

STUDI GERMANICI

Istituto Italiano di Studi Germanici – Roma

Comitato scientifico:

Martin Baumeister
Piero Boitani
Angelo Bolaffi
Gabriella Catalano
Markus Engelhardt
Christian Fandrych
Jón Karl Helgason
Robert E. Norton
Gianluca Paolucci
Hans Rainer Sepp
Claus Zittel

Direzione editoriale:

Marco Battaglia
Irene Bragantini
Marcella Costa
Francesco Fiorentino

Direttore responsabile:

Luca Crescenzi

Direttore editoriale:

Maurizio Pirro

Redazione:

Luisa Giannandrea

L'Osservatorio Critico della Germanistica è a cura di Maurizio Pirro

Progetto grafico:

Pringo Group (Pringo.it)

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico Semestrale

Studi Germanici è una rivista peer-reviewed di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 00153 Roma

STUDI GERMANICI



Istituto Italiano di
STUDI GERMANICI

21 | 2022

Indice

Saggi

- 9 Weimarer Ko-Autorschaft oder: Faust in Böhmen. Schillers *Wallenstein* im Dialog mit Goethes *Faust*
Jörg Robert
- 37 Goethe · Hafis · Mohammed oder *The Twain Shall Meet?* Versuch über das West-Östliche im *West-östlichen Divan*
Wolfgang Riedel
- 57 L'inattualità della «Kunst zu erben» nietzscheana. Una riflessione nell'epoca degli archivi digitali
Gabriella Pelloni
- 79 The Writer Who Refused to Sign His Work: The Case of B. Traven
Massimo Salgaro
- 99 Hanns-Josef Ortheils Erfindung seines Lebens. Autofiktion – Werkpolitik – Öffentlichkeitspräsenz
Dirk Niefanger
- 119 L'archeologia per i germani, o i germani per l'archeologia?
Irene Bragantini
- 133 I tedeschi allo specchio: origini, storia e contraddizioni del mito germanico
Marco Battaglia
- 161 Die Wortart Präadverb am Beispiel von *seit* und seiner italienischen Entsprechung *da*
Patrizio Malloggi

Ricerche

- 187 La *Haggadah* di Don Chisciotte. Kafka e Mendele Moicher Sforim
Arianna Brunori
- 205 Totalitarismus aus der Sicht zweier Dissidenten. Ignazio Silones *Die Schule der Diktatoren* (1938) und Manès Sperbers *Zur Analyse der Tyrannis* (1939)
Stefano Apostolo

227 Wie lernten Triestiner einmal Deutsch? – Grammatiken der deutschen Sprache für Italiener in der Biblioteca Civica von Trieste (vom 18. Jahrhundert bis zum ersten Viertel des 20. Jahrhunderts)
Lorenza Rega

249 Osservatorio critico della germanistica

341 Abstracts

347 Hanno collaborato

Ricerche

La Haggadah di Don Chisciotte. Kafka e Mendele Moicher Sforim

Arianna Brunori

«Vi sono uomini che ‘di fronte a un fatto ricordano subito una Halachah’. Perché allora non dovrebbe valere anche l’opposto, ossia che ‘di fronte a una Halachah hanno ricordato una storia?’»¹

PREMESSA

Don Chisciotte e Sancho Panza rappresentano per il pensiero di Franz Kafka, a partire da una certa fase, due Erme, che ne accompagnano lo svolgimento, segnalandone – senza chiarirle – le svolte e i crocevia.

In *Die Wahrheit über Sancho Pansa*, un racconto del 1917 contenuto nella raccolta *Beim Bau der chinesischen Mauer*, Sancho è presentato come colui che, dopo aver procurato al «suo diavolo» Don Chisciotte «una quantità di romanzi di cavalleria e di brigantaggio», lo libera per consentirgli di intraprendere innocuamente le proprie «matte gesta», limitandosi a seguirlo a distanza, «imperturbabile e forse animato da un certo senso di responsabilità», fino alla fine dei suoi giorni, ricavandone «un grande e utile divertimento»². In questo apologo, come scrisse Walter Benjamin, Kafka sembra scorgere nello scudiero «la figura dell’uomo religioso per eccellenza, dell’uomo giusto», lo *tzadik*, «colui che si è liberato dalla promiscuità col demone riuscendo a dargli un altro oggetto che se stesso»³.

1 Chaim N. Bialik, *Halachah e Aggadah. Sulla Legge ebraica*, a cura di Andrea Cavalletti, trad. it. di Davide Messina, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 37.

2 Franz Kafka, *Confessioni e diari*, a cura di Ervino Pocar, Mondadori, Milano 1972, p. 427.

3 Walter Benjamin, *Franz Kafka: Durante la costruzione della muraglia cinese*, in Id., *Opere complete*, a cura di Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (ed. it. a cura di Enrico Ganni), vol. 4: *Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino 2002, pp. 449-455: 454.

Eppure, qualche tempo più tardi, negli *Oktavhefte*, invertendo completamente la prospettiva, Kafka arriverà a scorgere proprio in Sancho «la disgrazia di Don Chisciotte»⁴. Come a dire che la beatitudine del giusto si fonda forse comunque su un'infelicità: quella del suo *daimon*. Non a caso, Kafka dovette identificarsi soprattutto in Don Chisciotte, che figura in altri tre testi decisivi – minuscoli racconti che possono essere considerati altrettante postille narrative a un'unica e ininterrotta riflessione, che pure rimane ignota, sull'eroe di Cervantes.

Il primo è un'enigmatica parabola, contenuta sempre negli *Oktavhefte*, in cui si afferma che «una delle gesta più importanti di Don Chisciotte, più incisiva della stessa lotta contro i mulini a vento, è il suicidio»:

Don Chisciotte, morto, vuole uccidere il morto Don Chisciotte; ma per ucciderlo gli occorre un punto ancora vivo, e perciò lo va cercando con la spada, instancabilmente ma invano. In quest'atto, i due morti rotolano, quasi una capriola indissolubile e vivissima, attraverso i tempi⁵.

Il secondo testo in cui, espunto il riferimento a Sancho, compare solamente il nome di Don Chisciotte è un frammento in cui Kafka sembra inscrivere, in forma cifrata, la memoria del proprio viaggio nel Nord Italia. In esso, infatti, si racconta di come l'*hidalgo* «dovette emigrare», poiché «tutta la Spagna rideva di lui», prima in Francia meridionale e poi, dopo aver varcato le Alpi «in pieno inverno, tra fatiche e disagi indicibili», nella «pianura padana», fino a raggiungere Milano⁶.

Infine, l'ultimo e senza dubbio più celebre luogo in cui si menziona il personaggio di Cervantes è una lettera del giugno del 1921 a Robert Klopstock, in cui Kafka immagina Abramo trasformarsi improvvisamente, mentre sale sul Monte Moria per sacrificare il figlio Isacco, in Don Chisciotte:

Ma prendiamo un altro Abramo. Uno che senz'altro compirà il sacrificio e che soprattutto ha il giusto naso per l'intera faccenda, ma non può credere che si tratti veramente di lui, lui, uno schifoso vecchio, e suo figlio, quel sudicio giovinetto. Non gli manca la vera fede, questa fede lui ce l'ha, e avrebbe compiuto il sacrificio con la giusta disposizione d'animo se soltanto avesse potuto credere che si fosse trattato veramente di lui. Egli prova timore, egli viene fatto uscire a cavallo in qualità di Abramo con il figlio, ma durante il cammino si trova mutato in Don Chisciotte. Il mondo sarebbe rimasto inorridito di Abramo se lo avesse visto a quel modo, e Abramo avrebbe

4 Kafka, *Confessioni e diari*, cit., p. 709.

5 *Ivi*, p. 712.

6 *Ivi*, p. 990.

temuto che il mondo, alla sua vista, sarebbe morto dal ridere. Tuttavia non è il ridicolo in sé che teme – per quanto comunque lo tema, e soprattutto tema un suo unirsi alle risate – quanto principalmente il fatto che il ridicolo lo renderà ancora più vecchio e schifoso, ancora più sudicio renderà suo figlio e ancora più indegno di essere stato effettivamente chiamato. Un Abramo che viene senza essere stato chiamato! È come quando lo studente migliore, alla fine dell'anno, deve ricevere in tutta solennità un premio e, nel silenzio pieno di aspettativa, il peggior studente, per un errore d'ascolto, si fa avanti dall'ultimo, sudicio banco, e l'intera classe prorompe in una risata. E forse non si tratta di un errore d'ascolto, il suo nome è stato fatto per davvero e la ricompensa del migliore, nell'intenzione dell'insegnante, deve essere simultaneamente una punizione del peggiore.

Cose terribili – basta⁷.

Don Chisciotte e Abramo hanno cambiato entrambi il proprio nome per aderire meglio alle rispettive vocazioni. Uno per assecondare la follia, l'altro il volere di Dio. In questo senso, il timore del patriarca di trovarsi mutato nell'*hidalgo*, provocando le risate di coloro che lo guardano incedere gravemente verso il luogo del sacrificio, è l'incertezza che accompagna sempre l'elezione. Come l'agrimensore dello *Schloss*, colui che è chiamato non può mai essere certo di essere stato chiamato veramente, di non essere semplicemente un Don Chisciotte, preda dei propri fantasmi. O, peggio, il suo nome potrebbe essere «stato fatto per davvero», ma la chiamata, reale, potrebbe non essere che una forma di punizione. I segni dell'elezione, infatti, sono per definizione indecifrabili. Come ha scritto Roberto Calasso:

Essere prescelti, essere condannati: due modalità dello stesso procedimento. Il rapporto di Kafka con l'ebraismo, che è stato indagato in ogni recesso, con accanimento spesso vano, è percepibile soprattutto in questo punto, che segna la differenza essenziale fra l'ebraismo e ciò che lo circondava⁸.

In questo senso, si può concludere che, se in tutti gli altri testi in cui fa riferimento a Don Chisciotte Kafka si mostra propenso a reinterpretare il romanzo di Cervantes in chiave personale e assai spesso, verosimilmente, autobiografica, nella lettera a Klopstock egli sembra piuttosto *servirsi* del *Don Chisciotte* per riflettere in forma inedita su una figura centrale della narrazione biblica e, più in generale, su una questione di ordine teologico-religioso.

⁷ Franz Kafka, *Epistolario*, a cura di Ervino Pocar, Mondadori, Milano 1964, vol. 1, p. 395.

⁸ Cfr. Roberto Calasso, *K.*, Adelphi, Milano 2021, p. 11.

Come è generalmente ammesso, il passo si ispira, per correggerne la lettura di Abramo quale «cavaliere della fede», innanzitutto a *Timore e tremore* di Kierkegaard⁹. Tuttavia, è possibile che la sollecitazione ad accostare la figura del patriarca a quella di Don Chisciotte – mai nominato dal filosofo danese – abbia origini diverse¹⁰. Di seguito, si proverà a suggerire come quest'ultima possa essere debitrice di un racconto in lingua yiddish dello scrittore Mendele Moicher Sforim, che aveva ironicamente stabilito un parallelo tra l'isolamento dell'eroe di Cervantes e quello del popolo ebraico, entrambi costretti non solo a vivere nell'oscurità e nell'indifferenza la propria elezione, ma a soffrire a causa di essa.

Prima però di soffermarci su quest'opera, occorre fare un passo indietro.

1. DON CHISCIOTTE NELLA LETTERATURA EBRAICA

Prima ancora che Américo Castro, tra i principali interpreti del *Don Chisciotte* del secolo scorso, ipotizzasse che Miguel de Cervantes fosse un *cristiano nuevo*¹¹, e prima che Dominique Aubier pubblicasse il suo *Don Quichotte, prophète d'Israël*, un'immaginifica lettura dell'opera di Cervantes *sub specie allegorica*, destinata ad inaugurare un lungo filone di studi sugli echi talmudici, halakhici, cabbalistici del romanzo spa-

9 Cfr. Chris Danta, *Literature Suspends Death. Sacrifice and Storytelling in Kierkegaard, Kafka and Blanchot*, Continuum, New York 2011.

10 Sebbene Kierkegaard non citi mai il nome dell'*hidalgo*, circa quindici anni prima rispetto a Kafka, sempre a partire da *Timore e tremore*, anche il filosofo spagnolo Miguel de Unamuno, nella sua *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), arriva ad accostare Abramo e il personaggio di Cervantes, scorgendo però in quest'ultimo non un rovesciamento bensì un emulo del primo. Cfr. Miguel de Unamuno, *Vita di Don Chisciotte e Sancio e altri scritti sul Chisciotte*, a cura di Armando Savignano, Bompiani, Milano 2017, p. 233: «È cosa grande non meno che terribile, l'aver una missione della quale è consapevole soltanto colui che la possiede e che non riesce a far credere in essa tutti gli altri; l'aver udito nel più recondito dell'anima la voce silenziosa di Dio che dice: 'Devi fare questo', mentre non dice agli altri: 'questo mio figlio che vedete qui, deve fare questo'. È terribile l'aver udito dire: 'Fa' questo; fa' questo che i tuoi fratelli, giudicando secondo la legge generale con cui li governo, considerarono follia o infrazione della stessa legge; fallo, perché la legge suprema sono Io che te lo ordino'. E, siccome l'eroe è l'unico che ode e sa tutto ciò, e siccome l'ubbidienza a questo comando e la fede in essa sono ciò che lo fanno – ed è perciò eroe – essere chi è, può a buon diritto dire: 'So io chi sono, e il mio Dio ed io soltanto lo sappiamo, ma non lo sanno gli altri'. Tra il mio Dio ed io – può aggiungere – non c'è alcuna mediazione; ci intendiamo direttamente e personalmente, ed è per questo appunto che io sono chi sono. Non ricordate l'eroe della fede, Abramo, sul monte Moria?».

11 Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, Alianza, Madrid 1974.

gnolo¹², tra quest'ultimo e il mondo ebraico si è stretto un legame incontestabile, dato dalla fortuna ebraica del personaggio di Don Chisciotte. Questa, nonostante faticosi ancora a trovare spazio negli studi più generali sulla ricezione del romanzo spagnolo¹³, è una delle più ricche e interessanti della storia europea¹⁴.

La prima menzione di Don Chisciotte nella letteratura ebraica risale almeno al 1792, quando Salomon Romanelli, nel suo libro *Masa Bearabia (Un viaggio in Arabia)*, paragona le proprie disavventure a quella di Don Chisciotte e Ronzinante, inaugurando, nel contesto ebraico, una similitudine fortunata: quella tra l'intellettuale e Don Chisciotte¹⁵. Ma la vera e propria ricezione del romanzo inizia a partire dal 1871, quando in Romania viene pubblicata una traduzione parziale in ebraico, a partire dalla versione russa (a sua volta esemplata su quella francese), a opera di Nachman Frankel. Come rivela immediatamente il titolo – *Sefer Avinoam Haglili o Hamashiah Haevil. Helek Rishon*, vale a dire: *Il libro di Avinoam il Galileo o Il messia sciocco. Prima parte* – si tratta, più che di una traduzione, di una riscrittura, che trasforma completamente il romanzo cervantino per riadattarlo al contesto ebraico. In esso, Don Chisciotte ha lasciato spazio ad Avinoam, Sancho Panza a Iona, Dulcinea a Naomi, la Mancha alla terra d'Israele, il Siglo de Oro al periodo del Secondo Tempio.

A questa versione seguirà una seconda traduzione, pubblicata a Gerusalemme nel 1894, sempre parziale e indiretta, a opera di David Iudilevitch, che almeno nel titolo rimane fedele all'originale (*Don Qui-shot min la Mansha*). In ultimo, Haim Nachman Bialik, il grande poeta ucraino, pubblicherà nel 1912 a Odessa la prima parte e nel 1923 a Berlino la seconda parte di un ulteriore adattamento in ebraico, *Don*

12 Dominique Aubier, *Don Quichotte, prophète d'Israël: essai*, R. Laffont, Paris 1966.

13 Cfr. ad esempio Jean Canavaggio, *Don Chisciotte dal libro al mito: quattro secoli di erranza*, postf. di Enrico di Pastena, present. di Francisco Rico, Salerno Editrice, Roma 2006.

14 Sulle traduzioni e la fortuna ebraiche del *Don Chisciotte* cfr. Ruth Fine, «*Don Quijote*» en hebreo: traducciones, adaptaciones y reescrituras, in «Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America», 26 (2006), pp. 41-56; Luis Landa, *Algunas observaciones sobre la judaización del «Quijote» en la literatura hebrea*, in *Cervantes y las religiones. Actas del coloquio internacional de la asociación de cervantistas* (Universidad hebrea de Jerusalén, Israel, 19-21 diciembre 2005), a cura di Ruth Fine – Santiago Alfonso López Navia, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt a.M. 2008, pp. 521-546; Aharon Klaus, *El Caballero de la Triste Figura in Vesta Hebraica: un estudio descriptivo de las traducciones directas del Quijote al hebreo*, in «Trans. Revista de Traductología», 12 (2008), pp. 149-168.

15 Cfr. Olaf Tarpiz, *Ambivalencies of the «Schlemiel», the «Schelm», and the «Don Quijote»*, in *Places and Forms of Encounter in Jewish Literatures. Transfer, Mediality and Situativity*, ed. by Olaf Tarpiz – Marianne Windsperger, Brill, Leiden-Boston 2021, pp. 121-140, in particolare pp. 126-128.

Quishot Ish Lemansha (*Don Chisciotte uomo della Mancha*), sempre indiretto (in parte dal russo, in parte dal tedesco) e destinato a un'ampia fortuna per via della raffinata veste linguistica¹⁶.

Tuttavia, la ricezione del *Don Chisciotte* nel mondo ebraico non è limitata alla letteratura in lingua ebraica né, tantomeno, alle traduzioni. Infatti, prima ancora che nel 1897 esca a New York la traduzione, direttamente dallo spagnolo, del romanzo di Cervantes in yiddish (*Geshikhte fun Don Kikhot*), a cura di Alexander Harkavy, nel 1878 viene pubblicata, sempre in yiddish, l'opera *Kitser masoes Binyomin hashlishi* (*I brevi viaggi di Beniamino III*) di Mendele Moicher Sforim¹⁷, pseudonimo – che in ebraico significa ‘Mendele il venditore di libri’ – di Sholem Yankev Abramowitsch¹⁸, scrittore bielorusso considerato da Sholem Aleichem ‘il nonno della letteratura yiddish’¹⁹. Si tratta di un lungo racconto, incompiuto, ispirato al *Don Chisciotte*.

2. I VIAGGI DI BENIAMINO III E DON CHISCIOTTE

Il primo elemento che accomuna *I viaggi di Beniamino III* al *Don Chisciotte* è il carattere metaletterario della prefazione. Qui a prendere la parola è direttamente Mendele, che, come Cervantes aveva affermato di trarre la propria materia dall'arabo Cide Hamete Benengeli, sostiene di attingere le proprie notizie su Beniamino da gazzette ebraiche, le quali, a loro volta, sarebbero debitorie di gazzette inglesi e tedesche. Lo scopo della sua traduzione, afferma Mendele in polemica con gli scrittori che si limitavano a usare l'ebraico, considerando lo yiddish una lingua puramente vernacolare, è consentire anche al popolo di leggere le avventure di Beniamino:

16 Cfr. María Encarnación Varela Moreno, *Biálik y su versión abreviada del Quijote*, in «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos», 22 (1973), pp. 83-95.

17 L'edizione yiddish di riferimento è quella contenuta in *Ale verk fun Mendele-Moykher Sforim*, ed. N. Mayzl, Farlag Mendele, Warsaw 1928, IX, pp. 3-118.

18 Sulla figura e l'opera di Mendele cfr. Ken Frieden, *Classic Yiddish Fiction. Abramowitz, Sholem Aleichem, and Peretz*, University of New York Press, New York 1995, pp. 9-67; Dan Miron, *A Traveler Disguised. The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, Syracuse University Press, Syracuse 1996; David Aberbach, *Realism, Caricature, and Bias. The Fiction of Mendele Mocher Sforim*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford-Portland (OR) 2008, pp. 48-86; Susanne Klingenstein, *Mendele der Buchhändler. Leben und Werk des Sholem Yankev Abramowitsch. Eine Geschichte der jiddischen Literatur zwischen Berdichev und Odessa, 1835-1917*, Harrassowitz, Wiesbaden 2014.

19 Sulle ragioni che spinsero Mendele a usare lo yiddish e sul ‘titolo’ assegnatogli da Aleichem, cfr. Frieden, *Classic Yiddish Fiction*, cit., pp. 25-32.

Di lui e dei libri, che sono stati tratti dai suoi viaggi, è stato detto quello che di solito si dice a proposito di un versetto della Scrittura: ‘Non si è mai trovato una simile cosa profumata’, che significa: non sono mai esistiti, fra gli ebrei, tali profumi, tali radici odorose. Benedetto e ricolmato di pietre preziose sarà – tutti hanno affermato all’unisono – colui che trasporterà il prezioso tesoro del viaggio di Beniamino, che si trova già in tutte le lingue straniere, anche nella lingua sacra, nell’ebraico: potranno così anche gli ebrei, poverini, gustare il miele, che scorre da alveari ebraici, e i loro occhi potranno quindi brillare.

E io, Mendele, poiché la mia intenzione è sempre stata quella di essere utile ai nostri cari ebrei, a seconda delle mie possibilità, non ho potuto trattenermi e ho detto: ‘Prima che gli scrittori ebrei, il cui dito mignolo è più grosso dei miei fianchi, prima che essi si sveglino e pubblichino i libri dei viaggi di Beniamino in ebraico, io voglio provare, nel frattempo, a pubblicare almeno un riassunto di tali viaggi nella lingua popolare jiddisch’²⁰.

A mettere in moto la storia è l’arrivo, inaspettato, di un dattero nello *shtetl* di Beniamino. Di fronte a questo frutto esotico che però, si dice, è nominato nella Torah, si aprono, per gli abitanti di Tunejadovka, i confini del mondo:

Guardando il dattero sembrava quasi che la Terra d’Israele fosse davanti agli occhi: ecco, ora abbiamo oltrepassato il Giordano, ecco, qui c’è la grotta di Makpelah, la tomba della madre Rachele, il muro del pianto, ecco, qui possiamo fare il bagno nel mare di Tiberiade, possiamo salire sul Monte degli Ulivi, possiamo sfamarci con carrube, datteri e riempirci le tasche con terra della Terra d’Israele. Oh, tutti sospiravano e alcuni avevano gli occhi pieni di lacrime²¹.

Sollecitato dalla comparsa del dattero, Beniamino è spinto alla lettura di libri di viaggio: non solo quelli di Alessandro Magno, ma soprattutto quelli di Rabba Bar Bar Chana, quelli di Beniamino di Tudela, *Eldad il Danita*, *La lode di Gerusalemme* e *l’Ombra del mondo* di Mattia Delacrut. Come era accaduto per Don Chisciotte, i libri trasformano Beniamino. Lui, che era sempre stato pauroso e tranquillo, diviene improvvisamente coraggioso, curioso, desideroso di esplorare, letteralmente ossessionato dall’idea di partire:

Il viaggio divenne per Beniamino la sua seconda natura: come un ebreo deve pregare tre volte al giorno, così egli doveva ogni istante pensare al viaggio. Neppure mentre dormiva gli usciva di mente: questo pensiero, anzi,

²⁰ Mendele Moicher Sforim, *I viaggi di Beniamino III*, introd. di Claudio Magris, trad. it. e postf. di Daniela Leoni, Edizioni Dehoniane, Bologna 2017, pp. 17 s.

²¹ *Ivi*, p. 24.

dominava ogni suo sogno. L'idea del viaggio si era radicata così profondamente nel suo cuore, che gli sembrava di vedere con gli occhi e di sentire con le orecchie, come se gli stesse davanti, tutto quello che era accaduto là, lontano, in quei luoghi sconosciuti²².

Se Beniamino è l'alter ego di don Chisciotte, simile a Sancho Panza è il suo amico Senderl, colui che Beniamino sceglierà come proprio compagno di viaggio. Senderl, infatti, è presentato come «un uomo semplice», «un individuo comune, senza particolare saggezza», che, appena diceva qualcosa, «provocava una grande risata»:

ogni sua parola faceva ridere, nonostante che egli, poverino, avesse parlato del tutto semplicemente e non avesse inteso per nulla far ridere qualcuno con il suo intervento. Al contrario: quando la gente rideva, egli spalancava gli occhi e si guardava intorno sbalordito, chiedendosi perché ridessero. Senderl però non si offendeva mai, perché era buono di natura, tranquillo e beato, come una pacifica mucca: non sapeva proprio che ci si può anche offendere. 'Se uno ride', pensava, 'bene! Che importa, lascialo ridere! Probabilmente questo gli dà gioia!'²³

Beniamino e Senderl, avendo preso il *tallit* e i *tefillin*, il *siddur* e il salterio, partono abbandonando le rispettive spose. L'uno sarà per l'altro, lascia intendere ironicamente Mendele in più di un'occasione, marito e moglie insieme. La meta sono le sponde del misterioso fiume Sambation. Ma il viaggio, in realtà, si consuma tutto nel quadro miserevole degli *shtetlakh* vicini a Tunejadovka, dove una serie di disavventure, di disguidi minimi e penosi, rallenta e trattiene i due protagonisti.

Il racconto sembra suggerire una morale semplice. Come Don Chisciotte, nobile decaduto, vive nella propria regione emarginata, così gli ebrei, «regno di sacerdoti e nazione santa» (*Es.* 19,6), vivono nell'Europa orientale in una condizione di povertà assoluta, minacciati dai pogrom e vessati dalle tasse governative. Analogamente all'eroe cervantino, l'unico riscatto lo trovano nei libri e, più propriamente, nel Libro, che parla loro di un passato e un futuro luminosi²⁴.

²² *Ivi*, p. 45.

²³ *Ivi*, pp. 46 s.

²⁴ Per un confronto tra i personaggi di Mendele e quelli di Cervantes cfr. Frieden, *Classic Yiddish Fiction*, cit., p. 83 e Leah Garrett, *Journeys beyond the Pale. Yiddish Travel Writing in the Modern World*, The University of Wisconsin Press, Madison 2003, pp. 39-56. Il paragone tra il popolo ebraico e Don Chisciotte è quasi un *topos* (cfr. ad esempio Margarete Susman, *Gestalten und Kreise*, hrsg. v. Manfred Schösser, Diana Verlag, Stuttgart-Konstanz 1954, p. 260: «Die deutschen Juden waren recht eigentlich der don Quichotte der deutschen Wirklichkeit: sie sahen nicht, sondern sie liebten und träumten»).

Tuttavia, l'opera di Mendele – vicino al movimento della Haskalah, il cosiddetto illuminismo ebraico – rifugge da qualsiasi patetismo. Per lui, Beniamino non è solo un sognatore distratto, il vagheggiatore di una realtà romantica e inaccessibile, ma è in primo luogo un folle. E la sua follia è quella di tutti i suoi concittadini e correligionari, in particolare dei *chassidim*, che si ostinano a leggere il mondo esclusivamente attraverso la Torah e il Talmud, la Halakhah e la Haggadah, tutto il vasto insieme dei precetti e delle leggende ebraiche²⁵. L'adesione alla propria tradizione religiosa è la sua malattia. Non a caso, Beniamino parte per trovare le dieci tribù perdute, per parlare loro della vita nel suo *shtetl*, e ogni avvenimento lo interpreta attraverso le lenti deformanti della propria esperienza pregressa, dei propri limiti, ma saldissimi riferimenti culturali e religiosi. Egli, come ha scritto Claudio Magris, parte «non tanto per ricercare il nuovo, quanto per scoprire ed accertare la presenza consolante del noto sotto le inquietanti apparenze del diverso e del moderno»²⁶.

Nel 1885 *I viaggi di Beniamino III*, prima ancora di essere tradotto in ebraico dal suo autore (*Masot Binyamin Hashelishi*, 1896)²⁷, è traspeso in polacco da Clemens Junoasza col titolo *Donkiszot żydowski. Szkic z literatury żargonowej żydowskiej* (*Don Chisciotte ebreo. Schizzo dalla letteratura ebraica in jargon*)²⁸. Nel quadro della ricezione ebraica del romanzo spagnolo, l'opera rappresenta, dunque, uno spartiacque. Le prove più evidenti e immediate della sua influenza sono fornite rispettivamente da Sholem Aleichem, che, per richiamarsi all'opera di Mendele, cambierà il titolo di un proprio racconto (pubblicato nel 1892 in ebraico e poi tradotto in yiddish) in *Dan-kishot mi-Mazepevka ve-Simḥa-Pinḥas reehu* (*Don Chisciotte da Mazepevka e il suo amico Simḥa-Pinḥas*) e, in secondo luogo, da Shmuel Yosef Agnon, che nel suo romanzo *Hachnasat Kalla* (*La dote della sposa*, 1931), ambientato sempre nell'Europa orientale degli ashekenaziti, si ispira al *Don Chisciotte* per raccontare i viaggi avventurosi di Yodel e del suo compagno Neta, alla ricerca di una dote per la figlia²⁹.

25 Cfr. Aberbach, *Realism, Caricature, and Bias*, cit., pp. 48-86.

26 Claudio Magris, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico orientale*, Einaudi, Torino, 1977, p. 31.

27 L'edizione ebraica di riferimento è quella contenuta in Mendele Mocher-Sforim, *Kol Kitvei*, Dvir, Tel Aviv, 1931, Sefer 8, pp. 95-184. Per un confronto tra le due versioni cfr. Ken Frieden, *Yiddish in Abramowitz's Literary Revival of Hebrew*, in *Yiddish Studies Today*, hrsg. v. Marion Aptroot – Efrat Gal-Ed – Roland Gruschka – Simon Neuberger, Düsseldorf University Press, Düsseldorf 2012, vol. 1, pp. 173-188.

28 Analogamente la traduzione a opera di Salomon Resnick uscita in Argentina nel 1939 verrà intitolata *Viajes de Benjamin III. El Quijote judío*.

29 Cfr. Baruch Kurzweil, *וונגע ירופס לע חוסם*, Shoken, Jerusalem-Tel Aviv 1962.

Si può immaginare che il frammento in cui Kafka accosta la figura di Don Chisciotte a quella di Abramo si inserisca nel solco di queste riletture in chiave ebraica dell'opera di Cervantes e, in particolare, del racconto di Mendele?

3. DORA DIAMANT E MENDELE MOICHER SFORIM

Un giorno di dicembre del 1935, in un ristorante di Berlino, in pieno regime nazista, un paio di dozzine di ebrei tedeschi, ex membri di un club culturale e amanti della lingua yiddish, si riunirono fingendo di festeggiare un fidanzamento (*tnoim*). Si celebrava, in realtà, il centenario della nascita di Mendele. Vennero cantate, per l'occasione, alcune canzoni in yiddish; il poeta Avraham-Nokhem Shtentsl, il finto sposo, tenne una lezione dal titolo *Undzere Mendele (Il nostro Mendele)*; l'attrice polacca Dora Diamant, la finta sposa, lesse il proprio capitolo preferito di *Dos Winshfingeril (L'anello magico, 1865)*.

Il giorno dopo, come racconterà egli stesso in un articolo pubblicato nel 1974 sulla rivista «Loshn un Lebn»³⁰, Shtentsl accompagnerà l'attrice, insieme a sua figlia, alla stazione. Dora Diamant, diretta verso Mosca, avrebbe raggiunto il marito, comunista tedesco che aveva lasciato la Germania per l'URSS. Poco prima di partire, Dora estrarrà dalla borsa gli ultimi dieci marchi in suo possesso chiedendo a Shtentsl di pubblicare, con essi, il suo discorso su Mendele. Il saggio uscirà un mese più tardi, nel gennaio del 1936.

Circa tredici anni prima, nel 1923, Dora Diamant aveva conosciuto Franz Kafka, già duramente provato dalla tubercolosi, e ne era diventata immediatamente la compagna, assistendolo fino alla morte, sopravvenuta il 3 giugno del 1924. È noto come Diamant abbia nutrito, sin da giovanissima, una forte passione per Mendele e gli altri grandi scrittori yiddish:

Growing up, she loved the stories of Mendele Mocher Sforim, Sholem Aleichem and Isaac Leib Peretz, who were creating their finest works, already considered classics when she was still a little girl. These three, the fathers of modern Yiddish Literature, died when Dora was a teenager and many of her ideas were born in the flowering of modern Yiddish literature, which continued in Russia, Poland, Lithuania, Germany and the United States³¹.

³⁰ Avraham-Nokhem Shtentsl, 'אָראָטאָטער רעכעלשידיי אַ מיאָנט' אַ פּוּיאַ וועגנודעגפּאַ, וואָראָטאָטער רעכעלשידיי אַ (Un ristorante ebraico, riservato per gli 'tnoim', gli accordi di fidanzamento), in «Lingua e vita», 6 (1974), pp. 33-34.

³¹ Kathi Diamant, *Kafka's Last Love: The Mystery of Dora Diamant*, Basic Books,

Con Dora, che conosceva molto bene anche l'ebraico, Kafka lesse la Torah e il commento di Rashi. Sotto la sua influenza, inoltre, una volta trasferitisi a Berlino, seguì un corso di Talmud presso l'*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. Grazie a lei, soprattutto, Kafka – «il più ebreo occidentale» tra «gli ebrei occidentali», come lui stesso una volta si era definito in una lettera a Milena³² – si riavvicinò «a quella vita ebraica che aveva conosciuto per la prima volta nel 1911 tra gli attori di Lemberg»³³, e le cui usanze religiose aveva in parte continuato ad approfondire grazie alla conoscenza con Langer, avvenuta nel 1915: la vita degli *Ostjuden*.

È possibile che Dora abbia condiviso con Kafka anche l'amore per Mendele?

Nel romanzo *Il progetto Blumkin*, Christian Salmon racconta le vicende incredibili della vita di Jakov Blumkin, ebreo di Odessa, amante della poesia e amico di poeti che, unitosi al partito bolscevico, sarebbe diventato, dopo la Rivoluzione d'ottobre, membro della Čeka, poi terrorista, uccisore dell'ambasciatore tedesco in Russia e agente segreto in missione in un numero impressionante di paesi del medio e dell'estremo Oriente, per essere infine condannato a morte per il supporto a Trotskij. Parlando di Mendele, uno dei «numi tutelari [...] dell'infanzia di Jakov Blumkin», Salmon scrive:

Nel 1923 a Berlino, Dora Diamant, l'ultimo amore di Franz Kafka, legge al suo compagno le storie di *Fishke lo zoppo* e *I viaggi di Beniamino III*, un romanzo picaresco paragonato al *Don Chisciotte* e che varrà a Mendele il soprannome di 'Cervantes ebreo'³⁴.

L'immagine di Dora che legge a Kafka *I viaggi di Beniamino III*, che pure precede un resoconto attendibile e puntuale dell'incontro a Berlino in memoria di Mendele, sembra essere il semplice frutto della fantasia di Salmon. Nelle biografie di Kafka, infatti, non vi è traccia di questa informazione. Tuttavia, anche a prescindere dalla mediazione di Dora, egli potrebbe essere entrato in contatto con quest'opera.

New York 2003, p. 69.

32 Franz Kafka, *Lettere a Milena*, trad. di Ervino Pocar – Enrico Ganni, Mondadori, Milano 1988, p. 206.

33 Giuliano Baioni, *Kafka: letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 292 s.

34 Christian Salmon, *Il progetto Blumkin*, Laterza, Roma-Bari, 2017, p. 48.

4. KAFKA E MENDELE MOICHER SFORIM

Kafka conosceva, oltre che un po' di ebraico, lo yiddish³⁵, come testimonia, tra le altre cose, il suo discorso *Über die jiddische Sprache*, pronunciato il 18 febbraio del 1912 come introduzione a uno spettacolo del suo amico Jizchak Löwy. Soprattutto, egli nutriva un forte interesse non solo nei confronti del teatro, ma anche della letteratura in questa lingua. Non a caso, nei suoi *Diari*, nel gennaio del 1912, sono riportati numerosi appunti dal volume *Histoire de la littérature judeo-allemande* di Meyer Isser Pinès, uscito l'anno precedente.

Tra i vari nomi degli scrittori annotati da Kafka, compare anche quello di Mendele:

S.J. Abramowitsch (Mendele Mocher Sforim) lyrisch, gedämpft lustig, verschwommene Kompositionen *Fischke der Krumer* (Ostjüdische Gewohnheit des an den Lippen Beißens)³⁶.

Kafka nomina esplicitamente il romanzo *Fishke der Krumer* (*Fishke lo zoppo*) – uno dei libri che, secondo Salmon, Dora gli avrebbe letto più tardi, quando giaceva ammalato. Tuttavia, egli non accenna nemmeno a *I viaggi di Beniamino III*.

Soprattutto, di lì in poi, quella di Kafka con Mendele appare soprattutto una relazione mancata. Sempre nel *Diario*, nell'ottobre del 1917, facendo il resoconto di una lettura da parte di Löwy, Kafka parla di alcuni «bozzetti umoristici di Sholem Aleichem», «una storia di Perez», «una poesia di Bialik» in yiddish e della *Venditrice di luce* del poeta polacco Morris Rosenfeld³⁷. Il nome di Mendele non compare.

Così, nei *Gespräche mit Kafka*, in cui Gustav Janouch ha riordinato le memorie dei propri dialoghi con lo scrittore, si ricorda una conversazione su «un'antologia di racconti ebraici orientali»³⁸, *Das Ghettobuch: Die schönsten Geschichten aus dem Ghetto* (a cura di Arthur Landsberger, del 1921). In questa raccolta, gli autori più rappresentati sono Sholem Aleichem e, come pare ricordasse lo stesso Kafka, Perez ed Asch. Mendele, di nuovo, è assente.

Si comprende, in questo senso, perché, come lamentato da Klaus Wagenbach a margine di una notazione sull'importanza dell'amicizia

35 Su Kafka e lo yiddish cfr. Marek Nekula, *Franz Kafka and his Prague Contexts*, Charles University Press, Prague 2016, pp. 85-91.

36 Franz Kafka, *Tagebücher: in der Fassung der Handschrift*, hrsg. v. Hans-Gerd Koch, Fischer, Frankfurt a.M. 1990, vol. 1, p. 363 (26 gennaio 1912).

37 Kafka, *Confessioni e diari*, cit., pp. 208-209.

38 *Ivi*, p. 1103.

con Löwy e su come costui, due o tre volte la settimana, facesse a Kafka «lunghe relazioni sulla vita degli ebrei in Polonia» e gli leggesse «poesie yiddish o brani del suo diario», il rapporto di Kafka con Mendele Moicher Sforim non sia mai stato approfondito:

L'influenza di questi racconti di Löwy sulla *Weltanschauung* kaffkiana è chiara; molto meno chiara quella sulla sua opera. Le poesie yiddish, che egli conobbe grazie a Löwy, sono citate nel diario solo parzialmente. A ragione Brod ha già richiamato l'attenzione sulle relazioni fra il *Meschumed* e il *Castello*; tutte le altre, però, per esempio quella con Mendele Mocher Sforim, finora non sono state ancora esaminate³⁹.

Certo, nel volume di Pinès, che, insieme alle vive voci di Löwy e Dora, è la fonte principale delle notizie di Kafka sulla letteratura yiddish, all'opera di Mendele, presentata come «un evento letterario della più grande importanza»⁴⁰, è dedicato un intero capitolo. Tuttavia, rispetto a molti altri testi, *I viaggi di Beniamino III* non vi riceve che poco spazio:

L'Exposé sommaire du voyage de Benjamin III est l'histoire comique et fantaisiste à la fois de deux juifs, habitants de Tounejadewka, qui entreprirent une expédition pour retrouver les dix tribus qui, d'après la légende juive, sont derrière les montagnes noires. Après un long arrêt dans la ville de Teteriwke (Berditchew), qu'ils ont cru au premier instant être Stambul, et après maintes surprises désagréables, Benjamin et son compagnon reviennent au bercail. Ce livre est écrit d'un bout à l'autre sur un ton humoristique et contient beaucoup de descriptions curieuses de la vie des juifs appelés «Batlonim» c'est-à-dire qui sont ou à la charge publique ou à celle de leur famille et qui passent tout leur temps dans la synagogue à prier, à étudier, mais surtout à causer «politique», sujet de conversation très en faveur parmi les juifs⁴¹.

Inoltre, nel presentare *I viaggi di Beniamino III*, Pinès non accenna minimamente al legame con l'opera di Cervantes, nonostante esso fosse stato reso esplicito dalla traduzione polacca.

Ciononostante, non si può escludere che alcune delle pagine di Pinès abbiano a tal punto colpito l'immaginazione di Kafka da spingerlo ad approfondire la conoscenza dell'opera di Mendele. Leggendo, ad esempio, le righe che Pinès dedica alla novella *Di Kliatsche* (*La cavalla*),

39 Klaus Wagenbach, *Franz Kafka. Biografia della giovinezza 1883-1912*, trad. it. di Paolo Corazza, Einaudi, Torino 1972, pp. 181-182.

40 Meyer Pinès, *Histoire de la littérature judéo-allemande*, Jouve, Paris 1911, pp. 171-172.

41 *Ivi*, p. 205.

in cui il popolo ebraico è presentato «come un principe trasformato in bestia», è impossibile non pensare alla *Verwandlung* o al racconto *Der neue Advokat* (1920)⁴²:

Mais ce qui est admirable dans ce livre, c'est la forte conception du problème juif qui y apparaît, et surtout le talent avec lequel l'auteur a su, durant plus de cent pages, nous présenter cet être singulier, tantôt homme, tantôt animal, l'un et l'autre à la fois et qui dans chaque mot, dans chaque attitude, reste fidèle à lui-même. *La Jument* est un type que nous voyons de nos yeux, que nous suivons dans ses discussions, un type d'une grande vérité psychologique. Le talent d'Abramowitsch pour «humaniser» le monde animal que nous aurons encore l'occasion d'analyser, se manifeste dans chaque page de ce livre si original⁴³.

L'«essere singolare, ora uomo, ora animale, l'uno e l'altro insieme e che in ciascuna parola, in ciascuna attitudine, resta fedele a se stesso»⁴⁴, potrebbe benissimo essere una descrizione di Gregor Samsa o, ancor di più, di Bucefalo, il destriero che, scomparso il suo padrone, decide di sprofondarsi nello studio dei «codici»:

Libero, senza più sentire sui fianchi i lombi del cavaliere, sotto una quieta lampada, lontano dal clamore della battaglia di Alessandro, egli legge e volta le pagine dei nostri antichi libri⁴⁵.

Soprattutto, alla luce della lettura di Kafka, non può non colpire il passo in cui Pinès si sofferma sul dialogo tra la cavalla – malmenata, perseguitata e sfruttata – e il personaggio di Isrolik, che «sollecita in suo favore la società per la protezione degli animali». In esso, infatti, Pinès ravvisa l'ironia e l'indignazione di Mendele «nei confronti della Haskalah» – di cui pure aveva condiviso molte istanze – «e, in generale, contro i presunti amici del popolo ebraico che continuamente gli consigliano di fare quella o quell'altra cosa al fine di meritare la

42 Cfr. Noam Pines, *A Radical Advocacy: Suffering Jews and Animals in S. Y. Abramowitsch's «Di Kliatshe»*, in «Jewish Social Studies», 23 (2018), 2, pp. 24-47.

43 Pinès, *Histoire de la littérature judéo-allemande*, cit., p. 186.

44 Diversi studiosi hanno richiamato l'attenzione sul legame di Kafka con le *Tierzählungen*. Cfr. ad esempio Wilhelm Emrich, *Franz Kafka*, Athenäum Verlag, Königstein i.T. 1981, p. 414: «Er beschäftigte sich [nel 1911] mit chassidischen Erzählungen, wahrscheinlich auch mit den jiddischen Romanen von Mendele Moscher Sfurim, die möglicherweise anregend auf seine Tiererzählungen einwirkten, da auch bei Sfurim Menschen in Tierverkleidungen auftreten, freilich in einer rational lehrhaften, allegorischen Form, die sich wesentlich von Kafkas Gestaltungsweise unterscheidet».

45 Franz Kafka, *Racconti*, a cura di Ervino Pocar, Mondadori, Milano 1970, p. 224.

propria emancipazione»⁴⁶. Come infatti hanno opportunamente notato alcuni interpreti⁴⁷, un'analogia tensione polemica attraversa alcuni racconti kafkiani. In particolare, essa si avverte in *Ein Bericht für eine Akademie* (1917), che può essere letto come una satira dell'assimilazione ebraica, svolta nella forma di una relazione autobiografica da parte di una scimmia, la quale, una volta catturata, cerca di trovare «una via d'uscita» dalla cattività abbandonando la propria natura e raggiungendo «il grado di cultura media di un europeo»⁴⁸.

Ancora, sapendo che Kafka studiò a fondo questo manuale, e che annotò il nome di questo libro nei suoi *Diari*, è impossibile non pensare a lui leggendo le righe che Pinès consacra a *Fishke der Krumer* e il brano che di seguito riporta:

Mais un degré d'adaptation plus haut encore a été atteint par les juifs de la zone, en ce qui concerne la nourriture. La faim à leurs yeux est d'autant plus une mauvaise passion qu'ils ne peuvent la satisfaire et tous leurs efforts sont dirigés dans le but de l'amoindrir ou de la tromper.

Et ces efforts ne restent pas sans succès. Il n'y a que le premier pas qui coûte.

«Le juif une fois qu'il a su briser la mauvaise passion de la faim, la question de la nourriture en général n'a plus grande importance pour lui, et il peut vivre presque sans rien. Même de nos jours, on trouve déjà beaucoup de juifs, qui n'ont pour ainsi dire qu'une trace d'estomac de la grandeur d'un oeuf. Et il y a grand lieu d'espérer que, si la taxe, les 'bienfaiteurs' et les autres facteurs du même genre continuent à subsister, les juifs perdront avec le temps de plus en plus l'habitude de manger, de sorte que ceux de générations futures ne garderont de l'estomac que les hémorroïdes. En ces temps-là les juifs feront bonne mine devant le monde»⁴⁹.

Lo sforzo per ridurre o ingannare l'appetito, per rimpicciolire lo stomaco finché non assuma le dimensioni di un uovo e si ingorghi nella sottile vena di sangue delle emorroidi, ricorda da vicino l'ascesi

46 Pinès, *Histoire de la littérature judéo-allemande*, cit., p. 276.

47 Cfr. ad esempio David Aberbach, *Enlightenment and Cultural Confusion: Mendele's «The Mare» and Dangarembgs's «Nervous Conditions»*, in «Comparative Literature Studies», 41 (2004), pp. 214-230: «There is a direct thematic link between *The Mare* and Kafka's story *A report to an Academy* (1917): an ape, faced with the choice of being caged in a zoo or having limited freedom as a variety entertainer, opts for the latter and gains the requisite power of speech: 'there was no attraction for me in imitating human beings; I imitated them because I needed a way out, and for no other reason'. The ape's enlightenment does not mean, however, that he gains full acceptance by the 'higher' species» (p. 220).

48 Kafka, *Racconti*, cit., p. 276.

49 Pinès, *Histoire de la littérature judéo-allemande*, cit., pp. 212-213.

di quell'artista della fame, lo *Hungerkünstler*, dell'omonimo racconto kafkiano (1922), che, ogni volta che la sua esibizione viene interrotta, prorompe in proteste:

Perché smettere il digiuno proprio ora, dopo quaranta giorni? Avrebbe resistito ancora a lungo, per un tempo illimitato; perché farlo smettere proprio ora ch'era nel punto culminante del digiuno, anzi non c'era ancora arrivato? Perché defraudarlo della gloria di continuare ancora a digiunare, di diventare non solo il più grande digiunatore di tutti i tempi – questo, forse, lo era già – ma di superare perfino se stesso sino a un punto incredibile, perché sentiva che le sue possibilità di digiunare erano addirittura illimitate? Perché quella folla che dimostrava di ammirarlo tanto, aveva tanto poca pazienza con lui? Se resisteva lui a digiunare ancora, perché non voleva resistere lei?⁵⁰

Infine, l'associazione con Kafka si stringe, quasi spontaneamente, a partire dalle righe conclusive di Pinès sull'opera di Mendele:

Toute la vie juive apparaît dans ses oeuvres comme anormale, absurde, comme une caricature de la vie. Des hommes ordinaires, doués de tous les instincts de la vie, qui ne sont ni des prêtres, ni des ascètes et qui ne font que «briser la passion de la faim et autres mauvaises passions» du même genre, des soi-disant commerçants qui ne sont que des mendiants déguisés en homme d'affaires; une énergie extraordinaire du corps et de l'âme qui piétine sur place et dont la stérilité n'égale que son ardeur à créer.

Comme le héros de Beaumarchais, Mendele «se hâte de rire de tout pour ne pas être obligé d'en pleurer». Cependant, de temps en temps son coeur est débordé et le cri de douleur qui en sort est presque plus émouvant que son rire lui-même⁵¹.

La vita «anormale, assurda, come una caricatura della vita» è il nucleo pulsante di tutta l'opera di Kafka, attorno cui essa gravita con ostinazione. «L'energia straordinaria del corpo e dell'anima che cammina sul posto e la cui sterilità non uguaglia che il suo ardore a creare» è quella che sostiene molti suoi personaggi, fino a dissiparli. Tra tutti, ad esempio, K. nello *Schloss*, costretto a girare continuamente senza una mèta, a muoversi sempre senza avanzare mai. Soprattutto, l'immagine di Mendele che «si affretta a ridere di tutto per non essere obbligato a piangerne» ci riporta alla mente il celebre aneddoto di Kafka, che, leggendo agli amici *Der Prozess*, non riusciva più ad andare avanti perché «piangeva dalle risate»⁵².

50 Kafka, *Racconti*, cit., pp. 568-569.

51 Pinès, *Histoire de la littérature judéo-allemande*, cit., p. 217.

52 *Sanguineti's song. Conversazioni immorali*, a cura di Antonio Gnoli, Feltrinelli,

Da molte opere di Kafka, il nome di Mendele ritorna, dunque, come un'eco – labile certo, eppure indefessa. Tuttavia, che qualcosa del genere possa valere anche per quel lungo monologo spezzato che compongono i frammenti su Don Chisciotte e, in particolare, per la lettera a Klopstock, non pare possibile affermarlo con certezza. Certo è che la posta in gioco di un'eventuale dimostrazione in questo senso sarebbe una nuova interpretazione di uno dei 'frammenti cervantini' più decisivi dello scrittore praghese. All'origine dell'opera di Mendele, infatti, si può immaginare un tentativo in parte analogo a quello che, secondo quanto scrisse Benjamin a Scholem, dovrebbe compiere chiunque sia interessato a comprendere Kafka: quello di «strappare alla teologia ebraica i suoi lati comici»⁵³. Se però i *Viaggi di Beniamino III* realizzano questo compito insistendo sull'aspetto esilarante delle norme religiose che, nell'urto con un mondo che non corrisponde loro, fanno scaturire il racconto nelle sue infinite diramazioni, nel segno di Chisciotte e di Abramo, Kafka sembra piuttosto interessato a rifondere la legge stessa dell'elezione – adamantina ma incomprensibile – nella mobilità della *Haggadah*. Rispetto a quella realizzata da Mendele, cioè, la rilettura in chiave ebraica del romanzo spagnolo da parte di Kafka si configura in un certo senso come opposta e speculare. Essa è più che altro, non a caso, una rilettura in chiave romanzesca della narrazione biblica. Al centro del frammento di Kafka vi è la comicità, prima ancora che della vita eletta, della legge misteriosa che la governa. Per far sgorgare l'acqua dalla roccia, egli non si limita a colpire quest'ultima, ma le parla.

Milano 2006, p. 91.

⁵³ Lettera a Gershom Scholem del 4 febbraio 1939, in Walter Benjamin – Gershom Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, a cura di Saverio Campanini, Adelphi, Milano 2019, p. 338.

