

Nelle correzioni da apportare non si dovranno dimenticare anche alcuni errori di stampa (non rari): nella grafia dei termini greci (cfr., ad es., p. 139, nota 82, riga 1; p. 159, riga 11; p. 212, riga 12), nella citazione di alcune sigle (a p. 22 le sigle: «SEL», «CGSL» e «CCL» vanno rispettivamente corrette in: «CSEL», «GCS» e «CC»), in sviste di vario genere (ad es., a p. 220, riga 9: non si legga «coerente del suo Figlio» ma «coerede»; a p. 311, riga 3: si inserisca una parentesi, per poter leggere: «Tutto in lui (nel discepolo spirituale) è solido», ecc.).

CESARE PASINI

AA. VV., *Storia religiosa della Russia*, a cura di L. Vaccaro, Milano-Gazzada (Varese), «La Casa di Matrona» - Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 1984 (Collana «Ricerche», 13), pp. 292, tav. col. 4, tav. b/n 4.

AA. VV., *Storia religiosa della Polonia*, a cura di L. Vaccaro, Milano-Gazzada (Varese), «La Casa di Matrona» - Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 1985 (Collana «Ricerche», 15), pp. 280, tav. col. 4, tav. b/n 4.

Questi due volumi, come il num. 12 della stessa collana (recensito in *Sc. Catt.*, 112, 1984, pp. 505-508, riportano il testo delle relazioni tenute alle «Settimane europee» promosse dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI (di Gazzada, VA). A partire dal 1982 esse furono dedicate a ripercorrere la *storia religiosa* dei popoli slavi: quelli balcanici per primi (ai quali si riferiscono le relazioni pubblicate nel citato n. 12: AA. VV., *Storia religiosa dei popoli balcanici*, a cura di L. Vaccaro, Milano-Gazzada 1983), poi la *Storia religiosa della Russia*, nel 1983, quella della *Polonia* l'anno seguente, ed infine quella dedicata agli slavi della Grande Moravia (con il titolo: *Storia religiosa dei cechi e degli slovacchi*) nel settembre del 1985.

Tornando alle relazioni della settimana del 1983 (la quinta della serie complessiva) riprodotte nella prima delle due opere che sto recensendo debbo subito esprimere un giudizio positivo: mi sono sembrate globalmente

più precise, più ordinate e svolte con maggior competenza rispetto a quelle, per altro pregevoli, raccolte nel volume precedente. Forse ha contribuito a rendere ancora più apprezzabile questa *Storia religiosa della Russia* l'unitarietà del tema in essa affrontato (tutto e solo il «fenomeno» russo) a differenza di una molteplicità di attenzioni (con conseguente dispersione o frammentazione) riscontrabile in quel volume. Soffermandomi ancora un istante sulle osservazioni generali, esprimo apprezzamento pure per alcune tavole fuori testo (con riproduzione di icone o raffigurazione di personaggi della letteratura russa) inserite per illustrare determinate relazioni, mentre rilevo ancora la mancanza di un indice dei nomi (tanto importante, soprattutto se si constata la grande mole di persone citate in alcune relazioni: quelle, ad es., di A. Piovan, A. Asnaghi, ecc., di cui si dirà fra breve); infine sarebbe stata pure molto utile una presentazione dei singoli relatori, per meglio comprenderne e valutarne gli apporti.

Le tredici relazioni possono essere suddivise, seguendo anche gli spunti forniti da Luciano Vaccaro nella *Prefazione* (pp. 5-7), in tre gruppi: quelle di carattere generale, altre dedicate alla produzione letterario-filosofica dell'Ottocento e degli inizi del Novecento, e le ultime due attente ad analizzare la situazione attuale.

Proprio da queste conclusive intendo partire per una veloce carrellata sulle singole relazioni. Le due in questione furono particolarmente vive e sentite, animate e animatrici di una autentica speranza, traducibile nella nota affermazione di Ivanon — citata da R. Scalfi (p. 275) —: «Le ideologie hanno i capelli bianchi, ma l'albero della vita verdeggia sempre». La prima di esse fu tenuta da un'esule russa, ortodossa, Tat'jana Goričeva (*Scambi culturali tra Russia ed Europa*, pp. 255-267), che portò la sua «vibrante testimonianza (...) sul fiorire di una nuova spiritualità nel vuoto demoralizzato della società sovietica» (p. 6) cioè su quel fenomeno di «rinascita religiosa» (p. 259), cui «non hanno collaborato in alcun modo l'apologetica, la propaganda, l'informazione religiosa», realtà bandite nell'Unione Sovietica, ma che «è avvenuta perché l'uomo nasce dall'alto» (p. 260), e che si è concretizzata molto spesso in una sincera riscoperta della

Chiesa. L'altra relazione, affidata a padre Romano Scalfi (del centro di « Russia Cristiana ») (*La situazione religiosa in Unione Sovietica*, pp. 269-289), riconferma questo risveglio religioso in atto in URSS, constatando — attraverso ad una analisi del *samizdat* — la presenza di un nuovo umanesimo che dà preminenza alla persona sulla struttura, sull'ideologia, nel determinare il proprio bene, nel determinare i mezzi per raggiungere gli ideali che essa si prefigge... (cf. i titoletti alle pp. 275-277).

Questi ideali rinnovati, questi valori e quella speranza ritrovata si radicano in una lunga e ricca tradizione, cui fanno riferimento le prime sette relazioni, di carattere prevalentemente generale. Dopo una presentazione di carattere semplicemente descrittivo de *La spiritualità dell'Oriente cristiano* (pp. 9-26), con numerose citazioni di testi liturgici tratti dai vari riti orientali, tenuta da mons. Miroslav Marusyn, Segretario della Congregazione delle Chiese orientali, seguono due poderosi interventi: un *Quadro storico generale* (pp. 27-46), panorama sintetico molto utile, che padre Jan Krajcar (del p. Istituto Orientale di Roma) traccia distinguendo la storia russa in quattro tappe fondamentali, rispettivamente legate alle quattro successive capitali: Kiev, Mosca, Pietroburgo e di nuovo Mosca; e *Il monachesimo russo* (pp. 47-95), un vero e proprio studio ampio e approfondito, con molte note e precisa bibliografia, offertoci dal benedettino padre Adalberto Piovano: vi leggiamo una storia del monachesimo russo in cinque tappe ed una elencazione organica dei suoi tratti specifici, fra i quali spiccano alcuni binomi antitetici di caratteristiche tuttavia compresenti: il desiderio di solitudine unito alla tendenza alla vita comunitaria (cf. p. 66), analogamente la compresenza di « una dimensione personale-mistica, che abbraccia il faticoso cammino di ascesa e di unione con Dio » e di « una dimensione che si potrebbe chiamare "orizzontale", che mette il monaco in rapporto con gli uomini e tutto il resto » (pp. 71-72). Impossibilitato a richiamare i numerosi altri aspetti trattati (la dimensione cristologica, pneumatologica, e scatologica, ecc.) e soprattutto a riportare le interessanti e preziose indicazioni riferite, invito volentieri ad una lettura attenta di questo contributo.

Sempre nel primo gruppo troviamo due relazioni più contenute: una su di un tema meno generale, ma riguardante un punto focale dei contatti ecclesiali fra mondo russo e cattolicesimo (Sophia SENYK, *L'unione di Brest* fra ruteni e Chiesa cattolica, definita l'8 ottobre 1596: pp. 97-111), l'altra su *L'ecclesiologia russa* (pp. 113-121), schematicamente presentata da mons. Enrico Galbiati. A queste relazioni fanno seguito le ultime due del primo gruppo, di nuovo più ampie: la prima sulle icone (loro senso, storia dell'evoluzione verso l'epoca d'oro di Teofane e di Rubliëv, successiva decadenza e situazione attuale: Pietro GALIGNANI, *La Russia e le sue icone*, pp. 123-146), l'altra sulla liturgia, svolta da Nicola Bux, professore presso la Facoltà ecumenica di Bari (*La liturgia, « forma culturale » dell'ecclesiologia slava*, pp. 147-163): vi colgo come positivamente caratterizzante il tentativo di dimostrare la *Mutua induzione tra forme liturgiche e coscienza ecclesiale* (cf. titolo a p. 150), cioè il fatto che « la vita liturgica (...) forma il cuore della vita religiosa del popolo russo: essa è intimamente congiunta da un lato alla teologia liturgica, dall'altro alla vita dei suoi santi » (p. 157); si può così constatare, in questa linea, che « il culto, la liturgia esprime simbolicamente il rapporto fede-cultura: anzi la fede fa nascere la cultura dal culto, dopo che quest'ultimo ha ricevuto forma dall'impatto con la cultura di un popolo » (p. 159): anche in questo caso sarà molto proficua la lettura dell'intera relazione.

Rimane, infine, da presentare quello che ho definito il secondo gruppo di relazioni (su letteratura e filosofia del XIX secolo e di parte del XX): quattro in tutto, la prima e la terza di taglio più generale, le altre dedicate specificamente a due « grandi ». Per queste ultime si tratta, rispettivamente, di Solov'ëv e di Bulgakov. Il primo (1853-1900) « fu il filosofo dell'unità o, come lui stesso preferiva definire quest'idea, della unitotalità, fu cioè il cantore della "piena libertà delle parti costitutive nella perfetta unità dell'intero" » (p. 179), come subito viene descritto nell'interessante relazione di Adriano Dell'Asta (di « Russia Cristiana ») (*Vladimir Sergeevič Solov'ëv: il filosofo dell'unità*, pp. 179-197): vi apprendiamo che egli colse e recuperò questa unità-unitotalità sia, in ambito pretta-

mente filosofico, al di là della crisi idealista e materialista del pensiero occidentale, richiamando il principio della «divinumanità», cioè «del fatto che ciò che è terreno non è reale se non nella misura della sua partecipazione al celeste» (p. 190), sia, in ambito religioso, affermando che la Chiesa ortodossa e quella cattolica, «benché entrambe tentate dallo spirito di divisione, restano pur tuttavia una sola Chiesa, di fatto come di diritto, malgrado le apparenze tanto contrarie» (L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris 1970, p. 629, citato a p. 194). Di Bulgakov (1891-1940), invece, Angela Dioletta Siclari, docente all'Università Cattolica di Milano, analizza con cura il romanzo *Il Maestro e Margherita* (*Etica e fede nel romanzo di Bulgakov* «*Il Maestro e Margherita*», pp. 219-253), cogliendovi il grande dramma della ricerca della verità e dell'adesione di fede, che si risolve in quell'«unico, autentico riscatto della persona» che si compie «nella luce di Cristo, al di là dello storico e al di là della poesia, dove [appunto] soltanto la fede conduce» (p. 247).

Le altre relazioni si preoccupano di farci cogliere indicazioni più generali: don Adolfo Asnaghi analizza le *Principali correnti di pensiero nella cultura russa della metà dell'Ottocento* (pp. 165-178), vedendo emergere in essa anzitutto l'«utopia», intesa «come funzione con cui, in molte forme, la coscienza umana esprime l'aspirazione a trascendere lo spazio-tempo storico» (p. 168), poi un «realismo mistico» con cui entra in confronto un «realismo socialista», infine una marcata sottolineatura del valore personale dell'uomo in quanto dotato di una libertà che Cristo unisce all'amore e rende pertanto capace di creare un mondo nuovo e trasfigurato (cf. pp. 176-177). Lucio Dal Santo indaga con sensibilità e penetrazione la *Problematica religiosa nei classici russi dell'Ottocento* (pp. 199-217), elencando anzitutto alcune attenzioni tipiche di questa letteratura («la instancabile ricerca di Dio e del divino». «l'idea russa [...] di fraternità universale e di salvezza religiosa», la *pietas* [compassione] nella sua accezione più genuina e più piena», «un inestinguibile amore per la *pravda*, [cioè] per la verità morale, per la verità-giustizia», la Bellezza identificata con il Cristo stesso che reca sulla terra

la salvezza, Se stesso»: cf. pp. 199-201) ed esemplificando poi con quattro «grandi»: Puškin, Chomjakov, Tolstoj e Dostoevskij.

Accostando questa seconda parte, non solo si viene guidati alla conoscenza della letteratura in essa più volte citata, ma ci si ritrova positivamente stimolati ad una lettura diretta di una produzione così ricca e densa. Forse possiamo anche essere condotti ad una ulteriore riflessione: i valori, di cui quei testi erano portatori e che quelle relazioni ripropongono, non sono morti ma costituiscono tuttora la più genuina eredità dello spirito russo, eredità che abbiamo riascoltato dalle relazioni del terzo gruppo; ecco allora sostituirsi ad una prima sensazione di delusione o di sconforto per questa tradizione contrastata e come interrotta, una rinnovata speranza per la forza mai spenta dei valori più genuini di questo popolo.

Vorrei allora concludere la recensione di questo primo volume non solo richiamando i pregi segnalati all'inizio e documentati — spero — dalla presentazione delle singole relazioni, ma riconfermando ancora una volta quel senso di speranza che potrebbe costituire il messaggio più vivo di questa pubblicazione. Possiamo usare, a questo scopo, un'espressione di Dostoevskij che — come ricorda Lucio Dal Santo (p. 214) — «seppe intravedere con sguardo infallibile la notte buia del secolo XX; ma seppe anche presagire l'alba del nuovo giorno». Egli infatti, prolungando quella speranza sino alle mete ultime dell'escatologia, scrisse (nell'inno alla risurrezione che fa da epilogo al suo *Diario di uno scrittore*: cf. ivi, p. 215): «Quanto è bella la vita quando si compie qualcosa di buono e di giusto! Certamente ci rivedremo, certamente risusciteremo! E con gioia e letizia racconteremo allora l'uno all'altro tutto ciò che è stato».

Il volume dedicato alla *Storia religiosa della Polonia* si presenta con due caratteristiche tipiche, messe in evidenza nella *Prefazione* di Luciano Vaccaro e di don Adriano Caprioli (pp. 5-8). La prima (e più appariscente) è quella di aver affidato tutte le relazioni (ad eccezione dell'ultima) a studiosi di nazionalità polacca (molti dei quali docenti presso l'Università Cattolica di

Lublino): « Il ricorso diretto alla loro competenza, in assenza di analoghe competenze da parte italiana — assenza che già invita a pensare quanto scarsa sia la conoscenza approfondita della realtà polacca — oltre al carattere di testimonianza ha potuto mettere in luce una visione dall'interno della Chiesa e società polacche » (p. 7). Certo, una presentazione del genere potrebbe sembrare settoriale, perché esposta dagli interessati e non verificata da altre voci; ma, davanti al fenomeno così complesso e relativamente poco noto della realtà polacca, la prima regola, e la più saggia, è quella di ascoltare attentamente i protagonisti, per capirli ed eventualmente poi valutarli. In questo senso il presente volume è diverso rispetto ai precedenti, perché studio storico e testimonianza diretta si intersecano, fornendo una descrizione che nasce dal vissuto e si colora — senza infastidire — di tinte sfumatamente apologetiche. Il lettore non dovrà comunque dimenticarlo, se vorrà accostare, con disponibilità a capire, con un corretto senso critico e con onesto atteggiamento di simpatia, il mondo polacco in tutta la sua complessità.

Un secondo elemento, di taglio contenutistico, caratterizza questo volume: la stessa nazione polacca, infatti, che le varie relazioni intendono descrivere, ci rivela una sua peculiare originalità: « la storia della Polonia è segnata da un profondo legame, che è quasi una immedesimazione, del destino della Chiesa con quello della nazione. E questa costante fedeltà alla Chiesa, che ha avuto un ruolo determinante nella formazione dell'identità del popolo polacco ha prodotto ricchi frutti spirituali e culturali in una nazione che potremmo chiamare "di frontiera", sia perché geograficamente ai confini tra due mondi, sia perché tra Roma e Bisanzio la Polonia alla sua origine "dovette scegliere fra due centri cristiani e di civiltà che si andavano sempre più allontanando tra loro". Così nella storia millenaria della Polonia la difesa della libertà della nazione si intreccia con la difesa della cristianità, dell'Europa occidentale e della sua cultura latina » (pp. 6-7). Questa peculiarità, che troveremo documentata e precisata nei singoli contributi, spiega perché una intera settimana possa essere stata dedicata ad una sola nazione (di mole ben più ridotta della Russia): i problemi e

gli interessi che la Polonia pone sono infatti molteplici e giustificano un'attenzione così ampia ed articolata; quindi, pur essendosi prodotto qualche dopione (relazioni su simile argomento con inevitabili ripetizioni), essi non danneggiano tuttavia la validità e l'attrattiva dell'insieme del volume e dei suoi singoli contributi.

I vari interventi, dopo la *Prolusione* del card. Władysław Rubin (letta in sua assenza da mons. Marian Oleś; pp. 11-25), si snodano in ordine sostanzialmente cronologico, introdotti dai primi due di taglio storico-sintetico e conclusi pure da due contributi l'uno sul destino della Polonia e l'altro quasi a bilancio del convegno. Riservandomi di tornare più avanti su queste relazioni, i cui contenuti riprendono più da vicino le idee base preannunciate nella *Prefazione*, presento subito tutti gli altri interventi dedicati ad illustrare le varie tappe della storia religiosa della Polonia.

Gli inizi del Cristianesimo in quella regione furono descritti da Zygmunt Sułowski (*La nascita del cristianesimo in Polonia*, pp. 53-64), che si soffermò sul battesimo amministrato nel 966 al principe Mieszko della dinastia dei Piast, spaziando in genere sulla Cristianizzazione della Polonia a partire dalla fine del IX secolo e sino al XII-XIII secolo. Lo stesso Relatore, in un altro breve contributo, interrompendo l'ordine cronologico suaccennato, fornisce interessanti dati sulla *Demografia storica della Polonia* (pp. 65-71), indicando estensione del territorio e quantità della popolazione nelle varie fasi dello Stato polacco, e la struttura sociale, confessionale e linguistica della popolazione nel 1790 e nel 1931.

Riprendono lo schema due successivi interventi, fin troppo vicini tra loro e con qualche ripetizione, dedicati ai Santi polacchi (l'ordine cronologico è osservato perché queste relazioni pur prestando attenzione ai Santi delle varie epoche, si soffermano soprattutto sui più antichi). Ambedue i contributi (Urszula BORKOWSKA, *I santi come « archetipi » della nazione*, pp. 73-85; e Ludmila GRYGIEL, *Communio sanctorum polonorum*, pp. 87-95) intendono i Santi come « archetipi » della nazione: « i santi nella storia della nazione — afferma U. Borkowska — hanno il compito di essere dei punti di riferimento stabili per le generazioni, dentro tutti i mutamenti e gli sconvolgimenti della

storia. Essi esprimono l'eredità eterna della nazione, da cui le giovani generazioni possono ricevere la coscienza della propria identità» (p. 80). «Nel culto dei santi, vissuti nella stessa terra, radicati nella stessa storia — riprenda L. Grygiel — la nazione esprime le sue aspirazioni all'ideale; seguendo i santi e trasmettendone la memoria si identifica con loro. I tratti caratteristici dei santi diventano una parte dell'*ethos* nazionale e il loro culto una parte della cultura» (p. 87). Conseguentemente i due grandi Santi polacchi, Adalberto vescovo esule di Praga, missionario e martire (+997) e Stanislao, vescovo di Cracovia e martire (+1079), diventano simboli, il primo della «fedeltà alla promessa del battesimo e (...) alla comunità cristiana d'Europa, che bisogna difendere e ben rappresentare» (p. 90), il secondo della «fedeltà al Vangelo» ritenuta «più importante che le strutture sociali e politiche» (pp. 91-92).

Seguono poi, sempre rispettando l'ordine storico, due relazioni, rispettivamente sulla riforma protestante in Polonia (Janusz TAZBIR, *La Riforma polacca come movimento intellettuale*, pp. 97-108) e sulla parallela riforma cattolica (Wiesław MÜLLER, *La Riforma cattolica in Polonia*, pp. 109-124): vi apprendiamo che quest'ultima raggiunse lo scopo di «una generale catechizzazione e una educazione religiosa sistematica attuata con tutti i mezzi accessibili» (p. 121), mentre la riforma protestante, sensibile agli interessi dell'*élite*, sottolineò quei «valori intellettuali» che, se da un lato non ressero a lungo proprio agli occhi di quella *élite* intellettuale, d'altro lato «divennero (...) una barriera che ostacolò la penetrazione del protestantesimo nei ceti inferiori della popolazione» (p. 107). Contemporaneamente avvenne il confronto-contatto con il mondo dell'ortodossia, su cui riferì Jerzy Józef Kopeć (*Il regno polacco e l'ortodossia*, pp. 125-142), esponendo fin troppi dati sul mondo orientale in genere e non molti sui rapporti della Polonia con quella tradizione.

Prima di riprendere il corso storico degli avvenimenti, vengono inseriti due interventi dedicati al santuario mariano di Jasna Góra, che affonda del resto le sue radici nel XIV-XV secolo e accompagna la storia polacca sino ad oggi: origini, vicende storiche e signifi-

ficato del culto alla vergine di Czeszochowa («si radicò l'abitudine di portare tutto ciò che la società vive ai piedi della Madonna di Czeszochowa, venerata come Madre e Regina di tutta la nazione»: pp. 150-151) sono analizzati da Aleksandra Witkomska (*Czeszochowa centro del culto mariano*, pp. 143-154), mentre al fenomeno tuttora attuale dei pellegrinaggi ed ai suoi risvolti pastorali è dedicato il contributo di Szecepan Zachariasz Jabłonski (*L'esperienza pastorale contemporanea dei pellegrinaggi a Jasna Góra*, pp. 155-170).

Il filo cronologico viene ripreso con le successive relazioni: una prima sul periodo romantico (e sulla violenta critica antipapale di Giulio Słowacki e Adam Mickiewicz: Ryszard PRZYBYLSKI, *I romantici polacchi e la Santa Sede*, pp. 171-187), una seconda sui movimenti sociali nei secoli XIX e XX contrassegnati da inconfondibili caratteristiche nazionali e religiose (Janusz ZIÓŁKOWSKI, *I movimenti sociali in Polonia nei secoli XIX e XX*, pp. 189-204), una terza sulla situazione ecclesiale durante e dopo la seconda guerra mondiale (con sottolineatura della presenza viva e apprezzata del clero ed illustrazione dell'azione decisa del primate Wyszyński: Lidia MÜLLEROWA, *La Chiesa polacca dal 1939 ai nostri giorni*, pp. 205-218). Infine descrivono, sotto differenti angolature, la situazione attuale altri tre contributi: Bogusław Sonik (*La generazione degli anni Settanta*, pp. 219-226) fornisce la propria testimonianza come esponente della generazione che è approdata a Solidarność; Marian Radwan descrive, a partire da indagini sociologiche, il *Profilo religioso e morale degli studenti che hanno conseguito la maturità nel 1984* (pp. 227-242); e Jacek Wozniakowski (*La cultura cattolica contemporanea*, pp. 243-251) propone una lettura schematica dell'attuale situazione culturale in Polonia.

Dicevo fondamentali i primi ed ultimi interventi: Jerzy Kłoczowski, nella relazione su *La storia socioreligiosa della Polonia dal Medioevo fino a oggi* (pp. 29-37), ci aiuta a comprendere il tipico legame fra Cristianesimo e realtà polacca, traducibile nell'espressione «*polonizzazione* del cattolicesimo» (p. 33): un legame riscontrabile nelle varie fasi della storia, grazie al quale la Polonia conobbe più specificamente a partire dalla riforma cattolica, «un par-

ticolare cristianesimo popolare, di massa che comprendeva sia la popolazione contadina sia vasti strati della nobiltà, relativamente molto numerosa, sia la borghesia»; la conseguenza fu una felice «unità della cultura cristiana, cui contribuivano, secondo le proprie modalità, tutti i ceti» (pp. 32-33). In questo contesto non solo il Cristianesimo divenne elemento di coesione nazionale (anche nei periodi nei quali lo Stato si indeboliva o non esisteva del tutto), ma si fuse a tal punto con la cultura locale, con il folclore, da far nascere un reciproco intrecciarsi, definibile «cristianizzazione del folclore e folclorizzazione del cristianesimo» (p. 33). Analogamente originale fu il rapporto tra la Polonia e l'Europa analizzato nel secondo contributo dello stesso Relatore (*La Polonia in Europa* pp. 39-52): l'appartenenza di questa nazione al mondo latino è cosa nota qui pacificamente confermata; ma tipici — e saggiamente sottolineati — debbono essere considerati due ulteriori aspetti: una encomiabile tolleranza religiosa nei confronti delle varie confessioni con cui veniva di volta in volta in contatto; e la responsabile assunzione, quale «bastione del cristianesimo», della difesa del Cristianesimo stesso e della civiltà europea nel suo insieme contro ogni attacco di «barbarie». Nell'animo dei polacchi si è così radicata la convinzione «che la lotta per la difesa della Polonia sia anche la lotta per difendere gli ideali di civiltà e libertà di tutti i popoli, e, per molti, anche dei valori cristiani» (p. 51). Tutto questo sforzo unitario della nazione polacca diventa contributo prezioso per quella «unità e (...) dignità del continente» europeo che, proprio «nel ritorno a questi fondamentali» (p. 52) troverà la condizione favorevole per il cammino che la attende.

Questa idea, ripresa nella relazione conclusiva, svolta a mo' di bilancio (forse un po' affrettato) del convegno da Francesco Ricci (*L'Europa e la questione polacca*, pp. 271-275), viene approfondita e ripresentata con un fascino singolare da Stanisław Grygiel nel suo intervento su *Il destino della Polonia* (pp. 253-270). Altri potrà verificare più da vicino se tutte le affermazioni, le intuizioni e le proiezioni di questo denso contributo sono egualmente sicure e decisive. Qui ne richiamerei alcuni passaggi significativi,

con l'intento di farlo conoscere almeno in parte, ma anche con il desiderio di riorriferire — a conclusione di questa mia recensione — alcuni dei temi di fondo che questo volume presenta e comunica. Apprendiamo, pertanto, e ricordiamo ancora che per la sua posizione geografica e per la sua storia «la Polonia è diventata la testa di ponte dell'Europa della cultura occidentale» (p. 256), un luogo di passaggio obbligato per chiunque voglia «passare» da una parte all'altra dell'Europa. Se, dall'esterno, questo popolo può allora essere giudicato estraneo sia agli uni che agli altri, esso però, dall'interno, proprio trovandosi «sul limitare», vede «chiaramente i difetti dell'una e dell'altra parte», ben riassunti nella *Canzone della nostra terra* di C.K. Norwid:

«Da est — *scaltra menzogna* e oscurantismo,
Ubbidienza di staffile e gabbia d'oro,
Lebbra, veleno e sporcizia.

A occidente — *menzogna del sapere* e luccichio,
Formalismo della verità — vuoto interiore,

E boria!» (citata a p. 257).

Così collocata, la Polonia ha inoltre rischiato e continua a correre il rischio di venir privata delle strutture essenziali, di non essere neppure Stato; ma questa prova l'ha condotta «a distinguere chiaramente e senza compromessi tra la realtà della nazione, radicata in una identità dell'essere e le strutture del potere politico» (p. 258), riconoscendo quindi la fondamentalità della nazione e (della famiglia e, in ultima analisi, della persona) rispetto alla relatività dello Stato: «Solo dalla comprensione della persona e della nazione nasce nel polacco la comprensione dello Stato. Nella coscienza dei polacchi lo Stato è proprietà della nazione» (pp. 259-260). In questo la Polonia insegna al mondo, ed in particolare all'Europa, che «persona, famiglia, nazione possono fare a meno dello Stato, ma lo Stato, se prescinde da esse, degenera in una astrazione, la cui pesantezza è direttamente proporzionale alla sua grandezza» (p. 260).

Inoltre, mentre l'«Europa occidentale ha smesso di vedere le cose, le persone e le nazioni nella prospettiva della loro Trascendenza» (p. 262),

«la Polonia (...) continua a interrogarsi su un destino più grande, in quanto continua a pensare soprattutto in categorie culturali-religiose. E in queste categorie pensa sia sé che l'Europa occidentale. La vede sotto l'aspetto culturale-religioso e crede in essa in quanto la pensa in quei termini. In altre parole, la Polonia crede nell'Europa che forse qua e là ancora arde sotto la cenere» (p. 263). Con uno sforzo immane — assicura il Relatore — essa «deve credere per sé, per la salvezza della propria identità, e deve credere per gli altri. "Per la vostra e la nostra libertà"» (p. 264). In questo senso, pur attraverso alle sofferenze mai risparmiate, la nazione polacca non si lascia schiacciare dai fatti, ma lavora sulle idee, trova una speranza, si riconosce in un prezioso destino: «grazie alla speranza — conferma Grygiel — non siamo condannati a scegliere tra le realtà già date, ma nell'attesa di una nuova realtà possiamo lavorare per essa con un senso» (p. 265). «Quando perciò ci interroghiamo sul destino, a noi in fondo non interessa sostituire una situazione con un'altra forse più dignitosa e più comoda, ma ci sta a cuore qualcosa di più radicale: ci sta a cuore la trasformazione culturale, morale e religiosa della situazione che ci è data, ci sta a cuore la sua *trasfigurazione* realizzata dal fatto che noi stessi *veniamo trasfigurati* (pp. 268-269).

L'autocoscienza dell'anima polacca non poteva essere rivelata in modo più nobile, più globale ed anche più impegnativo.

Due note «tecniche» come appendice: risulta utilissima, fra le tavole in bianco e nero, la cartina storico-geografica della Polonia, con l'indicazione della sua differente estensione nelle varie epoche. A p. 78 la riga 9 deve essere espunta perché già (correttamente) collocata alla riga 13 dal fondo della stessa pagina.

CESARE PASINI

THÉODORE DE BÈZE, *Psaumes mis en vers français (1551-1562) accompagnés de la version en prose de Loïs Budé*, édition préparée par Pierre Pidoux, Genève, Droz, 1984, pp. 277.

Nella collezione «Travaux d'Humanisme et Renaissance» pubblicata da Droz di Ginevra è apparso — a cura

di Pierre Pidoux — un volume di Teodoro di Beza: *Psaumes Mis En Vers Français (1551-1562)*. Accompagnés de la version en prose de Loïs Budé. È a Losanna che Beza, su invito di Calvino, traduce per la prima volta trenta-quattro Salmi. Il Riformatore esortava il discepolo a proseguire l'opera iniziata da Clément Marot nel 1540, che fu interrotta dalla sua morte pochi anni dopo. P. F. Geisendorf (*Théodore de Bèze*, Genève 1967) scrive, nella sua bella e assai preziosa monografia sul Riformatore di Vézelay, che Calvino, recatosi un giorno a trovare il Beza — quando questi abitava ancora a Ginevra — e non avendolo trovato in casa, scorre sul tavolo un foglio sul quale erano scritti dei versi francesi (*ibid.*, p. 55). Beza, autore fin dalla giovinezza di composizioni poetiche, si stava cimentando in una nuova opera: la traduzione francese del Salmo XVI: «Sois moy, Seigneur, ma garde et mon appuy». Calvino prese il foglio e lo mostrò ad alcuni colleghi che lo apprezzarono. Così fu deciso che Beza sarebbe stato il successore di Marot nella traduzione dei Salmi. Beza accettò volentieri l'invito di Calvino e si accinse al lavoro. Nel 1551 — scrive Pidoux — a Ginevra, pubblicata da J. Crespin, apparve un'opera contenente i primi trenta-quattro Salmi di Teodoro di Beza insieme ai quarantanove di Clément Marot dal titolo: *Pseauxmes Octantetrois...* (*Introduction* de Pierre Pidoux, p. I), P. F. Geisendorf (*Théodore de Bèze*, cit., p. 56) ritiene, invece, che dapprima apparvero nel 1551 presso Crespin, i Trentaquattro Salmi del Beza con questo titolo: *Trente quatre psaumes de David nouvellement mis en rime françoise au plus près de l'hébreu, par Th. de Besze de Vezelay en Bourgogne*. Nel 1552, sempre secondo il Geisendorf, i Trentaquattro nuovi Salmi di Beza furono riuniti ai quarantanove antichi di Marot nell'edizione: *Octante trois pseauxmes* apparsi presso Jean de Tournes, e nella stesso modo apparvero, ancora, presso J. Crespin nel 1553.

Un unicum di quest'opera *Pseauxmes Octantetrois* apparsa, secondo Pidoux, nel 1551 fu descritta da Johannes Zahn (*Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder*, Gütersloh 1893, vol. VI, p. 519) ma fu distrutta, afferma Pidoux, nei bombardamenti di Dresda.