

LE INFLUENZE DELLA CULTURA RELIGIOSA RUSSA NELLO STILE DI
NIKOLAJ BERDJAEV: ANALISI E PROBLEMI DI TRADUZIONE

Giacomo Foni

Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev è uno dei pensatori russi che più potentemente ha saputo provocare e interrogare la cultura europea occidentale; le sue opere, alla pari di quelle dei grandi pensatori universali, rappresentano ancora oggi un monito a rivalutare i valori fondanti della nostra società e della nostra cultura. Ciò che di lui colpisce tuttavia, oltre all'originalità e all'incisività dei contenuti, è la peculiarità dello stile, nel quale confluiscono elementi eterogenei che non sempre si fondono tra loro in modo armonico e coeso.

Due in particolare sono i fattori che vengono di solito messi in rilievo: l'andamento asistemático e aforistico del pensiero, e il notevole pathos emotivo che lo pervade. In questo contributo ci soffermeremo in particolare sul primo di questi due elementi, cercando soprattutto di mettere in luce il legame che intercorre tra lo stile aforistico e la cultura religiosa russa di cui Berdjaev è interprete ed erede. In un secondo momento, cercheremo di analizzare i tratti concreti di tale stile, isolando alcune problematiche ad esso inerenti che sorgono in sede di traduzione.

La fonte intuitiva e aforistica della filosofia

La scarsa inclinazione di Berdjaev verso i sistemi organici compiuti è fatto largamente riconosciuto; nella sua *Istorija russkoj filosofii*, ad esempio, Vasilij Zen'kovskij nota come sia difficile esporre in modo ordinato le idee del filosofo, e ciò "non tanto per le sue contraddizioni, [...] ma piuttosto perché il suo pensiero, per sua stessa ammissione, è 'aforistico' e 'frammentario'";¹ perfino nelle opere con parvenza più organica e sistematica, come *O naznačenie človeka*, "capita all'improvviso d'imbattersi in un intero brano

¹ V. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii*, Moskva, Akademičeskij proekt Raritet, 2001, p. 719 [trad. mia – G.F.].

assolutamente slegato dall'iter principale del pensiero".² Sull'asistematicità berdjaevia scrive anche Georgij Fedotov,³ il quale tuttavia, a differenza di Zen'kovskij, non collega la mancanza di un sistema all'idea di frammentarietà, fatto che, come vedremo in seguito, rende maggiore giustizia alle idee fondamentali da cui si sviluppa il pensiero del filosofo. D'altronde, è lo stesso Berdjaev, nelle pagine della sua autobiografia, a soffermarsi più volte su questo aspetto della sua *forma mentis*, sulla natura peculiare di un pensiero che si esprime prevalentemente attraverso *crisi*, illuminazioni, esplosioni improvvise, e si distacca in modo deciso dall'idea 'geometrica' di uno sviluppo progressivo e lineare:

Ho già ricordato di avere una strana caratteristica. Non ho mai percepito lo sviluppo come qualcosa che si realizza seguendo una linea retta ascendente. La verità mi si presenta sempre come qualcosa di eternamente nuovo, come qualcosa che è appena nato e viene scoperto per la prima volta. [...] Solo lo slancio iniziale poteva entusiasmarmi. Quello che viene chiamato 'sviluppo', mi sembrava sempre un raffreddamento, stava già sotto il segno della necessità e non più della libertà. Il mio modo di pensare è intuitivo e aforistico. In esso non si dà alcuno sviluppo discorsivo del pensiero. Non posso sviluppare e dimostrare nulla in maniera consequenziale. E del resto mi sembra che una cosa simile sia proprio inutile.⁴

Questo fatto ha destato numerose perplessità tra critici e contemporanei, diventando anche un'arma da utilizzare contro lo stesso autore. Esemplificativa a tale riguardo è la polemica con Vladimir Nikolaevič Il'in (da non confondere con il più noto teorico del *Beloe delo* Ivan Aleksandrovič), il quale, in una recensione a *Sud'ba čeloveka v sovremennom mire* pubblicata nelle pagine di "Vozroždenie", accusava Berdjaev di mediocrità intellettuale, legando tale giudizio proprio alla disorganicità espositiva del pensatore:

Alcuni suoi libri sono impossibili da leggere (ad esempio, i due tomi di *Filosofia dello spirito libero*). Ciò, tra l'altro, si spiega con il fatto che Berdjaev non espone i propri pensieri in maniera organica [...]. Questa modalità espressiva ripugna chi ha gusto filosofico e letterario. È difficile immaginarsi uno scrittore o un pensatore tanto estraneo alla dialettica, allo sviluppo delle opposizioni e delle contrapposizioni creative, e tutto ciò, nonostante il suo pensiero sia dialettico.⁵

² Ivi.

³ G. P. Fedotov, *Berdjaev-myslitel'*, in *N. A. Berdjaev: Pro et contra*, red. A. A. Ermičev, SPb., Izd-vo RGhGI, 1994, pp. 437-446, p. 437.

⁴ N. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, a c. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 2006, p. 86.

⁵ P. Sazanovič, *Ideologičeskoe vozvraščenie*, "Vozroždenie", n. 3530 (1935) [trad. mia – G.F.]. Tale recensione scandalizzò la 'provinciale' Parigi russa, ed ebbe in seguito risvolti tragicomici: per approfondimenti sull'episodio cf. O. G. Volkogonova, *Berdjaev*, Moskva, Molodaja Gvardija, 2010, p. 259; e V. N. Il'in, *Pis'mo k Nikolaju Berdjaevu*, "Zvezda" n. 3 (1997), pp. 173-174.

Per lo stesso motivo, specialmente in un primo momento, Berdjaev non fu accettato di buon grado dall'ambiente accademico e universitario francese. Gli intellettuali occidentali, infatti, consideravano il pensiero religioso russo quasi una sorta di sub-cultura, e la filosofia berdjaeviana appariva loro 'sospesa nel nulla', retaggio destabilizzante di un barbarismo troppo lontano dalla pulizia razionale dei *philosophes*, dallo scientismo rassicurante dei positivisti, dalla struttura chiara e salda dell'idealismo tedesco.⁶

Più in generale, nel rifiuto berdjaeviano di una logica rigorosa e sistematica, essi ravvisavano una 'inaccettabile' mancanza di scientificità, fatto che a loro modo di vedere comportava automaticamente l'impossibilità di ratificare la verità delle asserzioni del filosofo; perfino un'irrazionalista come Lev Šestov, che aveva fatto della contrapposizione tra Gerusalemme e Atene il 'marchio di fabbrica' della propria filosofia, non poteva fare a meno di notare la fonte 'gnostica' delle affermazioni berdjaeviane, il loro scaturire da una esperienza non naturale ma spirituale.⁷

La provocazione di Berdjaev, tuttavia, era appunto quella di voler emancipare il pensiero filosofico dall'autorità della scienza e, in questo senso, egli dimostrava tutta la sua appartenenza alla cultura filosofico-religiosa russa, una cultura a-razionalista, formatasi nella liturgia, nell'arte iconica, nella letteratura patristica,⁸ da sempre incline a cercare la verità nella conoscenza intuitiva e contemplativa dell'"inattinabile"⁹ piuttosto che nell'analisi empirica e razionale dei fenomeni. Il pensiero religioso russo, nota Giulia Lami, non si è mai pacificato con i principi umanistici e illuministici da cui scaturisce il moderno pensiero occidentale, non ha mai tagliato i ponti con l'eredità

⁶ Scrive a proposito Jean Claude Marcadé: "la causa del misconoscimento è proprio nel fatto che egli è un pensatore troppo russo, che non espone le proprie idee in modo rigoroso e sistematico, che incappa spesso in evidenti contraddizioni e non comunica in modo chiaro i propri pensieri e le proprie percezioni intuitive": J. C. Marcadé, *Penetration of Russian Thought into French Milieu: N. Berdiaev and L. I. Shestov*, in *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka*, ed. N. P. Poltarackij, Pittsburgh, Otdel Slavjanskich Jazykov i Literatur Pittsburgskogo Universiteta, 1975, p. 153.

⁷ "Se domandate a Berdjaev da dove sia noto tutto ciò, egli vi rimanderà pacificamente alla gnosi; tutto ciò è noto dall'esperienza, non naturale, in verità, ma spirituale": L. I. Šestov, *Speculazione e rivelazione*, a c. di G. Tiengo ed E. Macchetti, Milano, Bompiani, 2011, p. 617.

⁸ Cf. a riguardo: G. A. Wetter, *Origini e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia*, in *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, a c. di H. Dahm e A. Ignatov, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2005, pp. 3-34; A. Dell'Asta, *La creatività a partire da Berdjaev*, Milano, Jaca Book, 1977, pp. 13-26.

⁹ Cf. S. L. Frank, *L'inattinabile*, a c. di P. Modesto, Milano, Jaca Book, 1976.

medievale, restando intimamente legato alle fonti patristiche e teologiche.¹⁰ Quella russa è una “filosofia del Dio vivente”, caratterizzata da “un’apertura alla dimensione spirituale, al senso del misterioso e del mistico”,¹¹ e non è un caso che al razionalismo occidentale essa contrapponga l’idea di *cel’noe znanie*, una gnoseologia comunionale e intuitiva in cui l’atto cognitivo non dipende più dal solo intelletto, ma diviene “incontro esistenziale tra il conoscente e la verità, [...] un richiamo per l’uomo nella sua interezza e con tutte le sue facoltà: intelletto, volontà, coscienza, senso del bello, del vero, della giustizia, della misericordia, e così via”.¹²

In questo senso, il pensiero aforistico di Berdjaev è la realizzazione originale di tale concezione. Il problema diviene ancora più chiaro se si prende in esame la polemica tra filosofia e ‘scientificità’ innescata dal filosofo nell’antologia *Vechi*, in cui Berdjaev, tra le altre cose, richiamava alla necessità di un utilizzo più sobrio del pensiero scientifico, che non doveva oltrepassare i limiti ad esso ontologicamente imposti. Nel suo contributo, *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda*, egli aveva tuonato contro l’intelligencija, colpevole, a suo modo di vedere, di un’indebita commistione tra positivismo scientifico (una scienza religiosamente e metafisicamente neutrale) e positivismo filosofico (l’estensione dei criteri scientifici ad ogni ambito della realtà, compreso quello etico, filosofico, morale).¹³ Nel 1914 poi, in *Smysl tvorčestva*, aveva ulteriormente approfondito la questione, focalizzandosi in particolare sulle due diverse ‘nature’ di scienza e filosofia. Qui Berdjaev, partendo dalla propria visione di mondo materiale come decaduto e ‘oggettivato’, e dalla necessità della comprensione dello stesso in una dimensione superiore trasfigurata, affermava la natura “penultima” della scienza rispetto ai fini ultimi dell’esistenza; egli metteva in risalto come, a suo avviso, la scienza non fosse altro che una logica empirico-formale, una descrizione economica ed efficace delle dinamiche in atto nel mondo oggettivato, e sottolineava perciò l’impotenza della stessa a penetrare il mistero profondo delle cose; in quanto semplice “adeguazione alla necessità”, scriveva, essa genera un pensiero che è il riflesso meccanico di tale necessità:

¹⁰ Cf. A. G. Vitolo, G. Lami, *Storia e filosofia in N. A. Berdjaev*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 66-67.

¹¹ A. Ignatov, *Sulla questione del rapporto tra filosofia occidentale e filosofia russa*, in *Storia delle tradizioni filosofiche dell’Europa orientale*, cit., pp. 179-200, p. 179.

¹² G. A. Wetter, *Origini e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia*, in *Storia delle tradizioni filosofiche dell’Europa orientale*, cit., p. 20.

¹³ N. A. Berdjaev, *La verità filosofica e il vero dell’intelligencija* in *La svolta. Vechi. L’Intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, a c. di S. Romano, Trad. di U. Floridi, Milano, Jaca Book, 1990, pp. 15-32.

Il pensiero scientifico si trova sempre in uno stato di profonda corrispondenza e di adeguazione alla necessità del mondo, è uno strumento per orientarsi nella datità. Questo carattere di adeguazione non è impresso solo sull'esperienza scientifica, ma anche sul pensiero discorsivo di cui la scienza si serve per le proprie deduzioni. [...] Tutti i dilemmi e i limiti della logica formale non sono altro che il riflesso adattato dei dilemmi e dei limiti insiti nella necessità del mondo. E la logica stessa con i suoi limiti è appunto una reazione fedele allo stato di limitatezza del mondo dato.¹⁴

Berdjaev riduce così la scienza e il pensiero scientifico a una sorta di istinto di conservazione, sviluppato dall'uomo per non soccombere alla morsa opprimente della finitezza. La conoscenza filosofica, invece, partecipa di una natura più alta, 'metalogica', poiché, secondo Berdjaev, è in grado di trascendere la datità e i limiti del mondo reificato:

La filosofia cerca la Verità e non le verità. La filosofia ama la sapienza. È la Sofia che guida la filosofia autentica. Per la sua natura e per i suoi scopi, la filosofia non è mai stata un adeguamento alla necessità, i filosofi autentici, quelli che sono tali per vocazione, non si sono mai assoggettati alla datità del mondo, perché cercavano la verità della sapienza, che va al di là del mondo dato.¹⁵

L'incomprensione della natura escatologica e trascendente della filosofia, continua Berdjaev, ha generato un equivoco generalizzato, che ha condotto gli stessi filosofi a tradire la loro vocazione superiore. Kant, Hegel, Comte, Spencer, Cohen, Rickert, Wundt, Avenarius; essi "vogliono fare della filosofia una scienza universalmente vincolante, perché la verità deve essere vincolante, e ai loro occhi quella scientifica sembra l'unica forma di conoscenza che possa avere una simile pretesa";¹⁶ sono pronti a credere nella conoscenza filosofica "solo in analogia con quella scientifica",¹⁷ aspirano alla scientificità del pensiero e non si rendono conto che "*la filosofia, comunque la si consideri, non è assolutamente una scienza e non deve assolutamente essere scientifica*".¹⁸ In piena consonanza con il pensiero filosofico-religioso tradizionale, Berdjaev recupera ed esalta il valore etimologico di 'filosofia' come *amore per la sapienza*, per cui la conoscenza autentica avviene soltanto in un incontro amoroso, personale, intimo, esperienziale con la Sapienza divina che si rivela; similmente a Platone, egli esalta il lato erotico della conoscenza come "matrimonio d'amore",¹⁹ la emancipa dall'influenza imperante del-

¹⁴ N. A. Berdjaev, *Il senso della creazione*, a c. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1994, p. 51.

¹⁵ Ivi, p. 53.

¹⁶ Ivi, p. 57.

¹⁷ Ivi, p. 48.

¹⁸ Ivi.

¹⁹ Ivi, p. 73.

lo scientismo e la fonda “sull’intuizione, cioè su di una penetrazione simpatetica e amorosa nella sostanza delle cose”, capace di cogliere quella verità che sfugge all’analisi scientifica, “che ci lascia ancora esterni alle cose, alla superficie”.²⁰

La conoscenza della rivelazione comporta l’emergere dell’identità vera dell’uomo, il suo essere definito da un legame comunionale originario, per cui, secondo una tendenza più propriamente sofologica, ma non per questo estranea all’orizzonte di Berdjaev, “ogni oggetto è legato a noi prima di ogni conoscenza nel nostro stesso essere, in un’unità primordiale ideale (*vseedinstvo*-unitotalità), nella quale soggetto e oggetto sono radicati”.²¹ In tale intuizione, intelletto e cuore raggiungono l’apice supremo della loro sinergia, e oltrepassano i limiti imposti dalla condizione decaduta del mondo oggettivato: nessuna dimostrazione scientifica, nessuna costruzione logico-argomentativa è in grado di accedere al mistero ineffabile dell’essere. L’inattingibile si rivela solo alla conoscenza comunionale, mentre la dimostrazione agisce esclusivamente nel circuito chiuso del mondo decaduto, in cui l’uomo, perduta l’originale comunione edenica, è diventato *homini lupus*, estraneo a se stesso e agli altri; e gli estranei, a differenza degli amanti che s’intuiscono a vicenda in una misteriosa empatia, “sono costretti a dimostrarsi l’un l’altro ogni verità di cui parlino”.²²

In tale ottica, il pensiero dimostrativo non solo viene esautorato dal suo ruolo di garante della verità, ma diviene addirittura un ostacolo, *skandalon*, un inciampo nel cammino dell’uomo verso la vera conoscenza. È necessario allora che la filosofia si liberi “dal potere illusorio della dimostrazione”, poiché “non c’è nulla che preceda logicamente l’intuizione di un filosofo”.²³ Circa trent’anni dopo, riflettendo ancora sulla questione, Berdjaev scriverà nella sua autobiografia:

Vien da ridere a pensare che Spinoza avrebbe raggiunto le proprie conoscenze con un metodo geometrico. Nelle sue fonti, la conoscenza filosofica di Spinoza non è meno

²⁰ Ivi, p. 67. Scrive a proposito Adriano Dell’Asta: “Anche in questo la conoscenza che ci viene prospettata dalla tradizione religiosa russa è una sfida al nostro modo consueto di vedere, così profondamente indifferente e apparentemente distaccato, incapace di comprendere che non si dà vera conoscenza se non all’interno di quella che un’antica tradizione, occidentale per altro, chiama *affezione*”: A. Dell’Asta, *La via regale della conoscenza*, in Atti del convegno: *La conoscenza integrale. Il pensiero religioso russo sfida le riduzioni dell’occidente*, “La Nuova Europa” n. 6, Milano, La casa di Matrona, 1998, pp. 38-47, p. 44.

²¹ P. Modesto, introduzione a S. L. Frank, *L’inattingibile*, cit., p. XVI.

²² N. A. Berdjaev, *Il senso della creazione*, cit., p. 59.

²³ Ivi, p. 71.

intuitiva di quella di ogni altro filosofo autentico. Lo sviluppo discorsivo del pensiero non esiste per chi conosce, ma per gli altri.²⁴

In sintesi, per il pensiero filosofico-religioso russo la filosofia non è creatrice ma debitrice della verità, è forma di rapporto dell'uomo integrale (essere divinoumano, *obraz i podobie Božie*) con la Sapienza, è "testimonianza e confessione dell'esperienza, un riconoscere quanto a noi si rivela nell'esperienza; solo in un secondo momento è ermeneusi, cioè spiegazione di detta esperienza".²⁵ La filosofia ha il compito di "trovare la formulazione più perfetta della verità percepita nell'intuizione e di sintetizzarla poi in una formula".²⁶ Ed è appunto questa la modalità in cui avviene la genesi creativa delle opere di Berdjaev, prestando fede a ciò che lui stesso racconta: "Il lavoro creativo in me è passivo, avviene senza sforzo. Mi sembra che dalle mie profondità s'innalzino delle onde sempre più alte, sempre più luminose. Da queste onde nasce il pensiero";²⁷ "mi è sembrato sempre che per comunicare i miei pensieri e convincere gli altri, l'unica cosa che potessi fare era formulare in maniera chiara e precisa le mie intuizioni. [...] Mi interessava esprimermi e gridare al mondo quello che una voce interiore mi rivelava come verità".²⁸ L'aforisma nello stile di Berdjaev si configura dunque come espressione numinosa di tale verità.

A ben guardare, ciò pone l'aforisticità del filosofo in una luce affatto originale. L'aforisma come segno di una concezione comunionale e come espressione di una verità rivelata, contraddice l'idea diffusa che lo lega ad una poetica del frammento, e che vi legge la deriva enigmatica di un'integrità perduta e irraggiungibile. Proprio questa, ad esempio, è la visione che trapela dalle riflessioni di Louis Van Delft, uno dei massimi studiosi del genere. Egli evidenzia nei suoi scritti la natura costitutivamente incompleta dell'aforisma, il suo essere mancanza, assenza. "È il risultato – dice – di una rottura di cui ancora porta il segno"; anche per i romantici, continua, era indice della "mutilazione" della coscienza, espressione di una "poesia delle rovine", "*membra disjecta*", "bisogno lancinante di una completezza originaria".²⁹ Secondo Van Delft, dunque, l'aforisma sarebbe l'espressione di una domanda di senso tragica, irrimediabilmente sconfitta dall'oscura inintelligi-

²⁴ N. A. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, cit., p. 86.

²⁵ P. Modesto, introduzione a S. L. Frank, *L'inattingibile*, cit., p. XVI.

²⁶ N. A. Berdjaev, *Il senso della creazione*, cit. p. 75.

²⁷ N. A. Berdjaev, *Iz zapisnych knižek*, "Mosty", n. 7 (1961), pp. 207-211, p. 211.

²⁸ N. A. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, cit., p. 86.

²⁹ L. van Delft, *Aspetti del frammento nell'età classica*, in *Configurazioni dell'aforisma*, vol. I, a c. di G. Cantarutti, Bologna, Clueb, 2000, pp. 11-28, pp. 22-23.

bilità dell'essere. Tale concezione tuttavia, è frutto di quel razionalismo a cui il pensiero russo si oppone, è la manifestazione dell'idea che la natura apofantica del mistero spalanchi inevitabilmente un vuoto di senso. In ottica berdjajeviana l'aforisma è invece la formulazione di un 'pieno' esistenziale, di un *quid* al contempo razionale e sovrarazionale, esperito dalla persona integrale e colto nell'intuizione, è l'esaltazione del nesso originario tra uomo e verità. "Il mio pensiero – rivendica fieramente nell'autobiografia – non è affatto frammentario, non si perde affatto in particolari e dettagli. Anzi è estremamente centralizzato, totalizzante, teso a raggiungere un significato integrale. [...] L'aforisma è un microcosmo e porta in sé tutto".³⁰

Alcune considerazioni stilistiche

Prima di analizzare nel dettaglio le caratteristiche del pensiero aforistico berdjajeviano, sarà utile soffermarci brevemente sui fattori tipologici costitutivi del genere in questione, pur nella consapevolezza che, come nota giustamente Ivan Levrini, esso è estremamente vario e proteiforme, ed è poco incline a lasciarsi irretire in forme codificate.³¹ Berdjaev, in fondo, non è che l'ultimo di una lunghissima teoria di scrittori e pensatori che fondano il proprio stile sulla comunicazione aforistica, e gli esempi di genere di cui possiamo disporre oggi sono così numerosi e diversi tra loro che individuare un comun denominatore è molto difficile.³²

Nella loro analisi dedicata al problema, H. Fricke e R. Müller enucleano tre fattori di marcatezza tipologica: in primo luogo, la *kotextuelle Isolation* principio secondo cui "ogni aforisma deve essere mobile all'interno di una catena di aforismi senza perdere il proprio significato"; in secondo luogo, la forma prosastica; in ultimo la "nonfinzionalità", termine-calco che designa la natura anti-narrativa dell'aforisma.³³ In aggiunta a questi primi tre elementi è possibile indicarne un quarto, ossia la concisione; essa tuttavia, a differenza

³⁰ N. A. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, cit., p. 86.

³¹ I. Levrini, *Forma breve e filosofia. Eraclito e Nietzsche*, in *Configurazioni dell'aforisma*, vol. II, a c. di G. Ruozzi, Bologna, Clueb, 2000, p. 29.

³² "La forma breve era già praticata nella fase aurale del pensiero greco, l'età della sapienza, in cui essa appariva idonea ad esprimere l'intreccio di entusiasmo ed enigma, quale emerge in modo esemplare nei *Frammenti* di Eraclito. Il genere ricorre poi per tutta l'antichità: gli *Aforismi* di Ippocrate, le *Massime capitali* di Epicuro, il *Manuale* di Epitteto, i *Ricordi* di Marco Aurelio": ivi.

³³ H. Fricke, R. Müller, *La pointe nell'aforisma*, Trad. di E. Ajolfi, in *Configurazioni dell'aforisma*, vol. I, cit., pp. 31-45, p. 33.

di quanto spesso si crede, non è un requisito necessario per la definizione tipologica dell'aforisma. Come nota ancora Levrini, infatti,

vi sono testi intenzionalmente aforistici che a tratti procedono con lunghezza fluviale. Gli *Aforismi sulla saggezza della vita* di Schopenhauer, ad esempio. E considerazioni analoghe varrebbero per Montaigne, Pascal, o per gli aforismi di Bacone sull'interpretazione della natura e sul regno dell'uomo. Anche molti pensieri leopardiani hanno una consistenza quantitativa che smentisce il requisito della *brevitas*.³⁴

In questo ampio e variegato panorama, Berdjaev si ritaglia un posto originale a causa del suo ibridismo stilistico. Nei testi berdjaeviani, infatti, vi sono molti aforismi 'puri', proposizioni che, se estrapolate dal contesto e dal co-testo, non perdono la loro efficacia comunicativa, il loro effetto di *pointe*: "le illusioni rivoluzionarie iniziano ideologicamente dal razionalismo e sfociano nell'irrazionalità";³⁵ "la creatività religiosa dell'uomo può consistere solo nella rivelazione dell'amore umano per Dio, come risposta alla rivelazione dell'amore divino per l'uomo";³⁶ "l'ideale della perfezione senza grazia porta al nichilismo";³⁷ e così via.

Tuttavia, è evidente che le opere di Berdjaev non costituiscono raccolte di aforismi in senso classico; le stesse citazioni prima utilizzate per illuminare la diatriba tra pensiero discorsivo e intuizione filosofica lo dimostrano ampiamente. Berdjaev, con acuta autoironia e consapevolezza di sé, riconosce d'altronde di essere soggetto a un 'grande difetto': "essendo per natura uno scrittore aforistico, non ho mai mantenuto in maniera coerente questo stile e l'ho mescolato a uno stile non aforistico".³⁸ Lo slancio aforistico della sua natura creativa si realizza dunque solo parzialmente. Utilizzando un'immagine poetica potremmo assimilare le opere del filosofo a *prigioni* michelangioleschi che lottano continuamente contro un'inevitabile materialità: vocate alle profondità escatologiche dello spirito ed esaltate nello slancio creativo autoriale, esse sono costrette a snaturarsi, a piegarsi alla reificazione dell'oggettività sintattica. Così, il nucleo aforistico del pensiero si concretizza in forme testuali eterogenee (raccolta epistolare, saggio, saggio breve, trattato, memoria autobiografica), producendo una fusione ibrida che si attua nel testo a due livelli.

Un primo livello, è quello che potremmo definire 'sequenza di aforismi', come ben esemplifica la citazione sotto riportata:

³⁴ I. Levrini, *Forma breve e filosofia. Eraclito e Nietzsche*, cit., p. 30.

³⁵ N. A. Berdjaev, *Filosofija neravenstva*, Moskva, AST- Chranitel', 2006, pp. 340-341.

³⁶ Ivi, p. 342.

³⁷ N. A. Berdjaev, *Gli spiriti della rivoluzione russa*, Milano, Mondadori, 2001, p. 60.

³⁸ N. A. Berdjaev, *Autobiografia spirituale*, cit., p. 86.

Христианская мораль есть мораль ценностей, творческого повышения жизни, и не мораль благополучия людей, не альтруистически-распределительная мораль. Христианство – религия любви, а не альтруизма. Христианство не допускает понижения качества во имя количества, оно все в качестве, т.е. в ценности аристократической.³⁹

Questo brano è composto tutto da aforismi, che rispondono pienamente ai requisiti di genere prima indicati: forma prosastica, antinarratività, *kotextuelle Isolation*. La loro singolarità tuttavia sta nell'essere inseriti all'interno del testo come elementi tra loro relati. In questo primo livello, l'impronta aforistica è evidente, l'aforisma rimane perfettamente visibile, non assimilato e non 'digerito' dal testo, non uniformato alle regole discorsive e argomentative di un testo organico. Già tale fatto costituisce di per sé un fenomeno interessante. Vi è tuttavia un secondo livello di fusione, più profondo del primo, in cui il tratto aforistico si manifesta in modo meno esplicito: è quello di sequenze di proposizioni che non costituiscono aforismi in senso tipologico, che non rispondono interamente ai requisiti prima evidenziati, ma che sono marchiate in modo indelebile dall'impronta del pensiero aforistico:

История имеет абсолютный смысл, абсолютный источник и абсолютную цель. Но само Абсолютное не вмещается в ней. Историческая действительность вмещается в абсолютном, божественном бытии, но абсолютное, божественное бытие не может вмещаться в ней. Относительное есть явление внутри Абсолютного, но Абсолютное не может полностью пребывать в относительном. История есть лишь ступень абсолютной действительности. Но абсолютная действительность не может никогда полностью изойти в историю.⁴⁰

Измерение революции – плоскостное, а не глубинное. В революциях нет подлинного внутреннего движения. Революция означает остановку внутреннего движения. Революция лишь внешне динамична, внутренне же она статична. Революции никогда не ценят людей духовного движения и духовного творче-

³⁹ N. A. Berdjajev, *Smysl tvorčestva*, in *Biblioteka russkoj religiozno-filosofskoj i chudožestvennoj literatury Vechi*, <http://www.vehi.net/berdyajev/tvorch/11.html>, consultato il 16 dic. 2012. Trad. it.: "La morale cristiana è una morale dei valori, la morale dell'elevazione creativa della vita, e non la morale del benessere, della gente, la morale dell'altruismo distributivo. Il cristianesimo è la religione dell'amore e non dell'altruismo. Il cristianesimo non ammette l'abbassamento della qualità in nome della quantità, esso è tutto nella qualità, cioè nei valori aristocratici": N. A. Berdjajev, *Il senso della creazione*, cit., p. 318.

⁴⁰ N. A. Berdjajev, *Filosofija neravenstva*, cit., p. 327. Trad. it.: "La storia ha un significato assoluto, un'origine assoluta e un fine assoluto. Ma l'Assoluto in sé non può esservi contenuto. L'Assoluto, l'essere divino, può contenere la realtà storica, ma la realtà storica non può contenere l'Assoluto. Il relativo è una manifestazione dell'Assoluto, ma l'Assoluto non può trovarsi interamente nel relativo. La storia è soltanto uno dei gradi della realtà assoluta. Ma la realtà assoluta non può penetrare in pienezza nella storia" [trad. mia – G.F.].

ства; они извергают этих людей, часто ненавидят их и всегда считают их ненужными для своего дела.⁴¹

Техника означает переход всего человеческого существования от организма к организации. Человек не живет более в органическом строе. Человек привык жить в органической связи с землей, растениями и животными. Великие культуры прошлого были еще окружены природой, любили сады, цветы и животных, они не порывали еще с ритмом природы. Чувство земли порождало теллурическую (об этом есть замечательные мысли у Бахофена). Человек из земли вышел и в землю возвращается. С этим связана глубокая религиозная символика. Огромную роль играли культы растительные. Органическая жизнь человека и человеческих обществ представлялась жизнью, подобной растительной.⁴²

Nei brani citati vi è una serie di proposizioni principali giustapposte, inframezzate da segni d'interpunzione forti, che si susseguono in una cadenza brusca, a volte quasi brachilogica; mancano quasi totalmente congiunzioni subordinanti che esprimano sintatticamente il pensiero discorsivo. Pur non trattandosi di aforismi veri e propri, in queste sequenze di proposizioni si manifesta chiaramente la nonfinzionalità dell'aforisma, ossia la sua scarsa propensione ad un pensiero narrativizzato, a un pensiero "che esibisce il proprio svolgimento (premesse, passaggi, conclusioni) come requisito di credibilità".⁴³ Quelle sopra esposte sono 'proposizioni assolute', categoriche, apodittiche, assimilabili a rivelazioni in cui emerge la 'natura numinosa' del pensiero berdjaeviano, il tono profetico tanto spesso menzionato da amici e

⁴¹ Ivi, p. 14. Trad. it.: "La dimensione della rivoluzione è la piattezza, e non la profondità. Nelle rivoluzioni non c'è un autentico moto interiore. La rivoluzione è l'interruzione del moto interiore. La rivoluzione è dinamica solo esteriormente, ma interiormente è statica. Le rivoluzioni non hanno mai stima degli uomini spiritualmente dinamici e spiritualmente creativi; esse rigettano tali uomini, spesso li odiano, e li reputano sempre inutili per i propri affari" [trad. mia – G.F.].

⁴² N. A. Berdjaev, *Duchovnoe sostojanie sovremennago mira*, "Put'", Pariž, n. 35, 1932, pp. 56-68, p. 60. Trad. it.: "La tecnica comporta il passaggio di tutta l'esistenza umana dall'organismo all'organizzazione. L'uomo non vive più in un ordine organico. L'uomo era abituato a vivere in un legame organico con la terra, le piante e gli animali. Le grandi culture del passato erano ancora circondate dalla natura, amavano i giardini, i fiori e gli animali, non si erano ancora staccate dal ritmo della natura. Il senso della terra aveva prodotto la mistica tellurica (in questo senso ci sono delle riflessioni straordinarie in Bachofen). L'uomo è uscito dalla terra e alla terra ritorna. A questo si collega una profonda simbologia religiosa. Un ruolo molto importante lo hanno avuto i culti vegetali. La vita organica dell'uomo e della società umana veniva concepita sul modello di quella vegetale". N. A. Berdjaev, *La condizione spirituale del mondo contemporaneo*, in *Pensieri controcorrente*, a c. di A. Dell'Asta, Milano, La casa di Matrona, 2007, pp. 45-59, p. 49.

⁴³ I. Levirini, *Forma breve e filosofia. Eraclito e Nietzsche*, cit., p. 32.

nemici.⁴⁴ Se dal punto di vista ‘filosofico-religioso’ possiamo affermare che le opere di Berdjaev sono giganteschi aforismi, poiché prodotto di un’intuizione dell’essere, da un punto di vista microstrutturale esse sono aforismi mancati, in cui l’intuizione suprema si piega al “compromesso della necessità”, adeguandosi parzialmente alle leggi del discorso e del pensiero discorsivo.

Alcune considerazioni di traduzione

Come ultimo punto del nostro contributo, intendiamo analizzare alcune difficoltà che questo stile può comportare in sede di traduzione, e ci baseremo in particolare sull’analisi di alcune traduzioni edite in Italia nell’ultimo decennio. Il materiale a disposizione è molto; se fino agli anni Novanta, infatti, la diffusione delle opere di Berdjaev nel nostro paese era limitata a casi sporadici dovuti a piccole case editrici (come “La casa di Matriona” o “Edizioni di Comunità”), negli ultimi due decenni essa ha avuto un fortissimo incremento, tantoché, al giorno d’oggi, Berdjaev è forse il pensatore russo di cui è disponibile il maggior numero di opere tradotte.⁴⁵

Da un’analisi da noi effettuata delle varie traduzioni, risulta che, in linea di massima, i traduttori hanno assunto come *dominante*⁴⁶ i tratti stilistici

⁴⁴ Evgenija Gercyk scrive che Berdjaev “non ragiona, non costruisce deduzioni logiche, ma si esprime per decreti”; Šestov afferma a sua volta che “quanto più parla in maniera ispirata su temi di questo genere, tanto più si convince che nelle sue parole sia contenuta l’unica verità ultima, che le sue parole portino la voce di una reale irruzione di altri mondi e che chiunque non oda in esse la verità superiore è destinato all’eterna perdizione”. Karev, nella sua recensione a *Filosofija neravenstva* chiama il libro “anatema” e affibbia a Berdjaev il nomignolo di *prepodobnyj otec*; e Fel’dman, intitola un suo articolo dedicato alla stessa opera *Filosofskaja chlystovščina*. Cf. E. K. Gercyk, *Berdjaev*, in *N. A. Berdjaev: Pro et contra*, cit., pp. 39-51, p. 49; L. I. Šestov, *Speculazione e rivelazione*, cit., p. 617; N. A. Karev, *Filosofija dvorjannina našego vremeni, ili otkrovenija Nikolaja Berdjaeva o socializme, revoljucii i proletariate*, “Pod znamenem Marksizma”, n. 10, 1923, pp. 87-96; J. Fel’dman, *Filosofskaja chlystovščina*, “Zarja”, n.10 (1923), pp. 286-291.

⁴⁵ Per ciò che concerne le traduzioni edite fino al 1977, cf. T. Klépinine, *Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev*, Paris, Institute d’études slaves, 1978. Tra quelle uscite in data successiva ricordiamo: *L’idea russa* (Mursia, 1992), *Il senso della creazione* (Jaca Book 1994), *Verità e rivelazione* (Rosenberg e Seller 1996), *Filosofia dello spirito libero* (Paoline 1997), *Nuovo Medioevo* (Fazi 2000), *Gli spiriti della rivoluzione russa* (Mondadori 2001), *La concezione di Dostoevskij* (Einaudi 2002), *Autobiografia spirituale* (Jaca Book 2006), *Schiavitù e libertà dell’uomo* (Bompiani 2010).

⁴⁶ “The dominant may be defined as the focusing component of a work of art: it rules, determines, and transforms the remaining components. It is the dominant that guarantees the

finora evidenziati, facendone dunque il centro gerarchico su cui sviluppare le proprie strategie di traduzione. Tuttavia, anche all'interno delle traduzioni migliori, vi sono casi su cui a nostro avviso è interessante riflettere. Sono casi invero marginali, episodici, che non inficiano la bontà di una traduzione e non la rendono una 'mistificazione', ma che nonostante la loro limitatezza, sono indicatori di una tendenza ben precisa, di cui non sempre i traduttori si rendono pienamente conto. Pur in un sostanziale rispetto dello stile originale, essi tendono a limar via quelli che ritengono 'piccoli errori' e ad apportare 'correttivi' che mirano a restituire al testo un ideale equilibrio, il quale, tuttavia, nonostante la sua parvenza neutrale, è incentrato su di un orientamento culturale ben preciso, che identifica una buona traduzione con una traduzione scorrevole. Scrive a proposito Lawrence Venuti:

Un testo tradotto, che sia prosa o poesia, di finzione o meno, viene giudicato accettabile dalla maggior parte degli editori, dei recensori e dei lettori, quando si legge scorrevolmente, quando l'assenza di qualunque peculiarità linguistica o stilistica fa in modo che sembri trasparente, che rifletta la personalità dello scrittore straniero o la sua intenzione o il significato essenziale del testo straniero; in altre parole, quando abbia l'apparenza di non essere, di fatto, una traduzione, bensì l'originale. L'illusione di trasparenza è un effetto del discorso scorrevole, dello sforzo del traduttore di assicurare una facile leggibilità aderendo all'uso corrente [...]. Più la traduzione è scorrevole, più il traduttore è invisibile e, presumibilmente, tanto più lo scrittore o il significato del testo straniero saranno visibili.⁴⁷

La scorrevolezza non è altro in realtà che un'aderenza di vario livello alle aspettative culturali ed estetiche di un destinatario modello, il quale, all'atto pratico della traduzione, fa valere tutta la sua influenza. Simile è anche il concetto espresso da Gideon Toury nella sua idea di *translation norms* – “la traduzione dei valori e delle idee generali di un gruppo sociale in istruzioni appropriate e applicabili in particolari situazioni” –⁴⁸ secondo cui l'orientamento traduttivo sarebbe inevitabilmente influenzato dal potere socio-culturale della cultura committente. Anche Anton Popovič constata laconicamente come “sia assiomatico che il traduttore scriva per il lettore contemporaneo e che debba quindi fare i conti con le consuetudini figurative, le norme e le convenzioni del suo ricevente”.⁴⁹

integrity of the structure”: R. Jakobson, *Language in Literature*, ed. K. Pomorska, S. Rudy, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987, p. 41.

⁴⁷ L. Venuti, *L'invisibilità del traduttore*, Roma, Armando Editore, 1999, pp. 21-22.

⁴⁸ G. Toury, *A handful of Paragraph on “Translation” and “Norms”*, in *Translation and norms*, ed. C. Schäffner, Clevedon, Multilingual Matters, 1999, pp. 9-31, p. 14.

⁴⁹ A. Popovič, *La scienza della traduzione. Aspetti metodologici. La comunicazione traduttiva*, a c. di D. Laudani e B. Osimo, Milano, Hoepli, 2006, p. 96.

In realtà, riteniamo che in tale processo non vi sia nulla di assiomatico, e che il traduttore, come soggetto attivo della mediazione culturale e non oggetto passivo della stessa, abbia sempre la possibilità di emanciparsi dai condizionamenti e dagli schemi culturali precostituiti con un atto ‘eversivo’. È innegabile tuttavia che la proposizione di un modello alternativo a quello vigente comporti un duplice rischio: *in primis* è possibile che un testo poco concorde al gusto comune possa essere misconosciuto o, peggio, incompreso e travisato, perché ritenuto eccessivamente distante dai canoni estetici ‘naturalisti’; in secondo luogo, c’è il rischio per il traduttore di incorrere in una sanzione negativa. Come nota Laura Salmon, la possibilità che la non convenzionalità venga confusa con l’incapacità e con la scarsa perizia è infatti più che concreta: “se le competenze profuse nel realizzare una buona omologazione sono evidenti per chi legge (o ascolta) una traduzione, un testo straniato può facilmente sembrare il risultato non di una scelta ma dell’inesperienza”,⁵⁰ per cui anche il traduttore esperto, a meno che non abbia un’autorità così consolidata da essere immune a tali critiche, può incorrere nell’infamante accusa di diletterismo. In virtù di tali considerazioni, è estremamente probabile che i traduttori cerchino di evitare i “comportamenti ‘scorretti’, per ottenere le ricompense che vanno a chi si comporta in modo ‘corretto’”.⁵¹

I casi delle traduzioni berdjaeviane che brevemente prenderemo in esame testimoniano a nostro avviso proprio tale dinamica, in conseguenza della quale i traduttori, pur assecondando largamente una tradizione diversa dalla nostra e per questo già di per sé ‘eversiva’, sentono il bisogno (conscio o inconscio) di controllare tale eversione, mettendola, per utilizzare un’immagine colorita, ‘al guinzaglio’. Tale fenomeno riguarda soprattutto la fusione ibrida di secondo livello, in cui l’impronta aforistica implicita e non dichiarata rischia di non essere riconosciuta, e di venir percepita semplicemente come ‘testo scritto male’. Si prenda ad esempio la traduzione di Boffa di *Novoe Srednevekov’e*, nell’edizione Fazi del 2004 da noi assunta come riferimento:

Революция в России случилась. Это – факт, который должен быть признан. Признание факта не связано с его оценкой. Революция есть явление природы. Нельзя спорить о том, следует ли признавать или не признавать японское землетрясение. Русская революция есть великое несчастье. Всякая революция – несчастье.⁵²

⁵⁰ L. Salmon, *Teoria della traduzione. Storia, scienza, professione*, Milano, Vallardi, 2003, pp. 203-304.

⁵¹ G. Toury, *A handful of Paragraph on “Translation” and “Norms”*, cit., p. 16.

⁵² N. A. Berdjaev, *Novoe srednevekov’e*, in *Biblioteka russkoj religiozno-filosofskoj i chudožestvennoj literatury Vechi*, http://www.vehi.net/berdjaev/rus_rev.html, consultato il 16

Il brano in questione è l'incipit di *Razmyšlenija o russkoj revoljucii*, uno degli scritti di cui è costituito *Novoe Srednevekov'e*, un incipit assolutamente particolare data la sua incisiva brevità e laconicità. Più che la mossa di apertura di una riflessione filosofica ampia, esso sembra una bozza non rielaborata, una serie di appunti in attesa di essere sviluppati e ampliati. Proprio per questo motivo, con ogni probabilità, Boffa ha apportato piccole modifiche, cercando di moderare il tono eccezionalmente brusco del brano. L'unione delle due proposizioni centrali serve proprio a tale scopo, mentre l'aggiunta della congiunzione avversativa *del resto* conferisce al periodo una sfumatura discorsiva e argomentativa del tutto assente nel testo originale. Interessante è anche il caso seguente, sempre citato dalla traduzione di Boffa:

Ночь первозданнее, стихийнее, чем день. Бездна (ипегипо) Я. Бёме раскрывается лишь в ночи. День набрасывает на нее покров.⁵³

La modifica qui apportata è piuttosto singolare: Boffa mantiene l'interpunzione forte e la giustapposizione strutturale delle varie proposizioni, ma al contempo aggiunge l'avverbio *mentre* in funzione avversativa, inserendo nel testo una sfumatura argomentativa. Di fatto egli concede all'eversione uno spazio di libertà limitato, oltre il quale esercita il suo controllo, in modo che il testo non si allontani troppo dai canoni di un ideale destinatario modello; ecco allora che pur rispettando la cadenza originale, egli agisce in senso addomesticante, esplicitando una relazione tra periodi che nel testo russo rimane assolutamente implicita. Espedienti simili sono adottati anche da Adriano Dell'Asta nella traduzione di *Smysl tvorčestva* pubblicata da Jaca Book:

Философия вечно завидует науке. Наука – предмет вечного вождения философов. Философы не смеют быть самими собою, они хотят во всем походить на ученых, во всем подражать ученым. Философы верят в науку больше, чем в философию, сомневаются в себе и в своем деле и сомнения эти возводят в принцип.⁵⁴

dic. 2012. Trad. it.: “La rivoluzione in Russia c'è stata. Questo è un fatto, e non resta che prenderne atto. Costatare un fatto non vuol dire apprezzarlo. *La rivoluzione è un fenomeno naturale, come il terremoto in Giappone, e non ha senso discutere se riconoscerla oppure no*. La rivoluzione russa è una grande disgrazia. Ogni rivoluzione, *del resto*, è una disgrazia”: N. A. Berdjaev, *Nuovo medioevo*, a c. di M. Boffa, Roma, Fazi, 2004, p. 111.

⁵³ N. A. Berdjaev, *Novoe srednevekov'e*, cit. Trad. it.: “La notte è più prossima alle cose prime e agli elementi della natura di quanto lo sia il giorno. L'abisso (*Ungrund*) di Jakob Böhm si spalanca solo di notte. *Mentre* il giorno lo copre con un velo”: N. A. Berdjaev, *Nuovo medioevo*, cit., p. 60.

⁵⁴ “La filosofia ha sempre nutrito un sentimento d'invidia nei confronti della scienza. E la

Il brano di *Smysl tvorčestva* è un classico esempio di fusione di secondo livello, mentre il testo di Dell'Asta, con l'aggiunta di elementi quali *appunto, infatti, ma*, risulta in questo singolo caso molto più esplicativo e 'accomodante'. Un ulteriore esempio di questa dinamica è riscontrabile nella traduzione di *Duchi russkoj revoljucii* di Pietro Modesto:

Русский человек склонен все переживать трансцендентно, а не имманентно. И это легко может быть рабским состоянием духа. [...] Трансцендентные переживания в массе народной сопровождались чувством религиозного благоговения и покорности. Но это трансцендентное переживание не перешло в имманентное переживание святости и ценности. Все осталось трансцендентным, но вызывает уже к себе не благоговейное и покорное отношение, а отношение нигилистическое и бунтующее.⁵⁵

In ben due casi Modesto elimina i segni d'interpunzione forti, facendo di due frasi diverse un solo lungo periodo; oltre a ciò, prima dell'ultima frase, sostituisce il punto a capo con un più 'morbido' punto e virgola, mitigando così la giustapposizione e rendendo il tutto più legato ed organico. Vi sarebbero altri esempi pertinenti da citare, ma crediamo che i casi illustrati siano sufficienti per comprendere il problema in questione. È importante specificare che questa dinamica non è legata principalmente alla perizia o imperizia del traduttore, ma alla forza d'inerzia esercitata dalle *norme* che, all'atto pratico di traduzione, attirano il traduttore verso soluzioni più affini alla cultura di committenza: si crea così il fenomeno che la traduttologia semiotica definisce "appropriazione centrifuga" per cui, nella relazione tra due sistemi culturali differenti, uno "proietta al di fuori di sé e del proprio sistema le categorie e gli schemi percettivi validi al suo interno".⁵⁶ Nel caso delle traduzio-

scienza è *appunto* l'oggetto dell'eterna bramosia dei filosofi. I filosofi, *infatti*, non hanno il coraggio di essere se stessi, *ma* vogliono assomigliare in tutto e per tutto agli scienziati, e in tutto imitarli. *Credono* nella scienza più che nella filosofia, dubitano di se stessi e del proprio lavoro, ed elevano a principio questi dubbi": N. A. Berdjaev, *Il senso della creazione*, cit., p. 45.

⁵⁵ N. A. Berdjaev, *Duchi russkoj revoljucii*, in *Biblioteka russkoj religiozno-filosofskoj i chudožestvennoj literatury Vechi*, <http://www.vehi.net/berdyaev/duhi.html>, consultato il 16 dic. 2012. Trad. it.: "L'uomo russo è incline a sperimentare tutto in modo trascendente, non immanente, e questo può facilmente comportare una servitù dello spirito. [...] Nella massa popolare le esperienze vitali trascendenti erano accompagnate da un sentimento di pietà e sottomissione religiose, *ma* questa esperienza trascendente non si trasfuse in un'esperienza immanente dei valori sacri; tutto rimase trascendente, ormai senza suscitare sentimenti di pietà e di sottomissione, ma bensì di nichilismo e ribellione": N. A. Berdjaev, *Gli spiriti della rivoluzione russa*, a c. di M. Martini, Trad. di P. Modesto, Milano, Bruno Mondadori, 2001, p. 61.

⁵⁶ B. Osimo, *Manuale del traduttore*, Milano, Hoepli, 2004, p. 43.

ni berdjaeviane, dove lo stile funge da 'dimostrazione effettiva' di una cultura, si rischia allora di procedere in modo schizofrenico, affermando l'aforisticità del pensiero in sede paratestuale e orientandosi poi secondo una tendenza completamente opposta in sede pratica. Il problema non è però di facile soluzione: la rinuncia ad alcune asperità stilistiche può essere classificata da molti come inevitabile residuo; inoltre una traduzione troppo servile e pedissequa potrebbe far scattare meccanismi sanzionatori e compromettere così la buona diffusione dell'opera e della cultura che si vuole proporre. Crediamo tuttavia che segnalare il caso costituisca già un piccolo passo in avanti: è importante infatti far emergere appieno le dinamiche che regolano il rapporto tra due culture, e non soccombere in modo acritico e passivo al potere esercitato dalle norme e dalla cultura dominante.