

Grigorij Bogrov
MEMORIE DI UN EBREO
 (1871-73)

Serena Fanizza

“Lei è un ebreo che non ama gli ebrei’. – ‘Mente, io invece li amo, anche se a modo mio...’” [BOGROV 1874: 187]. A metà tra racconto autobiografico e saggio di denuncia sociale, le *Memorie di un ebreo* (Zapiski evreja, 1871-73) prendono ampio spunto dalla vicenda esistenziale di Grigorij Bogrov, un *maskil*¹ della prima generazione, nonché uno dei padri della cosiddetta ‘letteratura russo-ebraica’.

Considerate il primo resoconto dettagliato della vita degli ebrei in Russia [cfr. SAFRAN 2000: 28], le *Memorie* attrassero i lettori russi, giacché mostravano loro una realtà poco nota e spesso condizionata da pregiudizi. Bogrov scrisse sempre e solo in russo sin dagli esordi nel giornalismo. La scelta linguistica per un ebreo dell'Ottocento aveva una valenza ideologica ben precisa: lo yiddish (o *žargon*, come lo chiamavano i russi) era ancora la lingua parlata in famiglia o in situazioni informali, mentre l'ebraico veniva utilizzato in ambito religioso. Il russo, visto dagli ebrei conservatori come la lingua che avrebbe allontanato i giovani dalle proprie origini, era necessario per sbrigare faccende pratiche, in più, per gli ebrei progressisti, indicava l'appartenenza ad una nuova categoria di intellettuali, ansiosi di aprirsi alla cultura del paese dove abitavano, fieri di potersi sentire al contempo

¹ Termine che indica un seguace dell'*Haskalah*, l'Illuminismo ebraico.

ebrei e russi. Bogrov aveva imparato il russo da autodidatta, leggendo perlopiù opere narrative, e la conoscenza di questa lingua gli avrebbe permesso di ampliare la cerchia di lettori a un pubblico non solo di ebrei. Inoltre, grazie al russo poté godere di privilegi raramente concessi agli ebrei: trovare impiego come contabile o amministratore e quindi risiedere al di là della cosiddetta *čerta osedlosti*, la ‘zona di residenza’, imposta agli ebrei nella Russia imperiale.²

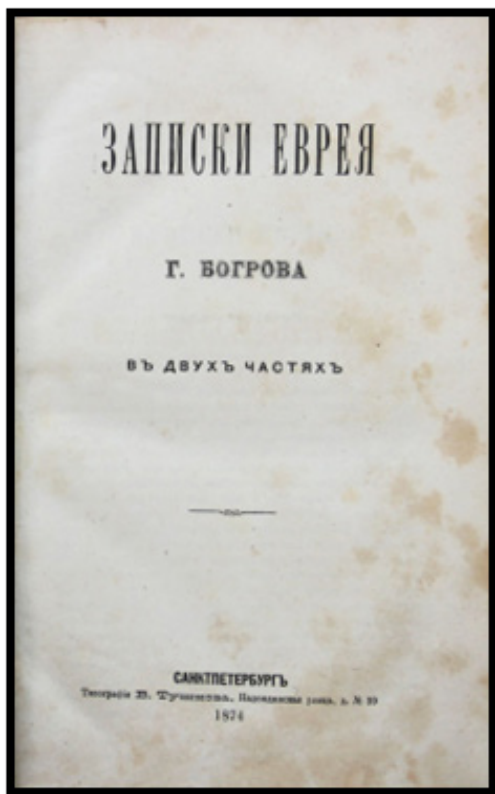
1. Iniziato nel 1863, il romanzo fu dapprima pubblicato a puntate (1871-73) per poi uscire in volume nel 1874. La scrittura dell’opera si prolungò grosso modo per dieci anni: dopo essere passato per varie redazioni Pietroburghesi [cfr. CINBERG 1913: 732], il manoscritto finì nelle mani di Nikolaj Nekrasov (1821-1878), nella veste di direttore delle “Otečestvennye zapiski”, che tra il 1871 e il 1872 ne pubblicò la prima parte. Da una lettera del 1872, indirizzata alla redazione della rivista, apprendiamo che, dopo l’invio di alcuni capitoli della seconda parte, Bogrov non aveva ricevuto riscontri: “Invano aspetto che il mio lavoro venga dato alle stampe. Nel timore che la redazione possa non aver ricevuto le mie *Memorie*, ho deciso di inviare a Pietroburgo una persona di mia fiducia per risolvere la faccenda con la redazione e capire se e quando verranno pubblicate le *Memorie*. Solo allora provvederò a spedire i capitoli restanti” [BOGROV 1949b: 163]. Gli ultimi capitoli della seconda parte comparvero su “Otečestvennye zapiski” tra il 1872 e il 1873, eppure, un anno e mezzo dopo, Bogrov si rivolse direttamente a Nekrasov, lamentandosi di non aver ricevuto alcuna informazione riguardo la pubblicazione dell’opera, né il compenso pattuito [BOGROV 1949c: 164]. Non abbiamo dettagli su come fu risolto il disguido: sappiamo solo che Bogrov nel 1872 avanzava alla redazione la richiesta di restituirgli il manoscritto del racconto *L’accalappiato. Una storia vera* (Pojmannik. Byl’, 1873), che avrebbe poi dirottato su *Evrejskaja biblioteka*, una raccolta curata dall’editore e giornalista Adol’f Landau (1842-1902) [cfr. BOGROV 1949b: 163].

² Sulla *čerta osedlosti* ci limitiamo a rimandare a Cifariello [2010].

L'edizione in volume delle *Memorie* includeva un breve post-scriptum dell'autore, concepito in risposta all'accoglienza tendenzialmente severa che la critica aveva riservato all'opera. Le parole più taglienti provenivano proprio dai suoi correligionari che avevano letto le *Memorie* come una sorta di tradimento nei loro confronti e accusavano Bogrov di aver distorto di proposito la realtà, ridicolizzando gli ebrei agli occhi dei 'nemici', i russi, così da alimentarne le impressioni alterate e i sentimenti antisemiti. L'autore rispose ai suoi detrattori, apostrofati come "incuranti o incapaci di leggere" [BOGROV 1874: 589], in maniera del tutto anti-convenzionale, ovvero con un aneddoto piuttosto ironico simile a una parabola: un anziano ebreo, un tipo arguto, tale rabbi Shaya, conduce un'esistenza da vagabondo, chiedendo l'elemosina ai ricchi per aiutare i più poveri. A chi gli domanda come mai abbia scelto di vivere così, l'anziano risponde che, quando la propria vita è a pezzi, tanto vale darsi da fare per quella degli altri. Pur conducendo una vita libera e apparentemente priva di legami, rabbi Shaya ha una moglie e un figlio, che vede però solo per la Pasqua ebraica; in quest'occasione, la moglie non fa che rimproverarlo. Una sera, rabbi Shaya la esorta a guardare il cielo e a contare le stelle. Alla reazione di fastidio della moglie, ribatte: "Tante sono le stelle nel cielo, quante le volte in cui ti manderei al diavolo!". Rifacendosi all'aneddoto, con un tocco di eleganza, Bogrov così si rivolge ai suoi oppositori: "Signori, tante sono le stelle nel cielo, quante le volte in cui io, in silenzio, mi inchino dinanzi al vostro illuminato giudizio" [ivi: 594].

L'accoglienza del romanzo non fu esclusivamente negativa. In una recensione ai primi capitoli, apparsa sul "Vestnik russkich evreev" (1871), leggiamo: "L'opera è scritta con maestria, vi troviamo una fedele riproduzione delle vicende trattate [...]. Siamo ansiosi di leggere i prossimi capitoli della storia" [NEVSKIJ KRITIK 1871: 504]. L'importanza delle *Memorie* come testimonianza della vita degli ebrei nella Russia dell'Ottocento è un aspetto che emerge anche in una recensione pubblicata su "Delo" (1874). L'autore anonimo collocava Bogrov su un piano diverso rispetto agli altri scrittori russi di origine ebraica, riconoscendogli il merito di "aver riportato i fatti e gli eventi così come li aveva osservati, sen-

za invenzione” e di aver mostrato i fondamenti della tradizione ebraica sotto una luce diversa, e cioè “sferzando i suoi colpi contro il Talmud, su cui, di fatto, si fonda l’intera organizzazione dei cittadini ebrei” [DELO 1874: 83-84]. Tra i lettori del romanzo, non mancarono scrittori di spicco della letteratura russa, come Turgenev, che, in una lettera a Bogrov del 1882, parlando delle *Memorie*, disse di averlo letto con “grande interesse” [cit. in BRODSKIJ 1923: 67]. In ogni caso, l’opera permise a Bogrov di affermarsi come profondo conoscitore della questione ebraica in Russia, ma non di entrare nella rosa dei grandi romanzieri russi.



Frontespizio dell’edizione in volume del 1874

2. Il romanzo è a tutti gli effetti una pseudo-autobiografia: oltre a raccontare le vicende del protagonista Srulik (diminutivo di Israel e nel testo alter ego di Bogrov), include episodi che descrivono invece la vita di personaggi di pura finzione. L'opera, di quasi seicento pagine, è divisa in due parti: la prima, preceduta da una premessa sulle finalità del romanzo, si apre con una sorta di scomunica del padre di Srulik da parte della sua comunità ebraica. Gli altri capitoli della prima parte riguardano l'infanzia e l'adolescenza del protagonista fino al matrimonio. La seconda parte narra della maturità di Srulik e include una lunga digressione che riprende la storia di Jeruchim e la sua esperienza come recluta minorenne, denunciando il cosiddetto cantonismo, ovvero la pratica di arruolare con la forza i bambini nell'esercito russo.³ Al di là di qualche sporadica indicazione spazio-temporale, è difficile dare una precisa collocazione al romanzo: partendo dalla biografia dell'autore e attraverso i pochi riferimenti presenti nel testo, la vicenda sembrerebbe svolgersi tra Mogilëv e Pietroburgo in un periodo compreso tra gli anni Trenta e Settanta dell'Ottocento. Il tempo della narrazione coincide nel complesso con quello della storia, con rari ricorsi a forme di analepsi e prolessi.

Zelman (il padre del protagonista), noto studioso, genero di un rabbino fanatico, aveva osato dedicarsi alla lettura di libri proibiti di astronomia e matematica, così da infliggere inconsapevolmente a sé stesso una triplice condanna: la separazione dalla moglie, l'allontanamento coatto dalla comunità e il reclutamento militare. Solo grazie a una salute cagionevole e all'intercessione di David Shapiro, uno sconosciuto che aveva misteriosamente deciso di salvarlo, Zelman evita l'esercito e, di nuovo libero, sposa in seconde nozze Rebecca Shapiro, futura madre di Israel, detto Srulik.

³ Il cantonismo, pratica ampiamente diffusa durante l'impero di Nicola I (1825-55), viene estesa anche agli ebrei come misura di conversione forzata. Alcuni membri delle comunità ebraiche, i cosiddetti *lovcy* (detti anche *lovčie* o *lovčiki*, letteralmente 'accalappiatori'), erano incaricati di prelevare i bambini ebrei per reclutarli nell'esercito. Per un approfondimento sul fenomeno si veda Mendelevich [2025]; alla prassi del cantonismo Bogrov ha dedicato *L'accalappiato. Una storia vera*; il tema è stato trattato anche da Leskov nel *Giudizio del metropolita. Una storia vera* (Vladyčnyj sud. Byl', 1877).

Dei primissimi anni di vita di Srulik si dice poco: vive a Mogilëv, a cinque anni inizia a studiare l'ebraico e a sette viene di forza mandato in una località vicina da uno zio talmudista dal "volto incorniciato da lunghi e lanosi cernecchi" [BOGROV 1874: 37], a frequentare il *kheyder*.⁴ Aggredito e insultato da un gruppo di ragazzini russi, viene salvato da Mitja e Olja. Ha così inizio un'amicizia destinata a durare: Mitja gli insegna a leggere e scrivere in russo e Olja non solo lo 'battezza' alla russa col nome di Griša,⁵ ma per gioco gli taglia i cernecchi, scatenando in lui una crisi di identità e un grande scandalo per la famiglia. In questi anni Srulik assiste alla cattura del suo amico Jeruchim da parte dei cosiddetti *lovcy*:

Jeruchim se ne stava muto come un pulcino strangolato. Il suo viso si ricoprì di un pallore mortale, mentre gli occhi, come raggelati nelle orbite, fissavano immobili un vago punto nell'orizzonte. Non so come in quell'attimo terribile mi sia rimasta la lucidità per osservare anche i più piccoli dettagli di quella scena e imprimerli nella memoria. [...]. Me ne stavo in piedi in un angolo. Nessuno mi notava. Il cuore mi si era spezzato per il dolore. Volevo piangere, mi bruciavano gli occhi, ma non usciva una lacrima. Volevo avvicinarmi alla madre disgraziata del mio povero amico ormai perduto, ma per qualche ragione non osavo, non mi decidevo, come se mi sentissi colpevole di qualcosa [ivi: 78-81].

⁴ Il termine *kheyder* (letteralmente 'stanza') si riferisce alla scuola primaria religiosa ebraica, così chiamata perché le lezioni si tenevano nella casa di un maestro privato (*melamed*), in una stanza allestita come un'aula.

⁵ I tratti autobiografici del romanzo, secondo Semën Markiš, sono confermati anche dal nome di battesimo attribuitogli da Olja: Markiš individua, infatti, un legame voluto tra Grigorij, nome russo dell'autore, e Griša (diminutivo di Grigorij) che è il soprannome attribuito nel romanzo a Srulik (Israel) [cfr. MARKIŠ 2000: 231]. La russificazione dei nomi era in realtà una prassi molto diffusa all'epoca e prevedeva che si sostituisse il nome ebraico con un corrispettivo russo, scelto perlopiù in base all'etimologia o all'assonanza tra i due nomi. Nel romanzo Kondrat dice a Srulik di aver cambiato nome e si sforza di trovare il corrispettivo russo appropriato anche per lui [BOGROV 1874: 171]. Sull'antroponimica russo-ebraica si segnalano i lavori di Rabinovič [1859] e Salmon [1995b].

Così Srulik se ne torna dai genitori, affianca il padre nell'ufficio di un commerciante e fa amicizia con Kondrat. Questi gli presta dei libri in russo che Srulik, onde evitare l'ira materna, legge in gran segreto. Un giorno, rifugiato in un bosco per leggere, incontra un personaggio bizzarro: è Chajkel, un ebreo *sui generis*, dalle fattezze quasi mostruose. Dapprima intimorito dall'uomo, Srulik resterà poi affascinato dal suo immenso sapere:

A qualunque mia domanda, rispondeva in modo logico, sincero e onesto. [...]. Un po' alla volta aveva metodicamente instillato in me l'inclinazione a riflettere e analizzare; mi spiegava cose che allora non avrei potuto né sentire né leggere. Mi fece conoscere l'amaro destino del mio popolo, il passato e il presente [ivi: 201].

Accolto in famiglia, Chajkel contribuisce, assieme ai genitori, a combinare il matrimonio di Srulik con una giovane ebrea. Qui si chiude la prima parte del romanzo, che coincide con gli anni 'felici' del protagonista.

Col matrimonio Srulik si trasferisce a casa dei suoceri. La vita coniugale è un fallimento che nemmeno la nascita dei figli può sanare. Srulik scorge un barlume di speranza solo nel rapporto coi colleghi di lavoro che, stanchi di essere sfruttati, decidono di organizzarsi in una colonia agricola indipendente. Conosce Jakob e la sua famiglia, ebrei rinnegati dalla comunità per aver infranto le norme del Talmud. Il progetto della colonia però non si realizza e Srulik, profondamente deluso, cambia più volte lavoro, asseconda la madre e apre una locanda in un villaggio. Tutto sembra andare per il meglio, finché, accennando a un *ukaz* non definito che vieta agli ebrei di risiedere in zone rurali, Srulik è costretto a trasferire la propria attività in una città vicina. A seguito di un incendio perde tutto, così si impiega come contabile in una famiglia di ricchi mercanti. Mentre le mura domestiche continuano a essere teatro di scontri, Srulik conosce una donna russa di grande cultura da cui è fortemente attratto e che si rivelerà essere Olja, proprio quella ragaz-

zina per la quale aveva da sempre provato particolare tenerezza. Tra i due scoppia la passione, ma qualsiasi progetto futuro viene mandato in fumo dall'improvvisa morte della donna.

Ricordando le raccomandazioni di Olja, Srulik decide di dare ai propri figli un'istruzione 'russa' contro la volontà della moglie, che impone invece di istruirli secondo la tradizione ebraica: "Cosa? In una scuola russa? I miei figli? Piuttosto li ammazzo" [ivi: 572]. A questo punto Srulik decide di mettere fine al matrimonio e ottiene il divorzio, ma il raggiungimento della felicità è ancora lontano: "quel miraggio, chiamato felicità, che mi ha attratto per tutta la vita, mi attrae ancora oggi; ma io non mi fido più di lui. È ormai un viaggio senza speranza. Sto già scendendo dal colle della vita." [ivi: 586]. Una triste metafora intrisa di rassegnazione suggella il 'romanzo' di Srulik o, meglio, i primi quarant'anni di vita di Grigorij Bogrov, la cui esperienza funge da emblema di un'intera generazione di ebrei in costante conflitto tra l'amore per il proprio popolo e il sogno di un cambiamento radicale.



Shtetl, Chana Gitla Kowalska, 1934

3. Già nell'introduzione, l'autore definisce il romanzo "un primo e, forse, debole passo verso il risveglio della coscienza che dovrebbe condurre gli ebrei a una nuova vita, seguendo il pensiero razionale dell'uomo" [ivi: 1]. Bogrov muove dalla propria vicenda esistenziale per tentare di convincere gli ebrei russi a liberarsi dai vincoli imposti dalla tradizione, proponendo di illuminare le menti offuscate dei suoi 'fratelli' con un'istruzione europea e la lettura di libri 'proibiti', vero e proprio "balsamo per la mente, nocivo all'apparenza, che, se solo sfiorato, disintegra tutta la torbida saggezza dei *hasidim* e di alcuni talmudisti che parlano a vuoto" [ivi: 156].⁶

Seguendo il pensiero illuminista, da "cosmopolita emancipato", come amava definirsi, Bogrov descrive il microcosmo ebraico dall'interno: da un lato ne riconosce i pregi, quali la coesione e il sentimento di fratellanza, dall'altro ne critica i difetti, come il rigido attaccamento al Talmud e l'indolente rassegnazione a una vita miserabile, proponendo però delle soluzioni. L'invettiva contro la tradizione ebraica è affidata nel romanzo a due personaggi: Chajkel e Jakob, entrambi ebrei *sui generis*, allontanati dalla comunità per il loro comportamento anticonvenzionale. Chajkel è una mente eccelsa, un grande studioso del Talmud. La sua critica ai rabbini parte dalla conoscenza profonda del pensiero ebraico, sorretta da un forte attaccamento alle proprie origini. Per bocca di Chajkel, Bogrov accusa i *hasidim* di sprecare la propria vita con delle sciocchezze; demolisce le 'scienze' menzionate nel Talmud: "[...] la fisica tratta dell'abluzione delle nuove stoviglie; [...] la geografia definisce l'Inferno e il Paradiso, e così via. Belle scienze!" [ivi: 191]. Il peggiore dei mali, però, è per Bogrov l'emarginazione di coloro che la pensano in modo diverso. Al pari di Chajkel, anche Jakob è un reietto, ma non è uno studioso. È stato allontanato dalla comunità per quelli che, ironicamente, chiama 'peccati mortali': non indossa l'abito tradizionale, prega in lingue diverse dall'ebraico, lavora

⁶ Il termine *hasidim* (plurale di *hasid*, 'pio' o 'devoto') è utilizzato in genere per indicare gli ebrei ortodossi, seguaci del movimento hasidico, nato nel XVIII secolo in Europa orientale.

di sabato e non mangia *kosher*. Attraverso Jakob, Bogrov esprime il proprio punto di vista sul futuro degli ebrei russi: “Finché i capintesta ebrei resteranno radicati nel loro rozzo egoismo, finché gli ebrei istruiti non smetteranno di alienarsi, finché non si formerà una commissione dei rabbini per la revisione del codice religioso-ritualistico che frenano la vita degli ebrei, questi saranno infelici, perseguitati e denigrati” [ivi: 347-348]. Le parole di Jakob suonano più come un invito ad agire che come un astratto rimprovero: è valorizzando gli ebrei istruiti, eliminando i vincoli ‘imposti’ dall’ignoranza e semplificando le tradizioni che si può arrivare a un reale cambiamento.

Il desiderio di costruire un futuro migliore esprime l’attaccamento di Bogrov al proprio popolo; nonostante le accuse mosse ai suoi ‘fratelli’, nel romanzo si espone in loro difesa, servendosi di un principe polacco che, ignaro delle origini di Srulik, gli racconta vari aneddoti pieni di pregiudizi sugli ebrei. Dopo averlo ascoltato, Srulik gli rivela di essere ebreo e smonta con un certo candore tutti i suoi preconcetti:

La viltà degli ebrei è instillata, non innata, e scaturisce anche da altre ragioni: gli ebrei sono stati soffocati, oppressi, cacciati come lepri [...]. Come possono essere coraggiosi? Possiamo dire che una tigre è vile perché scappa da un boa? Fugge da una forza superiore alla sua e agisce con scaltrezza [...]. Date agli ebrei un’educazione diversa, più equilibrata e sana, [...] e non confondete la loro giovane mente con gli aridi e inutili concetti del Talmud, così, di sicuro, ne verrà fuori un lavoratore sano, un combattente coraggioso e un grande pugile [ivi: 154].

Sruklik prosegue dichiarando il suo amore per quel popolo pur pieno di difetti:

Amo il mio popolo nonostante tutti i suoi difetti. Lo amo tanto più perché non è sua la colpa di queste mancanze, ma

del destino crudele che l'ha perseguitato e continua a perseguitarlo, dell'ambiente che non desidera rieducarlo in modo radicale per non privarsi di una fonte di divertimento gratuito [ivi: 154-155].

La difesa degli ebrei è ben argomentata: le miserabili condizioni in cui essi versano sono imputabili a cause concrete, spesso volute da coloro che si ostinano a non cercare soluzioni, accettando passivamente la propria condizione esistenziale.

L'atteggiamento ambivalente che Bogrov ha nel romanzo verso gli ebrei – criticati ma al contempo anche elogiati – si ripropone anche nei confronti dei russi. Questi nel romanzo figurano perlopiù come ufficiali, soldati e funzionari antisemiti, ma talvolta capita che abbiano un ruolo positivo, come nel caso di Mar'ja Antonovna o di sua figlia Olja: due donne vicine al protagonista, con cui egli instaura un rapporto equilibrato e di reciproca comprensione, l'esatto opposto di quello fallimentare con la moglie e quello conflittuale con la madre. Olja è colei che lo spinge ad osare, trasgredendo le regole imposte dalla comunità; Mar'ja Antonovna, invece, è un modello di apertura mentale e tolleranza: “Bambini – disse con il suo tono di voce risoluto e affettuoso – qualunque confessione e qualsiasi rito sono sacri solo per coloro che credono profondamente nel loro significato religioso e morale; senza convinzione, tutto questo è solo vana emulazione, menzogna. Obbligare qualcuno a mentire è un peccato grave. Le sue nobili parole si impressero per tutta la vita nella mia memoria facile alla suggestione” [ivi: 62]. Quegli insegnamenti di nuovo risuonano, a distanza di anni, nelle parole che Olja rivolge a Srulik: “Fin da bambina mi è stato insegnato a vedere nelle persone l'essere umano e non il russo, il francese o il turco; l'uomo e non il cristiano, il musulmano o il pagano; l'uomo e non il generale, il mercante o il *meščanin*” [ivi: 461].⁷ Entrambe le figure femminili svolgono un ruolo tutt'altro

⁷ Col termine *meščanin* si intende il proprietario di botteghe o il piccolo artigiano di città.

che negativo e riflettono la convinzione dell'autore che valori universali come l'onestà e la bontà non dipendono dalla nazionalità né dal proprio credo [cfr. ivi: 58].



Eine Streitfrage aus dem Talmud, Carl Schleicher, XIX secolo

4. Se l'autore intendeva destinare il suo romanzo agli ebrei per incitarli al cambiamento, sorge spontanea una domanda: perché ripiega su una lingua che all'epoca avrebbero compreso pochi ebrei, se non solo i *maskilim* assimilati? La scelta del russo fa invece supporre che l'autore abbia piuttosto voluto dare la possibilità ai lettori russi di entrare in contatto con una realtà ancora poco nota, distante, seppur per alcuni di loro geograficamente vicina. A favore di questa tesi parlano le note a piè di pagina che Bogrov inserisce per spiegare quei

realia che non avevano corrispondenti in russo e per descrivere rituali tipici, come il matrimonio, la celebrazione della Pasqua, ma anche le regole previste per lo *Shabbat*. Le note servono inoltre a fornire dettagli su leggi speciali per gli ebrei, che i lettori russi sicuramente non conoscevano. L'opera sembrerebbe concepita per un lettore non ebreo anche per la traduzione russa di termini ebraici: perché accostare alla parola *shadchan* (il 'ruffiano', 'colui che combina i matrimoni') il russo *svat*? Un ebreo dell'epoca conosceva fin troppo bene questa figura di intermediario. Per certi versi, si potrebbe pensare che l'autore utilizzi il russo non solo per una questione ideologica, in quanto rappresentante degli ebrei assimilati, ma anche per attrarre i lettori russi, a tutti gli effetti destinatari impliciti del romanzo. Non a caso, anche la studiosa Zsuzsa Hetényi ribadisce che le *Memorie* sono il primo romanzo sulla vita degli ebrei giunto tra le mani dei lettori russi [cfr. HETÉNYI 2008: 70].

Ripercorrendo la vicenda esistenziale dell'autore, verrebbe da chiedersi se la sua padronanza del russo fosse tale da permettergli di affermarsi come romanziere in quella lingua. Sappiamo che Bogrov l'aveva appreso da autodidatta e questa circostanza lascia supporre che si trattasse di un russo non perfetto, tipico di uno scrittore non madrelingua e per di più alle prime armi (sebbene già in su con gli anni). Pertanto, Semën Markiš ha ipotizzato un intervento significativo da parte dei correttori di bozze, alla cui revisione erano (forse volutamente) sfuggite alcune tracce dell'imperfezione linguistica di Bogrov: ad esempio l'uso improprio del verbo *позлащать* ('indorare') nell'espressione *позлащать горькую пилюлю* (ovvero 'addolcire la pillola amara'), che in russo prevede il verbo *подслащать* ('addolcire') [cfr. MARKIŠ 2000: 253]. Eppure, a Bogrov va riconosciuta una certa sensibilità linguistica, evidente non solo nell'uso di espressioni idiomatiche e modi di dire del russo, ma anche nell'abilità di riprodurre il vivace multilinguismo della zona di residenza. In alcuni passi del romanzo, Bogrov fa parlare i *mužiki* ('i contadini') ucraini in *suržyk* – un misto di russo e ucraino – o, nel caso degli ebrei, inserisce, traslitterate coi

caratteri cirillici, interiezioni tipiche dello yiddish, come l'esclamazione di sgomento “*Oy vey*” [BOGROV 1874: 577]. Tenta inoltre di rendere l'accento tipico degli ebrei che, nell'esprimersi in russo, non riescono a pronunciare correttamente alcuni suoni; ad esempio, la fricativa retroflessa sonora “ж” [ʒ] viene pronunciata come fricativa alveolare sonora “з” [z] e l'affricata postalveolare sorda “ц” [tʃ/tʃ̥] è resa dall'affricata alveolare sorda “ц” [ts], così che le parole *жалоба*, *жена* e *пожалуйста* diventano *залоба*, *зена* e *позалуиста* [ivi: 577-578; 58]; allo stesso modo *почему*, *что* e *полечу* suonano come *поцему*, *цто* e *полечу* [ivi: 140-141; 58].

Interessante è anche il ricorso intenzionale da parte dello scrittore a specifici termini, come nel caso di *žid*, usato dai russi nel romanzo in maniera dispregiativa per indicare gli ebrei.⁸ Lo stesso Srulik, dopo il primo episodio di antisemitismo, confessa: “non era solo la parola *žid*, ma anche il semplice suono “ж” [ʒ] a provocarmi ribrezzo. Se ne avessi avuto il potere, avrei cancellato per sempre quella maledetta e odiosa lettera [...]” [ivi: 53]. Nel romanzo in effetti gli unici a utilizzare la parola *žid* sono i russi, mentre gli ebrei parlando di sé usano *evrej*. Spesso, nei dialoghi, Bogrov gioca con l'opposizione *žid/evrej*, come nello scambio di battute tra un soldato russo e due becchini ebrei che trasportano un loro correligionario morto di colera: quando il soldato gli chiede chi fosse il defunto, i becchini rispondono “un ebreo” (*evrej*), ciononostante, un attimo dopo, il soldato lo chiamerà “*žid*” [ivi: 105]. Emblematica è la conversazione tra Srulik e un polacco, che, scusatosi per il modo rozzo con cui si era espresso sugli ebrei, definendoli *židy*, mostra a Srulik di aver cambiato idea e, ravvedutosi, li chiama *evrei* [cfr. ivi: 153].

Lo stile di Bogrov, lineare e omogeneo, quasi fosse un cronista che illustra gli eventi, è al contempo elegante e raffinato, seppur a tratti ‘artificioso’, laddove i personaggi ricorrono a un linguaggio forbito, affettato e innaturale anche nelle interazioni più spontanee. Non mancano, però, pagine emotivamente intense, dove lo stile asciutto

⁸ Sul termine *žid* si veda Klier [1982].

del Bogrov osservatore lascia spazio a profonde introspezioni e passi carichi di lirismo, come nel capitolo dedicato all'innamoramento tra Srulik e Olja:

Se esiste un paradiso sulla terra, devo averci vissuto proprio in questo felice periodo di passione infuocata, incontenibile, folle. Come è riuscita [Olja] ad essere così diversa, ora intelligente, ora ingenua, ora riflessiva e sentimentale! Balbettava come un'incantevole bambina, ragionava come una filosofa; era un impasto di dolcezza, energia, grazia e forza. In tutta la mia vita non ho mai incontrato un'altra donna come lei [ivi: 484].

La partecipazione emotiva da parte dell'autore è evidente anche in uno dei monologhi più drammatici del romanzo, e cioè quando Srulik riflette sulla sua origine ebraica:

“*Essere ebreo* è il più grave dei delitti; è una colpa inespugnabile; è una macchia indelebile; [...] è il marchio di Caino sulla fronte di un uomo innocente, ma condannato a priori. Il gemito di un ebreo non suscita la compassione di nessuno. Ben ti sta! Così impari ad essere ebreo. E come se non bastasse: ‘così impari a *nascere* ebreo’. Ma ho già avuto la sfortuna di nascervi. Come potrei cancellare qualcosa che è già accaduto? Mi rispondono: ‘Non è affar nostro’. Non lo è? ‘Di chi è la colpa?’. Lo risolva chi è in grado. Non mi ci metto” [ivi: 407].

La ricerca di un colpevole è per certi versi l'intento implicito delle *Memorie*: in ogni fase del romanzo l'autore è alla costante ricerca di un responsabile, per le ingiuste condanne inflitte al padre, per i vari atti di antisemitismo subiti da bambino, per le disavventure economiche, fino alla tragica vicenda di Jeruchim. Nel farlo, mette in discussione sé stesso e riflette sul duplice ruolo, di vittime e colpevoli, incarnato dagli ebrei. Se da un lato l'autore li accusa di vivere passivamente una condizione di separatismo sociale e culturale, dall'altro è il primo a

difenderli, trattando apertamente il tema del cantonismo e denunciando più volte il comportamento antisemita dei russi. Nelle *Memoirie di un ebreo* Bogrov esprime appieno i sentimenti contrastanti dei primi ebrei assimilati, in lotta con la mentalità ebraica conservatrice da cui si sentivano oppressi e al contempo ansiosi di adeguarsi a un mondo, come quello russo, tanto anelato, ma pur sempre sfuggente.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- | | |
|---------------|---|
| BOGROV 1874 | G.I. Bogrov, <i>Zapiski evreja</i> , I-II, Tipografija V. Tušnova, Sankt-Peterburg 1874. |
| BOGROV 1949a | G.I. Bogrov, <i>Lettera a Nikolaj Nekrasov</i> , 5 febbraio 1871, in P.I. Lebedev-Poljanskij <i>et al.</i> (red.), <i>N.A. Nekrasov. II</i> , AN URSS, Moskva 1949, tt. 51-52, p. 163 (= Literaturnoe nasledstvo). |
| BOGROV 1949b | G.I. Bogrov, <i>Lettera a Nikolaj Nekrasov</i> , 3 luglio 1872, in P.I. Lebedev-Poljanskij <i>et al.</i> (red.), <i>N.A. Nekrasov. II</i> , AN URSS, Moskva 1949, tt. 51-52, pp. 163-164 (= Literaturnoe nasledstvo). |
| BOGROV 1949c | G.I. Bogrov, <i>Lettera a Nikolaj Nekrasov</i> , 18 luglio 1875, in P.I. Lebedev-Poljanskij <i>et al.</i> (red.), <i>N.A. Nekrasov. II</i> , AN URSS, Moskva 1949, tt. 51-52, p. 164 (= Literaturnoe nasledstvo). |
| BRODSKIJ 1923 | N.L. Brodskij, <i>Svjazka pisem I.S. Turgeneva</i> , in <i>I.S. Turgenev. Dokumenty po istorii literatury i obščestvennosti</i> , Centrarchiv-Gosudarstvennoe izdatel'stvo, Moskva-Petrograd 1923. |
| CAVAION 1988 | D. Cavaion, <i>Memoria e poesia. Storia e letteratura degli ebrei russi nell'età moderna</i> , Carucci editore, Roma 1988. |

- CAVAION 1997 D. Cavaion, *La letteratura russo-ebraica* in M. Colucci, R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa*, I-II, UTET, Torino 1997, vol. II, pp. 671-688.
- CIFARIELLO 2010 A. Cifariello, *Ebrei e "zona di residenza" durante il regno di Alessandro II*, "Studi Slavistici", VII, 2010, 1, pp. 85-109.
- CINBERG 1909 S. Cinberg, *Bogrov, Grigorij Isaakovič*, in *Evrejskaja enciklopedija*, I-XVI, Obščestvo dlja naučnych evrejskich izdanij e Izdatel'stvo Brokgauz-Efron, Sankt-Peterburg 1909, t. IV, pp. 732-734.
- CZERNY 2008 B. Czerny, *Géographie de la mémoire dans la littérature russe-juive*, "Revue des Études Slaves", LXXIX, 2008, 3, pp. 405-419.
- HETÉNYI 2008 Z. Hetényi, *The History of Russian-Jewish prose (1860-1940) – Grigory Bogrov*, in Id. *In a Maelstrom: The History of Russian-Jewish Prose, 1860-1940*, NED-New edition, Central European University Press, Budapest-New York 2008, pp. 70-78.
- KLIER 1982 J.D. Klier, *"Zhīd": Biography of a Russian Epithet*, "Slavonic and East European Review", LX, 1982, 1, pp. 1-15.
- KUNITZ 1929 J. Kunitz, *Russian Literature and the Jew*, Columbia University Press, New York 1929.
- L'VOV-ROGAČEVSKIJ 1922 V. L'vov-Rogačevskij, *Russko-evrejskaja literatura*, Gosudarstvennoe izdatel'stvo, Moskva 1922, pp. 66-82.
- MARKIŠ 2000 S. Markiš, *Tretij otec-osnovatel', ili "k čužim kostram" – Grigorij Bogrov*, "Ierusalimskij Žurnal",

2000, 6, pp. 228-289.

- MENDELEVICH 2025 Josef Mendelevich, *The Cantonists: Jewish Boys in the Russian Military, 1827-1856*, Touro University Press, New York 2025.
- NEVSKIJ KRITIK 1871 Nevskij kritik, *Zapiski evreja* ("Otečestvennye Zapiski", 1871, I-III), "Vestnik russkich evreev", 1871, 16, pp. 501-505.
- RABINVIČ 1859 O. Rabinovič, *O sobstvennykh imenakh evreev*, in A. Bogdanovskij e A. Georgievskij (red.), *Novorossijskij literaturnyj sbornik*, Tipografija P. Francova, Odessa 1859, pp. 274-312.
- SALMON 1995a L. Salmon, *Una voce dal deserto: Ben-Ami, uno scrittore dimenticato*, Patron, Bologna 1995.
- SALMON 1995b L. Salmon, *Chi è Lev Borisovič. Aspetti linguistico-semiotici di antroponimica russo-ebraica*, "Ricerche slavistiche", XLII, 1995, pp. 443-479.
- SAFRAN 2000 G. Safran, *An unprecedented type of human being: Grigory Bogrov*, in Id., *Rewriting the Jew. Assimilation Narratives in the Russian Empire*, Stanford University Press, Stanford 2000, pp. 26-62.
- SHRAYER 2018 M.D. Shrayer, *Voices of Jewish-Russian Literature: An Anthology*, Academic Studies Press, Boston 2018.
- STANISLAVSKI 2004 M. Stanislavski, *Autobiography, the Jews, and episodic memory*, in Id., *Autobiographical Jews: Essays in Jewish Self-Fashioning*, University of Washington Press, Seattle 2004, pp. 3-17.