ju do otvoreného stánku – svojho boku plného milosrdenstva – a vyjavil, že on je Pravda, ktorá ho prijala len z milosti a vďaka zmilovaniu, nie pre jeho skutky. Ó, aké bolo sladké a vzácne vidieť Božiu dobrotu aj to, s akou nehou a láskou čakala na dušu, ktorá opustila telo – pohľad plný zmilovania bol na ňu upretý, keď vchádzala do boku, vykúpaná vo vlastnej krvi, čo mala cenu krvi Syna Božieho! Takto prijatý Bohom – z jeho moci mu bolo umožnené, aby sa tak mohlo

stať – mu Syn, Múdrosť a vtelené Slovo, dal ukrižovanú lásku a urobil ho na nej účastným. Ukrižovanou láskou Kristus prijal bolestnú, poputnú smrť z poslušnosti k Otcovi a ona bola na úžitok ľudskej prirodzenosti a ľudskému pokoleniu. Ruky Ducha Svätého zavreli dušu v Jeho vnútri.

Avšak on urobil nežné gesto a pohlol tisícokú srdc. Vôbec sa tomu nedivím, pretože už pocítil božskú nehu: otočil sa ako nevesta, ktorá prišla k ženíchovým dverám, obrátil hlavu, sklonil sa a pozrel sa na tú, ktorá ho odprevádzala, naznačil, že jej ďakuje. A keď skončil, moja duša si v pokoji a mieri oddýchla v jeho krvi. Jej vôňa bola taká prenikavá, že som nemala silu zmyť ju zo seba. Beda, ja úbohá, pre-úbohá, už nič nepoviem: zostala som s obrovskou závisťou na zemi!

Zdá sa mi, že prvý kameň bol položený, a preto sa nedivte, že na Vás nekladím nič iné, len túžbu vidieť Vás utopených v krvi a ohni, čo vychádzajú z boku Syna Božieho. Dosť bolo nedbalosti, najsladší moji synovia, hor sa, krv už začala tiecť za život!

Preložila Monika Šavelová  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Preklad je súčasťou grantového projektu VEGA 1/0514/19  
Poetika mystickej skúsenosti a literárne podoby mystagógie.