Rapporti italo-ungheresi nei secoli XVIII°-XIX°

Nuova idea dell'Ungheria, 1700

Alla fine dei Seicento, dopo la riconquista dell'Ungheria dall'Impero ottomano, la Corte di Vienna si occupava della riorganizzazione del paese. Nel 1687 la dieta ungherese ha dovuto riconoscere il diritto ereditario degli Absburgo, ha rinuncisto alla clausola della resistenza per l'aristocrazia contro un re tirannico, e ha coronato Giuseppe Iº re del paese. Nello stesso tempo diversi progetti di riorganizzazione furono preparati per il governo.

L'aristocrazia ungherese voleva introdurre la centralizzazione del paese, diretta dal Palatino, da un consiglio ed una cancelleria ungherese, rinforzare la chiesa cattolica nei territori riconquistati e lo stabilimento d'un esercito ungherese.¹

Nel 1689, il vescovo Leopoldo Kollonich, in un progetto chiamato *Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn*, ha voluto estendere l'assolutismo imperiale e cattolico. Come modernizzazione, prevedeva lo stabilimento delle manifatture e lo sviluppo del commercio, un nuovo sistema di imposte e nuovi coloni slavi e tedeschi.²

Questi progetti non furono introdotti dalla corte su impulso dell'esercito, il quale cercava di mantenere il governo militare assolutistico, di rinforzare la chiesa cattolica, di colonizzare il paese, e d'introdurre nuove imposte senza toccare il sistema feudale.

Fra questi progetti figura un testo italiano, ritrovato negli archivi di Vienna, con il titole *Il governo del Ongaria* (1701), da fra'Angelo Gabriele di Stizza, un francescano chiamato in Ungheria Gabriele di Polivere par la sua celebrità nell'artiglieria durante le campagne contro i Turchi.³

Un altro Italiano, Girolamo Arminio Giuseppe Ceschi di Santa Croce, si è occupato lui stesso di questo problema. Ceschi – e qui vorrei ringraziare la Bi-blioteca comunale di Trento per le sue informazioni – naque a Borgo Valsugana, in Trento, intorno al 1665, e vi mori nell'agosto del 1742. Fu dottore in utroque iure, consigliere della Reggenza di Innsbruck e commissario perpetuo ai Confini d'Italie e Folgaria dell'Imperatore Leopoldo e di Carlo

¹ Magyarország története. a cura di Pál Zsigmond Pach, Budapest, 1989, l. 92 e seg.

² Cf. Th. Mayer: Verwaltungsreform in Ungarn nach der Türkenzeit, Wien, 1911. Lo storico austriaco considera che questo progetto era "pro-ungherese". Gli Ungheresi del tempo hanno un'altra idea: il diplomatico e storico Domenico Brenner scrive: "Faciam Hungariam captivam, postes mendicam, deinde catholicam." Histoire des Révolutions de Hongrie, La Have, 1739, I, p. 424.

³ Tüzes Gábor emlékirata Magyarország kormányzásáról., Történelmi Tár, 1900.

VI°, dal 1690 al 1742. Ottenne il titolo di barone col predicato nobiliare di Santa Croce nel 1723.⁴

Ho trovato nella Nationale Staatsbibliothek di Vienna e nella Biblioteca Széchenyi di Budapest, sun suo libro intitolato: NUOVA IDEA DELL'UNGHERIA O VERE RIFLESSIONI POLITICHE MORALI SOPRA IL MEDESIMO REGNO DEDICATA SOTTO GLI AUSPICI GLOROSISSIMI DI LEOPOLDO I°, IL GRANDE IMPERATORE DE ROMANI, RE D'UNGHERIA, BOHEMIA etc. ARCIDUCA D'AUSTRIA etc., CONTE DEL TIROLO, etc., etc., ...ALLA MAESTÀ SEMPRE AUGUSTA ED APOSTOLICA DI GIUSEPPE I°, FELICISSIMO RE DE ROMANI, D'UNGHERIA etc., ARCIDUCA D'AUSTRIA etc., CONTE DEL TIROLO. È una pubblicazione in 4° di 148 pagine, senza la data e la tipografia. Il dedicatorio fa l'elogio dell'imperatore e del re d'Ungheria e da il nome dell'autore: Girolamo Armenio Ceschi di S. Croce.

Il Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani di G. M. (Milano 1852), dice nel tomo secondo.⁶ "Se disse che l'Imperatore quando il Ceschi gli presentò l'opera sua de'progetti, che esso gli facesse avere effetto, e che quindi sopresse il di lui libro. Per questo si crede che abbia cancellato il suo nome posto sotto alle due dediche." Conosciamo tuttavia il nome dell'autore, ma dobbiamo vedere quando e dove è stato pubblicato. Il Dizionario menzionato crede che l'opera sia uscita dopo il 1690, quando Giuseppe fu elettore dei Romani. A mio parere il libro fu scritto, come dice il testo, dopo la pace di Carlovits, nel 1700 o 1701, prima dell'arresto di Francesco IIº Rákóczi. Per ciò che riguarda la tipografia, non sappiamo chi l'ha pubblicato, forse un tipografo di Innsbruck o di Trento. (Il metodo di Ceschi è particolare: parlando della situazione dell'Ungheria si serve degli avvenimenti dell'epoca moderna, ma anche di esempi dell'antichità (Platone, Aristotele, Cicerone, Seneca, Tito Livio e Tacito) per comparare le cose e le azioni. Lo stile è quello del barocco con frasi lunghe, qualche volta difficile a comprandere.)

Dopo l'introduzione che presenta come ideale degli Absburgo, Alessandro Magno, eroe della virtù e della clemenza, ⁷ l'autore parla della situazione geografica e della grande fertilità dell'Ungheria. Ma come sono i cittadini? "Ma tutto questo bel corpo non viene animato da anima corrispondente, poichè sono i suoi popoli deformati dalla diversità di religione, infettati da

⁴ P. Giangrisostomo Tovazzi, *Biblioteca tirolese o sie Memorie istoriche degli scrittori della conte del Tirolo*, manoscritto conservato alla Biblioteca Communale di Trento, 167, art. 265.

⁵ Österreichische Nationalbibliothek, 63. H. 34 e Országos Széchényi Könyvtár, App. H. 3032.

⁶ Op.cit., II, pp. 256–257.

⁷ *Op.cit.*, p. 2.

molti e abbominevoli eresie, di genio torbido, sedizioso e inquieto, poco diviti al traffico e meno all'agricoltura, di costumi che in gran parte ancora ritengono l'antica barbaria scitica, da cui tragono origine, generalmente piuttosto armigeri che guerieri." Questa popolazione somiglia a quella di Napoli con una eccezione: in ciò che riguarda la religione.

Il primo dovere, dichiara Ceschi, è "di estirpare l'eresia d'Ungheria e Transilvania", principale causa della ribellione di Thököly. Si deve rinforzare naturalmente la chiesa cattolica nello spirito di Carlo Borromeo e di Francesco di Sales, in uno spirito di cattolicesimo pietoso. Si deve predicare la "divina parola" rendendo conto degli eretici "per noh sorgere dei movimenti fra loro". È necessario costruire monasteri, sopratutto con frati mendicanti, e organizzare l'invio dei missionari, come ha fatto il cappuccino Marco Daviano. Bisogna istituire il culto delle reliquie e del rosario di Maria Vergine. L'educazione del clero deve esser fatta nei seminari delle diocesi. La visita dei vescovi è utile e per questo si deve crescere il loro numero, come ha fatto Filippo IV° in Spagna, servendosi dei mezzi dei monasteri.

Si pone la questione se lo stato deve intervenire negli affari religiosi. Ceschi dichiara: "grande veramente è la contesa fra i politici se in materia di religione debba il Principe adoperare la forza." La sua risposta dipende dalla forza degli eretici. In Francia, dove gli Ugonotti rappresentano la minoranza, si può usare la forza, ma, dove i Protestanti sono in maggioranza, si deve far conto delle ribellioni. È interessante notare che Ceschi considera come, nei territori occupati dai Turchi, questi non si mescolino agli affari religiosi.

"Il secondo male – scrive Ceschi – che gravamente infesta gli animi degli Ungheri è quello dell'odio implacabile ed aversione ch'hanno verso la nazione alemanna." Riconosce che gli Absburgo non sono *nazionali*, ma che dominano in Ungheria da Ferdinando lo e sono migliori dei cosidetti re *nazionali*. Propone la visita in Ungheria dei monarchi per riconoscere la vera situazione del paese. "Così il principe portandosi alcuna volta in uno dei suoi stati, non ha il solo diritto di vedere quanto grande sia il suo dominio, ma sente le doglianze degli sudditi contro gli potenti e ministeri." Un altro mezzo della dominazione è la buona giustizia introdotta dal principe, "che libera i poveri dall'opressione dei grandi e potenti." In Ungheria furono dei rumori e sedizioni intestine che de vono esser trattate con giustizia ma anche con la clemenza del sovrano, come ha fatto per esempio Luigi XIVo in Francia.

Mette in rilievo l'importanza della nobiltà, che "serve d'argine e di freno agli tumulti del popolo." Per questò è necessario metterla in rilievo e

⁸ Op.cit., p. 26.

⁹ Op.cit., p. 29.

¹⁰ Op.cit., p. 37.

¹¹ *Op. cit.*, pp. 38–29.

¹² Op.cit., p. 42.

non discreditarla. Il Principe non può essere in ogni parte, i magistrati ed i governatori devono amministrare il paese. Dal punto di vista della nobiltà si occupa di quella di "bassa condizione della fortuna" e consiglia la fondazione dei nuovi collegi per la formazione alle dignità eclesiastiche, politiche e militari. La nobiltà ricca può esser soddisfatta con "uffici, impieghe e onori" e forse si potrebbero istituire per contentarla con nuove istituzioni.

"La seconda causa dell'odio grande degli Ungheri verso gl'Alemani, e forse la più vera, può esser il rigore de disprezzo con il quale forse dagli Alemani vengono trattati gl'Ungheri." Critica la ribellione di Thököly, riconoscendo il comportamento non giusto dei militari austriaci. Ma accetta che "la maggior parte della nobiltà è venuta all'obedienza", stabilendo il regno ereditario e coronando il re Giuseppe I°. Tuttavia si deve pensare al malcontento di questa nobiltà che è causa delle sedizioni. "E questo è stato l'hamo principale con cui il Nadasti e Serini, e dopo di questi il Tekeli, hanno tirato e addescato al loro partito popoli ungheri, facendegli credere piu dolce e desiderabile l'istessa tirania turcesca che il dominio alemano". Considera che l'uso della lingua germanica sarebbe utile per "rendere agli Ungheri meno odiosa la nazione alemanna", come hanno fatto i Romani nel loro Impero, oppure i Francesi sul loro territorio. Si considera anche – come ha fatto "il grande Alessandro"-i matrimoni misti fra Alemanni e Ungheresi per "concigliare le nazioni."

"La terza mortale infermità che infesta gravemente il Regno dell'Ungheria, e rende questo bel giardino grandemente sterile ed infecondo, consiste nella ruvidezza, e parlando generalmento nella poco menocchè barbara indolea di quegl'ingegni."¹⁵ Bisogna introdurre dunque lo studio delle scienze e delle arti. Cita Ovidio:

Ingenuas didicisse fideliter artes Emmollit mores, nec sinit esse feros. ¹⁶

Si devono costruire delle accademie e università, poiché "l'Ungheria e la Transilvania se ne trova priva". (L'autore non conosce l'università di Nagyszombat-Tirnava). I viaggi sono ugualmente importanti per conoscere i paesi esteri: "se gl'Ungheri fossero, come quasi tutte le altre nazioni d'Europa, più inclinati a viaggiare per il mondo e praticare altri paesi dove già fiorisce la civiltà, sarebbero anch'essi forse meno ruvidi e più trattabili."¹⁷ È vero che nell'Ungheria di Mattia Corvino esisteva la civiltà ma oggi questo non è altro che "un rarissimo vestigio". Dopo la presentazione dell'importanza delle scienze e delle arti, Ceschi si indigna contro "le

¹³ Op.cit., p. 48.

¹⁴ *Op.cit.*, p. 52.

¹⁵ *Op.cit.*, p. 55.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 56.

¹⁷ Op.cit., p. 60.

ricreazioni licenziose" e si dichiara per un comportamento morale di "ogni repubblica cristiana e politica". Considera che si devono introdurre costumi nuovi che "rendono gli uomini piacevoli conversabili e mansueti." ¹⁸

L'autore ha già parlato della fertilità dell'Ungheria e qui fa una lista dei suoi prodotti: vini, agrumi, ma anche olivi, "copiose risare", grani, frutti, carne, pesce, pane: "un paese di sua natura fertilisima dove gli abitanti credono essere nei Campi-Elisei. 19

"La cosidetta "ruvidezza" dei costumi deriva dall'ozio e Ceschi ci da esempi di questo male nell'antichità e nel presente, dicendo che "questo male gravissimo regna tuttora troppo felicemente nell'Ungheria". Contro l'ozio, il mezzo è il più importante e di introdurre la "mercatoria" per "ridonare a quel paese il suo antico splendore". Il commercio rappresenta anche l'industria, dove "si impegnano molte migliaia di persone, e sino le donne e ragazzi nelle manifatture e lavorieri". Gli esempi: l'Olanda, la Repubblica Veneta e la Francia. In Ungheria sono "grande abbondanza di vettovaglie, capace perciò al sostentamento di qualsia voglia numero de artisti, meccanici e mercanti", ci sono "copiose minere, quantità incredibile di animali, si coltiva il canape, il lino e la seta, si trovano acque limpidissime per la tinture, fiumi navigabili e selve per la costruzione delle navi. Tutta quest'attività sarebbe utile non soltanto per il paese stesso ma anche per il commercio con i stati ottomani. Ungheria può essere nel senso proposto "una fabbrica della grandezza e magnificienza."

Ceschi cerca di parlare anche dei rapporti dell'Ungheria con i paesi limitrofi. Crede che la Polonia, dove c'è una mescolanza di monarchia con l'aristocrazia, appoggerà l'imperatore, ma si deve far conto anche con l'influsso della Francia e con alcuni legami con i malcontenti ungheresi. La Valacchia e la Moldavia, antichi membri dell'Ungheria, "antimurali della cristianità" devono avere delle buone relazioni con Vienna, pensando anche al traffico che si farà per il Danubio, malgrado alcuni contatti con i malcontenti. Perciò che riguarda l'Impero Ottomano si deve far conto, come dice Polibio, sulle minacce di vendetta, e bisogna osservare con attenzione i movimenti militari dopo la pace di Carlovits. Questo vuol dire che il libro è stato scritto nel 1700 o 1701, sapendo che la pace è stata firmata nel 1699. Cito: "Egli (Impero Ottomano) è stato scacciato da questo bel Regno, posseduto

¹⁸ Op.cit., p. 67.

¹⁹ *Op.cit.*, p. 71.

²⁰ *Op.cit.*, p. 72.

²¹ *Op.cit.*, p. 73.

²² *Op.cit.*, p. 73.

²³ *Op.cit.*, p. 75.

²⁴ *Op.cit.*, p. 84.

²⁵ *Op.cit.*, p. 40.

tanto tempo da suoi antenati, dal quale il suo Imperio ne ricava rilevantissimi vantaggi, e come che il Trattato di Carlovitz è stato il primo in cui quella formidabile potenza resa invincibile nelle sue campagne dell'Ungheria ha dovuto cedere Regni e Provincie, che per altra era solita da conquistare e ritenere, così puo ragionevolmente credere, si che quella pace come preiudicile alla sua Legge e pungente al vivo il fasto di quella Nazione, sia sempre per essergli odiosa e abominevole." Ci si deve render conto anche dei rapporti degli Ungheresi malcontenti con la Porta: "Sono anche gli Ungheresi, tutti ubbidienti ma generalmente più per timore che per amore, onde sino che non hanno mutata natura e massima, ogni cimento sinistro e per riuscire pericolose in quel Regno". È certo che per la Repubblica veneta l'Ungheria trasformata e modernizzata rappresenterà una certa concorrenza nel commercio con l'Impero Otthomano, ma anche non aiuterà le sedizioni in Ungheria.

Dopo la politica estera ritorna alla situazione militare del paese, parla delle fortezze, di presidi stranieri, ma anche di truppe ungheresi per la pace interna. Perciò che riguarda l'erario, considera che l'incremento del commercio e dell'industria, l'aiuto del clero, come si è fatto in Francia, e il nuovo

regolamento delle imposte, saranno sufficienti.

Abbiamo visto quali sono i principi della riorganizzazione dell'Ungheria proposti da Ceschi. Egli cerca di appoggiare la politica assolutistica e cattolica degli Absburgo, ma nello stesso tempo ci dà consigli di modernizzazione, nel commercio e nell'industria, nella diffusione delle scienze e delle arti e nel cambiamento dei costumi. Ritorna spesso alle ribellioni ungheresi e al loro "malcontento", che è una delle sue riflessioni. Forse è questa contraddizione fra il potere assolutistico e il progetto di modernizazzione che non roddisfaceva l'imperatore e il perché Ceschi si è deciso a "sopprendere" il suo nome. La guerra d'indipendenza di Francesco II° Rákóczi ha inspirato altre pubblicazioni italiane, ma questo tema deve essere presentato in un'altra seduta.

²⁶ Op.cit., p. 93.

Le radici ungheresi di un grande giornale romano: il Cracas

La conquista pressoché totale dell'Ungheria ad opera dell'impero ottomano, sancita dalla battaglia di Mohács del 1526, e le successive campagne per ricacciare i turchi entro il loro territorio intraprese dall'Austria con il concorso dei principali stati europei, furono eventi che colpirono profondamente l'immaginario dell'Occidente. Gli ottomani risalivano da est alla conquista dell'Europa così come, quasi mille anni prima, gli arabi avevano fatto da ovest. L'antica minaccia dell'Islam tornava a concretizzarsi con forza rinnovata. Ce n'era abbastanza perché le vicende di una simile guerra, protrattasi per quasi due secoli con alterne vicende, fossero seguite con un'attenzione spasmodica da tutti i popoli europei. Da qui il fiorire di tutta una serie di cronache e di fogli che avevano lo scopo di aggiornare circa le vicissitudini militari in terra ungherese. Sotto molti aspetti, con la piena coscienza di commettere un peccato d'anacronismo, non è inesatto affermare che la guerra per la liberazione dal turco dell'Ungheria fu la prima guerra in diretta della storia, perché davvero documentata giorno per giorno sul campo dall'equivalente delle attuali corrispondenze dal fronte e perché – analogamente ad oggi - discussa e commentata passo passo da popoli lontanissimi dal teatro degli scontri. Di questo periodo, sparsi per tutta Europa, rimangono oggi quei fogli e quelle cronache che possono considerarsi a buon diritto i lontani antenati dei giornali. Ma questa è storia nota, e il fenomeno è stato studiato a fondo. Ciò che invece è rimasto ignoto o, meglio, che finora è rimasto ignoto alla magiaristica, è che dalla pletora di questi bollettini – tutti scomparsi al più tardi col finire della guerra di liberazione dal turco - ne sia sortito uno che riuscì a trasformarsi in un vero e proprio giornale, per giunta di importanza primaria, visto che si trattò di un foglio romano uscito quasi ininterrottamente dal 1716 al 1848. Nella parlata popolare, come testimonia Giuseppe Gioachino Belli nei suoi sonetti¹, era conosciuto come Cracas, ma per i primi due anni della sua esistenza portò il nome di Diario ordinario d'Ungheria, e precisamente dal n. 1 del 5 agosto 1716 fino al n. 212 del 12 ottobre 1718 compreso. La data di nascita testimonia del fatto che vide la luce proprio sul finire di quella guerra in terra ungherese, da cui prese il nome. Una volta terminata, fu giocoforza cambiare la testata: e infatti dal n. 213 del 15 ottobre si intitolò semplicemente Diario ordinario. Più tardi, dopo qualche vicissitu-

¹ Cfr. Giuseppe Gioachino Belli, *I Sonetti*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1978, vol. I, p. 572.

dine, cambiò ancora il nome in *Diario di Roma*. Cessò le pubblicazioni nel 1848 per essere poi riesumato nel 1887 con contenuti profondamente mutati, e tirò avanti stentatamente fino al 1894².

Il nome popolare con cui il giornale fu sempre noto, *Cracas*, non è altro che il cognome degli stampatori, che in realtà nella versione scritta fino alla fine del Settecento porta una H dopo la prima C. La Vercillo, nel suo saggio del 1949, li dà per ungheresi, senza addurre alcuna giustificazione, mentre dieci anni dopo la Orzi³ li dice francesi. Saverio Franchi, in uno studio assai recente⁴ e di mole ponderosa, rintraccia la provenienza pugliese della famiglia (per la precisione il capostipite degli stampatori, Luca Antonio, era nato a Spinazzola, in provincia di Bari, e solo in seguito si era trasferito a Roma), ipotizzando da questo dato una più plausibile origine albanese o dalmata. Lo studio di Franchi è molto dettagliato e assai ben documentato, e ad esso rimandiamo per tutte le notizie circa i probabili legami con Innocenzo XIIº e la casa d'Austria, del resto indispensabili per pubblicare un giornale tanto ricco di notizie e addentro alle segrete cose della politica internazionale da essere molto vicino a un odierno quotidiano.

Dalla bibliografia citata finora si sarà dedotto che il Cracas è tutt'altro che un giornale sconosciuto. Ed è proprio così: in effetti fu un foglio di importanza grandissima, molto studiato perché indubbiamente si tratta di una fonte storica di prim'ordine. Eppure, le sue origini tanto particolari sono sfuggite alla ricerca della magiaristica, forse proprio perché il Cracas fu da subito assai diverso dagli altri bollettini ungheresi. Tanto per cominciare, il suo titolo mantenne un riferimento all'Ungheria solo per poco più di due anni perché, come dicevamo prima, vide la luce proprio sul finire della guerra. A questo aggiungiamo che, a quell'epoca della vicenda ungherese, ormai tutti i giochi erano fatti e la parola, oltre che alle armi, era passata alla diplomazia internazionale. L'interesse per le vicende militari era ancora vivissimo – e lo testimoniano gli avvisi dello stampatore circa la pubblicazione presso la sua bottega prima della pianta della fortezza di Temesvar (n. 14, 10 ottobre 1716), poi della pianta completa delle forze in campo nell'assedio di Belgrado (n. 76, 7 agosto 1717), che integravano con un ricco sussidio visivo le notizie giornalistiche -: ma il *Cracas* si distinse da subito per l'importanza

² Per ulteriori dettagli sulla vita del giornale, cfr. Oslavia Vercillo, *Il "Cracas" nelle sue trasformazioni* in «L'Urbe», 1949, anno XII n. 1, pp. 9–13 e Olga Majolo Molinari, *La stampa periodica romana dell'Ottocento*, Roma, Istituto di Studi Romani Editore, 1963, pp. 269–270 e 296–297

³ Cfr. Panfilia Orzi Smeriglio, *Il libro romano del Settecento, la stampa e la legatura*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1959, p. 14.

⁴ Cfr. Saverio Franchi, Le Impressioni Sceniche. Dizionario bio-bibliografico degli editori e stampatori romani e laziali di testi drammatici e libretti per musica dal 1579 al 1800, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1994, pp. 150–164

data allo sfondo che stava dietro la guerra, per la quantità di notizie che arrivavano, oltre che da tutte le città italiane, da tutta Europa, dall'Austria, dall'Ungheria, dalla Croazia e dalla Serbia in primo luogo, ma poi anche dalla Polonia, dalla Moldavia, dalla Valacchia, da Corfù, dalla Svezia, dall'Inghilterra, dalla Russia. Nel n. 128 del 29 gennaio 1718 si danno notizie addirittura da «Ispahan, capitale della Persia» in merito ad una missione commerciale; nel n. 156 del 7 maggio 1718 una corrispondenza da Vienna datata 4 maggio inizia con le parole «Scrivono dall'Isola Inglese di Barbados in America...». Alle notizie militari e diplomatiche, e in genere di politica estera, il giornale avvicina una ricca messe di notizie varie. Oltre alle scontate cronache romane, disseminate un po'dovunque: per esempio, l'Aggiunta al n. 23 del Diario ordinario d'Ungheria contiene un lungo excursus storico dei personaggi che avevano portato la decorazione dello Stocco e Berrettone, di cui in qualche numero prima (Aggiunta al n. 19) si diceva che era stato insignito Eugenio di Savoia; nel n. 55 del 15 maggio 1717 si dà notizia della nascita, avvenuta due giorni prima, dell'Arciduchina figlia dell'Imperatore d'Austria; nel n. 191 del 17 agosto 1718, in una corrispondenza da Napoli, ci si dilunga su un fattaccio di cronaca nera. In altre parole si trattava fin dagli esordi di un giornale complesso, ricco e sfaccettato, che nella guerra d'Ungheria non aveva la sua unica ragione di esistenza seppure, almeno agli inizi, il suo fulcro. Non a caso nei sei numeri successivi al cambio di titolo (nn. 213–218) la prima corrispondenza viene sempre da Buda, e le notizie circa le vicende ungheresi continuano per quasi due anni ad alternarsi a notizie di cronaca internazionale. Appare comunque certo che fu proprio grazie all'amplissimo ventaglio di notizie documentate che il giornale acquisì credito duraturo presso il suo pubblico, riuscendo a staccarsi dalla sua iniziale connotazione e a entrare nel tessuto romano come principale foglio d'informazione per oltre un secolo.

E'auspicabile che nel futuro si voglia spingere ancora oltre la ricerca. Sarebbe interessante sapere la provenienza esatta, fuori dei confini italiani, dei *Chracas*. E certo una ricostruzione di tre-quattro anni di storia ungherese vista con gli occhi di questo giornale ci restituirebbe, in virtù delle sue caratteristiche, una profondità di visione che forse altri documenti dell'epoca non hanno.

Franca Sinopoli (Roma)

Imre Károly Reviczky e la tradizione dei classici alla fine del settecento

Il mio intervento si basa su due elementi: una lettera che testimonia i rapporti intercorsi tra il conte ungherese Imre Karoly Reviczky e lo storico illuminista italiano Carlo Denina alla fine del Settecento, e una sezione del manoscritto che accompagna una edizione di un'opera di Reviczky conservata presso la biblioteca Vaticana.

Reviczky fu prima consigliere dell'ambasciata imperiale a Costantinopoli, poi fu inviato a Varsavia dalla regina Maria Teresa, quindi richiamato da Giuseppe II^o ed inviato a Berlino. Da Berlino passò a Londra, nel 1786, e tornò a Vienna – dove mori nel 1793 – come ministro della corte imperiale. In qualità di letterato si ricorda la sua traduzione dal turco in francese di un opera di Ibrahim Effendi (Traité de la tactique ou méthode artificielle pour ordonnance des troupes, Vienna 1769) quella dal persiano al latino delle odi di Hafiz (Specimen poeseos Parsicae, Vienna 1771) e un'elegante edizione del Satiricon di Petronio (Titi Petronii Arbitri satiricon et fragmenta, Berlino, 1785). Le biografie ne parlano come di un punto di riferimento per letterati, artisti ed intellettuali, ospiti della sua biblioteca, di cui gli storici del secolo scorso diranno trattarsi di "une des plus belles et des mieux choisies qu'aucun particulier eût jamais possédées". Reviczky avrebbe infatti contribuito a diffondere a Berlino il gusto per i classici e soprattutto per le belle edizioni, pur non costituendo – a quanto ci risulta – una vera e propria "società di lettura", visto il carattere privato della collezione, bensì una specie di salotto o una cerchia di conversazione.

Il carattere inedito della collezione di Reviczky è dato dall'essere essa la prima raccolta di edizioni principe e di edizioni scelte di pari rarità dei classici greci e latini. Caratteristica principale della collezione, che ammontava a 2000 volumi, era la prevalenza di edizioni da lui stesso definite "immacolate", prive cioè di annotazioni manoscritte successive alla data di pubblicazione.

La collezione fu ceduta da Reviczky per 1000 scellini in contanti e una rendita annua per il resto della sua vita. Il conte ungherese aveva acquistato gran parte della sua biblioteca in occasione dell'asta della collezione del Duca La Vallière, a Parigi, nel 1784 e proprio questa sezione della sua biblioteca fu la prima ad essere rilevata da Lord Spencer nel 1790, andando a costituire il nucleo della nota biblioteca althorpiana, auttualmente conservata nella John Rylands University Library di Manchester.

La mia indagine è nata dall'aver accertato l'identità del destinatario della lettera che il Reviczky ha premesso alla prima edizione del catalogo della sua biblioteca. Si tratta, come accennavo, dello storico piemontese Carlo Denina, emigrato a Berlino alla fine del 1782 e ivi rimasto, membro della Reale Accademia delle Scienze, fino al 1804, quando passò ad esercitare la funzione di bibliotecario personale di Napoleone Bonaparte.

La lettera di Reviczky è intitolata "à M. l'A. D.***" e contiene significativi riferimenti alla nazionalità italiana del destinatario. Dello stesso giro di anni, precisamente del 1783 e del 1785, sono due lettere che il piemontese indirizzava una "All'incomparabile stampatore Bodoni", riguardante "Notizie della Biblioteca del Conte Reviczky" e l'altra "Al Conte Reviczky", riguardante alcune "Ricerche sopra la letteratura Ungara e Polacca". Pur non essendo state mai recuperate, le due lettere sono citate dal Denina stesso in un'altra epistola del 29 luglio 1785.

La prova che il destinatario della lettera del Reviczky fosse proprio Denina si trova in un repertorio francese pubblicato a Parigi nel 1812, dove viene descritto il catalogo del diplomatico ungherese e sciolta la sigla D.*** in Denina. Si tratta dell'opera di Gabriel Peignot, *Répertoire bibliographique universel* [10 scioglimento della sigla è a p. 193, dove appare in questi termini: "une lettre écrit à M. l'a. D.*** (l'abbé Denina) par l'auteur et propriétaire"].

Denina potrebbe aver incontrato Reviczky a Berlino tra il 1782 e il 1786, poiché quest'ultima è la data del trasferimento di Reviczky a Londra e la prima è quella dell'arrivo di Denina a Berlino. La lettera che Reviczky ha anteposta al catalogo (pp. V–XVII) fa supporre una corrispondenza già iniziata da qualche tempo, forse nel corso del 1783. Essa infatti si presenta esplicitamente come risposta alla richiesta che il Denina aveva fatto al conte di informarlo riguardo la sua già famosa biblioteca: (dice Reviczky:) «Voici, Monsieur, le catalogue que vous demandez à voir: ce n'est pas celui d'une vaste collection, telle qu'il la faudroit pour répondre à l'étendue de vos lumières; ce n'est qu'une notice assez informe des livres d'un seul genre, et d'une bibliothèque encor naissante, mais avancée déjà dans la partie de la littérature ancienne guì, comme vous savez, doit faire le premier fond de toute grande bibliothèque, s'il est vrai que dans l'ordre naturel des choses, il faut toujours remonter à la source des connoissances humaines.»

Del resto Denina è anche la prima fonte bio-bibliografica sul Reviczky, poiché lo annovera ancora vivente nel terzo volume del catalogo biografico sui letterati della monarchia prussiana, che il piemontese pubblicò a Berlino col titolo *La Prusse littéraire sous Frédéric II* (1790). Un aggiornamento

sempre riguardante Reviczky si trova nel *Supplément* (1791), che chiude il volume del catalogo deniniano. Dalla *Prusse Littéraire* apprendiamo che Reviczky aveva una cospicua quantità ("un très-grand fonds", dice Denina) di testi di letteratura antica e moderna, una parte della quale andava a formare il catalogo della biblioteca speciale di rare edizioni dei classici di cui ci stiamo occupando.

Un raro esemplare di quella che sino ad oggi è stata comunemente ritenuta la seconda edizione del catalogo, pubblicata nel 1794, conservato presso la Biblioteca Vaticana, presenta al suo interno, oltre la lettera prefatoria al Denina, anche un manoscritto anonimo in francese costituito da una pagina a fronte verso rispetto al frontespizio del catalogo e da una serie di pagine rilegate a seguire dell'indice (anch'esso aggiornato in forma manoscritta) nella parte finale. Dalla prima sezione del manoscritto possiamo ricavare alcune precisazioni inedite sull'esistenza della seconda edizione del catalogo. Il manoscritto è segnalato nel catalogo generale della Biblioteca Vaticana insieme all'esemplare di cui stiamo parlando. Ma in realtà vi si fa riferimento solo alla seconda sezione del manoscritto, quella finale dove in una ventina di pagine sono contenuti alcuni aggiornamenti del catalogo medesimo, raccolti sotto il titolo Notes et additions intéressantes pour servir à une nouvelle édition de ce catalogue. Questa parte del manoscritto è datata Praga, 29 marzo 1798. La prima parte del manoscritto, invece, cioè quella che precede il frontespizio del catalogo di Reviczky, e che consta di una sola pagina, è datata 13 maggio 1799. La calligrafia abbastanza regolare, anche se molto minuta, delle due parti del manoscritto è la medesima, ma l'autore non risulta decifrabile, poiché non compare una firma apposta per esteso.

È interessante che l'estensore del manoscritto dichiari di aver conosciuto Reviczky a Londra nel 1787 e di avere visto nelle sue mani la copia del catalogo che il conte stava arricchendo di aggiunte manoscritte. Egli dice: «J'ai vû dans le mains mêmes du Comte Rewiczky à Londres (en 1787) l'exemplaire de son catalogue avec des feuilles d'attente, et rempli de notes de sa main». Ma la sua testimonianza è ancora più rilevante poichè nello stesso contesto certifica che la seconda edizione del catalogo pubblicata a Berlino nel 1794 e recante la dicitura "editio altera cum emendationibus auctoris", è in realtà una riproduzione della prima, priva dei supplementi pubblicati nel 1786 e nel 1788 e delle aggiunte destinate alla seconda edizione. Di tali aggiunte l'estensore stesso aveva constatato l'esistenza in occasione dell'incontro avuto con Reviczky, che stava preparando la copia corretta e aggiornata utile alla seconda edizione e che non avrebbe nulla a che fare con quella stampata nel 1794. Dice l'autore del manoscritto: «Cette nouvelle édition

d'un catalogue, qui occupe à tant de titres une des premières piaces parmi les ouvrages de ce genre, n'est absolûment, qu'une simple reimpression de la première edition [...] On doit regarder comme une imposture du Libraire, ce qu'on a mis [...] en graves lettres: *cum emendationibus auctoris*; car assûrement rien n'est plus faux [...] On n'a pas fait usage des deux supplements, dans les quels le comte Rewiczky a ajouté tant d'articles intéressants; mais on n'a pas même profitté des corrections que le même comte a mises à les marges de l'exemplaire qu'il envoya à Gottingen [...]».

Dunque l'esemplare che stiamo considerando, pur essendo datato 1794 e pubblicato per l'editore Unger, che Peignot indica come editore di entrambe le edizioni del 1784 e 1794, sarebbe in realtà il frutto di una operazione venale ideata dallo stesso Unger e realizzata un anno dopo la morte di Reviczky.

Ma Denina non è solo il destinatario della lettera che accompagna il catalogo. Reviczky lo ritiene infatti giudice ideale del valore della collezione, dal momento che i primi esemplari a stampa del XVº secolo, da lui raccolti, risultano prodotti proprio in Italia, tra Roma e Venezia. Per quanto riguarda il contenuto della lettera, vediamo come Reviczky inquadri la sua collezione storicamente, dando una lettura rapida delle vicende accorse alla stampa in Occidente sin dal momento della sua introduzione e dei mutamenti principali che ne hanno caratterizzato lo sviluppo tecnico. L'intento è comunque quello di spiegare i principi che lo hanno guidato nell'assemblare la collezione. Egli dichiara di aver voluto raccogliere non solo le prime edizioni stampate delle opere principali delle letterature classiche, ottenute nonostante le numerose difficoltà del mercato, ma anche gli esemplari migliori delle collezioni più preziose pubblicate dai principali stempatori europei tra il XVº e il XVIIIº secolo. Il criterio di scelta è comunque sempre l'antichità dell'esemplare unita alla sua buona conservazione e alla preziosità dell'esecuzione. Passano in secondo piano, quindi, i volumi recanti annotazioni manoscritte anche se effettuate da illustri eruditi e filologi, mentre si fa ampia ricerca delle collezioni complete, così come dei libri accomunati dalla stessa tipologia di formato e delle edizioni particolarmente preziose dal punto di vista dell'apparato iconografico. All'interno di questa scelta Reviczky esprime poi la propria sensibilità verso quegli esemplari eseguiti utilizzando carta particolarmente raffinata o formati fuori del normale.

La sua passione di bibliomane è bilanciata dalla tranquilla consapevolezza dei limiti che essa comparta: l'incompetenza sui contenuti, la superficialità e l'esibizionismo del collezionista. Il disincanto del collezionista è percepibile nella chiusura della lettera, dove la vena ironica di Reviczky finisce per demitizzare la stessa bibliomania. Tale demitizzazione è il frutto della

lettura e della ripresa di un brano del secondo volume dell'*Encyclopedie:* «Je vous proposerois, Monsieru, de venir voir mes livres dans l'état où ils sont actuellement; mais j'ai tout à craindre, qu'après les avoir vus, vous n'en portiez un jugement semblable à celui de Labruyère, et que vous ne disiez comme lui: "Je vais trouver cet homme qui me reçoit dans une maison, où dès l'escalier je tombe en foiblesse d'une odeur de maroquin dont ses livres sont tous couvert. Il a beau me crier aux oreilles pour me ranimer, qu'ils sont dorés sur tranche, ornés de filets d'or, et de la bonne édition, me nommer les meilleurs l'un après l'autre, ajouter qu'il ne lit jamais, qu'il ne met pas le pied dans cette galerie, qu'il y viendra pour me fair plaisir; je le remercie de sa complaisance, et ne veux non plus que lui, visiter sa tannerie qu'il appelle bibliothèque".».

Ma questo calco della voce dedicata alla definizione del bibliomane da parte degli enciclopedisti non è il solo. Più volte nel corso degli apparati di introduzione, di commento e di illustrazione del catalogo, egli fa riferimento alla differenza che divide i Curieux dai Savants, cioè propriamente i bibliomani, che guardano alla quantità e alla ricchezza esteriore dei volumi, dai bibliofili, che sono quei letterati i quali scelgono i libri sulla base della loro qualità filologica. La distinzione compare anch'essa nel secondo volume dell'Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers (1751–1780, il secondo volume è del 1757), alle voci bibliomane (Diderot) e bibliomanie (D'Alembert).

Gli estensori dei due articoli lasciano intendere che la bibliomania è una degenerazione della bibliofilia da diletto nella lettura a vera e propria passione incontrollata di ammucchiare volumi su volumi al solo scopo di possederli. Potremmo dire che Reviczky è una via di mezzo tra queste due figure psicologiche o caratteri, in quanto egli si presenta come un curieux non affetto da onnivorismo libresco cioè, di fatto come un collezionista ma amante di certe edizioni particolari di autori particolari. In più dalle sue parole risalta l'intenzione di avvicinare l'antico tramite il soccorso dell'arte principale della modernità, cioè la stampa. Prediligendo gli esemplari privi di annotazioni manoscritte, Reviczky rende inoltre omaggio alla cultura della produzione del libro, il cui collezionismo ha senso solo se guidato da un progetto ben preciso. Nel suo caso si tratta di testimoniare le tappe principali della evoluzione materiale del prodotto libro. E una certa, se pur minima, presa di distanza del conte ungherese dalla condanna esplicita che gli autori dell'Encyclopédie rivolgono alla bibliomania, è possibile leggere attraverso una breve comparazione testuale tra un brano della lettera che apre il catalogo di Reviczky e un passo dell'articolo dedicato al bibliomane nell'Ecyclopédie.

Con questo confronto concludiamo il nostro intervento. Si tratta in particolare di un rovesciamento, interessante e rivelatorio, che Reviczky opera nei confronti di un'affermazione degli enciclopedisti. Mentre infatti l'articolo dice: "Cette possession qu'on appelle bibliomania est souvent aussi dispendieuse que l'ambition & la volupté" ("Questa passione che chiamiamo bibliomania è sovente dispendiosa quanto l'ambizione e la voluttà") Reviczky, pur riprendendola testualmente, la rovescia così: "Les hommes sont trop hereux d'avoir quelque folie qui les amuse agréablement, et qui en charmant leur ennui, et en remplissant le vide qui se fait toujours sentir au mileu de leurs plus grandes occupations, les détourne souvent des passions bien plus dangereuses, de l'ambition et de la cupidité" ("gli esseri umani sono assai fortunati di avere una follia che li diverta piacevolmente e che, rendendogli gradevole la noia e riempiendo il vuoto, costantemente presente nelle loro occupazioni più importanti, li allontana spesso da passioni ben più pericolose, quali l'ambizione e la voluttà").

Se denque per gli enciclopedisti la bibliomania è una passione negativa, distruttiva dal punto di vista economico quanto l'ambizione sociale e l'abbandono al piacere, Reviczky, pur annoverandola tra le follie del genere umano, non le riconosce lo statuto di attività pericolosa e lo fa proprio ricorrendo a una soluzione di tipo pratico-economico: "Qu'importe après tout de quelle manière on obtienne cet avantage, si c'est en poursuivant des papillons ou en rassemblant des coquilles, en arrangeant ses jetons, ou en complétant ses auteurs, pourvu, que le résultat en soit le même, et que ceux qui se livrent à un genre de ces collections, se gardent de les faire valoir au de-là de leur juste prix" ("Cosa importa dopo tutto in quale modo si ottiene un tale vantaggio [cioè quello di sfuggire alla noia], se correndo dietro alle farfalle o raccogliendo conchiglie, sistemando monete o completando la collezione dei propri autori preferiti, purché il risultato sia lo stesso, e cioè che coloro che si dedicano a ciascuna di queste attività di collezionismo facciano attenzione a non dargli un valore superiore a quello reale"). Il che è come dire "facciano attenzione a non esagerare" oppure il monito potrebbe essere letto come un salvataggio astuto e in extremis degli antichi rituali del culto umanistico delle belle lettere, di fronte al montante spirito filosofico utilitaristico dell'Illuminismo.

In conclusione questa ricerca ci ha permesso di attestare un interessante rapporto culturale tra due intellettuali-bibliofili appartenenti a quella ideale repubblica letteraria fatta di legami epistolari e di relazioni umane mediate dall'oggetto *libro*. Ma essa è anche soprattutto una testimonianza della cultura del libro e in particolare dell'arte tipografica ed editoriale, di cui

attraverso la costruzione di una semplice collezione di edizioni primarie e di pubblicazioni rare il conte ungherese Imre Karoly Reviczky tentava di dare una storia.

Bibliografia

- I. K. Reviczky: Bibliotheca graeca et latina complectens auctores fere omnes Graeciae et Latii veteris, cum delectu editionum, tam primariarum et rarissimarum, quam etiam optimarum, splendidissimarum atque nitidissimarum, quasi usui meo paravi Periergus Delthophilus, Berolini, typis J. Fr. Unger 1784, in-8, con supplementi nel 1786 e '88. Comunemente si indica come seconda edizione quella pubblicata presso lo stesso editore nel 1794, alla quale ci riferiamo: Catalogue de la Bibliothèque du Comte de Rewiczky, contenant les auteurs classiques grecs et latins, avec des remarques tirées de différents ouvrages bibliographiques: souvent éclaircies, quelquefois redressées (il frontespizio interno presenta un titolo in latino leggermente diverso da quello della prima edizione: Bibliotheca graeca et latina, complectens Auctores fere omnes Greciae et Latii veteris, quorum opera, vel fragmenta aetatem tulerunt, exceptis tantum asceticis et theologicis Patrum nuncupatorum scriptis: cum delectu editionum tam primariarum, principum et rarissimarum, quam etiam optimarum, splendidissimarum atque nitidissimaru, quasi usui meo paravi Periergus Deltophilus, Editio Altera cum emendationibus auctoris, Berolini, typis Joannis Friederici Unger MDCCLXXXXIV).
- G. Peignot: Répertoire bibliographique universel, contenant La Notice raisonnée des Bibliographies spéciales publiées jusqu'à ce jour, et d'un grand nombre d'autres ouvrages de bibliographie relatifs à l'Histoire Littéraire, et a toutes les parties de la bibliologie, Paris, chez Antoine-Augustin Renouard MDCCCXII, pp. 193–194.
- H. Guppy: The John Rylands Library Manchester. 1899–1935. A brief record of its history with description of the Building and its contents. Illustrated with sixty views and facsimilies, Manchester MCMXXXV, p. 29: «No collector has ever succeeded in amassing a complete series of first editions: but Reviczky, whose researches in this direction were interessant, is believed to have made a nearer approximation to completeness than any previous of contemporary collector».
- A. Lister: The Althorp Library of the second Earl Spencer, now in the John Rylands University Library of Manchester: its formation and growth, in Bulletin of the John Rylands University Library, vol. 71, (1989), n. 2, summer, pp. 67–86.
- Encyclopédie, vol. II° nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751–1780,
 Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Gunther Holzboog) 1966, bibliomane, bibliomanie.
- U. Im Hof: L'Europa dell'Illuminismo, Bari, Laterza, 1993, pp. 117-128.

Appendice

- Riproduciamo il testo della lettera in appendice a questo intervento, insieme alle specifiche indicazioni bibliografiche ad essa relative.
- Si tratta del Catalogue de la Bibliothèque du Comte de Rewiczky, contenant les auteurs classiques grecs et latins, avec des remarques tirées de différents ouvrages bibliographiques, souvent éclaircies, quelquefois redressées, Berolini, typis Joannis Friedrici Unger

MDCCLXXXXIV). Abbiamo utilizzato un raro esemplare conservato dalla Biblioteca Vaticana alla segnatura Z 997 R32.

LETTERA DI IMRE KAROLY REVICZKY A CARLO DENINA [dal Catalogue de la Bibliothèque du Comte de Rewiczky, contenant les auteurs classiques grecs et latins, avec des remarques tirées de différents ouvrages bibliographiques, souvent éclaircies, quelque-fois redressées (Bibliotheca graeca et latina, complectens Auctores fere omnes Greciae et Latii veteris, quorum opera, vel fragmenta aetatem tulerunt, exceptis tantum asceticis et theologicis Patrum nuncupatorum scriptis; cum delectu editionum tam primariarum, principium et rarissimarum, quam etiam optimarum, splendidissimarum atque nitidissimarum, quas usui meo paravi Periergus Deltophilus), Editio Altera cum emendationibus auctoris, Berolini, typis Joannis Friederici Unger MDCCLXXXXXIV, pp. V–XVII (1a ed. 1784)].

«Voici, Monsieur, le catalogue que vous demandez à voir: ce n'est pas celui d'une vaste collection, telle qu'il la faudroit pour répondre à l'étendue de vos lumières; ce n'est qu'une notice assez informe des livres d'un seul genre, et d'une bibliothèque encor naissante, mais avancée déjà dans la partie de la littérature ancienne guì, comme vous savez, doit faire le premier fond de toute grande bibliothèque, s'il est vrai que dans l'ordre naturel des choses, il faut toujours remonter à la source des connoissances humaines. Personne plus que vous n'est en droit de juger de la valeur de cette collection, car c'est de votre Italie qu'est sorti le plus grand nombre de ces éditions précieuses qui en faisant aujourd'hui l'objet des raecherches et de l'envie des curieux autant que des gens de lettres, font encore l'ornement principal des plus célébres bibliothèques de l'Europe. Les Allemands, inventeurs de cet art admirable qui a plus qu'aucun autre servi à l'avancement des sciences, n'ont pas vu prospérer leurs travaux dans leur pays natal, encore grossier et à demi barbare vers le mileu du quinzième siècle, et lorsque l'électeur Adolphe de Nassau peu sensible à la gloire d'une invention d'ou peut-être la ville de Mayence a tiré son plus grand lustre, eut ôté à cette ville surprise en 1492, ses libertés et ses priviléges, la dispersion des imprimeurs suivit de près cet acte d'oppression, et la typographie forcée d'abbandonner son berceau, se réfugia en lalie où les arts étoient déjà en honneur, et où elle atteignit bientôt le plus haut degré de perfection, sourtout en substituant les caractères ronds aux gothiques, dont on se servoit auparavant, et dont l'usage est demeuré en Allemagne pendant presque tout le quinzième siècle. Par là on vit paroître, dès les premiers temps de l'imprimerie, établie en Italie, des productions typographiques d'un goût et d'une beauté que les plus habiles artistes ont eu de la peine à surpasser depuis; et au jugement de M. Maittaire, il y a quelques livres sortis des presses de Nic. Jenson à Venise, si remarquables par tous les agrémens qu'on recherche dans les plus belles impressions, qu'aucun imprimeur venu après lui n'a été capable de l'égaler. Si ce catalogue vous paroît assez intéressant, Monsieur, pour mériter jusqu'à un certain point votres attention, peut-être ne serez-vous pas fâché de savoir aussi l'ordre que j'ai suivi pour former la collection des Classiques qui s'offrent ici à votre vue. J'ai tâché avant tout, de me procurer autant qu'il m'a été possible, la première édition de chaque auteur, et je ne croix pas avoir besoin de vous dire à combien de difficultés une pareille entreprise est sujète. Aucune bibliothèque de l'Europe entitère n'est encore parvenue à rassembler toutes les premières éditions de ce genre [il corsivo è nostro], et il y en a parmi les principales qui s'estiment riches pour en posséder un petit nombre. Il faudra même désormais que les particulièrs, et sourtout les gens de lettres, renoncent à l'acquisition de ces sortes d'éditions, attendu la prodi-giueuse concurrence des plus grandes bibliothèques qui dans les ventes publiques les font monter à des prix exorbitans, et qui augmenteront d'autant plus la rareté et la valeur pour les ventes à venir, qu'en enlevant le peu d'exemplaires qui existent des livres de cette espèce sans aucune espérance de les voir jamais remis à l'encan, on ne pourra guère s'attendre à en rencontrer si tôt dans le commerce. Maisi si une collection complète des premières éditions est jusqu'ici sans exemple, j'ai au moins lieu de croire que vous jugerez assez favorablement de celle-ci, en voyant que dans le grand nombre de pareilles éditions grecques, il manque à peine quatre ou cinq de celles qu'on recherche, et que parmi les latines, bien plus rares encore, il s'en trouve pour le moins les deux tiers, sans compter qu'aux articles mêmes où l'on ne verra point paroître précisement la première édition d'un auteur, il y aura été suppléé pour la plupart, ou par une seconde, ou par quelqu'autre edition distinquée du XVme siècle. Après les premières éditions, la collection la plus étendue et la plus estimée en même temps, est sans contredit celle des Manuces, appelés au jourd'hui indistinctement les Aldes, qui seule peut former une bibliothèque d'auteurs classiques grecs et latins, y ayant peu d'ouvrages anciens connus de leur temps dans ces deux langues que les Aldes n'ayent imprimés une ou même plusieurs fois. Ces habiles et laborieux artistes ont élevé l'imprimerie en Italie au plus haut degré d'honneur, en illustrant leur nom par leurs propres écrits, et ils sont les premiers savants imprimeurs qu'on connoisse dans les annales de la typographie. Alors l'imprimerie étoit honorable; elle n'est aujourd'hui qu'un métier lucratif. Les Aldes, au reste, no sont pas les premiers qui avent imprimé le grec, comme quelques-uns l'ont avencé; mais il est vrai que presque les trois quarts des auteurs grecs qu'ils ont donnés, sont au nombre des premières éditions, et qu'à ce titre seul une collection des livres sortis de leurs presses doit paroître infiniment précieuse. J'ai donc en soin de joindre aussi ces nombreuses éditions à celles des auteurs classiques contenues dans cette bibliothèque, et en parcourant ce catalogue, vous trouverez peut-être que je n'ai pas mal réeussi dans une entreprise qui semble demander beaucoup plus de temps et de recherches que je n'ai été en état d'employer. Les Etiennes, dignes émules des Aldes, et regardés en France comme les rois de l'imprimerie, soit pour l'érudition, soit par l'exactitude de leurs éditions, ayant que ceux-là illustré en même temps la presse et la littérature, en ennoblissant leur art par une connoissance perfaite des langues et des belles-lettres; les éditions, tant premières qu'autres, les plus distinguées, données par ces hommes célébres, et notament celles des auteurs grecs, si recherchées à cause de leur beauté et de leur correction, ont été aussi soigneusement rassemblées dans cette bibliothèque, de même que celles de leurs successeurs, les Morel Turnèbe et autres habiles artistes, chargés de la direction de l'imprimerie royale, si justement vantée pour le grand nombre d'ouvrages magnifiques et précieux dont elle a einrichi la république des lettres. Pour ce qui est des autres imprimeure de seizième siècle, les plus renommés après les Aldes et les Etiennes, tels que les Frobenius, Oporinus, Gryphius, Colinaeus, Hervagius, Comelinus, Plantius etc., il eû été superflu de me charger de toutes leurs éditions, quelque estimées qu'elles puissent être, mon dessein n'ayant point été de rassembler toutes les éditions de chaque auteur, mais uniquement d'en faire un bon choix. D'ailleurs les classiques imprimés par ces artistes sont pour la plupart très-communs, et d'un prix modique, de manière que presque toutes les bibliothèques les moins fournies en possèdent ordinairement un trèsgrand nombre outre que dans la partie typographique ces sortes de livres ont rarement ce degré éminent de perfection qui les fait recherche pour la beauté de leur exécution, et qu'enfin ce gu'ils contiennent de bon, ou dans les notes critiques, ou à l'égard de la restitution des passages, a été dès long-temps épuisé dans les éditions postérieures. Je me suis donc contenté de faire entrer dans ma collection les éditions données par ces imprimeurs qui sont ou premières, ou au moin du nombre de celles qu'on appelle communément Editio optima. Quant à ces dernières de chaque auteur, elles n'ont pas été oubliées, et vous les trouverez ici rangées chacune sous l'article auquel elle appartient, bien entendu que la dénomination Editio optima étant souvent trèsarbitraires, on s'en est simplement tenu à l'usage recu dans les catalogues les plus accrédités, sans garantir en aucune façon le jugement de leurs rédacteurs. Mais ce qui peut rendre cette bibliothèque plus intéressante aux yeux des curieux, co sont les diverses collections complètes qu'elle renferme de plusieurs suites d'auteurs classiques données par les plus célébres imprimeurs, et de livres d'un même genre, tels que les Variorum grecs et latins, tant ceux in 8^{vo} que ceux in 4^{to}; les ad usum Delphini, parmi lesquels il y en a qui sont de la plus grande rareté; les éditions originales des Elzevirs de format in 12^{mo}, si soigneusement recherchées par les amateurs, et dont la rareté a donné leiu à la contrefaction du plus grand nombre; les auteurs grecs ainsi que les latins en lettres rondes imprimés chez Plautin en petit format, et en général, tout ce que les Baskerville, les Brindley, les Foulis, les Barbou etc. ont donné de plus parfait en fait de Classiques. Comme malgré mon nom en us, je ne suis pas savant, et que probablement je ne le serai jamais, car il n'est plus temps de commoncer à le devenir, je ne me suis pas attaché à la recherche de certains exemplaires collationnés avec des notes marginales manuscriptes três-vantés par différens gens de lettres, et annoncés ainsi pompeusement dans quelques catalogues: Exemplar collatum cum 3 Nss. Vaticanis, 2 Palatinis, 4 Mediceis, etc. ou bien ainsi: Liber notatus manu Salmasii, Vossii, Scaligeri etc. Ces exemplaires, quoiqu'estmables et d'un grand usage pour les éditeurs des auteurs anciens, n'en sont pas moins de vrais bouquins, où souvent le peu d'espaces épargnés par les vers, sont couverts d'encres de différentes couleurs, d'une manière très-désagréable à la vue, et qui donne au livre tout l'air d'un vieux grimoire. Confiné dans les bornes étroites d'un simple curieux, j'ai donné ma principale attention à la beauté des exemplaires, en les recherchant toujours tels qu'ils sont sorties de la main de l'artiste, et lorsque quelqu'une de ces premières productions typographiques du XIV^{me} siècle m'a paru avoir conservé la fraîcheuir et toute la propreté d'un livre qui vient de quitter la presse, j'ai oru devoir préférablement en faire l'acquisition. J'avoue aussi qu'un exemplaire imprimé sur velin a pour moi de grands appas, et que je ne suis pas insensible non plus auxx attraits du grand papier, de première relieure, et d'autres frivolités de ce genre, si hautement dédaignées par les grands savants. En vous mettant ainsi sous les yeux ce catalogue, avec le plan que j'ai suivi pour le former, il me semble déjà vous entendre dire avec Perse: O quantum est in rebus inane! J'avoue que cette exclamation sera ici fort à sa place. C'est une folie en effet que d'entasser ainsi édition sur édition, sans en faire le moindre usage; d'avoir quarante Virgiles, autant d'Horaces, sans en lire aucun, ou qui pis est, sans y comprendre grand'chose; mais enfin, "chacun fait isi bas la figure qu'il peut" et il est sourtout nécessaire de mettre quelque différence entre la bibliothééque d'un homme de lettres qui n'achète des livres que pour les lire, et celle d'un curieux qui n'en a que pour les montrer. Peut-être trouverez vous aussi qu'en cela je ne ressemble pas mal à ces amateurs de tableauxx et d'estampes qui en étalant aux yeux des connoisseurs et des artistes mêmes, leurs riches collections rassemblées à grands frais, leur font remarquer dans le plus grand détail toutes les beautés des chefs-d'oeuvre dont ils sont en possession, et qui au bout du compte ne savent euxmêmes ni peindre ni dessiner. Qu'on m'applique donc tant qu'on voudra l'ancien et trèsplaisant discours de Lucien "pros deuton kai polla biblia apaiongmenon"; j'ai résolu d'achever, s'il se peut, mon ouvrage et de ne manquer aucune occasion d'acquérir quelque édition rare qui en grossissant ma bibliothèque, puisse servir en même temps à en rehausser le prix. Tout le monde, dit-on, a sa marotte, et chaque âge a ses hochets. Les hommes sont trop heureux d'avoir quelque folie qui les amuse agréablement, et qui en charmant leur ennui, et en remplissant le vide qui se fait toujours sentir au milieu de leurs plus grandes occupations, les détourne souvent des passions bien plus dangereuses, de l'ambition et de la cupidité. Qu'importe après tout de quelle manière on obtienne cet avantage, si c'est en poursuivant des papillons, ou en rassemblant des coquilles, en arrangeant ses jetons, ou en complétant ses auteurs, pouru que le résultat en soit le même, et que ceux qui se livrent à un genre de ces collections, se gardent de les faire valoir au de-là de leur juste prix. Je vous proposerois, Monsieur, de venir voir mes livres dans l'état où ils sont actuellement; mais j'ai tout à craindre, qu'après les avoir vus, vous n'en portiez un jugement semblable à celui de Labruyère, et que vous ne disiez comme lui: "Je vais trouver cet homme qui me reçoit dans une maison, où dès l'escalier je tombe en foiblesse d'une odeur de maroquin sont ses livres sont tous couvert. Il a beau me crier aux oreilles pour me ranimer, qu'ils sont dorés sur tranche, ornés de filets d'or, et de la bonne édition, me nommer les meilleurs l'un après l'autre, ajouter qu'il ne lit jamais, qu'il ne met pas le pied dans cette galerie, qu'il y viendra pour me fair plaisir; je le remercie de sa complaisance, et ne veux, non plus que lui, visiter sa tannerie qu'il appelle bibliothèque.».

Andrea Ubrizsy Savoia (Roma)

La botanica come legame scientifico-culturale tra l'Italia e l'Ungheria

Introduzione

A prima vista può sembrare una forzatura dedicare un'analisi ai rapporti del cirstianesimo con lo studio delle piante nell'ambito dei contatti italo-ungheresi, ciò che potrebbe ridursi all'esame del contributo botanico di qualche personaggio ecclesiastico. Tuttavia, se percorriamo parallelamente la storia della botanica nei due Paesi, osserveremo un rapporto che si evolve nel corso dei secoli, a partire da una fase in cui prevaleva l'esempio italiano fino ad arrivare al secolo scorso, che vede l'Italia e l'Ungheria come partners alla pari nello scambio di idee. I risultati di questa ricerca possono fornire dati poco conosciuti sia ai botanici che agli studiosi storico-letterari, ai rappresentanti, cioè, delle due culture che in questo ambito vengono a contatto.

L'arrivo dell'esperienza benedettina in Ungheria

Anche in Ungheria, durante i primi secoli dalla sua formazione, i monaci e i monasteri, principalmente benedettini, furono i depositari della conoscenza scientifica, come è stato ribadito durante una giornata di studio, tenuta all'Accademia d'Ungheria a Roma nel 1996, dedicata alla fondazione millenaria dell'abbazia di Pannonhalma.

Documenti che riguardano questo primo periodo nella vita d'Ungheria sono scarsi, ma sappiamo che una copia della regola di S. Benedetto, un manoscritto intitolato *Libellus de institutiones*, era presente tra i codici di Pannonhalma.

Questa Regola, nel cap. 66, afferma che il monastero dev'essere costruito in modo che tutto quanto è necessario per vivere si trovi all'interno di esso, vale a dire l'acqua, il mulino, l'orto e i locali dove si esercitano i vari mestieri. I monasteri autosufficienti, circondati da foreste, comprendevano campi arati, piccoli orti, frutteti utilizzati anche come cimitero, come testimonia l'abbazia di San Gallo (Duft, 1962). Infatti la cosiddetta pianta topografica di questo convento, risalente all'anno 820, rappresentando un ideale

monastero carolingio, mostra la dislocazione dell'orto, del giardino della salute e del frutteto all'interno delle mura dell'abbazia, e porta anche delle iscrizioni che danno precise informazioni sulle piante coltivate in questi luoghi (Sörrensen, 1962).

Tra le specie di origine mediterranea o di trasmissione attraverso la Penisola, possiamo brevemente ricordare nell'orto: sedano, coriandro, aneto, papavero, rapa, prezzemolo, cerfoglio, lattuga, santoreggia, pastinaca, cavolo, cumino; mentre nell'orto medico: giglio, rosa, erba amara, fieno greco, santoreggia, rosmarino, menta, salvia. Infine nel frutteto-cimitero erano presenti: melo, pero, pruno, sorbo, nespolo, alloro, castagno, fico, melo cotogno, pesco, nocciolo, mandorlo, gelsomoro, noce (Horn & Born, 1979). Una descrizione dettagliata delle trentacinque specie coltivate nel monastero benedettino di S. Gallo viene data nello *Hortulus* di Walahfridus Strabo, monaco vissuto nella prima metà del secolo XIº (Reuss, 1834).

Molte di queste piante sono già elencate nel *Capitolare* di Carlo Magno, del periodo 792–811, contenente disposizioni anche per quello che riguarda le specie da coltivare nei giardini. Queste sono 89, e tra esse ne figurano molte mediterranee, il che dimostra come Carlo Magno si riferisse all'esperienza benedettina, che a sua volta deriverebbe dagli antichi giardini rustici latini (Reuss, 1834).

Nelle regioni missionarie, come fu anche l'Ungheria verso il Mille, il monaco era per lo più il primo e l'unico portatore di vita religiosa, spirituale e culturale. Tra il X° e l'Xl° secolo vennero fondati una quarantina di monasteri, che seguirono direttamente o indirettamente l'archetipo di Montecassino e di altri monasteri benedettini della penisola italiana.

Opera missionaria, disboscamenti e organizzazione feudale divennero fattori importanti della prassi benedettina nell'opera di acculturazione. Il monastero, oltre ad essere un centro di culto, costituiva posto di ricovero, funzionava da ospedale per i malati poveri, ed era anche un centro economico: sui suoi possedimenti terrieri avveniva lo sfruttamento del suolo grazie anche all'introduzione dei moderni metodi agricoli come la coltura intercalare e l'uso del'aratro a ruote. A queste pratiche si deve l'ingente opera di bonifica medievale che ha creato nelle sue linee essenziali il nostro paesaggio odierno. Nell'osservanza della Regola di S. Benedetto si da la precedenza comunque agli ammalati, creando gli ospitium nelle vicinanze dei monasteri e le officine che, dapprima artigianali, si trasformano col tempo in vere e proprie farmacie ed attingono il loro sapere dagli scriptoria.

Nelle loro *scriptoria* erano presenti gli autori dell'antichità classica: nella biblioteca dell'abbazia di Nonantola è scampato alla devastazione, ad

opera degli ungari, nell'899, il *De medicina* di Cornelio Celso; a Bobbio e a Lucca erano presenti le famose enciclopedie medievali (quelle di Isidoro e di Beda), la *Historia Naturalis* di Pilinio, il *De re rustica* di Marziale, l'*Ars veterinaria* di Pelargonio ed il *Physiologus*. Montecassino era ricco di erbari medicinali di Dioscoride e dello Pseudo-Apuleio nonché di testi medici di Galeno ed Ippocrate. In tutti questi autori troviamo radicata la convinzione che le erbe medicinali sono un dono della divinità. I loro codici aiutarono i benedettini ad elaborare delle facili regole per mantenere la salute, all'occorrenza servendosi dei semplici coltivati negli orti monastici, pratiche che sono state poi adottate sia dai nobili che dai contadini (Cavallo, 1987).

L'aggettivo sostantivo *semplice* sta ad indicare nel linguaggio del tempo un medicamento non artificialmente composto, ma che si somministra così come viene fornito dalla natura, in contrapposizione alle composizioni medicinali che sono preparate con più semplici.

I semplici dei giardini monastici erano soprattutto specie fortemente aromatiche del Mediterraneo. Il monaco preposto alla farmacia e al giardino di piante medicinali scambiava semi, piante e preparati con i confratelli di altri monasteri.

In mancanza di testimonianze dirette dobbiamo supporre che anche in Ungheria si siano svolte esperienze analoghe tra il X° e il XV° secolo: un processo simile, grazie alla presenza dei monasteri, soprattutto benedettini, seppure con fondamentali differenze e limitazioni. Trattandosi di un popolo formato da gruppi etnici *rudes et indocti*, si prevedeva di raggiungere una cultura più ridotta: i monaci applicarono l'*ora et labora* benedettina in base alla quale si legge solo ciò che è utile, si prega e si trascura il resto (Troncarelli, 1987).

Gli ungheresi non avevano nozioni farmacobotaniche portate fin dagli Urali, ma soltanto esperienze sporadiche acquisite durante il loro lungo cammino terminato nel bacino dei Carpazi. Avendo essi attraversato paesi coperti da vegetazioni del tutto differenti fra loro, le piante che avevano incontrato e visto usare dagli abitanti nelle loro soste precedenti potevano mancare o essere sostituite da altre specie in un nuovo territorio appena raggiunto. Così, quando arrivarono nell'attuale patria, gli ungheresi appresero dalla cultura europea, trasmessa soprattutto ad opera dei religiosi, quelle conoscenze farmacobotaniche che hanno formato la base dell'odierno patrimonio scientifico di botanica. Alcune piante, forse funghi, furono comunque usati durante i riti degli sciamani, mentre licheni forse per curare i cavalli e, probabilmente, anche specie superiori, come testimonierebbero alcune antiche raffigurazioni (Sisa, 199.). Ma anche queste scarse conoscenze furono poi rimosse

dall'imposizione della religione e cultura cristiana da parte del re Santo Stefano.

Possiamo quindi supporre che in Ungheria, nei monasteri benedettini, si instaurò l'attenzione per le proprietà terapeutiche delle piante, facilitata dalla loro coltivazione nei giardini dei semplici monastici prima, e in quelli laici poi.

Una enciclopedia medievale di produzione italiana come base per l'esperienza di religiosi ungheresi

Tra il 1100 e il 1200 si assiste in Italia ad un fenomeno per cui l'esperienza medica dei monaci oltrepassa le mura delle abbazie per dar corso alla laicizzazione della terapeutica: in Italia sorgono le scuole mediche nelle nascenti università, evento che determinò un'ampia diffusione dell'arte medica. Dai contatti con il Monastero di Montecassino ed altri ad esso collegati si originano fuori dai conventi fiorenti scuole di medicina, come la celebre *Scuola Salernitana*. Questa scuola ha il merito di far uscire la medicina dal grossolano empirismo, avviandola verso una dimensione scientifica basata sugli insegnamenti della tradizione classica e araba. Le opere più imponenti della *Scuola Salernitana* sono la *Regola della sanità*, che descrive 90 specie di piante aventi potere terapeutico, e il *Circa instans*, un dizionario di circa 500 piante medicinali scritto dal Plateario nella prima metà dell'XIº secolo. Questi rappresentano il prototipo per il filone di enciclopedie dei semplici.

Forse la più bella di queste enciclopedie è la *Historia plantarum* eseguita per l'imperatore Venceslao IV° (vissuto tra il XIV° e il XV° secolo), poi appartenuta alla biblioteca di Mattia Corvino, e ora alla Casanatense, segnato Cod. 459 (Schoenherr, 1905; Csapody & Csapody-Gárdonyi, 1981) (figura 1).

Si tratta di una produzione artistico-letteraria lombarda, impreziosita da miniature, attribuite a Giovannino dè Grassi, a suo figlio e alla sua scuola, e datate intorno al 1397 (Biblioteca Casanatense, 19.). Il testo comprende nozioni relative alla medicina e all'alimentazione ed è una singolare via di mezzo tra l'erbario, cioè un trattato di botanica, e il *Tacuinum*, cioè un ricettario di facili norme igieniche atte a curare e mantenere la salute mediante l'uso di erbe. Nel codice le piante, disposte secondo l'ordine alfabetico sull'esempio salernitano, sono affiancate da immagini, molte delle quali naturalistiche, basate sulla viva osservazione della realtà più che sui modelli letterari. Il testo per lungo tempo è stato attribuito, secondo una antica catalogazione della Bibliteca Casanatense, al medico portoghese Roderico Fonseca, vissuto

ed attivo a Padova nel XVIº secolo (Gombocz, 1936, senza esitazioni ha ricopiato questa attribuzione), ma la moderna catalogazione ha corretto questo evidente abbaglio, senza però indicare il nome dell'autore. Secondo Schoenherr (1905) "è un manuale medico prodotto dagli scolastici del XIII secolo".

In base ad un primo esame e confronto ho potuto stabilire che il testo del codice Casanatense è riferibile al *Circa instans* dei Platearii (specificamente al coevo codice Egerton 747 della British Library) e con alcune variazioni, al *Liber pandectarum medicinae* di Matteo Silvatico, medico della famosa scuola salernitana, dedicato nel 1317 a Roberto d'Angiò re di Napoli. Le differenze rispetto al testo del Silvatico riguardano prima di tutto la sequenza dei singoli semplici i quali, nelle *Pandette* di Silvatico, seguono un ordine alfabetico dei loro nomi arabi, ma comunque ambedue finiscono con il capitolo dello *Zucar* (cioè zucchero); inoltre mancano le osservazioni e giudizi personali aggiunti dal Silvatico, i quali nel testo cominciano sempre con ,Ego'.

Nelle circa trecento pagine solo in 87 casi troviamo il nome ungherese appuntato sopra alla figura. Tuttavia possiamo supporre che le aggiunte in ungherese fossero molte di più, e che la maggior parte di esse siano andate perdute a causa di una rilegatura cinquecentesca eseguita in Italia. Sui fogli del codice sono state appuntate anche due ricette veterinarie, scritte in latino con interposizioni di nomi ungheresi e databili a poco dopo la metà del secolo quindicesimo, il cui annotatore anonimo riferisce che una di loro è stata sperimentata dai monaci paolini, forse da quelli del monastero di Budaszentlorinc, dove probabilmente rimase il prezioso codice scampando la razzia e le distruzioni da parte dei turchi. Nel medesimo periodo è stata apposta la maggior parte dei nomi delle piante ed animali in ungherese (Schonherr, 1904).

Queste rappresentano una preziosa testimonianza di come la conoscenza e l'uso delle piante medicinali vennero praticate dai religiosi, nello stretto legame tra botanica e religione, associando cioè le cure spirituali con quelle fisiche, sulla base di nozioni portate dalla tradizione salernitana filtrata dalla prassi locale dei religiosi dell'Ungheria dei '4–'500. Nascono i primi lavori realizzati in Ungheria sotto questa influenza italiana e fra essi ve ne sono alcuni che, per la prima volta, contengono anche nozioni o riferimenti sulle piante.

La prima descrizione botanica di una pianta dall'Ungheria è ad opera di un ecclesiastico italiano nel 1518: fatto finora sconosciuto dagli storici della botanica

Fino alla fondazione dell'Università di Nagyszombat nel 1635 l'istruzione superiore dei giovani ungheresi al svolse all'estero. Il medico Weszprémi (1774–87), primo storico della medicina in Ungheria nel '700, ha affermato che i medici di questo Paese erano quasi esclusivamente ecclesiastici formatisi prevalentemente nelle università italiane. Dopo il Concilio del 1279 tenutosi a Buda, ricorda Weszpremi, ai preti venne negata la prassi medica e da allora medici laici per la nobiltà ungherese arrivarono dall'Italia, consuetudine che raggiunse il suo massimo nel periodo di Mattia Corvino.

Ma neanche nelle università italiane lo studio delle piante riuscì a decollare come scienza a sé e rimase una scienza ausiliaria della medicina per tutto il XVI° secolo. Negli Atenei faceva parte degli insegnamenti come medicina pratica, occupandosi quasi esclusivamente di specie ad uso medicinale.

Nel '500 prosegue il rapporto piante-malattie-medicina basato sulla convinzione che il riconoscimento dell'efficacia di un medicamento passi attraverso una validazione prettamente astrologica. Si riteneva che i rimedi agissero secondo una intrinseca qualità sconosciuta piuttosto che mediante una combinazione analizzabile dei propri componenti e si ricercava la spiegazione nell'influenza delle stelle delegate da Dio a governare la natura. La specificità dei rimedi era dunque prodotta dalle stelle e derivava dalle corrispondenze astrali con le cose sublunari. Moltissimi dei grandi medici tra il '400 e il '500 risolvevano i dubbi della professione giustificandoli con concordanze astrali, ma Leoniceno e la sua scuola rimasero critici verso una astrologia fatta di profezie.

Tra gli allievi di Leoniceno, Giovanni Manardo fu medico del re ungherese Luigi II°, e fu richiestissimo anche dalla ricca nobiltà negli anni 1513–'19. Egli curava anche gli italiani i quali, dopo la morte di Mattia Corvino, soggiornavano ancora in gran numero in Ungheria. Fra essi curò Celio Calcagnini, un sacerdote e protonotario apostolico, il quale ebbe il ruolo di segretario di Ippolito d'Este alla diocesi di Eger tra il 1510 e il 1519, stabilendo contatti culturali con i migliori circoli umanistici ungheresi contemporanei.

Egli era un tipico uomo del Rinascimento dai molteplici interessi, formatosi all'ateneo di Ferrara, autore di diverse opere teologiche e di studi di scienze naturali, alcuni di quest'ultimi raccolti in una edizione postuma, intitolata *Opera aliquot*, del 1544. Uno di essi, dal titolo *De salute ac recta*

valitudine, indirizzato al vescovo d'Este, contiene consigli e facili regole di igiene, soprattutto alimentari, basate sull'uso delle piante, da seguire per mantenere la salute. Di questo tema, frequente nelle opere degli autori antichi classici e divenuto ricorrente nella tradizione rinascimentale, potremmo ricordare diversi esempi, come il *De homine* (1475) di Galeotto Marzio, dedicato al vescovo Giovanni Vitez e il lavoro di Marsilio Ficino *De vita libri tres* (1489), di cui il terzo libro fu dedicato a Mattia Corvino (edito in Ungheria nel 1588 da Valerianus Mader, prete protestante e insegnante).

Calcagnini rilevò le frequenti confusioni tra specie differenti dai nomi molto simili, come il cedro, il cetriolo e il citrio, cioè il limone. Le sue accuse toccavano sia le autorità classiche che gli autori moderni per la mancata osservazione diretta della natura, unico mezzo per evitare simili confusioni causate da uno studio delle piante di tipo letterario.

Queste sue contestazioni lo collegano a quel movimento umanistico, iniziato dal patriarca di Aquileia, Ermolao Barbaro, nell'opera *Castigationes Plinianae* (1492), che espresse dubbi sull'infallibilità degli autori della cultura classica, appena recuperata dal Rinascimento. Ma mentre Barbaro li aveva sottoposti ad una critica di tipo puramente letterario, Leoniceno e suoi allievi sono passati ad una critica concettuale, e hanno dimostrato in diverse occasioni come Plinio, che aveva appena raggiunto un'autorità incontestata nel Rinascimento, avesse confuso specie di piante ben differenti fra loro in mancanza di una adeguata conoscenza della lingua greca e della diretta osservazione della natura.

La figura di Calcagnini, trascurata da tutti quelli che si erano occupati di questa tematica, si può considerare una scoperta per la storia della botanica in Ungheria. Desidero quindi sottolinearne l'importanza come autore della prima dettagliata descrizione botanica di una specie vegetale presente in Ungheria. Le sue esperienze ungheresi, scritte sotto forma di epistole, secondo le usanze, vengono pubblicate postume nel 1543 con il titolo *Opera aliquot*. Una di esse, indirizzata a Leoniceno a Ferrara, descrive, con tutti i caratteri anatomici, l'aquilegia, pianta da lui osservata nei pressi di Buda nel 1518. Sia l'opera dell'ecclesiastico italiano che quella del suo connazionale Manardo, medico alla corte reale, contengono preziose testimonianze sullo stato delle conoscenze delle piante medicinali, sui loro usi locali e sugli eventuali nomi volgari. L'esperienza di questi studiosi italiani rimase senza seguito in una Ungheria caratterizzata dal ristagno culturale-scientifico dovuto alla congiuntura politico-economica durante l'occupazione turca.

Opere lessicali di contenuto botanico del XVIº secolo

Per quanto riguarda la storia della botanica, nonostante l'esperienza di Calcagnini, la descrizione dei vegetali in base all'osservazione diretta rappresenta uno sporadico evento nell'Ungheria del '500 e gli unici progressi furono fatti a livello linguistico-lessicale grazie all'opera di eruditi ecclesiastici. Tra questi possiamo ricordare personaggi di recente recuperati per la storia della botanica ungherese.

Il primo è Paolo Oscar Pelbàrt, scrittore-giurista e vescovo (Kádár & Priszter, 1992). Il nome del francescano osservante, famoso predicatore e insegnante di teologia a Buda, è conosciuto dai letterati e dai teologi per le sue raccolte di prediche edite a cominciare dal 1496, con riedizioni stampate anche in Italia alla fine del '500. Per noi botanici il IIº volume del suo *Aureum rosarium* (1503–1508), un lessico-glossario enciclopedico pubblicato poi anche a Venezia (1586) e a Brescia (1590), rappresenta una fonte preziosa sia per quanto riguarda lo stato di conoscenze e i concetti di storia naturale, sia per il suo contenuto etnobotanico derivante dall'uso di nomi ungheresi delle piante, soprattutto medicinali e alimentari.

Nonostante questi precedenti, nel dizionario multilingue dell'agostiniano Ambrogio Calepino, appariranno le espressioni ungheresi soltanto dall'edizione del 1585. Esisteva anche, fin dal 1538, un dizionario in sei lingue, completo di parole in ungherese, fra cui molti nomi di piante, redatto da Gabriele Mizser Pesti, noto come Gabriele Pannonius, traduttore della bibbia. Inoltre circolava un lessico di cinque lingue redatto nel 1537 dall'ungherese Sigismondo Gelen, studente padovano e poi insegnante. Possiamo ricordare ancora quello composto da Fausto Veranzio o Verancsics, laureatosi a Padova, vescovo di Csanad poi ritiratosi al monastero dei paolini a Roma. Il suo dizionario contenete espressioni in cinque lingue: pubblicato nel 1595, già evidenzia una netta influenza del Calepino.

Possiamo recuperare per la storia della botanica ungherese anche un'altra figura ben nota ai letterati e alla storia ecclesiastica: si tratta di Valentino Hagymási Cibeleus di Varasd, canonico di Pécs e Székesfehérvár, che ha completato i suoi studi a Bologna nel 1509 insieme a Stefano Brodarics (poi vescovo di Vác) e a Paolo Bornemisza (poi vescovo della Transilvania). Quest'ultimo viene citato da Hagymási Cibeleus nel suo lavoro eticomorale contro l'uso e l'abuso del vino. Oltre a questo argomento il suo Opusculum de laudibus et vituperio vini et aquae, edito nel 1517, contiene anche una breve esposizione sull'importanza dell'acqua per la vita di piante ed animali, ricca di nozioni di tipo fisiologico prese soprattutto da Plinio.

Durante il regno degli Iaghelloni la presenza degli italiani in Ungheria subì un graduale calo e, soprattutto dal 1526, si ridusse bruscamente il numero degli studiosi, medici ed eruditi italiani, a causa della congiuntura politicomilitare e delle frequenti epidemie scoppiate a seguito dell'assedio. Le ristrettezze economiche e le strade poco sicure diminuirono anche il numero degli ungheresi che si recarono alle università italiane. Nel soccorrere i giovani desiderosi di laurearsi comunque in Italia in questo periodo, ebbe grandi meriti il Collegio Ungarico-Illirico di Bologna. Servendo come foresteria, ha reso possibile lo studio della medicina agli studenti laici: tra di essi, alcuni furono attivi per la conoscenza delle piante medicinali in Ungheria, come Giovanni Vito Balsarati, Martino Brenner, Tommaso Jordan etc. (Sárközy, 1988).

Dalla fine del '500, ad eccezione della Transilvania, dova la cultura rinascimentale italiana visse una tarda epoca d'oro, i contatti culturali tra l'Italia e l'Ungheria si limitarono per lo più al campo dei rapporti ecclesiastici e quindi, al di fuori dei religiosi, la presenza di italiani era ristretta a mercenari, capimastri, a qualche cerusico e a ingegneri di guerra. Di conseguenza, i rapporti italo-ungheresi furono per lo più ridotti all'ambito di contatti personali nella cerchia di eminenti personaggi della Chiesa. In questo periodo emerge la figura di Miklós Oláh, vescovo che tenne una fitta rete di relazioni con l'Italia. Le sue opere sono preziose testimonianze per la botanica, o, più precisamente per la storia delle piante coltivate e dei giardini. Egli descrive da testimone oculare il giardino reale di Visegrad, primo esempio di un giardino rinascimentale all'italiana in Ungheria realizzato da Mattia Corvino (Ubrizsy Savoia & Gyulai, 1993). Nelle sue Hungaria e Attila tratteggia un quadro storico-geografico-economico del Paese così come era durante i fasti del regno di Mattia Corvino; Hungaria verrà però pubblicata solo parzialmente nel 1581, mentre la maggior parte soltanto nel 1735. Nonostante questo ritardo, rimase una delle opere fondamentali da consultare per chi volesse conoscere l'Ungheria dal punto di vista della sua storia naturale. Olah, infatti, da informazioni sulle specie maggiormente coltivate e accenna anche ad alcune tipiche forme di vegetazione ed alla fauna. Qualcosa di simile, ma riguardante solo la Transilvania, scriverà il gesuita Possevino nel 1584 (Veress, 1915).

Altri prelati come ad esempio Dudith, appartenente all'ambiente dell'arcivescovo Olah insieme a Zsámboky e Verancsics, ebbero una cultura umanistica assorbita in Italia o grazie ai rapporti tenuti con gli intellettuali italiani, contribuendo a diffondere la cultura umanistica italiana.

Nella seconda meta del '500, il rallentamento dei rapporti italo-ungheresi non fu dovuto soltanto alle conseguenze dell'occupazione turca, ma anche all'espandersi del protestantesimo e al contemporaneo irrigidimento delle università italiane verso i non cattolici, compresa la tollerante Padova, dove però Giovanni Hertel, figlio del famoso protestante Ferenc David, riuscì ancora a laurearsi e anzi ad insegnare la botanica nel giardino botanico padovano, il più antico tuttora funzionante (Favaro, 1911).

Il contributo linguistico-lessicale dei già citati autori cattolici del primo '500, pubblicato in latino e perciò accessibile ad un numero ristretto di lettori, fu portato avanti dalla fine del secolo da predicatori protestanti i quali, scrivendo in ungherese, potevano rivolgersi ad un pubblico meno colto ma più numeroso, diventando così gli autori acclamati dei primi erbari ungheresi. Tuttavia non possiamo ritenere questi erbari delle opere originali, bensì delle testimonianze di una conoscenza delle piante di tipo etnobotanico.

L'Herbarium di Pietro Melius del 1578 è un ricettario comprendente la descrizione lessicale e botanica di piante medicinali, scritto in ungherese, con il quale l'autore volle fornire facili ricette per rimedi accessibili ad un largo pubblico e per sfatare le molte credenze popolari, i cui effetti erano spesso dannosi alla salute. Salvo alcuni dati e riferimenti locali, si tratta di una trascrizione da lavori farmacobotanici di medici protestanti tedeschi che lascia però un ampio spazio al famosissimo medico di corte degli Asburgo, Pietro Andrea Mattioli. Melius, nel migliore dei casi, può essere ritenuto un botanico amatore, come lo dimostrano gli errori e le confusioni tra specie di piante ben distinte. Era un prete seguace di Calvino e protagonista del protestantesimo della Transilvania che, avendo ferocemente criticato la chiesa cattolica, venne imprigionato su espresso ordine del già citato vescovo Miklós Oláh. Può sembrare quindi contraddittorio che si citi frequentemente un autore legato al mondo cattolico come Mattioli. Tuttavia va ricordato che, per assicurarsi una maggior credibilità, fu una prassi diffusa il trascrivere senza alcuna critica autori che godevano di consenso e notorietà; rimane comunque significativo il fatto che a volte la scienza potesse rimanere al di sopra dei contrasti politico-religiosi.

Melius è considerato comunque il primo autore di un libro ungherese che arriva a descrivere circa 460 specie di piante usando la madrelingua. Benchè esse non siano specie caratteristiche del paese, ma le classiche specie per la maggior parte mediterranee trattate negli erbari, questo lavoro contiene il 50% delle specie medicinali ancora oggi ritenute tali in Europa centrale.

Il suo lavoro venne imitato da Beythe padre e figlio, predicatori protestanti, buoni conoscitori della flora locale. Dagli sforzi di padre e figlio

nacque l'opera principale sulle piante medicinali in lingua ungherese, basata, come è precisato anche nel titolo del lavoro, sugli scritti di Dioscoride e Mattioli: *Fives konuv*. Quindi la grande fama e l'erudizione dello scienziato italiano anche in questo caso superarono le contrapposizioni religiose, guadagnando l'attenzione di due fervidi protestanti. L'opera dei Beythe in parte è copiata dal lavoro di Melius, migliorandone molto il linguaggio e, per la parte restante, è la trascrizione di 275 specie dal Mattioli. È un lavoro compilativo al quale possiamo riconoscere un valore etnobotanico oltre che linguistico, ma nulla di innovativo per la botanica.

Il binomio cura dell'anima, cioè religione e cura del corpo, prosegue la strada iniziata dalla cultura monastica e viene usato come un'ottimo mezzo per avvicinare le anime attraverso la cura del corpo sofferente. Le malattie sono ancora considerate come le manifestazioni del castigo di Dio che colpisce i peccatori. Quindi il religioso o predicatore che sia conoscitore delle piante medicinali è un anello di irrinunciabile connessione tra il peccatore-malato desideroso di guarire e il Dio castigatore. Anche alcuni riformati sfruttavano queste conoscenze. Per acquisire più credibilità ricorrevano dichiaratamente ai lavori di autorità nell'ambito di questa disciplina, non importa se cattoliche, come nel caso di Mattioli, per confezionare un prodotto frutto di estrazioni arbirarie dal testo originale, che successivamente traducevano in ungherese per renderlo accessibile alla maggior parte del pubblico.

A conferma di quanto detto basti leggere il titolo del lavoro del medico protestante Gregorio Francovith edito in ungherese: Utile e molto necessario libro, per la consolazione spirituale e per il soccorso del corpo dei figli del Padre e dei suoi timorosi fedeli, dove vengono descritti molti medicinali dati dalla benevolenza e concessione del buon Dio per curare le varie malattie (1582–85 e 1588). Si tratta di un tipico lavoro di teologia morale celata sotto consigli medici pratici riguardanti una improbabile ricetta di Serapio sulla falsariga del Ricettario della Scuola Salernitana, che prevede l'uso di piante presenti in Ungheria, caratteristica quest'ultima che conferisce all'opera un indicusso valore etnobotanico e linguistico.

Con questo spirito, il *Ricettario della Scuola Salernitana* è stato oggetto di trascrizione e traduzioni da parte di autori ungheresi per secoli ancora. Ricordiamo tra questi i preti protestanti Xylander nel '600 e Bel nel '700, come anche il francescano Pávich.

L'importanza dei nuovi metodi introdotti dai gesuiti nei secoli XVII°-XVIII° in Ungheria

Dalla fine del '500 a tutto il '700, il Paese si trova sotto l'influenza politico-culturale degli Asburgo da una parte, e della cultura protestante dall'altra. Gli ungheresi non si recano più a studiare in Italia, ma scelgono, i cattolici, le Università di Vienna e Parigi, mentre i protestanti vanno in Germania, in Svizzera, in Olanda. La tarda influenza del rinascimento italiano si conclude anche nella Transilvania. Così nella cultura scientifica, l'impronta degli autori italiani viene sostituita da quella tedesca e anglosassone, salvando solo gli scrittori dell'antichità classica.

Fanno eccezione i gesuiti, che mantengono stretti rapporti con l'Italia nonostante ormai, per studiare, potessero anche rimanere in patria. Nelle scuole dell'ordine di Sant'Ignazio le scienze naturali guadagnano uno spazio sempre più dignitoso. Questa innovazione didattica fa sì che il contributo dei gesuiti allo sviluppo della botanica diventi determinante sia in Italia che in Ungheria nel '600, soprattutto per quanto riguarda le piante coltivate dei giardini.

Un terzo tipo di contributo allo sviluppo delle conoscenze dei vegetali durante il corso dei secoli XVII°-XVIII° è stato dato da parte dei gesuiti tramite le numerose farmacie tenute da loro in sostituzione dei venditori ambulanti, soprattutto veneziani, la cui città era ancora il centro più importante di smercio delle droghe. Queste farmacie spesso avevano dei titolari dal nome italiano, come per esempio Sartori a Székesfehérvár e Codelli a Kőszeg. Già dagli inizi del '700 assicuravano una fornitura a livello europeo, come dimostra la farmacopea della città di Kassa.

È poco conosciuto il fatto che il cardinale Pazmany, studente di teologia al Collegio di Roma, sia stato un appassionato giardiniere nel frutteto dell'orto vescovile a Pozsony inizialmente creato dai suoi predecessori Oláh, Verancsics e Forgach, che lo dedicò nel 1614 a San Carlo Borromeo (Be'l, 1984). Poi il giardino divenne famoso grazie a Giorgio Lippay, suo successore (Surányi, 1987). Pázmány in questo orto curò personalmente gli alberi di pesco, migliorandoli con innesti procurati dalla Turchia e inviandone i frutti in dono a Vienna e Olmutz (Fraknói, 1886). In una sua predica domenicale egli descrive un'orto impostato sullo stile del giardino all'italiana, con dettagli così ricchi riguardanti l'arte topiaria, che ci sentiamo autorizzati a supporre che parlasse del suo giardino vescovile realizzato sotto il suo diretto intervento. Oltre alle testimonianze di Pázmány abbiamo la certezza che tra la fine del '500 e l'inizio del '600 in Ungheria siano sorti ricchi giardini,

nobilitando il giardinaggio a passatempo dei signori, quasi come lo era nell'antichità. Nel *Viridaria varia* (1653) di Simone Paulli, una raccolta che descrive alcuni famosi giardini d'Europa, vi è un elenco, dal titolo *Appendix Plantarum, quae ex Hungaria praeterito Anno, ab hortulano in hunc hortum transplantatae sunt,* di 85 specie vegetali portate dall'Ungheria nel giardino reale di Varsavia dal suo giardiniere nel 1603.

Il giardino vescovile di Pozsony è stato completato seguendo l'esempio italiano appreso dall'arcivescovo Lippay durante gli studi e i soggiorni romani, come dimostrano le sue fontane, copiate da quelle di Villa Borghese (Stirling, 1996). La descrizione di questo ricco e bel giardino è stata edita in ungherese in tre volumi nel, 1664–'67, dal titolo *Posoni kert*. L'opera doveva essere illustrata (l'arcivescovo fece preparare dal nipote omonimo i disegni di tutte le parti del giardino, i cui originali sono stati rinvenuti di recente; Stirling, 1996). L'autore del *Posoni kert*, il gesuita Giovanni Lippai (per le ragioni della diversa grafia del cognome cfr. Surányi, 1987), fratello dell'arcivescovo, con quest'opera insieme ad un *Calendarium* scritto pochi anni prima, ha fondato l'arte del giardinaggio in Ungheria (Rapaics, 1940). Questi due libri, o, per meglio dire, manuali, furono largamente usati addirittura nel secolo scorso nonostante le loro lacune.

Lippai infatti era un insegnante di lungue orientali ritenuto, forse non immeritevolmente, dalla storia della botanica ungherese un esperto giardiniere-frutticoltore e un buon conoscitore delle piante. Spronato, sicuramente dall'arcivescovo stesso, a fornire un manuale scritto in ungherese, tradotto dai testi più diffusamente usati in Italia, per dare ai giardinieri dell'orto vescovile un valido supporto e guida, Lippai volle immortalare il giardino realizzato da suo fratello.

Di fatto, Lippai ha utilizzato come fonte per il suo *Calendarium* la famosa opera duecentesca di Pietro de Crescenzi, e per il suo *Posoni kert* ha trascritto gran parte di due opere del gesuita senese Ferrari, *La coltura di fiori* (1633) e l'*Hesperides* (1644). La sua fu una ottima scelta in quanto queste due opere del Ferrari rappresentano una fusione ideale dell'empirismo ereditato dagli autori classici antichi con l'esperienza moderna dello scienziato. Lo dimostra la presenza in una di esse della prima rappresentazione a stampa di un'immagine microscopica dei semi di un vegetale.

Il successo dei manuali di Lippai è dovuto alla maggiore accessibilità data dall'uso della lingua nazionale.

Dal punto di vista dello sviluppo della botanica in Ungheria, i gesuiti ebbero notevoli meriti, ottenuti attraverso le loro istituzioni scolastiche e i nuovi metodi pedagogici da loro importati, soprattutto nel campo delle scien-

ze naturali. Come in Italia Kircher, Savastano e Michelazzi, così in Ungheria Szentiványi, Molnár, Csiba, Grossinger e altri furono eminenti autori nel '700 di testi scolastici e di storia naturale. Grossinger inoltre ha realizzato una raccolta didattica di oggetti di storia naturale sull'esempio italiano. Tuttavia il primo museo pubblico fu realizzato al collegio di Nagvenved dal prete protestante Benkő, autore della prima flora ungherese della Transilvania, che eglì voleva ordinare secondo la sistematica linneana rivista da Scopoli (ma il manoscritto è andato distrutto dopo la sua morte) (Gombocz, 1936). Sia Benkő, protestante, che Grossinger, gesuita, non ebbero granché di supporto o facilitazioni, neppure private, per le loro ricerche e per la realizzazione delle loro opere. Era caratteristico dell'Ungheria del tardo '700 il fatto che lo studio e l'insegnamento delle scienze naturali fossero affidati alla volontà, alla coscienza e all'abnegazione dei singoli protagonisti. Le uniche strutture che potevano fornire dei supporti continui erano le organizzazioni religiose. In risultato di queste circostanze in Ungheria, fino alla fine del '700, furono prevalentemente i religiosi, indifferentemente cattolici o protestanti, a praticare lo studio delle piante, senza però raggiungere il livello europeo della botanica.

Soltanto con Kitaibel la botanica ungherese terrà il passo con l'Europa dagli inizi del secolo scorso per quello che riguarda la flora spontanea, mentre per le piante coltivate potrebbe essere ricordato il francescano Haraszti, ma egli era conosciuto solo in Italia, avendo insegnato a Milano, e fu pressoché ignorato in patria.

Pochi erano gli ungheresi la cui fama raggiunse l'Italia. Basti leggere il rendiconto di viaggio dal titolo *Lettere scritte dalla Sicilia e dalla Turchia* dell'abate Sestini dei padri scolopi, che visitò il Paese nel 1780, ricordando soltanto il nome del citato Benkő e i gesuiti Piller e Fridvaldszky.

Alla fine del '700 con la triade dei gesuiti Pillér, Fridvalszky e Mitterpacher, venne instaurato finalmente in Ungheria un adeguato insegnamento universitario di scienze naturali che poteva contare anche su un museoerbario e un orto botanico. Tra di loro Mitterpacher raggiunse la notorietà in Italia soprattutto per quello che riguardava le piante coltivate: il suo libro di testo (*Elementa reì rusticae* (1779)) venne tradotto in italiano in diverse edizioni dal 1784 nonostante la concorrenza dei numerosi ottimi manuali di agricoltura inglesi. Gli *Elementi d'Agricoltura* del Mitterpacher era un testo che conteneva tutte le novità del dibattito scientifico contemporaneo in Italia e in Europa, affrontando il tema della riproduzione dei vegetali con intuizioni che anticipavano la futura genetica vegetale. Il libro del gesuita fu utilizzato dall'amministrazione asburgica della Lombardia come base dell'istruzione

agraria, considerandolo il miglior mezzo per diffondere delle cognizioni tecnico-scientifiche, strumento essenziale per la ricchezza economica della nazione (Saltini 19?) Possiamo dire dunque che la botanica ungherese, soltanto alla fine del '700 e grazie soprattutto all'operato di uomini della chiesa, si trasformò da unilaterale ricettore e fruitore dei risultati italiani ed europei in un *partner* alla pari.

Si può concludere questo sintetico *excursus* sui principali personaggi ecclesiastici attivi nello sviluppo della botanica in Ungheria sotto l'influenza italiana, con il contributo del cardinale Haynald, il cui centenario della morte abbiamo commemorato nel 1991 (Ubrizsy Savoia, 1994). Educato dai gesuiti, sacerdote dal 1839, venne chiamato da Pio IXº a Roma con il titolo di vescovo di Cartagine. Dopo i quattro anni romani, ritornando in patria con la nomina a vescovo di Kalocsa, venne eletto membro dell'Accademia Leopoldina, e l'anno dopo divenne membro onorario dell'Accademia delle Scienze d'Ungheria (Kanitz, 1889).

Egli tenne il suo discorso d'insediamento accademico nel 1869 sulle piante resinifere nominate nelle sacre scritture dal titolo A szentírási mézgák és gyanták termőnövényei. Non si tratta di uno studio esclusivamente esegetico ed etimologico con qualche riferimento botanico ma di un lavoro di carattere fitogeografico su queste specie a maggioranza mediterranee. La fitogeografia è la scienza che, grazie alle ricerche innovative di Humboldt, in questo periodo fa i suoi primi passi per conquistare gli scienziati di tutti i Paesi. Il suo primo seguace in Italia fu Filippo Parlatore, fondatore della scuola italiana di geografia delle piante a Firenze, illustre amico di Haynald. La letteratura dedicata alla valutazione dell'attività botanica di Haynald mette in risalto il collezionismo e il mecenatismo, del resto molto importanti, con i quali il cardinale ha costituito l'Herbarium Havnaldianum, contenente più di 100 mila fogli con diversi campioni provenienti dall'Italia, in parte raccolti personalmente, in parte frutto di scambi con botanici italiani, ed in parte comprati. Proprio questi acquisti effettuati dal cardinale denunciano il suo moderno orientamento fitogeografico, poiché per rendere più completa da un punto di vista sistematico e fitogeografico la sua raccolta egli comprò collezioni contenenti i generi mancanti o le specie provenienti da altri continenti.

Non a caso il grande botanico Parlatore apprezzò soprattutto uno studio di Haynald sull'estensione geografica del castagno, pubblicandolo sulla rivista della Società botanica italiana nel 1878. Anche Haynald riconobbe l'importanza della grandiosa opera della *Flora italiana* del Parlatore quando lo propose per l'elezione all'Accademia Ungherese delle scienze, dove però

dovette tenere il necrologio dello scienziato italiano (Bunke, 1987). In esso Haynald traccia il credo scientifico che li accomunava e che, con visione moderna, accetta l'evoluzione graduale delle piante da forme semplici verso forme più complesse, rifiutando però, per la loro convinzione religiosa, la teoria darwiniana che accomuna l'uomo e i primati. Il necrologio letto da Haynald oltrepassa la figura del Parlatore, e lascia intravedere non soltanto il mondo botanico italiano, ma tutta la Penisola con i suoi meravigliosi paesaggi vegetali che hanno incantato sia lo scienziato che l'uomo di Chiesa ungherese (Haynald, 1878).

Tra i moltissimi botanici italiani con i quali Haynald entrò in contatto, non fu affatto preso in esame dai suoi biografi il barone Cesati, direttore dell'orto botanico di Napoli (Soldano, com. pers.) Anch'esso studiò a Vienna, parlava quindi bene il tedesco, ma anche l'ungherese. Durante i moti patriottici del 1848 occupò una posizione di rilievo tra gli anti-asburgici a Como, per cui durante la restaurazione fu costretto all'esilio. Ricordiamo che anche Haynald dovette lasciare il vescovado della Transilvania per una presa di posizione politica in qualche misura contro la monarchia.

In Italia Haynald ottenne meritati riconoscimenti politici (come la cittadinanza onoraria di Roma), culturali (membro dell'Accademia di Santa Cecilia) e scientifici come membro dell'accademia palermitana delle scienze, dell'accademia pontificia dei Nuovi Lincei e, contemporaneamente, dell'Accademia nazionale dei Lincei, dal 1872 come membro corrispondente, e, dal 1883, come primo membro straniero nella classe di scienze dell'accademia scientifica più prestigiosa dell'Italia odierna.

Bibliografia

M. Bél, 1984: Magyarország népének élete 1730 táján. (Traduzione di Wellmann I.), Budapest.

Biblioteca Casanatense, 1991: De Arbore. Roma.

Cavallo G., 1987: Dallo Scriptorium senza biblioteca alla biblioteca senza scriptorium. In Carratelli Pugliese, G. (ed.) – Dall'Eremo al Cenobio. La civilta monastica in Italia dalle origini all'eta di Dante, Milano, pp. 329–422.

Csapodi Cs. & Csapodi-Gardonyi K., 1981: Bibliotheca Corviniana. Budapest.

Duft J. (ed), 1962: Studien zum St. Galler Klosterplan. St. Gallen.

Favaro A., 1911: Atti della nazione germanica artista nello Studio di Padova. Venezia.

Fraknoi V., 1886: Pázmany Péter. Magyar történelmi Életrajzok, Budapest.

Gombocz E., 1936: A magyar botanika története. Budapest.

Haynald L., 1878: Parlatore Fülöp. Magyar Növénytani Lapok 20: 97–140.

Horn W. & Born E., 1979: The Plan of St. Gall. Berkeley-Los Angeles-London.

Kadar Z.-Priszter Sz., 1992: Az élővilág megismerésének kezdetei hazánkban. Budapest.

- Kanitz A., 1889: Haynald Lajos bíbornok mint botanikus. Félszázados papi jubileuma alkalmából. Pozsony.
- Rapaics R., 1940: Magyar kertek. Budapest.
- Reuss F. A., 1834: Walafridi Strabi Hortulus. Wirceburgi, pp. 1-43.
- Sárközy P., 1988: Il Collegio Ungaro-Illirico di Bologna e la cultura ungherese. In Brizzi G. P. & Accorsi M. L.: Annali del Collegio Ungaro-Illirico di Bologna 1553–1764. Bologna.
- Schönherr Gy., 1905: A római Casanate-könyvtár Korvin-kódexe és annak magyar glosszái. Budapest.
- Sorrensen W., 1962: Gaerten und Pflanzen im Plosterplan. In: Duft J. (Hrsg.): Studien zum St. Galler Klosterplan. S. Gallen,
- Stirling J., 1996: Magyar reneszánsz kertművészet a XVI-XVII. században. Budapest.
- Surányi D., 1987: Magyar biokertek a XVII. században. Szeged.
- Troncarelli F., 1987: Una pietà più profonda: scienza e medicina nella cultura monastica medievale italiana. In Carratelli Pugliese G. (ed.): Dall'Eremo al Cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante. Milano, pp. 703–727.
- Ubrizsy Savoia A., 1994: Haynald és Itália. Szécsényi Honismereti Híradó 14–16:50–55.
- Ubrizsy Savoia A. & Gyulai F., 1993: Elementi mediterranei nel giardino reale ungherese del XVP secolo. In Atti del IIP Convegno "Paesaggi e Giardini del Mediterraneo" parte 1. Gli elementi, Pompei, 4-6 giugno 1993: pp. 259-268.
- Szujko-Lacza J. & Bunke Zs., 1987: Filippo Parlatore (1816–1877) member of the Hungarian Academy of Sciences. Inf. bot. It. 19:123–129.
- Veress A., 1915: La descrizione della Transilvania di Antonio Possevino della Compagnia di Gesu. Xº Congresso internazionale di Geografia, Roma, 27 marzo 3 aprile 1913, Roma pp.
- Weszprémi I., 1774–87 (1960–62 facsimile reprint): Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza, Budapest.

Cristianesimo, liberalismo e patriottismo nell'opera di Eötvös e Manzoni

Il primo Ottocento é un'epoca in cui fra l'Ungheria e l'Italia, sia nei rapporti storici sia in quelli culturali, dominano, se vogliamo usare i termini di Magda Jászay, piuttosto i "parallelismi" che gli "incroci". La comunanza sempre meglio riconosciuta della sorte delle due nazioni – la dipendenza e la volontá di liberarsi dallo stesso dominio straniero – preparava l'età del grande incontro, della fratellanza d'arme nella Primavera dei popoli e nelle successive guerre di indipendenza nazionale, quando un Alessandro Monti combatteva, a capo della Legione Italiana, per la libertà ungherese così come un Lajos Tüköry, un Istvánn Türr, un Nándor Éber o un Ferenc Pulszky davano il loro sangue per l'Italia unita. Le aspirazioni, le idee, i programmi e le lotte delle due nazioni, in questo periodo, talmente simili che József Antall chiamava l'etá delle riforme (reformkor) Risorgimento ungherese (magyar Risorgimento).² Un simbolo di questo Risorgimento comune è la parentela spirituale, culturale, ideologica e artistica fra due grandi classici dell'Ottocento ungherese e italiano, József Eötvös e Alessandro Manzoni, parentela intuita per la prima volta già da Antal Szerb³ ma che è stata studiata, verificata e approfondita filologicamente solo negli ultimi anni.⁴ Nel loro caso non possiamo parlare di influenza o di vera conscenza reciproca – anche se, con ogni probabilità, Eötvös aveva letto (e sicuramente teneva nella sua biblioteca) il capolavoro manzoniano I promessi sposi⁵ – ma nella loro vita e nelle loro opere troviamo tante analogie e coincidenze che non possono essere considerate casuali.

Le date della loro nascita e della loro morte – Manzoni è vissuto dal 1785 al 1873, Eötvös fra il 1813 e il 1871 – indicano che erano contemporanei, anche se i periodi più fecondi della loro attività sono separati da una

¹ Magda Jászay, Párhuzamok és kereszteződések. A magyar-olasz kapcsolatok történetéből (Parallelismi ed incroci. Dalla storia dei rapporti italo-ungheresi), Budapest, 1982.

² József Antall, *Modell és valóság (Modello e realtà)*, Budapest, 1993, vol. I. p. 92.

³ Antal Szerb, A világirodalom története (Storia della letteratura mondiale, 1941), Budapest, 1980, p. 497.

⁴ Imre Madarász, Az Alpokon innen és túl... A francia forradalom hatása az olasz irodalomra (Al di qua e al di là delle Alpi... L'influenza della rivoluzione francese sulla letteratura italiana), Budapest, 1995, pp. 96–99.

⁵ Miklós Bényei, Eötvös József könyve és eszméi (Libri e idee di József Eötvös), Debrecen, 1996, p. 86.; Eötvös József könyvára (La biblioteca di József Eötvös, a cura dei Gábor Gángó), Budapest, 1996, pp. 280–281.

decina di anni. Entrambi provenivano da famiglia nobiliare — Manzoni aveva il titolo di conte, Eötvös quello di barone — e avevano genitori conservatori legati al passato, ostili alla *voce dei tempi* che affascinava i figli. Nello stesso tempo, però, il nonno materno del Manzoni era Cesare Beccaria, uno dei più grandi illuminsti italiani ed europei, così come il precettore del giovane Eötvös era l'ex-giacobino e patriota József Pruzsinszky. Ambedue avevano scelto dei padri spirituali, maestri di vita, di pensiero, d'arte: tali furono il Parini e l'Alfieri per il Manzoni adolescente o, per il giovane Eötvös, Ferenc Kölcsey, padre del liberalismo ungherese, grande patriota, pensatore e poeta, padre anche dell'Inno nazionale ungherese.

Le loro "idee dominanti" (come diceva Eötvös) erano comuni: il cattolicesimo, il liberalismo ed il patriottismo, sicché la loro concezione ideologica potrebbe essere definita come una sorta di liberalismo nazionale e cristiano (oppure, usando il termine desanctisiano più conciso, "cattolico-liberale").⁷

Il Cristianesimo cattolico ebbe un'importanza maggiore in Manzoni che in Eötvös. L'autore degli *Inni Sacri* (1812-'22), delle *Osservazioni sulla morale cattolica* (1819) e soprattutto de *I promessi sposi* (1827, 1840) "romanzo della Provvidenza" può essere considerato il più grande rappresentante dell'idealità cattolica nella letteratura mondiale del secolo XIX°. Ma l'ispirazione cristiana è costante anche in Eötvös, a cominciare dal primo romanzo giovanile *Il Certosano* (*A karthausi*, 1842) fino al grandioso progetto di una storia della civiltà europea come civiltà cristiana (opera mai portata a termine, di cui possediamo solo dei frammenti). Anche il motivo apologetico – così forte nelle *Osservazioni sulla morale cattolica*, uno "scritto destinato a difendere la morale della Chiesa cattolica" – è frequente nei *Pensieri (Vallomások és gondolatok)* di Eötvös, dove spesso egli contrappone polemicamente il Cattolicesimo al mondo antico, al potere secolare dell'Impero medioevale e al Protestantesimo contro i quali, sostiene Eötvös, esso difendeva la libertà individuale. ¹¹

Era dunque forte e comune, in Manzoni e in Eötvös, l'esigenza di conciliare il Cristianesimo (cattolico) con il liberalismo, un altro pilastro, questo, della loro ideologia.

Come Manzoni nel Cattolicesimo, così Eötvös eccelleva nel liberalismo: il suo grande trattato *L'influenza delle idee dominanti del secolo XIX*° sullo

⁶ Imre Madarász, Kölcsev, Eötvös, Madách, Budapest, 1989, pp. 7–54.

⁷ Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana nel secolo XIX*°, Il: *La scuola cattolico-liberale (1872–73)*, Milano, 1959, pp. 1–11.

⁸ Natalino Sapegno, Compendio di storia della letteratura italiana, Firenze, 1978, vol. III, p. 193.

⁹ József Eötvös, Vallomások és gondolatok, Budapest, 1977, pp. 847–848.

¹⁰ Alessandro Manzoni, Scritti filosofici, Milano, 1976, p. 53.

¹¹ József Eötvös, Vallomások és gondolatok, pp. 218, 341, 342, 387, 553–554, 740.

Stato (A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra, 1851– '54) è la più importante sintesi del pensiero liberale ungherese, una vetta tuttora insuperata della filosofia politica magiara, notevole però anche da un punto di vista europeo. Anche nella politica pratica Eötvös fu più attivo: capo del partito dei Centralisti prima del '48, ministro della pubblica istruzione durante la rivoluzione e dopo il Compromesso (del 1867) con l'Austria, al suo nome è legata l'introduzione dell'istruzione elementare obbligatoria.

Manzoni invece, dopo un rifiuto iniziale nel 1848, accettò solo nel 1860 la nomina a senatore (controfirmata da Cavour), nella cui veste non mostrò comunque (anche per l'età e lo stato di salute) grande zelo, pur rimanendo fino alla morte un punto di riferimento per le forze moderate.

Il liberalismo, per Eötvös e Manzoni, era inseparabile dal patriottismo, dall'idea nazionale. Questa sintesi, che possiamo indicare con il termine liberalismo nazionale, trova la sua definizione più concisa e lapidaria nel grande trattato politico di Eötvös dove le tre "idee dominanti del secolo XIX° "sono appunto la libertà, l'uguaglianza e la nazionalità: "La nazionalità – egli scrive – è l'applicazione dei principi della libertà individuale a dei popoli interi." A Manzoni dobbiamo invece la bella, famosa e classica definizione poetica dell'idea romantica di nazione: "Una d'arme, di lingua, d'altare, / di memorie, di sangue e di cor." E anche in questa ode *Marzo 1821* la terra della patria è – o meglio: deve essere – "libero suol", e il popolo che lo abita "gente libera tutta". ¹³

Come si è visto anche fino ad ora, sia Eötvös che Manzoni coltivavano quasi tutti i generi letterari che la loro epoca offriva, dalla lirica al dramma (in questi generi era più grande il poeta milanese), dal trattato al romanzo. La loro poetica era assai simile. Manzoni, nei suoi scritti di teoria letteraria (Lettre a M. Chauvet sur l'unité de temps et de lieu dans la tragédie, 1823, Lettera al Marchese Cesare D'Azeglio sul Romanticismo, 1823, Del romanzo storico e, in genere, de'componimenti misti di storia e d'invenzione, 1845), ed Eötvös, nelle famose digressioni de Il notaio del villaggio (A falu jegyzője, 1845) e nell'introduzione de L'Ungheria nel 1514 (Magyarország 1514-ben, 1847) sostenevano che la verità artistica, la verità morale e la verità storica sono inseparabili: lo scrittore deve educare moralmente i suoi lettori, lottare per un'umanità più pura e più libera, rappresentando fedelmente la realtà, la storia. 14

¹² József Eötvös, A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra. Budapest, 1981, vol. II, p. 60.

¹³ Alessandro Manzoni, *Liriche e Tragedie*, Milano, 1979, p. 57.

¹⁴ Alessandro Manzoni, Scritti di teoria letteraria, Milano. 1981. pp. 52–232.; József Eötvös, A falu jegyzője. Budapest, 1978, pp. 287–289. 643–644.; Magyarország 1514-ben, Budapest, 1978, pp. 7–8.

Entrambi i classici hanno dato il meglio del loro talento nel genere romanzesco. *I promessi sposi* e *L'Ungheria nel 1514* sono i capolavori del romanzo storico italiano ed ungherese, ambedue dotati di grande realismo, di fedeltà storica e di umana e cristiana compassione per gli *umili*, eterne vittime dei cataclismi storici e dei potenti, anche quando s'illudono di poter prendere in mano le redini del loro destino ribellandosi (come nel tumulto milanese o nella rivolta contadina di Dózsa).

Il realismo storico dei romanzi di Eötvös e Manzoni è motivato anche dal fatto che entrambi erano anche degli storici seri. Svolgevano delle ricerche approfondite non solo per scrivere in modo veritiero i loro romanzi storici ma anche per interrogare il passato sui grandi problemi del presente.

Una coincidenza davvero sorprendente e rara – tale da sembrare quasi inspiegabile per chi non conosce le affinità dei due personaggi – è che sia Manzoni sia Eötvös incominciarono a scrivere una storia della rivoluzione francese che volevano mettere a confronto con la *loro* rivoluzione nazionale: entrambi però sono arrivati, nella stesura sistematica, solo fino alla Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino, lasciando due opere incompiute e pubblicate postume. Il frammento del Manzoni, che originalmente aveva il titolo La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859. saggio comparativo, fu scritto verso la Fine degli anni Sessanta e pubblicato dopo la morte dello scrittore, nel 1889, da Ruggero Bonghi. La prima parte dell'opera – quella relativamente più compiuta – è stata recentemente ristampata con il titolo Storia incompiuta della rivoluzione francese; della seconda parte, più frammentaria, esistono solo edizioni più vecchie, meno accessibili. 15 I due frammenti di Eötvös risalgono agli anni fra il 1848 e il 1851, e sono stati pubblicati solo recentemente da Gábor Gángó in due volumi con i titoli Storia della rivoluzione francese (A francia forradalom története) e Storia della rivoluzione del 1848. Abbozzo di Monaco (Az 1848iki forradalom története. Müncheni vázlat). 16 È comune in questi frammenti postumi di Manzoni ed Eötvös non solo l'esigenza generale di trarre insegnamenti politici e morali dagli esempi storici, ma anche la critica concreta nei confronti della rivoluzione francese. Sulla base ideologica comune di un liberalismo cristiano, nazionale, filantropico, moderato e parlamentare (all'inglese), Manzoni ed Eötvös criticano ciò che negli ultimi anni è stato definito come lo scivolamento (dérapage) della rivoluzione francese: la violenza terroristica, il machiavellismo, la tirannia di pochi esercitata, ipocritamente, in nome della maggioranza, del popolo e del bene comune.

¹⁵ Alessandro Manzoni, Storia incompiuta della rivoluzione francese, Milano, 1985. Dell'indipendenza d'Italia con l'aggiunta di altre pagine storico-politiche pure inedite o poco note, Milano, 1947.

¹⁶ József Eötvös, A francia forradalom története, Budapest, 1990. Az 1848-diki forradalom története. Müncheni vázlat, Budapest, 1993.

Nello stesso tempo entrambi mostrano una simpatia di gran lunga maggiore per la rivoluzione nazionale dei loro popoli (anche se Eötvös in questo senso è più critico). Non è il caso di sottolineare la straordinaria modernità e attualità di queste critiche per i lettori odierni, alla luce di tutto ciò che è stato pubblicato ultimamente sulla rivoluzione francese rivisitata, ripensata e rivalutata specialmente dopo il crollo del sistema sovietico e la fine del cosiddetto socialismo reale. I frammenti di Eötvös e Manzoni sulla rivoluzione francese e nazionale, pur essendo considerati delle opere minori, rappresentano non solo una delle manifestazioni più evidenti e una delle prove più convincenti della parentela spirituale ed ideologica dei due classici, ma anche la straordinaria vivacità di questi nostri "padri" e maestri.¹⁷

¹⁷ Vancora Imre Madarász, *Manzoni*, Budapest, 1991. Id. *Olasz váteszek. (Vati italiani)*, Budapest, 1996. pp. 131–198.

La ricerca di Dio nella cultura nei secoli XIX°-XX°



Deutschsprachige Dichtung in Ungarn und ihre Gegner um 1820–1830

Der "Pyrker-Streit"

Mit der deutschsprachigen Literatur in Ungarn beschäftigen sich in letzter Zeit – aus neuen Aspekten – Moritz Csáky, István Fried und László Tarnói. Im vorigen Jahr erschien der 1. Band einer Anthologie-Reihe: "Deutschsprachige Lyrik im Königreich Ungarn um 1800", redigiert und herausgegeben von Tarnói. Mit diesem Band wurde eine "kartographische" Aufnahme "unserer einheimischen Literatur" – wie die Deutsch-Ungarn ihre eigene Literatur damals nannten – in Gang gesetzt.

In diesem kurzen Beitrag möchte ich nur einige Aspekte der von Moritz Csáky gründlich geprüften Frage der "Hungari" und der liberalen Patrioten und des Nationalismus hervorheben, und versuche die Zusammenhänge der damaligen literarischen "Streite" mit dem erwähnten Problemenkreis zu dokumentieren.⁴

In dem Maße wie Buda, Pest, Alt-Ofen zu einem Verwaltungs-, Handel-, Verkehrs- und Kulturzentrum wurden, so konzentrierte sich diese Literatur in der "Dreierstadt", wo sie immer größeren Einfluß auf das Leserpublikum hatte. Dem Anspruch nach stieg die Zahl der deutschen Verleger und Werke an. Aus den Forschungsergebnissen von M. Csáky ist bekannt, was für eine bedeutende Rolle die in Pest erschienen deutschsprachigen Bücher, Alamanche, Zeitschriften, die Pester Verleger, aber auch das deutsche Theater im

¹ Zum sog. "Pyrker-Streit" siehe Ilona T. Erdélyi: *Egy kései kiengesztelés kísérlete. Néhány megjegyzés a "Pyrker-pör" kapcsán,* In Irodalomtörténeti Közlemények, (Versuch einer verspäteten Versöhnung, Einige Bemerkungen über den sog. "Pyrker-Streit"). Vgl. noch Mária Kajtár, *Pyrker János László és a magyar irodalom,* In *Pyrker Emlékkönyv,* Szerk. Hölvényi György. Eger: 1987. S. 179–194. J. L. Pyrker und die ungarische Literatur. In Pyrker-Gedenkbuch. Hrsg. Gy. Hölvényi.

² Deutschsprachige Lyrik im Königreich Ungarn um 1800, Hg. László Tarnói. Budapest: Germanistisches Institut der Eötvös-Loránd-Universität 1996. (= Deutschsprachige Texte aus Ungarn, Bd. 1) S. 387., mit einem Vorwort von László Tarnói S. 7–12.

³ "Unsere einheimische deutsche Literatur", siehe dazu in dem von Tarnói redigierten Band den Anonymus Q. S. *Freymüthige Erinnerungen über Ungerns (!) deutsche Literatur*, S. 351 ff

⁴ Moritz Csáky, Von der Aufklärung zum Liberalismus. Studien zum Frühliberalismus in Ungarn. Wien, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1981, S. 156–169.

kulturellen Leben des Landes spielten. Ebenfalls bekannt ist die Ausstrahlung dieses kulturellen Zentrums auf Wien.⁵

Zur raschen Entwicklung dieser deutschsprachigen Literatur hat bereits das günstige politische Klima der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts für die deutschen "Elemente" des Landes vielfach beigetragen. In diesen Jahren wurde "der ungarische Kursus" wegen der Jakobinerprozesse und Verurteilungen pötzlich gelähmt. Das waren für die ungarische Literatur die Jahre des Schweigens und der Furcht. In der zweiten Hälfte der 20er und in den 30er Jahren trat aber eine neue Strömung hervor, die in die gegensätzliche Richtung einen großen Einfluß ausübte.

Diese gegensätzliche Bewegung wurde bemerkbar, als die "Sprachfrage" und die Reformpläne in den Sitzungen der sog. Reformreichstage von 1825–27 immer mehr in den Vordergrund rückten und parallel laufend dazu die Stimmen derer immer lauter wurden, die für die ungarische Literatur und deren Institutionen einen größeren Raum forderten.

In denselben Jahren sind aber auch einige Gattungen der "einheimischen [deutschen] Literatur" in den ungarischen Leserkreisen so populär geworden, daß sie der auflebenden ungarischen Literatur eine gefährliche Konkurrenz bedeuteten. Die Lage war umso schlimmer, da die führende Figur der Literatur, Károly Kisfaludy, der am Ausbau der literarischen Institutionen eine wichtige Rolle spielen sollte, bereits dem Tode nahe war. Die jungen Verehrer und Freunde von Kisfaludy: József Bajza, Ferenc Toldy und Mihály Vörösmarty meldeten sich als Führer der neuen Generation. Der Wegweiser war József Bajza. Er erwarb sich mit seinen mit Advokatenlogik durchgeführten "Federkrigen" einen furchterregenden Namen.⁶ Es war wirklich eine große Waffentat - die seinen Ruhm begründete -, als er den Gedanken der "literarischen Republik" zum Siege verhalf, und den Schriftstellern die Möglichkeiten der freien, vom Autoritätsprinzip unabhängigen Meinungsäußerungen sicherte. Im literarischen Leben spielte "der Club". "die Partei", wie die jungen Leute Bajza und Toldy in ihren Briefen über den Freundeskreis schrieben, eine immer größere Rolle. Ihre Gesellschaft wurde

Moritz Csáky, Die Bedeutung der deutschsprachigen Zeitschriften Ungarns für die österreichische Literatur des Vormärz. In Die österreichische Literatur, Ihr Profil im 19. Jahrhundert, Hg. Herbert Zeman. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1982, S. 91– 106.

⁶ Zu "Federkriegen" siehe *Tollharcok. Irodalmi és színházi viták 1830–1847*, Összeállította, gondozta, a jegyzeteket írta Szalai Anna. Budapest Szépirodalmi Kiadó, 1981. (Federkriege. Debatten in der Literatur und um das Theater 1830–1847. Red. und Hg. von Anna Szalai.)

Die Korrespondenz von József Bajza und Ferenc Toldy (früher: Franz-Karl-Joseph Schedel) zeigt und erklärt uns die Hintergründe der sog. "Streite". Bajza József és Toldy Ferenc levelezése. Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Oltványi Ambrus, Budapest Akadémiai, 1969. (Der Briefwechsel von J. B. und F. T. Red. und hg. von Oltványi, Ambrus). Hier

aber auch von ihren Gegnern im Sinne der "Interessengenossenschaft" so bezeichnet. Bajza war ein guter Kritiker und unerbittlicher Streiter, Toldy ein ausgezeichneter Organisator und Vörösmarty der größte Dichter seiner Zeit. Die drei erhielten später einfach den Namen "die Trias".

Die Jahre 1830–31 betrachte ich als einen Wendepunkt im Verlauf des Zurückdrängens der "einheimischen [deutschen] Literatur", da – unabhängig von der Politik – in diesen Jahren von der "Partei" zwei Diskussionen geführt wurden – ausgesprochen oder auch nicht – gegen die einheimischen deutschen Verleger, bzw. gegen die nicht auf ungarisch schreibenden "Ungarn". Die Wendung kann mit der als "Pyrker-Prozeß", oder "Pyrker-Streit" bekannt gewordenen Polemik in Beziehung gebracht werden, weil diese auf einen breiten Kreis wirkte, da sie zwei bekannte und angesehene Persönlichkeiten der Epoche ins Kreuzfeuer genommen hatte. Die Klärung des "Pyrker-Streites", genauer gesagt, das Begreifen ihrer treibenden Kraft und ihrer Umwertung, konnte erst im Jahre 1969 versucht werden, nachdem Ambrus Oltványi den vollständigen, von zeit- und literaturgeschichtlichem Standpunkt gesehenen sehr reichen Briefwechsel von Bajza und Toldy herausgegeben hatte.⁸

Ehe wir aber den "Pyrker-Streit" zur Diskussion stellen, wollen wir die um ein Jahr früher, am Anfang 1830 begonnene Debatte über den sogenannten "Conversations-Lexikon-Streit" kurz erwähnen. Zu jener Zeit hat sich der bekannte deutsche Verleger von Pest, Otto Wigand, vorgenommen, nach dem Modell des populären, beim Brockhaus Verlag erschienen deutschen Lexikons ein ungarisches Lexikon herauszugeben. Nach dem Wigandschen Aufruf und nach der Erscheinung der für die Werbung veröffentliche ProbeStichwörter hat "die Partei" ihren Angriff eröffnet. Ihre Argumente waren: der Chefredakteur Gábor Döbrentei (ein Rivale von Toldy) ist nicht geeignet, und auch die Mitarbeiter wurden falsch ausgewählt: "sie sind alle einst

sind "der Club", "die Partei", "die Fahne", "der Streit" oft erwähnt, nicht nur von ihnen und von ihren Freunden, Mitkämpfern, sondern auch von den Gegnern oft zitiert, aber natürlich in anderer Weise interpretiert. Einige Zitate aus den Schriften der Bajza-Gegner: "Partei, immer die Partei! Übertreibungen, die die Hoffnungen unserer Fortschrittes in Stücke schneiden" (Tollharcok, S. 25.), "... sie sprechen nicht für das Wohlergehen der Nation, sondern für ihr persönliches Interesse" (Tollharcok, S. 29.), oder die Partei ist als "Interessengenossenschaft" erwähnt. (Siehe Tollharcok, S. 29.) Dieser Briefwechsel später zitiert als: Briefwechsel Bajza-Toldy.

Zu Bajzas und Toldys engsem Kreis gehörte auch Mihály Vörösmarty. Die sog. "Trias" lenkte das literarische Leben von 1831 bis Mitte der 40er Jahre. Toldy bewahrte seine führende Rolle auch nach 1849 – als Literaturhistoriker, Redakteur, Sekretär der Akademie der Wissenschaften, Professor an der Universität, Präsident der Kisfaludy-Gesellschaft usw. (Bajza starb 1854, Vörösmarty 1855. Toldy war der große Überlebende: er starb im Jahre 1875.)

⁸ Siehe Anm. 7.

⁹ Über das Conversations-Lexikon, bzw. den "Wigand-Streit" s. *Tollharcok*. S. 7–23.

glänzende, jetzt aber schon veraltete Champions" ["... valaha fénylő, de már elaggott bajnokok"]. 10

Die Hauptanklage lautete aber: Wigand, ein "einfacher Buchhändler" ["könyváros"], "beherrscht nicht einmal die ungarische Sprache" und macht mit seinem Lexikon die ungariche Wissenschaft und Kultur im Auge des Auslandes lächerlich, indem er über diese ein miserables Bild malt.¹¹

Bei dieser Gelegenheit soll auf die Einzelheiten der Debatte nicht detailliert eingegangen werden, da dieser Streit nur ein erster Anlaß zum sog. "Pyrker-Streit" war. Der "Wigand-Streit" dient uns doch zur Lehre, weil da schon die "Schlüsselwörter" oder ihre Synonyme vorkommen, die im "Pyrker-Prozeß" dann kräftiger betont werden. So erscheinen – neben "dem Club" und "der Partei" – "die Flagge", "das Interesse", "der Nutzen", "der Doppelbeheimatete" als Attribute und "die Angelegenheit der Nation".

Und nun zurück zur "Pyrker-Debatte"! Die Diskussion wurde von einem mit dem Zeichen G. versehenen Artikel in der ersten Nummer der von Bajza und Toldy gegründeten "Kritikai Lapok" ("Kritische Blätter") in Gang gesetzt. G. (alias Toldy) verurteilte Ferenc Kazinczy, weil "... er sich als erstrangiger ungarischer Schriftsteller so sehr vergessen hat...", ¹² daß er einige Teile aus dem Werk von J. L. Pyrker "Perlen der Heiligen Vorzeit", und noch früher die Erzählungen von Graf Johann Majláth ins Ungarische übersetzte. Dafür kann Kazinczy sich "... nie vor einem wissenschaftlichem Gerichtshof rechtfertigen." "Beide sind nichts als Bettler [...] ihm unwürdig [...] und wir benötigen sie nicht!" – erklärte Toldy sozusagen im Namen der gesamten Nation, 13 weil Kazinczy "[...] mit seiner märchenschönen Prosa" ein Werk übersetzte, 14 das ..[...] ein Ungar, ja sogar ein ungarischer Krichefürst und Obergespan" auf deutsch geschrieben hat.¹⁵ Später auf Pyrker eingehend fuhr G. (Toldy) fort: "[...] obwohl er durch seine Geburt uns geschenkt wurde [...]", schrieb er doch nicht in ungarischer Sprache: "[...] in ihm hat unsere Sprache, unsere Dichtung und damit auch unser Volkstum einen Kämpfer ersten Ranges verloren, und sogar mehr: der Schaden ist mehr als ein negativer Schaden. Das Ausland mußte sehen, daß ein Ungar, dessen Wiege eine Muse schaukelte, seine Sprache beschränkt gefunden hat, um in ihr die Stimmen seines großen Geistes ausdrücken zu können..." (Hervorhebung von mir: I. T. E.)¹⁶

^{10} valaha fénylő, de már ..." Tollharcok, S. 13.

¹¹ Wigand "... magyarul nem ért" ("er versteht nicht ungarisch"), s. *Tollharcok*. S. 13.

[&]quot;mi nyomorú képe lesz a magyar nemzetnek" "ein miserables Bild …", *Tollharcok*, S. 16., "Angelegenheit der Nation …" *Tollharcok*, S. 11. Schon im "Wigand-Streit" wird Graf Majláth am 9. April 1830 von Bajna ein "dioppelheimatiges Gräflein" ("kétlakú grófocska") genannt, s. *Tollharcok*, S. 34.

¹³ Tollharcok, S. 128.

¹⁴ ebenda.

¹⁵ Tollharcok, S. 132.

¹⁶ Tollharcok, S. 127.

In Zusammenhang mit diesen Anschuldigungen können wir fragen: Warum hat Toldy das alles plötzlich so scharf formuliert? Früher haben selbst sein Vorbild und Freund Károly Kisfaludy, sogar Ferenc Kölcsey deutsch geschriebene Werke ungarischer Autoren (Graf Mailáth, Georg Gaal, Baron Palocsay) ins Ungarische übersetzt.

Eine mögliche Erklärung könnte die folgende sein: In diesen Jahren (1830–31) waren Bajza und Toldy in voller Kampfbereitschaft. Es war für sie eine große Öffentlichkeit erforderlich, die Aufmerksamkeit mußte geweckt und Erfolge sollten erzielt werden. ¹⁷ Das benötigte "die Partei", "der Club", oder wie es Kazinczy auf elegante Weise ausdrückte: "[...] ein sehr angesehener, kleiner Kreis, welcher alles sein möchte und in allem nur selbst." ¹⁸ Später bezeichnete sie Kazinczy als "Kumpanei, furchbare, abstoßende Kumpanei, das ist ihre Sache, sie werden mich zertreten."

Der erste Schritt war die Übernahme der Lenkung des ungarischen literarischen Lebens und der Ausbau von dessen Institutionen. Ein wichtiges Mittel dazu war das Organ der "Kritischen Blätter", deren Vorbereitungen im Jahre 1826 begonnen wurden. Dementsprechen war diese Revue bedeutend, weil sie die Aufmerksamkeit der Leser auf "die Partei", auf "den Club" richtete. Diesen Absichten diente "der scharfe Ton", "der Lärm", der Angriff von "weitbekannten Persönlichkeiten", um dadurch die "Kritischen Blätter" populär zu machen. Dazu brauchte man eine diesem Ziel entsprechende "Flagge"; (sie schrieben: "[...] jetzt müßen wir die Fahne aufstecken [...]". Es mußte ein Schlagwort hervorgeholt werden, welches den "Zeitgeist" ausdrückte und das Lesepublikum motivieren konnte. Das gelegenste Schlagwort war am Anfang der 30er Jahre das Wort "national". Nur mit dem erhofften Wiederklang und mit dieser "Fahne" war es möglich, die Tätigkeit Kazinczys, des einstigen geistigen Führers der ungarischen Literatur und seinen Patriotismus in Frage zu stellen.

Der Lärm um die erste Nummer der "Kritischen Blätter", die Untergrabung der Autorität von Széphalom (d.h. von Kazinczy) brachte "Nutzen" für "den Club", für "die Parte", genau so wie der Zwischt, der nach Toldys Meinung seinen Ruhm und Namen stärkte.²¹ Als letztes war es "nützlich" für "die Partei", ihre Machtergreifung einer Öffentlichkeit vorzuführen und bewußt zu machen.

¹⁷ Tollharcok, S. 127–128.

¹⁸ Toldy an Bajza, den 1. März 1830. Briefwechsel Bajza-Toldy, S. 489.: "Már most ki kell tűznünk a zászlót s világosan clubot formálnunk." ("Schon jetzt sollen wir die Fahne ausstecken...")

¹⁹ Tollharcok, S. 144.

²⁰ In Kazinczys Brief an János Kis (4. Mai 1831.) In: Kazinczy Ferenc levelezése, Bd. 21. Közzéteszi Váczy János. Budapest: MTA 1911. S. 538. (Briefwechsel von Ferenc Kazinczy, Hg. János Váczy)

²¹ Briefwechsel Bajza-Toldy, S. 277.

Das wahre "Interesse" – was wir noch später erwähnen werden – brachte nämlich wahren Nutzen: es weckte die Aufmerksamkeit der ungarischen Leser für die in "nationaler" Sprache geschriebenen Werke, und wirkte sich bald als nationale Mode aus.²²

Es war wohlbekannt, daß die Bürger Ungarns deutschsprachiger Städte, aber auch ihre ungarischen Einwohner, mit Vorliebe deutsche Bücher (in erster Reihe Romane) lasen, was für die deutschen Verleger großen Gewinn brachte, gleichzeitig aber für die ungarischen Almanache, Verleger, Redakteure eine harte Konkurrenz bedeutete. Darum konnte Bajza mit Recht schreiben: der "Streit war nützlich, selbst in dem Falle, wenn nur ein einziger deutschschreibender Ungar seine Lust verlor, deutsch zu schreiben. Ergo: "ad demonstrandum" war ein Spießrutenlauf von Kazinczy und Pyrker nötig.

Zuletzt blieben in den "Streiten" öfter erscheinende Ausdrücke "doppelheimatig" oder "heimatlos". (Bajza nannte z.B. den Grafen Majláth "doppelheimatiges Gräflein", ²³ und Vörösmarty charakterisierte den Erzbischof von Eger (Erlau), J. L. Pyrker als einen, "der [..] die Heimat niemals erreichen" wird. Die Interpretation dieser Ausdrücke gab selbst der Zeitgenosse, Mihály Vörösmarty. Er schrieb ein Epigramm – mit dem Titel "Híres magyar – német költő" ("Berühmter ungarisch – deutscher Dichter") – wahrscheinlich auf Zurede seiner mitkämpfenden Freunde, um mit seinem wohlklingenden Namen "die Partei" zu unterstützen. Das kleine Gedicht beginnt mit einer Frage:

Merre van a' te hazád, vendég szózatnak írója? Kedves e áldozatod és kik az isteneid?"

Die Antwort darauf:

Bujdosol és nem fogsz, boldogtalan, érni hazába; A'kit imádsz bálvány, füstbe megy áldozatod.²⁴

(Wo liegt deine Heimat, Schriftsteller fremdsprachiger Dichtung? // Ist dein Opfer dir wert und wer sind deine Götter? – Du irrst herum, und wirst du, unseliger, die Heimat niemals erreichen.)

Über "Nutzen" s. Briefwechsel Bajza-Toldy, s. 149., 189., 274., 297., 469., 499., 503.
 Über die Forderung der unggrischen Sprache der neuen Literatur: Briefwechsel Bajza.

²³ Über die Forderung der ungarischen Sprache der neuen Literatur: Briefwechsel Bajza-Toldy, S. 276. ebda. Über die Werbung der Leser, später: "Az új iskolának kell diadalmaskodni, vagy elveszünk. Dixi." ("die neue Schule muß der Sieger sein, oder wir werden verlorengehen.") Briefwechsel Bajza-Toldy, S. 277.

²⁴ Tollharcok, S. 34.

Es gibt aber von Vörösmarty auch ein anderes Gedicht, das ebenfalls in den "Kritischen Blättern" – etwas später – erschien. Darin schreibt er von einem "Zweiherzigen, Zweigläubigen": Dieses Symbol reimt unmittelbar auf Bajzas "Doppelheimatigen". Dies ist das Gedicht "An den Heimatlosen" (A hontalannak).

Még egyszer, te nekünk nem kellesz nagy nevű író: Nem vagy az isteneké, nem vagy az embereké; Embereké nem, mert nincs honnod semmi hazában: Isteneké nem, mert két szivű, két hitű vagy.²⁵

(Nochmals, wird benötigen Dich, ruhmwollen Dichter, nicht. Du gehörst weder den Göttern, noch den Menschen. Den Menschen nicht, weil Du keine Heimat besitzt: Den Göttern nicht, da Du zweiherzig, zweigläubig ist.)

Das zweite Gedicht bezieht sich, nach der Meinung des ersten Herausgebers des kritischen Ausgabe der Werke von Vörösmarty, Pál Gyulai, wahrscheinlich auf Pyrker, so gehört es zu diesem Problemkreis. Auch nach Bajzas Behauptung über den Grafen Majláth, konnte es sich auf Pyrker beziehen, außer ihm aber noch auf Baron Mednyánszky und auf alle "Hungari", die die Anhänger der früheren und einflußreichen Hormayrischen "waterländischen Bewegung" waren.²⁶ Das Ziel dieser Literaren war die geistige Vereinigung der Völker in der vielsprachigen Habsburg-Monarchie, im Geiste der gemeinsamen Vergangenheit der Geschichte – mit Hilfe der Literatur und der Künste. Sie waren alle "Patrioten", wenn auch im Geiste eines anderen Nationalprinzips. Auf ihr "doppelheimatiges" Denken, auf ihre Doppelbindungen wiesen z.B. Graf Majláth und Baron Mednyánszky hin, als sie einmal die ungarische, und dann die österreischische Literatur als "unsere Literatur" bezeichneten. Wir können sie nicht aus der ungarischen Literatur ausschließen, und Herumirrende, Heimatlose nennen. Deshalb können wir auch den Erzbischof Pyrker nicht verurteilen, der wahrscheinlich die gegen ihn ausgesprochenen Beschuldigungen gar nicht verstand: "[...] das schmerzt dem ungarischen Volke und zwar mit Recht" - wie es Toldy in seiner Kritik behauptete, daß Pyrker "[...] in der Sprache einer fremden Nation" schrieb.²⁷

²⁵ Vörösmarty Mihály Összes Művei, Bd. 2., S. 155. Bzw. 524–26. (Gesammelte Werke von. M. V., Károly Horváth (Hg.) Budapest, Akadémiai, 1960.

²⁶ Ebda Bd. 2., S. 162. bzw. 566. Beide Gedichte sind ohne Namen erschienen. Die Eingeweihten wußten aber, wer der Verfasser war. Schon der Zeitgenosse, Pál Gyulai, der Herausgeber der Werke von Vörösmarty, knüpfte auch das zweite Epigramma zum sog. "Pyrker-Streit". (Die Übersetzung von T. E. I.)

²⁷ Über die Beziehungen der "Hungari" zu Hormayr und zur Caroline Pichler s. zuletzt t. Ilona T. Erdélyi, *Politikai restauráció és irodalmi újjászületés (Értékek és eszmények keresése*

Auch er – wie Pyrker meinen konnte – war wie G. (Toldy) Untertan, "des allerhöchsten Österreichischen Herrscherhauses". Er, Pyrker, lebte dort, wohin ihn seine (übernationale) Kirche, sein Schicksal sandte. Von Felsőláng (Komitat Fejér, West-Ungarn), wo er geboren wurde, kam er nach Italien, von dort in die Abtei Lilienfeld, nachher als Bischof in die Zips, später ins Patriarchat von Venedig und endlich als Erzbischof nach Erlau (Eger).

Im Geiste der "Reichspatriotismus" konnte auch Pyrker derselbe "Patriot" sein wie sein Kritiker G., alias Toldy, der Sohn des deutschen Postmeisters von Buda (Toldy hieß nämlich ursprünglich Franz Karl Joseph Schedel). Über seine nationale Zugehörigkeit äußerte sich Pyrker in seiner Autobiographie: In seinem 20sten Lebensjahr, als er in Italien herumwanderte, fragte ihn ein Italiener nach seiner Nationalität: "Er mochte vernommen haben," – schreibt Pyrker – "daß ich ein Deutscher sei, (obgleich in Ungarn geboren, galt ich für einen Deutschen, mit dem allgemeinen, für Österreich geltenden Namen 'tedesco' bezeichnet) und ließ nun bald seinem Mutwillen freien Lauf."²⁸

Kazinczy und Kölcsey verstanden die Bedeutung der "Doppelheit". Kazinczy war Anführer der ungarischen Sprachreform, und sogar großer Verfechter der ungarischen Schulen und der Bildung in ungarischer Sprache. Er war aber nicht intolerant und hatte gute Beziehungen zu den sog. "Doppelheimatigen", den "Hungari", obwohl sie meistens eine andere Meinung über den "Gesamtstaat" hatten als er; das Interesse und die Vorliebe für die ungarische Literatur war aber ihre gemeinsame Angelegenheit.²⁹

Auch Kölcsey zeigte sich jederzeit entgegenkommend. Im Jahre 1832 äußerte er sein Unverständnis über die Angriffe gegen Pyrker: "[...] wer könnte das übelnehmen, wenn jemand in der Sprache schreibt, die er am besten beherrscht. Und wer könnte es eben dem Dichter übelnehmen, daß er sich in der am meisten angeeigneten Sprache ausdrückt, wenn er diese Sprache vollkommen besitzt. Oder wünschen wir, daß er schweigen soll? Nein, meine Herren, das wäre heidnisch. Das Gefühl, welches die Brust völlig erfüllt, muß einen Weg finden, sonst sprengt es sich einen Weg."³⁰

Der Geist der Generation, die in den 20-30er Jahren debütierte, wurde von dem Nationalgefühl der sog. Reformreichstage geprägt. Sich nach dem "Zeitgeist" zu richten hieß für sie nicht nur, daß sie die "Hungarus-Auffassung" nicht anerkannt haben, sondern daß sie sich zu der nach dem italienischen und deutschen Begriff der Nation entstandenen Nationalauffassung

a reformkor hajnalán) (Politische Restauration und literarische Erneuerung. Auf der Suche nach Werten und Idealen am Anfang des Reformzeitalters.) (Noch nicht erschienen)

²⁸ Tollharcok, S. 127.

²⁹ Johann Ladislaus Pyrker, *Mein Leben*, Hg. Pál Aladár Czigler. – Graz-Wien-Köln, Böhlau, 1966. S. 19.

³⁰ Zu diesem Themenkreis s. Anmerkungen 5 und 8.

bekannt haben. In der Ausstrahlung dieses "Zeitgeistes" formte sich diese Generation. Ihre Vertreter waren in jeder Hinsicht intolerant. Erstens war die "Partei" ungeduldig, da die jungen Schriftsteller auf die naturgesetzmäßige Wachablösung an der Spitze der Literatur nicht länger warten wollten. Um ihr Ziel schneller und leichter erreichen zu können, haben sie die "Fahne" des "Zeitgeistes" gehißt und in dessen Namen den alten Kazinczy (obwohl er ein eifriger Sprachreformer war) und den Erzbischof Pyrker angegriffen. Das war der erste Grund des sog. "Pyrker-Streites". Der zweite war – wie wir auch mit dem kurzen Überblick des sog. "Wigand-Prozesses" bereits versucht haben anzudeuten - die Absicht der Marginalisierung der "einheimischen Literatur" der Ungarndeutschen, auch im Namen des "Zeitgeistes". Das Erreichen dieses Zieles sollte die sehr starke Konkurrenz der deutschsprachigen Literatur in den Städten mindern und dem damals unter der Leitung der "Trias" organisierten literarischen Leben einen viel größeren Markt sichern, wie das später auch tatsächlich geschah. (Auf die dadurch angerichteten Schäden durch diese Unduldsamkeit wollen wir jetzt nicht näher eingehen.)

Die Konsequenz davon war jedenfalls, daß die Berechtigung der deutschsprachigen Literatur in Ungarn in Frage gestellt wurde, obwohl die "einheimische [deutsche] Literatur" dazu keinen Anlaß gab. Im Gegenteil: die ungefähr eine Million zählenden deutschsprachigen "Hungari" identifizierten sich mit den Interessen des Königreichs Ungarn. Es ist aber wahr, daß die Deutsch-Ungarn mit ihrem besser entwickelten Verlagswesen, mit ihren Buchhandlungen und ihrem besseren Beziehungssystem für das ungarische literarische Leben eine große Konkurrenz bedeuteten.

Als Schlußfolgerung können wir behaupten, daß die Ungeduld in keiner Hinsicht ein guter Ratgeber war, wie das Beispiel das tief beleidigten, bald versorbenen Kazinczy zeigte, und wie auch ein anderer "Streit", der "Streit mit Rumy" bewies. Karl Georg Rumy war dessen leidendes Subjekt. Rumy hat manche "Fehler" im Auge "der Partei" begangen: er verteidigte Kazinczy, huldigte sogar Pyrker. Sein größter Fehler war aber, daß er zu einer bekannten Gestalt der nicht ungarisch schreibenden Literatur und Kultur wurde.³¹

Diese Geschichte gehört aber nicht mehr strenggenommen zum sog. "Pyrker-Streit", so daá wir jetzt darauf nicht näher eingehen wollen.

³¹ István Fried, *Rumy Károly György, a kultúrközvetítő*, Karl Georg Rumy der Kulturvermittler) In *Filológiai Közlöny*, 1963. Zítat: S. 205.

Inno del Niente Ateismo, paganesimo e cristianesimo nelle avanguardie storiche italiane e unghersi

La storia della cultura europea *in statu nascendi* cristiana – soprattutto negli ultimi secoli – dimostra vari tentativi che mirano a prendere più o meno distanza dal sistema di valori del cristianesimo. Prescindendo dal processo in cui la ragione. il razionalismo, acquista la sua autonomia durante il periodo dell'Illuminismo, ce ne dà un ottimo esempio l'ellenismo dei grandi – o meno grandi – autori del romanticismo. L'eroico sforzo di riappropriarsi delle dimensioni totali della vita si effettua – fra l'altro – nell'accostamento al paganesimo antico, nel culto della mitologia greca: in questo distacco – talvolta indiretto – dal cristianesimo e in questa immedesimazione con i valori dei miti precristiani si arriva a un maggior grado dei principi basilari del romanticismo, cioè a quello della libertà individuale e della responsabilità morale resa individuale.

La grande stagione del modernismo, poi, si svolge nell'ambito della formazione di una nuova teleologia, di una nuova sensibilità e di un nuovo sistema di valori, processo che progredisce con un parallelo – anche se graduale – allontanamento dalle tradizioni cristiane.

Una delle componenti più chiare di tale processo può essere identificata nella scissione definitiva del valore estetico e del valore morale. Il bene e il male in senso morale non coincidono più con il bello e con il brutto. Questa scissione naturalmente ha la sua vastissima storia, con radici assai profonde, e ha una rilevanza specifica già nel romanticismo, nell'estetica del sublime, ecc.. Ma tutto ciò non succede con una sistematicità paragonabile a quella del Simbolismo, e specificamente all'ambivalenza coerente della poesia di Baudelaire.

Un'altra delle componenti principali in questo ambito è la presa di coscienza dell'autonomia della cognizione artistico-poetica, processo che produce anche una sorta di nuova metafisica, in cui il contatto con l'ignoto, anzi la teleologia dell'ignoto, si elabora nella ricerca di una nuova realtà che si trova oltre o sopra o dietro la realtà visibile e percepibile. La nuova cognizione artistica ha bisogno di nuovi mezzi cognitivi appunto per arrivare a questo nuovo livello metafisico: mezzi e principi basilari saranno, fra l'altro, l'analogia, l'intuizione, l'illuminazione, già conosciute dalla storia della cultura ma questa volta adoperate in una nuova metodologia poetica, una delle rivelazioni della quale si manifesta nel concetto del poeta veggente di Rimbaud. Un altro fattore dello stesso processo è la scoperta e l'influsso

ricco di altri sistemi di valore, di origini non-cristiane, extra-europee, orientali ed arcaiche; fattore che si vedrà anche nell'attrazione all'esotico degli autori protoavanguardistici e, poi, dell'avanguardia vera e propria (come Debussy, Gauguin, i cubisti e altri).

Uno dei portati dell'avanguardia vera e propria in questo ambito sarà la dichiarazione e la realizzazione costante dell'autonomia estetica del Nuovo, della novità come valore autonomo, insostituibile e indispensabile. Questa ossessione positiva dell'avanguardia storica si abbina a un continuo allontanamento o addirittura a una radicale rinuncia al vecchio, ai sistemi di valore già esistenti. La rinuncia a ogni tradizione canonizzata coinvolge naturalmente anche il problema del cristianesimo e dei suoi valori morali. L'allontanamento generale (ma non esclusivo, vedi l'esempio dell'arte di un Rouault o di un Ensor) dal cristianesimo produce un ateismo spontaneo, nonideologico. Dietro l'intero processo evidentemente c'è l'esperienza spirituale della fin de siècle, per cui genericamente non si tratta tanto della negazione a priori di Dio, ma per lo più di una constatazione assidua dell'assenza di Dio.

Ma, in sintesi, le diverse poetiche, i diversi retroscena metafisici coincidono nell'esigenza generale di una nuova autonomia del linguaggio e dei concetti artistici, nella teleologia di una nuova struttura cognitiva esclusivamente artistico-poetica.

Le varie risorse della nuova immaginazione artistico-poetica si identificano, fra l'altro, nell'ispirazione della prassi quotidiana della vita, in quella delle nuove tecnologie industriali e potenzialmente culturali, e – last but not least – nella ricca rete degli influssi interculturali, di tipo sia regionale-geografico, sia storico-mitologico, sia di genere. Sotto quest'ultimo tipo di influsso le arti applicate, il design, la moda, addirittura la gastronomia, campi dal punto di vista artistico finora considerati extraterritoriali, penetrano l'esperienza e la coscienza artistica.

Evidenziando che si tratta di un vasto terreno per molti aspetti da essere ancora esplorato, in questo saggio si cercano di chiarire tre momenti, tre fasi, tre modelli delle interdipendenze del problema della religosità, del paganesimo e dell'ateismo nella formazione delle avanguardie ungheresi e italiane. I tre modelli sono costituiti da due poeti ungheresi, *Lajos Kassák* e *Endre Ady* e da un movimento italiano. Probabilmente non sarà una sorpresa che quest'ultimo sia il *futurismo*.

Padre autoctono dell'avanguardia storica ungherese, il poeta-scrittore-pittore-redattore Lajos Kassák, grande animatore degli >ismi< ungheresi nei primi decenni del secolo, era aggiornatissimo, quanto a fonti di informazione, sugli avvenimenti europei dell'avanguardia. Per il suo carattere di autodidatta, per la sua provenienza dal e legami con il proletariato e per altri motivi, la problematica di qualsiasi metafisica era assai distante da lui. La sua principale forza ispiratrice era appunto la prassi quotidiana, materiale e concreta, e il suo ideale poetico consisteva appunto nell'arte concepita come

attività autotelica, senza qualsiasi trascendenza spirituale. Per quello che riguarda la sfera dell'ideologia, i pochi segni sono piuttosto di carattere estetico e programmatico, e non filosofico. In campo spirituale Kassák aveva un atteggiamento, non molto riflettuto o accentuato, di ateismo. Nel centro del suo pensiero e della sua poetica era appunto il lavoro come mezzo adeguato al riappropriamento della vita.

La dichiarazione poetica di questo concetto avviene in una delle sue più famose poesie, intitolata Mesteremberek [Artigiani]. E'ben comprensibile che i motivi religiosi, che in poesia sarebbero eliminabili soltanto a costo di molte fatiche, si presentino su un livello evocativo-emotivo, come per esempio in uno dei suoi primi poemi pseudo-epici. Eposz Wagner maszkiában [Epopea nella maschera di Wagner], i motivi religiosi evocano elementi apocalittici in funzione antiguerresca. Sul livello delle convenzioni ed archetipie dell'immaginazione poetica funziona la metafora delle >croci delle strade< (che ritorna anche in altre poesie) nel Fiatal munkás [Operaio giovane]; mentre nella poesia intitolata Miattad és értünk [A causa di te e per tel altri versi servono per una sorta di de-deificazione dei motivi cristiani: come Mi értjük a halottak üzeneteit a csillagtalan temetőkből [Noi capiamo i messaggi dei morti dai cimiteri senza stelle] o Nincs isten, aki szét tudná zúzni a szegények vasfogait [Non c'è dio che potrebbe sgretolare i denti di ferro dei poveri]. In funzione puramente motivica – e in contesto linguistico tipicamente avanguardistico - compare anche la figura di Gesù, fra l'altro nella poesia Testvéreink sírnak [I nostri fratelli piangono], Húsvét [Pasqua], Napok és elszabadult csillagok [Soli e sferrate stelle]. Questo sottile filo di svuotamento della visione religiosa, però, non contraddice certi elementi di una costruzione mitologica e universalistica, basata sopratutto su dualismi archetipici, come morte-fiume, cielo-acqua, l'altra riva e gli inferi ecc. (Az asszony fogai [I denti della signora], Szívünk fölött [Sopra il nostro cuore], Tél van és kegyetlenül fúj a szél [E'inverno e tira un vento crudele]. Di queste reminiscenze un po'ridimensionate quasi nascostamente si crea un universalismo ateistico, del quale ci fornisce un bell'esempio la poesia Néha eljön hozzánk az idő [Talvolta viene a trovarci il tempo] in cui l'immortalità dello spirito viene abbinata alla resistenza della materia.

In questo contesto avviene una svolta interessante nella lirica del vecchio Kassák: ci appare una religiosità metaforica appunto per ricoprire il vuoto della solitudine metafisica, fra l'altro nelle bellissime poesie Holló kiált fölöttem [Un corvo grida sopra di me] e Fohász a csillagokhoz [Preghiera alle stelle]. Nella prima il poeta prega Dio: Istenem, fáradt halántékom alá / add a tenyered és csöndes álomba segíts át / a folyón, mely ismeretlen örvénylik alattam [Dio mio, dammi la tua mano sotto le mie tempie stanche e prendimi in un sogno silenzioso sul fiume che turbina ignoto sotto di me]; mentre nell'ultima arriva alla dichiarazione, dopo tutto questo sorprendente, che Jézusa sincs annak, kinek hite nincsen [Non ha Gesù chi

non ha fede], e paragona sé stesso a un angelo caduto dalle rughe del cielo [Egek redőiből kiejtett angyal].

L'incontro del suo universalismo ateistico e dell'esperienza dell'angoscia esistenziale crea un bell'esempio del potere spirituale della poesia, in cui l'uso metaforico dell'immagine e della persona mitica di Gesù e Dio serve per un'immedesimazione spirituale con la sofferenza e, in genere, con la condizione umana.

Uno dei maggiori e più sconcertanti poeti ungheresi, Endre Ady, con la sua poesia post-simbolistica e (soprattutto nel suo primo periodo) proto-avanguardistica – e un decennio prima di Kassák – rappresenta appunto quei fervori spirituali protoavanguardistici che si coagulano nella formazione dell'avanguardia storica. La complessità dell'immaginazione poetica di Ady nei confronti del pagano e del cristiano è un argomento vastissimo e molto fruttifero dal punto di vista filologico; nondimeno lo è anche la sua poesia quasi-religiosa con l'esperienza vissuta del paradosso della mancanza e, nello stesso tempo, dell'assoluto bisogno, di questo Dio non-esistente: paradosso che copre il vuoto metafisico che è la scoperta e l'esperienza tipica degli anni a cavallo dei due secoli.

La poesia protoavanguardistica del primo Ady, che si manifesta sopratutto nei suoi volumi *Új versek* [Nuove poesie, 1906], Vér és arany [Sangue e oro, 1907] e Az Illés szekerén [Sul carro di Elia, 1908], con la sua immaginazione molte volte temerariamente alogica e con il suo linguaggio poetico impetuosamente rinnovato, contiene una severa critica del provincialismo nazionale storicamente e sociologicamente tipico di quesi tempi. Oltre questo, come da un altro punto fermo spirituale, è caratterizzata dalla nostalgia della familiarità di una Parigi idealizzata, vissuta come il nido di un'umanità più alta, europea, anzi, spiritualmente universale, in tempo e spazio illimitata, senza i torbidi e caotici tormenti storici nazionali, tribali e sociali del tempo e dello spazio dato e concreto.

La terza, e – dal nostro punto di vista attuale – più importante componente della poesia di Ady è *la mitologia pagana* della sua immaginazione poetica che si manifesta programmaticamente nella poesia introduttivi di Uj versek in cui il poeta si autodefinisce figlio di Gog e Magog. Questa mitologia pagana contiene i motivi di due fasi: quelli del paganesimo precristiano e quelli del paganesimo anticristiano.

A questo punto vale la pena di fare una riflessione sul carattere organico del modernismo avanguardistico di certi poeti e artisti del tempo. Sotto il peso dell'angoscia esistenziale e sintomaticamente nevrastenica del concreto contesto e delle concrete condizioni storiche la poesia, l'arte e la musica cercano un'evasione tramite il dualismo del moderno e dell'ancestrale. La modernità viene vissuta attraverso le sfide di una nuova sorta di umanità e di spiritualità sopranazionale che lascia spazio all'individuo tormentato; mentre l'ancestralità e l'orfismo vengono assorbiti attraverso varie mitologie

precristiane o geograficamente esotiche, come nel caso di Ady o di *Dino Campana* (per rimanere in campo comparatistico italo—ungherese); lo stesso dualismo viene rappresentato nella musica congeniale del primo *Bartók*, in cui il senso modernissimo si effettua attraverso ricerche e reinterpretazioni di una immensa risorsa della musica popolare di tempi e spazi spesso lontanissimi.

Motivi di varie mitologie si trovano, fra l'altro, nelle poesie intitolate Ima Baál Istenhez [Preghiera al dio Baal], Az utolsó mosoly [L'ultimo sorriso, col motivo del satiro], Vén faun üzenete [Messaggio di un vecchio fauno, coi motivi del fauno e di Hades, gli inferi della mitologia greca] o Midász király sarja [Prole di re Mida]. Il dualismo della mitologia cristiana e di quella pagana viene concettualmente funzionalizzato nella grandissima poesia Az ős Kaján [Kaján avito], dove il paganesimo rappresenta la forza vitale barbarica, mentre il cristianesimo diventa il simbolo della debolezza, della fragilità e dell'esaurimento vitale dell'individuo.

L'edonismo pagano appare nel sentimento di gioia e nel motivo del cantare come segni atavistici di una libertà vitale illimitata nella famosa poesia A Gare de l'Est-en; mentre – in funzione simbolica, s'intende – elementi della mitologia orientale campaiono in A Tisza-parton [Sulle sponde del Tibisco], dove il fascino atavistico del Gange viene concettualmente contrapposto all'ambiente spiritualmente barbarico e stonato del Tisza.

La contrapposizione della vitalità pagana e della debolezza, o addirittura falsità, dei valori cristiani, molte volte arriva ad essere anche provocatoria. Nella poesia Judás és Jézus [Giuda e Gesù] il tradimento di Giuda viene liricamente interpretato come conseguenza dell'attrazione dell'edonismo pagano. Ancora più provocatoria è la poesia A Krisztusok mártírja [Il martire dei Cristi], in cui paganesimo vuol dire desiderio, speranza cieca, forza, gioia del canto ecc., mentre il cristianesimo viene rappresentato da evangelisti, savi, cristi antipatici: Megöltek az evangelisták, / az életbölcsek, krisztusok. [M'hanno ucciso gli evangelisti, / i savi di vita, i cristi.]

Per completare questo quadro critico, però, conviene richiamare l'attenzione al fatto che il vitalismo pagano molte volte rivela una voglia non molto nascosta di liberarsi dal peso nevrotico della coscienza, dei rimorsi e, in fin dei conti, della responsabilità morale collegata con i valori cristiani. Pogánynak szültek... / űz, kerget a Gond... [Sono nato ad essere pagano... / le Preoccupazioni mi perseguitano...], dice in Futás a Gond elől [Fuga dalle Preoccupazioni]. Lo stesso senso del paganesimo come simbolo di un'irresponsabilità originale è presente nel già menzionato Az ős Kaján. Mentre un visionarismo atavistico e ormai sincretico (cioè un sistema complesso di immagini che, in una grandiosa visione, uniscono reminiscenze di risorse mitologiche sia cristiane che pagane) si materializza linguisticamente in una delle più impressionanti poesie di Ady, intitolata rég-halottak pusztáján [Sulla puszta dei morti molto tempo fa].

L'esperienza poetica, però, è sempre pluridimensionale anche in senso spirituale: se ci troviamo qualsiasi chiave concettuale univoca, guai a noi e alla poesia. Nello stesso periodo, e fra le stesse poesie di Ady, ce ne sono parecchie nelle quali la motivazione cristiana e l'esperienza di essere cristiani comporta un senso chiaramente positivo di moralità, molte volte tragica. Nell'enigmatica poesia Sirni, sirni, sirni, sirni [Piangere, piangere, piangere, piangere, piangere] i motivi del rito funerale cristiano implicano reminiscenze di danza macabra. Nel doloroso A magyar Messiások [I Messia magiari] la serie delle crocifissioni inutili (senza qualsiasi conseguenza positiva per il futuro) diventa il simbolo del fato magiaro. E'molto interessante che la stessa interpretazione della sensibilità cristiana come fragilità, come vulnerabilità, che in Az ős Kaján era contrapposta al vitalismo pagano, nella poesia Szent Margit legendája [Leggenda di Santa Margherita] rappresenti un valore puramente positivo: quello della sottigliezza spirituale dell'oltretomba.

La presenza del pensiero cristiano come esperienza positiva è la conseguenza di uno stato di crisi spirituale: i motivi sia del cristianesimo che delle varie mitologie sono abbinati al senso costante del dubbio che implica l'apparizione di Dio, fra l'altro, nella poesia Sötét vizek partján [Sulle sponde di acque oscure]. E'più che itinerativo che nello stesso dualismo del paganesimo come simbolo di energie vitali e del cristianesimo come simbolo di vulnerabilità (caratterizzato più su) avviene un forte cambio di accento morale. Il paganesimo orientale rimane ad essere l'ispiratore dell'incanto della poesia, del canto, della gioia, della forza, ma l'identità cristiana occidentale comincia a rappresentare la sete della salute, della purificazione morale e spirituale. Ne danno esempi le poesie Pap vagyok én [Sono prete] e Mammon szerzetes zsoltára [Salmo di monaco mammonico]. In quest'ultimo si trova un altro momento caratteristico che torna anche in altre poesie: il vecchio Testamento rappresenta quasi uno stato intermediario fra le due forze ed esperienze, fra i due concetti del paganesimo e del cristianesimo europeo. Questo stato intermediario è paradigmatico anche sotto altri aspetti: il continuo andirivieni e tormento individuale fra le due indentità, fra i due poli di valore, fa rima con un'altra dualità basilare del pensiero poetico di Ady, quella che simboleggia (oltre la condizione personale) anche il destino nazionale di trovarsi e di mediare (con tutte le conseguenze negative e di tormento) fra due culture, fra due morali, fra due situazioni storiche e politiche (quelle occidentali e orientali), per cui l'Ungheria – secondo il famoso slogan di Ady – è un paese-traghetto.

Nel terzo volume del poeta, intitolato Az Illés szekerén [Sul carro di Elia], che contiene un ciclo di poesie quasi-religiose, avviene una svolta nella visione e nell'immaginazione poetica, sempre caratterizzate dal sopraddetto dualismo e dalle reminiscenze dell'individualismo edonistico di tipo pagano. Queste ultime, però, si concentrano sempre di più in motivi o

immagini relative al culto del Sole, mentre il dualismo si interiorizza entro lo stesso cristianesimo: nella dualità dell'amor di Dio e del senso della punizione. Tutto questo traspare nelle poesie *Imádság háború után [Preghiera dopo la guerra]* in cui l'immedesimazione con lo spirito cristiano implica appunto la rinuncia alle colpe (e gioie) pagane, *Az isten balján [Alla sinistra di Dio]* o Ádám, hol vagy? [Dove sei, Adamo?]. In una delle più belle e più personali poesie quasi-religiose di Ady, *Az Úr érkezése [L'arrivo del Signore]*, la fede torna a riempire il vuoto metafisico sofferto dall'individuo.

Parlando di fede e di religone cristiana nella poesia di Ady, così, è necessario sottolineare che si tratta di una pseudo-religiosità, o, per meglio dire, di una religiosità funzionalizzata in senso spirituale e poetico, dove il pensiero centrale è appunto l'ambivalenza della fede. Un immenso desiderio di amore, di essere amato, si confessa anche nella poesia introduttiva del volume seguente Szeretném, ha szeretnének [Vorrei essere amato, 1909]; mentre in altre poesie, come in A Sion-hegy alatt [Sotto il monte di Sion], o in Szeress engem, Istenem [Dio mio, amami] la mancanza dell'amore si identifica con l'assenza di Dio (e così con il vuoto metafisico già menzionato), per cui la voglia di essere amato si manifesta nel desiderio di comunicare con Dio, mentre sappiamo che Dio non esiste. Questo ossimoro di rilevanza esistenziale diventa altamente produttivo in senso poetico: Te vagy ma a legvalóbb Nem-Vagy, / ős magyar névvel: az ős-Állat [Oggi tu sei il nonesistente più esistente, / con nome avito magiaro: l'Animale avito]. Nella stessa poesia appare un particolare sincretismo religioso pagano-cristiano (che risale alla motivica e al subconscio etnico dell'animismo): Istenem földben, fűben, kőben [Mio Dio in terra, in erba, in pietra], così è apostrofato Dio nel primo verso. In un'altra forte poesia, Almom: az Isten [Mio sogno: il Diol, la morte diviene l'occasione della purificazione morale con Dio.

Saltando i (non molti) anni seguenti, sembra essere inevitabile esaminare gli ultimi sviluppi degli atroci dualismi spirituali così caratteristici e basilari anche della poesia dell'ultimo e stanco Ady. Un linguaggio (anche se sotto molti aspetti istintivamente) elaboratissimo e intensificatissimo si identifica in certe poesie fra le più riuscite e più grandi, come in *Rázd meg szívedet [Scuoti il tuo cuore]* in cui i soliti, ma funzionali, motivi cristiani e reminiscenze pagane s'inseriscono nella forza immaginativa e linguistica di un retroscena pagano, creando una zona di diabolismo fatale per evadere dalle insopportabili sofferenze umane del vuoto metafisico. La lotta rinnovata e semmpre più forte fra la componente pagana e cristiana nell'immaginazione poetica porta sempre più vicino al pensiero e al senso del Niente come Assoluto, cioè alla dolorosa negazione assoluta, e, nella motivica, ai mitologemi più atavistici. Nella poesia *A Halál pitvarában [Nel portico della Morte]* Dio e Morte si identificano. In *A Nincsen himnusza [L'inno del niente]* le correlazioni più o meno consolidate della spiritualità e della poesia

tradizionale e consacrata per secoli vengono capovolte: A Hajnal nem ragyo-gó, / Az Éj fehéren lebben, / Az Isten nem jóságos, / Az ördög nem kegyetlen. [L'Alba non brilla, / La Notte si solleva bianca, / Dio non è buono, / il Diavolo non è crudele]. Alla base della negazione c'è sempre l'esperienza tragica del vuoto metafisico e la disperazione della condizione umana: A Van csak egy rossz álom / Es a valóság a Volna [L'essere è un brutto sogno / E la realtà è il Fosse]. Per cui, alla fine della poesia, si arriva al niente assolutizzato e al capovolgimento, quanto più provocatorio tanto più doloroso, dei valori morali consacrati: Nincsen semmi, ami van, / Egy Való van: a Nincsen, / Az ördög a rokonunk / S ellenségünk az Isten [Non c'è niente, che c'è / C'è un solo Vero: il Niente, / Il Diavolo è il nostro parente / E nostro nemico è Dio].

E'affascinante e allo stesso tempo spaventosa quella chiarezza spirituale, sempre nell'ambito del niente assolutizzato, alla quale Ady arriva nella sua penultima poesia, grande sintesi poetica, intitolata Az utolsó hajók /Le ultime navi]. Alla base dell'immaginazione di questa poesia è uno dei mitologemi più antichi - il mare come simbolo di tante cose: del corso della vita; dell'infinito terrestre disabitato dall'uomo come reminiscenza, però, dell'acqua e, per conseguenza, della vita umana, simbolo della memoria e del ricordarsi, ecc., sulla superficie del quale le sempre meno navi per Ady costituiscono i motori e le motivazioni della vita umana, singola, personale, individuale ad eventuale. L'identificazione del mare e dell'anima del poeta così estende il valore di tutto ciò all'esperienza personale, spirituale ed esistenziale. Il mare-anima diventa anche simbolo del vuoto immoto in cui non esiste niente che sembra esserci, un niente a cui almeno si pensa nella speranza di evadere dalle sofferenze della condizione umana: dopo aver affondato le ultime due navi vitali, quelle della paura e dell'odio, il poeta dà la sua anima al Misterioso [a Titkolónak] che però non esiste. A Titkoló, a Sors, az Isten, / Ez a sok Nincsen, / Ne bántsanak: meghalt ez a hű tenger, / S ásít sós, hideg, únott szemmel [Il Misterioso, il Destino, il Dio, / Questi molti Niente, / Non mi disturbino: è morto questo mare fedele, / E sbadiglia con occhi salini, freddi, annoiati].

La morte dell'ultimo mitologema dell'uomo, quello del mare e dell'acqua, conduce alla libertà assoluta che equivale alla solitudine esistenziale infinita. Non è un mero caso che anche in altre officine poetiche – per fare soltanto un esempio: in quella del primo Ungaretti – si forma l'espressione di quell'esperienza spirituale che avrà il suo sfocio concettuale e teorico nel pensiero e nella letteratura dell'esistenzialismo. Rispetto alle specifiche complicazioni storico-culturali ungheresi, che prendono corpo con tanta plasticità nella poesia di Ady, nella storia culturale italiana contemporanea, accanto ad altri cambiamenti rilevanti e determinanti, il futurismo presenta un programma elaboratissimo nei confronti del rinnovamento totale sia artistico e spirituale che pratico. Nonostante che in molti dei loro programmi

Marinetti e gli altri ideatori del movimento rivelino un'antipatia accentuata nei confronti delle ricerche meticolose di tipo analitico e, almeno metaforicamente, il metodo analitico e l'analisi come tale nella loro visione vengano collegati con il maledetto passatismo, *nella loro prassi* l'esplorazione – quanto mai innovativa e altrettanto metodologica – di tanti terreni della creazione artistica, si attua ogni tanto in ambito analitico. E'vero, però, che il massimo merito e la massima portata del futurismo sta appunto nell'aver fatto una *fusione totale* dei risultati di queste ricerche artistiche, tramite la quale si crea *una grandiosa visione sintetica artistico-poetica*.

In fin dei conti, e nonostante le polemiche malevole e di poca ragione che cercavano di discreditare il movimento appunto a causa dei suoi tantissimi programmi e manifesti, in realtà il futurismo produce una cultura coerente di programma e di prassi. La base ideologica del programma è senza dubbio severamente antitradizionale, antipassatista, anticlericale e pratica. Prescindendo da qualsiasi inutile tentativo di fare un panorama di questi programmi o della vastissima e molte volte anche contradittoria produzione artistica del futurismo – che sarebbe un'impresa ridicola e senza speranza –, ci concentriamo su certi programmi sintetici, nei quali – in mancanza di una adeguata metafisica della conquistata autonomia quasi ontologica del nuovo - si rivela l'utopia universalistica dello spirito futurista. Accanto al manifesto di Giacomo Balla e Fortunato Depero, La ricostruzione futurista dell'universo, o al programma brevissimo di Depero, L'onomalingua, in cui l'artista delinea la creazione di un linguaggio poetico di comprensione universale, c'è l'interessante manifesto di Marinetti che mira a reinterpretare appunto i valori morali tradizionali e consacrati: La nuova religione-morale della velocità. Già dal primo momento della nascita del movimento (cioè dalla pubblicazione di Fondazione e manifesto del futurismo) è chiarissimo che il fulcro d'Archimede della visione futurista è costituito dalla nazione della velocità. Sono quasi sempre evidenti anche le conseguenze teoriche e sopratutto pratiche di questo fatto e punto di partenza.

Così, nel menzionato manifesto marinettiano, sono ritrovabili i caratteristici dualismi o, per meglio dire, bipolarismi della visione futurista: questa metafisica antitetica manifesta di nuovo il concetto del futuro versus passato, del nuovo versus vecchio, dell'attivo versus passivo, del dinamico versus statico. Inoltre si presentano i problemi, e prima di tutto le conseguenze, dello svuotamento sottinteso della morale cristiana, in quanto al posto della contemplazione e dell'umiltà come atteggiamento moralmente giusto, si pone la nozione centrale dell'energia e della velocità che – come era già delineato nel primo manifesto – domina e cambia il senso e il concetto del Tempo e dello Spazio. Con l'appropriamento della capacità della velocità, l'uomo assume un'autorità divina: tramite un aumento continuo della velocità, arriva a una qualità divina, a quella della linea retta.

Ne La nouva religione-morale della velocità Marinetti – adoperando anche la sua caratteristica ed efficace retorica provocatoria – effettua una totale trastrumentalizzazione e trasfunzionalizzione della motivica e del sistema di valori del cristianesimo. Così, al posto delle qualità morali tradizionali del bene e del male, entrano la velocità e la lentezza. (Un passo sorprendente, ma assai coerente al programma del futurismo, è che qualità fisiche assumono carattere morale.) Dopodiché anche gli altri valori e gli altri concetti subiscono un tal tipo di reinterpretazione: peccare diventa possibile tramite la lentezza e contro la velocità; l'atto di pregare invece può essere anche correre a grande velocità, in quanto la preghiera è un atto di comunicare con la divinità. Reminiscenze neoplatoniche si attivizzano nel ridimensionamento del concetto dell'estasi, in quanto l'ebbrezza della grande velocità crea la gioia dell'unirsi con l'autorità divina.

Sembra esserci un corto circuito voluto e forse non privo di autoironia, quando Marinetti riflette alle consequenze fisiche e comunicative della velocità: il viaggio accelerato aiuta a conoscere il mondo esistente e a realizzare in vero il grande concetto dell'analogia mentale che sempre è stato nel centro della sua poetica. E'vero che l'analogia – come l'ha stesa nel Manifesto tecnico della letteratura futurista, per lui voleva dire simpatie profonde delle varie parti, dei vari oggetti e dei vari fenomeni del mondo. Anche se l'osservazione marinettiana in questione sembra essere una riflessione un po'frettolosa, non è priva di senso, né senza rilevanza estetico-spirituale, in quanto questo nuovo concetto o interpretazione quasi fisica dell'analogia coincide con l'utopismo universalistico del futurismo.

Ma, in fin dei conti, può essere considerato anche paradigmatico che – con il collegamento del concetto dell'analogia immaginativa con la sua realizzazione fisica – Marinetti fa un gesto metaforico: concretizza l'astratto.

La dialettica del concreto e dell'astratto, del concettuale e del fisico si riprende poi nel già menzionato manifesto Ricostruzione futurista dell'universo di Balla e Depero, fra l'altro nella sua nozione basilare della vibrazione universale e nella sua fusione totale di tempo, spazio, movimento, suono e gualita plastiche nell'espressione artistica. Della cuì fusione sarà la consequenza di massima portata estetica (che sarà presente anche nelle sperimentazioni degli ultimi decenni) la dichiarazione: l'Arte diventa Presenza, un continuum della vita che crea nuovi oggetti e atti finora non esistenti.

L'utopia – sotto l'aspetto religioso-morale – ateistica del futurismo così, in un certo senso, può essere presa in considerazione anche come un teismo futurista, non-cristiano, non-pagano, ma metaforico e basato sulla teleologia del nuovo. Che non cambia il fatto che la funzione – volendo o nolendo – atavistica dell'utopia è sempre di carattere metafisico: mira a comunicare con le forze e le qualità sovrumane.

Dezsö Kosztolányi Homo Moralis

Chiunque abbia una certa familiarità con questa figura importante di scrittore, di poeta, con questa figura di rilievo nella letteratura ungherese della prima parte del nostro secolo, sa bene che una definizione come quella contenuta nel titolo di questo intervento, una definizione di homo moralis, non sarebbe stata molto gradita, sarebbe stata probabilmente anzi decisamente rifiutata dal diretto interessato come definizione per la sua personalità artistica, per la sua condotta di uomo e di poeta. All'etichetta di homo moralis Kosztolányi avrebbe preferito decisamente, senza alcuna esitazione, l'altra, da lui stesso coniata, di homo æstheticus, definizione che espose, argomentò e difese in un articolo che raccoglie i cardini principali della sua concezione poetica, delle sue idee in tema di espressione artistica, e che vide la luce nel 1933, sulla rivista "Nyugat".

In questa contrapposizione, certamente schematica ma anche fortemente indicativa del pensiero dell'autore, la definizione di *homo moralis* raccoglieva un po'tutti gli aspetti negativi, gli aspetti da scartare, da criticare, da combattere, per poter poi mettere in luce quelli che sono i valori positivi di una concezione estetica della scrittura.

Questo rifiuto, questa avversione per una definizione come quella di homo moralis, per la categoria stessa della morale come criterio fondamentale nell'interpretazione e nel giudizio dell'opera d'arte, letteraria e non, guadagnò, come è noto, a Kosztolányi la fama di esteta superficiale, di dilettante privo di spessore morale, di principi saldi sui quali orientare la propria condotta soprattutto biografica, prima ancora che poetica; perché poi in effetti nel suo caso, come avvenne anche per tanti altri, la discussione e il dibattito si spostarono ben presto, ed a volte in forma pressoché esclusiva, sui comportamenti concreti, sulle scelte effettuate in anni sicuramente difficili, di fronte a dilemmi di non facile soluzione non soltanto per gli intellettuali ma anche per tutti gli altri – ricordiamo che Kosztolányi morì nel 1936, dopo aver attraversato tutto il periodo di crisi segnato dal passaggio di secolo, e tutti sappiano quali dilemmi, spesso senza soluzione pose all'umanità intera, vorrei dire, non soltanto alla cultura, ma forse particolarmente anche al mondo della cultura, quel periodo di tempo così intenso e tormentato.

L'etichetta di esteta, di raffinato decadente, poteva del resto trovare qualche ragione in alcuni elementi esteriori della biografia del giovane Kosztolányi, elementi che ricordavano, ed in parte forse consapevolmente ripetevano, figure popolari nel clima culturale del fine secolo europeo: vorrei ricordare ad esempio, per restare nel campo della letteratura ungherese,

figure come quelle di Sándor Bródy o di Gyula Krúdy, ovvero, in un ambito più vasto vasto, decisamenteeuropeo, quella di Oscar Wilde, molto cara del resto a Kosztolányi, che lo studiò, lo lesse, lo tradusse, e del quale parlò con accenti decisamente positivi nelle lettere indirizzate agli amici di gioventù Babits, Juhász, eccetera.

Pur ricordando dunque in alcuni aspetti, in alcuni momenti, in alcuni lati del proprio carattere queste figure, Kosztolányi non passò tuttavia indifferente attraverso le esperienze dell'epoca di cui si trovò ad essere testimone. Il rifiuto della definizione di homo moralis non rappresentò per lui, ed è questo il punto che vorremmo chiarire in questa sede, una fuga dal problema morale, non rappresentò il rifiuto della dimensione morale in nome di un estremo relativismo, si potrebbe dire quasi, con un gioco di parole al quale pure ci si è a volte avvicinati, un relativismo assoluto; non dunque la volontà di chiudere gli occhi sul mondo circostante, ma il tentativo di affrontare quegli stessi problemi, tutt'altro che dimenticarli dunque, su di un piano diverso, su un piano che non è più quello puro e semplice della morale intesa come sistema chiuso, nel quale inserire i comportamenti umani assegnando ad ognuno di essi il proprio posto secondo una scala fissata ed inalterabile di corrispondenze. Si trattò insomma di uno spostamento di piano, motivato da una necessità, dalla necessità di spostare questi problemi apparentemente irresolubili, apparentemente schiaccianti, o per lo meno come tali sentiti dallo scrittore, e non solo da lui, su di un piano sul quale le possibilità di successo fossero meno scarse, su di un piano sul quale potesse aprirsi una prospettiva positiva, una prospettiva di soluzione.

Ouesto scopo si sintetizza per Kosztolányi nella necessità di trovare risposte che, prima ancora di assicurare il possesso della verità nel campo della morale, assicuri no quantomeno la sopravvivenza di chi interroga, e si interroga, sulla sua stessa possibilità, sulla sua natura, sulle conseguenze, della sua presenza come criterio di valore. In questa istanza, che possiamo sicuramente definire etica, sembra quasi di sentire una delle prime eco di quella necessità di sopravvivere, prima di tutto così caratteristica della Stimmung novecentesca, che nasce dalla crisi dell'ottimismo, dalla sensazione sempre più forte della progressiva perdita del controllo, da parte dell'uomo, sul mondo e sulle stesse proprie creazioni, che minacciano di prendergli la mano e di sottometterlo, quando non addirittura di cancellarlo completamente, di annientarlo come individuo e come collettività umana. La necessità di sopravvivere per prima cosa, anteponendo ad una verità idealmente perfetta, compiuta, ma perciò stesso sterile, inumana in fin dei conti, la salvaguardia del molteplice e limitato spazio dell'esperienza umana, questa necessità costituisce la costante etica che si trova espressa, direttamente o indirettamente, in tutta l'opera di Kosztolányi.

Ribaltando dunque l'accusa, a lui da più parti rivolta, di aver sacrificato i valori morali, i valori eterni, sull'altare inumano della bellezza, dell'esteti-

smo letterario, della forma, vorremmo così leggere l'opera di questo scrittore come il tentativo di esprimere la natura in ultima analisi profondamente morale di quella scelta, il tentativo di mostrare la radice umana di quei valori nel loro legame indissolubile, nel loro indissolubile appartenere al mondo umano per eccellenza che è quello della parola, e del linguaggio.

Se prendiamo in esame in particolare il ciclo dei romanzi, dei quattro romanzi di Kosztolányi, che rappresentano un po'una parentesi in una carriera artistica dedicata principalmente ai generi della lirica e della novella, e che proprio per questo rappresentano forse il primo e più sincero momento di riflessione del poeta sulla propria arte e sul proprio posto nel mondo, anticipando in questo la riflessione già compiuta, già elaborata formalmente, già stilizzata forse, delle ultime poesie, delle ultime liriche, se prendiamo in esame dunque il ciclo dei romanzi, non a caso composti in rapida successione tra il primo dopoguerra e la metà degli anni venti, possiamo osservare che il destino dei loro protagonisti è legato in prima istanza alla capacità di mantenersi in precario equilibrio nel conflitto tra realtà ed interpretazione, che ognuno di essi suscita ed affronta in maniera più o meno consapevole.

Il mondo delle vicende narrate in questi romanzi è un mondo estremamente reale, è un mondo che, nella maggior parte dei casi, nasce direttamente dall'esperienza e dalla memoria dell'autore e dei suoi lettori, del pubblico cui egli si rivolge. Ed anche i drammi, le tragedie grandi e piccole che toccano, che colpiscono e che travolgono i suoi personaggi, anch'esse sono estremamente reali, si svolgono su un piano che non è affatto quello di un'interiorità fine a sé stessa, della pura sensibilità estetizzante, che al limite non ha nemmeno bisogno di stimoli esterni per vivere. Il mondo dunque esiste, questo mondo esiste, ed è proprio in questi romanzi che si pone per la prima volta, come un'istanza forte ed ineludibile, il ripensamento ed il superamento di quelle suggestioni, in ultima analisi riconducibili all'influenza di Schopenhauer, e del suo pensiero, molto evidenti nel giovane Kosztolányi e in buona parte della sua generazione. Il mondo non è pura rappresentazione, e non nasce dalla volontà. Il mondo, per lo meno il mondo descritto in questi romanzi, è un mondo reale, fatto di rapporti concreti, di carne e di sangue, ed è un mondo cattivo. Nessuno dei personaggi nati dalla penna di Kosztolányi può consolarsi con la speranza di un happy end, di un lieto fine per le proprie vicende, e questo sottolinea la distanza che separa lo scrittore maturo dagli entusiasmi giovanili per le possibilità che il linguaggio può offrire a chi sa servirsene: la possibilità di vivere mille altre vite oltre alla propria, di attraversare il tempo e lo spazio sottraendosi ai vincoli che essi pongono, quella disposizione estetizzante che impronta le prime raccolte poetiche di Kosztolányi fino agli anni di mezzo della prima guerra mondiale.

In questa nuova situazione, il linguaggio assume un valore diverso, uno spessore etico, morale, nuovo; esso rappresenta la risposta che ognuno dà a domande per le quali non esiste ormai più una precettistica morale indiscu-

tibile, sentita come immediatamente e naturalmente valida. Questi personaggi si trovano di fronte dunque alla necessità di sostituire le certezze scomparse, e si trovano contemporaneamente a fare i conti con i limiti inevitabili, insuperabili, delle risposte che essi possono formulare. La vita stessa ed il destino di questi personaggi dipendono da quelle risposte, che appaiono fin dal primo momento inesorabilmente parziali, ma anche assolutamente necessarie, imprescindibili, per poter restare nel mondo. E'questo il caso ad esempio della famigliola che compare nel romanzo forse più lirico, forse più profondo da questo punto di vista, Pacsirta (Allodola, 1924), una famiglia tenuta insieme da una concezione di sè stessa chiaramente inautentica, sintetizzata nel soprannome, che potremmo definire pietosamente bugiardo, imposto all'unica figlia dei due vecchi genitori, che però non possono più farne a meno, non possono rinunciare a questa illusione per mantenere unita la famiglia, o pensiamo altrimenti all'altro romanzo ambientato nella stessa cornice di vecchia Ungheria provinciale, Aranysárkány (L'aquilone d'oro, 1925), nel quale il giovane e brillante scienziato, Antal Novák, si trova ad essere via via soggiogato dalla propria stessa impostazione culturale, subendo fino alle estreme conseguenze l'incapacità di liberarsi da questa progressiva schiavitù, che non gli preclude soltanto la possibilità di un rapporto costruttivo con gli studenti e con la propria stessa figlia, ma lo conduce impercettibilmente a smarrire il senso della propria stessa esistenza individuale, rispetto alla quale essa non può dare risposte. Pensiamo infine all'ultimo romanzo, il più sintetico ed essenziale nel proporre e trattare questo tema. La lettura di Édes Anna (1926) ci conduce nel deserto lasciato dal crollo del mondo di ieri, l'unico mondo in cui Kosztolányi potesse dire di sentirsi a casa, e qui vediamo come dalla distruzione di quel mondo rimangano soltanto delle interpretazioni, perché i fatti, sia il piccolo fatto attorno al quale si articola l'intreccio, sia il grande fatto della fine della vecchia Ungheria, sono assolutamente oscuri, privi di una spiegazione; nessuno può intervenire su di essi, ma tutti si ritrovano poi, dopo, a parlarne, a commentare. Appaiono così evidenti da una parte l'estraneità reciproca che nasce dalle diverse interpretazioni che di essi vengono date, e dall'altra la necessità di comprendersi, la necessità di una comprensione che non può che svolgersi attraverso le parole, siano pure esse, in mancanza di meglio, le parole rituali di una messa funebre o di una sentenza giudiziaria.

Queste sono in sintesi le tappe di un viaggio attraverso la crisi della parola come interpretazione e ordinamento del mondo dell'esperienza, un viaggio che tuttavia non approda ad una precettistica negativa, all'ascesi del silenzio, ma si pone quale meta la ricostruzione di un mondo abitabile a partire proprio dalla pluralità dei linguaggi che in esso si parlano. Nei romanzi citati qui le parole grandi della tradizione, dell'arte e della scienza vengono sottoposte a una critica severa, che ne mette in rilievo l'impronta umana e i pericoli che da esse nascono quando le si vuole elevare a verità superuma-

na, mentre la magia del linguaggio del poeta decadente e raffinato si trasforma da privilegio dell'individuo eccezionale in cifra universale dell'umano.

Lo sguardo di Kosztolányi rimane certamente legato alle circostanze in cui egli visse, ed in cui la sua opera prese forma e vita. La sua interpretazione del problema morale, questa interpretazione che abbiamo qui tentato, in breve ed in maniera certamente non esauriente, di esporre e di delineare, rappresenta quindi il tentativo di rigenerare la morale al di là di qualunque precettistica positiva, di qualunque sistemazione complessiva, la cui natura irrimediabilmente umana doveva apparire impossibile da nascondere. La sfera del divino resta per Kosztolányi sempre al di là dell'orizzonte del linguaggio, confinata nello spazio rigorosamente individuale di un'esperienza interiore priva di parole; Kosztolányi non amava i profeti, né poteva apprezzare quei poeti che, come ad esempio Endre Ady, che fu per lui insieme maestro e rivale, facevano delle proprie parole il punto di contatto con l'assoluto, l'evento per eccellenza.

La morale tenta in questo modo di rigenerarsi in una forma che non è più quella del precetto dato *a priori*, trovando la propria ragione nella necessità di rispondere in ogni momento al divenire, ai fatti e alle interpretazioni che di essi si danno, sempre tenendo fermo il punto della loro inevitabile parzialità e, al tempo stesso, necessità. La parola dunque ha un valore fondamentale nella concezione etica di questo scrittore, una parola che non è altro che un continuo rivolgersi attorno a ciò che non si può comprendere e che non potrà mai definitivamente comprendere, rispondere a problemi dai quali non si dà scampo, dei quali si è schiavi e vittime nello stesso momento. In questo gioco continuo di risposte, che sono al tempo stesso domande, problemi aperti, si colloca l'unica morale che tiene insieme l'esistenza dello scrittore, dando un senso alle sue parole ed infondendo vita e vigore alle sue creature.

La ricerca di dio nell'opera di Attila József

«L'elemento ultimo del mondo esistente, per cui tutto diviene comprensibile, non è Dio» dichiara Attila József nel saggio *Letteratura e socialismo* del 1930¹, ma, ad onor del vero, nell'arco della sua produzione poetica, malgrado fasi più o meno alterne, ricorrente è l'immagine di Dio.

Egli viene invocato in ben 25 poesie nel triennio 1922–25, anno in cui l'atteggiamento del poeta nei riguardi di Dio consiste nell'invocarlo, sebbene il poeta al suo cospetto si senta indegno e incapace, «Le tue colline, mio Signore, ho visto,/ e come sono piccolo. Vorrei/ essere grande, esser simile a te»². L'invocazione è spesso ossequiosa e l'atmosfera di profonda devozione e sottomissione: «Mio Signore, Iddio, / Non voglio disturbarti, mentre guardi/ più in là dei nostri minuscoli fiori»³; inoltre, diversamente dalle poesie degli ultimi anni⁴, la parola Dio viene sempre trascritta rigorosamente con la lettera maiuscola. Dio appare mansueto e disponibile nei confronti del poeta, addirittura permissivo nel gioco «Se i bimbi giocano a palla / Dio gli gironzola intorno / e se uno spalanca gli occhi / Lui segna un gol»)⁵ dove ci si prepara a un processo di ampliamento del gioco a fenomeno cosmico come avverrà in molte poesie tardive⁶.

Dal 1926 al 1928 l'immagine di Dio lascia il posto a immagini panteistiche e scompare definitivamente agli albori del 1930, periodo fondamentale per quanto concerne l'elaborazione delle sue concezioni materialiste. Ma all'improvviso, nel 1935, nelle cosiddette poesie tardive⁷, ecco riapparire il

¹ Cfr. La coscienza del poeta, a cura di Beatrix Töttössy, Roma, Lucarini, 1988, p.21.

² Cfr. la poesia dell'inverno del 1925, *Dio*, in U. Albini (a cura di) *Con cuore puro*, Milano, Edizioni Accademia, 1972, p.89.

³ Idem.

⁴ Non a caso è nelle poesie degli ultimi anni che il poeta appare arrogante, o addirittura impertinente verso Dio – come era stato nel 1922 nella suddetta poesia (*Keserű nekifohászkodás*) *Amara invocazione*.

⁵ Cfr. Mio Dio (Uram)

⁶ A questo proposito sottolineiamo che nel mondo poetico józsefiano al gioco si associa spesso l'immagine del bimbo quale evocazione dell'innocenza, intesa come peccato, l'incapacità di difendersi, l'irresponsabilità tipiche del mondo dell'infanzia. Pertanto il bimbo che gioca non esprime frivolità. Al contrario, nel rivolgersi del bambino all'adulto o a Dio si cela il bisogno del poeta di parlare all'umanità.

⁷ Da un'attenta comparazione tra i componimenti a Dio giovanili e tardivi ne è risultata una curiosa corrispondenza. Nel maggio del 1925 scrive *Isten* (Dio); già alla fine dell'aprile dello stesso anno ritorna *Isten* 1–4 (Dio 1–4), la cui seconda sezione verrà rielaborata nel 1928 e nel '34 divenendo un componimento a sé intitolato *Isten* (Hogy golyóznak). La 3° parte di

Dio, che molto si discosta da quanto precedentemente incontrato, forse a causa del tentativo disperato del poeta, negli ultimi anni della sua vita, di carpire i significati più profondi del mondo che lo circondava⁸.

E'estremamente necessario, però, non imporsi di voler vedere nelle poesie anteriori al 1926 o poco successive degli antecedenti forzati che prenderanno poi corpo nei componimenti tardivi, anche perché, afferma Szőke⁹, esiste una netta differenza tra le due fasi delle poesie di Attila József; quelle composte negli anni '20, cosiddette giovanili, e quelle tardive, ovvero risalenti al triennio '35-'37. Nelle prime, come ad esempio Amara invocazione di una decisione (Keserű nekifohászkodás) datata luglio 1922, contenuta nel volume Il mendicante della bellezza, pur senza nessun riferimento diretto al padre, il poeta invoca Dio come per sopperire alla mancanza del genitore, e per chiedergli o di amarlo o di punirlo, purché non lo abbandoni (come in realtà fece il proprio padre). Talvolta scongiura la punizione di Dio pensando alla severità del padre, come in Ember is, magyar is, magam is (Anche uomo; anche ungherese; anche io) pubblicata il 23 febbraio del 1923, a Makó, in cui narra «(...) Cercare Dio: un Grande Giudice, che condanna/ E che come una madre assiste colui che mestamente cerca». Altre volte gli chiede benevolenza «O Mio Signore, non essere tu la Bontà! /Non essere altro che il Signore Giusto!» così invoca in Cristo ribelle¹⁰ scritta a Makó il 29 aprile del 1923. Finché il 28 luglio dello stesso anno compare il dolore nella poesia Uram (Mio Signore)¹¹ «Sul roveto ardente del mio grande dolore,/ mi sei apparso, Dio,...»; pochi mesi dopo, il 15 dicembre è la volta di Kiáltunk az Istenhez (Gridiamo a Dio)12 «Sii la nostra pelle sensibile, calda, / perché il dolore sdruccioli via da noi». Ma è soprattutto nel 1925 che «quando parla con Dio pensa al padre»¹³.

Mentre, nell'ultima fase della sua vita, rendendosi definitivamente conto della mancanza di Dio, rimedia a tale assenza – di cui si mostra pienamente consapevole nei suoi versi – ricreando la figura del padre, come nel 1937, nella poesia Sai che non c'è perdono (Tudod, hogy nincs bocsánat) in cui

Dio 1–4 dell'aprile del 1925 ritorna ancora nel '28 e nel '34 dando vita alla nuova *Mio Dio.* Il 2 giugno del 1925 abbiamo ancora *Dio (Ha éppen főzik az ebédet / Én az istenem úgy szeretem).* Alcuni mesi successivi, nell'inverno dello stesso anno 1925, scrive *Dio (Láttam uram...).*

⁸ A tale proposito non è trascurabile l'infelice esperienza di psicoanalisi con la dottoressa Gyömröy, la cui cura, proprio nel 1935, non fece altro che ingigantire le sue frustrazioni, le sue paure e il senso di inadeguatezza rispetto alla società.

⁹ Cfr. György Szöke, Ür a lelkem. A kései József Attila, Budapest, Párbeszéd Kiadó, 1992, pp. 50–51, pp. 64–65.

¹⁰ G. Toti-M. Dallos, *Poeti ungheresi*, Firenze, Fussi, 1959, p. 133.

¹¹ U. Albini, op. cit., p.51

¹² U. Albini, op. cit., p.51

¹³ Cfr. S.Scheiber, József Attila istenes verseinek tárgy-és képzettörténeti háttere in "Folklor és tárgytörténet", Budapest, II, 1974, p.435.

dichiara: «Quando sei crollato hai chiamato tuo padre,/un uomo, come se non ci fosse dio». Lentamente negli anni 1936-'37 esplode il motivo della perdita di speranza nel ricercare Dio e quindi nel ricevere o la sua grazia redentrice o una punizione. Infatti, mentre nella suddetta poesia del 1922 *Amara invocazione*, riteneva "penosa l'incertezza" dell'esistenza di Dio, ma non si chiedeva se lo attendesse la grazia, in *Modern Szonett (Sonetto moderno)* del maggio del 1935 dichiara semplicemente di essere dispiaciuto che non esista dio (trascritto con la lettera minuscola, come nella maggioranza delle poesie tardive), o nel 1935 in *Boldog hazug* (Beato bugiardo) considera tale chi ha un dio, anche se il 9 agosto dello stesso anno in *Szonett* (Sonetto) ritiene «Felici coloro che hanno Dio»¹⁴; finché nel *Diario di libere associazioni* del 1936, narra «E'molto male che non ci sia dio / per tutta la vita mi sono sforzato invano, sono stato buono invano, sono stato cattivo invano»)¹⁵.

Peraltro è legittima anche la tesi dell'insigne studiosa, Z. Beney¹⁶, per la quale le "poesie sulla colpa"¹⁷ di Attila József potrebbero essere divise in due gruppi, laddove nel primo, il poeta ricerca eventi reali passati, il cui ricordo lo possa aiutare a provare un sentimento di colpevolezza, così ad esempio nel 1935, nella poesia *La colpa (A būn)*, in cui crederà di aver commesso l'omicidio del padre nei versi: «Lo dichiaro: L'ho ucciso. Non so/ chi, forse mio padre» o quando nel *Diario di libere associazioni* racconta di aver mangiato, forse, un po'del cibo della madre ricoverata in clinica e «ridotta pelle e

¹⁴ A tale proposito Imre Bori sostiene che il senso di colpa era tanto doloroso in A.József proprio perché non credeva, come d'altronde è indiscutibile, considerando per esempio il suo cambiamento di posizione circa l'esistenza di Dio già nelle due poesie *Sonetto e Sonetto moderno*. Cfr. Péter Sárközy, *Kitérítenek úgyis*, Budapest, Argumentum Kiadó, 1996, p.102.

¹⁵ Cfr. La coscienza del poeta, cit. p.187.

¹⁶ Cfr. Beney Zsuzsa, József Attila tanulmányok, Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1989, pp.271–272.

¹⁷ A tale proposito va sottolineato che in ungherese colpa e peccato sono traducibili entrambi con la stessa parola ovvero bun. Associate alla parola tudat, ossia coscienza, derivante dal verbo tudni, sapere (inteso nel senso di avere la cognizione) la combinazione bűntudat può tradursi come coscienza del peccato (religiosamente inteso) o coscienza della colpa (da un punto di vista giuridico e non nel senso di semplice errore commesso da una persona, nel qual caso in ungherese esiste anche la parola hiba). Partendo dal presupposto che chi è cosciente di una colpa sa di aver sbagliato, ovvero di aver commesso qualcosa di ingiusto, ma non sa bene in che termini, mentre chi prova senso del peccato è cosciente di aver mancato nei confronti del Dio in cui crede, in Attila József ho ritenuto opportuna l'accettazione di senso di colpa. A chi crede di poter assimilare tale mia personale interpretazione alla parola rimorso faccio notare che in ungherese esiste anche la parola lelkiismeret furdalás, intesa come sensazione provata da colui al quale, in italiano diciamo, rimorde la coscienza. Infatti, se volessimo analizzare l'intera parola, vedremmo che lelki deriva da lélek (anima, spirito, psiche) e significa psichico o spirituale (da una angolazione religiosa); ismeret sta per conoscenza dal verbo ismerni, conoscere; furdalás dal verbo furdalni che significa trivellare o meglio furni forare, ossia rimordere nel senso di tormentare.

ossa»¹⁸. E'indiscutibile che non c'è nulla di reale in tutto ciò, quanto piuttosto di edipicamente interpretabile, come del resto rivelano le crisi interiori dell'anno 1935 nei riguardi della madre e del suo disperato bisogno di ricrearla in poesia. Non secondariamente, potremmo riconoscere che negli ultimi anni della sua vita mettersi alla ricerca di eventuali colpe potesse essere un tentativo di autopunizione tipico di persone dal sistema nervoso ormai provato quale quello del nostro poeta.

Nel secondo gruppo la ricerca della colpevolezza si complica al punto da arrivare a identificarla con l'innocenza stessa, allorché trionferà la dottrina cristiana per la quale si ritiene peccato credere di essere innocente. «Inculca in me, per vendetta o per grazia, / che è un gran delitto l'essere senza colpa. / Ma credi, più dell'inferno mi brucia / di esser punito nella mia innocenza» scrive nella poesia *Sorgi dalla corrente* pubblicata nell'aprile del 1937¹⁹. D'altronde già in *Io non lo sapevo*, datata 7.8.1935²⁰, voleva convincersi che nessun uomo è del tutto innocente: «(...) magari foste voi tutti così colpevoli da non lasciarmi completamente solo».

E'in verità negli ultimi anni della sua vita che il poeta si accorse di quanto fosse impossibile non solo ottenere assoluzione o punizione da parte di Dio, ma neanche alcuna forma di affetto e comprensione da parte dei compagni, per cui fu ineluttabile per lui l'accettazione della solitudine intesa kafkianamente come condanna. Infatti oltre l'indiscutibile influsso ricevuto dal motivo fondamentale dell'opera kafkiana di colpa e condanna, ci sembra opportuno ammettere che con ogni probabilità ad influenzare il poeta ungherese sia stato in particolar modo il saggio di Kaiser²¹ riguardo le concezioni dello scrittore praghese. E'risaputo che all'inizio degli anni'30 il poeta già conoscesse le opere di Kafka, anzi a detta di G. Rába non solo le aveva lette, ma addirittura viveva nel più profondo i problemi kafkiani del peccato originale²². Infatti nelle sue poesie tardive sembrano echeggiare gli eroi dei romanzi e dei racconti kafkiani dove i protagonisti, abbandonati da Dio, in preda al senso di colpa, cercano invano la colpa commessa. «Come gli eroi di Kafka, A.József erra nella sua anima e ricerca il motivo della persecuzione, il nome dell'errore commesso, dinnanzi alla corte, durante il processo che è in corso»²³. Di non secondaria importanza fu l'influsso del compagno russo

¹⁸ Cfr. *La coscienza del poeta*, cit., p.191.

¹⁹ U. Albini, op. cit., p.177.

²⁰ Circa la data delle poesie, laddove sono stati specificati anche il giorno e il mese ci si è attenuti al volume curato da B. Stoll, *József Attila Összes Művei*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1984.

²¹ Hellmuth Kaiser, Franz Kafkas Inferno, in "Imago", Budapest, 1931.

²² Cfr. Gy. Rába, Csönd herceg és a nikkel szamovár, Budapest, Szépirodalmi, 1986, pp. 227–246.

²³ Cfr. Imre Bori, Eszmék és látomások, p. 19.

Dostojevskij, al quale aveva fatto riferimento nella primavera del 1934 in una lettera spedita da Hódmezövásárhely al suo psicoanalista Rapaport²⁴, a proposito non tanto del problema della colpa quanto della punizione, come testimoniano le poesie del 1935. Una differenza sostanziale lo discostò, invece, dagli esitenzialisti occidentali, come ad esempio Camus, per il quale dinnanzi alla sensazione di estraneità dell'uomo moderno al cospetto dell'assurdità dell'esistenza, sebbene assaliti dal timore dell'imminenza della morte e dalla solitudine, è bene porsi con un atteggiamento non privo di speranza, confidando soprattutto nella solidarietà umana per risolvere il dramma dell'assurdo. Per A.József la vita, l'esistenza umana non è vita, non è vita umana. Pertanto il suo esistenzialismo delle poesie tardive si contraddistingue per la definitiva perdita di speranza, come testimonia la splendida e dolorosa poesia del 1933 *Reménytelenül (Senza speranza)*²⁵.

Ma al di là di eventuali letture più o meno indicative per il poeta, in realtà il concetto di condanna kafkiana, intesa come punizione – perché per Attila József sempre in contrapposizione al perdono di Dio o della madre o di amici e donne – aleggiava già nelle poesie giovanili del poeta, come nella suddetta Amara invocazione, dove il poeta, pur non usando esplicitamente la parola punizione, come sarebbe accaduto in seguito, implorava Dio di essere o amato o punito per la sua mancanza di fede. Tuttavia è negli ultimi anni che nel suo poetare le dichiarazioni si fanno più precise: nel 1936 in Clamore (Kiáltozás) conclude tutte e tre le strofe con il verso «Ho paura della punizione»; nella primavera 1937, in Sorgi dalla corrente, l'essere percosso da Dio equivarrebbe a un segno della sua esistenza, anzi sembrano quasi ritornare le richieste di punizione giovanili nei versi «Dammi, o Signore, la paura; l'ira / tua – ne ho bisogno»²⁶; anzi, in un altra poesia esordisce: «Non mi alza più nessuno, / Son pesante di fango; / Adottami, mio Dio, Che orfano non rimanga»²⁷; nell'inverno dello stesso anno, due mesi prima di uccidersi scriveva: «Mi sono arrampicato carponi. Dio in piedi/ mi ha guardato e non mi ha sollevato»²⁸.

E'inconfutabile l'interesse mostrato dal poeta nei riguardi della psicoanalisi e delle teorie freudiane, come lui stesso dichiara nel 1935 in *Io non lo* sapevo: «Io ho sempre ascoltato, come una favola,/ quanto si insegna sulla colpa. Poi ne ridevo anche – che discorsi stupidi! Chi non ha il coraggio di agire parla a vanvera della colpa!»). A tale proposito alcuni critici, come A.

²⁴ Cfr. N. Ferroni, *Flóra, amore mio*, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 49–50; Péter Sárközy, *Kitérítenek úgyis*, Budapest, Argumentum Kiadó, 1995, p.101.

²⁵ P. Sárközy, *op. cit.*, p. 102.

²⁶ U. Albini, op. cit., p.175.

²⁷ Ibidem, p. 165.

²⁸ Az isten itt állt (Dietro le spalle di dio), ibidem, p.165.

Lengyel²⁹, hanno affermato che, per liberarsi del senso di colpa, Attila József sia arrivato a concepire anche una possibile conciliazione tra interpretazione cristiana del peccato e autopsicoanalisi, a cui farà palese riferimento in alcuni versi della poesia *Sai che non c'è perdono* del 1937: «E hai trovato dei bimbi sulla cattiva strada/ nella psicoanalisi». D'altronde, volendo riconoscere in alcune sue poesie il tema del peccato, cristianamente inteso, sarebbe arduo cercare un punto di incontro tra dottrine cristiane e tentativi di motivare *psicoanaliticamente* il senso di colpa, come sarebbe un errore pensare che Attila József concepisse la fede in Dio come soluzione di qualsivoglia problematica dell'individuo.

In conclusione è piuttosto riduttivo, ma comunque accettabile, sostenere la tesi di Lengvel per il quale, al di là di cattolicesimo o psicoanalisi in tutta la loro reciproca inconciliabilità, furono principi puramente morali a spingere il poeta alla ricerca spasmodica di spiegazioni metafisiche di sentimenti negativi quali il senso di colpa³⁰. Determinanti furono anche gli ideali cristiano-cattolici del suo grande amico Barta³¹, soprattutto a proposito della distinzione tra peccato e peccato originale in cui Attila József credette profondamente. Per il poeta è infatti netta non solo la differenziazione tra il peccato originale (da lui definito «infamia originale» nella poesia Io non lo sapevo) a cui nessuno può sfuggire né dinnanzi al quale non si può non perdonare, e il peccato commesso volontariamente dall'uomo, consapevole di peccare, contro il compimento del quale tutta l'umanità può lottare. Piuttosto, per il poeta, il problema sorge nel momento di stabilire la capacità del perdono al cospetto di peccati volontari, come quando si prende coscienza delle ingiustizie sociali in tempi di dittatura, dinnanzi alle cui efferatezze è inammissibile disporsi al perdono³². Pertanto, motivi comuni a freudismo, cattolicesimo e, non da ultimo, marxismo, si fondono magicamente nella poesia di Attila József, filtrati in virtù delle sue esperienze personali di psicoanalisi e sublimati dall'acuirsi della sua malattia. A questo punto sorge naturale la seguente domanda: "Attila József credeva in Dio?". Negli ultimi versi de La colpa del 1935 sostiene «Io non credo in dio e se c'è,/ che non si preoccupi di me». Considerando quanto la malattia giocò un ruolo non secondario nell'ispirazione delle sue ultime poesie, in cui l'immagine di Dio, per lui comunque trascendente, mai definito creatore, tantomeno onnipotente, fu

²⁹ Cfr. Péter Sárközy, op. cit., p.111.

³² József Attila Összes Művei III, op. cit., pp.183–186.

³⁰ Cf. András Lengyel, "a saját szemem láttára átalakulok" in József Attila 1935 augusztusi fordulatáról, "Jelenkor", 4, 1995, p.359.

³¹ István Barta (1900–1967), impiegato di banca (P.M.K.B.) poi di un istituto finanziario, più tardi divenne procuratore, finché dopo la statalizzazione dell'ufficio in cui lavorava emigrò a Monaco. Cfr. Béla Stoll, *Az új József Attila kritikai kiadás műhelyéből*, *József Attila és Barta István*, "Kortárs", maggio 1979, pp. 773–775.

indubitabilmente alterata in alcune fasi di peggioramento del suo sistema nervoso, a suddetta domanda non potremmo rispondere né negativamente né positivamente. Citando Vattimo³³ potremmo dire che credeva di credere o piuttosto voleva «sperare di credere». Si potrebbe aggiungere che il poeta non si pose tanto il problema di credere in Dio, quanto il dubbio della sua esistenza, sebbene nei due maggiori componimenti a Dio (con l'iniziale maiuscola diversamente dalle altre poesie tardive) del 1937 (Non mi alza, Sorgi dalla corrente) non si tratti mai della sua esistenza, né si parli di Lui. Il rapporto è piuttosto diretto e personale nel senso che c'è sempre un continuo rivolgersi a Dio, mai alcuna disquisizione sull'evenienza che esista o meno, come invece trapela in due poesie di estrema bellezza come l'Ode (del giugno del 1933) e Coscienza (pubblicata probabilmente nell'agosto del 1934), dove si sforzò di riconoscere e capire la legge, quale ordinatrice dell'universo. Nell'Ode l'armonia naturale del mondo, descritta anche a livello biologico, riconduce a Dio in virtù di reminescenze bibliche, quali «Il Verbo s'aprì alla ragione», «e benedetto sia il frutto del tuo grembo», o le parole «gloria» e «materia eterna», come del resto accadrà in seguito anche nelle poesie a Flóra, dove l'espressione «sii dunque lodata e apprezzata» (Sii apprezzata)³⁴ più che di una dichiarazione d'amore rasenta il tono di una invocazione a Maria³⁵. Immagini naturali si fondono magicamente a dichiarazioni d'amore e brama cristiana nell'*Ode* dove, diversamente dalle poesie sia giovanili che tardive, Dio non è apostrofato né invocato dall' "io" del poeta, che compare rivolgendosi a un "tu", ovvero la fanciulla amata. Tuttavia mentre nell'Ode Attila József è ancora in grado di discernere l'armonia dell'universo, grazie alla forza dell'amore, e di provare la felicità nel capacitarsi che sia ancora possibile poter sperare in un ordine cosmico, credendo che «Solo la voce della legge è tersa», in Coscienza, appena pochi mesi dopo, il poeta ricerca l'ordine del mondo e dell'umanità, ma invano. Ormai gli è difficile poter sperare in una legge, per la quale nell'Ode «la vita può essere dicotomica, effimera, caduca» ma «il mondo può sempre avvalersi di un ordine»³⁶. Di conseguenza, in Coscienza, anche se «fuori c'è la spiegazione» «dentro c'è la sofferenza»³⁷; il mondo appare chiuso e, malgrado non ci sia nessun riferimento diretto a Dio, a Lui viene spontaneo riferirsi nel momento in cui ci si interroga se sia mai possibile spiegare le manifestazioni della realtà esterna, assurda e

³⁴ Cfr. Flóra 5, traduzione di Tomaso Kemeny in Flóra, amore mio, cit., p.40.

³⁷ Cfr. G. Toti-M. Dallos, op.cit., p. 129.

³³ Cfr. Gianni Vattimo, Credere di credere, Roma, Garzanti, 1996, p. 97.

³⁵ A tale proposito si veda quanto affermato da T. Melczer circa l'indiscutibile parallelismo tra l'esordio della poesia *Non mi alza* e il salmo LXIX (Vieni a salvarmi o Dio,/ Vieni presto, Signore in mio aiuto./ Siano confusi e arrossiscano/ quanti attentano alla mia vita). Cfr. nota 8. T. Melczer, *Mindenkor idejük van a zsoltároknak*, in "Kortárs", 4, 1975, pp. 646–651.

³⁶ Cfr. N. Ferroni, L'essere tuo v'empie di sé ogni essenza, in "Rsu" 7, 1992, p.59.

ingiusta al livello sociale, e neanche più tanto stupefacente al livello naturale, come appariva nell'*Ode*. In conclusione anche in *Coscienza*, Dio non è oggettivamente presente nelle sue immagini poetiche (tranne in un verso dove si incontra la parola Isten, con la i minuscola) ma trapela da alcuni interrogativi posti sul senso della vita. E'lì che il contenuto si fa soggettivo e personale in virtù delle dichiarazioni del poeta il quale, con una disinvoltura inaudita, scorre il passato e il presente per arrivare al futuro e per poi ritornare al passato e quindi di nuovo al presente. Spesso, come di consueto in molteplici poesie, compare la prima persona, talaltra il "tu", che in *Coscienza* non è assolutamente Dio, bensì un semplice essere umano, ingiustamente sofferente per ovvie ragioni sociali, che potrebbe essere anche l'alter ego del poeta. Ecco perché, come suddetto, al di là di ogni possibile speculazione, sono sempre le profonde esigenze morali, dettate dalla disperazione nel prendere atto della realtà esterna, a ispirare il poeta e a tormentarlo a proposito del senso di colpa, della punizione, dell'innocenza.

Negli ultimi versi dell'*Ode*, nonostante l'"io" si sia lacerato, può continuare ad essere inserito nel mondo senza che nell'universo ci sia alcuna spaccatura, come se vita e mondo prescindessero l'una dall'altro. Ma già in *Coscienza*, nei primi mesi del 1934, ciò non è più possibile! «Felicità. L'ho vista. Bionda, tenera,/ era un quintale e mezzo»³⁸. E quando si prende coscienza dell'inspiegabilità di certi eventi si arriva a supporre l'inesistenza di Dio e ad essere certi della sua "assenza", come viene tristemente evocato negli ultimi versi della poesia *Sorgi dalla corrente*: «Guardo l'assenza / tua grande, che si è fatta viso umano»³⁹.

³⁸ U. Albini, *op.cit.*, p. 127

³⁹ U. Albini, *op.cit.*, p. 177.

Ispirazioni religiose nella poesia di Sándor Weöres

I termini tecnici usuali con i quali generalmente si parla della religiosità di un poeta o di uno scrittore non sono più validi per presentare o caratterizzare la vicenda vitale e l'opera poetica di Sándor Weöres (1913–1989). Al posto delle categorie teologiche, filosofiche, e al posto dei connotati della pratica religiosa naturale e semplice, nelle sue poesie e nelle sue opere teoriche subentra un sentimento ed una coscienza della vita, oppure una dimensione spirituale dell'infinito spaziale e temporale che nega *eo ipso* e per principio ogni possibiltà di razionalismo e di dogmaticità.

I dati dicono davvero poco: suo padre di religione luterana, sua madre cattolica, una famiglia tipica in Ungheria. La sua educazione fu luterana: il suo paese, dove frequentava la scuola elementare, Csönge, un villaggio nella regione di Vas, la parte transdanubiana dell'Ungheria, era per il 70% di religione luterana, ed era luterano anche lo spirito dell'insegnamento della scuola. Più tardi, i suoi professori ed amici nel liceo di Szombathely e all'Università di Pécs erano ugualmente cattolici, luterani, calvinisti ed ebrei. Sotto questo aspetto è stata importante l'influenza del luterano Béla Hamvas, che scrisse una teologia magico-ermetica, la *Scientia sacra*, e di un cattolico, però non praticante, Károly Kerényi, con la sua teoria di mitologia greca. Nel 1947 sposò la poetessa Amy Károlyi in una chiesa cattolica di Budapest.

In una intervista rilasciata alla Radio Vaticana, Weöres stesso disse: sebbene luterano, si era nutrito anche della tradizione cattolica. Aldilà della Bibbia, le fonti della sua ispirazione erano i grandi mistici, Sant'Agostino, San Tommaso, Ugo di San-Vittore, Teresa d'Avila, Caterina da Siena. La sua intuizione di Dio era largamente influenzata anche dalla remota mitologia accadica e da quella dei libri sacri postvedici, gli *Upanisad* (800–500 a. C.), Bagavad Gita (che tradusse in ungherese) e dai cinesi, come Lao-ce. Poi, all'inchiesta della rivista cattolica *Vigilia* (Chi è per me Gesù?) dette questa risposta: "Solo un uomo esiste per me, Gesù esiste – egli esiste in tutti quelli che esistono in lui e per lui. Scrivo perché voglio esprimere meglio l'identità con Gesù in me ed in altri. Non mi importa di quanti leggono le mie poesie o di quanti non le leggono. Il mio unico fine è: portare più vicino il lettore di buona volontà e sensibile a questa unità con Gesù." Forse ha ereditato una piccola dose del pietismo protestante. È difficile scoprire la presenza delle

² Vigilia, Budapest, 1970, citato da Szabó, in i.m., p. 99–100.

¹ cfr. Ferenc Szabó, "Csillag után". Istenkeresés a modern irodalomban, Budapest. 1995. p. 99.

idee dei grandi innovatori della religione cristiana nelle sue opere. Se Paul Claudel, Teilhard de Chardin e Karl Rahner esercitavano qualche influenza su di lui, questa era indiretta e non veniva dai ragionamenti dei teologi, ma dalla necessità spirituale ed intellettuale di dare la stessa risposta alle domande fondamentali dell'esistenza umana. Però, la teologia poetica e la poesia teologica sono due facce della stessa moneta.

Weöres più volte accentuava la sua opinione negativa sulle religioni confessionali che stanno al di fuori dell'uomo, una avversione espressa sia nei suoi frammenti di prosa *Profusa* (*Controversia in materia di fede*, XVI° secolo, E il predicatore di oggi) che in una poesia da un verso enigmatico: "Dio su di te: pianto infinito; Dio dentro di te: sorriso infinito." I sacerdoti che adoperano le forze della natura, anche quelle magiche o quelli che vogliono esercitare un influenza materiale sulla comunità degli uomini vengono paragonati agli altri poteri terreni, materiali, che non possono avere una vera sostanzialità e rimangono sempre alla superficie, cioè non toccano la profondità pura.

La sua religiosità non oltrepassava *orizzontalmente* i limiti dell'io, non era un mezzo per cambiare la società, per rendere direttamente migliori gli uomini, e nella sua poesia non troviamo alcun segno della missione apostolica diretta. Così, ovviamente, rinunciava fin dall'inizio ai fini propagandistici, alla strategia di persuadere gli altri uomini con argomenti razionali. È una religiosità non pragmatica.

Naturalmente rifiutava anche le idee materialistiche, da lui ritenute sempre limitate e forse anche un po'primitive. Questo rifiuto invece ebbe delle conseguenze dure. Quando, nel 1948, proprio qui a Roma, all'Accademia d'Ungheria, due scrittori già arruolati nel partito comunista ungherese, Tibor Déry e Ferenc Karinthy, volevano favvelo entrare, Weöres chiese un giorno di riflessione e il giorno dopo, ringraziando per la buona volontà dei colleghi, disse che avrebbe preferito diventare monaco buddhista e non membro del partito comunista. E voleva occuparsi, continuando gli argomenti della decisione negativa, del culto di Mitra, della Cabala, della migrazione delle anime, del mistero dell'antico Egitto, trovando poche cose interessanti nel marxismo o nella teoria della rivoluzione leniniana. Tornando in Ungheria, lo aspettava un periodo molto difficile: i corifei della dittatura proletaria e del marxismo-leninismo lo condannavano al silenzio, e non poteva pubblicare che le sue traduzioni e le poesie scritte per i bambini. In quel periodo tradusse i primi cinque canti dell'*Inferno* di Dante.

Weöres come poeta è davvero diventato monaco, anzí un monaco morto. La sintesi spirituale delle sue esperienze dolorose era il volume: *A hallgatás tornya (La torre del silenzio)*, pubblicato nel 1956. Il titolo si riferisce al modo di vivere dei monaci armeni, allo spiritualismo monofisistico, al loro puro trascendentalismo, alla loro rinuncia totale alla vita terrena. Malgrado

la sua sorte difficile, il Nostro non si lamentava mai, anzì lodava il secolo che lo costrinse a conoscere bene se stesso, a fare quel viaggio interiore nei più profondi strati dell'io che era, e lo rimane sempre, un inconscio collettivo, la realtà divina nell'uomo. Viaggiava abbastanza, giunse anche in Estremo-Oriente, ma il vero itinerario lo condusse a scoprire la totalità dell'intimo della sua coscienza, che si considera una perché partecipe del divino: un viaggio immobile. Il vero cambiamento deve accadere nell'interno degli individui. Il male viene dall'egoismo umano e dall'ignoranza: per poter formare una vera comunità migliore, invece, gli uomini debbono conoscere ed illuminare se stessi, cioè il primo dovere attuale è uguale – perché nella storia degli umani non c'è sviluppo – a quello antichissimo, gnóthi séguton: "A megismert és rendezett bensők túlnőnek egyéni mohóságaikon, egymással összeférnek, külső világukat is harmónikussá alakítják" (Nehéz óra). "L'interiorità conosciuta e organizzata e supera l'avidità individuali e raggiunge un armonioso accordo con gli altri e con il mondo esteriore." (Un'ora difficile). Ouesto cambiamento non mostrerà segni superficiali, ma rimarrà inosservato:

> A tiszta változatlan messzeségben ki mindég szív-közelnek áldozik, világ-omlásként, mégis észrevétlen, ime az Eszme majdnem változik, (In Aeternum)

(Nella lontananza pura ed immutabile / che si comunica sempre vicino al cuore / come il crollo del mondo, ma inosservato / lo Spirito si cambia appena)

La sostanza ha una dimensione cosmica, la totalità del tempo e dello spazio è nello stesso momento un sentimento intimissimo: senza misura, senza forma. Grandisimo e piccolissimo, eterno e transitorio. Questa intuizione non ha niente a che fare con i mezzi del sillogismo, con la logica della mente umana, né con le sensazioni dei sensi del corpo. Che cos'è, e come viene espresso questo Assoluto, questo Sacro – senza la minima stabilità – nella poesia del Nostro?

Prima cerchiamo di dare una risposta ontologica, vale a dire illustriamo questo dualismo fondamentale con citazioni tratte dalle poesie: poi, in un secondo tempo, passiamo agli argomenti gnoseologici trattando tre problemi fondamentali: a) l'insufficenza dell'apparato conoscitivo; b) l'unità primordiale dell'uomo-donna; c) l'idea del ritorno all'uso preomerico, magicoieratico, orfico, del linguaggio.

Weöres era profondamente convinto dell'esistenza dei due mondi: il generale, l'eterno e Vero, e quello dei fenomeni, Reale. Questo però non è un dualismo gnostico dove il Bene ed il Male lottano l'uno contro l'altro, e non son messi in opposizione neanche lo Spirito e la Materia. Ma le cose e gli esseri stessi hanno due modi d'esistenza diversi. L'apparire, *io appaio*, è la

sfera della vita quotidiana, dell'attività terrena, che può essere giudicato in base ai valori morali, mentre l'altro modo fa parte dell'Assoluto e non può essere che eterno e buono.

s a két arc: az Igaz és a Van összefordul mámorosan, mint a Nap meg a tenger nézi egymást ragyogó szerelemmel. (Harmadik szimfónia, Terza Sinfonia, I.)

(e i due visi: il Vero e il Reale / si rivolgono ebbri / come il Sole ed il mare / si guardano con amore splendente. [È da notare che *Igaz* in questo contesto è l'eidon platonica o forma dei Padri cristiani, mentre *Van*, la terza persona singolare del verbo ausiliare *lenni*, essere, è il fenomenon, o figura]) Subito dopo, in un'altra poesia intitolata *Egy másik világ*, scrive:

Egy másik világ küldött engem, hogy milyen volt, már nem tudom, de tört sejtése vissza-fénylik színek nélküli fátyolon.

(Un altro mondo mi mandò / com'era, già non lo so / ma il suo presagio opaco si riflette / sul velo senza colori.) La ragione, l'esperienza quotidiana tocca la superficie delle cose e dell'esistenza, raggiunge soltanto l'involucro e non l'osso. Partendo dalle opere di Platone, di Kant, di Schopenhauer e di Jung, Weöres afferma che l'oggetto della conoscenza pura ha una vera esistenza, che sono i saperi a produrre la verità.

Il rapporto tra i due regni non può essere qualcosa di razionale: Weöres nega la logica aristotelica che collega i principi generali con il mondo fisico. Nega quasi tutte le tesi aristoteliche (la catena causale, i principi di identità, il terzo escluso o il modus ponens). Nel campo dell'intuizione il poeta crede nell'idea della metamorfosi, come Ermete che è iuvenis et senex: le catene causali si riavvolgono su se stesse, il dopo precede il prima, ecc. (Érzékfeletti érzékelés, Sensazione al di sopra dei sensi, Az értelem fokozatai, I gradi della ragione, nell'opera filosofica A teljesség felé, Verso la perfezione)

Van néha olyan pillanat, mely kilóg az időből,

jövője nincs és múltja sincs ő maga az öröklét. Mint fürdőző combját ha hal súrolta s tovalibbent – így néha megérezhetet önönmagadban Isten:

S az öröklétet ízleled még innen a halálon. (Örök pillanat, Momento eterno)

(C'è qualche volta un momento / che sta al di fuori del tempo .../ non ha né futuro né passato / è l'eternità stessa.../ Come quando un pesce rasenta / la coscia di un bagnante e se ne va / così qualche volta puoi sentire / in te stesso Dio... E delibi l'eternità ancora al di qua della morte.)

Nella sua opera filosofica, dedicata a Béla Hamvas, parla della perfezione e della totalità. Se vuoi sapere che cos'è la perfezione, non fare domande, perché ogni sì e ogni no significano qui la stessa cosa. Tu devi affondare in te stesso, sotto la tua personalità; e laddove raggiungi la fine, laddove tutto è identico a tutto: ecco la perfezione. "C'è Dio? Non c'è Dio? In ciò che è indipendente dallo spazio e dal tempo e da tutte le forme dell'illusione: il c'è e il non c'è sono uguali. Ho l'eternità? Non ho l'eternità? Oltre allo spazio e oltre al tempo e a tutte le illusioni: l'esistenza e la non esistenza sono uguali." Weöres in tutta la sua vita provava una grande nostalgia per l'unità primordiale. "Per l'uomo che si scioglie in Dio non c'è più cosa desiderabile o non desiderabile, non ci sono più gradi, ama tutto infinitamente e senza desiderio." Per homo novus il Tutto è "Totale-Immutabile, dal quale partono gli innumerevoli fenomeni mutevoli. Dio contiene il Tutto, e l'animo sciolto contiene in Dio il Tutto." (A teljesség felé, Verso la perfezione [la parola ungherese teljesség significa anche pienezza, totalità])

Da questa presa di posizione filosofico-poetica deriva una caratteristica particolare dei temi di Weöres: l'idea dell'androginità e la coscienza che nell'uomo coesistono simultaneamente e si manifestano in ogni momento due anime, o, più precisamente, un *Animus* ed un'*Anima*. Il primo è il componente maschile nella donna, mentre il secondo è quello femminile nell'uomo. La tesi junghiana degli archetipi dell'inconscio colletivo viene espressa molto chiaramente da Weöres in due poesie gemelle, nel volume dei sonetti intitolato *Metamorfosi: Animus, Anima* ("viene davanti a me l'immagine di sposa della mia sorte", elém jő sorsom menyasszonyi képe).

L'Unità primordiale del principio femminile e di quello maschile risale ai tempi remotissimi. Sia nella mitologia greca (Platone, Ovidio) che nella Bibbia ci sono dei riferimenti univoci della bisessualità di Dio o del primo uomo. "Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et femminam creavit eos. (Genesis, I. 27)" La separa-

zione, cioè la formazione di Eva, viene dopo, dalla costola di Adamo, prima androgino. O si può far riferimento anche alla storia di Tiresia prima uomo, poi donna, la cui storia è stato il motivo centrale di un romanzo dell'amico di Weöres, il traduttore delle epopee omeriche, Gábor Devecseri: A meztelen istennő és a vak jövendőmondó (La dea nuda ed il divinatore cieco).

"Il modo principale di sconvolgere la perfezione è di trasformarsi in maschio e femmina. Un bambino che stia per diventare maschio o femmina è ancora perfetto come è perfetto un essere umano che supera la sua divisione individuale...Come il corpo femminile e il corpo maschile hanno bisogno del completamento, anche lo spirito femminile e lo spirito maschile sono incompleti... Se un essere maschile penetra nello spirito di un essere femminile, o se egli osserva l'essere femminile nascosto sotto il suo essere maschile, vede che, in rossastra penombra, le cose esistono, intrecciate e prive di forma, come germi in spasmodica pulsazione..." L'idea dell'androginità come stato originario e perfetto dell'essere umano, come ideale da raggiungere spiritualmente, e anche come presenza del divino, viene ripetuta molto spesso in diversi momenti della sua vita.

"Mindent Isten szemével nézni – se férfiasan, se nőiesen – hanem mint a szent herélt, s a kétnemű, a teljes ember! Guardare tutto con gli occhi di Dio – né da uomo, né da donna – ma come l'evirato, e l'uomo androgino e perfetto!" (Az új évezred szelleme, Lo spirito del millenario nuovo). E poi

"Ismerj rám: magam asszonya én és férje magamnak s gyermeke is minden perc más-ívű mozdulatában: hármasan egy, ahogy Isten az ő képére teremtett!" (*Egy sugallathoz, Ad un'ispirazione*)

(Mi riconosco: sono moglie di me stesso ed anche marito / e figlio in ogni momento dell'atto di altra direzione: / uno e trino, come il Dio mi creò alla sua immagine.)

Ó nézd a sok fényt, a nőt és a hímet: vándorolnak gyémántos éjszakában! és nézd a kétneműt: az ép egészet! s a rajta túllépőt: a szent heréltet! (Solemnitas)

³ cfr. János S. Petőfi, *Poetare da donna. Metamorfosi di un poeta ungherese*, in *Interpretazione e personificazione*, Atti del Nono Colloquio sulla Interpretazione, Macerata, 1987. p. 269.

Guarda le numerose luci, il maschile e il femminile: vagano nella notte diamantina! e guarda il bisessuale: l'intera totalità e guarda chi l'infrange: il santo evirato!

Invece di continuare l'enumerazione di altri esempi (*Jelek, Segni, Nocturnum, Xenia*), vorrei passare all'ultimo aspetto del mio tema: all'uso del linguaggio. Finisce così la sua opera filosofica: *Verso la perfezione*: Ciò che hai letto qua è più di una filosofia, ma meno di una religione. Perché qui (nella poetica teologica) puoi toccare la radice comune delle cose, mentre la filosofia mostra le cose sempre da un aspetto. Ma inferiore alla religione perché non parla del mistero divino, dell'Incarnazione, di Gesù Cristo che muore per noi ogni giorno, – di queste cose segrete si può parlare soltanto in metafore, in parabole.

Questo linguaggio, proprio dei più alti misteri, viene chiamato, da Stéphane Mallarmé *orfico*. I poeti moderni debbono ritornare ai tempi remotissimi ed occuparsi della poetica dei *poeti sacri* prima di Omero. Con il poeta greco la poesia diventava un parere esteriore, un'attrazione superficiale, l'incanto dei sensi, la produzione dell'illusionista. "La poésie était fourvoyée depuis la grande déviation homérique": la nuova ed antichissima poesia deve ispirarsi all'*orphisme*. La poesia orfica è la vera poesia, dalla quale le tigri si domesticano, i pesci emergono dall'acqua, – una rivelazione elementare delle parole divine. La poesia nuova (*A jövendő költészete*), afferma Weöres, non può essere che orfica, incontra la realtà non nella superfice, nei fenomeni, ma nella sfera più alta, e, il che significa lo stesso, più profonda possibile. Questo linguaggio penetra nella sostanza, dice qualche cosa e non parla *di* qualche cosa. O non parla affatto, ma canta e nomina.

Roberto Ruspanti (Udine)

Roma Ritrovata

Cosa ha significato Roma per l'intellettualità magiara del Novecento, un secolo attraversato da avvenimenti e tragedie epocali?

All'indomani della fine del secondo conflitto mondiale László Cs. Szabó, uno dei più sensibili scrittori ungheresi, che Pál Ruzicska paragona a Emilio Cecchi per vastità di cultura e orientamento anglo-sassone e definisce come il miglior saggista ungherese del Novecento¹, ce ne dà probabilmente la risposta più convicente in un suo articolo, appositamente scritto per la «Fiera Letteraria» e pubblicato in questa rivista nel 1947:

«Gli scrittori hanno sofferto la catastrofe dell'Europa in un duplice ascolto: uno pervaso dal grido di dolore della propria patria, l'altro teso verso Roma. Hanno sofferto di ciò che vedevano intorno a sé, e di quello che temevano che avvenisse nel cuore dell'Italia. Vi erano incessantemente due carri armati a portare verso di loro la morte: un carro – quello della realtà –minacciava di schiacciare il loro villaggio natìo; l'altro – quello della visione – insidiava Roma. Essi venivano sempre destati di soprassalto dal ronzìo di due apparecchi: l'uno – quello vero – colpiva a morte la loro casa natìa; l'altro – quello dell'allucinazione – incombeva su quella natìa casa spirituale comune a tutti che ha nome Roma. Questa casa è intatta. La nostra casa è crollata, ma la ricostruiremo, abbiamo il canone, Roma. Finché Roma sta, sappiamo che cosa continuare anche se la nostra casa è diroccata fino alla cantina.

Questa città è la memoria dell'Europa. [...] Ecco dunque perché si temeva per Roma: trepidavamo per la nostra possibilità di ricordare.

[...] Gli italiani sono il popolo modello. [...] L'anima italiana è completamente aperta a tutte le direzioni e ogni qualvolta le sue capacità toccano il vertice del genio – da Dante a Ficino e da Giordano Bruno a Giambattista Vico – l'Europa si arricchisce di una nuova idea universale. [...] Per gli italiani invece l'universalità è condizione naturale. Ogni volta che mi trovo tra italiani, penso rasserenato, con comprensione, con affetto, a tutti gli altri popoli. Anche lo spasimo del mio animo ungherese si discioglie e si apre verso il mondo. Ho letto svariati progetti, sedicenti perfetti, intorno agli Stati Uniti d'Europa, ma i veri Stati Uniti d'Europa non potrebbero nascere se non sotto l'influsso spirituale del popolo italiano.

Vivere a Roma vuol dire anche avvicinarsi a questa Europa in potenza. [...] A Roma tu cerca sempre, in un luogo e ad un tempo, l'oggi e l'età

¹ P. Ruzicska, *La letteratura ungherese*, Milano, Nuova Accademia, 1963, rispettivamente a p. 59 e p. 725.

primigenia, la profondità e l'altezza, il minuscolo e l'immenso, la rosa d'un giorno e l'idea senza tempo. Il simbolo di questa città non è un museo, bensì una piazza, una piazza qualunque, con in basso le tende e i banchetti, il lezzo del pesce e dei rifiuti del mercato, e con in alto, al di sopra delle tende, la figura di Giordano Bruno che fa ombra alle stelle. Campo dei Fiori si chiama questa piazza dove monumento e tende, popolo e genio, formano un insieme tutto armonico e dove a vicenda l'uno spiega l'altro all'animo degli stranieri, mio per esempio e di altre migliaia di ungheresi che dopo di me giungeranno alla soglia di questa città.

Ho ritrovato Roma, credo nell'Europa, e gioisco della vita²».³

Prendendo lo spunto da questa stupenda dichiarazione-professione di fede nei valori e nei principi della civiltà e della comune cultura europea che Roma significa e dei quali Roma è simbolo vivente ed immortale, tenteremo di dare una risposta, sia pure parziale, alla domanda posta inizialmente, attraverso l'analisi delle impressioni e della ricezione che di Roma hanno avuto alcuni poeti e scrittori ungheresi, grandi e meno grandi: dalla visione di eternità immutabile colta da Endre Ady nella sua Luna d'un pomeriggio d'estate a Roma, al vero e proprio atto d'amore rappresentato dai versi dell'esteta Dezső Kosztolányi Roma, Roma, Roma e Marco Aurelio, dai testi misticheggianti dei resoconti sull'anno santo del 1925 fin troppo quotidiani – ma che interessano noi italiani (e romani in particolare) per la storia del costume e delle tradizioni popolari romane – della esageratamente ispirata, ma sincera, Renée Erdős, ai diari romani di Sándor Márai, dalle splendide immagini poetiche della Roma cristiana che si sovrappone alla Roma pagana dell'Istante romano e dei Saccheggi romani dell'agnostico István Vas, innamorato della latinità, alle apocalittiche visioni notturne del poeta Pál Gulyás che, nella sua ode All'Italia, ponendo a confronto Roma, madre della comune civiltà europea nel solco della latinità classica, con la Roma falsa e pericolosa del duce del Fascismo, Mussolini, mette sull'avviso l'Europa davanti al sorgere e all'espandersi dello spettro delle dittature totalitarie.

Le mirate considerazioni di László Cs. Szabó su una ritrovata radice comune della civiltà europea nel dopoguerra del '45 per analogia ci riconducono, attraverso un sofferto e travagliato percorso all'indietro, ai preludi di un altro conflitto mondiale, quello che nel 1914 avrebbe spazzato via per sempre il ruolo guida dell'Europa e le certezze di cui si sentivano portatori gli europei e, fra questi, forse più di altri, gli ungheresi che, padroni

² Il corsivo è nostro.

³ Brani tratti da László Cs. Szabó, *Roma ritrovata*, in Folco Tempesti, *Le più belle pagine della letteratura ungherese*, Milano, Nuova Accademia Editrice, 1957, pp. 299–301 (L'articolo era stato appositamente scritto dall'autore ungherese per la «Fiera Letteraria» e pubblicato in questa rivista nel 1947).

di un grande regno millenario, si sarebbero ritrovati, a guerra conclusa, a dover lottare per affermare la loro stessa esistenza. In questo speciale viaggio – nell'ottica della letteratura ungherese – verso la *Roma ritrovata* della cività e della cultura europea, scegliamo così idealmente un punto di partenza collocato ai primi del Novecento. Allora le tragiche tempeste di questo secolo che muore sembravano ancora abbastanza lontane dal travolgere la nostra radice comune a cui siamo e ci sentiamo abbarbicati, ma si potevano tuttavia già intuire nelle ansie di un viaggiatore d'ecczione come Endre Ady, il grande poeta magiaro, insieme al quale, immaginandoci viaggiatori di quel treno che nel 1911 lo conduceva a Roma, ci avviciniamo con la stessa ansietà e gli stessi dubbi alla Città simbolo di quella civiltà e di quella cultura:

«Sento che fra poco vedrò Roma, che vita, Budapest, Parigi, gioco, ricordi, successi, sconfitte, per alcune settimane saranno cancellate dalla mia anima confusa, triste: la gioia della Terra e del Tempo, il simbolo più bello, Roma, mi manda a dire che mi aspetta».⁴

«(Le grandi decisioni prima di Roma). Penso che, tanto, non può succedere niente, e parto come se partissi al posto di qualcun altro, come se facessi per forza il viaggio, per incarico. Eppure mi faccio delle promesse come se i pericoli di suggestione minacciassero me e mi metto sulla difensiva, preventivamente, contro Roma che conto di trovare sul tardo pomeriggio. La conosco in un modo terribile, sento l'eterna debolezza umana che in me lavora intensamente: un nome, una tradizione, una parola d'ordine mi incanta. [...] Non cadrò in ginocchio davanti a nessuna delle Rome, nemmeno davanti alla Roma indubbiamente antica già con Romolo e Remo. Ma neanche davanti all'Urbe dei romani, neanche davanti alla culla della religione di Cristo, neanche davanti a quella sede del trono papale che fa inebriare il mondo. Con ciò getto via la leggenda di 5–6 Rome, anche quella di oggi. [...].

(Roma e i primi stupori). [...] "Non sento – ho detto con furba superbia al mio amico che vive a Roma [...] – non sento Roma". Ma la sentivo già molto tempo prima, la sentivo ieri, l'ho sempre sentita anche quando i miei mediocri professori, senza fantasia me ne tenevano la lezione. [...]».⁵

«Oggi sono ancora a Roma. Domani non so: da che parte, dove? Quasi crepo, ma sono stanco, suscettibile e ammalato. Forse farò ancora una prova. Benché questa Roma sia un posto così unico, così felice...».

Nonostante queste premesse e le forti ansietà che le accompagnano, pochi poeti come Ady hanno saputo cogliere nella sua più profonda essenza

^{4 «}Világ», 23 luglio 1911.

⁵ «Világ», 6 agosto 1911.

⁶ Dalla «Lettera al fratello Lajos Ady», agosto 1911.

Roma. La visione-percezione di Roma che traspare nella Luna d'un pomeriggio d'estate a Roma, la splendida poesia da lui dedicata alla Città Eterna, è mirabile e sorprendente al tempo stesso. Mirabile nella percezione tutta laica, ma profonda, di un'eternità immutabile, non divina ma umana, che vi si coglie; sorprendente se si pensa al rilievo che la religione e, per effetto di questa, la poesia religiosa, avevano nel poeta magiaro, sia pure nell'ambito di quell'impostazione personalistica – umanizzata potrebbe dirsi, quasi a tu per tu – che egli dava al suo rapporto con la divinità e, di conseguenza, alla sua poesia avente per oggetto Dio. Religiosità che a Roma, centro della cristianità, avrebbe potuto portare fuori strada chiunque, ma non Ady... che invece affronta Roma cercando di non farsi influenzare dai miti e dal passato grandioso della Città Eterna.

Ady capisce Roma forse nella sua essenza più vera: l'eternità di questa città non è altro che la vita degli uomini che continuamente si riproduce, sotto una luna che beffardamente sogghigna su di loro, per proseguire poi il suo inevitabile e sempre reiterato percorso. Per il grande poeta magiaro Roma è eterna perché l'umanità è eterna: Roma è l'umanità che si rinnova perennemente. Per questo Roma è il mondo, Roma è Europa, Roma è anche Ungheria. Forte di questa intuizione, l'ungherese Ady saprà affrontare la propria disfatta (la malattia che lo condurrà alla morte) e quella del suo Paese (la scomparsa della grande Ungheria che il crollo dell'impero asburgico si porterà dietro) sperando in una catarsi redentrice. E la grandiosa, geniale, immediata intuizione advana dell'eternità di Roma è forse tutta concentrata in quei tratti – veri pastelli lirici di rosso che si mescola con l'azzurrità, immensi, eterei e concreti al tempo stesso - di un cielo simbolo del passato e dell'avvenire in un transeunte presente. L'istantanea intuizione di un grande poeta, che pur avendo operato, sognato, amato, prodotto e tratto ispirazioni a Parigi, suo «rifugio», sua Foresta Baconia soltanto a Roma però potè (e ci può ancor oggi) dire: «Da tanto e tanto io vivo qui»!

Sbirciando passa su Roma, con al seguito uno stormo di rondini, invia ovunque il suo beffardo sorriso la Luna d'un pomeriggio d'estate. Azzurrità e rosso immensi oggi recano dal passato di nuovo e ancora ciò che fu. Mutano i sacri campi il velo opaco, i colli il loro colore di sogno: intessuta fra trionfi e rovine, tra Luna e Sole, distesa s'affaccenda e s'agita

Roma nel tempo. Oh eredità meravigliosa! santo, antico, mutabile sito, Urbs, tu che fai dimenticare. dall'inferno della vita dell'io l'anima-corpo mio si trae fuori, tu, sacro tetto che dai protezione. Ecco, t'ho portato me stesso, adesso dammi riparo e difendimi, Tu bella, tu provvida, tu eterna. In eterno vivo ed ho vissuto. cambio sembianze soltanto. come Ulisse il greco. Benedico Roma che brulica, che stringe ogni cosa nel suo abbraccio. grande anche nelle mollezze. Oggi, se lo volessi, sull'ala d'un sogno vespertino potrei pure essere Remo. Rimiro le donne attuali, i tempi andati e che verranno: da tanto e tannto io vivo qui, ed è uguale qui ogni vita. Anche la luna già ci conosce, sogghigna e non riscalda: sbirciando passa su Roma.⁷

Eternità e fascino di Roma che si riaffermano prepotentemente attraverso il genio poetico di Ady che li seppe pienamente cogliere in questa stupenda poesia, unica nel suo genere, spodestandoli dai falsi altari del *luogo comune* per innalzarli nella sfera lucente dei modelli concreti dell'umanità.

Roma come rifugio, riferimento, punto d'approdo dell'uomo, cittadino del mondo, sia egli laico o religioso, è un motivo comune a molti scrittori ungheresi.

⁷ Endre Ady, *Nyárdélutáni hold Rómában (Luna d'un pomeriggio d'estate a Roma)*. La poesia venne pubblicata nella raccolta *A menekülő élet (La vita che fugge)*, Budapest, 1912, nell'ambito del ciclo *A szűz Pilátus (Il casto Pilator)*.

Ritroviamo questa visione di Roma anche nei resoconti sull'anno santo del 1925 di Renée Erdős, femminista antelitteram (classe 1890), una mestierante della penna di medio livello, recentemente riscoperta dopo l'oblio conseguente all'epoca stalinista (negli anni '50 i suoi libri, soprattutto i romanzi, giudicati troppo erotici e borghesi, vennero accuratamente non riediti e fatti sparire dalle biblioteche, anche se non proibiti ufficialmente).

La lunga attesa della fine del tragico primo conflitto mondiale da parte della scrittrice ungherese è ben simboleggiata da quel primo treno che, prima di ricondurla nuovamente a Roma, si sarebbe fatto attendere molto a lungo:

Quando la guerra sarà finita, con il primo treno – col primo, Dio mio! – torno in Italia, a Roma, con la mia bambina e resteremo qui!

La guerra è durata parecchio. Quel primo treno s'è fatto attendere a lungo e fino ad allora quante cose orribili ci è toccato di vivere. [...]⁸

E, a guerra finita, le sofferenze patite, il dolore per la rovina dell'Ungheria squassata da guerre, rivoluzioni e controrivoluzioni... tutto è lenito dalla constatazione che, nonostante tutto, Roma continua ad esistere; il ritorno a Roma non sarà deludente:

Roma dieci anni dopo [...]. Roma anche se cambia, come di continuo e di continuo è cambiata nel corso dei secoli, non potrà giammai cambiare tanto da far disinnamorare chi vi ha vissuto a lungo [...]

Colpiscono nel *Diario romano* di Renée Erdős alcune impressioni di vita quotidiana a Roma, colorate da immagini vivaci, che, seppure talvolta sottolineate da accenti un po'banalizzanti, costituiscono una pregevole testimonianza di tipo documentaristico.

Così la descrizione del Carnevale romano nel suo manifestarsi prima e dopo la guerra mondiale, prima e dopo la presa del potere da parte di Mussolini, acquista un particolare interesse anche per lo storico e lo studioso italiano di storia del costume:

⁸ Renée Erdős, *Római Napló – Első könyv (Diario romano – Primo libro)*, Dick Manó kiadása, Budapest, 1926, pag. 6:

Ha vége lesz a háborúnak: az első vonattal – az elsővel Istenem! – visszatérek Itáliába, Rómába, kislányommal együtt és itt maradunk!

A háború sokáig tartott. Az az első vonat sokáig indult meg és még át kellett élni sok rémséget addig. [...].

⁹ Ivi, pag. 43:

Róma tíz év után. [...] Róma ha változik is, mint ahogy századokon keresztül folyton és folyton változott, sohasem változhat meg úgy, hogy aki itt élt sokáig, kiábrándulhasson belőle. [...]

Mandorlo, mandorlo... 18 Febbraio.

Febbraio è il mese dei mandorli in fiore. Ieri mentre me ne andavo ai piedi di Trinità de'Monti e guardavo all'insù verso la scalinata di Piazza di Spagna, da lassù un intero bosco di rami di mandorli in fiore si sporgeva verso di me. Questi sono gli ultimi giorni di Carnevale. Per le strade passano a tutta velocità carrozze con figure in maschera e travestite. E'vero che non sono in gran numero, come pure è vero che le persone mascherate non sono tanto allegre come lo erano negli anni d'anteguerra. Per strada non si balla e non c'è musica, non si canta e non si fanno lazzi agli angoli delle strade, come ai vecchi tempi, quando anche noi forestieri ce ne andavamo in massa a Piazza Navona a guardare il Carnevale. Allora era tutto un friggere e cuocere, grida e canti, una gran confusione, balli e scherzi fra un tendone e l'altro! I ragazzini con le loro trombette di carta colorate, i grandi nella loro rubiconda allegria... ¹⁰

Il Carnevale a Roma prima di Mussolini era più vivo e più bello...:

Oggi la cosa è un po'tranquilla. Un decreto di Mussolini ha proibito alla gente di comportarsi in modo rumoroso per la strada, anzi, di più, ha anche vietato il lancio delle stelle filanti e dei coriandoli e ha prescritto ai festaioli del Carnevale di comportarsi con decenza.

Ma come si fa ad immaginare il carnevale romano senza stelle filanti e coriandoli! Mah!...¹¹

Impercettibilmente, nei resoconti della Erdős riusciamo quasi ad individuare degli ammonimenti politici. Chissà che, forse, anche nella proibizione

¹⁰ Ivi, pag. 59:

Mandulafa, mandulafa... Február 18.

Február a mandulavirágok hónapja. Tegnap ahogy elmentem a Trinità de'Monti alatt és fölnéztem a Piazza di Spagna lépcsőire, onnan a mandulafa ágak egész erdeje virított felém. Carneval utolsó napjai ezek. Az utcákon kocsik robognak álarcos és jelmezes alakokkal. Igaz, hogy nem nagy számban, az is igaz, hogy az álarcosok nem oly túlságosan vidámak, mint a háború előtti években voltak. Az utcán nincs tánc és muzsika, nincs éneke és nincs bohóckodás az utca sarkokon, mint a régi időben, amikor még mi, idegenek, tömegesen mentünk a Piazza Navonára a carnevált nézni. Micsoda sütés-főzés, kiabálás, ének, kavarodás, tánc és tréfa folyt ott a sátrak között! A gyerekek az ő színes papiros trombitáikkal, a nagyok borvirágos kedvben...

¹¹ Ivi, pag. 59:

Ma kissé csöndes ez a dolog. Mussolininek egy rendelete megtiltotta az utcákon a zajos viselkedést, sőt mi több, megtiltotta a coriandolik és confettik dobálását is és decens magaviseletet írt elő a farsangolók számára.

Már most hogy lehet elképzelni római carnevált, coriandolik és confettik nélkül... Mindegy.

dell'allegra e chiassosa confusione del carnevale romano d'un tempo non si celasse l'impronta nefasta della neonata dittatura...:

...E tuttavia queste strisce di carta multicolori penzolano ugualmente dalle finestre, ondeggiano nell'aria, si impigliano nei fili del telegrafo e cadono a terra tutte intrecciate agli angoli delle strade.

Dunque: le stelle filanti e i coriandoli sono stati sostituiti dai fiori di mandorlo. Signore, bambini, che se ne vanno a spasso per le strade spargendo un po'di buon umore, tutti recano in mano dei rametti di mandorlo in fiore¹².

In questo ostentato sfilare della gente con un rametto di mandorlo in fiore c'è la silenziosa e saggia risposta del buon senso popolare ad ogni diktat, ad ogni divieto che abbia il benché minimo odor di dittatura. Così, la primavera incipiente si rispecchia, nel suo ciclico rinnovarsi, nei colori dei mandorli in fiore della Città eterna, che nel suo immutabile stare sopra tutte le guerre, sopra tutte le dittature, sopra l'ottusità umana, si riproduce serena nel suo quotidiano vivere.

Tutte le vetrine dei negozi sono piene di fiori di mandorlo, perfino quelle che espongono biancheria intima, merletti o gioielli, o antichità. Per non parlare delle vetrine delle pasticcerie, che sono un vero e proprio tripudio di fiori di mandorlo.¹³

Nelle Lettere da Roma¹⁴, che proseguono di fatto i suoi resoconti del Diario romano, Renée Erdős continua le sue scorribande nella Città eterna cominciando col descrivere il forte potere d'attrazione che Roma esercita sui cittadini del mondo. Roma conquista inesorabilmente il forestiero che giungendovi l'ha troppo presto e presuntuosamente considerata propria sicura preda:

¹² Ivi, pag. 59:

Azért az ablakokból mégis lelógnak ezek a sokszínű papírszalagok, úsznak a levegőben, megakadnak a sürgönydrótokon és ziláltan lehullnak az utca sarába.

A coriandolikat és confettiket tehát a mandulafavirágok helyettesítik. Asszonyok, gyermekek, akik egy kis vidám kedvre hangolva járnak az utcákon, mind mandulafa ágakat visznek a kezükben.

¹³ Ivi, pag. 59:

Mandulavirággal vannak tele az összes kirakatok, még azok is amelyekben fehérneműt, csipkét vagy ékszert, vagy régiségeket mutogatnak. Nem beszélve a cukrászok kirakatairól, amik valósággal tobzódnak a mandulavirágokban».

¹⁴ Renée Erdős, Római levelek (Lettere da Roma), Pallas Kiadása, Budapest, 1922, pp. 1–349.

Roma è un titano sorridente. [...]

Quelli che vengono a Roma sono tutti bellicosi. Naturalmente quelli che vengono a Roma proprio per Roma. Vi giungono pieni d'orgoglio e di coraggio, sicuri di trionfare. Ed allora la città li prende in pugno, li avvolge, li soggioga. Allora il nuovo arrivato vien preso da vertigini, chiude gli occhi e se ne sta totalmente annichilito senza saper più che cosa fare.¹⁵

Ma la Roma di Renée Erdős sono soprattutto le antiche tradizioni che si perpetuano in un folklore che, nel primo Novecento ancor vivo, è oggi ormai purtroppo definitivamente scomparso:

[...] Ecco la Campagna¹⁶ romana, o come qui la chiamano: Ciociaria¹⁷. Le Ciociare sono le donne dei monti Albani e Sabini che indossano un corpetto nero sopra il vestito. Da loro è formato il rispettabile ordine delle nutrici di Roma. Vengono nella Città santa ad allattare la generazione futura. Donne pingui dagli occhi vivaci e dai capelli rosso-castano, recano con sé l'odore dell'aria e della terra e al popolo dei piccoli le loro monotone cantilene sussurrate a bocca chiusa, nonché il latte sicuramente buono, fresco e dal primitivo valore nutritivo. Terra meravigliosa, che conserva così fedelmente le proprie antiche tradizioni. Dall'epoca del grande ratto, pare che non siano mai passate di moda le donne sabine e Roma¹⁸.

...e sono I gatti di Roma.

[...] Si vada al Foro di Augusto o al Foro di Traiano: anche lì si vedrà un esercito di gatti randagi che si crogiolano al sole tra le antiche pietre: è la

¹⁵ Renée Erdős, *A nevelő titán (Il titano sorridente)*, in *Római levelek (Lettere da Roma)*, ivi, pp. 7–8.

[«]Roma è un titano sorridente [...].

Mind harcos az, aki Rómába jön. Aki magáért Rómáért jön Rómába. Bátran és büszkén jön, sikerének tudatában jön. És akkor megfogja, bekeríti, leigázza a város. Akkor a jövevény elszédül, lehúnyja szemét és megsemmisülve áll és nem tudja mitévő legyen».

¹⁶ In originale nel testo ungherese.

¹⁷ In originale nel testo ungherese.

¹⁸ Renée Erdős, Goethe Rómája (La Roma di Goethe), in Római levelek (Lettere da Roma), ivi, pp. 39–41.

^{«[...]} Itt van a római Campagna, vagy ahogy itt nevezik: a Ciociaria. A ciociariák azok az albán és sabin hegyi asszonyok, akik fekete fűzőjüket a ruhájukon felül viselik. Belőlük telik Róma dadáinak tisztes rendje. Ők jönnek be a szent városba, táplálni a jövő nemzedéket. Barnapiros, élénkszemű, teli asszonyok, a föld és levegő szagát hozzák magukkal és monoton, zümmögő nótaikat és bizonyára jó, friss és őserejű tejet a kicsi népnek. Csudálatos föld, amely ily híven őrzi a hagyományait. A nagy rablás óta, úgy látszik, nem szűnt meg a sabin nők divatja Rómában».

gente di Roma che dà loro da mangiare. I gatti sono gli inquilini stabili e i signori dei Fori chiusi e abbandonati. All'epoca del tardo impero, quando qui fiorì ogni tipo di culto orientale, i gatti erano considerati animali sacri e venerati. Gli egiziani ne imbalsamavano i corpi e oltretevere esistono dei ruderi, sotto cui una volta sono stati ritrovati scheletri umani e di gatti. Il culto dei gatti era a Roma di tali dimensioni che ve ne è rimasta traccia ancora oggi. E'un puro abbaglio il ritenere che qui alcune cose siano scomparse e siano state spazzate via dal tempo. Macché!... Qui è rimasto tutto come un tempo, solo che in forma leggermente diversa, come si è visto con il corteo di Dyoniso». ¹⁹

...ed è, infine, la *pennichella* pomeridiana. Per la scrittrice ungherese Roma è anche questa:

D'estate «[...] l'apparentemente vuota Roma [...] rivela la sua anima segreta a chi la cerca. E sotto i raggi infuocati del sole ogni segreto giunge più vicino agli uomini. Il caldo non è poi così insopportabile come pensano quelli che nel periodo estivo si rifugiano tra le montagne. La mattina e la sera fa fresco, più fresco di quanto si vorrebbe. Nel primo pomeriggio invece l'intera città dorme. In quelle ore, dicono i romani, non passano per strada se non i cani e gli inglesi... *Cani ed inglesi*²⁰...». ²¹

Nella bella descrizione della Erdős la festa di San Giovanni e la tradizione di mangiar lumache si lega al ricordo lontano d'una nenia magiara

¹⁹ Renée Erdős, *Dyonisia*, in *Római levelek (Lettere da Roma)*, ivi, pp. 41–44.; brano a pag. 43.

^[...] Menjen az Augustus forumához, vagy a Traján forumához, ott is egy sereg vadmacskát lát a kövek között, amint a napon sütkérezik. Ezeket Róma népe táplálja. Ezek a csukott és elhagyott fórumok urai és állandó lakói. A késő császárok alatt, mikor a keleti kultuszok minden fajtája virágzott itt, a macskák szent és tisztelt állatok voltak. Az egyiptomiak be is balzsamozták a holttestüket és túl a Tiberisen vannak romok, amik alatt egyszerre találtak ember- és macskacsontvázakat. A macskák kultusza Rómában akkora volt, hogy még ma is van belőle. Csak tévedés azt hinni, hogy itt némely dolgok megszűntek, elmosódtak. Dehogy... Itt minden megmaradt, csak egy kis átalakulásban, mint ahogy (az iménti) a dyonisosi menet(et) láttuk...».

²⁰ In italiano nel testo originale.

²¹ Renée Erdős, *Tarpeia*, in *Római levelek (Lettere da Roma)*, ivi, pp. 50–52.; brano a pag. 52.

^[...] a látszólag üres Róma [...] kitárja rejtelmes lelkét az előtt, aki keresi őt, És az izzó napsugarat alatt minden titok közelebb jut az emberhez. A meleg sem oly elviselhetetlen, mint gondolnák azok, akik ilyenkor a hegyek közé menekülnek. A reggelek és esték hűvösek, hűvösebbek, mintsem szeretné az ember. A kora délutáni órákban pedig az egész város alszik. Ilyenkor, mondja a római, nem jár más az urcán, csak a kutya, meg az angol... Cani ed inglesi...».

cantata nell'infanzia, mentre odori e sapori festaioli si ricollegano al passato remoto di Roma. Così, pure, nella notte incantata di San Giovanni il trionfo dell'amore che vi si ccompie e si celebra, maliziosamente descritto nei preamboli dalla scrittrice, viene da lei visto come una di quelle tante tradizioni romane che, affondando nel mistero della notte dei tempi, riconducono idealmente, pur nell'impossibilità di ricostruirne precisamente il percorso, all'antica Roma:

«La festa del Laterano è la festa di San Giovanni, di chi mangia le lumache. Laggiù a Porta San Giovanni hanno avuto inizio gli antichi Saturnali in piccolo. I carri contadini dei Castelli sono venuti qui tutti infiorati. L'intero quartiere odora di camomilla (anthemis nobilis) e di lavanda. Per le strade è tutto un cucinare e friggere. Per quante lumache di terra ci possano essere, in questo giorno se le mangiano tutte. Povere piccole lumache, devono morire in onore di San Giovanni, forse a ricordo delle cavallette di cui si sarebbe cibato il grande asceta.

Ma Roma fa di tutto un divertimento, buon umore e un mangia e bevi. Si adorna di lavanda fresca ed assapora lumache fritte e cotte, quelle piccole lumache dal naso umido, con cui noi quand'eravamo bambini facevamo dei gran concerti, cantando loro in coro:

Chiocciola, chiocciolina vieni fuori, sta bruciando la città qua giù fuori...

La città, invece, altro che bruciare!..., e se pure avesse preso fuoco, ciò avrebbe riguardato ben poco le lumache perché la loro casa certamente non si sarebbe incendiata.

Penso a queste cose adesso qui dall'alto dove mi trovo e guardo giù verso la piazza illuminata, dove la gente ve e viene e alcune contadinelle se ne stanno sedute coi loro cesti di lavanda. Non so perché serva la lavanda per questa festa e perché ci vogliano le lumache. Certamente la cosa deve avere una qualche origine misteriosa, antica, come tutto ciò che fa il popolo romano...

[...] Notte di San Giovanni... Non si parla mai tanto d'amore come in questa notte, in canti e a parole. Eppure, che cosa c'aveva da spartire San Giovanni con l'amore terreno?».²²

²² Renée Erdős, Szent János éjszakája (La notte di San Giovanni), in Római levelek (Lettere da Roma), ivi, pp. 123–127; brano a pp. 123–124.

A Lateran ünnepe, szent Jánosé, a sáskaevőé. Lenn a Porta San Giovanninál megkezdődtek a régi saturnaliák kicsiben. A Castellik parasztszekerei jöttek be felvirágozva. Az egész környék szekfű- és levendulaszagú. Az utcákon sütnek-főznek. Amennyi kerti csiga van, ezen a napon mind megeszik őket. Szegény kis csigák, nekik meg kell halniok szent János tiszteletére, talán emlékezetéül ama sáskáknak, amikkel a nagy aszkéta táplálkozott.

Nella relativamente breve e travagliata stagione del Fascismo molti intellettuali ungheresi si avvicendarono, spesso solo idealmente, in viaggi di studio, di critica e di amore sul suolo italiano percorso dai fremiti del sogno imperiale di Mussolini. Il ventennio fra le due guerre mondiali vide una forte intesificazione dei rappporti politici, economici e culturali fra l'Italia e l'Ungheria nel segno di un'alleanza infausta per le premesse politiche su cui poggiava (il reciproco spalleggiarsi del revanscismo ungherese e dell'imperialismo straccione italiano) e per gli esiti tragici che ne sarebbero derivati: la disfatta morale e militare delle due nazioni nella seconda guerra mondiale. Non tutti gli intellettuali ungheresi – ad eccezione di pochi (fra questi il poeta Pál Gulyás, come vedremo fra poco) - seppero però cogliere nell'alleanza dell'Ungheria horthysta col Fascismo italiano i pericoli che vi si celavano e che ben possono riassumersi nell'espressione e nella sostanza totalitaria di cui il regime mussoliniano era portatore e su cui si fondava. Alcuni grandi poeti ungheresi come Mihály Babits, Lőrinc Szabó, Dezső Kosztolányi, fedeli soprattutto al principio de l'arte per l'arte, glissarono del tutto il problema inneggiando nelle loro opere piuttosto all'Italia ideale del classicismo antico e dell'arte o a quella semplice e popolana del quotidiano vivere purtuttavia ben diverso e stratosfericamente distante da quei sacri destini della Patria additati agli italiani dalla roboante e verbosa retorica mussoliniana.

Così a Roma sono i «pretini bianchi, rossi e lillà»²³ a colpire l'attenzione dell'esteta Kosztolányi, piuttosto che la Roma imperiale della classicità, alla quale tuttavia dedica la profonda e meditata poesia Marcus Aurelius, il saggio imperatore di cui celebra soprattutto la grandezza intellettuale. Ma è soprattutto la notte italiana di Bologna con l'allegro vociare dei giovani e il profumo di caffè che si sparge nell'aria, a conquistare il poeta magiaro:

^[...] De Róma mindenből mulatságot csinál, jókedvet és eszem-iszomot. Kidiszíti magát friss levendulával és csigákat eszik sülve és főve, olyan kis nedvesorrú csigákat, amiknek mi gyermek-korunkban folyton koncerteket csaptunk, kórusban énekelvén nekik:

Csigabiga gyere ki,

Ég a város ideki...

Pedig dehogy égett a város, és ha égett volna is, a csigának ahhoz édeskevés közé volt, az ő háza bizonyosan nem égett volna le.

Ezekre gondolok most itt a magasban és nézek le a kivilágított térre, ahol az emberek járnak-kelnek és kis parasztasszonyok ülnek a levendulás kosarakkal. Nem tudom, miért kell a levendula ehhez az ünnephez és miért kell a csiga. Ennek is valami titkos, régi eredete van, mint mindennek, amit a római nép művel...

^[...] Szent János éjszakája... Soha annyi szó a szerelemről nem esik, mint ezen az éjszakán, dalban és prózában. Pedig hát mi köze volt szent Jánosnak a földi szerelemhez? [...]».

Dezső Kosztolányi, Roma, (dalla raccolta Útirajzok I, Schizzi di viaggio I), v. 19.

Giunto in treno da Roma scesi a Bologna di notte. [...]
C'era tanta luce, tanta gente, e tanti ragazzi e ragazze, miei conoscenti sconosciuti. Studenti pallidi e seri dai folti capelli latini, e la notte sapeva di caffè e di ghiaccio...²⁴

La vivace notte bolognese dei giovani e degli studenti negli anni Trenta (ma potrebbe essere sempre) appare a Kosztolányi come un teatro nel quale anch'egli, poeta *dal cuore antico* dimentico di sé e del suo passato, e fors'anche dell'Ungheria, non più semplice spettatore ma indossando i panni dell'attore, *recita di vivere*, artefice e complice, la bella commedia che si svolge nelle vie e piazze d'Italia:

[...] Scorreva la vita come a teatro. E mi sedetti fra loro, non da spettatore, ma da attore... [...] E provai ad imitarne il parlare: "Caffè nero, signorina!" Vita, vita, caro gioco! "Acqua fresca con ghiaccio!" Vita, vita, caro gioco!... [...] E sospirai fra me rivolto al mio vecchio cuore: gioventu!²⁷ Giovinezza, giovinezza!²⁸...²⁹

Nello stesso periodo interbellico ben diversa è la visione e la ricezione di Roma che si coglie nella poesia di Pál Gulyás (1899–1944), un poeta che – come abbiamo avuto modo di evidenziare in un nostro precedente lavoro³⁰ –

²⁴ D. Kosztolányi, *Bologna*, (dalla raccolta *Útirajzok*, *Schizzi di viaggio*), vv. 1–2, 19–25.

²⁵ In italiano nel testo originale.

²⁶ In italiano nel testo originale.

²⁷ In italiano nel testo originale.

²⁸ In italiano nel testo originale.

²⁹ D. Kosztolányi, *Bologna*, (dalla raccolta *Útirajzok*, *Schizzi di viaggio*), vv. 31–33, 38–42, 45–47.

³⁰ R. Ruspanti, *E il vento della puszta soffiò sul Colosseo (L'ode «All'Italia» di Pál Gulyás).* in Atti del Convegno italo-ungherese Fondazione Cini-Accademia Ungherese delle Scienze sul tema «Relazioni storiche e letterarie italo-ungheresi dal 1930 al 1990», Budapest 18–21 ottobre 1993.

nel momento storico di massimo splendore o, come direbbe lo storico Renzo de Felice, di massimo consenso popolare del fascismo, osò confessare, non solo a se stesso, tutti i suoi dubbi sull'essenza profondamente negativa del totalitarismo fascista, prima in una poesia del 1936, *Isten követje (Messaggero di Dio)*, rimasta proverbialmente famosa per il coraggioso atto di denunzia antifascista che vi era contenuto, e poco dopo nella bella e classicheggiante ode *Itáliához (All'Italia)* – scritta fra il 1936 e il 1938 – che può essere definita un corale e solenne rifiuto critico del fascismo.

In questa ode, dove genuina tradizione popolare ungherese e cultura classica latina si incontrano e si fondono, in difesa di quei valori che entrambe rappresentano contro la barbarie incombente del nazismo e il grottesco neo-imperialismo romano del fascismo, il poeta ungherese ripercorre in una visione cosmica della storia le tappe delle sofferenze dell'umanità fino al dilemma irrisoluto della scelta fra le due Rome, la Roma della fede e quella del Potere (qui inteso come degenerazione del potere), il dilemma fra la Croce e il Tartaro (la dittatura totalitaria):

L'una accanto all'altra stanno ora due Rome, le mie braccia distese sorreggono due Rome, nell'aria io distendo due Rome: sceglietene una liberamente!

Voi volete richiamare di nuovo in vita Roma, l'impero?
Richiamare il Mondo degli Inferi che tace sotto i manti erbosi?
Richiamare lo spaventoso orifizio-caverna di Polifemo e richiamare l'antro lordo di sangue e vendicativo del Tartaro?
Oppure richiamare la Croce, che riposa nei fondali, tra le braccia dell'eterna oscurità, dentro i misteri del mare?³¹

³¹ Pál Gulyás, Itáliához (All'Italia)), V, 21–45. Il testo originale in: AA. VV., Hét évszázad magyar versei (Poesie ungheresi di sette secoli), vol. III, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, pp. 168–173.

[«]Két Róma áll most egymás mellett, / két Rómát tart most kinyújtott két karom, / két Rómát nyújtok ki a levegőbe, / válasszatok közöttük szabadon! // Ti ismét Rómát akarjátok / visszahívni, a birodalmat? / Felhívjátok az Alvilágot, / amely a füvek alatt hallgat? / Felhívjátok Polyphemosnak / rettentő barlang-kapuját / és felhívjátok Tartarusnak / bossúló véres oduját? / Vagy felhívjátok a Keresztet, / amely a tengerben pihen, / az örök sötétség karjában, / a tenger rejtelmeiben?»

Così negli stessi anni Trenta in cui un Kosztolányi o un Lőrinc Szabó si inebriavano in Italia nel e del loro estetismo, il tormentato percorso di Pál Gulyás attraverso il fascismo giungeva a compimento infrangendosi in questo dilemma irrisolto (sarà il tragico epilogo della guerra a risolverlo):

Due Rome chiamano: a voi la scelta! La nuova Roma o quella che fu? San Pietro o Tiberio? La Roma antica o quella celeste? [...] Roma, sconfiggi Roma!³²

Nelle note suggestive di un altro diario *romano* ungherese – autore il fine e attento Sándor Márai (1900–1989) – che in parte proseguono quelle di colore della Erdős e le riflessioni profonde e meditate che abbracciano l'intero saggio di László Cs. Szabó (con cui abbiamo introdotto il presente lavoro), si fanno strada belle descrizioni poetiche di situazioni insolite vissute e colte a Roma:

«1947, Roma. Luna piena. La notte, cade la neve. La strada romana accoglie con grida felici questo raro fenomeno. Verso la mezzanotte, guardo dalla finestra della mia stanza d'albergo la strada nevosa, scintillante sotto la luna. Il più della vita è stato il rapimento; il passaggio fra realtà e sogno, la poesia.» ³³

Sempre nello stesso diario lo scrittore magiaro ricorda la saggezza misurata d'un vecchio amico pseudo-fiorista davanti ad un buon bicchiere di vino dei Castelli romani:

«La felicità è pericolosa. Non dobbiamo goderla. Possiamo, al massimo, intingervi un boccone»³⁴

³² Pál Gulyás, *Itáliához (All'Italia)*, V, 41–45. Il testo originale in: AA. VV., *Hét évszázad magyar versei (Poesie ungheresi di sette secoli)*, vol. III, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, pp. 168–173.

[«]Két Róma hív: válasszatok! / Az új Róma-e vagy a régi? / Szent Péter vagy Tibériusz? / Az antik Róma vagy az égi? / [...] / Róma, győzd le Rómát!»

³³ Sándor Márai, *1947*, *Róma*, in *Diario 1945–1957*, «Il Ponte», 1960, p. 734. Il presente brano e quelli che seguono sono tratti dal *Diario 1945–1957* di Sándor Márai, in «Il Ponte», 1960, pp. 734–735.

³⁴ Sándor Márai, *Diario 1945–1957*, in «Il Ponte», 1960, pp. 734–735.

Mentre sulla fortuna italiana e *occidentale* in genere della letteratura ungherese d'intrattenimento dei Körmendi e degli Zilahy (una letteratura decisamente *minore*), così tanto diffusa da noi fra le due guerre mondiali, impietoso Márai scrive:

«Quegli industriali letterari ungheresi dalla mano leggera che s'introdussero furtivamente nel mondo spirituale dell'Occidente, con films, con commedie aneddotiche, con tutta una letteratura della trovata spirituale, hanno fatto molto male alla letteratura in Occidente come una specie di industria levantina dell'aneddoto».³⁵

E, infine, le considerazioni forse ancora una volta immeritatamente positive – da parte di uno scrittore ungherese – sulle qualità del popolo italiano concludono i brani estrapolati dal *diario romano* del Márai:

«Tornando da Roma, salgo su un treno gremito. La folla italiana è paziente in un modo che rabbonisce. Tra loro, io non mi sento mai e neppure per un istante spaesato o bandito. Questo è l'ultimo, grande dono umano: il sorriso, la pazienza degli italiani»³⁶

Dalla sintesi del suo incontro, da un lato, col marxismo e con l'esperienza freudiana, e, dall'altro lato, con la poesia degli impressionisti Dezső Kosztolányi e Árpád Tóth e dei classici latini e greci, l'agnostico István Vas (1910–1991) realizza nel 1947³⁷, in un momento fra i più importanti del suo lungo itinerario poetico, *Római Pillanat (Istante romano)*, una raccolta lirica che ha per tema conduttore la sovrapposizione e la sedimentazione, sulle monumentali rovine di Roma, delle espressioni di tutto ciò che di geniale o di semplice l'umanità ha saputo produrre nel corso dei secoli e delle varie epoche, e la capacità di Roma di preservare questa immensa ricchezza assorbita nel tempo, che ne costituisce il suo vivace e fertile *humus*, adattandovi, nei nuovi tempi, le nuove idee e le nuove mode, perfino quelle talvolta non proprio consone a quell'antico e glorioso substrato.

³⁵ Ivi.

³⁶ Ivi.

³⁷ La raccolta *Római pillanat (Istante romano)*, pubblicata la prima volta nel 1948, venne ripubblicata da István Vas nel 1968 riunendo le poesie della sua seconda raccolta dedicata a Roma, *Eső és tramontana (Pioggia e tramontana)* del 1961, in un volume unico dal titolo *Római rablás (Saccheggi romani)*, Budapest, Ed. Magvető, 1968, al quale noi facciamo qui sempre riferimento.

Saccheggiarono Oriente ed Occidente, vivi e morti, brutalmente o con clemenza. i latini Piramidi ed obelischi si trasportarono e si rifugiarono dall'altra parte del Mediterraneo. Qui Grecia ed Egitto apertamente o in gran segreto misero in salvo le perle dei loro tesori. Si rallegrò il cristianesimo alla caduta degli dei. E così, ancor mezzo viventi, seppellirono nella terra Roma e l'antichità: la devozione cominciò il saccheggio. Dimmi, hai visto il Pantheon? Miope, ci strizza l'occhio la cupola: i rivestimenti in bronzo se li portò il papa in San Pietro. Sull'ellisse d'un'antica arena sta piazza Navona: così s'edificò Roma sopra i suoi antichi siti, mutando la propria fede. Angeli espropriatori in cima agli obelischi e sulla colonna di Traiano: quale astrusità! Ma ciò che fu pagano assai presto potè così avere diritto cristiano di cittadinanza. E ci sarà ancora oggi l'altare di Augusto ad aspettare il curioso turista?

Sì, è rimasto, ma sotto l'altare di Cristo su all'Ara Coeli, Ed in cima lampade votive e angeli e agnelli tutti d'oro, privi di stile. E se a prezzo di questo poterono dare al mondo una Roma più ricca e maestosa? Amici miei. anche a noi che c'è rimasto d'altro? Replica il verso: soltanto questi saccheggi romani. Come gli antichi e ancor più antichi romani anche noi d'oggi saccheggiamo. E'un lavoro pulito a beneficio loro e nostro. Tomba dell'Europa aperta sarai posseduta da chi ne sarà capace. Sarai il bene dei viventi: canaglia, chi fa a meno di te. Davanti a te l'esempio: da saccheggiatrice a preda. Ordunque, comportati così come sai: e ruba il passato al futuro.38

Per István Vas Roma non è soltanto il suo antico passato e le sue glorie d'un tempo, ma è lo spirito, l'atmosfera, il modo d'essere della città moderna che vive quasi sulle pietre di quella più gloriosa, è l'umanità odierna che vi agisce (e qui Vas sembre riecheggiare il motivo espresso da Endre Ady con la sua *luna romana* dell'estate del 1911), senza poter spezzare quel filo quasi impercettibile che la lega all'umanità di Flavia, di Augusto, di Scipione e poi dei papi e dei grandi nomi dell'arte rinascimentale:

Com'è idiota, com'è insopportabile questo rombar di motori a ridosso del Foro: ancora poco tempo e si spezzerà in mille schegge

³⁸ István Vas, *Római rablás (Saccheggi romani)*. Fa parte del ciclo *Forum romanum*, in *Római rablás (Saccheggi romani)*.

questa mostruosa accozzaglia, tutta questa modernità antica, questa caotica, questa pazza, questa alluvionale civilizzazione, fatta di radiotrasmittente in fondo ai giardini lussuriosamente barocchi del Vaticano. di luci al neon in piazza del Campidoglio, di fiammeggianti vetrinne – «oh, thalassa!», come alla vista del mare -. e fatta di balli made in U.S.A. dei locali notturni: e di sera, davanti alla villa di Scipione, di fari abbaglianti di un'automobile americana. Noi custodiamo tutto nei nostri cuori, nelle nostre menti: quante Atlantidi, cimiteri viventi, Santa Teresa e il Manifesto del Partito comunista. Orazio, Bartók, Tiziano, l'entropia e qualche principessa egiziana. e come estremo rifugio il cianuro. Il bisturi del chirurgo già balena sopra i disturbi intestinali del mondo: i popoli attendono la grande ripulitura e la venuta della sacra semplificazione. Voi, contraddizioni mortali e decadenti, sono già contati tutti i vostri giorni: fino a quando io vivrò, anche voi vivrete, fino a quando sarete, fino a quel momento anch'io esisterò. Tra mondi e rivolgimenti di mondi com'è meraviglioso adesso poter vivere, mentre pericolo e distruzioni s'abbattono su di me, adesso, adesso che nulla, nulla è semplice!³⁹

Questo legame con il mondo classico, che la società della Roma del 1947 (e figuriamoci quella di oggi!) forse non riesce a percepire e che può apparire irrimediabilmente spezzato come le teste mozzate delle antiche statue, tuttavia per uno spirito attento e sensibile riluce ancora chiaramente in tutte le sue innumerevoli sfumature e risvolti con i vari agganci ai tanti personaggi e momenti di vita della storia più e meno antica.

³⁹ I. Vas, Római pillanat (Istante romano), vv. 1-32. Ivi.

Non sapeste guardare in faccia alla morte. voi archi e colonne. ed io neppure. E sull'ordine s'è abbattuta la rovina: con le teste mozzate stanno in piedi le vergini del tempio di Vesta. Solo Flavia ha saputo resistere al tempo e alle devastazioni. ed ormai non si perderà più tutto ciò che emergendo dalle rovine ci dice qui. Austera e delicata · somiglia a colei per cui una volta mi assoggettai spontaneamente alla disciplina più severa. Oh meraviglia! Oh tragica fedeltà! Voi, primi amori, che ritornate a bruciare, e che sempre rifiorite e che ridate la fede e che stabilite ogni legge!⁴⁰

Così le sorsate di vino di Frascati, il noto vino bianco dei Castelli romani, nel gustoso e sensuale riferimento di István Vas, sono quasi atti d'amore che già il celeberrimo Casanova – amatore, pare, oltre che di donne, anche di vini – rese immortali, e ci sembra che chi ancor oggi sorseggi quel vino robusto rinnovi quell'atto d'amore.

Su un'angusta strada fra due parapetti di pietra sale traballando verso i Castelli un carrettino tirato da un mulo. I nostri occhi nordici rimirano gli aranci e le palme a ridosso dei muri pietrosi.

Tusculanum è tutto un sommesso trillar di grilli: li ascoltava la sera anche Cicerone.

Ed il vino fresco e biondo delle oscure cantine: lo tracannò più volte anche Casanova.

Persino principesse cenarono qui.

⁴⁰ I. Vas, Flavia, Ivi.

Pure, per due volte hanno bombardato Frascati, allorché s'acquartierò da queste parti Kesselring. In un'osteria in rovina si balla con ritmi americani, dall'alto spande la sua grazia la villa Aldobrandini, in basso i fari di un autocarro sono puntati su Roma: ma fra gli alberi risuona il canto di «Bandierra rossa». 41

A Roma gloria dello Spirito e gloria del Denaro s'incontrano, si sovrappongono ed insieme si adagiano sopra lo strato dell'altra gloria, quello della Roma repubblicana, imperiale e pagana:

Banco di Santo Spirito, che razza di parola!

Da duecent'anni è in continua attività:
ora numerose ed eleganti sue succursali
si trovano nelle città d'Italia,
la stessa banca madre dal bel nome
funziona in Roma e non languisce mai.
C'è un retroscena: il passato imperialistico del Vaticano.
Ma che dico? Spiritus flat ubi vult.
E se di lì gli eserciti furono in rotta,
il saggio d'interesse e la maggiorità azionaria
forse sono in rialzo. E che dirà Colui, che
un giorno con una frusta sferzò
i trafficanti di monete? Si sa: tempora
mutantur. E questo è il tempo del Santo Guadagno.⁴²

L'eternità di Roma, nel male, emerge dai versi di Vas come eternità comune a tutti gli uomini, anche se continuamente attentata ed insidiata da una certa insensibilità di quella umanità. Ma questo conta di meno per il poeta ed il viandante consapevole che, salendo da Trieste verso le Alpi e l'Oriente, si sente preso da un nodo alla gola nel veder allontanarsi da sé il mare azzurro e le palme, e con essi l'Italia⁴³, ed oltre il mare luccicante l'immagine viva e indelebile di Roma, nel bene e nel male madre della nostra comune civiltà:

Disonore e guerra? Prigione e silenzio? – Soltanto quest'istante ha valore, in cui, a Roma, ho conosciuto questo minuto d'ebbrezza, là sotto il carro dell'Orsa Maggiore⁴⁴.

⁴¹ I. Vas, Frascati, Ivi.

⁴² I. Vas, Banco di Santo Spirito. Ivi.

⁴³ Il riferimento è alla poesia di Vas. Búcsú a tengertől (Congedo dal mare). lvi.

⁴⁴ I. Vas, Római pillanat (Istante romano), vv. 33–36. Ivi.

Ma probabilmente il più intenso e sentito atto d'amore di István Vas verso Roma vibra nella sua lunga elegia in prosa Ars poetica romana – inserita nella seconda raccolta del poeta ungherese dedicata a Roma: Eső és tramontana (Pioggia e tramontana, del 1961) – nella quale egli esprime tutte le sensazioni della sua anima al cospetto del fascino misterioso della città inconsuetamente identificato nel calore eterno racchiuso nel grigiore novembrino delle pietre e del cielo di Roma:

Com'è bello poter essere il grigiore! Com'è bella la palma nella pioggia! Pietra grigia, cielo grigio. Teste d'ariete ricoperte d'alloro – classico agreste – riluccicano monumentalmente: la bellezza si rinfresca. Sotto un cielo che s'oscura. sotto il fogliame verdescuro resiste il torso della statua. con la sua iscrizione consumata. e sopporta d'essere compresa. I millenni, le sabbie fradicie adesso le rivela soltanto il riflusso del tempo. Cielo grigio, pietra grigia. Sopra il Foro soffia il tempo. ma la palma neppur ora è più striminzita: ma qui, di che vive? Donde proviene la vegetazione così verdescura dalle foglie nient'affatto caduche? Che razza di conduttori di fuoco regolano il calore di Roma? Come lassù, in alto, la cinta del pino custodisce d'estate l'inverno. così i cipressi, i muri, i torsi delle statue coperte di vegetazione, i giardini dagli archi inflessibili immagazzinano da gran signori il calore del mar Mediterraneo sotto le nuvole nere, nella cortina spessa della pioggia scrosciante. Com'è bello poter essere il grigiore dal fuoco segreto!

Com'è bella la fiamma latente nella pietra! E come non è vanagloria la fiamma! Di riserva ne ha abbastanza. Com'è bello poter essere il cielo grigio, se l'uomo si sente addosso il calore del mare del sud: sebbene talvolta l'attraversa la tramontana, resiste in vita la palma. Questo non è sfavillìo fatto di solitudine infreddolita, quale, per un minuto, riscalda i cuori rischiarati dalla luna del nord. Gli archi custodiscono il vero calore: sembra quasi che un contatore giri in eterno dentro le palme aperte a ventaglio e dentro le colonne. Dalle stagioni indipendenti, fogliame e pietra resistono al vento del nord. E gli dèi latini non sono variopinti, ma sono tutto un concetto scolpito. Infatti, qui le immagini sono poche, e solamente di tanto in tanto. Come quando, sotto il cielo di novembre, l'arancia fa brillare il suo oro attraverso lo scuro fogliame: e ciò può bastare. A che servirebbe il resto? La barbara decorazione. l'autosuggestionevole credenza, l'intrecciare illusioni a illusioni, così da raccogliere una vendemmia di metafore, di falsi ornamenti per alberi artificiali, e compiacersene come il selvaggio delle biglie colorate o i bambini del libro illustrato. Ouesto non è l'Olimpo e l'infero degli dèi greci:

qui una più sobria e più fredda necessità priva di fantasia ha trovato per sè e da se stessa un dio scolpito.

E così fu proprio della poesia l'idea.
Che forse non è una gran cosa?
Per me lo è.
Sono nella mia antica patria.
E che conta se è in rovina?
Vive, chiama, manda a dire d'aver il coraggio d'essere noi stessi.
Il cielo novembrino di Roma, la pietra grigia.
Con noi è il tempo errante.
E noi siamo quel che siamo⁴⁵

Che non sia proprio lì, nel calore eterno racchiuso nel grigiore novembrino delle pietre e del cielo di Roma, il segreto che fece sussultare estasiata l'emotiva Renée Erdős, meditare a fondo sull'umanità il genio tormentato di Endre Ady, temere per le sorti della stessa umanità vittima dei totalitarismi Pál Gulyás, sognare di vivere, contagiato dall'italica allegria e vivacità, l'incantato Dezső Kosztolányi, celebrare – forse suggestionato da una notte romana di luna piena – presunti pregi degi italiani Sándor Márai, riflettere sulle sovrapposizioni e sedimentazioni romane prodotte dalla storia umana lo stesso István Vas e gridare finalmente felice e libero per esser uscito dal lungo incubo della guerra László Cs. Szabó? Che non sia tutto lì il segreto della sua *Roma ritrovata?* Lì, nel calore eterno racchiuso nel grigiore novembrino delle pietre e del cielo di Roma?

⁴⁵ I Vas, Ars poetica romana. Fa parte del ciclo Eső és tramontana (Pioggi e tramontana) incluso nel volume Római rablás (Saccheggi romani).

Mariarosaria Sciglitano (Roma-Budapest)

Due gemelli alla ricerca della madre/patria dell'umanità I due gemelli di Giorgio Pressburger

I due gemelli¹ è – attualmente – l'ultimo romanzo dello scrittore, che ha lasciato l'Ungheria nel '56, insieme al fratello gemello Nicola. Approdati in Italia, dopo peripezie e sacrifici notevoli, i Pressburger riescono a costruirsi un futuro. Nicola diventa giornalista economico di fama, Giorgio regista teatrale.

Nel 1986 pubblicano un volume scritto a quattro mani: Storie dell'Otta-vo Distretto², una raccolta di racconti ambientati nel quartiere budapestino – nel quale sono nati nel 1937 – popolato per lo più dai commercianti e dalla piccola borghesia ebraica. Le storie si snodano cronologicamente fra i primi anni del Novecento e i giorni nostri. A questo primo esperimento letterario fa seguito, nel 1988, un secondo: L'elefante verde³, cronaca famigliare ambientata in tempi e in luoghi simili a quelli del volume precedente.

Dopo la morte di Nicola, Giorgio continua a scrivere pubblicando, nel 1989, La legge degli spazi bianchi, volume nel quale vengono esposti cinque casi clinici di persone che perdono progressivamente la capacità di ricordare o quella di parlare. Con questo volume Giorgio Pressburger conquista la critica e un pubblico di lettori internazionali, dal momento che uscirà in traduzione in una dozzina di lingue.

Nel 1990, dà alle stampe il primo volume di una trilogia incompiuta: *Il sussurro della grande voce*³, seguito due anni dopo da: *La coscienza sensibile*⁶, romanzi di formazione che descrivono l'adolescenza travagliata di un giovane che si rifugia nella rappresentazione teatrale per sottrarsi alle menzogne e alle vanità del vivere quotidiano.

Con *Denti e spie*⁷ Pressburger si cimenta nel genere letterario del romanzo giallo, riproponendoci i fatti che hanno scandito il Novecento nella storia mondiale, attraverso le vicissitudini della dentatura di un misteriosissimo protagonista.

L'ultimo libro dell'autore ungherese è un romanzo epistolare basato sul carteggio di due gemelli in lotta fra di loro per assicurarsi l'amore materno.

¹ G. Pressburger, *I due gemelli*, Milano, Rizzoli, 1996.

² G. e N. Pressburger, Storie dell'Ottavo Distretto, Casale Monferrato, Marietti, 1986.

³ G. e N. Pressburger, L'elefante verde, Genova, Marietti, 1988.

⁴ G. Pressburger, La legge degli spazi bianchi, Milano, BUR, 1992.

⁵ G. Pressburger, *Il sussurro della grande voce*, Milano, Rizzoli, 1990.

⁶ G. Pressburger, La coscienza sensibile, Milano, Rizzoli, 1992.

⁷ G. Pressburger, *Denti e spie*, Milano, Rizzoli, 1994.

La prefazione. Il volume è dotato di una sorta di prefazione⁸, non firmata, nella quale veniamo informati dell'argomento del romanzo. Secondo Gérard Genette, L'istanza prefativa serve, il più delle volte, a «valorizzare il testo» in maniera garbata e intelligente, magari offrendo al lettore delle più specifiche coordinate di lettura. All'origine di tale operazione starebbe la funzione di *captatio benevolentiae*, vale a dire l'intenzione dell'autore – autentico, fittizio o apocrifo – di guadagnarsi l'attenzione del lettore evidenziando le ragioni della composizione e il fine dello scritto che segue. 9

Ne *I due gemelli* si parte dallo studio del prof. Crick sull'anima e il quesito che viene posto è se i gemelli abbiano un'anima, due o solo metà. L'interesse dell'autore dello scritto introduttivo si sofferma sulla capacità di comunicazione dei gemelli, puntualizzando che non basta essere nati contemporaneamente dalla stessa madre per essere veri gemelli: sono tali solo coloro che non avvertono nemmeno la presenza 'distaccata' di un altro se stesso, ma la ritengono parte di un'unica personalità. È di questa natura il legame che esiste tra i gemelli dell'epistolario che costituisce il materiale su cui si basa l'intero volume. Si fa menzione di altri autori che hanno scritto di gemelli: Plauto, Goldoni, Shakespeare, e si parla dei gemelli della mitologia: Romolo e Remo, mentre, a metà del volume, compaiono i gemelli irlandesi Shem e Shaun¹⁰.

Funge da ideale continuazione della prefazione il primo capitolo del volume, dove si passa dalla terza alla prima persona della voce narrante e apprendiamo che la storia è stata fornita al nostro narratore da un certo prof. Beniamino P. nel 1994 a Londra, durante un congresso sul *Romanzo popolare centroeuropeo della prima metà del nostro secolo*.

A una prima lettura dell'argomento del congresso mi sono resa conto che queste poche notizie fornite già all'inizio avevano per me un qualcosa di noto, di familiare. Dal 12 al 15 ottobre 1994, in Ungheria, si era scolto un congresso il cui argomento era: A szabadság dzsungelében. A hagyomány és a modernség földje a XX. században: Közép-Európa. 11 convegno – organizzato dal P.E.N. Club ungherese e dalla fondazione Friedrich Naumann – aveva avuto luogo nel Petőfi Irodalmi Múzeum di Budapest. 12 Una rapida scorsa ai nomi che figuravano nell'elenco dei partecipanti ha confermato la mia ipotesi: c'era anche Giorgio Pressburger, e l'argomento del suo intervento era la pluralità etnico-linguistica italiana come exemplum della pluralità etnico-linguistico-culturale dell'Europa centrale e del resto del mondo.

⁸ G. Pressburger, *I due gemelli*, op. cit., pp. 7–8.

⁹ Cfr. Gérard, Genette, Soglie. I dintorni del testo. Torino, Einaudi, 1989, pp. 178–195.

¹⁰ Giorgio Pressburger, *I due gemelli*, op. cit., p. 91.

¹¹ Nella giungla della libertà: la terra della tradizione e della modernità nel XXo secolo: l'Europa centrale.

¹² Quanto qui riportato in merito al convegno proviene dal materiale distribuito in tale occasione e dai miei appunti personali.

Non mi è stato difficile, quindi, tentare una ricostruzione della genesi del romanzo, soprattutto quando – addentrandomi nella lettura – ho ritrovato nomi, luoghi, personaggi, parole, espressioni, motivi tolti di peso dai volumi precedenti. Fino a quando a pagina 51 ecco un'altra tessera del mosaico: il prof. Cavalli Sforza che «sta cominciando un complicato studio sulla diffusione della stirpe umana sulla terra»¹³. Il biologo era già stato menzionato da Giorgio Pressburger nel suo intervento a Budapest, quando veniva citato per uno studio trentennale sulla storia di Eva, studio che lo aveva portato alla scoperta di un teschio femminile in Etiopia. Nel teschio erano presenti cinque componenti biologiche provenienti da tutto il mondo. Cavalli Sforza ne aveva derivato la conclusione secondo cui tutta l'umanità proverrebbe da questo piccolissimo gruppo etiopico, ragione per la quale – conclusione che Pressburger fa subito sua – tutti gli uomini sono fratelli. Un'équipe di ricercatori di Heidelberg ha cercato di dimostrare che vari gruppi di uomini sono nati contemporaneamente in varie parti del mondo. La scienza, però, avrebbe dato ragione all'ipotesi unitaria e di fratellanza del prof. Cavalli Sforza, offrendo al nostro autore un valido punto d'appoggio per sviluppare le sue argomentazioni nella narrazione.

L'epistolario. Il romanzo descrive la ricerca delle origini dell'umanità, meta che due gemelli – presumibilmente ungheresi – si prefiggono per tutta la vita.

L'ambientazione, lo sfondo storico è quello ormai noto dai romanzi precedenti, vale a dire che si parte dall'infanzia dei gemelli durante la seconda Guerra Mondiale, per arrivare praticamente fino ai giorni nostri, anche se la narrazione indugia particolarmente sulle descrizioni delle deportazioni naziste, sugli anni dello stalinismo e sui fatti del '56. Gli episodi della seconda Guerra Mondiale: «l'esercito nazista occupò anche il paese nel quale vivevano i due gemelli. Tutti gli ebrei della città erano destinati a essere uccisi, perché appartenenti a una razza inferiore e malvagia»¹⁴ – questo ne è un esempio – vengono descritti con la consueta semplicità, senza dolorosa enfasi o cedimenti nel tono della narrazione, come se a narrare fosse ancora e sempre la voce del bambino che li ha vissuti. Lo stesso accade quando alla guida del paese si pone l'Armata Rossa¹⁵ o quando scoppia la rivoluzione del '56¹⁶.

Solo nel XII° e ultimo capitolo vengono menzionati esplicitamente l'Ottavo Distretto e quello nel quale si trova la casa di San Lorenzo, dove sono nati i gemelli. Nel libro nemmeno una volta vengono nominate Budapest e l'Ungheria. Si fa spesso riferimento a una nazione situata nel cuore dell'Eu-

¹³ G. Pressburger, *I due gemelli*, op. cit., p. 51.

¹⁴ *Ivi*, p. 12.

¹⁵ Ivi, p. 14.

¹⁶ *Ivi*, pp. 23–24.

ropa centrale, si citano gli arredi con le preziose porcellane Herend, si menzionano fatti storici di evidente collocazione geografica, ma non si chiamano per nome né Budapest né l'Ungheria.

La peregrinazione fisica e spirituale di Aron e Beniamino, inizia quando – proprio in seguito alla rivoluzione del '56 – i gemelli sono costretti ad allontanarsi dalla madre, dagli affetti, dalla patria. Le loro strade si dividono quasi subito, per incrociarsi raramente e in punti diversi del continente.

Beniamino, tra difficoltà economiche e sofferenze varie, si stabilisce a Londra, divenendo un noto economista, nonché docente universitario, dell'entourage del finanziere George Soros.

Aron, stabilitosi in Italia, si laurea in biologia e lavora come ricercatore sotto la guida del prof. Cavalli Sforza.

Tutto il romanzo è segnato da un pericoloso quanto destabilizzante dualismo, da una bipolarità e da uno sdoppiamento di personalità sui quali l'autore poggia la struttura dei suoi percorsi narrativi.

I gemelli vivono coltivando il ricordo della madre¹⁷, l'amore della quale li rende eterni rivali: il motivo dei loro frequenti diverbi – non solo verbali – è il voler primeggiare nell'affetto materno, rivalità che costituisce l'unico sentimento in grado di separarli. Per il resto vedremo che i due fratelli arriveranno a scambiarsi le mogli, i figli, persino la grafia, in un ininterrotto processo di ricongiungimento, di assimilazione psicosomatica.

Nell'evolversi della narrazione essi subiscono alternativamente gli stessi smacchi e vivono alternativamente le stese gioie. Quasi contemporaneamente conoscono l'amore, vivono il matrimonio: Beniamino con Elisa, una fiera ragazza irlandese; Aron con Anna, una dolce ragazza italiana. Contemporaneamente vivono prima la gioia e poi il dolore della paternità.

A Beniamino ed Elisa, infatti, nascono due gemelli, che non sopravvivono al terzo giorno di vita. Ad Aron e Anna nasce una bambina affetta dal morbo di Tay-Sachs, che muore all'età di un anno.

Poco dopo la famiglia si ricompone, in Italia. I genitori dei due gemelli e Beniamino con la moglie Elisa si recano in visita da Aron e Anna e lì – dopo l'ennesima zuffa su chi dovrà prendersi cura della madre – ecco che si verifica lo scambio delle mogli: i fratelli decidono di giacere per una notte ciascuno con la moglie dell'altro, così da condividere non solo la sessualità, ma anche l'eventuale prole che potrà nascere da tali unioni.

Da due differenti punti della terra essi scrivono alla madre dell'intenzione di separarsi dalle relative mogli. Muore in solitudine il padre, lontano dalla moglie ricoverata in ospedale per una frattura al femore; muore Aron,

¹⁷ Anche in questo caso si tratta di Rachele. Non è forse inutile ricordare che la Rachele dei racconti biblici morì dando alla luce il secondogenito Beniamino. (Cfr. *Lessico Universle Italiano* – Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1970, vol XVIII, p. 260). Nel volume pressburgeriano Beniamino è il gemello che sopravviverà alla madre e al fratello.

dopo aver assistito all'esame di pianoforte della nipote o, forse, figlia Ester. Le ultime parole di Aron sono una sorta di rinuncia all'affetto della madre, o meglio una cessione di questo amore al fratello Beniamino. Di comune accordo i due fratelli avevano deciso di tenere nascosta alla madre la letale malattia di Aron, per evitarle dispiacere e, dopo la morte del gemello, Beniamino non aveva avuto il coraggio di informarla. Tuttavia costei mette in azione un astuto piano per raggiungere il figlio morto. Chiede a Beniamino di prenderla con sé a Londra – dove l'economista ha acquistato due tombe: una per sé, l'altra per Aron. Dopo aver atteso la partenza di Beniamino per un convegno in Messico, la madre si lascia morire per poter giacere accanto ad Aron: «Un accordo terribile risuonò nelle orecchie del professor P. Il chiarore della rivelazione illuminò il suo sguardo interiore, come un lampo». 18

Il racconto si interrompe e il XII° capitolo è in effetti un'unica lunga lettera che il prof. P. invia al suo connazionale e narratore, per aggiornarlo sull'evoluzione degli eventi. La lettera conclusiva descrive una serie di fatti in seguito ai quali Beniamino si trova al centro dell'affetto di Elisa, sua exmoglie; di Anna, ex-moglie di Aron; di Ruth, la donna con la quale Aron aveva trascorso gli ultimi anni di vita; e di Marta, membro del gruppo di ricerca al quale collaborava anche Aron. Tutte queste donne vengono attratte per lo più dalla somiglianza o dalla interscambiabilità di Beniamino e Aron; ciascuna di esse rivendica dalla metà sopravvissuta la sua parte di affetto.

Beniamino sembra appagato dalla carriera lavorativa, realizzato sul piano affettivo dal fatto che Ester, figlia sua e anche di Aron, abbia avuto due gemelli.

Gemelli e narratori. In ciascuno dei volumi pressburgeriani, tranne che nel primo, si ricorre all'escamotage narrativo in base al quale le storie narrate sono materiale tratto da lettere, confessioni o racconti riportati in maniera più o meno fedele dal narratore.

Il narratore – o in prima o in terza persona – si presenta come conoscente o intimo amico dei protagonisti delle storie: si può trattare di amici (L'elefante verde), di un sedicente professore Sch. (La lege degli spazi bianchi), del libro di un tale S.G. incontrato a un convegno di psicoanalisi (Denti e spie) o di un certo professor Beniamino P., incontrato a un congresso sul romanzo popolare centroeuropeo, come accade nel romanzo in analisi.

Negli ultimi capitoli de *L'elefante verde* si scopre che c'è stata una sostituzione tra i due fratelli nel ruolo di narratore: non è Samuele ad aver narrato la sua biografia e quella della sua famiglia, ma il gemello Beniamino che lo dichiara solo nella chiusura del volume.

In alcuni racconti de *La legge degli spazi bianchi*, protagonisti – anche se con disparità di ruoli – sono dei fratelli. È il caso della prima storia, quella

¹⁸ Giorgio Pressburger, *I due gemelli*, op. cit., p. 149.

che dà il titolo alla raccolta, dove protagonisti sono il dottor Fleischmann e suo fratello, che appare praticamente solo dal momento della sua scomparsa fisica. In *Orologio biologico*, il narratore-protagonista racconta la sua storia nella lettera al fratello. Ne *Il morbo di Bahdy* protagonisti sono tre fratelli accomunati dall'eccezionale amore per la loro madre e da uno stesso destino: la morte per malattia congenita. Si sottraggono a tale tipologia i due racconti dei quali dobbiamo evidenziara l'indipendenza: *Vera*, la storia più lunga, e *Scelte* che, per motivi e situazioni proposte, è collegabile alle *Storie dell'Ottavo Distrtto*.

Nei primi due volumi della trilogia incompiuta: *Il sussurro della grande voce* e *La coscienza sensibile*, il protagonista, Andreas, non ha fratelli, e la storia viene ricostruita per noi in base al suo notes-diario. L'*Altro*, in questo caso, è rappresentato dal sussurro di una voce che esprime la coscienza sensibile del protagonista.

In *Denti e spie* il narratore – un certo S. G. – è anche il protagonista delle storie. nemmeno nel suo caso si parla di fratelli, tuttavia egli stesso incarna la dualità: nel fatto di essere una spia che fa il doppio gioco; nella sua continua peregrinazione fra amor sacro (sua moglie Rachele) e amor profano (Agnese, Cornelia, Elisabetta, Erika, Ester, Livia, Marta, la dottoressa Angela e Giuditta); nel suo oscillare fra la religione dei padri, l'ebraismo, e una delle altre due religioni monoteistiche: quella cristiana e quella musulmana; tra gli ideali filosofici del materialismo e quelli dell'immaterialismo; tra finzione e realtà, e potremmo ancora continuare.

Ne *I due gemelli* il narratore è uno dei gemelli: Beniamino o, meglio, il prof. P. che racconta la sua storia a quello che sarà il nostro narratore, permettendogli di leggere anche il fitto epistolario composto dalle lettere scritte reciprocamente dai gemelli oppure da loro ai genitori.

Nonostante la singolare dicitura¹⁹ che compare in seconda di copertina e che scagiona l'autore da ogni sospetto autobiografico, non possiamo non rilevare le continue interferenze tra la vita dei protagonisti della narrazione e quella di Giorgio Pressburger.

La stessa costruzione dell'opera è una continua interferenza tra la vita reale dei gemelli Pressburger e quella fittizia dei gemelli P.

L'idea del gemello come *doppio* di se stessi è un'invenzione letteraria, proveniente da letterati che non sono gemelli. In realtà, nulla è più lontano dalla mente dei gemelli quanto l'idea della *copia*. Nel fratello essi vedono una persona infinitamente estranea e infinitamente familiare, ed è proprio questa incertezza che può condurli

¹⁹ *lvi*, p. 6: «Questo romanzo è opera della fantasia. Nomi, personaggi, luoghi e avvenimenti sono il prodotto dell'immaginazione dell'Autore o, se reali, sono utilizzati in modo fittizio. Ogni riferimento a fatti e persone viventi o scomparse è del tutto casuale».

all'infelicità. Nel caso del prof. P., poi, la madre lo aveva addirittura esortato ad assumere il suo ruolo, a diventare madre, e probabilmente (essendo il più forte) anche padre del suo gemello: che confusione.²⁰

Nicola Pressburger/Beniamino P. giornalista economico l'uno, economista l'altro – ha svolto i suoi studi a Parma, Aron P. a Pavia. Giorgio Pressburger ha studiato biologia in Italia, ma ha trascurato questo suo interesse per dedicarsi completamente alla regia. Nicola è morto per un male incurabile, come il coetaneo Aron. Questi sono solo alcuni fra gli esempi citabili, quelli più lampanti.

È come se con il suo ultimo romanzo lo scrittore – partendo dall'ampia illustrazione delle *Storie dell'Ottavo Distretto*, attraverso la storia plurigenerazionale, quindi diacronica, di un'unica famiglia dell'Ottavo Distretto nell'*Elefante verde* – abbia voluto zoomare fino a mettere a fuoco – sincronicamente – la vita di un'unica coppia di gemelli. Con essa passa dal generale al particolare, avvalendosi della possibilità di scendere nei meandri dell'animo umano per analizzarne le singole reazioni e risalire così alla matrice universale. «Siamo tutti fratelli», ripete Aron insistentemente a se stesso, a Beniamino, vincendo i ricordi della guerra, delle deportazioni, dei lager – vissuti indirettamente –, dell'invasione societica e del '56.

Il doppio – in un primo momento anche in carne e ossa, successivamente solo nella finzione letteraria – è una condicio sine qua non della scrittura pressburgeriana.

La religiosità. Ne *I due gemelli*, come del resto negli altri volumi, la struttura narrativa viene ampiamente caratterizzata da una religiosità sommessa. Intendiamo, con tale definizione, l'atteggiamento del narratore nel leggere in ogni semplice atto – per quanto apparentemente casuale – e dietro ogni accaduto il manifestarsi di una volontà sovrana. Niente è affidato al caso, i comportamenti umani sono guidati da una mente superiore che agisce con inesorabile predeterminazione. All'essere umano non resta che prendere atto di ciò e trarne, per quanto possibile e per quanto ne sia capace, degli insegnamenti per il futuro. Anche quest'ultimo in qualche modo è intuibile attraverso i sogni, le combinazioni numeriche, le lettere, nonché i segni della natura: a preannunciare la nascita dei gemelli è la doppia fioritura dell'acacia. Anche nell'*Elefante Verde* la nascita dei gemelli – che riusciranno a comprendere il significato del sogno dell'elefante verde – era stata annunciata dalla doppia fioritura del lillà.

Per quanto riguarda l'identità religiosa è utile evidenziarre che, in molti luoghi del volume intitolato *Denti e spie*, il protagonista si pone interrogativi

²⁰ Ivi, pp. 43-44.

relativi a tale questione, fino ad arrivare a mettere in gioco la sua stessa appartenenza alla religione dei padri.²¹ Carlos Kraus, il dentista che lo tiene in cura durante il soggiorno barcellonese, gli offre tutte le sue ricchezze a patto che egli si converta alla religione legata al dente che resisterà più a lungo, simbolizzando la vera religione. Le tre religioni monoteiste: quella cattolica, quella ebraica e quella musulmana vengono collegate a tre denti. Lo Shylock cristiano, come S.G. definisce il dentista, non permette che altri dentisti curino i tre denti, pena l'invalidamento della scommessa. Con il passare degli anni il primo dente che si frantuma è proprio quello legato alla religione ebraica. Tutto sembra perduto per il protagonista, che comincia già a considerare la sua esistenza in seguito all'abiura, quando il dottor Kraus si suicida per aver perduto tutto al gioco. Il senso della scommessa era anche questo: colui il quale avesse perduto avrebbe dovuto uccidersi. In seguito a tale episodio, S.G. non metterà più in dubbio la sua appartenenza alla religione ebraica, pur non rassegnandosi mai all'idea che tutte le sventure di cui è vittima siano dovute proprio all'eterna condanna del popolo ebraico, al dolore e al continuo errare.

Il continuo errare. Ciascuno dei protagonisti dei volumi pressburgeriani è portato – per volere o per dovere – a errare per il mondo, come accade anche ai fratelli de *I due gemelli*, nella inquietudine dei quali, nel loro perpetuo peregrinare, nel ritorno alla madrepatria – scandito dagli eventi funesti, quali la morte del padre o la malattia della madre – non è difficile scorgere le diverse fasi della diaspora ebraica.

Aron passa di continente in continente al seguito del prof. Cavalli Sforza, che al momento della consegna del diploma di laurea gli dice: «Viaggerai molto, dovrai spostarti dappertutto sul nostro pianeta» [...] «Errerai come Caino, ma non per aver commesso nulla di male, spero.»²²

Invitato da quest'ultimo a partecipare alle sue ricerche sulla diffusione delle caratteristiche ereditarie tra le popolazioni della terra, Aron va alla ricerca della madre primitiva, di Eva²³. Con parole appassionate scrive a Beniamino della sua spedizione, anche quando – gravemente minato dal male – continua ad opporre la tesi di Cavalli Sforza e sua a quella degli scienziati di Heidelberg, per poter ancora affermare che tutti gli uomini sono in qualche modo fratelli.

Non diversamente accade a Beniamino che, sia per i suoi studi di economia mondiale, sia per le conferenze alle quali partecipa continuamente, pur stabilendosi nel quartiere londinese di Clapham South, è destinato a un ininterrotto peregrinare. Ogni qual volta egli si assenti da Clapham South, accade qualcosa di tragico: prima, la perdita dei gemelli appena partoriti da Elisa, poi la morte della madre, ospite a casa sua.

²³ Ivi, p. 95.

²¹ Cfr. G. Pressburger, *Denti e spie*, op. cit., capp.: SD6, IS6 e SD6.

²² G. Pressburger, *I due gemelli*, op. cit., p. 59.

Contrariamente ai figli, la madre di Aron e di Beniamino lascia la sua patria solo per intraprendere il viaggio della morte che la porterà in Inghilterra per ricongiungersi ad Aron, il figlio che ha dedicato tutta la vita alla ricerca della madre dell'umanità. La madre è l'unico punto fermo per i gemelli: tutto quello che fanno, tutto quello che vivono nel bene e nel male, ha come punto di confluenza e di convergenza per entrambi l'affetto materno.

Lo stile. Giorgio Pressburger ha effettuato un'accurata operazione linguistica. Ha dovuto decidere in quale lingua scrivere e ha scelto l'italiano: viveva in Italia ormai da trenta anni quando ha pensato di dedicarsi alla narrativa.

Conosce varie altre lingue, apprese senza troppe difficoltà, dal momento che l'ungherese è l'unico popolo piantato nel cuore dell'Europa la cui lingua rimanga inaccessibile a tutti i popoli vicini. Impadronitosi perfettamente della lingua italiana, ha dovuto poi effettuare una scelta di tipo stilistico. Non bisogna andare lontano per ritrovare la causa dell'asciuttezza del suo stile nel fatto che – prima di cimentarsi con la stesura di romanzi più o meno brevi – è stato autore di testi per il teatro, per la televisione e per il cinema.

In italiano vengono tradotti tutti i toponimi ungheresi del romanzo, operazione che provoca straniamento e che rende quanto narrato un luogo del ricordo. In italiano vengono tradotte anche espressioni che acquistano, di conseguenza, significato improbabile e desueto. Basti pensare a vezzeggiativi come *csillagom*, *stellina*, frequentissimi in ungherese, ma decisamente rari in italiano.

La lingua misurata dell'epistolario, con le sue costruzioni sintattiche semplici, ha contribuito a dar rilievo al suo contenuto. Lo stile si è mantenuto lineare e secco anche quando quello che c'era da dire rapriva le ferite difficilmente rimarginate – forse mai del tutto – del passato, senza cedere ad ammorbidimenti, del resto comprensibili.

La ricezione. Caratteristica della maggior parte delle critiche e delle recensioni è una certa incomprensione – non scevra di superficialità – dei motivi ricorrenti, anche se non predominanti, della narrativa pressburgeriana.

La critica ha focalizzato l'attenzione, in linea di massima, sulla qualificazione di una scrittura di frontiera, dove il cambiamento della lingua materna in quella del paese ospitante assicura a Pressburger un posto nell'elenco degli illustri predecessori, quali Beckett e Conrad per esempio, cosa che induce spesso a paragoni piuttosto forzati tra i diversi tipi di scrittura.

I temi della malattia e dell'esilio, con quello dell'ebreo errante, sono al centro di molte recensioni che, in qualche modo, hanno provato a scendere più a fondo nell'analisi dei testi pressburgeriani, con risultati nient'affatto trascurabili.

Interessanti anche i contributi critici relativi allo stile. La stessa scrittura lodata come semplice, pulita, chiara, in alcuni casi, diventa in altri buia, vuota, scarna e fredda.

Per quanto riguarda la ricezione in Ungheria, purtroppo, durante l'elaborazione del presente intervento molto poco conosciamo, soprattutto perché gli unici volumi tradotti in ungherese sono *La legge degli spazi bianchi e Denti e spie.*²⁴ Alcuni dei racconti di *Storie dell'Ottavo Distretto* sono usciti in traduzione su periodici di cultura ebraica come «*Múlt és jövő*» o su riviste di letteratura straniera, ma si è sempre trattato di tentativi abbastanza timidi di approccio alla narrativa pressburgeriana.

Dobbiamo, tuttavia, menzionare il primo fondamentale contributo, quello di Marinella D'Alessandro, nel quale – oltre a segnalare all'attenzione del pubblico e degli editori ungheresi Storie dell'Ottavo Distretto, L'elefante verde e La legge degli spazi bianchi – si provvede a individuare i punti di contatto tra la scrittura pressburgeriana e la letteratura italiana, quella europea e quella ebraica. Nell'analisi emergono le peculiarità dello stile narrativo pressburgeriano, a prima vista asettico, che aderisce in maniera quasi documentaria al contenuto delle storie, materiale prezioso di per sé ai fini della conoscenza della cultura ebraica in Ungheria.²⁵

Non esistevano, prima dei racconti di Giorgio e di Nicola Pressburger, scritti che si occupassero di descrivere la piccola e vivace comunità di ebrei – commercianti e piccolo-borghesi – operante nel cuore della capitale magiara e interagente con la popolazione ospitante, mentre ricca è la letteratura sulle problematiche dell'assimilazione e della perdita d'identità della componente ebraica nella società ungherese.

I due gemelli, dopo La legge degli spazi bianchi, è il romanzo di Giorgio Pressburger che ha riscosso più successo, a giudicare dalla quantità di materiale critico a nostra disposizione. Anche in questo caso dobbiamo sottolineare la superficialità di alcune recensioni, che si sono soffermate soltanto sul motivo ammiccante della coppia di gemelli, senza tentare minimamente di approfondirne l'interpretazione. 26

Prima di tutto, è doveroso cogliere l'accusa mossa da buona parte delle recensioni alla lentezza del ritmo narrativo del romanzo, incassato in una

²⁴ A fehér közök törvénye (1993) e Fogról fogra (1997), entrambi prresso Európa Kiadó, nella traduzione di Gizella Magyarósi.

²⁵ Cfr. M. D'Alessandro, *Olaszországi zsidó legendárium a Teleki térről*, «Holmi», agosto 1990, pp. 937–942.

²⁶ Cfr.: A. Chiesa, *I due gemelli*, «Avvenimenti», 18 settembre 1996; «Il Foglio», *I due gemelli*, 24 settembre 1996; C. Augias, *Beniamino e il suo doppio*, «il Venerdì» de «la Repubblica», 8 novembre 1996; G. Bonura, *Un romanzo sotto l'albero*, «Avvenire», 14 dicembre 1996.

struttura epistolare che talvolta impedisce alla narrazione di fluire.²⁷ Massimo Romano²⁸ nota un appesantimento della scrittura pressbureriana nel passaggio dai racconti delle prime prove narrative al romanzo di formazione, mentre Alberto Cavaglion²⁹ sostiene che è la «sovrastruttura retorica» a nuocere alla narrazione: «il mondo aulico e cosmopolita dei convegni, dei viaggi internazionali, del mondo scientifico che i due protagonisti frequentano con esagerata intensità (e un pizzico di narcisismo)».

Del resto, è individuabile nella cornice narrativa – nella quale Giorgio Pressburger inserisce ciascuna delle sue storie – una sorta di schermo per mantenere un certo distacco da quanto narrato, sempre così soggetto a imbrigliamenti di carattere autobiografico.

Se la critica si è dimostrata poco clemente nel giudicare la struttura narrativa del romanzo, dobbiamo dire che il suo atteggiamento nei confronti del contenuto è stato di stima e di comprensione, proprio in virtù della presenza della costante autobiografica dell'autore e narratore.

Il motivo dei gemelli protagonisti della storia è stato inserito nell'ambito di una letteratura di grande tradizione: a partire dalla mitologia, con i gemelli Romolo e Remo, Castore e Polluce, nonché con quelli delle opere plautine: i Menaechmi. Un libro scritto al duale, ancora secondo Cavaglion, «forma verbale classica che qui rivive in uno stile appassionato, tragico nel senso più alto del termine, solo qua e là guastata dal peso eccessivo dato al *leit motiv* di una partita a scacchi, che scandisce le tappe più importanti della vita dei gemelli e costituisce l'ennesima barriera autoprotettiva del Logos». Anche per Bruno Ventavoli *I due gemelli* attinge all'ampio serbatoio letterario della gemellanza nella Bibbia, nella mitologia romana e nel più recente cinema dell'orrore.³⁰

La costante autobiografica – della quale parlavamo poco prima – è stata evidenziata anche dall'individuazione di una «dimensione psichica della doppia identità, o meglio di un'unica identità scissa in due persone diverse» che si riflette su ciascuna delle scelte vitali del narratore e protagonista. E sulla questione dell'identità, pone l'accento anche Luisa Cusina, che afferma: «si sente che questo romanzo è stato scritto da un gemello "vero". La stupefatta semplicità, con cui lo scrittore espone la commovente e inquietante storia di Aron e Beniamino, riflettono l'intensità del suo coinvolgimento emotivo». Sulla meditazione psicologica insiste anche Sara Piperno che giudica il

²⁷ Cfr. L. Cusina, *Gemelli sull'orlo della crisi*, «Messaggero veneto», 8 settembre 1996.

²⁸ Cfr. M. Romano, *I due Pressburger rivali per madre*, «Tuttolibri», 21 novembre 1996. ²⁹ Cfr. A. Cavaglion, *Gemelli, passione quasi tragica (da cui difendersi)*, «Il Piccolo», 7

²⁷ Cfr. A. Cavaglion, Gemelli, passione quasi tragica (da cui difendersi), «Il Piccolo», 7 settembre 1996.

³⁰ B. Ventavoli, *Gemello dolente*, «L'Indice dei libri del mese», novembre 1996.

³¹ S. Giovanardi, *Un 'anima divis in due. Amore e odio tra i gemelli*, «la Repubblica», 22 agosto 1996.

romanzo pressburgeriano ricco di spunti di riflessione, dal momento che attraverso l'indagine retrospettiva scandaglia tanto i misteri dell'universo quanto quelli dell'animo umano.³² Al *roman philosophique* accenna anche Stefano Giovanardi che – pur riconoscendo l'ambizione del romanzo pressburgeriano a interrogarsi sui grandi quesiti della natura umana – ne individua la limitatezza, dal momento che tale obiettivo è «forse fisiologicamente irraggiungibile per via narrativa».

Comunque, al di là delle critiche negative relative all'impostazione strutturale del romanzo in questione, esso resta per Corrado Augias³³ il romanzo migliore di Pressburger, con un «finale degno di un appassionante "romanzo popolare" però scritto con una viva coscienza letteraria», secondo Giuseppe Bonura³⁴.

A noi non resta altro che riconoscere la forza espressiva della scrittura pressburgeriana, cioè la sua capacità di descrivere in modo lineare e semplice episodi della storia ungherese di questo secolo – contribuendo così alla sua conoscenza da un punto di vista non esclusivamente storiografico – e l'intimità con la quale vengono raffigurati luoghi e persone immortalati e stilizzati dalle strutture della memoria. Gli scritti di Giorgio Pressburger sono riflessioni preziose di un esponente di quella intellettualità ebraica della diaspora che – pur partendo, nel suo complesso, da realtà nazionali diverse – ha contribuito in maniera determinante allo sviluppo della cultura occidentale contemporanea.

³² S. Piperno, *Fra amore e rivalità il destino di due gemelli*, «La voce repubblicana», 13 gennaio 1997.

³³ C. Augias, *Beniamino e il suo doppio*, «il Venerdì» de «la Repubblica», 8 novembre 1996.

³⁴ G. Bonura, *Un romanzo sotto l'albero*, «Avvenire», 14 dicembre 1996.

Liturgy and Ritual in Contemporary Hungarian Art

This paper may appear to highlight the relationship between religion and art in our day. It is therefore necessary to cite Lajos Fülep's argumentation written at the beginning of this century. For one thing, our conference about the interaction of Hungarian culture and christianity is held in Italy and we are going to visit Montecassino, too, where Fülep wrote his essay entitled *Religious Art Today*, subtitled Notes from Montecassino, in 1913. Fülep took part in the ceremony of inaugurating the new mosaics, reliefs and altar pictures just completed by the artist monks of Beuron and open to view even today in the crypt of the monastery. \(^1\)

His argumentation does not seem to have been affected by the appearance of spiritual, non-figurative art the sporadic examples of which were possibly unknown to him at that time.² Just as in his previous art philosophical work, he spoke for Art again, basing his arguments on the conclusions drawn from Cezanne's art under the spell of classical Greek art. In his conception, art (existing in materials) is an activity starting out from nature and its undifferentiated character and giving it a synthesizing, finite, eternal form³. This form, in turn, may create or express spiritual contents provided that it is powerful enough to symbolize or represent the invisible, spiritual world. His views of art can be epitomized by the eternal image of man struggling with nature and the matter, and by the unity of the material and the spiritual which he stressed in the interpretation of the Divina Commedia. His faith in the eternalness of form springing from matter excluded the acceptance of the materialization of a priori (ideal, geometrical) forms as art. In other words, while deeming abstraction as a removal from naturalistic representation possible, he regarded the contemporary naturalization of metaphysical phenomena (including the work of the Beuron artists) as absurd. In his view, the spiritual contents of not necessarily religious art sprouting from undifferentiated feelings did express the mental experiences of modern man the most faithfully. He argued that, for one thing, monotheistic christianity did not make possible the personification, that is materialization in form, of various passions, unlike Greek polytheism, the model for the art theorist Fülep.

¹ Lajos Fülep, A művészet forradalmától a nagy forradalomig, [From the revolution of art to the great revolution] I. Budapest, 1974, pp. 523–547.

² The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985. Los Angeles County Museum of Art – Abbeville Press, 1986.

³ Lajos Fülep, Az emlékezés a művészi alkotásban. [Remembering in artistic creation] In op. cit. II. pp. 605-651.

In the wake of Fülep, I also disregard here ecclesiastic art whose canon may hinder the representation of the spiritual experiences of today's man in art. I think Fülep was right when he looked elsewhere than so-called religious art for religion and turned to where "faith was at work", that is, to the artistic cognition of the order or essence of the universe. In this way, he anticipated one of the conceptions of artistic hermeneutics. Only, he failed to take the step of replacing the representations of God with the work, that is, of transcending the static conception of art (representation) and divinity (completed creation). Nor was he encouraged to do so by his theological qualifications and his chosen profession, art.

Fülep's ideas put to paper at the time of modernism in art represent the classical aesthetics of permanence.⁴ After that time, modernism relinquished the search for religion, giving first priorities to transiency and the immanence of art in its aesthetics. Heidegger's tautological conception of art – which in regard to the dual nature of the work (materiality and symbolic character) is related to Fülep's – is derived first of all from a study of immanence.⁵ By stating that a work of art is that which opens up its own world and thereby realizes justice (non-concealment), he voiced a concept of art that differs from the form-centric concept: the work is happening (the arrangement of free space into its own implications). Thus, instead of the differentiation of art and religion, he declared their consubstantiality, also with reference to Greek antiquity. Both is knowledge, in that they conjure up the thing present from concealment to non-concealment. Thus a work of art realized in time comes close to religious (cognitive) ceremonies such as rites and liturgy taking place in time. On the other hand, this conception of art works in the precedent to the new type works evolving in time and space.

20th century art has "discovered" the rite as a possible and archetypical form of artistic creation. Besides various types of the ritual, the interpretation of the creative artistic process as rite came also to be considered in art theory, and more recently, perception-reception of art as a ritual process is spreading. Both the creative and presenting, and the perceptive processes are cognitive by nature, as today's cognitive sciences claim, resulting in the recognition of some truth.

⁴ On the basis of Matei Galinescu's book: *Five Faces of Modernity*. Durham, Duke University Press, 1987.

⁵ Martin Heidegger, A műalkotás eredete [Der Ursprung des Kunstwerks], Budapest, 1988, Európa Könyvkiadó.

⁶ Primitivism in 20th Century Art: Affinity of the Tribal and the Modern, New York, Museum of Modern Art, 1984.

⁷ Félix Ruiz de la Puerta: *Perception and Ritual in Contemporary Art*, Paper presented at the conference of MAOE under the title Crossroads in Central Europe 1996.

⁸ R. W. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*. Stanford University Press, 1987.; Ulrich Neisser, *Cognitive Psychology*. New York, 1967.

Yet there is something that ties thoughts of our days with those of Fülep: namely, the importance of remembering. Fülep's concept of form-creating, selective memory crops up as "transfigurative activity" in Gadamer's analysis written after Heidegger, but in Gadamer's interpretation, remembering also means something else: the retrieved memory is preserved and it may appear again and again in "rich diversity". This is a "lasting" human power, "the endless overcoming – and at the same time, guarantee – of distance".

In the following, talking of the liturgical and ritual implications of contemporary Hungarian art, I should like to highlight the functioning of memory in the practice of both religion and art. As for the latter, I am going to introduce and interpret some representative works of a few more recent art types and try to extend the art philosophical concept of artistic memory to novel ways of remembering, thereby illuminating the role of liturgy and ritual. This I am doing in an age which, in general, concentrates on the present and thus is constructing strategies of forgetting both in mass and high culture.

The need and possibility for ritual creation and perception can of course be exemplified outside the area of fine arts as well. Let two recent works by the architect Péter Sugár be quoted to illustrate the type of communal buildings which is not central but self-revelatory. When designing the Gypsy school in Pécs and the Jewish school in Budapest, he studied the modes of existence of these cultures and their roots, to be able to erect buildings in which the ritual order of usage, as it were, might lead to the cognition of the essence of the given culture. A memento structure built for life processes, the uninterrupted interpenetration of life and remembrance was to promote identification. Both architectual ensembles are open forms in theory, giving way to ritual cognition.

The two examples stand for two different but universal models of existence: the Lauder Javne Secular Jewish school founded on the significance of the Holy Book (library) represents a mode of existence based on the metaphysical core of life embodied by the zikkurat shape of the central building, the library. The other is the model of the importance of the physical, present-day form of existence characterized by spontaneous architecture. Here, the central space is multifunctional, which is interpreted by the diversity of adjoining spaces, and vice versa (Gandhi Foundation School), while in the former the homogeneity of the complex and the roads leading from spaces of most diverse function and direction towards the centre ensure the continuity

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlin Andenken*. In: idem: *A szép aktualitása* [The topicality of beauty]. Budapest, T-Twins Kiadó, 1994, pp. 202–226.

¹⁰ Sugár Péter építész [The architect Péter Sugár], Íves Könyvek 12. Budapest, 1996.

of the spirit determining the entire unity. The outcome of remembering is thus not only transfiguration (architectural form and structure). In both cases – and in both the creative and the perceptive processes – it is the unfolding of the work in time and space in the course of which the temporal and spatial distances of memories become rearranged in actual distances (visibly in the creative and virtually in the perceptive process, for the buildings were eventually not realized, although Péter Sugár won the competition called to design the Jewish School) in such a way that by walking these distances, the dual "play" of memory is activated (concerning the present building and the past), continuously abolishing and preserving the distances. One may say (agreeing with Tydeman): the model-realities brought about in the course of ritual creation may help create the necessary order (form) in chaos (life).¹¹

This new secular architecture of a cultic character, and the ritual function of the building, is represented by several rural community houses designed by Imre Makovecz. 12 The most recent of them, in Kakasd, revives and unites the most essential tradition – church building – of the two coexisting cultures (German and Székely) and its peculiarities (1994). Being reminiscent of a liturgical space, the community house endows the ethnic cultures with a peculiar function. The possibility of recognizing one's own essence via memory, the interaction of the similarities and differences between one and the other in the viewer (made physically possible by the body of the building linking up the two) which keeps remembering always at work, is coupled with the memory of the religious place of a more universal validity. The combination of the memories of the two cultures in this way carries not only the traditional iconographic content of the "temple of culture" but it also ascribes significance to the process of understanding and the comprehension of differences, that is its meaning, and it postulates understanding as the new precondition of life. At the same time, the interlaced three (transfigurative, interactive and lasting) layers of remembering perceive (and re-create) the building.

Makovecz's work has always been determined by recognition, by realizing one's identity with the whole and the ambition to get others to realize it.¹³ In his more recent output dating perhaps from the planning of Saint Gerald's church in Kelenföld (Budapest, 1983) and including several church buildings, he offers the possibility for the temporal and spatial process of understanding. The Hungarian pavilion of the Sevilla World Exposition was

¹¹ Tydeman is cited in Staale Sinding-Larsen, *Iconography and Ritual*, Oslo, 1984, p. 138.

¹² Makovecz Imre műhelye [Imre Markovecz's workshop], Ed. János Gerle, Budapest, Mundus Kiadó, 1996.

¹³ Katalin Keserü, *Tradition and Universalism in Contemporary Art*, Paper presented at the conference entitled Europa genti e regioni, Venice, 1986.

also based on this conception (1992): a transfiguration of the relics of past and present, East and West, Hungary and the world which did not only create a constant interaction but by the ritual path of perambulating it being designed, this complex – their distance and coherence – could be perceived as a universal experience. It offered the insight into the mode of existence of a nation which is a familiar in several parts of our transforming world (tensions between the local and the global), thus revealing a universal truth. One may say that the rite of perception-reception is the *memoria passionis* itself (thereby related to the liturgy) which helps us retrace the path of cognition via remembering right to the revelation of the essence of the events.¹⁴

The past and history are also participants in the new ritual spaces of the fine art works. György Jovánovics' novel memorial of 1956 is also a *memoria passionis*. When you perambulate it, you arrive at the clear idea or Heideggerian truth characterizing the revolution and the country remembering the revolution before the change of the political system (when the monument was designed). Via perception, the rite animates the one-time moments of realizing the truth (the idea) and illuminates the truth (idea) itself. This to take place requires the constructed space, its forms (iconography) and our participation. The interaction of the parts and the full involvement of the recipient (and not simply viewer) with his memories, emotions and abilities create the "field" that is almost like a liturgical space canonized in a religious sense, ¹⁶ an interregnum beyond everyday time and space which, though not identical with the "existence" of the work in the Fülepian sense of the word ensuring the work's eternity, but it is its "finite counterpart", "its own time", which is also a conquest over time. ¹⁷

The constructed works mentioned are also liturgical in the sense that they comprise a fixed space and a living-changing participation similarly to a mass, although the *viator* – the travelling participant ¹⁸ – the remembering person is not religious but is undoubtedly progressing towards some metaphysical understanding.

The liturgy is also commonly called a ritual, a canonized rite, ¹⁹ which was moulded for centuries into its order as known today, and is actually still being reshaped. Let it suffice to remind of the liturgical constitution of the

¹⁹ Sinding-Larsen op. cit., p. 132.

¹⁴ For this interpretation of the liturgical rite, see Staale Sinding-Larsen, op cit., p. 89.

¹⁵ About the monument, see: Katalin Keserü, *Emlékezés és történelem* [Remembrance and history]. Magyar Szemle 1997/1.

¹⁶ Sinding-Larsen's term, op. cit., p. 88.

¹⁷ Fülep op. cit. (note 3) and Hans-Georg Gadamer, A szép aktualitása (op. cit., pp. 11–84).

¹⁸ On the modern myth of travelling: Kabdebó Lóránt, Az út poeticája [The poetry of the road]. Id. A magyar művelődés és a kereszténység. Bp.–Szeged, 1998. 1421–1428.

2nd Vatican Council (1967). Until most recently, the liturgy as a special rite has not given inspiration to modern arts or their researchers mostly taken to reviving tribal rites. (The possible exception are some Polish and Romanian artists in the '80s, and in the '70s, some process works of Enikő Szöllőssy signposting the roads of the consummation in Hungary.) In the secular art of our days one can discover forms that have been affected, apart from the ritual nature of creation and perception, by the specific essence of liturgy nurturing the christian faith. They suggest that the religious rite my also become one possible way of comprehending the world.

In the works mentioned above that create the ritual spaces of revelation, the individual memories existing as passive mental phenomena become activated in the course of reception. That is how an interaction is brought about between work and recipient: the birth of meaning depends in part on the recipient, the work counts on the meaning-inducing activity of the participant which is a function of the space, although the architectural or artistic forms themselves and in their interactions also imply meanings.

Space as the venue of the interaction between work and recipient also has a similar function in the case of today's ritually perambulatable, that is, perceivable installations. Ilona Lovas' *Station No. 27* (1995), her laid *Table* of 1996 also create spaces for the rite of understanding. Their traditional iconography (station of the cross, and *mensa* as structures) carries a certain meaning, similarly to every form and detail. In actual fact, however, the creation of the situation is the most fully charged with meaning, which can be described as the space requiring participation. The *memoria passionis* or the *eucharistia*, the essence of the liturgy, therefore arises with the creation of the space opening towards the people and their participation, in the course of their interplay which can be termed interaction, although the work and its components will not change physically, but only in the shades of meaning — on account of the activation of the individual memories.

The point to the liturgy based on an earlier rite, the Easter Passover is to understand the last supper, to ritaully re-live it by reviving (or remembering) it.²¹ The Last Supper, in which Jesus concluded a new covenant with humanity, giving and sacrificing himself for them, saying: "Do this in memory of me." Those participating in the rite of the liturgy may also become capable of self-sacrifice via the process of remembering-understanding-reliving. Thus, Jesus' "gesture" is multiplied and lives on as the condition for human existence.

Lovas' *Table* laid with inscriptions and Passover cakes, is based on a sequence of actions preserved by the memory of those present. The room is empty around it, inviting to circumambulate it. During this perambulation,

On these, see Sturcz János, *Ür-Isten* [Space-God], Manuscript 1996.
 Josef A. Jungmann. *A szentmise* [The Holy Mass], Eisenstadt, 1977.

the meaning of the sight becomes revealed and known, the essence of existence becomes realized – individually, unlike the shared revelation facilitated by the liturgy.

Individual, personal understanding and the interaction itself is the theme of Si-la-gi's installation entitled Last Supper (1996), which consists of the enlargement of the laid table and the "Take it and eat it" gesture in Leonardo's famous fresco and its continuation/repetition in front of it. The puritanic message of the actual table growing out of the table in the picture is: "the table is always and everywhere laid, and everyone is invited to partake of it".²² The invitation of the picture thus protruding into space is shocking: resigning from the aesthetic and compositional (i.e. artistic) perfection of the complete work, it only reminds of the most essential element. The truly poured out wine is even more reduced: it is utterly prophane, just as at any vernissage or pub. What is alone missing from the installation kneeded from perhaps the world's most popular painting and an everyday table is the gesture of taking. The work is sacred and prophane at the same time: it refers to the inner process of understanding: the acceptance of the invitation requires ultimate self-reduction in reality, in the face of the world. At the same time, the installation evokes the meaningful past of the everyday, automatic gestures. It postulates knowledge, living memory and full personal involvement behind every gesture – in an age in which we have seemingly lost the significance of all this in the flood of gestures and images.

Being reduced as it is, Si-la-gi's work is almost like an object of meditation. The point where spiritual art – the current of early 20th century modernism probing into the transcendental essence of the world – and meditative picture formation based on late modern mystical experience (in Fülep's words: the "union with God utterly devoid of all materiality, and consequently all picture, view, feeling and concept, even the notion of divinity itself")²³ differs substantially from today's artistic cognition of a ritual type is where the creator puts memory into action, where the play of remembering (lingering, to quote Gadamer) is the process of understanding, where the cognizing person, the participant enters the inner time between external time and eternity. This inner time of understanding a work of art and the space it requires is typical even when the work, and comprehending it, exposes a dilemma as its truth. One example is El Kazovszkij's *Little Purgatory* of 1993. The two rows of an ensemble of objects (multiplication of coloured silhouettes) – combinations of figures of the different myths and Kazovszkij's own creatures – filling the practically regular liturgical space of the crypt-like vault in the castle church of Kiscell – expose the permanent human activity ' creating other-worlds (myths) which respond their creators as stabilized idols

²³ Fülep *op. cit.*, (note 1) p. 531.

²² Si-la-gi: *Traum vom Denken*. Galerie de Luxembourg, 1966.

or ideas could be interpreted as the cognition of the entire world or quite the contrary, it closes the human being in oneself. Therefore, the way leads to a seesaw in the "shrine" of the given sacral space, postulating the dilemma feeding the perpetual motion as the truth of itself and of the world.

Although in some way similar to the environmental art or installations of late modernism, the sculptural, architectural and installed spaces of art works cognizing via remembering deviate from modernism, which aimed at the self-comprehension of art, on account of the ritual-liturgical structure and creative-perceptive process, and of the identity of understanding Lord and Man.²⁴ One conspicuous sign of that is these works' saturation with meaning already apparent in the '70s in those which unfolded in time (performances). These included El Kazovszkij's series of performances. Although the preceding happenings of radical avantgarde also relied on Christ's model,²⁵ their "religious atheism". (dilemma) failed to step beyond the existential self-reference of the artist.

I am going to present the specific features of today's rites through an action of the young artists BLOCK group produced in 1996. It was tied to the history of painting and also charged with Hungarian millenary-millecentenary and religious connotations. By "attacking" Gyula Benczur's splendid "official" painting of 1896, The Baptism of Vajk, the artists searched for the real significance of conversion to christianity of the first King of Hungary and appeared to find it in accepting sacrifice and its liturgical-eucharistic forms. Just as the foundation of the mass is the Last Supper, the New Testament: our redemption by flesh and blood, so is the nailing of the unleavened bread dough onto copies of the Benczur picture the essence of this artistic rite. The "re-writing" of the painting with the dough nailed crudely up and scaling off slowly is identical with the cognitive process of christian and Hungarian history. The eucharistical-liturgical iconography is complemented by the cognitive and emotive factor²⁷ – the latter via the materialistically present and effective devices, which signify the possibility of interaction between the parts of the work and between the work and the recipients. In the rite, the signs (the symbols of art, history and religion) become identified, the universal acceptance of the sacrifice is manifested, parallel with the authentication of a kind of art which realizes, brings into the present the event (of

²⁴ Ernő Kulcsár Szabó, *Keresztény értékformák irodalmunk modern történetében* [Christian value forms in the history of modern Hungarian literature], Plenary lecture at the 4th International Congress of Hungarian Studies Rome, 1996. ln: *A magyar művelődés és a kereszténység.* Bp.–Szeged, 1998. 1189–1204.

²⁵ Beke László, *Istenkereső művészet ma* [Art in search of God today]. In idem: *Művészet/Elmélet* [Art/Theory], Budapest, 1994, p. 282.

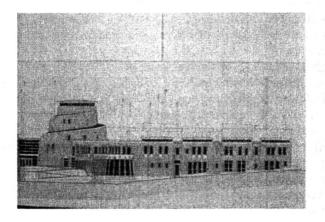
²⁶ This avantgarde definition by György Lukács is cited by Kulcsár Szabó, op. cit.

²⁷ This is how Sinding-Larsen characterizes the ritual situation op. cit., p. 130.

Saint Stephen, Christ), the truth. Remembering is also a key in this process: understanding comes via reminding (signs) and the evocation of the action (passion). The dough that has dripped off and accumulated implies the potential of continuation.

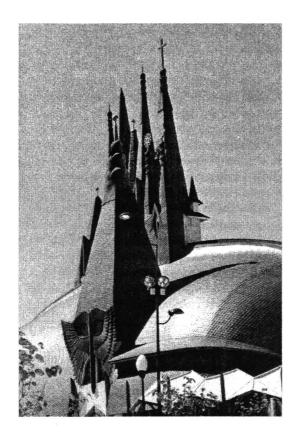
Needless to say, in this artistic situation the movements, interactions of those existing (participating people, the ephemeral, open works) coalesce into cognition identified with existence. Attention, involvement and the concomitant emotion gets to know its own time between eternal time (Sein) and scientific time (Wesen), offering an alternative to the late modern "aesthetic of disappearance" also applying to art, filling out this specific interval.

In this paper I have used the key concepts of hermeneutics to interpret contemporary works of art. Naturally enough, other works can also be interpreted in this way, and contemporary works in other ways. But one thing is certain: there is a kind of art in support of hermeneutic art philosophy whose specific forms (ritual-liturgical space and time) have resulted in the substantial transformation of existing genres, perhaps terminating modernism as well and – just like in times of yore, bringing religious and artistic cognition into connection, minting a new language. In this language, the work as the event and memory as the interaction making the event possible play the central roles.

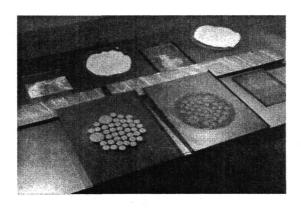


Péter Sugár: Lauder Javne Secular Jewish School, Budapest. 1992

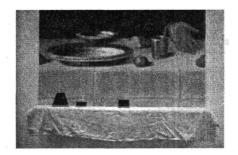
²⁸ László Beke on Virilio, op. cit., pp. 283-284.



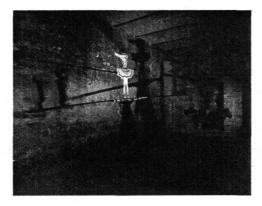
Imre Makovecz: The Hungarian pavilion of the Sevilla World Expo, 1992



Ilona Lovas: Table, 1995 (detail)



Si-la-gi: Last Supper, 1995



El Kazovszkij: Little Purgatory, 1993 (detail) Foto: László Lugosi Lugo



BLOCK Group: The Baptism of Vajk, 1996

Dio e paesaggio nella poesia transilvana ungherese contemporanea

Dio (Isten) e paesaggio (táj), come terra natìa (szülőföld), patria (haza), verbum (szó), sono topici che caratterizzano la poesia transilvana ungherese del XX° secolo, che offrono numerose possibilità di rapportarsi alla sua tradizione lirica. Dio e paesaggio sono motivi referenziali che scorrono su un doppio binario: la poesia che cerca Dio, che evoca Cristo, che chiama un segno divino, nel contempo mostra il voto dell'Uomo-Cristo che diviene uomo, il nostro volto, l'uomo che passa attraverso le prove, le sofferenze dell'esistenza. Dio è *topos*, parte della tradizione salmica della poesia ungherese, che tocca la storia. Canta Sándor Reményik:

Non ho mai avuto con Dio incontri sorprendenti. Ma vedo nel cuore degli uomini i suoi miracoli.

Il segno, il marchio, l'emblema dell'essenza cristiana obbliga anche colui che non credesse al ritorno a Dio: senza di lui, infatti, non c'è pienezza nè vita.

Non possiamo dimenticare però i salmi pagani della poesia transilvana ungherese. L'esempio più pagano di tutti è forse proprio quello dello *Psalmus hungaricus* di Jenő Dsida. Domokos Szilágyi, su questo filone (Dávid unokája, Il nipote di David) riprende la tradizione del <<cuore puro>> (tiszta szív), mentre nei Salmi pagani (Pogány zsoltárok) percorre il labirintico stato terreno di sofferenza dell'uomo.

La grande generazione della poesia transilvana ungherese contemporanea (Lajos Áprily, Zoltán Jékely, János Bartalis) ha consapevolmente sviluppato e raffinato un aspetto della lira, che possiamo definire poesia che descrive il paesaggio con espressione scolastica, grezza. Aprily e Jékely si inseriscono nel filone della tradizione europea classicizzante che si rifà a Goethe. Bartalis invece introduce una versificazione libera costruita sul periodo spezzato, rinnovandola e poi portandola avanti in altra direzione, offrendo la possibilità di un'apertura prospettica e, ci si passi il gioco di parole, panoramica nuove, dietro le forme: la percezione lirica del paesaggio può divenire soggettiva. József Méliusz, il grande vecchio della letteratura ungherese d'oltreconfine, recentemete scomparso a Bucarest, appartiene alla generazione di Bartalis. In una sua famosa poesia intitolata A szénaszekér elégiája (Elegia del carro da fieno), ci lancia un segnale: può darsi che l'intera odissea dell'uomo del centro-est europeo si possa riassumere nell'immagine di un paesaggio, nel quale null'altro resta, se non un carro da fieno ancora in funzione, simbolo universale della memoria.

La letteratura transilvana ungherese nella seconda metà del nostro secolo si è trovata sempre più in una condizione di fuga. Questo va inteso a vari livelli: dall'operare nelle retrovie culturali e istituzionali, al letterale dissolversi fisico dei suoi rappresentanti che, nella gran parte dei casi, se sopravvissuti, hanno continuato a creare fuori dai confini transilvani. Ma più questa fuga diveniva fenomeno palpabile, più paradossalmente prendeva forza la poesa sulla terra natia – cosí possiamo banalmente, ma fedelmente, tradurre l'onnipresente espressione magiara szülőföld. Questa parola, divenuta mitica, universalizzatasi al punto che terra natia e paesaggio sono divenuti sinonimi mitologici. Intervengono qui cause legate alla censura politica che, soprattutto a partire dagli anni '60, subisce un processo di estremizzazione e deformazione. János Székely, poeta -filosofo scomparso pochi anni fa a Marosvásárhely, nel poema panteista Formák és szakaszok (Forme e periodi), con una felice sintesi, descrive il topos centrale della lirica transilvana ungherese contemporanea, fatta propria da ogni poeta transilvano ungherese, seppure urbanizzato:

Lassù sui monti sento le mie radici che si ramificano lontane

Il poeta dagli occhi grandi è stato forse l'unico a ricreare un nuovo punto di riferimento fondamentale per una ideologia transilvana.

Sándor Kányádi è colui che, forse su un filone più tradizionale, ci mostra il contenuto sentimentale ed esistenziale del paesaggio in quello che è un emblema caratteristico. Si tratta non soltanto di un panorama, ma di una complessa esperienza dei nostri sensi. Il lavarsi, in particolare il lavarsi il viso (arc-mosás) è un'esperienza arcaica, quasi olfattiva per lo stesso lettore: è

l'odore del fiume di sera il profumo di sera del Küküllő.

La strada aperta da Kányádi viene seguita dalla successiva generazione dei poeti, rappresentanti di quella che è chiamata la generazione di Forrás (Arpád Farkas, László Király). L'ultima generazione di Forrás che vive nella dittatura ceausista completa questo passaggio, a cui abbiamo accennato nella parte iniziale di questa relazione: il passggio, dall'Uomo all'uomo. E, senza più sponde (szülőföld, táj) è trasformata in parola-simbolo, diviene ipersimbolo della propria indentità minacciata. Dal paesaggio, l'uomo, i villaggi, le chiese, condannati dalla dittatura alla distruzione si trasferiscono nella parola, nel verbum poeticum.

Bibliografia

Isten kezében, Castrum Könyvkiadó, Sepsiszentgyörgy, 1993.

Magyar Zsoltár, Kortárs Kiadó, Budapest, 1994

Kányádi Sándor, Fekete-piros versek, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1979.

Kányádi Sándor, Sörény és koponya, Debrecen, 1989.

Székely János, Semmi-Soha, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1994.

Un capitolo della storia dei rapporti tra l'Italia e l'Ungheria (1945–1956)

Rapporti culturali italo-ungheresi (1945–1948)

Non c'è ostacolo per la collaborazione

Dopo la fine della seconda guerra mondiale, nel costruire la democrazia, durante la formazione del nuovo orientamento cultural-democratico, l'Italia fu l'unico paese con il quale non si doveva promuovere attività di relazioni culturali, poiché bastava allargare il campo dei rapporti già esistenti con tendenze democratiche, dato che era in vigore la convenzione italoungherese concordata tra i due paesi il 16 febbraio del 1935. Poi c'era anche un altro fatto, il quale era favorevole ai rapporti italo-ungheresi, cioè che l'Italia, analogamente all'Ungheria, era un paese vinto. Gli italiani altrettanto avevano dei disturbi d'identità, e, similmente agli ungheresi, cercavano di distruggere le difficoltà dell'isolamento. Cioè, per gli avvenimenti del passato ancora vicino, per la fine pressappoco uguale della guerra, non soltanto l'Ungheria, ma anche l'Italia era interessata a sostenere e possibilmente allargare le attività di una collaborazione culturale tra i due paesi. Per quanto riguardava l'Ungheria, era interesse del paese riprendere i rapporti culturali italo-ungheresi con tendenze democratiche. Vedendo le forze politiche ed i fattori culturali in Ungheria, si capiva chiaramente l'importanza della collaborazione italo-ungherese, e tra i personaggi più illustri nell'ambito culturale era Tibor Kardos che aveva decisamente espresso l'apetto rilevante della questione.

Nonostante le relazioni senza elementi problematici, la simpatia correlativa e gli interessi in parte uguali, i rapporti bilaterali di questo periodo non erano tanto notevoli quanto quelli svolti tra le due guerre. Dal 1945 l'Ungheria – si capisce il perché – non era messa nel centro dell'orientamento diplomatico italiano. Dall'altra parte, riformatosi l'insieme delle relazioni politiche-potenziali al livello internazionale, nel centro dell'orientamento diplomatico-culturale dell'Ungheria non si trovava l'Italia, e perciò la politica estera e quella culturale del paese non si interessavano delle relazioni con l'Italia tanto preminentemente quanto prima, tra le due guerre. L'Ungheria adesso aveva altri paesi, altre potenze politiche con cui collaborare, ed essi allora le sembravano elementi determinanti nel nuovo ordine politico del mondo.²

¹ Nuovo Archivio Centrale Ungherese (in seguito: NACU/XIX-I-1e. 1945-44680

² NACU XIX-1-1e., 1946-40772

Sebbene si fosse creata una nuova prevalenza delle priorità, le relazioni italo-ungheresi avevano delle potenziali possibilità nei più vari campidella cultura e della scienza. L'importanza di questa serie die possibilità veniva messa in rilievo da un personaggio importante dal punto di vista culturale, Aldo Bizzarri³, direttore generale dell'Istituto di Cultura Italiana in Ungheria prima del 1945, dopo la guerra capodivisione culturale del Ministero degli Affari Esteri in Italia.⁴

Benché teoricamente non ci fossero degli ostacoli per sostenere i rapporti culturali e scientifici tra l'Italia e l'Ungheria, dopo la seconda guerra la collaborazione dei due paesi non si è allargata. Il motivo di questo fatto, secondo Aldo Bizzarri, è che le relazioni diplomatiche tra l'Italia e l'Ungheria non erano regolate ancora nel gennaio del 1946. Non sorprendeva che l'Ungheria aspettasse molto dal riprendere le relazioni diplomatiche, dal far ripartire la comunicazione culturale.

I rapporti culturali dell'Italia a livello internazionale erano influenzati non soltanto dalle condizioni politiche, ma anche dalle difficoltà economiche. Tuttavia vediamo da una relazione, comunicata il 3 aprile 1947 da Tibor Kardos, che le istituzioni italiane, nonostante ci fossero delle condizioni molto difficili, prontamente cercavano di essere disponibili ad aiutare gli istituti culturali ungheresi.⁵

Le potenziali possibilità delle ricerche scientifiche

Nella seconda metà del 1947 la collaborazione scientifica realizzanda tra i due paesi venne considerata di importanza rilevante da Tibor Kardos, promotore delle attività per la collaborazione italo—ungherese. Lui prevedeva delle possibilità soprattutto nell'ambito delle scienze umanistiche. Teneva molto a far riprendere gli studi, finora iniquamente trascurati, sul Risorgimento, e oltretutto voleva mettere *in foco* le ricerche sull'umanesimo, e sul rinascimento. In base alle sue dichiarazioni di allora, l'Ungheria doveva cambiare il sistema delle borse di studio in uso, in modo che, sempre rispetto alle possibilità economiche del paese, in un anno almeno 3–10 ricercatori potessero svolgere dei loro studi in Italia formando così un progetto continuo ricerche prevalentemente sul Risorgimento, sul rinascimento e sull'umanesimo.⁶

I rapporti con l'Italia venivano considerati importanti anche dall'ufficiale politica culturale dell'Ungheria. Tra i bandi di concorso per nuove ricerche proclamate il 25 agosto del 1945 dal Comitato Nazionale delle Borse

³ NACU XIX-1-1e., 1946-770277

⁴ NACU XIX-1-1e.. 1946-40772

⁵ NACU XIX-1-1e., 1947-68614

⁶ NACU XIX-1-1e., 1945-44680

di studio c'erano 5 posti per il Collegio Hungarico di Roma, 2 per l'Istituto Guglielmo Fraknói a Roma, e 5 per l'Istituto Ecclesiastico di Roma.⁷ I primi borsisti arrivarono a Roma nei mesi di primavera del 1947.⁸

Il ruolo degli istituti culturali dell'Ungheria

Tra le due guerre gli istituti su diversi aspetti culturali dell'Ungheria presenti in Italia, soprattutto l'Accademia d'Ungheria in Roma, avevano una funzione rilevante per la formazione dei rapporti culturali italo—ungheresi. Dopo la guerra la politica culturale dell'Ungheria fondamentalmente era interessata, anche nelle cambiate condizioni, a ridare il ruolo missionario cultural-diplomatico all'Accademia d'Ungheria. Oltre al Collegio Hungarico fondato nel 1927, c'erano 17 istituti ungheresi, dipartimenti o lettorati di lingua in tutta l'Italia. Sono dati considerevoli, il che vuol dire che gli istituti ungheresi in maggior numero si trovavano in Italia. Il secondo paese era la Francia, dove – si vede la differenza – in tutto funzionavano 6 dipartimenti, istituti o lettorati. I numeri fanno vedere per l'Ungheria quanto era importante la collaborazione cultural-diplomatica con l'Italia. 9

L'attività ripresa del Colleggio Hungarico a Roma era molto notevole per l'Ungheria, ed altrettanto era importante il fatto che questa istituzione veniva appoggiata dalle autorità italiane. Dagli stessi fondi venivano sostenuti, in base ad un aiuto corrisposto, l'Istituto di Cultura Italiana e la Scuola Italiana. La direzione culturale da parte degli ungheresi fece anche la promessa che avrebbe dato un certo contributo anche per i restauri del palazzo dell'Istituto di Cultura Italiana. La direzione culturale da parte degli ungheresi fece anche la promessa che avrebbe dato un certo contributo anche per i restauri del palazzo dell'Istituto di Cultura Italiana.

Alla domanda dell'Ungheria, l'Italia diede una risposta positiva. La situazione dell'Accademia d'Ungheria in Roma nell'autunno del 1946 divenne più stabile anche perché, data la nomina a direttore generale di Tibor Kardos, venne risolto il problema della direzione dell'istituto. Kardos arrivò a Roma il 6 ottobre del 1946. 12

Nella primavera del 1947 l'Accademia d'Ungheria divenne capace di realizzare la sua commissione culturale. Venne preparata la rivista trimestrale dell'istituto, venne organizzato il programma musicale contenente concerti trisettimanali, le iniziative scientifiche furono disponibili a far partire le prime conferenze, ed anche il primo elenco della serie di pubblicazioni

⁷ Gazzetta Ufficiale Ungherese, 1945. no. 108.

⁸ NACU XIX-1-1e., 1947-68614

⁹ NACU XIX-1-1e., 1946-37176

¹⁰ NACU XIX-1-1e., 1946-40772

¹¹ NACU XIX-1-1e., 1946-77027

¹² NACU XIX-1-1e.. 1946-37176

fu composto. Kardos ebbe un ruolo indiscutibilmente insigne nel rimettere in piedi l'Accademia d'Ungheria in Roma dopo la guerra. ¹³ Grazie alle sue attività l'Italia, dal punto di vista culturale, si avvicinò alla vita letteraria e a quella artistica dell'Ungheria.

Il lavoro svolto nell'ambito dell'Accademia a Roma era come un modello per gli altri paesi: si sa per esempio che la delegazione culturale del governo polacco fece una visita all'Accademia d'Ungheria per conoscere e poi per rendere utili i risultati di essa nel corso di istituire la sua accademia. Un altro fatto per indicare il riconoscimento delle attività dell'Accademia è che Erik Sjöqvist, presidente svedese dell'Asssociazione Internazionale di Archeologia Classica, chiese all'istituto di delegare un ricercatore ungherese per il comitato direttivo dell'associazione. Tibor Kardos fece bene a proporre l'eccellente archeologo András Alföldi.¹⁴

Rapporti universitari

Prima della seconda guerra mondiale la collaborazione tra le università ungheresi e quelle italiane era fondamentale nell'insieme delle relazioni culturali. Questo campo di notevole aspetto dei rapporti culturali veniva considerato avente ruoli rilevanti da tutti i due paesi. Tibor Kardos, giá nel settembre del 1945, avrebbe voluto ottenere che oltre all'attività dell'Istituto Ungherese ci fosse anche una cattedra di docenti e relatori, e così avrebbero potuto funzionare lo stesso i lettorati di Firenze, Bologna e Napoli. 15

Analogamente ai progetti ungheresi, anche i colleghi dirigenti italiani considerarono importanti i rapporti universitari ed il fatto che i professori invitati in Ungheria potessero riprendere la loro cattedra a Debrecen ed a Budapest. L'Italia sperava già per l'anno accademico 1946/47 che la parte ungherese avrebbe compiuto l'incarico della cattedra. La parte italiana pensava ugualmente a proposito della cattedra di ungherese a Bologna. L'

La risposta degli ungheresi fu annunciata nel luglio del 1946, dalla cui comunicazione il Ministero degli Affari Esteri Italiani seppe che, per l'incarico di direttore generale della cattedra d'ungherese a Roma, fu nominato Tibor Kardos. ¹⁸ L'attività doppia del Kardos, cioè essere direttore sia della cattedra che dell'Accademia d'Ungheria, venne accolta con molta simpatia dagli ambienti universitari italiani. ¹⁹

¹³ NACU XIX-1-1e., 1947-44755

¹⁴ NACU XIX-1-1e., 1947-68614

¹⁵ NACU XIX-1-1e., 1945-44680

¹⁶ *NACU* XIX-1-1e., 1946-40772

¹⁷ NACU XIX-1-1e., 1946-700277 Ruzicska

¹⁸ NACU XIX-1-1e., 1946-77027

¹⁹ NACU XIX-1-1e., 1946-37176

Nello stesso tempo, nel luglio del 1946, l'Italia era interessata a conoscere la situazione delle cattedre italiane a Budapest e a Debrecen, dove erano direttori prima della guerra il prof. Mosca ed il prof Tombatore. La parte direttiva della politica culturale in Ungheria diede una risposta positiva alle domande italiane: uno dei responsabili delle relazioni culturali italiane, Aldo Bizzarri, fu informato che il ministero ungherese aveva l'intenzione di riprendere i lavori del Dipartimento Storico-Culturale d'Italiano a Budapest sotto la direzione del prof. Mosca, in quanto la parte italiana avrebbe dichiarato un comune accordo. Secondo il ministero della politica culturale, la cattedra d'italiano a Debrecen era ancora a disposizione del governo italiano: per questo chiese alla parte italiana di comunicare in che modo pensava di svolgere le attività del dipartimento e con chi voleva continuare il lavoro, se sempre con Trombatore o con qualche altro illustre professore.²¹

Per fare un breve riassunto delle cattedra d'italiano a Budapest, le prime tracce le troviamo negli anni '30, quando si formò l'Istituto Autonomo di Cultura Italiana sotto la direzione di Lajos Zambra. Lui svolse le sue attività di professore pubblico, ordinario fino alla morte, cioè fino al dicembre 1947, collaborando con l'associazione *Corvina* che era un'organizzazione moderata, liberale, e contro le tendenze fascistiche.²² In base alla convenzione culturale concordata tra l'Italia e l'Ungheria, nel 1935 fu fondata un'altra cattedra d'italiano: questo istituto, che si chiamava Dipartimento di Storia della Cultura Italiana, il cui titolare era il prof. Rodolfo Mosca, si trovava in una situazione più difficile. Benché il direttore personalmente non fosse insultato, si dichiarava, facendo riferimento all'orientamento anglo—russo, di non aver bisogno di un dipartimento di questo tipo. Dopo che il professore se ne era andato, la cattedra cessò di funzionare, ed alcune parti attive sono state inserite nell'altro dipartimento d'italiano.²³

Apertura nel campo letterario

La collaborazione italo-ungherese ad alto livello, che nel campo letterario si era sviluppata nel periodo tra le due guerre, continuò anche dopo il 1945. Era infatti importante non solo far conoscere i valori eterni degli autori classici, ma anche i tentativi della letteratura italiana recente.²⁴

²⁰ NACU XIX-1-1e., 1946-770277

²¹ NACU XIX-1-1e., 1946-77027

²² Az Eötvös Loránd Tudományegyetem története (Storia dell'Universitá degli Studi Eötvös Loránd) 1945–1970, Budapest, p. 520.

²³ Az Eötvös Loránd Tudományegyetem története (Storia dell'Universitá degli Studi Eötvös Loránd) 1945–1970, Budapest, p. 518.

²⁴ Magyar Irodalom Története 1945–1975, I. Irodalmi élet és irodalompolitika (a cura di) M. Béládi, Budapest, 1981, p. 65. (Storia della Letteratura Ungherese. Vita letteraria e politica letteraria)

De parte ungherese ci fu invece lo sforzo di divulgare in Italia gli autori ungheresi²⁵. Nell'ambito di questa attività, il 30 novembre 1946 giunse in Italia Gyula Illyés, il quale, nel corso del suo soggiorno, si persuase che ogni iniziativa degli Ungheresi nella vita spirituale avrebbe incontrato un'accoglienza favorevole.²⁶

Il 3 gennaio 1947 Illyés prese parte e intervenne all'inaugurazione ufficiale dell'Accademia d'Ungheria, alla quale furono presenti molte eminenti personalitá dei circoli artistici romani. Durante la sua permanenza a Roma, Gyula Illyés ebbe modo di instaurare rapporti con Giovan Battista Angioletti. redattore capo della "Fiera Letteraria", e inoltre con gli scrittori Corrado Alvaro, Guido Piovene, Leonardo Sinisgalli, Libero Bigiaretti, Aldo Bizzarri, Enrico Falchignoni e De Concini, nonché con Giuseppe Ungaretti, la figura più grande della poesia italiana del tempo.²⁷ Nell'opera di rinnovamento delle relazioni italo-ungheresi in campo letterario, che prese corpo successivamente alla seconda guerra mondiale, ricoprì un ruolo importante László Cs. Szabó, che, per incarico del ministro Dezső Keresztury, e similmente a Gyula Illyés, svolse compiti di diplomazia culturale in Italia. Szabó, al fine di ampliare i rapporti tra Italia e Ungheria, suggerì che la Società Italo-Ungherese invitasse alcuni scrittori e operatori letterari non appena si fossero aperte ai visitatori italiani le frontiere di Stato. A suo giudizio le personalità a cui riservare particolare attenzione erano Giuseppe Ungaretti e Corrado Alvaro, che si stava occupando di quanto rimaneva dei manoscritti di D'Annunzio; tra i giovani si permetteva invece di segnalare Enrico Falchignoni, autore ed editore della "Bussola", e Giovan Battista Angioletti, caporedattore della "Fiera Letteraria". Proponeva poi anche il nome del professor Cesare Brandi, direttore dell'Istituto Centrale della Restaurazione. Dal punto di vista della ricomposizione delle relazioni, Cs. Szabó attribuiva notevole importanza alle ricerche storiche sul 1848, dato che le insurrezioni di quell'anno costituivano una decisiva linea di demarcazione per entrambi i popoli.

Allo scopo di allargare i contatti nel campo letterario consigliò pure che il governo ungherese invitasse ogni anno un giovane poeta italiano che desse impulso alla languente attività di traduzione delle opere letterarie ungheresi.²⁸

²⁵ NACU XIX-1-1e., 1946-37176

²⁶ NACU XIX-1-1e., 1947-44755

²⁷ NACU XIX-1-1e., 1947-44755 ²⁸ NACU XIX-1-1e., 1947-44755

Poiché, durante il periodo tra le due guerre mondiali, i rapporti ufficiali tra Italia e Ungheria che riguardavano il campo artistico si erano approfonditi rispetto a quelli che interessavano altri Stati, divenne necessario dare sistemazione alla collaborazione in questo settore, sia pure prendendo come base nuovi orientamenti di principio. Non a caso Tibor Kardós, che rivestì un ruolo determinante nella formazione dei rapporti culturali italo—ungheresi del dopoguerra, già nel settembre del 1945 considerava importante l'apertura in questo settore. ²⁹ La collaborazione era motivata, oltre che dalla tradizione, anche dal dinamismo che l'arte italiana dimostrava nel dopoguerra.

Il primo episodio di collaborazione in campo artistico si registrò il 21 marzo 1947, quando il professor Paribeni, vicedirettore del Museo Nazionale di Roma, presentò le statue greche conservate nel Museo durante una conferenza tenuta nell'Istituto d'Ungheria. Il 28 marzo fu invece la volta di Tibor Kardos di illustrare il Foro e il Palatino. E sempre nell'istituto d'Ungheria il 10 aprile 1947 Károly Kerényi tenne una conferenza sui monumenti greco-romani. A partire dalla primavera del 1947, gli artisti ungheresi poterono nuovamente usufruire di borse di studio in Italia.³⁰

Da parte della diplomazia culturale ungherese era naturale l'esigenza di garantire ai musicisti ungheresi i contatti con la musica italiana, che vantava fama mondiale.³¹

Per la cultura musicale ungherese del dopoguerra la musica italiana era non solo insigne per la sua storia, ma si andava ora imponendo a livello internazionale e, fin dalla stagione musicale del 1947, Roma era diventata ancora una volta il centro dell'arte musicale.

Anche nella nascita delle prime relazioni italo-ungheresi nel settore musicale l'alfiere fu l'Istituto d'Ungheria di Roma. Il 17 marzo 1947 il violinista Ede Zathureczky tenne uno dei concerti piú significativi tra quelli patrocinati dall'Istituto. Nella primavera del 1947 l'Istituto prese ad organizzare una serata d'eccezione con Kodály. Sul piano della diplomazia culturale, al concerto di Kodály venne attribuita una funzione che andava oltre l'ambito musicale, dal momento che la presenza di Kodály apportava un contributo impareggiabile agli affari diplomatici ungheresi. 32

²⁹ NACU XIX-1-1e., 1947-44680

³⁰ NACU XIX-1-1e., 1947-68614

³¹ NACU XIX-1-1e., 1947-44680

³² NACU XIX-1-1e., 1947-68614

La guerra fredda e "la svolta" non mettono fine alla collaborazione in campo spirituale tra i due Paesi.

Poiché le relazioni erano importanti per entrambi i Paesi, non si ebbero influenze drastiche a seguito degli avvenimenti del 1947, che provocarono cambiamenti nella politica interna ungherese e profonde modifiche anche nei rapporti politici internazionali.

È caratteristico delle relazioni italo-ungheresi il fatto che la guerra fredda allora imperante e la dicotomia politico-culturale che si andava manifestando a livello mondiale non abbiano sostanzialmente mutato le relazioni tra i due Paesi. Al contrario, la dichiarazione che non vi erano stati cambiamenti trovò il massimo risalto da parte degli Ungheresi.³³

Dopo il 1947 i rapporti culturali italo-ungheresi conobbero un andamento negativo solo in alcuni settori. Tale ad esempio quello dell'insegnamento della lingua italiana nelle scuole.³⁴ In realtà la questione non era vincolata a ragioni di politica culturale. Che i rapporti italo-ungheresi fossero indipendenti dai cambiamenti politici e rimanessero buoni lo si può vedere anche a proposito del programma dei festeggiamenti che l'Istituto d'Ungheria di Roma presentò il 21 agosto 1947, in occasione della preparazione delle celebrazioni per l'anniversario della rivoluzione e delle lotte per l'indipendenza del 1848. In occasione del centenario, gli Italiani si presero volentieri l'incarico di dare ospitalità all'interno delle loro pubblicazioni commemorative a due saggi di autori ungheresi sui problemi sociali e giuridici del 1848. Del pari, essi invitarono gli storici ungheresi al congresso internazionale di Storia previsto per il mese di settembre del 1948. Avrebbero poi visto di buon occhio l'organizzazione di concerti e di conferenze da parte di autori ungheresi nell'ambito delle manifestazioni celebrative di Genova. Per la pubblicazione comune, che le città di Genova, Milano e Torino avevano progettato in coincidenza con l'anniversario, erano stati richiesti anche un paio di articoli che riguardassero l'Ungheria. Partecipanti ungheresi erano altresì attesi con gioia anche ai festeggiamenti milanesi.35

La continuità dei rapporti bilaterali italo-ungheresi anche al tempo della guerra fredda è testimoniata pure dal fatto che nel 1948 furono progettate diverse mostre d'arte. In primavera erano in programma le mostre delle opere di Bernát, Szőnyi, Ferenczy Pátzay a Firenze e a Roma, nonché la partecipazione alla Biennale di Venezia.³⁶

³³ *NACU* XIX-1-1e., 1947. augusztus 22.

³⁴ *NACU* XIX-1-1e., 1947. augusztus 22.

³⁵ NACU XIX-1-1e., 1947-127627 ³⁶ NACU XIX-1-1e.. 1947-167145

La partecipazione ungherese acquista un maggior valore dal punto di vista della diplomazia politica e culturale per il fatto che, contrariamente al piano originario, l'Unione Sovietica non prese parte alla Biennale. Alla prospettiva di rapporti nel lungo periodo fa riferimento anche la proposta dell'ambasciatore di rimettere rapidamente a posto il padiglione che aveva ospitato l'Ungheria a Venezia. A ribadire la stabilità e l'equilibrio delle relazioni italo-ungheresi, il presidente della Repubblica Italiana rese visita al padiglione ungherese.³⁷

³⁷ NACU XIX-1-1e., 1948-249416

Un Capitolo della Storia dell'Accademia Ungherese: La sezione culturale della legazione situata in Via Giulia

"Il Ministero degli Esteri da atto che – potevano dichiarare tirando un bel sospiro i compagni responsabili del Quai di Bem, ovvero del Ministero degli Esteri Ungherese dopo aver ricevuto la nota verbale datata febbraio del 1950 – dal 1º gennaio 1950 l'Accademia Ungherese di Roma e l'Istituto di Cultura di Milano sono stati posti sotto controllo del Ministero degli Esteri della Repubblica Popolare Ungherese, e cioè della Legazione Ungherese. Similmente, il ministero degli esteri da atto del fatto che [...] l'Accademia Ungherese di Roma verra gestita ad interim dal signor György Kalmár." Con questo provvedimento parve che fossero parallelamente regolate e mitigate due tendenze. Infatti, di pari passo allo smantellamento della vita scientifica e culturale dell'Istituto Ungherese (nello sfondo ideologico spunta l'intenzione consapevole di chiudersi alle malefiche influenze intellettuali occidentali), per i dirigenti degli affari esteri ungheresi era ormai intollerabile il fatto che, sul territorio di un'intituzione appartenente allo stato ungherese comunista, regolarmente apparissero dissidenti che, facendo diverse dichiarazioni e comportandosi in un dato modo, continuavano a dimostrare di essere contrari alle autorità al potere. Naturalmente la caratterizzazione dei nemici non era basata su criteri obiettivi, ma nasceva dalla situazione: ecco perché l'addetto culturale della legazione György Kalmár poteva scrivere in uno dei suoi primi rapporti che, fino ad allora, l'istituto era stato "il terreno dove gli inquilini fascisti e gli agenti di polizia potevano liberamente fare i comodi loro". Il portone infatti era rimasto serrato, ma chi diceva di andare all'istituto dei sacerdoti - "ai sensi dell'accordo stipulato dall'ex direttore Kardos con la questura distrettuale – poteva entrare senz'altro."

Kalmár, che era diventato diplomatico solamente dopo la guerra, ne sapeva poco della situazione romana, e aveva scritto ciò che segue non in base alle proprie esperienze, ma alle informazioni ricevute dai colleghi della legazione: "siccome queste persone erano quasi senza eccezione dissidenti, spie fasciste, ed agenti della polizia (mi riferisco prima di tutto ad Endre Hlatky e Sándor Magyary), è chiaro perché mai questo edificio, gestito negli

¹ Archivio Nazionale Ungherese (nei seguenti: ANU) XIX-J-1-k, 5/6 00992/21. Nota verbale del Ministero degli Esteri Italiano, 6 febbraio 1950. – La nota verbale, in riferimento agli sfratti, controbatte ripetendo ciò che era già stato detto molte volte: gli inquilini originariamente sonto stati accolti dalla stessa accademia, che quindi non può chiedere contro di loro l'intervento delle Autorita italiane, ma può agire solamente entro i limiti del diritto civile, presentando le sue richieste ai tribunali italiani.

anni passati dai sacerdoti, sia diventato uno dei luoghi centrali delle macchinazioni fasciste dirette contro gli ungheresi. Le scene scandalose erano all'ordine del giorno, anzi [...] perfino furti e rapine, e inoltre certi funzionari dell'*Istituto dei sacerdoti* (il Boér, il Magyary ed il Péterffy) hanno reso malfamato l'Istituto nei confronti degli abitanti del quartiere con i loro affari amorosi scandalosi e la loro condotta sfacciata e volgare."²

Non esiste una fonte indipendente che sostenga queste asserzioni, ma pare probabile che il giovane diplomatico comunista – vivendo in Ungheria in un ambiente di isterismi politici contrari alla reazione clericale – fosse convinto di dire il vero. Riferendosi quindi a tutto ciò, aveva reso ancor più difficile l'entrata nel palazzo, il che – segue il rapporto – "suscitò fra gli inquilini abusivi – naturalmente più che altro fra i preti – rabbia e contrarietà. Nei primi giorni non rifuggivano nemmeno dai metodi piu selvaggi: si susseguivano scene tumultuose", usavano la forza, rompevano le serrature con martelli e bastoni, ecc. La polizia invece era apertamente restia a dar adito alle denunce e "la lentezza manifesta" delle investigazioni - nota il Kalmár – "attesta l'informazione che l'ex-consulente legale Leonardi si era procurato dalla polizia, secondo la quale il Ministero degli Interni italiano, in un decreto segreto, aveva raccomandato agli organi della polizia di seguire una condotta neutrale nei confronti dell'Istituto." Naturalmente i giornali misero in prima pagina gli avvenimenti sensazionali: Il Cremlino di Via Giulia protetto da alta tensione e sirene ("Popolo", semiufficiale), Centro di

² Ibidem: nota dell'addetto diplomatico György Kalmár, 16 febbraio 1950. – Fra l'altro si riferisce agli scassi ed alle rapine, il che – come abbiamo visto più sopra – non può essere messo in relazione in nessun modo con l'istituto ecclesiastico, e questo ci rivela chiaramente che in tale documento il Kalmár aveva scritto il suo rapporto secondo intenzioni altrui. Il referente italiano del Ministero degli Esteri, la signora Erzsébet Mágori Varga (che del resto aveva preceduto il Kalmár nella legazione) in una nota datata 20 marzo non approvava i riferimenti fatti alla vita privata dei preti; secondo lei "non possiamo rispondere alle provocazioni riportando nei giornali la condotta immorale dei sacerdoti. Penso che nemmeno la stampa italiana di sinistra lo farebbe volentieri, e specialmente nel momento storico in cui il Partito cerca di coinvolgere nel movimento per la pace anche le masse cattoliche italiane. La stampa italiana di sinistra conduce una lotta ideologica e politica contro il Vaticano, ma non si occupa dell'immoralita dei preti (che del resto hanno la loro tradizione in Italia)", v. ibidem, 028279/1949. Nota del referente italiano Erzsébet Mágori Varga, 20 marzo 1950. - Del resto fra gli scassi l'ultimo era stato veramente notevole. "Qualche giorno dopo la consegna riportava nella nota summenzionata il Kalmár - la notte della sparizione e fuga di Tibor Hegedüs [ex macchinista dell'istituto] ignoti sono entrati nei locali del primo piano appartenenti al direttore ed hanno scassinato, aperto e rovistato ogni armadio, ogni porta, ogni cassetto. Benché tutti i sospetti siano rivolti contro l'Hegedüs, la polizia italiana non ha fatto il minimo sforzo per arrestarlo." "Abbiamo informato il Commissario sui nostri sospetti diretti contro l'Hegedüs - spiegava concretamente l'accusa l'addetto culturale in un'altra lettera giacché le serrature tolte con abilità diabolica erano state, a suo tempo, montate proprio da lui", v. ANU XIXX-J-1-k, 66/biz. 1950. Nota di György Kalmár del 5 febbraio 1950.

spionaggio nell'Academia Ungherese ("Il Momento"), Un comunista ungherese è giunto a Roma in cerca d'uranio ("Il Tempo"), Siamo giunti dall'Est per far cadere la civiltà romana ("Liberta", giornale dell'ala destra DC), Guerra fredda nel Palazzo Falconieri ("Giornale d'Italia"), ecc. Lo scandalo era giunto in un momento propizio per i circoli ufficiali italiani – il referente italiano del Ministero degli Esteri ungherese commentava la campagna della stampa italiana – perché pare sostenere "le calunnie dei denuncianti, e cioè che l'Accademia altro non è che un centro di propaganda politica e spionaggio che serve gli scopi dello spionaggio militare diretto contro l'Italia". Così, secondo le ipotesi azzardate da "Il Popolo" il palazzo "probabilmente servirà da albergo per le spie del Cominform" ecc.³

L'addetto Kalmár naturalmente aveva discusso i passi più importanti da fare anche con i responsabili del PCI. Siccome aveva trovato che l'avvocato Leonardi, ingaggiato a suo tempo dal direttore Kardos, non fosse abbastanza energico, e nello stesso tempo era venuto a sapere che Nicolò Dugo – anche lui subinquilino semiabusivo dell'architetto Brasini – era il legale degli uffici Italia–URSS e dell'agenzia TASS i cui servizi venivano regolarmente utilizzati anche dal PCI, lo incaricò di portare avanti i processi di sfratto e gli affidò le pratiche legali dell'Accademia. Dal punto di vista della legazione

³ Cfr. le note summenzionate di György Kalmár ed Erzsébet Mágori Varga. Del resto il referente italiano in una relazione precedente aveva constatato che: "il mio successore, György Kalmár pare che dimostri di essere adatto in ogni senso" (ANU XIX-J-1-k, 1/a, rapporto dell'11 gennaio 1950 di Erzsébet Mágori Varga), ma – ovviamente avendo avuto notizia dei nuovi avvenimenti – in una nota datata 23 febbraio (ANU XIX-J-1-k, 17/b, 028279), criticava l'intero procedimento: secondo lei "la legazione nel prendere in consegna l'Accademia non ha proceduto con il dovuto senso politico e tattico. Il maggior sbaglio è che non si erano preoccupati prima di tutto di far uscire i preti", benché si fossero avviate trattative a questo riguardo, ecc.

⁴ Cfr. la citazione summenzionata della nota del 16 febbraio di György Kalmár. Però il ministro Tolnai non era d'accordo con questo passo perché secondo lui il Dugo non aveva sufficiente autorità, e nel tribunale il fatto di non avere un'abitazione stabile avrebbe potuto causargli svantaggi, cfr. ANU XIX-J-1-k. 149/biz. - 1950. Gábor Tolnai (Roma, 29 marzo 1950) – a Gyula Kállai. Secondo une lettera del ministro Iván Kálló, datata 25 settembre 1952 ed indirizzata al ministro degli esteri di allora, Károly Kiss, originariamente era stato il senatore Giuseppe Berti – presidente della ditta *Italurs* e membro della direzione centrale del PCI – a raccomandare il Dugo, ma ora aveva dichiarato che già da due anni (!) avevano rotto i legami con costui; nello stesso tempo il compagno Germanetto cercava di tranquillizzare il ministro ungherese dicendo che se il Dugo poneva condizioni inaccettabili, loro erano disposti perfino a escluderlo dal partito, cfr. ibidem: 1/f, 04522/4. 1952. Tutto ciò durò fino all'inizio del 1953 finché si riuscì, offrendo un locale in cambio, a giungere ad un compromesso finanziario adeguato (a suo tempo il Dugo aveva liquidato gli affari del Leonardi e per un certo tempo aveva condotto i processi di sfratto): intanto pero il Kálló aveva ammonito varie volte il Ministero: "la mia opinione, in parte conosciuta anche nella sede centrale, è che il Dugo è nostro nemico in tutti i sensi: sebbene possieda il libretto di membro del partito, secondo me è un fascista" che "parla male, offende la democrazia popolare"; v. per esempio la sua lettera del

ve ne era bisogno urgente perché la serie di scandali non accennava a finire: i sacerdoti dell'istituto infatti non volevano accettare il controllo politico di un potere che essi ritenevano illegittimo. Per prima cosa segarono l'inferriata di una finestra del pianterreno, che era vicina all'entrata, per assicurarsi la possibilità di entrare ed uscire tranquilli, ma ben presto si presentò una soluzione migliore. Dopo che il Kalmár ed il Péterffy ebbero un diverbio e nessuno dei due era piu disposto a rivolgere la parola all'altro, il rettore si risolse di fare il passo decisivo: "Il 21 marzo, verso le 17 – scriveva il ministro Tolnai nel suo rapporto – apparvero due operai italiani presso il portone di ferro del primo cortile che da sul Tevere ed iniziarono a distruggere la serratura. A seguito dell'intervento del segretario Barabba [Florio Banfi] gli operai mostrarono una lettera, [...] che conteneva l'autorizzazione del Péterffy a togliere la serratura." In quel momento si riuscì a fermare l'azione, ma il 23 no: "attorno alle 10 i preti fascisti Péterffy e Vajda, accompagnati da otto persone in parte a noi sconosciute, si avvicinarono al cancello menzionato e, protetti dalla scorta di dieci persone, con un martello ruppero la serratura sostituendola con il proprio lucchetto." I dissidenti fascisti da quel giorno si misero a custodire l'entrata, non permettendo al portiere Gyula Ollé di rimettere la catena ufficiale sul cancello. La polizia invece dichiarò varie volte che non aveva la facoltà di intervenire e che i due gruppi dovevano chiarire la questione in tribunale.⁵

Il ministro Tolnai, nel suo rapporto datato al 29 marzo, riferiva anche altre atrocità. Il 25 il rettore aveva fatto portar via dal palazzo una camionata di mobili di cui l'addetto diceva che appartenessero allo stato ungherese. Secondo la nota "il Kalmár, incontrando il Péterffy nel cortile dell'istituto, gli si rivolse dicendo: «Ma lei sa che quello che sta facendo è furto?» «Lo so – rispose il Péterffy – fate pure la denuncia, tanto lei non sarà più qui per vederne le conseguenze.»" Dietro le insistenze del Tolnai, gli uomini di Dugo il 26 montarono una serratura nuova sul cancello del giardino, ma dopo una breve schermaglia essi si diedero alla fuga portando con sé anche la catena.

La nota in cui Florio Banfi – segretario dell'Istituto Ungherese di Roma – riferisce della conversazione avuta il 29 agosto 1950 con il signor Giuseppe Pane, collaboratore di una sezione della Sacra Congregazione dei

⁹ febbraio 1953, ibidem: 01841/1. 1953. Pasquale G. Schiano e Andrea Capezza, che forniva aiuto saltuariamente, divennero i nuovi avvocati della legazione; cfr. la sentenza Nº 2887/1955 raggiunta sull'affare della biblioteca: 007750/1/1955.

⁵ Ibidem. – In riferimento allo scasso dell'inferriata v. ANU XXXVI-J-1-b. [György Kalmár:] A Római Magyar Intézet 1950. március havában.

⁶ ANU XIX-J-1-k, 149/biz. – 1950. Gábor Tolnai (Roma, 29 marzo 1950) – a Gyulai Kállai. – Naturalmente è impossibile valutare il diverbio tra il Péterffy ed il Kalmár senza conoscere per intero tutto il contesto.

Seminari, l'Ufficio Scolastico Centrale, mette in una luce nuova le controversie che erano nate fra l'Accademia e l'Istituto Pontificio. Lo scopo – dichiarava il Banfi – era l'amore della verità e sedare le passioni e "proprio per ciò questa volta non agisco nelle vesti di segretario dell'Istituto Ungherese di Roma, pregando quindi tutti coloro che leggono questa mia nota di considerarla una semplice iniziativa personale". Secondo lui i buoni rapporti non erano scomparsi nemmeno quando il governo ungherese "si era visto costretto a togliere i sussidi all'Istituto Pontificio che però continuava a godere l'ospitalita dell'Istituto Ungherese, l'uso dei mobili e della biancheria gratis", e inoltre continuava a godere l'erogazione dell'acqua, il trasporto delle immondizie ed il servizio di portineria pure gratis. La svolta è legata alla persona di Padre Ferenc Vajda che "si è trasferito nell'istituto nell'autunno del 1949 in qualità di parroco della colonia ungherese di Roma". Per poter distribuire sussidi ai profughi, Padre Vajda costituì, nell'edificio un ufficio con dipendenti stipendiati (si tratta della sezione ungherese della Commissione Pontificia d'Assistenza) all'insaputa del direttore, ma Kardos, vedendo i fatti compiuti (benché sapesse che questa attività non si confaceva al profilo dell'Accademia), non fece obiezioni. Ouando però il direttore nel marzo del 1949 si recò a Budapest, secondo Banfi, Vajda ed i suoi collaboratori convinsero l'amministratore ad affittare loro per sei mesi i locali del pianterreno che in passato erano serviti da scuola. Contrariamente alle promesse originarie, però, non vi sistemarono mobili ma distribuivano i pacchetti di viveri della IRO (International Refugees Organisation) e "cosi l'Istituto Ungherese di Roma divenne la vera Mecca dei rifugiati politici ungheresi".

Dopo essere ritornato – prosegue Banfi – Kardos fece di tutto "per restituire i locali scolastici occupati con frode", ma invano. Pare che il rettore Péterffy alle sue lamentele avesse risposto: "Finalmente siamo riusciti noi ad ingannarti, non puoi far altro che rassegnarti!". Da quel momento ogni giorno c'era un viavai di centocinquanta – trecento ospiti, il portiere aveva più lavoro, l'uso dell'ascensore e per conseguenza anche la bolletta della luce aumentarono (dalle solite 8.000 lire fino a 30.000, e così per l'uso dell'ascensore gli inquilini ricevettero dei gettoni); se qualcuno poi si lamentava per tutto ciò i preti "cercavano di far parere tutto come se fosse persecuzione per motivi politici". "Lo spirito di tutta la resistenza era Padre Vajda" diceva Banfi, aggiungendo che lo stesso rettore più volte aveva dichiarato che se avessero ricevuto il dovuto risarcimento (due milioni di lire, e cioè la buona uscita di quattro appartamenti), magari si sarebbero trasferiti nel convento di San Bartolomeo.

⁷ ANU XXXVI-J-1-b. [Florio Banfi:] Emlékirat a Római Magyar Intézet székházában működő Pontificio Istituto Ecclesiastico Ungherese és tagjai tevékenységéről (Pro domo!). – Resta da chiarire quanto fosse reale la somma di buona uscita, perché nel corso delle trattative

Non sappiamo se le informazioni fornite da Banfi avessero qualche effetto, ma a quell'epoca non si poteva più rimediare alle prevenzioni reciproche da cui nascevano certe stereotipie. Abbiamo visto che la stampa italiana asseriva decisamente che gli stalinisti stessero costruendo un centro di spionaggio segreto in Via Giulia. Ma anche nei rapporti dei diplomatici comunisti appare chiaro che fossero convinti che l'azione di sussidio gestita da Padre Vajda non fosse altro che "un pretesto. Ogni fascista o crocefrecciato che fugge dall'Ungheria prima si reca da lui: l'essenza è però tutt'altro. Si tratta di una regolare attivita di spionaggio. Le informazioni vengono trasmesse alla persona di fiducia della legazione d'Inghilterra, ed anche i fuggiaschi vengono indirizzati direttamente là. Nello stesso tempo attraverso l'IRO anche lo spionaggio americano riesce a ricevera dati direttamente da loro." Se prestiamo fede ad ambedue le parti, nelle camere e nei locali in cui una volta il cardinale Fesch, lo zio del grande imperatore Napoleone, teneva la sua corte, o da dove il cardinale Gioacchino Pecci partiva per recarsi al conclave per uscirne come papa Leone XIIIº, allora si dava da fare tutta una armata di spie che, con una diligenza da formiche, raccoglieva reciprocamente informazioni riguardanti la guerra fredda...

Comunque sta di fatto che nei mesi seguenti – salvo la manifestazione pro – Mindszenty che aveva mobilitato il pomeriggio del 19 maggio circa duecento persone⁹ – ambedue le parti cercavano di trovare la via di un accordo pacifico. All'accademia continuavano i licenziamenti: la mensa fu chiusa, la dattilografa Márta Kertész in Tempesti, il corriere Gino Cannoni e la moglie, la cuoca Teréz Tóth, furono licenziati. Ebbero inizio le trattative con l'INAM e la segreteria della Camera del Lavoro riguardo le quote arretrate e

condotte nel mese di maggio dall'avvocato Dugo, il rettore aveva promesso di vuotare fino ad agosto il secondo piano nel caso che avesse ricevuto 12 milioni di lire, v. ibidem, Rapporti Mensili dell'Accademia Ungherese di Roma. Nicolo Dugo (Roma, 1 giugno 1950) – a István Murai incaricato degli affari *ad interim*.

⁸ ANU XIX-J-1-k, 20/f. Rapporto sulla situazione e sull'attività dell'Istituto Pontifico Ungherese di Roma e dei dissidenti ungheresi. Secondo l'autore sconosciuto del rapporto l'organizzazione degli emigrati ungheresi si sta svolgendo nello spirito "legittimista eckhardtiano", le personalita di rilevo di questo gruppo sono Zsigmond Mihalovics e Endre Hlatky, mentre i giornalisti piu importanti Imre Kóbor ed Ernő Fóth.

⁹ Ibidem: 503/biz. – 1950. Consigliere diplomatico István Murai (Roma, 21 maggio 1950) – a Gyula Kállai. Secondo l'articolo de "Il Paese" parteciparono alla manifestazione solamente una settantina di persone: v. "Perché il governo di Budapest ne ha ordinato la chiusura. Una serie di illegalità e di provoccazioni ordite dall'Istituto ecclesiastico ungherese a Roma" "Il Paese", 5 febbraio 1950, p. 5. C'è però da notare che secondo Paolo Alatri "Il Paese" è palliatamente l'organo del partito [comunista] ed il suo raggio d'azione si dirige prima di tutto verso gli intellettuali", v. ibidem: 18/b: rapporto del referente Ferenc Buzás sulla visita in Ungheria del compagno Paolo Alatri, vicedirettore del quotidiano democratico "Il Paese" [all'inizio degli anni Sessanta].

le liquidazioni. Nel frattempo qualcuno dei processi di sfratto era giunto al termine ed il tribunale italiano, malgrado ogni sua antipatia di indole politica, aveva dovuto alla fine accettare di far rispettare i diritti dei proprietari: fra l'altro questo era il momento in cui Lajos Pásztor, ex-segretario dell'istituto, e sua moglie abbandonarono l'edificio. Ma malgrado tutta questa ristrutturazione e i tagli, c'era anche un piccolo sviluppo: ogni notte i cortili venivano illuminati e "per custodire di notte l'Istituto – si legge nel rapporto di marzo – abbiamo acquistato un cane pastore alsaziano di razza pura. Utilizzando in parte del materiale vecchio abbiamo dovuto costruire una cuccia."

Naturalmente, mentre elenchiamo le stazioni del ridimensionamento. non stiamo parlando dell'istituzione stessa ma solamente delle funzioni del centro di ricerche e della formazione artistica. La diplomazia comunista infatti era più che decisa a conservare la cornice fornita dall'accademia perché, conservando una parvenza di continuità, voleva offrire pubblicità agli slogan della propaganda politica nell'aula delle scienze e dell'arte. In maggio le conferenze dell'accademia ricominciarono, e il cambiamento fu solamente segnato dai temi e dai partecipanti. La prima conferenza fu tenuta dal senatore comunista Marco Berlinguer, il cui tema era: la nuova costituzione ungherese ispirata da Rákosi e lo sviluppo politico dell'Ungheria. I temi delle seguenti manifestazioni parlavano pure per sé: i risultati del piano triennale, il movimento degli stakhanovisti, la gioventù, i contadini e gli intellettuali nel mondo nuovo, lo sviluppo della previdenza sociale, ecc. "Il funzionamento dell'Accademia Ungherese di Roma dipende dagli accordi culturali il ministro Tolnai cercava di spiegare i due elementi – chiave della situazione in una nota. Ed il Partito italiano ritiene molto importante la funzione dell'Accademia di Roma; per noi le conferenze tenutevi ogni due settimane da esponenti della vita politica italiana sono di grande importanza e, dal 1º gennaio 1950, la nostra legazione di Roma realizza ogni avvenimento importante sotto l'auspicio dell'Accademia Ungherese di Roma."11

Questa volta Gábor Tolnai, il commissario politico e diplomatico che amava pavoneggiarsi da intellettuale ma smentiva, nello stesso tempo, tale

¹⁰ ANU XIX-J-1-k. [György Kalmár:] A Római Magyar Intézet 1950. március havában. "In questo momento, nell'Istituto Ungherese di Roma non soggiornano né borsisti né studiosi, e la biblioteca dell'Istituto resta chiusa agli studiosi ed ai ricercatori" faceva notare in una delle lettere di reclamo anche il rettore: v. Gedeon Péterffy (Roma, 8 febbraio 1950) – a Gábor Tolnai, IPEU 7/1950.

ANU XIX-J-1-k, 189/biz. – 1950. Gábor Tolnai (Roma, 10 maggio 1950) – a Gyula Kállai, ibidem: 903/biz. – 1950. István Murai (21 maggio 1950) – a Gyula Kállai, ibidem: 18/i 0010814/1950. Nota di Gábor Tolnai riguardo le questioni pertinenti all'accordo culturale italo—ungherese, 13 luglio 1950. I partecipanti alla seduta tenuta nel Ministero degli Esteri il 7 gennaio 1950 dal segretario di stato Boldizsár – alla quale aveva partecipato anche Tibor Kardos – avevano constatato che l'accademia offriva grandi possibilità agli esteri di organizzare avvenimenti comuni delle democrazie popolari.

sua qualità, dando prova di un estremo servilismo da membro del partito, aveva azzeccato in pieno. Ecco dunque quale era diventata la sorte della bottega romana di scienze ed arti sognata da Fraknói, perfezionata da Klebelsberg e poi sviluppata da Gerevich, Genthon e altri studiosi di chiara fama, ed infine organizzata e riorganizzata da Kardos: non era nient'altro che un'insegna, un marchio falso per poter vendere più facilmente la merce di scarto della propaganda politica comunista. All'inizio l'idea non parve sbagliata: ce ne da la prova il rapporto sul secondo avvenimento redatto da István Murai, l'incaricato d'affari che aveva ben presto sostituito il Tolnai. "Dopo la conferenza abbiamo potuto osservare un gran movimento fra i preti fascisti che abitano al secondo piano dell'edificio - riporta la relazione -: il Péterffy aveva attraversato i corridoi per entrare nel salone spiegando qualcosa animatamente agli altri preti. Il secondo piano dell'Accademia era come una topaia vuota – ecco la definizione precisa che il compagno chargé d'affairs era riuscito a trovare da bravo stilista. Queste conferenze che noi organizziamo nell'Accademia e che attirano sempre maggior pubblico impauriscono i preti fascisti e gli altri reazionari e li disorientano.", 12 Nell'interesse di mantenere le parvenze di un centro studi, per un po'restò all'ordine del giorno anche la questione dell'Annuario. Però, riguardo il progetto compilato l'anno precedente, che comprendeva scritti di Trencsényi Waldapfel, Tibor Nagy, Florio Banfi, János Horváth il giovane, Péter Meller e József Szauder, l'onnisciente ministro Tolnai aveva detto: "il materiale proposto per la pubblicazione da Kardos è quasi completamente inutilizzabile". Infatti, non ci resta nulla da dire e, per quel che riguarda la proposta seguente, invece non occorrono commenti: Erzsébet Andics, József Révai, László Rudas, Erik Molnár... Comunque l'Annuario non fu portato avanti nemmeno in questa forma e più tardi fu pubblicato in lingua italiana solamente sotto la forma del solito *Bollettino Ungherese*. ¹³

Giunti all'autunno del 1950, l'incaricato d'affari Murai ebbe un'idea brillante: perché la legazione potesse approfittare delle possibilita celate dall'accademia mancava "un impiegato amministrativo che conosca le lingue e che, oltre ad essere capace di gestire gli affari dei dipendenti e della manu-

¹² "Quindi abbiamo raggiunto due risultati positivi – riassume i fatti il rapporto – uno è di rendere popolari i risultati della Democrazia Popolare mediante la nostra attività informativa, e parallelamente rafforziamo la lotta di coloro che vivono qui contro i loro oppressori. Il secondo fatto positivo è di aver suscitato inquietudine e nervosismo fra i fascisti organizzando le conferenze all'Accademia": v. ibidem: 332/1950/biz. István Murai (Roma 5 giugno 1950) – a Gyula Kállai.

¹³ Ibidem: 90/biz. – 1950. Gábor Tolnai (Roma 16 febbraio 1950) – a Gyula Kállai, ibidem: 326/biz. – 1950. István Murai (Roma 19 giugno 1950) – a Gyula Kállai. Il ministro Iván Kálló aveva posposto la pubblicazione dell'annuario al 1952 perché "la legazione ha bisogno, prima di tutto, di pubblicazioni popolari che giungano alle masse", v. ANU XIX-J-1-k. 17/b. 521/biz. – 1951. Iván Kálló (Roma 6 agosto 1951) – al ministro degli esteri.

tenzione dell'edificio potrebbe, oltre alla corrispondenza ed alla contabilità, tenere direttamente in mano la parte tecnica degli avvenimenti, organizzare conferenze, filmati, mostre, ecc." Forse il ridimensionamento dell'infrastruttura dell'accademia era stato prematuro... Tutto sommato la proposta dell'incaricato d'affari faceva supporre che, anche se in modo effettivamente ridimensionato e sottomesso alla politica, forse poteva tornare fra i muri che si ergevano sulla riva del Tevere anche la vera cultura. Infatti, malgrado ogni ideologia, il concerto dato dalla bravissima pianista Annie Fischer il 1° febbraio 1951 era il meglio dell'alta cultura, e perfino il ministro sovietico Mikhail Kostylef era andato ad ascoltarla, sebbene ne avesse avuto notizia solo qualche ora prima. Per di più questa era la prima volta che il compagno massimo delle legazioni comuniste di Roma avesse onorato della sua presenza l'accademia ungherese: che fosse proprio l'alta cultura il miglior mezzo di propaganda per l'Ungheria socialista? Sebbene nascesse subito il decreto di tenere ogni qualche mese dei concerti all'accademia,15 questo insegnamento verrà capito e seguito solo più tardi, nell'epoca kadariana, svolgendo un ruolo maggiore nella vita dell'Accademia.

Del resto, l'efficacia della propaganda politica era sostenuta anche da uno sfondo organizzativo che, qualche anno prima, Kardos aveva cercato di creare invano. Sebbene già nel gennaio del 1947 egli avesse inviato per posta moltissimi moduli per aderire "all'Associazione Italo-Ungherese", e nonostante che nel 1948 questa associazione fosse nata conquistandosi nelle vesti di presidente una personalità nota come il professore universitario Guido de Ruggiero, a causa delle controversie personali mancò il tempo per eseguire un vero lavoro in merito. Dopo l'anno della svolta, però, l'organizzazione diventò molto urgente perché nel 1950, come una nota riporta, se la società "avesse potuto continuare a funzionare, non si sarebbe vertificata quella maledetta campagna della stampa inscenata nei primi mesi dell'anno contro l'Istituto da certi elementi senza radici e senza competenza." Quindi l'associazione "va risuscitata, chiamata a nuova vita, deve essere ampliata, e tutto ciò deve avvenire parallelamente agli sforzi che facciamo nell'interesse di riorganizzare l'Istituto Ungherese di Roma." Ebbene, grazie prima di tutto all'aiuto dato dal partito comunista italiano, in un tempo relativamente breve si riuscirono a fondare un gran numero di associazioni locali (quella più attiva era la milanese); però, nel richiamo di soci nuovi, l'indirizzo politico di sinistra aveva avuto come risultato un certo carattere unilaterale. 16

¹⁴ ANU XIX-J-1-k. 11/c. 118/szig. biz. – 1950. István Murai (Roma 30 ottobre 1950) – a Gyula Kállai.

¹⁵ ANU XIX-J-1-k. 18/a. 02714/biz. – 1952. Conferenza tenuta il 21 febbraio 1952. all'Istituto delle Relazioni Culturali.

¹⁶ ANU XXVI-J-1-b. Annotazione senza nome. "Sulla questione dell'Associazione Italo-Ungherese" [1950]. Questa relazione, che rivela quanto l'autore fosse ben informato,

Oltre ai concerti, che ormai venivano organizzati regolarmente all'Accademia, continuava la serie di conferenze politiche e di pellicole propagandistiche il cui ruolo stava aumentando. Ormai non si trattava solamente di documentari come: Una giornata dell'Ungheria costruisce il socialismo, Il Ponte Stalin, L'opera della Pace in costruzione, oppure il Notiziario dei Pionieri che, ben sappiamo, non rispecchiavano poi tanto la realtà ungherese, ma rappresentavano le visioni del centro del partito. C'è da dire, però, che vennero presentati anche film veri come Déryné o Il civile nell'arena. La legazione sollecitava che la qualità della voce e delle didascalie delle copie venissero migliorate perché i film della produzione cinematografica dell'Ungheria socialista ricevevano raramente il permesso di essere messi in circolazione, per cui è indubbio che le rappresentazioni cinematografiche dell'Accademia colmassero una lacuna, quadagnando di importanza nell'ambito della vita culturale della sinistra italiana.¹⁷

Il maggior lavoro che richiese un gran volume di corrispondenza ed amministrazione fu il trasporto a Budapest di una grande parte della biblioteca dell'Accademia. Se l'Istituto scientifico ed artistico non funzionava, era indubbiamente logico portare le opere in un luogo dove potevano essere utilizzate. Ma è plausibile anche il timore espresso dall'Istituto Pontificio Ecclesiastico Ungherese in Roma: da una parte ritenevano che non fosse giusto essere privati del diritto di usare questa raccolta, poichè infatti le basi erano costituite dal lascito del padre fondatore, il vescovo Vilmos Fraknói; dall'altra avevano ragione nel dubitare che la politica culturale socialista avrebbe valutato a dovere questo opere che venivano relegate nel campo intellettuale della *reazione clericale*. Quindi iniziarono un processo riguardo

spiegava la sconfitta dell'epoca precendente con le ambizioni personali del vicepresidente, l'Avvocato Antonio Pedinelli: infatti questa era la causa per cui le personalità eminenti della vita pubblica filoungheresi si erano ritirate dall'associazione.

¹⁷ I concerti romani di gran successo furono rappresentati varie volte anche a Milano, e non si trattava solamente di musica classica: per esempio il ministro raccomandava all'attenzione della sede centrale il complesso da camera Barletti (o piuttosto il referente che aveva preparato *il contenuto* dell'abbozzo di lettera, che in questo caso era György Kalmár), perché gli artisti fiorentini volentieri avrebbero contribuito a "rendere popolare la musica moderna ungherese": v. ibidem, 813/biz. – 1951. Iván Kálló (Roma 30 ottobre 1951) – al ministro degli esteri Károly Kiss. In riferimento alle proiezioni di film, fra le numerose lettere cfr. ibidem: prima di tutto le lettere datate al 16 febbraio 1952 (92/biz. – 1952) e 28 marzo e 30 settembre del ministro Kálló in cui evidenzia che questo è il luogo dove si presenta la migliore occasione per conquistare gli elementi "fuori partito, neutrali e titubanti". Alla grigia realtà celata dai progetti ambiziosi apparteneva intanto il fatto che la legazione si rivolgeva invano al ministero per avere un aumento del preventivo di rappresentanza, mentre la sede centrale ammoniva di "organizzare gli avvenimenti considerando i principi di parsimonia": v. ibidem, 874/biz. – 1951. Iván Kálló (Roma 13 ottobre 1951) – al ministro degli esteri Károly Kiss, 015689/biz. – 1952. László Kovács cancelliere finanziario (Budapest 26 febbraio 1952) – a Iván Kálló.

alla biblioteca¹⁸ che ovviamente avrebbero cercato di portare a termine per ragioni di principio anche se avessero saputo sicuramente che i libri erano finiti, per fortuna, in buone mani. All'inizio ci fu un po'di mancanza di professionalità e qualche titubanza perché la delibera di portare a casa i libri era nata prima che si fosse potuta garantire l'accoglienza degli stessi. Proprio perciò, questo materiale in un primo momento fu collocato nella biblioteca del Ministero degli Esteri e solamente più tardi, dopo che la questione fu dovutamente ponderata, venne deciso che il luogo di distribuzione doveva essere la biblioteca dell'Accademia Ungherese delle Scienze, che sarebbe anche rimasta custode di gran parte dei libri. Fra l'altro fu chiesto anche all'ex – direttore Tibor Kardos di presentare una proposta riguardo all'ordine del trasporto ed egli – non è assolutamente sorprendente questo! – per primo segnalò e scelse dal materiale, composto da circa seimila volumi, le opere relative agli studi danteschi, alla storia dell'arte e all'archeologia italiane.¹⁹

Il lavoro d'imballaggio e la spedizione in Ungheria della biblioteca furono iniziati da György Kalmár, che però non potè finire questo lavoro. In generale le autorità erano contente del suo lavoro, e perfino dal punto di vista politico erano emerse solamente piccolissime obiezioni nei suoi confronti. Ma conoscendo l'atmosfera generale dell'epoca non c'è nulla di sorprendente nel fatto che, dopo che era tornato a casa nell'estate del 1952, all'addetto non si permise più di tornare a Roma. "In campo culturale la ricaduta è sorprendentemente grande – osservava cautamente commentando la situazione il ministro Kálló. – La causa ne è che il compagno Kalmár è rimasto in Ungheria inaspettatamente e il suo posto è ancora vacante." E non basta la

¹⁸ In riferimento al processo v. le parti riguardanti la questione contenute dal saggio di questo volume intitolato *La Storia dell'Istituto Pontificio Ecclesiastico Ungherese in Roma dal 1945 fino ad oggi.* Il dr. Francesco Greco, giudice della lº sezione civile della Pretura di Roma, pronunciò la sentenza il 3 luglio 1955 (2887/1955): in questa la biblioteca – dall'uso della quale i sacerdoti erano stati esclusi nell'estate del 1951 – era stata qualificata come parte dell'Accademia ed in tal modo proprietà dello stato ungherese, nei confronti della quale, quindi, la pretura italiana non era competente ed in tal modo non poteva ristabilire l'istituto pontificio nella "proprieta perturbata" della biblioteca, v. ANU XIX-J-1-k. 007750/1/1955. L'istituto pontificio ricorse in appello contro la sentenza, ma anche il giudizio della corte d'appello era favorevole all'accademia.

¹⁹ Fra le numerose lettere v. per esempio ANU XIX-J-1-k. 924/biz. – 1951. Iván Kálló (Roma 13 novembre 1951) – a Károly Kiss; inoltre, le lettere datate 5 dicembre 1951 (973/biz. – 1951), 21 aprile 1952 (1012/biz. – 1952), 20 giugno (06380/1/biz.)1.) e 16 Iuglio (625/biz. – 1952). I particolari concreti furono stabiliti fra il direttore della biblioteca del Ministero degli Esteri, Imre Gonda, ed il direttore della biblioteca dell'Accademia Ungherese delle Scienze, Tibor Scher. È caratteristico del livello delle persone che allora si occupavano dei libri il fatto che, nell'elenco d'accompagnamento di una delle casse contenenti i libri, il nome del notissimo storiografo ecclesiastico Vince Bunyitay fosse scritto nel modo sequente: Vince "Bumpaty"...

situazione penosa che, vista da Roma, è ben poco ccomprensibile; l'autorità centrale, per di più, si mette a fare critiche! "Nel caso del responsabile per gli affari culturali, il compagno Kalmár, non so veramente in che modo avremmo potuto consegnare le cose regolarmente – scrive nella sua risposta giustamente indignato il ministro –: infatti, il compagno Kalmár è stato richiamato per partecipare alla conferenza culturale e poi, inaspettatamente, ha potuto prendersi anche le ferie che gli spettavano e, per via di certe circostanze, è stato trattenuto in Ungheria. Le difficoltà causate da tali assenze inaspettate non possono essere evitate."²⁰

Il 15 maggio 1952 ebbe luogo un altro avvenimento drammatico del conflitto condotto contro il secondo piano. Non curandosi del documento Pontificio e della situazione legale János Horváth, presidente dell'Ufficio Statale per gli Affari Ecclesiastici, intimò lo scioglimento del collegio ecclesiastico. Una strana conseguenza si materializzò in un nuovo capitolo della guerra del cancello del giardino. Il 3 ottobre dello stesso anno l'amministratore Pethes – probabilmente seguendo istruzioni ricevute dai superiori – voleva mettere sotto controllo dell'Accademia anche questa uscita, ma alla fine – con l'assistenza della polizia che in parte cercava di rimanere

²⁰ In riferimento ai reclami, cfr. le lettere di Iván Kálló del 27 agosto 1952 (ANU XIX-J-1-k. 1/c. 010047/1952) e del 30 ottobre (ibidem, 1/a 939/biz. - 1952) a Károly Kiss. La critica della qualificazione politica summenzionata di György Kalmár oggi ormai ce lo presenta dal lato positivo: "Il compagno Kalmár continua a rivelarsi il più affidabile dal punto di vista dell'attività della legazione. In senso politico è affidabile, nel lavoro d'ufficio è bravo, il suo rapporto con i colleghi rivela un po' di altezzosità, in questioni politiche rivela troppa buona fede e poca vigilanza. Per il resto adempie bene i compiti": cfr. la lettera del 5 dicembre 1951 del Kálló (ibidem: 1/c. 002865/1951). Sicuramente tutto ciò sarà stato detto anche a lui perché, secondo la lettera del 12 aprile 1952 del ministro: "egli stesso ha accettato completamente la critica ed il lavoro procede regolarmente": v. ibidem 1/c. 307/B - 1952. Però, secondo una frase della stessa lettera, il ministro Kálló aveva considerato il fatto che l'addetto culturale sarebbe stato presto richiamato perché già in questa occasione chiedeva al viceministro Andor Berei: "comunque non rendete ancor più difficile la nostra situazione richiamando Kalmár senza inviare invece un sostituto": v. ibidem. - Ma chissà perché avranno tenuto a Budapest il migliore collaboratore della legazione che eseguiva fedelmente le direttive giunte dalla sede e pure lo faceva – tenuto conto naturalmente delle condizioni del momento – in modo abbastanza professionale? Ebbene, György Kalmár ci informa gentilmente che aveva ricevuto informazioni verbali - che però, considerando la natura delle stesse, non possono essere provate da nessun documento scritto - secondo le quali, in base alla denuncia fatta da un membro del PCI che lo aveva in antipatia, lo stesso Palmiro Togliatti, dirigente del PCI, l'aveva accusato, in una lettera indirizzata a Mátyás Rákosi, di mantenere rapporti con elementi trotzkisti. Quindi la storia avrebbe potuto molto facilmente avere anche una conclusione ben più triste se Andor Berei non si fosse sentito in un certo qual modo responsabile della sorte dei giovani diplomatici che avevano iniziato la carriera durante il suo ufficio. Per fortuna lui si era accorto che si trattava di una provocazione, per cui avva fatto mettere ad acta la denuncia e trasferì György Kalmár a Bucarest. Pertanto la carriera di questi – lo vedremo più tardi – dopo un po' tornò a collegarsi con le vicende dell'Accademia.

imparziale, ma fondamentalmente simpatizzava per i sacerdoti emigrati - il vice rettore István Mester riusci ad annullare l'azione pericolosa. Nel corso della discussione aveva offerto un compromesso: egli avrebbe accondisceso al cambio della serratura se gli avessero promesso per iscritto che ogni membro dell'istituto dei sacerdoti ed ogni loro ospite avrebbe potuto usare liberamente il portone. Il rapporto che riporta il fatto sottolinea che: "non abbiamo potuto accettare questa proposta infida, siccome si tratta di un'associazione sciolta che noi ormai non riconosciamo, e il compagno [Imre] Szabó ha anche avuto la premura di rendere evidente questo fatto al commissario." "Da allora il portone è custodito continuamente da una guardia – ecco che la situazione diventa nuovamente tesa – mentre nel cortile, da parte della polizia, ed anche da parte dei preti, si fa la guardia giorno e notte. Per la custodia i preti pagano 8000 lire al giorno." Quindi l'azione era terminata con una sconfitta e così non restò altro che "fare un'epurazione interna". Nella stessa lettera si scrive infatti che due portieri italiani erano stati licenziati. Francesco Gallo perché "era emerso il dubbio che collaborasse con gli inquilini fascisti, con i nostri nemici" (e forse, anzi quasi sicuramente, con la polizia), mentre Vittorio Forellini doveva andarsene perché aveva rubato. "Il primo ottobre abbiamo assunto due nuovi portieri – ci si affretta a dar notizia della soluzione della crisi e dei criteri assolutamente sicuri che il ministro Kálló aveva applicato all'assunzione del personale -: è stato il dirigente della sezione dei quadri dell'organizzazione municipale del partito, il compagno Maroni, a raccomandarli garantendo per loro".²¹

Nel febbraio 1953 fu organizzata una seduta per discutere sugli istituti all'estero, ed in questo contesto il capo sezione, la compagna Boris Fái, chiese un resoconto anche da Roma. In questi anni l'intento di rompere definitivamente col passato non era un semplice slogan, e prova ne era la risposta data al primo punto che chiedeva ragguagli sulla storia dell'istituto: dovreste chiederlo al professor Kardos... Del resto il ministro Kálló dichiarava contento che "l'Accademia svolge un'attivita abbastanza alacre nel corso della quale siamo riusciti ad ampliare maggiormente i nostri rapporti". Con corsi di lingua, concerti e due – tre film al mese – per gli ungheresi il numero delle proiezioni aumentava a cinque – si può giungere a questo risultato perché la sala grande dell'accademia "può essere ottimamente utilizzata per stabilire relazioni". La biblioteca scientifica fondata dal Fraknói fu rimpatriata, ma anche la propaganda politica utilizza libri: "con la fondazione di una biblioteca per gli ungheresi – riferisce il rapporto – riusciremo ad attirare un maggior numero di frequentatori e li disabitueremo dal frequentare le

²¹ ANU XXVI-J-1-b. Iván Kálló (Roma 15 ottobre 1952) – a Károly Kiss. In riferimento alle ulteriori complicazioni riguardanti il cancello cfr. certi particolari del saggio di questo volume intitolato *La storia dell'Istituto Pontificio Ecclesiastico Ungherese in Roma dal 1945 fino ad oggi*.

organizzazioni degli emigrati fascisti.²² Attraverso i nostri film faremo conoscere loro – dice il ministro, commettendo un errore gravissimo di grammatica che illustra la preparazione del diplomatico²³ – lo sviluppo della patria, e riusciremo a suscitare l'amor patrio." Naturalmente non si voleva suscitare questo amore in tutti, anzi la selezione era piuttosto severa: infatti, secondo una delle prime note che presenta questo tema, si dice che "L'Accademia, nel distribuire la tessera per poter frequentare la biblioteca, decide formalmente in base a criteri morali e materiali (i libri non dovrebbero essere rubati); effettivamente, però, la legazione considera anche l'orientamento politico degli ungheresi che vivono qui."²⁴

Le settimane Ungheresi in Italia, la Settimana Culturale e dell'Amicizia a Milano, la mostra di teatro, l'esposizione sportiva, la mostra fotografica sullo sviluppo della democrazia popolare, le mostre fotografiche legate alle elezioni, le dozzine di rappresentazioni cinematografiche, le celebrazioni della liberazione, le conferenze sui poeti Petőfi e Ady, sul pittore Munkácsy, sul rapporto fra lo stato e la chiesa, sulla cinematografia ungherese, la discussione sulle opera di György Lukács, la conferenza sullo sport, sulla partita di calcio italo—ungherese, anzi sulla partita di Londra finita 6a3...: il ministro Iván Kálló potè allegare al suo rapporto culturale, redatto nella primavera del 1954, un ricco elenco. Nonostante il fatto che nelle condizioni politiche sfavorevoli in cui versava tutto il blocco socialista il problema comune era di "poter svolgere un'attività culturale più vasta possibile benché il governo

²² Il riferimento probabilmente interessa la Società Mattia Corvino, la cui sezione fu riorganizzata a Roma nell'aprile del 1952, diretta da un illustre presidente onorario come Miklós Kállay, ex primo ministro, oppure il barone Gábor Apor, ex ministro plenipotenziario accreditato presso la Santa Sede, cfr. ANU XIX-J-1-k. 475/biz. – 1952. Iván Kálló (Roma 26 maggio 1952) – a Károly Kiss.

²³ Naturalmente il testo non è opera di Iván Kálló, ma di János Dobai che s'occupava del documento e la cui destinazione a questo posto era dovuta in primo luogo all'affidabilità politica e alla fedeltà di classe e non tanto alle nozioni d'ortografia. In una lettera scritta nella primavera del 1954, il capo sezione Péter Rubin aveva fatto notare che "il valore dei suoi rapporti [...] viene diminuito dagli sbagli di ortografia, sintassi e stile che spuntano ad ogni passo" però, siccome si doveva porgere aiuto al *quadro popolare*, s'affrettava ad aggiungere che "nei rapporti mandati di recente dal compagno Dobai vedo che sta migliorando anche l'ortografia e la grammatica", cfr. ibidem, 18/b. Péter Rubin (Budapest, 12 aprile 1954) – alla legazione di Roma.

²⁴ In riferimento a quest'ultima citazione v. 20/b. 05538/1954. Iván Kálló (Roma 27 agosto 1952) – a Károly Kiss, mentre v. ibidem 78/biz. 1953, il rapporto datato 13 febbraio 1953 ed inviato ormai al ministro degli esteri Erik Molnár. – Secondo i progetti la nuova biblioteca doveva essere situata di fronte alla portineria (nel locale dove oggi si organizzano le mostre) – la biblioteca precedente era al primo piano – chiedendo dalla sede centrale di inviare anche l'occorrente per un *club*, come per esempio tende, grammofono, scacchi, ecc., v. la lettera di Iván Kálló del 24 febbraio 1954 (ibidem: 20/b. 03383/1954) inviata al nuovo ministro degli esteri János Boldoczki.

italiano cerchi di ostacolare, giungendo fino agli estremi, ogni nostra attività culturale". ²⁵ La forza motrice del successo innegabile era la catena di associazioni e società d'amicizia, benché non si possa negare che la macchina organizzativa delle stesse ben spesso aveva bisogno di ricevere un po' d'olio ungherese... anche se qualche volta spuntava qualche piccolo problema nei conti riferiti al carburante... ²⁶

Comunque, il ministro ci teneva a sottolineare che la coordinazione di quella vasta gamma di programmi venisse eseguita da una sola persona da quando il Kalmár era stato richiamato, cioè da István Bitta. Questo è ben poco, ed intanto si aprono dappertutto nuove possibilità: infatti, nell'atmosfera ormai meno tesa che aveva seguito la morte di Stalin, ed approfittando anche del disgelo sopravvenuto nell'ambito della politica estera ad opera del nuovo periodo di Imre Nagy, all'orizzonte di un piccolo gruppo di impiegati responsabili del ministero si stava delineando un certo programma di ristrutturazione dell'organizzazione dell'Accademia Ungherese di Roma. Il primo vero sentore di ciò si fece sentire nella nota che riassumeva una seduta tenuta il 25 Iuglio 1955 al Ministero dell'Istruzione Popolare. L'esponente politico Ernő Mihályfi (allora viceministro), che aveva iniziato la carriera nel partito dei piccoli possidenti per poi unirsi ai comunisti come simpatizzante, aveva accolto nel suo ufficio i referenti responsabili e inoltre il ministro accreditato a Roma, Iván Kálló, e Gábor Kerek, segretario generale dell'Istituto per le Relazioni Culturali, per svolgere uno scambio d'idee, nel corso del quale "il compagno Kerek si era interessato dell'attività dell'Istituto Ungherese di Roma. E così si venne a sapere che, in mancanza di un dirigente adatto,

²⁵ 7878. Rapporto del ministro Kálló al ministro Boldoczki, datato 8 aprile 1954 (ibidem: 18/b. 57/szig.titk./1954): la lagnanza si trova nella lettera del 1º ottobre (ibidem: 255/2/titk./1954). Nella stessa lettera osserva che, fatta eccezione per il film *Déryné*, "possiamo dire tranquillamente che la distribuzione dei film provenienti dai paesi democratici non proceda in nessun modo in Italia".

²⁶ "Accettiamo il punto di vista della legazione esternato nel documento Nº 0766/7/titk., secondo il quale le associazioni non possono rilasciare una ricevuta in cambio degli aiuti finanziari ricevuti per regioni politiche": ecco come l'interesse politico trionfava, in questa osservazione, nei confronti dell'ordine amministrativo erariale, riservandosi solamente di esigere che, nel caso di avvenimenti organizzati con fondi propri o ungheresi, i conti andassero fatti nell'ordine e nel modo soliti, cfr. ANU XIX-J-1-k. 18/b. János Bojti (Budapest, 20 ottobre 1954) – al compagno Hajdú [?]. Però – s'affrettava a spiegare il ministro in un suo rapporto – esiste un certo controllo: "Finora avevamo versato le somme destinate ai sussidi nella cassa dell'organizzazione nazionale centrale del partito [comunista italiano] ed anche in futuro dovremo procedere secondo questo metodo. Quindi le associazioni ricevevano i soldi dalla sede centrale del partito, ed in tal modo era lo stesso organismo che esigeva un rendiconto delle spese da parte delle associazioni. Dopo aver fatto i conti le ricevute venivano distrutte. In futuro possiamo inviare alla sede centrale i conti riguardanti le somme spese, copiati su un foglio non intestato e privo di firma", cfr. ibidem: 129/szig.titk./1954. Iván Kálló (Roma, 30 novembre 1954) – a János Boldoczki.

l'attività dell'Istituto non era eccellente, benché facesse molto di più di quanto l'Istituto per le Relazioni Culturali ne sapesse: pertanto le possibilità non vengono utilizzate a fondo. Il compagno Kerek, quindi, si era incaricato di svolgere trattative con il Centro del Partito – la nota quindi ci ha tramandato l'attimo della svolta – perché l'Istituto venga munito al più presto di un direttore adatto."²⁷

In questo momento ed in questo luogo, quindi, la questione era impostata come se un semplice nome destinato a coprire la propaganda politica svolta dalla legazione ed una vera istituzione culturale fossero stati divisi solamente dal fatto di avere o no un vero direttore. Se si riusciva a far nominare un direttore – avranno pensato i collaboratori dell'Istituto per le Relazioni Culturali – questi, nel mondo del socialismo esistente, avrebbe dovuto avere una propria amministrazione, potremmo quasi dire che gli spettava un'infrastruttura tutta sua, e tutto ciò, nelle mani di una persona veramente capace, sarebbe potuta diventare una parziale ricostruzione o restauro dell'Istituto di Cultura. Questo progetto però poteva essere accettato ed approvato nell'Ufficio Centrale del Partito solo se esso avesse cambiato completamente il modo di pensare e di vedere le cose; ed in questo contesto, tutto sommato, fu proprio questo il risultato, nato dallo scossone grandioso dell'autunno del 1956, che ebbe la capacità di cambiare un'intera epoca...

²⁷ ANU XIX-J-1-k. 18/c. Nota del referente italiano del ministero degli esteri Péter Virág datata 25 Iuglio 1955, sulle trattative svolte nel Ministro dell'Istruzione Pubblica.

The live of the safe of the कर राज्य है। अस्ति का अस्ति के क्षेत्र के अस्ति के क्षेत्र के किस्ति के क्षेत्र के किस्ति के किस्ति के किस्ति क

antistable tellinist itte

and the same

And the second of the second o

in the contract of the second of the second

The second of th

Relazioni di chiosura

Christian Traditions and Modern Hungarian Literature

In his 1935 essay *Relgion and Literature* T. S. Eliot distinguished three senses in which one can speak of "religious literature". "The first is that of which we say that it is religious 'literature' in the same way that we speak of 'historical literature' or of 'scientific literature'". The second kind of relation of religion to literature he identified with devotional poetry, whereas the third he described as "the product of a special religious awareness which may exist without the general awareness which we expect of the major poet."²

Since my topic is Christian traditions and literary modernity, I am not concerned with the third of these three types. What I want to discuss is the impact of the first kind of writing on the works of major poets. In other words, I intend to focus on texts which have nothing to do with the forwarding of the cause of Christianity.

The argument often made is that artistic modernity is incompatible with the survival of Christian traditions. Among the four movements started with the aim of modernizing Hungarian culture – represented by the circles gathered around the journals Huszadik Század, Nyugat, A Szellem, and A Tett only the second was seriously tempted by the idea of the primacy of the supernatural over the natural form of existence. Although Kassák's utopia was undeniably influenced by the language of Christian prophecy – his masterpiece A ló meghal a madarak kirepülnek (The Horse Dies the Birds Take Wing 1922) constantly reminds its reader of the language of salvation – for him the Bible represented literature and not the Word of God. It is no less true that in their later careers both Lajos Fülep and Emma Ritoók developed some contact with the Reformed Church - Fülep studied theology and worked as a Protestant clergyman in a Transdanubean village between the two wars –, but their attitude to religion was atypical: Ritoók turned Conservative both in a political and in an artistic sense after 1919, whereas Fülep made a somewhat idiosyncratic compromise with Populism, relying on the traditional social commitment of Hungarian Protestants. The activity of these two authors after 1919 had almost nothing in common with the original goals of the Sunday Circle. The majority of its members was no more attracted to Christianity than the positivistic sociologists of *Huszadik Század*, the journal edited by Oszkár Jászi.

¹ T. S. Eliot, "Religion and Literature", in Morton Dauwen Zabel, ed., *Literary Opinion in America*. New York: Harper and Row, 1962, 618.

² *Ibid.*, 619.

Among the major contributors of Nyugat Zsigmond Móricz may be the author whose work can be most profitably read in the spirit of a doctrine attributed to a Christian sect. From Az Isten háta mögött (Behing God's Back 1911) to Tündérkert (A Garden of Fairies 1922) several among his novels could be taken as parables of predestination. Moreover, it would be possible to see further developments of this tradition in the works of one of the influential members of the next generation, László Németh. The reason why I have decided not to analyse the works of these two writers is that their modernity has been questioned in recent years. It is possible to view the novels of Németh as part of the somewhat conservative reaction against literary modernity that set in after World War I. As for the early narrative works of Móricz, their link with naturalism is so obvious that it is difficult to forget that the modernity of this movement so closely tied to biologistic determinism has been undermined by later developments in the course of the twentieth century. Needless to say, the terms modernist, conservative, and naturalistic are used here as historical concepts with no immanent artistic values attached to them.

In 1983 János Reisinger suggested in a highly provocative essay that even in the case of the poets associated with the monthly *Nyugat* the interest in the Christian legacy was limited to the cultural sphere.³ What this scholar missed in the works of Ady, Babits, and Kosztolányi was an awareness of sin. My intention is to examine the relevance of this thesis and decide whether a reliance on Christian traditions can be relevant for the reading of the works of three outstanding Hungarian poets of the early twentieth century. Of course, Reisinger can be blamed for an oversight of crucial importance: he failed to remember T. S. Eliot's warning given in 1929, in an essay in which he distinguished "between Dante's beliefs as a man and his beliefs as a poet."⁴ To avoid any misunderstanding, I wish to emphasize that on this occasion I am concerned not with the personal convictions of three prominent Hungarian individuals but only with the possible interpretations of certain texts written by them.

In could be argued that Reisinger was led to criticize these three poets because they did not seem to agree with his own religious views. Christian and Marxist critics often forget that literature is not a means of salvation. Of course, if we take it for granted that interpretation is a "hermeneutisches Gespräch," a "gescheende Verschmelzung der Horizonte," our concern should

³ János Reisinger, "Hanem ki vált meg engemet?" in Ágnes Kelevéz, ed., *Mint különös hírmondó: Tanulmányok, dokumentumok Babits Mihály születésének 100. évfordulójára.* Budapest: Petőfi Irodalmi Múzeum – Népművelési Propaganda Iroda, 1983, 45–67.

⁴ T. S. Eliot, *Dante*. London: Faber and Faber, 1965, 52.

⁵ Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, 391, 383.

not be whether Ady, Babits, and Kosztolányi were religious. The appropriate question has to be asked in the following manner: can the poems of these authors be read from the perspective of Christian traditions?

It is interesting to observe that all these poets translated some parts of Les Fleurs du Mal, a verse collection by a poet who has been described by François Mauriac as a sinner who could not be resigned to sin.⁶ The fact that Ady's versions of three sonnets by Baudelaire, published in *Úi versek* (New *Poems* 1906), are free adaptations may remind us of the considerable liberty this poet had taken when making use of texts composed by other poets. These three pieces may represent only one type of intertextuality linking Ady's works to those of Baudelaire. The French poet's assumption underlying his verse collection that "Dieu est l'éternel confident dans cette tragédie dont chacun est le héros" may have affected at least two of Ady's devotional poems published in 1909, in his sixth volume of verse Szeretném, ha szeretnének (I Would Love to Be Loved). Alázatosság langy esője (The Mild Rain of Humility) speaks of a desire for humiliation, which Eliot called "the greatest, the most difficult, of the Christian virtues" apparent as a fundamental value in Baudelaire's writings,8 and Imádság úrvacsora előtt (Prayer before Holy Communion) is a prayer for belief. Although the somewhat later Hiszek hitetlenül Istenben (I Have a Faithless Belief in God) highlights the paradoxical nature of Ady's passionate struggle with God, the fact that the collection A minden-titkok versei (Poems of All Mysteries 1910) starts with this text indicates that the poet wished to put special emphasis on his attachment to religion.

To my knowledge, no scholar has analysed Ady's use of Biblical inscriptions. His preference for certain books of the Holy Scriptures is worth considering. Az Illés szekerén (On the Chariot of Elijah, 1908) is the earliest volume to contain a great number of Biblical allusions. Inscriptions started with The Poems of All Mysteries and continued to the end of the poet's life, so the argument made by István Király about the "transitional" character of devotional verse in Ady's poetic career is untenable.

The list of the books drawn upon is as follows: Ecclesiastes, Chronicles II, Job, Lamentations, Psalms, Psalms, Matthew, Hosea, Matthew, Ezekiel, Lamentations, Revelations, Revelations, Chronicles I, Daniel, and Joel. Three times as many quotations are taken from the Old as from the New

⁶ François Mauriac, *De quelques coeurs inquiets: Petits essais de psychologie religieurse.* Paris: Société Littéraire de France, 1920.

⁷ Charles Baudelaire, "Mon coeur mis à nu," in *L'Art romantique*. Julliard. 1964, 432.

⁸ T. S. Eliot, For Lancelot Andrews: Essays on Style and Order. London: Faber and Faber, 1970, 78.

⁹ István Király, Intés az őrzőkhöz: Ady Endre költészete a világháború éveiben 1914–1918. Budapest: Szépirodalmi, 1982, vol. 2, 216.

Testament. A partial explanation for this disproportion may be found in the usual practice of the Reformed Church in Hungary around the turn of the century, in the preference of provincial clergymen for taking their texts from the prophetic books. In any case, Ady's confessional style is closely tied to the language of the Hebrew prophets. To regard this form of intertextuality as the manifestation of mere cultural Christianity would be a gross simplification.

Of course, it is no less misleading to overestimate the spiritual aspect of Ady's interest in the Bible. His short article Az én kálvinistaságom (My Calvinism 1916) represents the rhetorical side of his Christianity. He merely affirms his Protestantism without giving any clue to its meaning. The charge brought against Ady by Reisinger is certainly legitimate if applied to this declaration. By adopting a political attitude, the poet succeeds in condemning others in the name of a doctrine without substance. He has ceased to think about Christianity, and is concerned about his own vulnerability, dramatizing himself against his environment.

If in the case of Ady the blatant rhetoric of the publicist is a far cry from the self-torturing modality of his best devotional lyrics, no such discrepancy can be seen in the works of Babits. *Bénédiction* (1857), one of the most important poems revealing the Christian value system of *Les Fleurs du Mal*, was translated by this poet into Hungarian, and its text could be helpful for the interpreters of various outstanding poems by Babits, including *Psychoanalysis Christiana* and *Balázsolás* (Supplication to Saint Blaise):

 - 'Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance Comme un divin remède à nos impuretés Et comme la meilleure et la plus pure essence Qui prépare les forts aux saintes voluptés!

Blessed be Thou, O my Lord, who givest suffering As a divine remedy to our impurities, And as the best and the purest essence Which prepares the strong for holy delights!

While the cult of the "accursed poet," a secularised form of the loneliness of Moses, a visionary prophet whose message was ignored by his people, was certainly far less close to Babits than to Ady, Baudelaire's insistence on the Christian conception of sin and suffering was better understood by the younger of the two Hungarian poets. This, however, cannot necessarily mean that Babits was a less one-sided reader of the Bible. It is possible to argue that neither the poems of Ady nor those of Babits seem to do justice to the interplay of the Old and New Testaments.

To this day, literary historians writing about Babits and religion start by referring to his version of *The Book of Jonah*. The interest the poet had taken in this part of the Bible was partly cultural – he found the language of the late-sixteenth-century Protestant translation appealing – and partly due to the possible reading of this text as anticipating the story of Christ. In contrast to Adv. who showed little enthusiasm for the gospels. Babits viewed the teachings of Jesus as the crucial message of Christianity and dismissed the Old Testament as the archaic and obscure legacy of an alien culture. Such poems as Himnusz (Hymn). Ájtatos párbeszéd húsvétra (A Pious Dialogue for Easter), Karácsonyi lábadozás (Recovery from Illness at Christmas Time), or Karácsonvi ének (A Christmas Carol) prove his strong emotional reading of the life of Jesus, whereas his lack of understanding of the Old Testament is quite clear from the following passage in his history of European literature: "I have nothing in common with the Old Testament. I feel the lack of openness and hothouse atmosphere of a self-centred race in the barbaric tales about Moses, the patriarchal family and business relations, the strong sensualism of the love lyrics, the inhuman patience of Job, the fits of anger of the prophets, the national attachment to God, and the cynical skepticism of the preacher."10

As translator Babits did more than any other Hungarian poet to make Christian literature available to the general reader, and in his discursive prose he meditated on the fundamental principles of Christianity. His essay on St. Augustine, first published in 1917, is a thought-provoking and lucid explanation of inner spiritual truth and freedom of will. Furthermore, he made a good point when he emphasized the distance between the Catholic poet and the church in a short article published in *Nyugat*, on 1 May 1933. As he rightly observed, the examples of Baudelaire and Verlaine may remind us that some Catholic poets had difficult relations with ecclesiastical authorities.

What I find somewhat problematic is the use of the term "Catholic" in the works of Babits. This is a word that constantly recurs in his essays. His claim that "all great poetry is essentially religious and all great religious poetry is in a broad sense Catholic" reveals not so much an anti-Protestant bias – although he equates Protestatism with provincialism – as the presupposition that Catholic stands for universal. The political undertones are obvious: the Catholic is taken as an antidote to the cult of the particular, which in turn is considered to be a sign of dividedness. In the 1930s cultural universalism served as a legitimate model for all opponents to nationalism. Without questioning the sincerity of Radnóti's conversion to the Roman Catholic faith, it is possible to suggest that the attack made by Babits on cultural dis-

¹⁰ Mihály Babits, Az európai irodalom története. Budapest: Nyugat, n.d., 114.

¹¹ Mihály Babits, Könyvről könyvre. Budapest: Magyar Helikon, 1973, 139.

integration may have strengthened the younger poet's desire to join a church associated with the ideal of supranationalism.

The political implications seem to confirm the hypothesis that for Babits Christianity represented a cultural legacy rather than a matter of religious belief. He seemed to have taken for granted that people detached from tradition and alienated from an accepted code of behaviour would be easily susceptible to mass suggestion. Blaming the division into sects for nationalism, he was advocating a reversion to an earlier state of things, a uniformity of culture that he attributed to the Latin Middle Ages, a period in which religion could garantee the transmission of culture. In the sense that he assumed that culture was conceived by society as a whole and so it had to be more comprehensive than art, which could be regarded as an end product of culture and possibly even as an incarnation of religion, his attitude could be called conservative. By contrast, Kosztolányi sometimes spoke of a tension between culture and art. Such an anarchistic view bears some resemblance to the modernist conception of Gottfried Benn, and perhaps even to the idea of counter-culture advocated by such radical representatives of the avant-garde as the Dadaists.

In any case, the contention that among our three poets it was Kosztolányi who fully understood and accepted Nietzsche's interpretation of Christianity has a grain of truth to it. The short story *Káin* (*Cain* 1917) is certainly a nihilistic parody of the Biblical story. Besides, it cannot be called accidental that he excluded all the openly religious poems when translating Baudelaire. Still, it would be a distortion to characterize him as a consistent opponent to Christianity. The sensualistic vitalism first attributed to him by János Barta in his 1940 essay, ¹² and later rephrased as the dissolution of ethical norms, the metaphysics of the human body, or aesthetic Stoicism by critics ranging from Ágnes Heller¹³ to János Reisinger and István Király¹⁴ represents one of the most dangerously misleading commonplaces in Hungarian literary scholarship.

First of all, it cannot be forgotten that the diary kept by the young student in 1900–1901 contains several entries testifying to a rather traditional belief in Christianity. Since this diary is the reflection of an unusually precocious mind, it would be incorrect to regard this strongly emotional approach to religion as formal. There is indeed reason to suspect that the closure of Boldog, szomorú dal (A Happy, Sad Song 1917), the first poem in the collection Kenyér és bor (Bread and Wine 1920), refers to a certainty that has

¹² János Barta, "Vázlat Kosztolányi arcképéhez" reprinted in *Klasszikusok nyomában: Esztétikai és irodalmi tanulmányok.* Budapest: Akadémiai, 1976, 436–451.

¹³ Ágnes Heller, Az erkölcsi normák felbomlása: Etikai kérdések Kosztolányi Dezső munkásságában. Budapest: Kossuth, 1957.

¹⁴ István Király, Kosztolányi: Vita és vallomás (Tanulmányok). Budapest: Szépirodalmi, 1986.

been lost. The opposition in these two lines gives special emphasis to the oxymoron of the title: happiness on earth and in heaven are presented as incompatible states:

I am at home here in this world And I am no longer at home in heaven.

The similarly emphatic conclusion of *Hajnali részegség (Daybreak Drunkenness* 1933):

Still, I was the guest of a grand Unknown Lord.

is by no means unprecedented. Among the uncollected poems there is a sonnet, composed in 1924, starting with the words "My Lord, have mercy on me! Grant me your grace." This poem belongs to a long tradition of Christian hymns. Other works composed in the 1920s could also be mentioned in this context. In my earlier essay on *Pacsirta* (*Skylark* 1924) I presented a close reading of the emphatic passages at the beginning and at the end of this short novel which affirm the validity of Christian transcendence.¹⁵

There is no denying that Kosztolányi's cultural relativism is irreconcilable with the ideal of Catholic universalism. His distrust of those who believe that the end of history would bring a kind of worldculture and the fear of cultural levelling that underlies his insistence on untranslatability are inseparable from his nihilism. His greatest poem Ének a semmiről (A Song upon Nothing 1933) corresponds to the criteria of poetic modernity given by Gottfried Benn in his 1955 radio lecture Soll die Dichtung das Leben Bessern?: "Das moderne Gedicht, das absolute Gedicht ist das Gedicht ohne Glauben, das Gedicht ohne Hoffnung, das Gedicht an niemand gerichtet, ein Gedicht aus Worten, die Sie faszinierend montieren." 16 Yet this post-Nietzschean text has to be examined in comparison with Daybreak Drunkenness, the poem that precedes A Song upon Nothing in the poet's collection Számadás (A Summing Up 1935). At the time of the publication of this volume, before 24 September 1935, the poet sent the following confession to Mária Radákovich: "I am completely changed. Even two months ago I would have laughed upon seeing this letter. At that time I was a materialist. You have made me a believer in spiritual values. I give more and more thought to God, and – strange as it is – I pray to him."¹⁷

¹⁵ "Körkörösség és transzcendencia a *Pacsirtá*ban,", in "Minta a szőnyegen": A műértelmezés esélyei. Budapest: Balassi, 1995, 185–198.

¹⁶ Gottfried Benn, *Gesammelte Werke in acht Bänden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, Band 4, 1156.

¹⁷ Dezső Kosztolányi, *Levelek – Naplók*. Budapest: Osiris, 1996, 744.

It hardly needs to be said that many other texts could be considered to prove that a reliance on Christian texts played a major role in the history of Hungarian literary modernity. The explanation for this is bound up with the complexity of the relationships between different concepts of modernity. In an earlier essay I warned "against assuming that the socio-economic process of modernization ran parallel with artistic evolution." The three poets whose works I have briefly examined responded to Christianity in different ways. For Ady the Hebrew prophets of the Old Testament served as an inspiration for late Romantic confessionalism. Babits used the ideal of Catholic universalism as a starting point for Neoclassicism. Kosztolányi's attitude seems to be the most self-contradictory. In some of his finest works he took issue with the fundamental principles of Christianity; in others he referred to Christianity as a belief system indispensable for the way of life of a people. On the one hand, he seemed to endorse Nietzsche's radical revaluation of Christian values; on the other hand, he never identified religion and culture, and thus kept a distance from a cultural interpretation of Christianity. His pamphlet on Ady, Az írástudatlanok árulása (The Treason of the Illiterate 1929) is also an attack on secular messianism. A letter to Vilmos Tolnai, written at the beginning of 1922, clearly shows that he himself was aware of the ambiguity of his position: instinctively I am an outspoken conservative, since I do not believe in the radical progress of mankind. This, however, does not imply that I cannot view myself as an innovator or even as a revolutionary figure in literature. Political and literary revolutions are hardly identical; in most cases they are in contradiction with each other. Flaubert was both a reactionary and an innovator, Baudelaire was Catholic yet revolutionary, and a similar conflict can be seen in the activity of Barbey d'Aurevilly, Villiers de l'Isle Adam, and others. Or take Zola, who was an optimistic socialdemocrat in politics but his literary naturalism was pessimistic and conservative; his intention was to keep up the tradition of the Classics."¹⁹

These words by Kosztolányi can be taken as a lucid summary of the contradiction that makes it possible for us to read the works of the major Hungarian representatives of literary modernity from the perspective of Christian traditions.

 \mathcal{H}

¹⁹ Dezső Kosztolányi, *Levelek – Naplók*, 470–471.

¹⁸ "Conservatism, Modernity. and Populism in Hungarian Culture," *Hungarian Studies* 9 (1994), 16.

Kirche und nationale Identität in Ungarn

1. Einleitung

Im Gegensatz zu dem in der französischen Revolution 1789 entstandenen französischen Nationsbegriff, der die Gesamtheit aller auf dem Territorium eines Staates lebenden Bürger umfaßt, definiert der andere, auf Herder zurückgehende Nationsbegriff die Nation als Gruppe derjenigen Menschen, die durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur, Geschichte, Sprache und aktuellen Erfahrungen verbunden sind und ein bestimmtes Identitäts- und Solidarbewußtsein besitzen. Häufig wird die Nation im Herder'schen Sinne auch als Kulturnation betrachtet. Minderheiten und Nationalitäten unterscheiden sich von den Nationen dadurch, daß sie sich erstens innerhalb eines Staates im Gegensatz zu der Nation quantitativ in einer Minderheitenposition befinden und zweitens im Regelfall über eine Mutternation außerhalb des Staates verfügen.¹

Kirche bzw. Religion ist in dem Herder'schen Nationsbegriff im Gegensatz zu den Kriterien Sprache und Geschichte zwar nicht explizit aufgeführt, implizit aber natürlich ein integraler und in vielerlei Hinsicht auch ein bestimmender Teil der Kultur. Insoweit sind Kirche bzw. Religion ein wichtiges Kriterium für die Definition von Nation, Nationalität und Minderheit und sie tragen unzweifelhaft zur Identität derartiger Gruppen bei. Besonders deutlich zeigt sich dies bei den gegenwärtig schwelenden und offenen religiös motivierten Konflikten (z.B. katholisch-protestantischer Gegensatz in Nordirland, moslemisch-jüdischer Konflikt im Nahen Osten, hinduistischmoslemischer Gegensatz in Nordindien/Pakistan) und bei den auf religöser Grundlage basierenden Staaten (z.B. Staaten des islamischen Fundamentalismus, Israel).

Bei allen christlichen Völkern Südosteuropas bestand schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt ihrer jeweiligen Geschichte ein traditionelles Verständnis einer engen Interdependenz von Nation und Kirche. Solange die Völker eine Selbständigkeit besaßen, galt in ihnen als vollberechtigter Bürger nur

¹ Zur Problematik der Definitionen vgl. Friedrich Heckmann, Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart, 1992, S. 30–58; Dieter Blumenwitz, Minderheiten- und Volksgruppenrecht. Aktuelle Entwicklung. Bonn, 1992, S. 26–34; Georg Brunner, Nationalitätenprobleme und Minderheitenkonflikte in Osteuropa. Gütersloh, 1993, S. 13–24.

derjenige, der ihrer Kirche angehörte. Lebten die Völker unter einer Fremdherrschaft, bildete die Kirche den Kristallisationskern, um den herum sie ihre Identität bewahrten. Dies gilt im besonderen Maße für die Zeit der Türkenherrschaft in Südosteuropa.² Darüberhinaus wird speziell für Ungarn als besonderes Charakteristikum der (katholischen!) Kirche ihre enge Verflechtung mit dem Staat hervorgehoben.³

Die Fragestellung, der in diesem Beitrag nachgegangen werden soll, lautet also: Welchen Beitrag leisteten die Kirche bzw. die Konfessionen zur Herausbildung der Identität von Nation und Nationalitäten auf dem Gebiet des Historischen Ungarns? Waren sie nationsübergreifende Einrichtungen? In welchem Verhältnis standen konfessionelle Toleranz bzw. Intoleranz und nationale Toleranz bzw. Intoleranz zueinander? Auf diese Fragestellung eine Antwort zu geben, soll an Beispielen aus drei verschiedenen Epochen versucht werden: (1) Reformation und Gegenreformation im 16. und 17. Jahrhundert,

- (2) Die Kirche in der Periode des nationalen Erwachens und des Liberalismus im 19. Jahrhundert,
 - (3) Die Kirche und der Neonationalismus der Zwischenkriegszeit.

2. Reformation und Gegenreformation im 16. und 17. Jahrhundert

Im ausgehenden Mittelalter war Ungarn eng und vielfältig mit dem übrigen Europa verbunden. Nicht nur hinsichtlich der wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen, sondern vor allem auch über die vielen deutschen, aber auch französischen und italienischen Siedler, die sich in den Städten West- und Nordungarns sowie insbesondere in Siebenbürgen niederließen und dauerhafte und umfassende Verbindungen mit der alten Heimat aufrechterhielten. In dem 1189 erlassenen und 1224 von König Andreas II. bestätigten "Andreanum" erhielten die Siebenbürgener Sachsen sogar die kirch-

² Ernst Chr. Suttner, Kirche und nationale Identität in Europa zur Zeit der Osmanenherrschaft über Südosteuropa. Ostkirchliche Studien 43 (1994), S. 41–53, hier S. 42–43.

³ So schreibt der Kirchenhistoriker Gabriel Adriányi: "...Die [katholische] Kirche prägte dort [in Ungarn, H.F.] in einem weit das übrige christliche Abendland übersteigenden Maße die gesamten Geschicke des Landes. Ihr Einfluß auf Politik, Kultur und Wirtschaft sicherte ihr eine dominierende Rolle im ganzen öffentlichen Leben. Denn die Kirche hat nicht nur für ein Jahrtausend die Fundamente des ungarischen Staates gelegt, sondern war auch dessen Behüterin, Lehrmeisterin und sie leistete bei Neuaufbauten nach den immer wieder eingetretenen nationalen Katastrophen wertvolle Hilfe...", in: Gabriel Adriányi, Beiträge zur Kirchengeschichte Ungarns. München, 1986, S. 3. Diese Meinung wird auch von Jenő Gergely geteilt: "...A magyar állam alapításától kezdve évszázadokon át államfenntartó, kultúrateremtő és hagyományőrző szerepet töltött be...", in Jenő Gergely, Katolikus egyház, magyar társadalom 1890–1986. Budapest, 1989, S. 5.

liche Autonomie und sie durften ihre Geistlichen selbst bestimmen bzw. aus der alten Heimat holen.⁴ Angesichts dieser engen Verbindungen mit dem Ausland nimmt es kein Wunder, daß die spätmittelalterlichen kirchlichen Erneuerungsideen, vor allem die des Hussitentums, schnell in Ungarn eindrangen, hier auf lebhaften Widerhall stießen und somit einen guten Nährboden für die spätere Reformation bildeten.⁵

Die wichtigsten Verbreiter der Reformation Martin Luthers in Ungarn waren deutsche Geistliche, die in Ungarn in den Jahren 1518–1525 eine Anstellung fanden. Daneben wirkten als wichtige Ideenvermittler Kaufleute, die die Märkte in Deutschland besucht hatten, und Studenten, die in Deutschland studierten. Die Reformation griff in den Siedlungen Oberungarns und Siebenbürgens schnell um sich und erfaßte zunächst vor allem die deutsche Bevölkerung, für die ja keinerlei sprachlichen Hindernisse für die Rezeption bestanden. Während der höhere, magyarische Adel Partei für die Reformation ergriff, stieß sie zunächst bei dem niederen Adel auf Widerstand. Dieser sah in der Reformation einen landesfremden Einfluß und bekämpfte ihn mit scharfen antireformatorischen Beschlüssen auf dem Landtag 1523. Trotz der inneren Wirren Ungarns und der Türkengefahr verbreitete sich die Reformation sehr schnell. Bereits Ende der 1520er Jahre waren zwei Drittel der gesamten Bevölkerung Ungarns Protestanten, in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts etwa 80–90%.

Was waren nun die Gründe für die sehr schnelle Verbreitung des Protestantismus im Laufe des 16. Jahrhunderts, sowohl des Augsburgischen Bekenntnisses (Lutheraner) vor allem unter den Deutschen und Slowaken, als auch des helvetischen Bekenntnisses (Kalvinisten) vor allem unter den Magyaren?⁸ Ein Grund liegt natürlich in der schwierigen Lage nach der verlorenen Schlacht von Mohács, wonach das Christentum in der Reformation eine neue und starke Hoffnung fand. Der entscheidende Grund liegt aber darin, daß in der Theologie Luthers für die Verkündigung des Evangeliums die *Sprache* die entscheidende Bedeutung erhielt. Nach Luther mußte die Verkündigung in der Sprache des Volkes und nicht wie in der katholischen

⁴ Adriányi 1986, S. 7.

⁵ Mihály Bucsay, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart. Teil I: Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. Wien, Köln, Graz, 1977, S. 37; Friedrich Gottas, Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859, München, 1965, S. 1. Vgl. hierzu auch Ferenc Lendvai L., Vallás, egyház és politika Kelet-Európában. Világosság 36 (1995), Nr. 12, S. 19–28, hier S. 21–22.

⁶ Bucsay 1977, S. 43-44.

⁷ Bucsay 1977, S. 45, Gottas 1965, S. 2.

⁸ Siehe hierzu auch Rudolf Andorka, A Magyarországi Evangélikus Egyház és az evangélikusok helyzete és problémái 1941–től. Valóság 37 (1994), Nr. 5, S. 32–45, hier S. 33–34.

Kirche auf lateinisch geschehen, damit das Volk sie überhaupt verstehen kann. So wurde Luther zum großen Sprachgestalter und Sprachreformer der deutschen Sprache und förderte die Übersetzung der religiösen Texte in die verschiedenen Landessprachen. Damit trug der Protestantismus wesentlich zur Herausbildung einer nationalen Identität bei; gleichzeitig bildete die Sprache aber keine Grenzscheide zwischen Menschen und Völkern, sondern stellte ein Instrument zur Vermittlung der Offenbarung dar. Im Dienste der Reformation entstanden in Ungarn die ersten Druckereien und es wurden Bibeln, Gesangsbücher, Katechismen und andere religiöse Literatur in die Sprachen aller auf dem Gebiet Ungarns siedelnden Völker, ins Ungarische, Rumänische, Serbische, Kroatische, Slowakische und Slowenische übersetzt. An dieser Stelle kann der Prozeß der Ausbreitung der Reformation in Ungarn des 16. Jahrhunderts nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Entscheidend sind nur die Ergebnisse des Prozesses:

- es gibt gedruckte Literatur in den Sprachen aller Völker Ungarns;
- die einfachen Menschen erleben den Gottesdienst und die Religion in ihrer eigenen Sprache; die Sprache erfährt dadurch eine erhebliche Aufwertung;
- in Siebenbürgen werden von Staats wegen mehrere Religionsgemeinschaften anerkannt: Katholiken, Lutheraner, Reformierte (Kalvinisten), Unitarier; Siebenbürgen wird damit zu einem besonderen Hort der religiösen Toleranz;¹¹
- Ende des 16. Jahrhunderts sind über die Hälfte der Bevölkerung Reformierte (Kalvinisten, überwiegend Magyaren), über ein Viertel Evangelisch-Lutherische (vor allem Deutsche und Slowaken sowie die Siebenbürgener Sachsen), etwa 20% werden von den Unitariern, den Römisch-Katholischen und den Orthodoxen gebildet;¹²
- in dem von den Osmanen besetzten Teil Ungarns bildete die kirchliche Organisation die Voraussetzung für die Weiterexistenz als "Nation", deren Identität religiös definiert wurde;
- als Resultat des Bocskai-Aufstandes wurde im Wiener Frieden von 1606 und im Religionsgesetz von 1608 den Protestanten auch im habsburgischen Teil Ungarns die Religionsfreiheit zugesichert, also der Protestantismus öffentlich-rechtlich von den katholischen Habsburgern anerkannt, wenn auch mit der Einschränkung "ohne Benachteiligung der römisch-katholischen

⁹ Oskar Wagner, Zwischen Völkern, Staaten und Kirchen. Zur Geschichte des Protestantismus in Ostmitteleuropa. Berlin, Bonn, 1986, S. 254–255.

¹⁰ Adriányi 1986, S. 13; Bucsay 1977, S. 48–49, 154–161; Wagner 1986, S. 256.

¹¹ Zur Situation in Siebenbürgen vgl. vor allem Ekkehard Völkl, Möglichkeiten und Grenzen der konfessionellen Toleranz dargestellt am Beispiel Siebenbürgens im 16. Jahrhundert. In: Ungarn-Jahrbuch 4 (1972), S. 46–60.

¹² Bucsay 1977, S. 52.

Religion". Es erfolgte keine Differenzierung nach Konfession und Nationalität, so daß es gerechtfertigt erscheint, von einem "ungarischen" bzw. "ungarländischen", und nicht von einem "magyarischen" Protestantismus zu sprechen. ¹³

Die nach der Reformation dann von den Habsburgern im 17. und 18. Jahrhundert durchgeführte Gegenreformation kann als eine Aktion betrachtet werden, die von einem Bündnis zwischen der katholischen Kirche und dem habsburgischen Absolutismus durchgeführt und durch den hohen ungarischen Klerus unterstützt worden ist, sowie gegen die ungarische Verfassung gerichtet war. Ziel war die Schaffung eines katholischen und zentralistischen Erblandes Ungarn. Siebenbürgen trat als der eigentliche Schützer der Protestanten und Verteidiger gegen die Gegenreformation auf. Die Protestanten vereinigten in ihrem Kampf gegen den habsburgischen Absolutismus und die Gegenreformation die Aspekte der *religiösen* Freiheit und der *politischen* Freiheit, was in ihrem Geschichtsbewußtsein bereits sehr früh zu einer engen Verbindung dieser beiden Freiheiten führte.¹⁴

Andererseits hatten Gegenreformation und Ansiedlung von Siedlern aus Deutschland im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem erheblichen Wandel in der konfessionellen Zusammensetzung geführt. 1804 gehörten 52% der Bevölkerung zur römisch-katholischen, 9% zur griechisch-katholischen, 16% zur reformierten, 8% zur evangelisch-lutherischen, 13% zur orthodoxen Kirche und 2% waren Unitarier und Juden. 15

3. Die Kirche in der Periode des nationalen Erwachens und des Liberalismus im 19. Jahrhundert

Im Kontext mit der Rekatholisierung Ungarns ist auch das Bestreben des aufgeklärten habsburgischen Absolutismus in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu sehen, die katholische Kirche völlig unter die Aufsicht und Lenkung des Staates zu ziehen, und sie somit zu einer echten Staatskirche zu entwickeln. Die diesbezüglichen zahlreichen Maßnahmen, wie z.B. Bildung neuer administrativer Kirchenkreise, Ernennung von Bischöfen durch den

¹³ Bucsay 1977, S. 148–149; Gabriel Adriányi, *Protestantische und katholische Intoleranz in Ungarn im 17. Jahrhundert,* In: Ungarn-Jahrbuch 7 (1976), S. 103–113, hier S. 105.

¹⁴ Mihály Bucsay, Kirche und Gesellschaft in Ungarn 1848–1945 unter besonderer Berücksichtigung des Problem des Nationalismus. In: Kirche im Osten 18 (1975), S. 90–108, hier S. 90; Bucsay 1977, S. 167–174; Adriányi 1976, S. 107; Völkl 1972, S. 58.

¹⁵ Mihály Bucsay, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart. Teil 2: Vom Absolutismus bis zur Gegenwart. Wien, Köln, Graz. 1979, S. 60.

Kaiser, Ausbildung der Priester durch staatliche Einrichtungen sind vor allem mit dem Namen von Joseph II. verbunden. ¹⁶

Die zu Anfang des 19. Jahrhunderts überall in Europa auftretenden liberalen Bewegungen standen in einem starken Gegensatz zur katholischen Kirche. Im allgemeinen wurde die katholische Kirche mit den absolutistischen Herrschern und deren Regierungssystem, das sich ia aus dem "Gottesgnadentumm" abgeleitet hatte, gleichgesetzt. In Ungarn besaß die liberale Reformbewegung weitere, miteinander verknüpfte spezifische Komponenten. Zum einen implizierte der Kampf gegen den habsburgischen Absolutismus als nationale Komponente die Forderung nach Wiederherstellung der staatlichen Eigenständigkeit Ungarns, und zum anderen zielte sie, da die ungarische liberale Nationalbewegung in erster Linie vom protestantischen Adel und Bürgertum getragen wurde, im gleichen Atemzug auf die völlige Religionsfreiheit der Protestanten gegenüber der mit dem Absolutismus gleichgesetzten katholischen Kirche. ¹⁷ Stark vereinfacht ausgedrückt läßt sich vom Standpunkt der nationalen Identitätsstiftung feststellen, daß die katholische Kirche als eine supranationale universalistische Kirche betrachtet werden kann. während der Protestantismus nicht nur mit der magyarischen Nationalidee¹⁸, sondern gleichzeitig auch mit den Nationalbewegungen der anderen in Ungarn lebenden Völker eng verbunden ist. Letzteres bezieht sich vor allem auf die evangelisch-lutherischen Slowaken, deren Nationalbewegung vor allem von ihren Geistlichen getragen wurde. Hieraus resultierten starke zentrifugale Kräfte innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche in Ungarn, die zwar nicht zu einer Zersplitterung nach nationalen Merkmalen, wohl aber zur Verhinderung einer Union der beiden protestantischen Kirche führte, da die Reformierte Kirche im allgemeinen als eine rein magvarische Kirche angesehen wurde und in einer Union eine doppelte Gefahr gesehen wurde: die Umwandlung der Lutheraner zu Kalvinisten und die Magyarisierung der Slowaken.¹⁹

László Katus, A magyar katolicizmus a XVIII. és XIX. században (Jozefinizmus, liberalizmus és a katolikus megújulás). In: A katolikus egyház Magyarországon. Hrsg. v. Ádám Somorjai und István Zombori. Budapest, 1991 (= Ecclesia Sancta 1.), S. 59–73, hier S. 63–65.

¹⁷ Katus 1991, S. 67; Bucsay 1975, S. 91–93; Bucsay 1979, S. 63–65; Moritz Csáky, *Die katholische Kirche und der liberale Staat in Ungarn im 19. Jahrhundert.* In: Ungarn-Jahrbuch 5 (1973), S. 117–131, hier S. 120–121.

¹⁸ Auch in der ungarischen Literatur wird die Gefahr für die Kirche betont, die aus dem Bündnis des politischen Liberalismus mit dem ungarischen Protestantismus, sowie aus dem Bestreben am Ende des 19. Jahrhunderts resultierte, aus dem protestantischen Glauben eine "magyarische Konfession" zu schaffen. Vgl. hierzu Zoltán Balog, Teológia, egyház, szellemi élet. A Református Egyház és a történelmi változások, Világosság 36 (1995), Nr. 12, S. 40–47, hier S. 43.

¹⁹ Bucsay 1979, S. 73–76. Diese Angst vor einer "Kalvinisierung" und Magyarisierung durch eine Union der protestantischen Kirchen war auf Seiten der Slowaken nach 1860 noch stärker ausgeprägt. Vgl. hierzu Gottas 1965, S. 147–150.

Nach dem Scheitern der ungarischen Revolution von 1848/49 setzte schon während des habsburgischen Neoabsolutismus, aber auch nach dem Ausgleich von 1867 wieder das Bestreben ein, die katholische Kirche bei Anerkennung der rechtlichen Gleichheit der protestantischen Kirchen zu ihrer dominanten Rolle im staatlichen Bereich zu verhelfen. Trotz aller zwischen Staat und Kirche bestehenden Konflikte standen Protestanten wie Katholiken gleichermaßen hinter der 1867 geschaffenen liberalen Staatsordnung.

Nationale Konflikte traten nun nicht mehr entlang den konfessionellen Trennlinien und gegenüber dem Hause Habsburg auf, sondern vielmehr innerhalb der Konfessionen, insbesondere innerhalb der evangelisch-lutherischen, sowie zwischen den Magyaren und den Nationalitäten innerhalb Ungarns. Dies zeigte sich besonders bei der Diskussion um das Protestantenpatent vom September 1859, bei dem es u.a. darum ging, durch Schaffung zusätzlicher Kirchendistrikte der nationalen Zusammensetzung der Protestanten (evangelische Kirche: 180.000 Magyaren, 200.000 Deutsche, 430.000 Slowaken) Rechnung zu tragen und somit durch Schaffung kirchlicher Autonomie den nationalen Bestrebungen, insbesondere seitens der Slowaken und weniger seitens der deutschen Lutheraner, förderlich zu sein, sowie das magyarische Element in der Führung der Kirche zu reduzieren. Im Ergebnis muß aber konstatiert werden, daß nach dem Ausgleich von 1867 alle Kirchen, die katholische wie die protestantischen, sich als verlängerter Arm des ungarischen Staates für die Magyarisierung der Nationalitäten einspannen ließen.

Der enge Zusammenhang zwischen konfessioneller und nationaler Gliederung wird aus den Tabellen 1 und 2 (s. Anhang) deutlich.

4. Die Kirche und der Neonationalismus der Zwischenkriegszeit

Durch die Bestimmungen des Friedensvertrages von Trianon wurde Ungarn zu einem nahezu homogenen Nationalstaat und zu einem konfessionell wesentlich eindeutiger strukturierten Staat. Die Nationalitäten machten jetzt nur noch 10,4% der Bevölkerung statt 45,6% (1910) aus, zudem besaßen nahezu alle Nationalitäten – mit Ausnahme der deutschen (6,9%) und der slowakischen (1,8%) Nationalität – nur einen Anteil von deutlich unter 1%. Hinsichtlich der konfessionellen Zusammensetzung hatten vor allem die Römisch-Katholische und die Reformierte Kirche ihre Anteile vergrößert. Die Römisch-Katholische Kirche dominierte mit einem Anteil von 63,9% (1910: 49,3%), die Reformierten bauten ihren Anteil auf 20,9% (1910: 14,3%) aus.²² Alle anderen Konfessionen – mit Ausnahme der Lutheraner mit

²⁰ Vgl. hierzu ausführlich Gottas 1965, pss. und Bucsay 1979, S. 93–95.

 ²¹ Gottas 1965, S. 167; Bucsay 1975, 93, 95; Bucsay 1979, S. 100–105.
 ²² Vgl. hierzu die Tabellen 3 und 4 im Anhang.

6.2% und Juden mit 6.0% – versanken in die Bedeutungslosigkeit. Die Reformierte Kirche, die Unitarier, die Juden und die Griechisch-Katholische Kirche (Unierte) wurden zu beinahe 100%-igen magyarischen Kirche, und auch die Römisch-Katholische Kirche bestand zu fast 90% aus Magyaren. Andere Nationalitäten besaßen lediglich in der Griechisch-Orthodoxen Kirche (35,7% Rumänen und 31,2% Serben) sowie in der Evangelisch-Lutherischen Kirche (15,8% Slowaken und 15,1% Deutsche) ein größeres Gewicht (Tabelle 4). Betrachtet man die konfessionelle Zusammensetzung der Nationalitäten (Tabelle 3), so waren die Magyaren mehrheitlich römischkatholisch und reformiert, die Deutschen überwiegend katholisch und zu evangelisch-lutherisch, kleineren die Slowaken mehrheitlich evangelisch-lutherisch, die Rumänen und Serben überwiegend bzw. nahezu ausschließlich griechisch-orthodox, die Ruthenen griechisch-katholisch und die Kroaten nahezu 100%-ig römisch-katholisch.

Das Scheitern der bürgerlich-demokratischen Revolution und der Räterepublik sowie die aus ungarischer Sicht inakzeptablen Bestimmungen des Friedensvertrages von Trianon führten zu einer Rückentwicklung des ungarischen Staates zu den undemokratischen, rechtskonservativen, gegen jede soziale Reform gerichteten Strukturen des Vorkriegs-Ungarn. Hierzu benötigte der Staat die Zustimmung und Unterstützung aller konservativen Kräfte, die ihm von den Kirchen, allen voran aber von der Katholischen Kirche, bereitwillig gewährt wurden. Auf Grund dieser politischen Konstellation wurde die Katholische Kirche in die Lage versetzt, nicht nur ihre Macht zu bewahren und kirchenfeindliche Strömungen niederzuhalten, sondern auch die im Liberalismus verlorenen Positionen wiederzuerlangen. Die Katholische Kirche dehnte ihren Einfluß auf das gesamte öffentliche Leben aus, sie spielte eine außergewöhnliche Rolle im politischen und gesellschaftlich-kulturellen Leben. Andererseits stellte sich die Kirche auch völlig in den Dienst des Staates. Es entwickelte sich eine äußerst enge Verflechtung, so daß die Katholische Kirche im wesentlichen mit dem Horthy-System gleichgesetzt wurde.23

In Hinblick auf die nationale Identitätsstiftung teilten und propagierten die Katholische Kirche völlig uneingeschränkt, die anderen christlichen Konfessionen in nahezu gleicher Weise die nationale Ideologie des Horthy-Systems. Diese christliche nationale Ideologie vereinigte auf der weltanschaulichen, konservativen und revolutionsfeindlichen Grundlage des Katholizismus einen mehr oder weniger kämpferischen Antisemitismus mit den extremen Formen des Nationalismus; bezeichnet wurde dieses Konglomerat als "Hungarismus". Ottokár Prohászka schrieb: "Unter Hungarismus verstehe ich die Organisation zum Schutz des christlichen Magyarentums."²⁴ Dieses

²⁴ Zitiert nach Gergely 1989, S. 79.

²³ Adriányi 1986, S. 148–150; Gergely 1989, S. 28–29, 55, 73.

und die Erhebung der magyarischen Nation zu einem absoluten Wert an sich, der nahezu die Gestalt eines theologischen Glaubensbekenntnisses annahm, waren in ihrer Konsequenz eine sowohl gegen die nichtchristlichen Bürger Ungarns, in erster Linie Juden, als auch gegen die in Ungarn lebenden Nationalitäten gerichtete, intolerante Ideologie.²⁵

5. Zusammenfassung

Als Resümee dieser Ausführungen läßt sich folgendes feststellen:

- Der Beitrag der Kirchen zur nationalen Identitätsstiftung variiert nach den einzelnen Konfessionen und Perioden.
- Die Katholische Kirche hat sich bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als supranationale, auf der Seite der habsburgischen Herrscher stehende, die Rolle einer Staatskirche anstrebende und gegen spezifische Interessen Ungarns auftretende Kirche verstanden.
- In der Zwischenkriegszeit dagegen ist die Katholische Kirche als stärkster Verfechter des magyarischen, gegen die Nationalitäten gerichteten Nationalismus aufgetreten.
- Dem Protestantismus kommt der Verdienst zu, bereits im 16. Jahrhundert entscheidende Beiträge zur Pflege der Muttersprachen bei den in Ungarn lebenden Völkern zu leisten.
- Im Liberalismus des 19. Jahrhunderts wurden die protestantischen Konfessionen zum entscheidenden Träger für die Nationalbewegungen der Magyaren und der anderen in Ungarn lebenden Völker.
- In der Zwischenkriegszeit vertrat auch der Protestantismus die Ideologie des magyarischen Nationalismus, allerdings nicht in der extremen Form wie die Katholische Kirche.

²⁵ Gergely 1989, S. 86-87, 99–100; Bucsay 1979, S. 133–134, 137–140; Bucsay 1975, S. 106; Andorka 1994, S. 34–35.

Tab. 1: Konfessionelle Zusammensetzung der Nationalitäten in Ungarn 1910 (in %)

	Röm Kath.	Griech kath.	Griech orthod.	Reform. (Kalvin.)	Evang Luther.	Unitar.	Jüdisch	Sonstige	Sun	nme
				,					absolut (in 1000)	in %
Magyaren	58.7	3.1	0.4	25.8	4.2	0.7	7.0	0.1	9.945	54.4
Deutsche	66.6	0.1	0.1	1.2	21.6	1 -	10.4	0.1	1.903	10.4
Slowaken	71.8	4.1	0.1	0.5	23.2	1 -	0.3	0.1	1.946	10.7
Rumänen	0.3	38.5	61.0	0.0	0.1	0.0	0.0	0.1	2.948	16.1
Ruthenen	1.1	98.3	0.2	-	1 -	-	0.6	-	464	2.5
Kroaten	99.0	-	0.5	1 -	-	-	0.5	-	195	1.1
Serben	0.9	0.4	98.3	-	-	1 -	-	0.2	462	2.5
Sonstige	74.3	7.7	9.0	1.7	6.2	<u> </u>	0.7	0.2	401	2.2
Summe abs. (in 1000)	9.010	2.008	2.293	2.603	1.306	74	911	17	18.265	
Summe in %	49.3	11.0	12.6	14.3	7.2	0.4	5.0	0.1		

Quelle: A magyar sz.k. országainak 1910. évi népszámlálása. Bd. VI. Budapest, 1920 (= Magyar Statisztikai Közlemények. Új sorozat 64), Tabelle 32

Tab. 2: Nationale Zusammensetzung der Konfessionen in Ungarn 1910 (in %) (ohne Kroatien)

						İ		absolut	1. 0/
		l .	İ					(in 1000)	in %
64.8 15.2 1.7 98.4 31.9 98.6 76.9 56.1	14.1 0.1 0.1 0.9 31.5 0.3 21.6	15.5 3.9 0.1 0.4 34.6 0.1 0.7	0.1 56.5 77.1 0.0 0.2 0.8 0.1	0.0 22.7 0.1 - - 0.3	2.1 - 0.0 0.1 0.1	0.0 0.1 19.5 -	3.3 1.5 1.6 0.3 1.9 0.3 0.3	9.010 2.008 2.334 2.603 1.306 74 911	49,3 11 12,8 14,3 7,2 0,4 5,0 0,1
9945	1903	1946	2948	464	195	462	401	18265	
31 98 76 56	1.9 3.6 5.9 5.1	31.5 3.6 0.3 21.6 5.7 945 1903	1.9 31.5 34.6 3.6 0.3 0.1 5.9 21.6 0.7 5.1 5.7 7.4 945 1903 1946	1.9 31.5 34.6 0.2 3.6 0.3 0.1 0.8 5.9 21.6 0.7 0.1 5.1 5.7 7.4 17.7 945 1903 1946 2948	1.9 31.5 34.6 0.2 - 3.6 0.3 0.1 0.8 - 5.9 21.6 0.7 0.1 0.3 5.1 5.7 7.4 17.7 0.1 945 1903 1946 2948 464	1.9 31.5 34.6 0.2 - - 3.6 0.3 0.1 0.8 - - 5.9 21.6 0.7 0.1 0.3 0.1 5.1 5.7 7.4 17.7 0.1 0.1 945 1903 1946 2948 464 195	1.9 31.5 34.6 0.2 - - - 3.6 0.3 0.1 0.8 - - - 5.9 21.6 0.7 0.1 0.3 0.1 - 5.1 5.7 7.4 17.7 0.1 0.1 5.9 945 1903 1946 2948 464 195 462	1.9 31.5 34.6 0.2 - - - 1.9 3.6 0.3 0.1 0.8 - - - 0.3 5.9 21.6 0.7 0.1 0.3 0.1 - 0.3 5.1 5.7 7.4 17.7 0.1 0.1 5.9 7.0 045 1903 1946 2948 464 195 462 401	1.9 31.5 34.6 0.2 - - - 1.9 1.306 3.6 0.3 0.1 0.8 - - - 0.3 74 5.9 21.6 0.7 0.1 0.3 0.1 - 0.3 911 5.1 5.7 7.4 17.7 0.1 0.1 5.9 7.0 17 045 1903 1946 2948 464 195 462 401 18265

Quelle: Wie Tabelle 1

Tabelle 3: Konfessionelle Zusammensetzung der Nationalitäten in Ungarn 1920 (in %)

	Röm Kath.	Griech Kath.	Griech Orth.	Reform. (Kalvin.)	Evang Luth.	Unitar.	Jüdisch	Sonstige	Sumn	ne	
									absolut (in 1.000)	in %	
Magyaren	63,0	2,3	0,2	23,2	4,8	0,1	6,3	0,1	7.147	89,6	
Deutsche	81,3	0,1	0,0	1,4	13,6	0,0	3,5	0,1	551	6,9	
Slowaken	41,9	1,6	0,1	0,3	55,2	0,0	0,5	0,3	142	1,8	
Rumänen	3,1	18,4	76,6	0,2	0,1	0,0	0,6	0,9	24	0,3	
Ruthenen	8,8	86,1	2,5	0,1	0,1	1,0	2,2	0,1	2	0,0	
Kroaten	98,1	0,3	0,4	0,1	0,1	· -	0,8	0,2	37	0,5	
Serben	3,3	3,3	93,0	0,1	0,1	0,0	0,1	0,1	17	0,2	
Sonstige	82,2	4,1	4,4	0,9	1,2	0,0	4,0	3,0	61	0,8	
Summe abs. (in 1000)	5.097	175	51	1.670	497	6	473	10	7.980		
Summe in %	63,9	2,2	0,6	20,9	6,2	0,1	6,0	0,1			

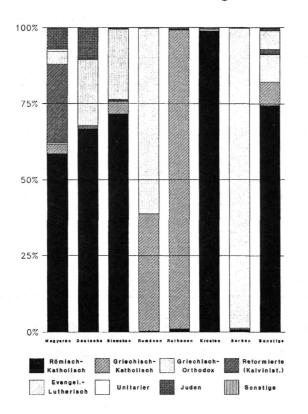
Quelle: Az 1920.évi népszámlálás. 6. kötet: Végeredmények összefoglalása. Hrsg. v. M. Kir. Központi Statisztikai Hivatal. Budapest 1929, S. 33-34 (=Magyar Statisztikai Közlemények. Új sorozat 69).

Tabelle 4: Nationale Zusammensetzung der Konfessionen in Ungarn 1920 (in %)

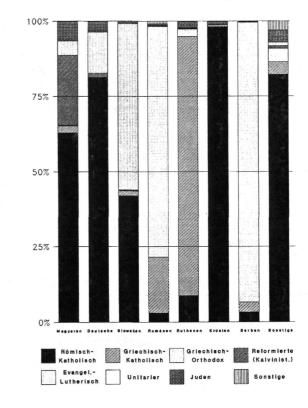
• • • • • • • • • • • • • • • • • • • •	Magyaren	Deutsche	Slowaken	Rumänen	Ruthenen	Kroaten	Serben	Sonstige	· Summe	
									absolut (in 1.000)	in %
Römisch-Katholisch Griechisch-Katholisch Griechisch-Orthodox Reformiert (Kalvinisten) Evangelisch-Lutherisch Unitarisch Jüdisch Sonstige	88,3 93,4 26,8 99,5 68,9 99,2 95,2 69,8	8,8 0,2 0,4 0,5 15,1 0,4 4,0 6,1	1,2 1,3 0,4 0,0 15,8 0,1 0,2 3,7	0,0 2,5 35,7 0,0 0,0 0,1 0,0 2,0	0,0 0,7 0,1 0,0 0,0 0,0 0,0 0,0	0,7 0,1 0,3 0,0 0,0 - 0,1 0,8	0,0 0,3 31,2 0,0 0,0 0,1 0,0 0,1	1,0 1,4 5,2 0,0 0,2 0,1 0,5 17,5	5.097 175 51 1.670 497 6 473 10	63,9 2,2 0,6 20,9 6,2 0,1 6,0 0,1
Summe abs. (in 1.000)	7.147	551	142	24	2	37	17	61	7.980	
Summe in %	89,6	6,9	1,8	0,3	0,0	0,5	0,2	0,8		

Quelle: Az 1920.évi népszámlálás. 6. kötet: Végeredmények összefoglalása. Hrsg. v. M. Kir. Központi Statisztikai Hivatal. Budapest 1929, S. 33-34 (=Magyar Statisztikai Közlemények. Új sorozat 69).

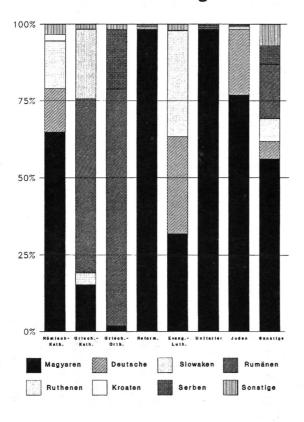
Konfessionelle Zusammensetzung der Nationalitäten in Ungarn 1910



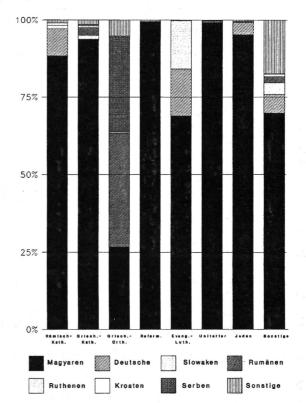
Konfessionelle Zusammensetzung der Nationalitäten in Ungarn 1920



Nationale Zusammensetzung der Konfessionen in Ungarn 1910



Nationale Zusammensetzung der Konfessionen in Ungarn 1920



Kazuhiro Wakabayashi (Tokyo-Cluj-Napoca)

Hirten, Herodes, Christkind – Weihnachtsspiel als Spiegel der Kulturen –

Der Weihnachtsspiel ist ein Fachausdruck für ein Volksschauspiel, das die Stoffe der Weihnachtsgeschichte dramatisiert. Als Topen kann man folgende nennen:

- 1. Die Verkündigung des Engels an Maria diese Szene kommt jedoch nur in großen, vollständigeren deutschen Spielen vor, nur selten in nichtdeutschen osteuropäischen Spielen –;
 - 2. Die Herbergsuche von Joseph und Maria;
- 3. Das Hirtenspiel, in dem den Hirten die Geburt Christi durch Engel angekündigt wird, sie nach Bethlehem eilen und vor der Krippe das Neugeborene anbeten;
 - 4. Kindleinwiegen von Maria und Joseph;
- 5. Dreikönigsspiel, das aus zwei Teilen besteht: a) der Begegnung der drei Weisen mit Herodes, der Ansage der Geburt eines neuen Königs, und b) ihrer Anbetung zu Jesus im Bethlehems Stall;
- 6. Das Herodesspiel mit Tod und Teufel, in dem der Tyrann, der den Kindermord befahl, vom Tod geköpft und vom Teufel in die Hölle gebracht wird.

Auf dem Karpathenbecken tragen die Weihnachtsspieler sehr oft einen kirchenförmigen Krippenkasten, der, von der Geburtsstadt Christi übertragen, "Bethlehem" heißt, so daß hier der Name "Bethlehemspiel" allgemein ist.

In dieser Gegend sind diese Spiele meistens das "Umzugs-" oder "Stubenspiel" von Leopold Schmidt'schen Gattungen. Die Schauspielertruppe führt das Spiel von Haus zu Haus umziehend auf. Sie besucht ein Haus und bittet den Hauswirt um die Erlaubnis, das Spiel vorzuführen. Die Spieler sind Männer, meistens Burschen oder Jungen. Es gibt aber auch einige Beispiele, daß nur Mädchen auftreten. Christkindspiel macht eine Ausnahme, aber allgemein gesagt, spielt man nur in neuester Zeit gemischt. Im Spiel wird viel gesungen. Häufig wird ein Geräusch machendes Gerät wie Kuhglocken, Peitsche, Stange mit Metallsachen usw. benutzt. Nach der Aufführung heischt man Geschenke, früher Naturalien, heutzutage meistenfalls Geld. Die Spieler werden bewirtet und wünschen den Hausbewohnern alles Glück im Reim. Sie ziehen dann weiter zum nächsten Haus.

Das Weihnachtsspiel ist im ost-mitteleuropäischen Raum sehr beliebt und weit verbreitet. Seine Verbreitung sagt vieles. Man muß an zweierlei Verbreitungen denken; die vertikale und die horizontale.

Die vertikale oder soziale Verbreitung, nämlich welche soziale Gruppe die Trägerschaft bildet:

- 1. Burschen oder Jungen, in manchen Fällen Mädchen, aber selten geschlechtlich gemischt. Man kann annehmen, daß die Kinder solche Bräuche fortsetzen, die bei den Älteren schon abgeschafft wurden. Das Volksschaupsiel kann also als ein Brauchtum der Burschenschaft, des Männerbundes betrachtet werden, wie Maskenbräuche. Dieser Charakter ist noch zu erkennen, daß es zur Rauferei bzw. zum geregelten Streit kommt, wenn sich in einem Ort zwei Spielergruppen begegnen. Bethlehemspiel an sich ist, anders als rauhe Bräuche der Schreckgestalten, ein relativ neuer Brauch. Um so interessanter ist es, weil es eine Reproduktion eines Brauchtums nach altem Muster bedeutet.
- 2. Da dieses Spiel eine Art Bettelgang ist, gehen die Armen und die Kinder der armen Familie im Dorf spielen. Manchmal verbieten die reichen Bauern ihren Kindern mitzuspielen. Hierhin gehören auch die Zigeuner, die in manchen Orten für die mitlebenden anderen Nationalitäten das Spiel vorführen. Eine Bettelei ist das, solange sie nur für die anderen und nicht für sich selbst spielen. Aber wenn man erfährt, daß es die Zigeuner in Häusern ihrer Stammesgleichen aufzuführen begannen, ist es eine interessante Entwicklung.
- 3. Berufsgruppen wie Bergleute oder Fischer ein Ausläufer der Zunftbräuche. Daß die Bergleute eine bedeutende Trägerschaft des Volksschauspiels macht, zeigt die Episode im Goethes "Wilhelm Meister" auch. In Bayern gingen die Laufener Fischer im Winter, wo sie in ihrem Haupterwerbsbereich keine Arbeit hatten, Spiele aufführen.

Bei der horizontalen Verbreitung sind einige Kriterien denkbar, z.B. Religion oder Nationalität. Es ist ganz klar, daß das Weihnachtsspiel bei den Nicht-Christen, z.B. Juden, nicht zu finden ist. Auch bei Ortodoxen gibt es diesen Brauch seltener. Wo er existiert, kann man Einflüsse von der Seite des katholischen Gebiets annehmen.

Das Kriterium der Nationalität ist viel interessanter, weil das Volk seinen Lieblingstyp hat. Wir können den ost-mitteleuropäischen Raum in drei Bereiche teilen, nämlich:

- 1. slowakisch-ungarisches Hirtenspielgebiet
- 2. das Gebiet mit polnisch-ukrainischem Herodesspiel mit Tod und Teufel
 - 3. das mit rumänisch-serbischem Herodes-Dreikönigs-Spiel

Und die Deutschen (Schwaben), die in diesem Raum zerstreut in mehreren sog. Sprachinseln lebten, liebten besonders Christkindspiel, obwohl sie fast alle Spieltypen der Weihnachtsspiele besaßen.

In diesen drei Spiellandschaften tauchen die Spiele, die in anderen Landschaften dominant sind, nur wenig auf. Z.B. bei Ungarn und Slowaken begegnen wir selten dem Herodesspiel, bei Rumänen und Serben gibt es das selbständige Hirtenspiel fast gar nicht.

Im Fall der Ungarn kann man folgende Spiele erkennen:

- 1. Ungarisches Bethlehemspiel (Hirtenspiel)
- 2. Szeklerisches Bethlehemspiel (Herbergsuche und Hirtenspiel)
- 3. Zemplener Sternspiel mit Herodes und Juden
- 4. Wiegleinspiel (Kindleinwiegen)
- 5. Neuere "Dorfliteratenstücke"
- 6. Puppen-Aufzug in Bethlehemspielen
- 1. Ungarisches Bethlehemspiel ist ein Hirtenspiel mit "Bethlehem". Die Rollen sind: ein oder mehrere Engel, 2-3 Hirten und ein alter Hirt im nach außen gekehrten Bundamantel. Zusätzlich kommen noch andere Gestalten vor: in Tiefebene tritt oft ein Betyar (Räuber) auf, der eigentlich keine Beziehung mit der Geschichte hat; ein Husar oder ein König erscheint manchmal auch dort als Begrüßender, der vom Hauswirt die Spielerlaubnis erbittet und dem Alten Fragen Stellt. Das Spiel ist im Osten Ungarns bunter und lustiger, im Westen einfacher und blässer. Die Komik des Alten kommt von seiner Schwerhörigkeit: z.B. "Alter, gehen wir nach Bethlehem Jesuchka grüßen!" "Wohin, wohin, nach Debrecen Julischka küssen?" uws.
- 2. Szeklerisches Bethlehemspiel. Dieses Spiel besteht aus zwei Topen: die Herbergsuche und das Hirtenspiel. Die Rollen sind: König, sein Diener, hl. Joseph, Maria. Engel und Hirten. Das heilige Paar sucht beim König ein Nachtquartier, das er zuerst nicht gewahrt, dann aber das Paar eintreten läßt und in den Stall schickt. Der zweite Teil ist die Hirtenszene, sie hat aber keine Ähnlichkeit mit der des ungarischen Spiels. Zu allererst sind die Hirten hier Maskengestalten. Einer von ihnen trägt einen Stock mit Aschenbeutel. Solchen Figuren begegnen wir beim Fastnachttreiben. Manchmal zeigt sich ein Blockflötenspieler. Sie tanzen einen Hirtentanz, die Stöcke stark stampfend.

Zwischen diesem Spiel von Szeklerland und dem ungarischen Hirtenspiel gibt es Misch- oder Übergangsformen, in denen die Herbergsuche vereinfacht (oft fällt Maria aus) und die Hirtenszene von der der Magyaren mit dem schwerhörigen Alten Hirten umgesetzt ist.

- 3. Zemplener Sternspiel mit Herodes und Juden. Das äußere Merkmal dieses ausgestorbenen Spieltyps ist das Tragen des Sterns statt des Bethlehems. In der Mogyoroskaer Fassung treten folgende auf: Sternträger, 2 Hirten, 3 Könige, nämlich ein König des Ostens, ein anderer des Westens und Herodes, Diener, hl. Joseph, ein oder zwei Juden. Nach kurzem Dialog der Hirten und dem zwischen Joseph und Diener, folgt die Szene mit Herodes und Königen, dann ruft Herodes einen jüdischen Rabbiner und befiehlt den Kindermord. Der Jude ist in der Lumpenkleidung mit Pelzmaske und spricht komisch. Er treibt Unfug mit den Hausleuten, zu denen die Truppe einkehrt, und stiehlt Wurst, Schinken usw.
- 4. Wiegenspiel. Ein einfaches Umzugsspiel mit Engeln, Maria und Joseph, das das Kindleinwiegen-Motiv mit Gesängen illustriert. Engel und

Maria stellen Mädchen, Joseph ein Bube dar. Die Truppe trägt ein Wieglein mit der Jesuskind-Puppe mit. Die Übernahme von den Deutschen (Schwaben) ist ohne weiteres erkennbar, vom deutschen Christkindspiel, obzwar die Figur von Christkind und der Befragung und Bescherung der Kinder dadurch ausfällt.

- 5. Neuere "Dorfliteratenstücke". Darunter verstehen wir solche Stücke, die in der neueren Zeit, sehr oft nach dem Muster eines überlieferten Spiels, von "Dorfliteraten", meist Pfarrern, verfaßt worden sind. Wenn solche Neuschöpfungen, die sicher sehr häufig waren, in die mündliche Überlieferung Eingang fanden und von Haus zu Haus umziehend aufgeführt werden, müssen sie mit Recht von der Volksüberlieferungsforschung behandelt werden.
- 6. Puppen-Aufzug. Das Weihnachtspuppenspiel ist bei Ungarn kein selbständiges Spiel, sondern eine Hinzuführung der Puppenszene, die im Bethlehem-Kasten vorgezeigt wird, zum ortsüblichen Bethlehemspiel. Die Spiele können nach ihrer geographischen Verbreitung in vier Gruppen aufgetelt werden: Komitate Somogy und Zala, Donauknie, Obertheiß und Siebenbürgen; nach der Handlung jedoch in zwei: Transdanubien (Somogy-Zala u. Donauknie), wo nur eine Puppenrevue gezeigt wird, und östliche Gebiete (Obertheiß u. Siebenbürgen), wo die Herodespuppe von Tod (oder von Rotem Helden) geköpft und von Teufel geholt wird.

Was für mich unendlich interessant und lehrreich war, als ich angefangen habe hier zu arbeiten, ist, daß man die ungarischen und ungarländischen Dinge (auf dem Karpathenbecken) strikt unterscheiden muß, während die beiden stark verflechtet sind. In diesem Referat handelt es sich um die ungarischen Weihnachtsspiele. Jetzt sehen wir durch die drei Gestalten – Christkind, Hirten und Herodes –, wie die ungarischen Verhältnisse mit den ungarländischen verwickelt sind.

Obwohl das Christkind, das bei Ungarndeutschen so beliebt ist, als selbständige Figur bei Ungarn nicht auftaucht, besitzen wir einige Spielbezeichnungen "kriszkindli jatek". Z.B. in Szentgal kamen die nachbarlichen schwäbischen Kinder mit ihrem Christkindspiel und führten es in ungarischer Spracher vor. Im halbschwäbisch-halbungarischen Dorf Gyulafiratot gingen bis zum I. Weltkrieg schwäbische Mädchen mit dem schwäbischen Spiel, während ungarische Mädchen in ihrer Sprache das gleiche Spiel bei ihren Volksgenossen vorführen. Danach hörte das schwäbische Spiel auf, und nur das ungarische bleibt. Hier ist also eine direkte Übernahme.

Hirten, die beliebten Hauptdarsteller bei den ungarischen Spielen, sind genauer gesehen in zwei aufzuteilen: die ungarischen Hirten und die szeklerischen. Auch dem Aussehen nach kann man diese zwei leicht unterscheiden. Die Hirten vom Szeklerland tragen sehr oft Masken, während die ungarischen keine Maske haben. Der Alte Hirt trägt zwar einen langen Bart aus Hanf, manchmal eine schwarze Brille, was ihn unkennbar macht wie eine Maske, aber die Maske will er nicht. Es kommen zwar maskentragende

Hirten in etlichen Orten vor, z.B. in Mikohaza und Szakoly, aber solche Ortschaften beschränken sich fast auf die Komitat Borsod-Abauj-Zemplen und sind sehr oft griechischkatholisch, so daß man annehmen darf, daß es sich in diesen Fällen um die magyarisierten slawischen (slowakischen oder ukrainischen) Dörfer handelt.

Es ist schon erwähnt, daß auch die Slowaken das Hirtenspiel lieben. Aber der größste Unterschied zwischen den slowakischen und ungarischen Hirtenspielen ist, neben der Stilisietheit beim slowakischen, schon wieder das Maskentragen. In diesem Sinne haben die zwei Völker in den Karpathenbergen – Slowaken und Szekler – Gemeinsamkeiten.

Die Gestalt Herodes ist noch interessanter. Außer den Heroden beim Dreikönigssingen und den "Königen", die in Tiefebene als Spielführer und Bittsteller und in Szeklerland als Hauswirt auftreten, begegnen wir dieser Figur in Zemplener Sternspielen, Nyiradonyer Bethlehemspiel und Weihnachtspuppenspielen in Obertheiß-Siebenbürgen. Von zwei Typen des Herodesspiels, nämlich a) Herodes-Dreikönigs-Spiel und b) Herodes-Tod-Teufels-Spiel, gehören die meisten zu a), nur die Weihnachtspuppenspiel haben die Figuren von Tod und Teufel. Obwohl bei den Zemplener Spielen der Tod und Teufel ausfallen, kann man diese als eine Variante des Herodes-Tod-Spiels ansehen des Auftritts des Juden wegen, also als ein Einklang des polnisch-ukrainischen Herodesspiels. Man beachte, daß Mogyoroskaer und Baskoer von ukrainischer Abstammung und griechisch-katholisch sind, Ohutaer und Regecer dagegen einst Slowaken waren. Merkwürdig ist Ratka, das ein rein schwäbisches Dorf war. Dort führte man dieses Spiel stets auf ungarisch auf.

Erwähnenswert ist noch das Hajdudoroger Bethlehemspiel mit 2 Hirten, einem Engel und Drei Königen. Dieses Spiel ist deswegen interessant, weil kein Alter, kein komischer Dialog darin ist. Der Engel und Drei Könige schlagen die Schwerter zueinander. "A Magyar Nepzene Tara (II. Band)" konnte es nicht richtig einordnen und umging das Problem einfach damit, daß es zu "C. III Mischformen" einteilt, unter denen sich in Wirklichkeit nur das Hajdudoroger befindet. Aber man hätte folgendes sofort bemerken können, wenn man den Blick nur auf die Nachbarvölker gerichtet hätte. Bei Serben und Rumänen gibt es solches Herodes-Dreikönigs-Spiel mit zwei Hirten. Anstelle Herodes erscheint hier Engel, aber sonst ist die Form fast gleich. Man muß daran denken, daß Hajdudorog eine der größten Gemeinden der ungarischen Griechisch-Katholiken ist und bis zum Jahre 1819 eine rumänische Pfarrei hatte. Die Übernahme von Rumänen ist im Fall Nyiradony noch klarer. Das Bethlehemspiel mit Herodes, Drei Königen und zwei alten Hirten und das Sternspiel mit 3 Hirten wurden 1890 durch den griechisch-katholischen Dorfkantor Bela Velkei heimisch. Man merke, daß in der Gemeinde viele Rumänen wohnten, die im Laufe der Zeit ganz magyarisiert wurden. Was Herodes uns lehrt: Wenn man eine schwierige Frage hat, soll man zuerst den Nachbarn fragen.

Von einem kleinen, relativ neuen Brauch wie Bethlehemspiel kann man vieles ablesen: die Entstehungs- und Umformierungsprozeß des Brauchtums, nationale Eigenschaften und Beziehungen zwischen Nationalitäten, soziale Verhältnisse usw. Jeder Brauch ist ein Spiegel, in dem mehrere Tatsachen gespiegelt sind. Ich sah nur, was ich in diesem Spiegel finden konnte. Es ist ganz sicher, daß es nicht alles ist.

Gianni Vattimo (Torino)

Christianity and Modern Europe

It is even too easy to observe that the expression which is the title to this paper is a sort of truism: European modernity has always been considered a result of the development of the implications of the Christian heritage. In the literary and aesthetic tradition, for example, what is assumed to distinguish modern art and especially modern poetry from the ancient ones is the new emphasis on subjectivity, on the interior life etc., which was determined by Christianity (think of the Romantic reflection on the difference between ancient symbolic poetry and modern allegory in Schelling; or more recently, the history of Realism in Western literature reconstructed by Erich Auerbach). Nevertheless the truism is not as trivial as it appears at a first glance. It has become rather common, and for good reasons, to observe that the teachings of Pope John Paul II sound very often as strongly polemical against modernity and modernisation; so that the sinonimity of Christianity and modernity seems to turn into a radical opposition. The question has acquired a new relevance in the last decades because of the dissolution of communism in Eastern Europe and of the consequent revival of the national spirit in many areas of the continent, not only in those previously dominated by Soviet imperialism (as you probably know, even in Italy some political groups are trying to raise a sort of ethnic question, with the proposed separation of the North from the South). Not only are the national and ethnic demands very often mixed with religious identifications; but, on the other side, the initiatives for the political unification of Europe are generally accompanied by the effort to recognize and emphasize the cultural identity of the continent, which seems to be mainly based on its common Christian roots. How far and in which terms can the Christian heritage function as the cultural and spiritual basis for the new political entity that European countries are trying to build? The question is made more difficult and complex by the fact that, in many respects, the religious element seems to represent a factor of conflict rather than to promote unity: Catholics versus Protestants in Ireland, Christians vs. Muslims in Bosnia etc. We could formulate the question also in these other terms: is it reasonable to imagine that modern (or post-modern) Europe can find its common cultural roots in Christianity, exactly in a moment in which – due to the general process or secularization and of the increasing cultural pluralism of our society – the contents of Christian doctrine seem to offer a too narrow, limited and dogmatic horizon for our spiritual needs?

What I said until now recalls only some of the reasons why it makes sense and is even urgent, to discuss the relation of modern Europe to the Christian tradition. If we want to enlarge the picture, we should also keep in mind another aspect of the question: I mean the debate on the "end of modernity" and on the meaning of post-modernism. Also from this point of view, it seems very important to try to understand what really consitutes modernity, and its relations to the Christian heritage which doesn't appear to have come to an end, and even (as we have seen in the teachings of the Pope) proposes itself as the way to overcome modernity and its contradictions.

Let me try to define, on the basis of this sketchy introduction, the purpose of my presentation today: as it seems essential, for any critical reflection on our present condition (in politics and society as well as in art and literature), to answer the question on modernity and its possible end, I'll try, first, to define modernity in terms of its relation to (one of) its essential constitutive element(s), i.e. the Christian heritage; and, secondly, I suggest (very briefly) in which terms this relation to Christianity can help to understand the sense and direction of a possible "overcoming" of modernity.

As to the first point: the relation of modernity to Christianity cannot be defined in merely polemical terms, although there is a very strong current of thought, both Christian (better: Catholic) and Anti-Christian which maintains that modernity has its origin and its essence in the abandonment of the belief in Christian doctrins and (which of course is not the same) in the authority of the church. This, as we know, is the classical enlightenment view of modernity, which continues today in interpretations such as those of Hans Blumenberg with his theory of the "legitimacy of modernity"; but can be easily recognized also, as I said, in many "antimodern" teachings of the Pope. For a number of reasons that cannot be completely discussed here, I think we should prefer another, less radical and more realistic, view of what is called the "secularization" which characterizes modernity. While Blumenberg and enlightenment imagine that modernity is a sort of completely new phenomenon (a sort of revival of the true and innocent nature of man, against the lies of the priests – l'astuce des moines – and of the tyranes), a less mythological view of modern history shows that what constitutes the basis of modernity is in fact a general secularization of the religious tradition; but this secularization is an (albeit radical) transformation of the previous forms of civilization rather than a complete novelty, for its possibility of what we should imagine as a sort of "natural" inspiration, an origin "from nowhere" - which, by the way, recalls the 18th century belief in nature, droit naturel, etc. Contrary to Blumenberg and his reappraisal of the thesis of the Enlightenment, the idea of modernity as a "positive" secularization - or: transformed continuation of the Judeo-Christian tradition can be found in authors such as Karl Loewith (Meaning in History) and, before him, in an exemplar form, in Max Weber's analysis of modern capitalism and of its relation to the Protestant ethic. As

you know, Loewith, in his 1949 work, proposes a reconstruction of modern historicism as a transformation and secularizing translation of the history of creation and salvation told by the Judaic and Christian Bible, and reformulated in canonic terms by Saint Augustine: European thought from the late antiquity until Hegel, Marx and Nietzsche developed as a reinterpretation and desacralization of this basic scheme. Loewith's thesis is not a mere reconstruction of the development of the philosophy of history as a specific branch of modern philosophy. When considered in relation to the sociological analysis of modern capitalism and of the rationalization of society offered by Max Weber in his famous work of 1904 – Loewith's thesis can easily be taken as the basis for a general theory of modernity conceived as the secularized continuation of the Christian tradition. I want you to note that in these terms modernity is indeed interpreted as secularization and desacralization. which was also the sense of the Blumemberg-Enlightenment thesis; but exactly because based on secularization, modernity is also seen as a continuation, and not as an abandonment of the Christian heritage.

The notion of secularization is particularly rich in implications for the understanding of modernity and of its future development. First of all, it provides a convenient - although not purely arbitrary - general category under which one can unify the very different phenomena which we regard as characteristically "modern". This becomes evident if we connect Max Weber's analysis of capitalism – seen as specifical, non-trascendental application of Christian ethic – to the history of the forms of political power in the West, in the terms, for instance, introduced by Norbert Elias in his works. Elias thinks that the transition form the Middle Ages to modernity, concerning the forms of political authority involves a sort of weakening of the direct, personal and also violent exercise of power: the creation of the modern state brings about an increased complexity of social and political relations, so that justice, war, defense of individual rights etc., can no longer be immediately be the object of an individual action, and are transferred to the formal power of the state, with its impersonal mechanisms. This formalization and increased "abstractness" of power can be seen as parallel to another trait of modern political tradition: the development of the notion of constitutional power (the absolute power of the sovereign limited and regulated by a written constitution) and the affirmation of the representative and democratic principle. It is not arbitrary to put all these phenomena under the general title of secularization, if we give this term the sense of a transition from the sphere of sacrality – which is also that of the immediate presence of a sovereign authority, characterized as mysterious, ultimate, and at times also violent – to the world of human society regulated by conventional laws. By the way, the ideal direction of historical development from the world of the gods to the world of the humans is also the way in which the modern philosophy of history (itself a secularized version of the biblical history of creation and salvation) represents the evolution of humanity. Let me repeat: modernity – if we accept theories such as those of Weber, Elias etc. – can be characterized as a general phenomenon of secularization, the displacing of the contents of the Christian tradition, especially in ethics, from the sphere of the sacred to the sphere of the human; to this process of secularization belongs also the modern philosophy of history, which – for example in Vico – describes the evolution of mankind as a transition from the age of the gods to the age of men: again, as a process of reduction of the transcendence of the sacred to the dimension of humanity.

I'm not going to elaborate more extensively on the aspects of modernity which can be described as aspects of the secularization process: I simply suggest that, keeping in mind the very general meaning of the term I have proposed, secularization can also be the label for the discovery of the unconscious by Freud (because it destroys the belief in the sacred ultimacy of self-consciousness – the ego undergoes a dissolution, suffers a wound, as Freud himself put it); more generally, we can call secularization also the general process of the weakening of the very idea of reality in the world of intensified communication, in which (take the case of the pervasiveness of the mass media, or more recently the development of the techniques of "virtual reality") it becomes more and more difficult – and in fact impossible – to distinguish reality and truth from their multiple interpretations.

Of course, I know that the view of modernity as a general process of secularization is not very controversial. It becomes problematic only when it comes to the attitude we think one has to take in relation to it. As I suggested above, it seems more productive to assume that secularization does not mean the affirmation of a radically new principle, but the continuation of the Christian tradition, preserved and transformed. In a sense, what has been called the end of modernity and the rise of post-modernity is the dissolution of the belief in the new principle which was supposed to "legitimate" (in the words of Blumenberg) modernity. As a matter of fact, if it is not to be viewed as the continuation of the Christian tradition with a new (non-transcendent) sense, modernity would have to interpret itself as the affirmation of a different "first" principle, which seems to be provable only on a metaphysical basis: this was in fact the case with the philosophical roots of Enlightenment – from Descartes to Spinoza to Rousseau and the "philosophes" of 18th century France. What has happened in our century, not only in philosophy but more generally in the collective mind and in society, is the dissolution of all rationalistic metaphysics: again, psychoanalysis, but also the Marxian critique of ideology and the Nietzschean "school of suspicion" have made it impossible for us to still believe in the metaphysical foundations of modernity. This is the very reason why the "legitimacy" of modernity in Blumenberg's sense seems a no longer viable hypothesis.

Yet: why should we abandon this metaphysics only in order to retrieve an, albeit secularized, Christian belief? Isn't this again the acceptance of a metaphysical view of reality? At this point, I'd like to recall a short essay by Benedetto Croce, in fact especially the title of it *Perché non possiamo non dirci cristiani* (Why we can only call ourselves Christians). Croce, as you know, was not exactly a Christian or Catholic philosopher, nor was he what we would consider a believer. With this essay, he wanted to point out that the whole history of modern thought cannot be understood, explained, couldn't even have taken place, without the active presence of the Christian doctrine in it. It is more or less the same as in Max Weber's idea of modern capitalism: also for Weber, modern capitalistic, rationalized society was conceivable only as an effect of the Judeo-Christian religious tradition; a thesis that Weber considered proved by the fact that, outside the Judeo-Christian world, also in presence of all the other relevant factors (such as natural resources etc.), capitalism and modern society had not developed.

I want to recall Croce's essay because it seems to me that it expresses an attitude which cannot be identified with the preference for a Christian metaphysics againts the rationalist metaphysics which was the basis of Enlightenment. In other words, when I propose to accept that the "legitimacy of modernity" has no longer any validity, because the metaphysics on which it was based is no longer acceptable, and substitute for this metaphysics the idea of a secularized continuation of the Christian tradition in modern forms, we are not opposing a different metaphysical option to the modern rationalistic philosophy of Descartes, Spinoza, the Enlightenment. From many different points of view, today's philosphy, both in its continental and in its Anglosaxon versions, considers metaphysics as no longer a viable philosophical attitude. Metaphysics means here the idea that there is a deep, stable structure of being which we believe thought is basically capable of reaching, in terms of first principles, ultimate foundations etc., and which is to provide the basis for a true, systematic view of reality. It is exactly this nonmetaphysical, or antifoundational attitude, that the title of Croce's essay expresses. The only possibility of a rational (reasonable) discourse for the philosophy and the critical thought of today is a reference to where we are coming from, the appeal to what makes historically possible our positions; every attempt to use an eternal structure of being, such as Platonic ideas, Aristotelian essences, even Kantian a priori epistemological structures, has been exposed as an ideological claim; what we believe(d) to be eternal principles and eternal values are nothing but "human all too human" contingent contents of our culture and thought.

We can only call ourselves Christians: this is not a "faute de mieux", a regretful attitude – becuase this regret would still imply that we would like, instead, to be able to grasp a stable eternal structure of being and truth; and we have learned that this is just a sort of neurotic nostalgia, as any stable

eternal structure would strip our life and freedom of any sense. We can only call ourselves Christian – has a double meaning: we recognize that the only "foundation" which we have is our historical provenance – which is specifically marked by the Judeo-Christian biblical tradition more than by any other cultural content (e.g. Greek philosophy); secondly, in a sort of circular way, exactly the recognition of the historical contingent, non-metaphysical character of any foundation is also a sort of acceptance of our finite being, which is basically the essential meaning of the Christian revelation.

This latter point means, as you see, that the dissolution of the belief in metaphysics and foundational thought is at the same time a reappraisal of our (or: modern culture's) belonging to the Judeo-Christian tradition. Only if the claims of foundational – i.e. metaphysical – thought are belied and left aside - and, I would say, secularized -, can we recognize our provenance from the biblical tradition. And, again, this provenance is not conceived as a metaphysical evidence, but only as a kind of destiny, something like a family resemblance: our history could have been different, there is no rational necessity in it; but as there is no way to jump beyond historicity, what we can do in order to establish rationality in our lives is to consider our cultural heritage and try to discover, clarify, even modify, its "logic". Those among you who are familiar with today's hermeneutics (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson) may have recognized the philosophical horizon within which I situate myself. But the antimetaphysical attitude which I am presenting here goes far beyond hermeneutics in the proper sense; it can be considered as a sort of koiné, common idiom, of today's culture. Of course, this doesn't always involve that people oriented towards a non foundational concept of philosophy and rationality, recognize themselves as Christians, not even in the weak sense expressed by Croce. Philosophy has probably a still long way to go in order to reconstruct the conditions of a dialogue with the Christian tradition. For this dialogue, it is necessary not only that philosophy gives up completely its metaphysical claims to the ultimate rational foundation; what we also need is an interpretation, and self-interpretation of Christianity which abandons the dogmatic rigidity which still marks the teachings of the church(es) and explicitly accepts the many aspects of secularization which positively correspond to the Christian preaching of freedom and charity.

From the point of view of these possible developments, the theme of the relation between Christianity and modern European, or also specifically Hungarian, culture doesn't have a purely historical and retrospective sense, but can offer important suggestions for our projecting the future.

1 4 3**1**11. 13 7 1 1. 1 . . ering or her him Committee . ili, sa si <mark>sit</mark> 16 أثا بالق الإطلاد . . . round of the righad. Tide et

Indirizzo di saluto di
Papa Giovanni Paolo II°
ai partecipanti del
IV° Congresso Internazionale di Studi Ungheresi
Castelgandolfo, 14 settembre 1996

La civilità ungherese e il cristianesimo*

Illustri Signori, Gentili Signore!

1. Con grande gioia vi rivolgo il mio cordiale saluto in occasione del Congresso Internazionale di Studi Ungheresi, che oggi felicemente si conclude. Appena una settimana fa ho compiuto la mia seconda visita in Ungheria, durante la quale ho potuto nuovamente toccare con mano la profonda penetrazione dei valori cristiani nella cultura di quel Popolo generoso, che ne ha tratto nel corso dei secoli ispirazione e alimento. Questo incontro risveglia, pertanto, in me emozioni intense e care.

Sono grato al Professor Péter Sarközy per le gentili parole con cui, interpretando i sentimenti dei presenti, ha illustrato le finalità del Congresso.

2. Il popolo ungherese festeggia i millecento anni della Nazione ed il Millennio della fondazione del monastero di Pannonhalma. Ho avuto la gioia di passare una sera con i monaci della Arciabbazia cantando con loro i Vespri nella suggestiva cornice della splendida chiesa gotica, nella quale veramente "si respira la storia". Durante quei solenni *Vespri per il Millennio* pensavo con profonda commozione a tutti i religiosi che con il proprio lavoro apostolico e missionario fecero sì che la fede degli ungheresi si mantenesse e si confermasse nonostante tutte le vicissitudini delle diverse epoche.

Ho ricordato anche nella mia preghiera i religiosi che sette anni fa hanno nuovamente avviato la vita religiosa in Ungheria dopo quarant'anni di divieto. Chiedo al Signore che questo evento contribuisca efficacemente alla rinascita della chiesa Cattolica in Ungheria nelle nuove circostanze. Ciascuna comunità religiosa nella sua viva tradizione conserva, arricchisce e dona ad altri i tesori della fede e dello spirito. Questo è avvenuto in Ungheria nell'arco di mille anni. Possa il nuovo millennio conoscere *un'uguale fioritura di*

valori spirituali per il bene del popolo magiaro!

Gli annunciatori della fede sono stati anche diffusori di cultura in tutta l'Europa. Questo è avvenuto pure in Ungheria. L'insegnamento scolastico vi è stato iniziato dai monaci benedettini, inviati colà dalla Santa Sede, ed è stato sviluppato poi dagli Ordini religiosi che arrivarono nel Paese in periodi diversi, come pure da sacerdoti secolari. Diverse personalità di grande rilevanza per la storia ungherese hanno avuto la loro formazione in tali scuole. Tra le mura di quei luoghi di preghiera e di studio hanno assimilato i principi che il Santo Re Stefano aveva posto a spirituale fondamento della nascente Nazione.

3. Gli ungheresi festeggiano quest'anno quegli inizi. È doveroso tuttavia ricordare che il loro insediamento nel bacino dei Carpazi non avvenne senza

^{*} L'indirizzo di saluto di Papa Giovanni Paolo II° è stato originariamente pubblicato ne "L'Osservatore Romano", 15 settembre 1996. Lo riproduciamo integralmente dietro gentile autorizzazione del quotidiano del Vaticano.

soprusi e violenze. Fu merito del principe Géza e poi del re Santo Stefano l'aver aperto il cuore degli ungheresi ad accettare la fede cristiana e la cultura europea medievale in fioritura. Fu questa *la seconda vera nascita della Nazione*. Cristianesimo e cultura si trovarono così strettamente legati tra loro sin dagli albori dell'esistenza nazionale.

Il Paese ha attraversato molte e gravi prove esterne ed interne durante la sua storia ultra-millenaria. Ogni volta, tuttavia, che le strutture politiche e sociali, scosse da eventi drammatici, sembrarono vicine a crollare, comparvero sempre anime grandi, comparvero dei Santi i quali seppero indicare la strada ai loro compatrioti con la luce del Vangelo. Dopo Sant'Emerico, San Ladislao, Santa Margherita, Santa Elisabetta, anche nei secoli successivi ci furono persone che con la loro vita cristiana, il loro attaccamento eroico alla fede e la loro carica fraterna pronta al sacrificio seppero orientare e confermare gli ungheresi arricchendone allo steso tempo la cultura.

4. Di essa voi siete stimati e impegnati studiosi. Ebbene, voi sapete che durante molti secoli il santo e il profano nella cultura ungherese — e non in essa soltanto — furono in stretto rapporto tra loro. Vorrei accennare, a questo proposito con gioia al fondatore dell'Università, Cardinal Péter Pázmány, uno dei maggiori maestri della lingua ungherese, il quale, in qualità di professore di teologia a Graz e poi di Arcivescovo di Esztergom, fece moltissimo per l'unità degli ungheresi. Volentieri rievoco altresì la figura di Ottokár Prohászka, già Vescovo di Székesfehérvár all'inizio del Novecento: egli non fu solo un grande pioniere del rinnovamento cattolico e del pensiero sociale ecclesiale, ma anche il promotore di un aggiornamento della lingua liturgica in opere che il Papa Pio XI° di v. m. aveva in grande stima.

Come tacere poi di insigni personalità del recente passato, quali l'eroe della carità fraterna, László Batthyány-Strattmann, o quell'intrepido testimone della verità evangelica davanti al potere oppressivo che fu il Cardinal Mindsenty? E che dire infine del pastore pronto a fare scudo del proprio corpo per salvaguardare anche col proprio sacrificio la vita delle pecorelle del suo gregge? Mi riferisco al Vescovo Vilmos Apor, davanti alla cui tomba ho potuto sostare in preghiera appena una settimana fa. Bastano questi pochi nomi per lasciare intravedere la moltitudine di eroi e di santi anonimi che con la testimonianza umile ma efficace della vita hanno reso più ricca l'umanità e la Chiesa.

5. Nel vostro congresso scientifico avete esaminato da diversi punti di vista i legami esistenti tra civiltà ungherese e cristianesimo. La cultura ha un ruolo particolare nel cammino di formazione dell'uomo. La molteplicità e multiformità delle culture che si sono formate in epoche e in gruppi etnici diversi costituiscono la vera ricchezza dell'umanità. È perciò un errore considerare con disprezzo o con ostilità le culture diverse dalla propria. Si annida, in un tale atteggiamento, *il germe di una nuova barbarie*, foriera di distruzione e di morte.

Bisogna invece lavorare per quel *processo di unificazione dell'umanità* che il profeta Isaia previde ed auspicò annunciando il tempo in cui gli uomini

avrebbero forgiato le loro spade in vomeri e le loro lance in falci, per camminare insieme nella luce del signore (cf Is 2,4—5). Questa comunità fraterna degli uomini, voluta da Dio, si potrà realizzare solo se ogni popolo recherà il contributo delle proprie tradizioni e della propria cultura. Vedo con gioia che si sono raccolti per questo Congresso studiosi di ben 38 Paesi. Il vostro convenire da Paesi e Continenti diversi per approfondire i valori passati e presenti della cultura cristiana ungherese assume un valore quasi simbolico: esso indica qual è la strada che conduce verso il futuro dell'Ungheria, dell'Europa e del mondo!

6. La mia recente visita in Ungheria si è svolta nel segno del motto: "Cristo è la nostra speranza". Sta davanti a noi un nuovo millennio. Sapranno i cristiani di oggi essere degni dei loro antenati e varcare la soglia del Duemila tenendo alta la fiaccola della fede, ereditata dai padri?

Poche settimane fa la Conferenza Episcopale Ungherese ha pubblicato una lettera in cui vengono tracciate le grandi linee per costruire un mondo piú giusto e fraterno. In essa i Vescovi toccano anche il tema della cultura, sottolineando la parte essenziale che questa ha nella vita dell'uomo in cammino verso la maturità piena. Nella cultura ungherese, sulla quale voi avete riflettuto in questi giorni, un ruolo primario ha svolto la fede cristiana, che ne ha anche assicurato i collegamenti con le altre culture del Continente. Volerne ignorare l'apporto significa precludersi la possibilità di entrare in contatto con l'anima profonda del popolo ungherese.

Non a caso il regime dittatoriale dei decenni scorsi non ha ostacolato soltanto le libertà personali, ma ha anche cercato di cancellare la conoscenza delle tradizioni della cultura cristiana mediante la reinterpretazione e la falsificazione del passato. Sono stati gli anni del cambiamento a mettere in luce come intere generazioni fossero cresciute ignorando la tradizione cristiana, e restando così prive di quei valori e di quegli ideali che in essa hanno fondamento. Proprio in questo deve essere ravvisato uno dei motivi dell'incertezza e della confusione di cui soffrono molti giovani di oggi. Occorre dare loro nuovamente Prospettive di speranza. "Cristo è la nostra speranza!"

7. Possa anche l'impegno vostro, illustri studiosi dei vari aspetti della cultura ungherese, contribuire a questo ricupero di valori, da cui dipende il futuro della Nazione. Anche grazie al vostro aiuto l'amato popolo ungherese potrà affrontare le difficoltà del presente, così come gli avi seppero fare in tempi non meno difficili degli attuali.

Uno dei grandi poeti della letteratura ungherese, Bálint Balassi — che mi è caro anche perché fu in contatto con la mia patria — scrisse le sue bellissime canzoni religiose proprio durante gli anni del pericolo ottomano che minacciava la stessa esistenza della nazione ungherese. Ancora una volta, con l'aiuto di Dio e con il concorde impegno di tutti i suoi figli, l'Ungheria saprà superare le difficoltà che oggi ne ostacolano il cammino.

Con questo augurio, che affido all'intercessione della Magna Domina Hungarorum e del Santo Re Stefano, a tutti impartisco la mia Benedizione.

. ·,£ . . .

