LO *SHTETL* PERDUTO DEL NUOVO AMERICANO.
NOTE SULLA LETTERATURA DELL'ESILIO DEGLI EBREI RUSSI

Maria Fabris

Negli anni Settanta e Ottanta di questo secolo alcune centinaia di migliaia di ebrei russi hanno lasciato il paese che si chiamava ancora Unione Sovietica per dirigersi in Israele oppure, soprattutto fra il '74 e il '79, negli Stati Uniti. È stato un esodo verso l'Occidente che a distanza di circa un secolo ha ricalcato, in un contesto storico e sociale ovviamente diversissimo, l'itinerario percorso dai loro progenitori ebrei orientali, l'*Ostjudentum*, nella fuga dallo *shtetl*¹ verso lo stesso Occidente e la modernità.

La ricca letteratura prodotta dai protagonisti di questo esilio più antico e la vasta tematica che essa abbraccia è stata analizzata, seguendo il filo conduttore offerto dall'opera di Joseph Roth, da Claudio Magris nel suo *Lontano da dove*, saggio ormai classico "sull'esilio ebraico assunto a metafora di una condizione storica ed esistenziale che vede l'individuo esiliato dalla pienezza e dalla totalità della vita vera" (Magris 1971: 313). Oltre che sull'opera di Roth e di altri numerosi autori che scrissero nelle principali lingue europee, il saggio spazia sull'intera letteratura jiddish, fino a Isaac Bashevis Singer e a partire dai classici dell'Ottocento – Jitzchok Leib Peretz, Schalom Aleichem e Mendele Moicher Sfurim – "che hanno rappresentato la sortita dallo *shtetl*, ossia l'impavido-comica uscita dell'individuo dal mondo totale e familiare della Legge" (Magris 1971: 314).

¹ Gli *shtetlach* erano le cittadine e i villaggi abitati quasi esclusivamente dagli ebrei ashkenaziti nell'Europa orientale (Galizia, Polonia, Lituania, Ucraina, Romania, Ungheria, Bessarabia, Boemia). Nel Settecento, a seguito delle spartizioni della Polonia, molti di questi insediamenti divennero parte dell'Impero russo e furono compresi nell'ambito di una zona (o fascia) di residenza (istituita da Caterina II nel 1791 e durata fino alla Prima guerra mondiale) al di fuori della quale gli ebrei potevano abitare solo eccezionalmente, per speciale dispensa delle autorità.

Anche l'ondata migratoria recente ha dato vita a una letteratura dell'esilio e sull'esilio che rielabora, questa volta in lingua russa, l'esperienza dell'emigrazione dall'URSS negli anni Settanta e Ottanta. A chi legga questi testi conoscendo già gli altri si presenta inevitabilmente un'impressione di *dejà vu*: saltano cioè agli occhi una dopo l'altra una serie di analogie, soprattutto nell'attitudine verso l'Occidente degli autori della nuova e della vecchia ondata. Non solo è analogo il tema (evidentemente comune, in diversa misura, a ogni letteratura 'emigrata') del rifiuto del mondo nuovo e della nostalgia del mondo perduto, ma sono affini anche i valori che sottendono e motivano quel rifiuto.

In un primo momento, il fatto stesso dell'esistenza di queste analogie mi è sembrato un paradosso, data la distanza temporale e quindi le grandissime differenze di ogni genere che separano i due eventi. Basterebbe il fatto che nel primo caso gli emigranti sono passati da una società ancora agricola ad una già industriale, mentre oggi il passaggio è avvenuto fra due società industriali, sia pure di tipo diverso; che la condizione di estremo isolamento culturale e sociale dell'*Ostjudentum* di allora è l'opposto dell'altrettanto profonda assimilazione degli ebrei russi di oggi; che ad emigrare allora fu soprattutto la parte più povera e ignorante della popolazione (non a caso la letteratura dell'esilio analizzata da Magris fu prodotta dai pochissimi intellettuali che ad essa si unirono, oppure dalla generazione successiva), mentre oggi il processo ha coinvolto il ceto medio, compresa una parte notevole della élite culturale e professionale; che i primi emigranti erano religiosi, e questi invece profondamente laici, e così di seguito. Ma riflettendo meglio, sono arrivata all'ipotesi che le analogie scaturiscono da un dato di partenza comune: il "da dove" i due flussi migratori, a distanza di circa un secolo, sono partiti, nel senso che in entrambi i casi si è trattato dell'uscita da un mondo chiuso, limitante e protettivo, verso un mondo aperto.

Secondo Natalija Gross, una studiosa emigrata in Israele nel '76, la contrapposizione *svoj/cužoj* – fra il *proprio* mondo che non c'è più e il mondo *altrui* al quale non ci si può assuefare – impronta di sé l'intera letteratura russa dell'esilio e ne costituisce il segno fondamentale, inequivocabile come la cicatrice di Ulisse agli occhi della vecchia nutrice. Questa cicatrice "divide lo spazio letterario in un 'prima' e un 'dopo', situati su due piani che non hanno alcun punto di contatto: su un piano Mosca, sull'altro le città 'straniere', New York, Gerusalemme o qualunque altra" (Gross 1980:192-3). Diversamente dall'Odis-

seo del mito greco – dal quale, secondo la Gross, discenderebbe il moderno viaggiatore occidentale, che si muove liberamente nello spazio alla ricerca della conoscenza, – l'Odisseo russo è così legato alla sua terra e cultura di origine che non può utilizzare la conquistata libertà di movimento, né arricchirsi a contatto con le culture altrui, perché semplicemente le rifiuta. Le radici di questo atteggiamento vengono identificate dall'autrice nell'etica collettivistica che dall'Antico Testamento sarebbe passata alla cultura russa, e da questa alla cultura russo-sovietica. La Gross non intende con ciò dire che gli ebrei russi siano due volte "collettivisti", per effetto del cumulo della cultura ebraica con quella russa: oggi gli ebrei russi sono di cultura russa non meno dei russi etnici. La coincidenza che qui interessa è fra la cultura ebraica degli emigrati a cavallo del secolo e la cultura russo-sovietica degli emigrati recenti. In effetti le riflessioni che seguiranno, come già quelle della Gross, potrebbero adattarsi a tutti gli ex cittadini sovietici emigrati, a prescindere dall'etnia, ma ciò non toglie che ad emigrare in questi anni dalla ex URSS siano stati, per i ben noti motivi, soprattutto gli ebrei.² Il paragone che sarà oggetto di questo studio mi appare quindi plausibile.

Ciò che mi propongo è riflettere su quelle affinità particolari che – a dispetto della forte distanza temporale, storica e sociale fra i due mondi dai quali le due emigrazioni, quella odierna e quella più antica, hanno preso l'avvio – sembrano tuttavia caratterizzarle, al di là dei tratti che accomunano ogni emigrazione in quanto trapianto da un sistema culturale ad un altro, e che sono legate alla perdita dell'ambiente noto, dei legami parentali e di amicizia, della lingua, e all'inevitabile divario fra le aspettative e la realtà (come dice un adagio israeliano, l'emigrazione può essere "solo di due tipi: o brutta o bruttissima").

Il materiale di cui mi servirò è tratto dalla narrativa e dalla pubblicistica degli emigrati recenti, soprattutto quelli usciti dall'URSS negli anni Settanta, quando le informazioni sull'Occidente erano ancora scarse. Questa letteratura (gli autori più citati saranno B. Chazanov, S. Dovlatov, A. L'vov, E. Sevela e B. Pismennyj), è apparsa spesso,

² La questione di chi possa considerarsi ebreo e chi no è notoriamente annosa e spinosissima, ed è impossibile affrontarla in breve spazio. Nell'URSS brežneviana veniva considerato ebreo chiunque nascesse da genitori ebrei (la "nazionalità" fu registrata per la prima volta, su dichiarazione degli stessi cittadini, nel 1932, quando furono istituiti i passaporti interni), mentre i figli di matrimonio misto potevano scegliere, al compimento del sedicesimo anno di età, la nazionalità di uno dei genitori.

anche se è stata poi ristampata altrove, in “Vremja i my”, il periodico pubblicato a partire dal 1974 prima in Israele e poi negli Stati Uniti. Mi spingerò solo di rado oltre il 1990, perché da allora l'emigrazione dall'URSS ha assunto sempre di più, a seguito della liberalizzazione sopravvenuta con la *perestrojka*, le caratteristiche di una emigrazione ‘normale’, cioè primariamente economica. Per la letteratura dello *shtetl* farò riferimento soprattutto al libro citato di Claudio Magris.

La letteratura è “un mezzo di trasporto attraverso lo spazio dell'esperienza”, ha detto nel ricevere il premio Nobel il poeta emigrato Josif Brodskij (1988:51). A bordo di questo mezzo mi muoverò anch'io in questa ricerca, che sarà quindi basata sulla percezione soggettiva dei fenomeni e sulla loro rielaborazione letteraria, più che sui dati sociologici oggettivi riguardanti le due emigrazioni (per questi rimando rispettivamente a Hertzberg 1989 e a Zaslavsky-Brym 1985).

IL PASSAGGIO DALL'ORDINE AL CAOS

La democrazia: nessuno te lo proibisce, va' pure a spasso e canta, va' dove vuoi, quando vuoi, con chi vuoi, ma in pratica, invece, chiuditi a doppia chiave in casa, tira il catenaccio e guarda bene attraverso lo spioncino, come in galera, da chi stanno andando quei due loschi figure col sacco: da te o dal tuo vicino? (...) La gente, laggiù in Russia, brontola, ma non immagina che bene impagabile sia poter scendere nella metropolitana, sedersi in un vagone qualunque e starsene in pace, senza voltarsi continuamente di qua e di là, senza chiedersi, a ogni testa ricciuta che appare, se il coltello ce l'avrà nascosto nello stivale oppure nel giubbotto. Sotto le stelle, al chiaro di luna, puoi scendere in strada ogni volta che vuoi: va', mastica i tuoi semi di girasole, sputa le bucce al cielo finché ti pare e piace! (L'vov 1981: 213, 197)

Queste amare riflessioni di Geršic, il “Nuovo americano” di Arkadij L'vov riassumono la reazione più comune dell'ebreo russo immigrato a New York nei confronti della libertà e della democrazia, i due grandi attributi dell'Occidente che a Mosca gli erano sembrati – in contrasto con la situazione domestica – due valori assoluti, indiscutibili. Ora invece, vedendone dal vero alcuni effetti pratici negativi, attribuisce loro la responsabilità della paura che lo assale nella grande città del nuovo mondo, dove sta faticosamente imparando a sopravvivere. La paura concreta di essere aggrediti, per la strada, nella metropolitana, in casa propria, ovunque, è un *Leit-motiv* della letteratura degli immigrati russi ed è il sintomo di un malessere che deriva dalla

perdita di un tipo di sicurezza più profonda. L'insicurezza che l'ex cittadino sovietico prova oggi non è solo quella sperimentata da chiunque abbandoni un ambiente noto e familiare e si trovi d'improvviso immerso in un mondo sconosciuto, ma è più astratta e globale.

Il primo contatto con l'America del Nuovo americano avviene all'Hotel Ambassador, che dà il titolo al secondo episodio del libro di L'vov. Il quadro è disegnato a tinte fortissime, che sconfinano nel grottesco e nel macabro (non a caso L'vov è considerato uno dei tanti esempi di *raskovannost'*, scatenamento, la sindrome dell'artista russo che, finalmente libero dalla censura, non conosce altri freni e si abbandona a rappresentare le oscenità più spinte, molto spesso immotivate). Nell'albergo di Manhattan, primo rifugio del nuovo arrivato con la sua 'normale' famiglia mononucleare costituita da moglie e bambino, il disordine regna sovrano e niente funziona come dovrebbe, né l'ascensore, né i fornelli, né le tende; di notte escono legioni di scarafaggi come in Russia e perfino un topo scorazza indisturbato. All'esterno infuria notte e giorno la danza macabra della città: prima un incendio con accompagnamento di sirene d'ambulanze e pompieri, poi la folla multicolore di Broadway che fa la fila e si azzuffa non per comprare i biglietti di un teatro, come avveniva a Mosca, ma per strappare l'autografo a un celebre boxeur, poi ancora la pubblicità oscena che occhieggia da ogni angolo, il traffico di droga in mezzo alla strada, i negri che si accoltellano fra l'indifferenza dei passanti, la casa di appuntamenti di fronte all'albergo dove, oltre la finestra illuminata, si alternano per tutta la notte scene di sesso sempre più perverso, e così via in un crescendo grottesco che culminerà nell'assassinio di un uomo. Ogni comportamento deviante – furto, prostituzione, omosessualità ostentata, assassinio – è tollerato, purché non si contravvenga alla lettera dei regolamenti. Agli occhi dell'immigrato russo, New York è Sodoma, il caos della licenza più assoluta.

È poco probabile che L'vov abbia letto Joseph Roth. Eppure, il suo Hotel Ambassador (circondato dalla caotica New York di oggi, simmetrica alla Londra del primo dopoguerra, contro la cui insalubre atmosfera l'albergo rappresenta l'unico precario rifugio dell'esule) ricorda, pur nella sua misera trasandatezza, quell'Hotel Savoy che mezzo secolo prima offriva rifugio agli ebrei orientali nell'omonima opera di Roth, "grande metafora romanzesca dell'itinerario verso Occidente visto quale cammino ingannevole verso il deserto, sempre più lontano dalla Terra promessa, e quale viaggio verso Sodoma, gli inferi e la morte simboleggiati dall'albergo" (Magris 1971: 42).

Nella New York di L'vov, delinquenza e *debauche* sono gli aspetti limite di un disordine che si estende anche alla vita 'normale' della città, quella che l'immigrato deve affrontare ogni giorno: c'è la fila alla posta, la fila alla banca, la fila per ottenere i *food-stamps* e il *medic-aid* (sono le prime parole angloamericane che penetrano nel suo lessico quotidiano), cioè non più per i generi alimentari come in Russia, ma per altre cose altrettanto necessarie, e così il tempo si perde lo stesso: "se non è zuppa, è pan bagnato" (L'vov 1981: 170). E poi ci sono gli scioperi. Ma se anche non scioperano, gli americani – "gli stessi che visti dalla Russia sembravano superuomini, uomini del futuro" – alla prova dei fatti lavorano male: se li chiami non vengono, pensano solo a bere e a mangiare dalla mattina alla sera. E la loro polizia è inefficiente, arbitraria, imbecille. Riassunto brutalmente in due parole, il giudizio di Geršic sugli americani e la loro città è "*splošnoj bardak*", un bordello assoluto (L'vov 1981: 170).

Ciò di cui Geršic avverte più o meno inconsciamente la mancanza è la presenza di una norma certa di comportamento e di un'autorità che ne garantisca l'applicazione. In questa nostalgia della Legge, di un'etica oggettiva, si può dunque cogliere la prima analogia fra i due esodi verso Occidente, ambedue rappresentati nella letteratura come passaggi dall'ordine al caos, da un mondo governato da una legge che si ispira ad una serie di valori umani di validità universale a un mondo in cui domina la relativizzazione di tutti i valori. Come l'ebreo orientale in fuga dallo *shtetl* era passato, per usare ancora le parole di Magris (1971: 31), "da un cosmo regolato da valori trascendenti e superindividuali (quelli universali della Torah) ad un caos vertiginoso la cui unica legge è il successo del singolo", così il Nuovo americano degli anni Settanta, che nell'URSS brežneviana era abituato fin dall'infanzia a una norma certa, emanazione di una dottrina unica – che si poteva accettare o rifiutare, ma che comunque esisteva e determinava il comportamento collettivo, – approda in un mondo che non gli offre più un punto di riferimento sicuro.

Questa assenza e il disorientamento che ne consegue sono stati descritti da uno dei promotori del "ritorno" degli ebrei sovietici in Israele, Aleksandr Voronel' (1976:14). Noi che siamo cresciuti in Unione Sovietica – si legge nelle sue riflessioni sull'emigrazione degli anni Settanta – non conosceamo il dubbio, eravamo abituati all'esistenza di una dottrina unica. E se il dubbio nonostante tutto ci assaliva, bastava ritornare alle fonti, consultarle, e si poteva ripartire in tutta sicurezza.

Voronel' appartiene alla generazione di ebrei russi che appoggiò con entusiasmo il nuovo Stato sovietico nato dalla rivoluzione, vedendovi l'opportunità per gli ebrei di uscire da una segregazione secolare per "entrare nella Storia". E sebbene questa illusione si sia spenta definitivamente poco dopo la fine della seconda guerra mondiale, anche per le generazioni successive la dottrina unica e l'etica che ne consegue – inculcata in tutti i membri della società sovietica dalla scuola, dalle organizzazioni collettive e dai media – hanno continuato a svolgere un ruolo essenziale (Horowitz 1982: 32). Del resto, la dottrina unica condizionava totalmente anche i pochi che non erano d'accordo, perché costituiva il "nemico unico" contro il quale si cercava di combattere e con il quale si dovevano fare i conti.

Ciò che l'immigrato ha difficoltà ad accettare è il relativismo morale che – come gli sembra subito di vedere, anche perché la propaganda nel suo paese glielo aveva ripetuto infinite volte – regna sovrano nel Nuovo mondo. L'etica oggettiva è stata detronizzata. Ma ricorda Magris che – come Kafka, Isaac Singer ed altri scrittori che avevano interpretato il malessere dell'ebreo orientale uscito dallo *shtetl* – anche Joseph Roth affermò che il "*tout comprendre, tout pardonner*" è un principio diabolico, perché la morale è una e non c'è relativismo storicistico o giustificazionismo psicologizzante che la possano modificare. L'etica del comportamento non può essere sostituita dall'etica dell'intenzione, ossia, come lo stesso Roth scrisse in una lettera a Stefan Zweig: "La fine del mondo è una cosa e la porcheria privata un'altra. Quest'ultima non può venir messa in conto allo smarrimento generale" (Magris 1971: 160-161).

LA PERDITA DEL LIBRO

Il disordine che l'emigrato di oggi, come il suo antenato di ieri, percepisce nel nuovo mondo è intimamente legato alla perdita di un punto di riferimento essenziale: il Libro. Arrivato in America, l'*Ostjude* si accorge che il Libro è un intralcio sulla via del successo e, almeno in parte, lo abbandona (Hertzberg 1993: 75-87), mentre l'immigrato recente scopre che in un'economia di mercato anche la cultura è merce (Dovlatov 1995: 312). La Parola non ha più valore:

In URSS, ad ascoltare Okudžava vengono diecimila-quindicimila persone. In America, per Allen Ginsberg vengono in trenta, e anche così metà del pubblico è costituito dalla poetessa russa Marija Temkina con i suoi amici (...)

In Russia lo scrittore è una figura pubblica, un'istituzione alla quale la gente guarda con venerazione e speranza. La Russia è per tradizione un paese letterario – se si potesse, direi letteraturocentrico – dove la letteratura, come la filosofia, si assume il compito della rappresentazione intellettuale del mondo circostante e, come la religione, si addossa il peso della educazione morale della gente (Dovlatov 1995: 522, 521).

Il lamento per la perdita del Libro era stato unanime anche fra i pochi scrittori e poeti che accompagnarono la grande migrazione di fine Ottocento e dei primi del Novecento: essi dipinsero l'America “come un paese rozzo, dominato dall'idea del denaro e deleterio per lo spirito”. E l'abbandonarono appena possibile (Hertzberg 1989: 78).

La centralità del Libro nella tradizione culturale ebraica, e in quella orientale in particolare, non ha bisogno di essere dimostrata. Per secoli gli ebrei, unico popolo in Europa a non conoscere l'analfabetismo e a considerare l'istruzione come “la miglior merce” (Levi 1985: 201-205), sono vissuti in strettissimo rapporto con il Libro – parola della divinità – commentandola, discutendola e interpretandola di continuo. Dalla Bibbia, fonte prima della morale, ha preso origine anche la ricca tradizione ebraica del racconto, che in ambito jiddish ha dato come ultimo e straordinario frutto la narrativa del premio Nobel Isaac Bashevis Singer: tanta parte dell'insegnamento ebraico è passato attraverso il narrare da rendere superata la tradizionale distinzione fra letteratura normativa e letteratura narrativa, in quanto i due modi di espressione sono fra loro intimamente connessi (Mortara Di Veroli 1990: 98-99). Da un lato, quindi, lo strato colto dell'ebraismo orientale trascorreva la vita intera dialogando con la parola scritta (e tale era il prestigio di questa attività intellettuale che l'intera comunità la sosteneva, e le donne si addossavano il peso di mantenere col proprio lavoro la famiglia per consentire ai loro uomini di dedicarsi interamente allo studio), e dall'altro il resto del popolo, soprattutto in ambiente chassidico, era anch'esso in continuo contatto con la parola, sotto forma di preghiera quotidiana ma anche di racconto. Come ha ricordato Saul Bellow, “per l'ultima generazione di ebrei dell'Europa Orientale, la vita quotidiana senza racconti sarebbe stata inconcepibile” (Mortara Di Veroli 1990: 100). Di questi racconti, “sintesi di poesia e religio, di *Fabulierlust* e di pietas, di suggestione romanzesca e di insegnamento religioso”, e della tradizione dalla quale scaturiscono ha scritto Claudio Magris:

Con la sua identificazione di parola e verità nell'ambito comune della Scrittura, la tradizione ebraica si avvicina forse come nessun'altra, seppure per

una via tutta propria, ad uno dei principi fondamentali della poetica e della “nuova retorica” moderna, e cioè all’affermazione dell’assoluta autonomia dello spazio letterario. In questo spazio l’indipendenza della parola e delle sue leggi rispetto alla storia non isola il segno poetico in una gratuità estetizzante, ma gli restituisce tutta la sua carica umana e morale. Il significato può derivare soltanto dalla libertà; proprio perché svincolata da ogni determinismo storico, sociale e psicologico e sottratta ad ogni grossolana dialettica e ad ogni immediato rapporto di causalità, la parola ridiventa portatrice di valori e ritrova la possibilità di agire – certo indirettamente, in qualità di mediazione – sul reale (Magris 1971: 263, 251).

Fra questo duplice atteggiamento verso il Libro come depositario della verità e della morale, da un lato, e dall’altro come entità con la quale l’individuo continuamente interagisce in maniera attiva, dialogando con essa su un piano di parità, e così maturando intellettualmente e moralmente, e l’atteggiamento dell’*intelligencija* russa verso la tradizione letteraria esiste un’indubbia affinità. Per comprenderla, sarà utile ripercorrere brevemente alcune tappe cruciali della storia dei due gruppi.

Quando, a partire dalla fine del Settecento, le idee illuministe cominciarono a penetrare anche fra gli ebrei orientali attraverso la Germania e l’insegnamento di Moses Mendelssohn, i nuovi ebrei illuminati sostituirono al culto del Libro quello per i libri e riversarono nello studio delle diverse scienze tutto l’ardore che i loro padri avevano dedicato allo studio dei testi sacri. Di questo “aspro” passaggio (“*Auf rauhem Wege*”) e del trauma psicologico che, soprattutto per effetto della “maledizione dei padri”, accompagnò la fuga dallo *shtetl* degli ebrei illuminati, ha fornito una dettagliata e lucida testimonianza il ‘professore tedesco’ Mark Lidzbarski, già ebreo di famiglia osservante della cittadina polacca di Plock (Lidzbarski 1927). In Germania, il culto per il libro che gli ebrei di Polonia, Russia e Ucraina avevano ereditato dalla loro cultura di origine trovò un ulteriore incentivo nell’ambiente intellettuale tedesco, dove la *Kultur* era considerata un valore supremo e indiscutibile.

Per la stragrande maggioranza degli ebrei russi non ancora ‘illuminati’, la laicizzazione invece avvenne solo con la rivoluzione del ‘17. Essi l’accosero con entusiasmo, vedendovi un’occasione unica per uscire dall’isolamento e partecipare con gli altri all’edificazione del nuovo Stato sovietico. Il livello di alfabetizzazione più alto acquisito grazie alla loro secolare dimestichezza con il Libro li pose in una situazione di vantaggio, consentendo a molti di portarsi rapidamente

ai vertici della vita politica e soprattutto culturale, dove si fusero con i residui della vecchia *intelligencija* russa, in gran parte distrutta dalla rivoluzione, e ne raccolsero l'eredità.³ Boris Chazanov non ha dubbi:

colmando il vuoto formatosi dopo lo sterminio dell'*intelligencija* russa, gli ebrei sono divenuti essi stessi quella *intelligencija* (...).

Io non vedo contraddizione fra il mio "sangue" e il fatto che parlo russo; fra il fatto di essere ebreo e il fatto di appartenere all'*intelligencija* russa. Al contrario, lo trovo un accoppiamento naturale. Sono sempre più convinto che essere membro dell'*intelligencija* russa, oggi, significhi quasi inevitabilmente essere ebreo. (...) Siamo i rappresentanti di un'umanità antica, per la quale non esiste antinomia fra libro e vita, cultura e uomo, libertà e patria. Il libro è la nostra vita, la cultura e l'umanesimo sono per noi indivisibili, la ragione, nella nostra accezione, è il fondamento della morale (Chazanov 1985: 159, 162-163).

Anche la vecchia *intelligencija* russa aveva attribuito alla letteratura una funzione simile a quella della tradizione ebraico-orientale, considerandola produttrice e trasmittitrice di valori universalmente umani da opporre a una realtà esterna disumana e persecutoria, rappresentata (come per gli ebrei in quello stesso luogo della loro diaspora) dal potere ostile del regime zarista. Ma in nome di questa sua fortissima esigenza etica, concretatasi nel culto del *narod* (il popolo che peraltro rifiutò di seguirla), l'*intelligencija* russa aveva finito per piombare, rispetto al resto del paese, in un isolamento che "somi- gliava fino all'incredibile alla situazione di una minoranza etnica estranea, circondata dal sospetto di tutti" (Chazanov 1985: 66) e per immolare sull'altare del popolo l'arte e la stessa cultura, autodistruggendosi. Dalle ceneri di questa *intelligencija*, dopo la catastrofe dello stalinismo, ne è rinata una nuova, accomunata all'antica, (nonostante la sua evidente diversità sociale e "perfino etnica", - come sottolinea Chazanov (1985: 73) alludendo al gran numero di ebrei presenti nelle sue file) da una serie di tratti comuni come l'odio per la classe politica dominante, il sistema dei valori e uno stile di vita alieno dal culto della carriera, dalle comodità e i beni materiali in genere, e fondato invece sull'amore per la letteratura e per il dibattito filosofico e culturale. Tranne il mito del popolo, morto e sepolto per sempre, tutto si è

³ Un fenomeno di significato simile, anche se di proporzioni minime al confronto, si ebbe nell'Italia delle lotte risorgimentali e nell'Italia unita che ne nacque. Cf. in proposito A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 358-391; S. Foà, *Gli ebrei nel Risorgimento italiano*, Assisi-Roma 1978.

conservato e in primo luogo la fede nel ruolo della letteratura. Di questa nuova generazione, che è riuscita a ricostruire sulle macerie dello stalinismo e della guerra una nuova letteratura, erede e continuatrice della tradizione precedente, si considera figlio anche Josif Brodskij:

Il fatto che non tutto si sia interrotto – almeno in Russia – è un merito che va attribuito in misura non trascurabile alla mia generazione; ed io sono fiero di appartenerele (Brodskij 1988: 57).

Per questa generazione, la funzione della letteratura si esplica in un rapporto di interazione fra lo scrittore (o il poeta, essendo la poesia la forma più alta di letteratura) e il lettore non molto diverso dal rapporto dialogico che intercorre fra il Libro e il talmudista che lo interpreta e lo discute: “Un romanzo o una poesia non è un monologo, bensì una conversazione fra uno scrittore e un lettore” che avviene, per grande che lo scrittore possa essere, in condizioni di uguaglianza e rimane nel lettore “per il resto della vita sotto forma di ricordo, nebuloso o preciso; e presto o tardi, a proposito o a sproposito, condiziona la condotta dell’individuo” e gli consente col tempo di acquistare “un volto non comune”, diverso da quello dell’uomo-massa che è la vittima designata di ogni sistema totalitario (Brodskij 1988: 50).

È interessante notare qui per inciso, una volta di più, che Brodskij attribuisce ai classici la stessa capacità di agire sulla crescita dell’individuo che Saul Bellow, scrittore americano figlio di immigrati ebrei della prima ondata, attribuisce alla Bibbia: “Quando ero ragazzo io, – ha dichiarato in una recente intervista – la prima lettura del mattino era la Bibbia. Adesso, invece, è il giornale. È un cambiamento importante nella vita. Significa che non hai più niente di solido sotto i piedi. Per cui i giovani sono spinti a fare tutto quello che fanno gli altri, per sentirsi più sicuri” (Bellow 1995: 31). Osserva Brodskij:

Come polizza di assicurazione morale (...) la letteratura dà molto più affidamento di un sistema religioso o una dottrina filosofica. (...) Per uno che ha letto molto Dickens sparare su un proprio simile in nome di una qualche idea è impresa un tantino più problematica che per uno Dickens non l’ha letto mai. E parlo proprio di lettura di Dickens, Sterne, Stendhal, Dostoevskij, Flaubert, Balzac, Melville, Proust, Musil e via dicendo; cioè di letteratura (Brodskij 1988: 54).

Nell’emigrazione, la letteratura e più ancora la lingua – in quanto chiave per accedere, passivamente e attivamente, alla letteratura – diventano l’unica patria e il fondamento dell’identità dell’emigrato. Ciò

che la lingua jiddish aveva significato per gli scrittori emigrati a cavallo del secolo e fino a Singer, per i nuovi emigrati è la lingua russa:

In questo mare di rottami, l'unica cosa alla quale posso aggrapparmi è la lingua russa. La fede nella lingua io la contrappongo alla fede nel popolo – il dio che è morto. L'atteggiamento religioso verso la lingua mi sembra, fra l'altro, un tratto assolutamente ebraico (Chazanov 1985: 51).

È così anche per Brodskij:

Per uno che fa il mio mestiere la condizione che chiamiamo esilio è, prima di tutto, un evento linguistico: uno scrittore esule è scagliato, o si ritira, dentro la sua madrelingua. Quella che era, per così dire, la sua spada, diventa il suo scudo, la sua capsula. Quella che all'inizio era una liaison privata, intima, col linguaggio, in esilio diventa destino (Brodskij 1988: 32).

Il discorso sulla patria che si identifica con la lingua vale per tutti, non solo per gli scrittori. Lo spostamento dalla 'terra' alla 'lingua' si delinè per gli ebrei sovietici fin dalla seconda metà degli anni sessanta, col nascere del movimento per l'emigrazione e la riflessione sull'identità che l'accompagnò. "La lingua russa è per per me la mia unica patria. Solo in questa città invisibile posso abitare", ha scritto Chazanov (1985: 52) quando meditava sulla dolorosa necessità di lasciare la Russia. E più tardi, commenterà amaramente: "Noi siamo contrari al nazionalismo e alla mitologia della 'terra' (...) Ma per questo siamo anche soli, e con la valigia pronta, piena dei nostri libri. Per questo ce ne dovremo andare" (Chazanov 1985: 163).

LA PERDITA DELLA COMUNITÀ

Passando in rassegna la letteratura che riflette la dissoluzione dell'ebraismo orientale, Claudio Magris torna infinite volte sul tema della comunità perduta, sia essa rappresentata dalla famiglia riunita intorno al tavolo sabbatico, quando l'ebreo "si sente a casa sua come un re; non c'è più alcun esilio, Gerusalemme non è mai stata distrutta", oppure dalla vita corale dello *shtetl*, grembo angusto ma protettivo, idealizzate nel ricordo (Magris 1971: 127). Nella letteratura russa dell'emigrazione più recente, lo stesso tema – la perdita del calore umano del mondo che si è abbandonato, come allora sembrava, per sempre – è spesso rappresentato metaforicamente come la perdita di una moglie amata, morta o comunque irraggiungibile, perché rimasta al di là del muro (Gross 1980: 197-201). Già Chazanov, quando ancora si opponeva all'idea di partire, aveva usato questa metafora:

io sento questo paese – tutto il paese – fisicamente, come si sente la vicinanza di una persona molto cara. E poiché so benissimo fino a che punto estremo la mia vita si è congiunta e confusa con la vita di questa persona che mi è vicina, io non posso convincermi a ridurre il problema a un semplice cambiamento di casa; non riesco a pensare con tranquillità al dove e al come mi procurerò un nuovo focolare. L'idea di un nuovo matrimonio non mi attira. Ho troppo sofferto nella prima unione, e mi sono troppo affezionato alla mia vecchia moglie. Per farla breve, sono troppo russo per poter sperare seriamente, nella quinta decade della mia vita, di cominciare una nuova esistenza in qualità di israeliano, di parigino o di americano (Chazanov 1985: 42).

“Il potere sovietico non è una forma di governo, ma il modo di vita di uno Stato di molti milioni di persone”, ha osservato acutamente Dovlatov (1991: 292). In questo modo di vita, il senso del collettivo era molto sviluppato, proprio come lo era stato nel mondo dell'ebraismo orientale e dell'ebraismo in genere, che nella sua scala di valori ha sempre anteposto il 'popolo' all'individuo. Frutto di quel tipo particolare, sovietico, di socializzazione e inculcata dall'asilo alla tomba dalle istituzioni di tutti i livelli e dal sistema controllatissimo dei media, l'identità di gruppo era radicata anche in chi, come la maggior parte degli intellettuali, si sottraeva o partecipava solo formalmente ai riti collettivi della maggioranza. Ma proprio a motivo di questo rifiuto ideologico, nel loro caso il legame che univa l'individuo al gruppo degli 'uomini contro' acquistava una forza particolare. A questo gruppo appartenevano gli *šestidesjatniki*, la generazione degli anni Sessanta, nella quale rientra la maggior parte degli autori presi in considerazione in questo studio, a cominciare da Dovlatov e L'vov. Una generazione, o piuttosto una “formazione umana”, come l'ha definita Arpiškin nell'introduzione a *Čemodan* (Dovlatov 1991: 5), di “persone che vivevano liberamente in un paese non libero”:

In URSS eravamo tutti molto simili. Ci chiamavamo perfino nello stesso modo – “*idejno čuždye*” : ideologicamente estranei. Ci accomunavano i problemi comuni, le difficoltà, le pene. La comune non accettazione del regime (Dovlatov 1991: 310).

Quello delle pene sostenute insieme è un cemento molto tenace: anche Primo Levi lo cita (“la religione, la memoria collettiva, la storia comune, la stessa persecuzione, l'isolamento imposto dall'esterno”) come uno dei fattori che spiegano la conservazione, altrimenti inspiegabile, del popolo ebraico attraverso millenni di traversie, emigrazioni e metamorfosi (Levi 1985: 204). Così nel gruppo di “simili” rievoc-

cato da Dovlatov, come in una grande famiglia allargata, l'individuo si sentiva appoggiato e protetto dalle minacce del mondo esterno. Ma anche al di fuori di questo caso estremo di coesione, la solidarietà era sentita come un valore presente, in generale, nell'ambito della più larga società sovietica. Ricorda Dovlatov nel libro dedicato all'America e intitolato non a caso *Marš odinokich*, la marcia dei solitari:

Se in una strada di Mosca si sentiva urlare "Aiuto!", la folla accorreva. Qui, invece, proseguono indifferenti. Lì in autobus cedevano il posto ai vecchi. Qui non succede mai, per nessuna ragione. E va detto che anche noi ci siamo abituati molto in fretta.

In generale, c'erano molte cose buone. Ci si aiutava l'un altro, come dire, più volentieri. E ci si metteva a fare a cazzotti senza paura delle conseguenze. E si spendevano gli ultimi dieci rubli senza tormentosi indugi (Dovlatov 1983, cit. in Salmon 1996: 25).

Anche Arkadij L'vov descrive New York come una città dove non solo la gente ha un rapporto diverso con il denaro e dove si mettono i genitori all'ospizio – fatto gravissimo per un ebreo russo, oggi come allora, – ma dove, più in generale, la pietà e la solidarietà umana sono del tutto assenti. L'americano *tout court* per lui non esiste. Ci sono i negri e i portoricani, visti come elementi folcloristici del paesaggio urbano o più spesso come fonte di pericolo. Ci sono gli anglosassoni, che non si vedono quasi mai. Solo da "Zabar", il negozio di *Delikatessen* della Fifth Avenue dove lo scrittore immigrato Jan Geršic si reca ogni settimana per fare un po' di voyeurismo alimentare – tre ore a piedi all'andata, tre al ritorno, ma non importa, perché una volta tanto si ha uno scopo preciso davanti a sé, – solo lì gli anglosassoni "non si nascondono" e si riesce quindi a vederli in grande quantità, esseri umani come tutti gli altri che comprano e mangiano, mangiano e comprano: non sono più gli alieni che sorridono sempre a 32 denti, come il Presidente Carter (L'vov 1981: 168). Con loro comunque, lo sostiene anche Dovlatov (1991: 265), "l'amicizia è impossibile".

C'è infine l'ebreo americano, immigrato cento o cinquant'anni prima dalla stessa area geografica, alle cui cure il nuovo arrivato è affidato sia economicamente, poiché le spese per il viaggio e l'assistenza iniziale sono sostenute dalle organizzazioni ebraiche americane – ma vengono poi continuamente rinfacciate all'emigrante, prima (L'vov 1981: 10, 11, 15) e dopo il suo arrivo in America, con la giustificazione che loro, gli ebrei giunti nel Nuovo mondo a cavallo del secolo, avevano fatto la gavetta, – sia socialmente, perché introduca il nuovo venuto nella comunità. Ma è proprio con questa varietà

di americano che i rapporti sono più difficili. L'vov ne ha tracciato un ritratto spietato in *Ploščad' Kolumba* (L'vov 1981: 65-79). L'avvocato Stewart Harris, di lontane ascendenze odessite, benestante, invita il nuovo arrivato a partecipare alla cerimonia per il *Bar Mitzvâ* del figlio in sinagoga e poi alla festa che seguirà in casa. Il quadro è nerissimo: familiari e amici, come in tanti altri *parties* americani raccontati dagli immigrati russi, sembrano manichini senz'anima, esseri egocentrici, snob, insensibili o squilibrati e comunque appartenenti a un mondo totalmente estraneo, e la festa non potrebbe essere più diversa dai ritrovi con gli amici di un tempo, nelle calde cucine russe, tè e vodka al posto del whisky e la conversazione culturale o politica al posto di questo balbettio insignificante e ripetitivo, reso ancor più penoso dalla conoscenza approssimativa che l'ospite russo ha dell'inglese. Quando arriva il momento di congedarsi, la situazione precipita: ai ringraziamenti dell'immigrato recente, che è comunque grato dell'invito, l'ebreo americano di vecchia data risponde spalancando il bagagliaio della sua auto lussuosa, riempito di abiti smessi, e insistendo affinché l'altro li accetti; ma agli occhi del russo questo gesto di solidarietà americana, che confonde il materiale con lo spirituale, distrugge definitivamente la fragile illusione di fraternità e di uguaglianza che l'invito aveva, nonostante tutto, creato.

Neanche il rito in sinagoga, prima della festa, dà al nuovo americano la sensazione di appartenere a una comunità. L'estraneità religiosa è un tema ricorrente nella letteratura dell'emigrazione recente perfino fra coloro che, sentendo di avere con l'ebraismo un legame più profondo, hanno scelto Israele come paese d'approdo (Fabris 1993) e tanto più per gli altri. L'immigrato si sforza di partecipare alla preghiera comune, ma si accorge che l'impronta lasciata dalla sua educazione laica è forte e, probabilmente, irreversibile. Ripetere frasi in una lingua sacra che gli è sconosciuta accentua la sua sensazione di estraneità e inautenticità. Nel racconto *La morte di Darij Il'ič* di Boris Pismennyj, il protagonista si ritrova in sinagoga a balbettare preghiere che non capisce e si sente per metà pappagallo e per metà impostore: gli viene allora da ridere di se e degli altri che, accanto a lui, balbettano come lui (Pismennyj 1993: 109). Anche questa è una somiglianza, curiosamente capovolta, fra le due emigrazioni: l'ebreo orientale della prima ondata si sentiva un clown quando, dopo "la fuga a Occidente", scimmiettava la lingua e i costumi dell'occidentale emancipato (Magris 1989: 70-72); l'ebreo russo di oggi si sente un clown quando per integrarsi si finge religioso come i suoi antenati.

Le celebrazioni dell'identità collettiva in cui Darij Il'ič si trovava a suo agio e che, idealizzate nel ricordo, gli ritornano adesso alla memoria – accompagnate da un doloroso miscuglio di sentimenti nel quale è difficile separare il rimpianto della giovinezza perduta dalla nostalgia che i fatti vissuti evocano di per sé – sono piuttosto quelle del suo passato sovietico (Pismennyj 1993: 111), nonostante le molte ingiustizie subite. Ed ora, nei vestiti festivi che i suoi compagni emigrati indossano per assistere come lui alla festa di Chanukà in una sinagoga newyorkese, Darij Il'ič riconosce non il mondo sfocato della comune infanzia ebraica, bensì il comune rimpianto per un passato meno lontano, per un “sogno dolente”, che lui e gli altri si portano ancora dentro:

...qualcuno indossava un giubbotto da aviatore alla Čkalov, qualcun altro la casacca di pelle del “parteigenosse” con cinghie e spilline, e poi il berretto *bouclé* del portiere della squadra di calcio Chomič, o il pesante cappotto di panno dell'ingegnere capo della grande industria paramilitare, mentre le donne portavano i foulard e gli scialli di moda fra le attrici dell'epoca. Non era una mascherata intenzionale, ma ugualmente, chissà perché, pareva di cogliere i bagliori degli eroi dell'aria, i film della vittoria, Parigi liberata: l'armamentario mitico degli anni '40 e '50, quando tutta quella gente aveva vent'anni a testa (Pismennyj 1993: 111-112).

Il “sogno dolente” dentro era lo stesso che aveva indotto il fratello maggiore di Darij a trasformarsi, diventando la pecora nera della famiglia, da Motele Korš in Michail Koršunov, comunista entusiasta, dirigente del *komsomol* e attivista convinto, fino al consueto esito finale: l'accusa di tradimento – anche per aver dissimulato la propria origine ebraica – e la successiva scomparsa dal mondo dei vivi. *Propal bessledno*, come si diceva nel linguaggio dell'epoca, sparito senza tracce. Ma nonostante tutto, se anche ha perso la forza propulsiva di un tempo, quel sogno si è “incagliato ostinatamente” da qualche parte all'interno di chi ha vissuto quell'epoca, e non dà pace (Pismennyj 1993: 111-112). La particolare *toska*, la nostalgia dell'emigrato russo è dunque nello stesso tempo il frutto del distacco dalla giovinezza e dalla comunità perduta (Salmon 1996: 23), e comunque dal proprio passato. Perfino un individualista a oltranza come Brodskij si è descritto così, a Venezia, nel primo inverno dell'esilio:

И входит в свой номер на борт по трапу
постоялец, несущий в кармане граппу,
совершенный никто, человек в плаще,
потерявший память, отчизну, сына... (Бродский 1980: 40).

E sale in camera per la scaletta di bordo
 un ospite, con la grappa in tasca,
 un *nessuno assoluto*, uomo in impermeabile,
 che ha perso memoria, paese, figlio...

Per sfuggire alla solitudine del nuovo mondo, gli emigrati cercano spesso di ricreare il ghetto perduto, come gli ebrei orientali avevano fatto a suo tempo nel Lower East Side di New York. Commenta scherzosamente Dovlatov, che di questo ambiente colorito e vario ha fornito un vivace ritratto nel romanzo breve *Straniera*:

Andammo ad abitare in una delle colonie russe di New York. In uno di sei enormi fabbricati occupati quasi esclusivamente da profughi russi.

Abbiamo i nostri negozi, lavanderie, fotografo, agenzia di viaggi. I nostri tassisti, milionari, operatori religiosi, alcolisti, gangster e prostitute (Dovlatov 1991a: 260).

L'illusione della comunità ricostituita purtroppo non dura. Dopo la ridda iniziale degli inviti, le cene nei ristoranti di Brighton Beach (il quartiere che ad alcuni immigrati ricorda un *mestečko* babeliano, mentre per Darij il ristorante assomiglia a "L'Eldorado" della Kiev anni Trenta), gli incontri per dare e ricevere consigli su come vivere al meglio in America, gradualmente la scena si svuota. Alla solidarietà iniziale subentrano rivalità e diffidenza (Štorch 1975:160). La metropoli si restringe allo spazio del quartiere e per molti sopraggiunge la solitudine, soprattutto per chi non trova un lavoro perché ha superato la cinquantina o perché ciò che sa fare lui, qui non serve a nessuno. "Sprášivaetsja, komu my byli nužny v Amerike?..": Dico, chi aveva bisogno di noi in America? – si chiede anche Dovlatov (1991: 283).

Le componenti del disagio dell'ebreo sovietico sono dunque due: la *nikomunenužnost'*, o inutilità sociale, e la perdita del senso di appartenere a un collettivo. All'esistenza collettiva, come la chiamavano in patria: *kollektivnoe bytie*. Le donne risolvono il problema accontentandosi di un lavoro qualsiasi, quasi sempre al di sotto delle loro capacità professionali:

In molte famiglie russe succedeva la stessa storia. I mariti *intelligentnye* se ne stavano sdraiati sui divani semisfondati. Le mogli, *intelligentnye* anche loro, tagliavano in fabbrica borsette per signora (Dovlatov 1991: 264).

Su quel divano simbolico di oblomoviana memoria, gli immigrati – soprattutto quelli ascrivibili al gruppo eterogeneo degli 'artisti' – leggono, filosofeggiano, discutono con gli amici e vagheggiano un

improbabile futuro. Anche questo tratto – la diversità di comportamento dei sessi di fronte al lavoro – ricorda curiosamente lo *shtetl*, dove spesso, come si è già accennato, era la donna a lavorare a contatto col mondo reale e a nutrire con il suo lavoro la famiglia, mentre il marito si dedicava al “rapporto quotidiano con l’astratto”, come qualcuno ha definito l’attività dell’ebreo tradizionale alle prese con il Libro.

Il restringersi del mondo relazionale a pochi elementi sempre uguali – che all’uomo ancora relativamente giovane, abituato da sempre a una vita intensa seppur difficile di lavoro e di relazione, non forniscono più gli stimoli intellettuali e affettivi indispensabili per continuare a vivere – è stato descritto con penosa efficacia da Boris Pismennyj nel racconto *La morte di Darij Il’ič*, che ho già citato. L’unico momento significativo della giornata di Darij, emigrato di mezz’età che da sei anni vive a New York a spese del *welfare* con l’anziana moglie (i figli sono lontani, l’America è grande), è l’incontro quotidiano con il postino Lewis, un negro cordiale e dignitoso sulla sessantina. In genere arriva solo pubblicità, indirizzata “all’inquilino dell’appartamento x, chiunque sia”, che tuttavia Darij legge e suddivide coscienziosamente ogni giorno, pur sapendo che non comprenderà niente, perché per i loro modesti bisogni sua moglie e lui hanno già tutto: ma anche la pubblicità serve a tener viva l’illusione di un rapporto col mondo. E forse un giorno, chissà, il postino gli recapiterà una lettera ‘vera’, indirizzata proprio a lui, Darij Korš, col suo nome e il suo cognome scritti a mano sulla busta. Per il momento, comunque, il negro Lewis scambia con Darij ogni giorno, in un inglese approssimativo ed elementare che perfino lui riesce a capire, due parole di saluto e ogni volta, andandosene, gli dice “See ya tumorro”, a domani. Da questo, che è l’unico contatto di Darij con l’America viva, e dall’attesa quotidiana che lo precede, l’emigrato ricava la sensazione di essere ancora una persona, di avere una faccia umana che l’altro vede e riconosce. E quando un brutto giorno Lewis non viene, sostituito da una giovane postina avventizia che sembra non vedere nessuno e a nessuno rivolge la parola, Darij perde il senso residuo della propria identità: corre a guardarsi allo specchio, ma il suo viso è scomparso, Darij è divenuto invisibile anche a se stesso. Dalla *niko-munenužnost’* all’inesistenza, il passo è breve.

Riaffiora anche qui, come in altre opere della narrativa e memorialistica dell’emigrazione russa, il vecchio tema ebraico della marginalità, della vita non pienamente vissuta (Hughes 1983: 55-6) nell’attesa

che qualcosa finalmente accada e la vita 'vera' possa cominciare: variante moderna, ridotta e antieroica, dell'attesa messianica.

Le attese degli *intelligenty* emigrati in America – a differenza di quelli affluiti nei primi anni settanta in Israele, che speravano di contribuire allo sviluppo di quel piccolo paese mettendo al suo servizio le proprie capacità professionali, acquisite in un paese più grande e culturalmente avanzato – erano soprattutto due. La prima, rivelatasi presto un'illusione, era quella di essere utili alla democrazia occidentale, a loro avviso troppo ingenua e accomodante con l'URSS, rendendo testimonianza contro il totalitarismo. La seconda, e la più importante sul piano personale, era che il loro talento artistico o professionale, una volta libero dalle limitazioni imposte dal sistema sovietico a tutti i cittadini e agli ebrei in particolare, sarebbe finalmente fiorito e avrebbe ricevuto il giusto riconoscimento. I professionisti in possesso di competenze spendibili sul mercato americano sono riusciti almeno in questo secondo intento, ma gli altri, gli 'artisti', si sono accorti ben presto che, se anche il talento fiorisce davvero, in America si può diventare al massimo uno dei tanti che esercitano il 'mestiere' di pittore, scultore, regista o scrittore. In quest'ultimo caso, non si è più un *pisatel'*, nell'accezione alta, russa, della parola, ma solo un *literator*. E si scrive solo per sé, per la propria personale soddisfazione, non più per il pubblico, che ora non si sa più chi sia (Dovlatov 1991: 322; Brodskij 1988: 31-32).

Gli emigrati che riescono ad affermarsi in campo letterario, come Brodskij, Dovlatov e pochi altri, reagiscono cercando di 'americanizzarsi' anche emotivamente. Dopo il fallimento del giornale in lingua russa che per qualche anno era riuscito a pubblicare con un gruppetto di collaboratori, Dovlatov prende atto della sconfitta dell'impresa comune e si rassegna a puntare esclusivamente sul suo successo individuale, di scrittore. Lasciati gli ex colleghi giornalisti, si avvia per Broadway, mescolandosi alla folla:

Camminavo attraverso il frastuono e le grida. Ero parte della folla eppure mi sentivo estraneo. Ma forse anche gli altri, tutti, provavano qualcosa di simile? Forse è proprio questo il più grande segreto dell'America? Nella capacità di ciascuno di essere uno dei tanti? E di conservare ugualmente ciò che è caro a lui solo? (...)

Sognavo l'umana indifferenza. Quella profonda mancanza di partecipazione che è l'unica forma di indiscutibile riconoscimento. Riuscirò a raggiungerla?

Non mi basta amare questa città, che mi ha salvato la vita. Adesso vorrei diventarle indifferente...

Mi fermai davanti alla vetrina di un negozio di abbigliamento. Le facce dei manichini risplendevano di non-partecipazione e di indifferenza (Dovlatov 1991: 327-28).

Poche pagine prima, cercando di consolare i suoi spaesati compagni di emigrazione, aveva scritto: “Berezy, okazyvaetsja, rastut povsjudu. No razve ot etogo legče?”: Le betulle, a quanto si è visto, crescono dappertutto. Ma forse che per questo la vita è più facile? (Dovlatov 1991: 316).

CONCLUSIONI

Ho cercato fin qui di descrivere, raccogliendole intorno a tre nuclei centrali – l’ordine, il libro e la comunità solidale – le perdite che l’ebreo sovietico emigrato, come un tempo il suo antenato *ostjude*, sente di aver subito nel passaggio da Oriente a Occidente e che sono responsabili del suo spaesamento. Le due emigrazioni sono partite da due mondi ‘chiusi’ – la chiusura dello *shtetl* e della Zona di residenza coatta non ha bisogno di dimostrazione, mentre su quella della società sovietica è tornato anche recentemente V. Zaslavsky (1995: 191-193) – ed è a mio avviso a questo fattore comune che vanno ricondotte le analogie, per una serie di motivi che si possono così riassumere:

1) Sia gli uni che gli altri emigranti sono stati socializzati all’interno di due sistemi pedagogici ‘totali’, fondati sulla fede in una verità unica e nel maestro che la trasmette; essi avevano la certezza della propria identità culturale ed erano convinti che la propria cultura fosse più ‘spirituale’ di quella degli altri: “L’Occidente è ricco, ma noi siamo *duchovnye*, crediamo nei valori dello spirito” (Kaganskaja 1978: 139). È lo stesso atteggiamento che gli ebrei dello *shtetl* avevano verso i *gojm*.

2) I rappresentanti della prima come della seconda emigrazione hanno vissuto e lavorato in mondi il cui funzionamento era regolato nei minimi dettagli e la trasgressione immediatamente punita; mondi organizzati gerarchicamente, nei quali ogni individuo aveva un ruolo definito e difficilmente modificabile.

3) Gli uni come gli altri hanno conosciuto la forte identità di gruppo generata dalla contrapposizione fra un ‘noi’ e un ‘loro’ (*my i oni*), eredità dell’epoca staliniana e del suo mito della fortezza assediata.

4) C'è stata infine, in entrambi i casi, una scarsissima conoscenza del mondo esterno, imputabile all'isolamento e all'autarchia culturale. Questo punto merita di essere illustrato più in dettaglio.

Dell'America, il Nuovo americano di L'vov dichiara con semplicità lapidaria: "da lontano, era una cosa, da vicino un'altra. Non dico meglio o peggio, dico un'altra" (L'vov 1981: 165). L'idea che il cittadino sovietico dell'era brežneviana si era fatto dell'Occidente era effettivamente incompleta e distorta (Zaslavsky 1992: 3-4). Soprattutto agli inizi dell'emigrazione, questa idea derivava in gran parte dai libri, perché la maggioranza degli ebrei sovietici erano *nevyezdnye*, ovvero non venivano mai autorizzati a viaggiare all'estero, e per di più, a causa dell'isolamento culturale, il repertorio libresco su cui potevano contare in patria era limitato e casuale, quasi come quella di chi, cento anni prima, aveva abbandonato lo *shtetl*: Beniamino Terzo, novello Don Chisciotte della letteratura jiddish dell'Ottocento, era partito alla scoperta del mondo esterno armato soltanto della lettura dei racconti di viaggio dei classici della tradizione ebraica, da Beniamino di Tudela (sec. XII) in poi. Per esperienza diretta, l'eroe di Mendele non conosceva nulla:

Tutti i miei giorni io li ho trascorsi a Tunejadovka; tutta la mia vita, cioè fino al mio grande viaggio, io sono vissuto là: là io sono nato, là sono cresciuto e là, momento fortunato! mi sono sposato con mia moglie, la pia signora Selde, che possa vivere in eterno! (Mendele Moicher Sfurim 1983: 4).

Le altre fonti di informazione di chi si preparava all'emigrazione nell'URSS brežneviana erano la propaganda e la contropropaganda. L'immagine idealizzata che l'emigrante si era fatto dell'Occidente nasceva infatti dal capovolgimento del punto di vista ufficiale, ritenuto ipocrita e falso: se l'Occidente era rappresentato dalla propaganda sovietica come un inferno, nella realtà doveva essere un paradiso. *Tam chorošo, gde nas net*, recita un adagio popolare russo. Ma anche la contropropaganda occidentale, ascoltata avidamente dal futuro emigrante attraverso Radio Europa libera e le altre trasmissioni occidentali, ha la sua parte di responsabilità nell'aver presentato dell'Occidente un quadro assai poco realistico, teso a convincere il maggior numero di persone a lasciare l'Unione sovietica (Zaslavsky 1992: 8-11).

Già nel 1927 Joseph Roth aveva scritto in *Ebrei erranti*:

L'ebreo orientale che vive nella sua terra non sa nulla dell'ingiustizia sociale dell'Occidente (...). L'ebreo orientale guarda all'Occidente con una

nostalgia che questo certamente non merita. Per l'ebreo orientale l'Occidente è libertà, possibilità di lavorarare ed estrinsecare il proprio talento, è giustizia e autonomia dello spirito (Roth 1985:13).

Tutto questo rimane vero anche negli anni '70, quando gli ebrei russi cominciano ad affluire nell'America del nord: l'unica differenza è che "l'ingiustizia sociale dell'Occidente" i nuovi emigranti, come ho detto, la conoscono anche troppo bene, perché da cinquant'anni i media sovietici non parlano d'altro. Ma la ritengono una menzogna della propaganda. D'altra parte, non appena la realtà che si offre ai loro occhi in Occidente si rivela contraria o anche solo inferiore alle attese, gli stereotipi negativi riemergono istantaneamente e conferiscono all'esperienza il valore di una conferma definitiva. A rendere più penosa la delusione contribuisce anche il senso di colpa che le autorità sovietiche hanno cercato con ogni mezzo di far nascere nell'emigrante per il suo 'tradimento', consistente nel voler abbandonare un paese e un sistema che lo ha generosamente allevato, istruito e nutrito (Nekrasov 1976: 19). Un senso di colpa non molto diverso da quello provato a suo tempo dall'*Ostjude* che, rinnegando i propri padri, aveva abbandonato la comunità dello *shtetl* per sfuggire alla miseria e alla persecuzione o per assimilarsi nel mondo moderno (Lidzbarskij 1988: 232-235; Gellner 1993: 77-78).

Claudio Magris ha dimostrato che, nel ricordo e nella nostalgia del transfuga, il mondo perduto dei padri viene fortemente rivalutato e idealizzato non tanto in virtù delle sue caratteristiche reali, ma per una sorta di inconscia protesta dell'emigrato contro la disumanità del presente. Di fronte alla frammentazione e al disorientamento del nuovo mondo, la totalità e la sicurezza del mondo scomparso – il "grembo angusto e protettivo dello *shtetl*" o la vita limitata, stagnante e irta di ostacoli ma pur sempre rassicurante dell'URSS brežneviana – vengono rivalutate dall'emigrato. A volte, come nel caso di Darij Korš, si torna ancora più indietro, alla *Velikaja epoca*, la Grande epoca staliniana, della quale è del resto in atto un tentativo di riabilitazione, fino all'esaltazione aperta, anche nella nuova Russia: l'emigrato Eduard Limonov vi ha pubblicato nel '94 una sorta di entusiastico epicedio dell'URSS anni Trenta e Quaranta, in cui si esalta fra l'altro

la serenità straordinaria del vecchio Impero, dove si stava bene, nonostante tutto, bene e sereni. Sono sicuro che quando le passioni si placheranno, molti proveranno nostalgia per quell'epoca. Anzi, la provano già! (Limonov 1994: 164).

Anche Rubinčik, l'eroe di *Sevela* (1980), novello picaro ex-sovietico che aveva esplorato prima Israele e poi gli Stati Uniti, alla fine, disgustato, vuole tornare a Mosca. Tuttavia, per reazione al Nuovo mondo che non gli piace e per effetto della nostalgia, ha idealizzato la vecchia patria a un punto tale da non ricordare più nessuno dei suoi aspetti negativi, nemmeno l'esistenza del KGB.

Questo paradosso finale di *Fermate l'aereo, voglio scendere!* di Sevela ci introduce all'ultima analogia che emerge dalle letterature delle due emigrazioni: la fede nella funzione salvifica della memoria e della scrittura, nonché dello *humour*. Oggi come allora, l'emigrato reagisce alla sua sorte raccontando, scrivendo e spesso ridendo o sorridendo di se stesso. Già nel Talmud era scritto che tutti i dolori possono essere sopportati se vengono messi in un racconto, o se si narra, su di essi, un racconto. L'"ebreo narrante", come recita il titolo di un libro recente (Silvera 1993), ha seguito questa indicazione talmudica a Oriente, a Occidente e dovunque si sia trovato di fronte al dolore e alla necessità di capirlo e trascenderlo. Molta della vastissima letteratura jiddish ha la sua origine in questa tradizione; ma ad essa si può ugualmente ricondurre la notevole quantità di memorie, racconti, romanzi e testimonianze di ogni genere che l'ultima emigrazione dalla Russia ha prodotto negli anni Settanta e Ottanta.

L'altro elemento liberatorio spesso presente nelle due letterature è, appunto, lo *humour*. Sul *Witz* ebraico e le sue funzioni è stato scritto tanto. Molti, fra cui anche Brodskij, hanno osservato che l'ebreo è una metafora della condizione umana. Ed è per questo "carico gravoso", ha spiegato Miro Silvera (Straniero 1993), che tanti comici sono ebrei, che gli ebrei "per ereditarietà" sanno vedere insieme il lato buffo e il lato tragico della vita: "Ridiamo di noi prima che gli altri lo facciano, lo facciamo per primi, li anticipiamo ed esorcizziamo il danno". Salcia Landmann, citata da Magris (1971: 74), osserva che il *Witz* ebraico è fiorito soprattutto nei momenti di passaggio dalla cultura tradizionale alla cultura moderna,

quale arma e insieme malinconica autoironia dinanzi all'improvviso, sconcertante incontro fra due realtà tanto diverse – quella ebraica e quella non ebraica - e quale risposta all'insanabile antinomia fra reale ed ideale che inaspettatamente si poneva di fronte all'ebreo già uscito dal ghetto e non ancora entrato nella società.

L'osservazione conserva la sua validità anche per i nuovi emigrati: basta solo sostituire nell'inciso l'aggettivo 'sovietica' all'aggettivo

'ebraica'. Beniamino Terzo, il viaggiatore ottocentesco che abbandona lo *shitel* per avventurarsi nel mondo esterno, è – osserva Daniela Leoni (1983: XXIX) - “quasi sempre costretto a ricondurre a parametri ebraici la realtà sconcertante che gli si presenta, per poterla comprendere e coordinare”. E così Geršic, il picaro sovietico di Arkadij L'vov, interpreta il mondo newyorkese alla luce della sua unica esperienza precedente, che è sovietica. Da qui ha origine la comicità, per molti versi simile, dei due personaggi: lo straniero – e quindi il viaggiatore e l'emigrante, che ne sono due classiche varianti – ben si presta al ruolo di eroe comico proprio perché agisce contemporaneamente su due piani diversi, che spesso entrano in collisione, facendo scoccare la scintilla del comico: il piano del mondo familiare che si sono lasciati alle spalle, ma che continua a condizionarne la visione e il comportamento, e il piano della nuova realtà nella quale si trovano immersi (Fabris 1991: 325-326).

Lo *humour* della letteratura dell'emigrazione più recente si potrebbe definire ebraico nella forma e russo-sovietico nel contenuto. E agli autori di questa letteratura – a Dovlatov e L'vov prima di tutti, ma anche a molti altri – si potrebbe attribuire la miscela di qualità che Lev Anninskij (1994: 128) ha riconosciuto al suo interlocutore Isaak Mil'kin in una recente polemica sull'emigrazione russo-ebraica: “un'irreversibile russità accompagnata da un umorismo di indubbia matrice ebraica”, *neobratimaja russkost' pri nesomnenno evrejskom jumore*.

BIBLIOGRAFIA

- Anninskij L.
 1994 Bred polukrovki. — Vremja i my (1994) 125:120-134.
 Bellow S.
 1995 Intervista a Fiamma Arditi. — Corriere della Sera 24.11.1995.
 Brodskij I.
 1980 Cast' reči. Ann Arbor, Ardis, 1980.
 1988 Dall'esilio. Milano, Adelphi, 1988.
 Chazanov B.
 1985 Iduščij po vode. München, Strana i mir, 1985.

Dovlatov S.

1991a Inostranka. Trad. italiana: Straniera. Palermo, Sellerio 1991.

1991b Čemodan. Moskva, Moskovskij rabočij, 1991.

Fabris M.

1991 Il "risibile" in Vojnovič. Due percezioni a confronto. — *Europa Orientalis X* (1991): 301-343.

1993 Istoričeskaja ili doistoričeskaja rodina? — *Europa Orientalis XII* (1993) 1: 193-211.

Gellner E.

1993 From Koenigsberg to Manhattan. — In: E. Gellner, *Culture, Identity and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 75-90.

Gross N.

1980 Šramy rossijskogo Odisseja. — *Vremja i my* (1980) 55: 192-208.

Hertzberg A.

1989 Gli ebrei in America. Milano, Bompiani, 1993.

Horowitz T.

1982 Integration Without Acculturation. The Absorption of Soviet Immigrants in Israel. — *Soviet Jewish Affairs XII* (1982) 3:19-33.

Hughes

1983 Prigionieri della speranza. Bologna, Il Mulino, 1983.

Kaganskaja M.

1978 Vozvraščenie k sebe. — "22" (1978) 2: 138-147.

Leoni D.

1983 Introduzione. — In: Mendele Mojcher Sfurim, *I viaggi di Beniamino Terzo*, Casale Monferrato, Marietti, 1983.

Levi P.

1985 L'altrui mestiere. Torino, Einaudi 1985.

Lidzbarski M.

1988 Auf rauhem Wege (1927). Trad. italiana: *Ricordi di giovinezza di un professore tedesco*. Firenze, Passigli 1988.

Limonov E.

1994 U nas byla Velichaja Epocha. Moskva, Konec veka, 1994.

L'vov A.

1981 Otel' Ambassador (1979) — In: *Biznesmen iz Odessy*. Khazaria 1981.

Ploščad' Kolumba (1979). — Ivi: 65-79.

Novyj Amerikanec (1981). — Ivi: 165-217.

Magris C.

1989 Lontano da dove (1971). Torino, Einaudi, 1989.

Mendele Moicher Sfurim

1983 I viaggi di Beniamino Terzo (1879). Casale Monferrato, Marietti, 1983.

- Mortara Di Veroli E.
 1990 La biblioteca di Babele. — In: La cultura ebraica nell'editoria italiana (1955-1990), Quaderni di Libri e Riviste d'Italia, (1990) 27: 89-103.
- Nekrasov V.
 1976 Personal'noe delo kommunističeskoj Jufy. — Vremja i my (1976) 5: 3-51.
- Pismennyj B.
 1993 Smert' Darija Il'iča. — Vremja i my (1993): 90-122.
- Roth J.
 1985 Ebrei erranti (1927). Milano, Adelphi, 1985.
- Salmon L.
 1996 Introduzione. — In: S. Dovlatov, Compromesso, Palermo, Sellerio, 1966.
- Sevela E.
 1980 Ostanovite samolet – ja slezu! München 1980.
- Silvera M.
 1993 L'Ebreo narrante. Milano, Frassinelli, 1983.
- Štorch
 1975 Šans, čto daet Amerika. — Vremja i my (1975)1: 145-165.
- Straniero M.
 1993 La stella gialla e la cattiva coscienza. — Corriere della Sera 28.5.1993.
- Voronel' A.
 1976 Trepet zabor iudejskich. Gerusalemme 1976.
- Zaslavsky V.
 1992 L'immagine dell'Occidente e l'emigrazione sovietica negli anni '70-'90. Relazione al Convegno "L'immagine dell'Occidente nella società sovietica", Livorno 2-3 ottobre 1992.
 1995 Storia del sistema sovietico. Roma, NIS, 1995.
- Zaslavsky V.- Brym R.
 1985 Fuga dall'impero. Napoli, ESI, 1985.