

DARIO CALIMANI

George Eliot
e l'evoluzione dello stereotipo ebraico

Estratto dalla «Rassegna mensile di Israel»
Agosto-Settembre 1979. - Av-Elul 5739 - Tishri 5740

Daniel Deronda (1), ultimo romanzo di George Eliot, viene a trovarsi, nel 1876, al centro di una controversia che scuote il mondo letterario inglese. L'opera, infatti, incrina i valori di quella stessa società che ha accolto la scrittrice nel proprio Olimpo culturale, nonostante il suo atteggiamento di aperta ribellione ai dettami della morale corrente.

A *Daniel Deronda* la critica risponde in modo discorde, sconnesso, e con osservazioni non sempre rigorosamente pertinenti al campo letterario. Si ha la sensazione che, a parte le questioni di carattere estetico, i critici tentino di difendere posizioni su cui da secoli è arroccato il pensiero inglese. In realtà, George Eliot sconvolge con quest'ultimo romanzo gli schemi tradizionali entro cui è stata costretta la figura dell'Ebreo, e, in senso più lato, lo stesso ruolo di subordinate che la politica vittoriana ha sempre riservato alla minoranza.

Varrà la pena, dunque, di vedere cosa sia *Daniel Deronda*, come George Eliot vi sia approdata, e quali conflitti, non solo critici, esso abbia suscitato.

DENTRO L'OPERA.

Il protagonista, il cui nome dà il titolo al romanzo, è un giovane cresciuto, per volontà della madre, all'oscuro delle proprie origini. Affidato a un tutore perché sia educato secondo i canoni

(1) Il romanzo fu pubblicato, in otto puntate, da William Blackwood and Sons (Edinburgh and London). A questa seguirono numerose altre edizioni in volume.

dell'aristocrazia inglese, egli viene casualmente a contatto con l'ebraismo quando, lungo la riva del Tamigi, dissuade da un tentativo di suicidio la giovane Mirah Cohen. Per aiutarla Daniel si mette alla ricerca del fratello di lei, rintracciandolo infine nel quartiere ebraico di Londra. E' questo il secondo, decisivo incontro della sua vita. Mordecai Cohen, semplice aiutante in un negozio di libri usati, racchiude in sé lo spirito di un profeta. Il suo entusiasmo per l'ebraismo e la rinascita di Sion contagieranno Daniel, e i suoi insegnamenti porteranno il giovane, una volta scoperta la propria origine ebraica, alla decisione di emigrare con Mirah nella terra dei Padri.

Alla trama ebraica si intreccia, definendola, una trama inglese altrettanto rilevante. Al centro di questa è Gwendolen, una ragazza che sfortunate vicende famigliari hanno ridotto in miseria, e che l'ambizione personale e una buona dose di egoismo conducono a una rapida scalata sociale mediante un matrimonio d'interesse. La infelicità che deriva a Gwendolen da quest'unione appare come nemesi per l'arrivismo e l'indifferenza ai patimenti altrui che segnano la sua scelta. La disperazione, generata in Gwendolen dal freddo autoritarismo del marito, la condurrà al fondo della sua parabola morale quando assisterà, imperturbabile, all'annegamento del coniuge.

Sul piano narrativo, il *trait d'union* fra le due trame è proprio Daniel Deronda. Questi segue, talvolta spontaneamente, talaltra perché richiestone, la vicenda esistenziale di Gwendolen attraverso i suoi vari stadi. Egli funge, nei riguardi di lei, da consigliere e mentore; talora anche da vero psicanalista *ante litteram*. Sarà il suo aiuto ad avviare Gwendolen verso la rigenerazione morale.

L'effetto con cui le due trame si compenetrano può essere messo in giusto rilievo soltanto da un'analisi approfondita del testo, che consideri, oltre al materiale narrativo, anche la sua organizzazione, l'accurata e bilanciata struttura, la funzione organica delle immagini e delle metafore, l'uso dei *flashbacks*. Basterà notare, qui, che il motivo principale emergente dal raffronto delle due trame è il contrasto fra la visione materialistica, filistea, egocentrica della società inglese, e quella idealistica, profetica, altruista della società ebraica. Alla caduta morale di Gwendolen, che insegue a fini personali i gretti ideali della società vittoriana, fa riscontro l'ascesa spirituale di Daniel, che realizza se stesso nell'uniformare il proprio destino a quello del popolo cui appartiene. L'attacco più duro ai principi del mondo vittoriano lo muove Kle-

smer (2) — l'artista cosmopolita che si definisce « Ebreo Errante » — quando si scaglia contro quella

« mancanza di idealismo nella politica inglese che permetteva che ogni mutualità fra razze lontane fosse determinata semplicemente dalla richiesta del mercato » (3).

Il dualismo fra i due mondi è attenuato dalla presenza di motivi minori, positivi nella società inglese e negativi in quella ebraica.

Non è difficile affermare che George Eliot appare più a suo agio nella trattazione dell'ambiente vittoriano, che dipinge con superbo realismo e non senza momenti di rara finezza psicologica. L'ambiente ebraico, per contro, ne esce idealizzato, e i suoi personaggi più diafani. Impegnata a presentare al lettore non iniziato i contenuti e i valori della loro cultura, George Eliot sembra scordarsi di dare concretezza a Daniel, Mordecai e gli altri, al punto che questi rischiano di assurgere a simboli, modelli di riferimento su cui misurare personaggi e azioni della trama inglese.

Sarebbe, comunque, riduttivo interpretare la polarità spirituale delle due sfere sociali a esclusivo vantaggio dell'ebraismo. La scrittrice intende, qui, esaltare non tanto una religione o un popolo, quanto i valori umani che l'epoca vittoriana ha sepolto sotto il peso del materialismo e di un'ipocrita rispettabilità. Ella attua, così, la rivincita del contenuto sulla forma, dell'essenza sull'apparenza. L'ideale umanitario che permea il romanzo fa sì che trionfi il codice dell'amore: chi non si conforma ad esso è destinato al fallimento. L'espressione più palese di questo credo è Daniel, ma tutti i personaggi sono legati fra loro da molteplici rapporti di interdipendenza. Ovunque vi è gente che aiuta, consiglia, assiste, in vario modo, altra gente.

Sorprende, nell'opera, la vastissima conoscenza che risulta acquisita da George Eliot in campo ebraico. Le numerose questioni di carattere liturgico e la terminologia ad esse relativa sono sempre

(2) Klesmer deriva dall'ebraico *klei-zemer* (strumenti musicali) che, per metonimia, è passato a indicare, popolarmente, i tradizionali musicisti dei villaggi ebraici dell'Europa orientale, i *klesmorim*. Il nome si riferisce, quindi, con appropriatezza all'attività pianistica del personaggio.

(3) *Daniel Deronda* (1876), Standard Edition, Edinburgh and London, [1895], III, xxii, p. 362. (Tanto questa citazione quanto le seguenti sono tradotte da me).

trattate in modo appropriato. Ma ciò che più colpisce è la profonda conoscenza del pensiero ebraico, che spazia dai Maestri della *Mishnà* e della *Ghemarà* ai poeti e filosofi spagnoli dell'Epoca d'Oro (900-1200), dalle teorie kabbalistiche al pensiero di Spinoza. L'insistente utilizzazione di tanto sapere svolge una duplice funzione, interna ed esterna alla narrazione: da un lato, riflette la formazione di Daniel e la sua iniziazione all'ebraismo, dall'altro, mira a convertire il lettore all'apprezzamento di un popolo e della sua cultura.

La citazione di passi di ispirazione talmudica ha sempre per fine l'illustrazione della saggezza e dello spirito umanitario dei rabbini:

« "Nessuno", dice un Rabbino, ... "può trasformare in cucchiari le ossa del padre e della madre" (4).

I Maestri hanno detto: un'offesa contro l'uomo è peggiore di un'offesa contro Dio (5).

"L'Onnipotente", disse un giorno un Rabbino, "è impegnato a concludere matrimoni". La leggerezza del detto è nell'orecchio di chi lo sente; chi parlava, infatti, intendeva per matrimoni tutte quelle mirabili combinazioni dell'universo il cui risultato rappresenta il nostro bene e il nostro male » (6).

Il progresso di Daniel nel suo ritorno attivo all'ebraismo è riflesso dall'assunzione di un linguaggio che si fa gradatamente più iniziato. Dopo aver espresso, ad esempio, la volontà di adoperarsi per la riunione del suo popolo, egli afferma: « Non sarà ignobile fallire, ma sarebbe ignobile che io non tentassi » (7). La frase ricorda assai da vicino un detto di Rabbi Tarfon nel *Pirké Avoth*: « Non sta a te portare a termine l'opera, ma neppure sei libero di desistere da essa » (8).

Oltre il periodo talmudico, l'altro momento di ispirazione per George Eliot è dominato dalla figura e dal pensiero di Judah ha-Levi, di cui si fa interprete Mordecai: « E' vero, come disse già Jehuda-ha-Levi, che Israele è il cuore dell'umanità » (9). In Mor-

(4) *Ibidem*, IV, xxxiii, p. 156.

(5) *Ibidem*, VI, xlii, p. 395.

(6) *Ibidem*, VIII, lxii, p. 304.

(7) *Ibidem*, lxiii, p. 315.

(8) *Mishnà*, « *Nezikin* », *Avoth*, II, 16.

(9) *Daniel Deronda*, cit., VI, xlii, pp. 384-5.

decai, che sta citando direttamente da *ha-Kuzari* (10), si rinnova il sogno di ricostruzione del poeta spagnolo. Egli dà espressione all'orgoglio per l'elezione d'Israele, al dolore per le sue sofferenze e alla speranza di redenzione che sono al centro della poesia religiosa di Judah ha-Levi. Questa provenienza dell'ispirazione poetica di Mordecai si riconosce in modo inconfondibile, sia a livello tematico che sul piano delle immagini, in alcuni versi in cui egli esprime la nostalgia per Sion, il senso di isolamento per l'impossibile integrazione in terra straniera, il dolore storico per la distruzione del Tempio (11). Sono, questi, temi ricorrenti in ha-Levi, come ricorrenti sono le immagini dell'Arca, delle Tavole della Legge, dei cherubini d'oro perduti e sepolti in qualche luogo sconosciuto, ugualmente presenti nei versi di Mordecai. Il linguaggio stesso di questo personaggio è pervaso da immagini prese a prestito dalla poesia di Judah ha-Levi. Ciò vale, in particolar modo, per l'insistente ripetersi di immagini di cattività in cui Mordecai, come ha-Levi, sente costretto se stesso e la sua anima (12).

Per alimentare la propria speranza di una rinascita nazionale, Mordecai attinge, invece, al pensiero kabbalistico. E' proprio un concetto kabbalistico che questo sognatore pone quale vincolo fra sé e Daniel:

« Quando, dopo tanto errare, la mia anima si sarà liberata di questo corpo stanco, essa si unirà alla tua e la sua opera sarà completata » (13).

E' la teoria dell'*Ibbur* (Impregnazione) così come la elaborò Itzchak Luria, il mistico del XVI secolo. Si fonda su questa teoria quel senso di continuità fra passato e presente che Mordecai vuole trasmettere a Daniel:

« Una delle loro anime rinacque in me, e si risvegliò fra le memorie del loro mondo. Viaggiai in Spagna e in Provenza; discusse con Aben Ezra; salpò con Jehuda ha-Levi; udì il fragore dei Crociati e le urla di Israele martoriata » (14).

(10) Cfr. JUDAH HA-LEVI, *Il Re dei Khàzari*, Torino, 1960, p. 95.

(11) Cfr. *Daniel Deronda*, cit., V, xxxviii, pp. 304-5.

(12) Per un riscontro di tali similarità si vedano, ad esempio, i testi di Judah ha-Levi in *The Jewish Poets of Spain, 900-1250*, ed. D. Goldstein, Harmondsworth, 1971, pp. 117-51.

(13) *Daniel Deronda*, cit., VI, xliii, p. 399.

(14) *Ibidem*, V, xl, p. 336. (Per « Aben Ezra » George Eliot intende Abraham Ibn Ezra).

Il quadro culturale e politico del mondo ebraico è reso completo, nel romanzo, da una discussione durante la quale vengono dibattute, in forma articolata, le varie posizioni dell'ebraismo dell'epoca. L'idea di Mordecai, che considera gli Ebrei un'entità nazionale con comuni valori culturali e religiosi, si scontra con quella dei due personaggi Pash e Gideon che, dichiarandosi in favore di una graduale assimilazione e contrari all'idea nazionale, vengono a collocarsi nella corrente dei riformisti Geiger e Zunz. In Lilly, un quarto personaggio, convinto assertore dell'aridità dell'apporto culturale ebraico postbiblico, William Baker individua, infine, l'interprete delle idee dello storico I.M. Jost (15).

LA FORMAZIONE E LO SVILUPPO DELLE IDEE.

Il fervore con cui George Eliot affronta questa impresa pone due quesiti principali: come ella abbia acquisito un interesse tanto profondo per il problema ebraico, e come la critica contemporanea abbia reagito all'impostazione ad esso data.

Il primo quesito acquista maggior significato alla luce di idee giovanili che erano apparse orientate in tutt'altra direzione. In una lettera che risale al 1848, George Eliot, ventinovenne, si era così espressa:

«La fratellanza razziale... è un impulso inferiore destinato a essere prima o poi soppiantato, e ciò è così evidente che mi sorprende che Disraeli, ebreo com'è, osi vantarsene. La mia natura di gentile respinge fermamente qualsiasi idea di superiorità degli Ebrei, ed è quasi propensa a ripetere l'invettiva di Voltaire. Io mi inchino alla supremazia della poesia ebraica, ma gran parte della loro mitologia più antica e quasi tutta la loro storia sono assolutamente rivoltanti. La loro stirpe ha prodotto un Mosè e un Gesù, ma Mosè era impregnato di filosofia egizia e Gesù è venerato e adorato da noi soltanto per ciò in cui trascese od oppose il giudaismo. La stessa elevazione a monoteismo spirituale della loro idea di una deità nazionale sembra presa a prestito dalle altre genti orientali. Ogni cosa *specificamente* ebraica è "di qualità inferiore" (16).

L'acrimonia di questa lettera, che trae lo spunto dalla reazione suscitata in George Eliot dalle teorie sulla razza avanzate da Ben-

(15) Cfr. W. BAKER, « George Eliot's Readings in Nineteenth Century Historians: a Note on the Background of *Daniel Deronda* », *Victorian Studies*, 1971-72, pp. 467-8.

(16) *The George Eliot Letters*, ed. G.S. Haight, New Haven and London, 1954-6, I, pp. 246-7. (Nella lettera George Eliot si riferisce alle parole di Voltaire: « Un Chrétien contre six Juifs »).

jamin Disraeli, palesa una spiccata inclinazione antisemita. Una prova di questo antisemitismo di carattere storico-religioso ed epidemico a un tempo, la si ha in un'altra lettera in cui la giovane Mary Anne (17), spinta da zelo puritano, comunica a un'amica la decisione di non assistere più a oratori di Haendel, Haydn e via dicendo, in quanto

« per parte mia considero poco meno che blasfemo il fatto che parole come "Ora quindi siamo ambasciatori di Cristo" escano dalle labbra di un uomo come Braham (ebreo per giunta!) » (18).

L'educazione ricevuta da Mary Anne, in casa e fuori, non è del tipo che possa permettere una visione aperta e liberale. Il padre, in politica come in religione, è un conservatore, e chi si occupa della sua istruzione la indirizza al rigore evangelico. Ma, passata da poco la soglia dei vent'anni, Mary Anne si distanzia dalle posizioni del cristianesimo ortodosso. A causare questa svolta tanto repentina quanto fondamentale nella vita spirituale della giovane è la lettura di *An Inquiry Concerning the Origin of Christianity* di Charles Hennell. In un'analisi sinottica dei Vangeli, Hennell enuclea gli elementi ritenuti favolistici e mitici, e riporta gli eventi su un piano puramente storico e razionale. Inizia così, con la negazione del dogmatismo religioso, la crisi che porta George Eliot all'abbandono di ogni pratica culturale.

Nel 1844 ella si applica alla traduzione di *Das Leben Jesu* di David Friedrich Strauss, teologo tedesco e fervido seguace di Hegel. La concezione positiva di Strauss, che vede nella figura di Gesù una creazione mitica e un prodotto del clima di attesa messianica peculiare dell'epoca, accentua ulteriormente il distacco di George Eliot dal pensiero cristiano tradizionale.

Nel 1853 la scrittrice si avvicina alla filosofia di Comte e comincia, allo stesso tempo, la traduzione di *Das Wesen des Christentums* di Ludwig Feuerbach. Il pensiero di questi due filosofi risulta determinante per il suo affrancamento totale dalla religione di tipo teocentrico. Con essi, la già perduta fede nella religione rivelata si trasforma in fede nella Religione dell'Umanità, in cui l'amore per l'Uomo sostituisce l'amore per Dio (19).

(17) Il vero nome della scrittrice era, appunto, Mary Anne Evans; ella assunse lo pseudonimo « George Eliot » nel 1857.

(18) *The George Eliot Letters*, cit., I, p. 9.

(19) Per un'analisi approfondita di questo sviluppo si veda BASIL WILLEY, *Nineteenth Century Studies*, London, 1949, pp. 187-250.

All'abbandono del fanatismo giovanile corrisponde una crescente sensibilizzazione di George Eliot alle sofferenze del prossimo. E' del 1848, ad esempio, una lettera in cui, accogliendo con gioia la notizia dell'insurrezione francese, ella scrive:

« Non mi dispiacerebbe apprendere che gli Italiani si sono sollevati in massa e hanno cacciato dalla bella Lombardia l'odioso Austriaco » (20).

Ma dovrà passare qualche altro anno perché George Eliot riveda le proprie idee nei riguardi degli Ebrei e dell'ebraismo. L'inversione di tendenza si verifica attorno al 1853, quando la scrittrice inizia il suo rapporto con George Henry Lewes, filosofo seguace delle teorie evoluzionistiche e positivistiche, e studioso di Spinoza. In questo periodo, anche George Eliot si sta interessando a Spinoza in quanto impegnata a tradurne l'*Etica*. E sono proprio G.H. Lewes e il filosofo olandese, tormentato ebreo del dissenso, a costituire il primo tramite fra lei e l'ebraismo. Legata a Lewes da un rapporto che la pone al di fuori dell'etica corrente, ella vede rispecchiata nell'esilio sociale di Spinoza la sua stessa condizione. Dicono L. e E.M. Hanson: « Con il crescere della sua ammirazione per Spinoza alla fine degli anni quaranta, svanì la sua antipatia per gli Ebrei. Quest'uomo, le cui opere ella finì per venerare, era stato come lei un paria intellettuale oltre che, pure come lei, un proscritto sociale ». E aggiungono i due biografi: « Marian cominciò a vedere in questo grande ebreo non semplicemente un genio solitario disprezzato dai suoi contemporanei, ma anche il rappresentante di un intero popolo che soffriva sotto un simile stigma » (21). A George Henry Lewes va il merito di aver divulgato in Inghilterra il pensiero e l'opera del filosofo olandese, e di aver influenzato la compagna della sua vita con la tolleranza della sua mente illuminata.

Si ha testimonianza del cambiamento avvenuto in George Eliot in una lettera del 1854, che descrive l'effetto prodotto in lei da *Nathan der Weise*, il dramma di Lessing imperniato sulla figura di un ebreo. Si legge nella lettera:

« Nathan il Saggio è una specie di apologo drammatico la cui morale è la tolleranza religiosa. Mi ha commosso l'idea che Lessing abbia

(20) *The George Eliot Letters*, cit., I, p. 255.

(21) L. & E.M. HANSON, *Marian Evans and George Eliot, a Biography*, Oxford, 1952, p. 293.

osato esprimere, poco meno di cent'anni fa, gli elevati sentimenti e i profondi pensieri che questo dramma contiene... » (22).

Superate remore e pregiudizi, George Eliot passa dall'avversione a un'incondizionata simpatia per gli Ebrei. Durante i viaggi nel continente, le sinagoghe cominciano a costituire per lei una meta obbligata, quasi un pellegrinaggio. Visita quelle di Praga (1858) e di Genova (1860). Ad Amsterdam, nel 1866, ella cerca la sinagoga in cui ha pregato Spinoza, e, scrive lei stessa, piange « nell'assistere a quel vago simbolismo di una religione di sublimi e lontane memorie » (23). Altre sinagoghe le visiterà nel 1873, a Francoforte, Amburgo e Magonza.

L'evento decisivo, in questo accostamento di George Eliot al mondo ebraico, è l'incontro con Rav Emanuel Deutsch, nel 1866. Deutsch è un eminente talmudista che svolge umili mansioni di catalogatore al British Museum; è anche un accorato sostenitore della ricostruzione di uno stato ebraico in Palestina. Fra i due si instaura un rapporto di amicizia in cui si inseriscono anche lezioni di ebraico impartite settimanalmente da Deutsch alla scrittrice. Nel 1873, durante un viaggio che doveva avere per meta la Palestina, lo studioso, da tempo malato di cancro, muore. La sua figura, la sua personalità, i suoi ideali, lasciano in George Eliot una traccia indelebile.

Già nel 1868, nel lungo poema drammatico *The Spanish Gypsy* (La Zingara Spagnola) George Eliot ha delineato la figura di un saggio ebreo, Sephardo, che si riconosce nel credo del filosofo spagnolo Judah ha-Levi:

« Israele

E' per le nazioni ciò che il cuore è per il corpo:

Così scrive il nostro poeta Jehudà » (24).

I versi riflettono l'influenza di Deutsch, ma sono anche un'anticipazione di uno dei temi dominanti di *Daniel Deronda*.

Dopo la morte di Deutsch, George Eliot intensifica il suo impegno nello studio di tutto ciò che riguarda l'ebraismo. Fra le sue letture si registrano *Le Juif Polonais* di Erckmann-Chatrion, *Ges-*

(22) *The George Eliot Letters*, cit., II, p. 185.

(23) *Ibidem*, IV, p. 298.

(24) *The Spanish Gypsy* (1868), Standard Edition, Edinburgh and London, [1895], pp. 209-10.

chichte einer Gasse e Bömische Juden di Kompert, *History of the Jews* di Milman, *Sinai and Palestine* di Stanley, *Geschichte der Juden* di Graetz, *Histoire des Langues Sémitiques* di Renan; e inoltre, *ha-Kuzari* di Judah ha-Levi (in una traduzione tedesca), scritti di Geiger, fondatore del Giudaismo riformato, e di Zunz, sostenitore della teoria della Scienza del Giudaismo. Alla conoscenza del mondo kabbalistico la introduce il libro di Charles Christian Ginsburg, *The Kabbalah*.

Tanto interesse non è spiegabile solo in termini affettivi. Si deve senz'altro tener conto anche del movimento delle coscienze che distingue l'epoca. Il nazionalismo è nell'aria, nell'Ottocento; i popoli d'Europa tendono a scrollarsi di dosso i vecchi regimi autoritari. Gli ideali della Rivoluzione Francese non sono, poi, un ricordo così remoto.

In campo ebraico, assume colori più vivi il sogno di riunificazione mai interamente sopito nel corso dei secoli, e tenuto desto anche dai frequenti ritorni di antisemitismo. Personaggi eminenti, quali Rabbi Jehuda Alkalai, Zvi Hirsch Kalischer, il pensatore socialista Moshe Hess, auspicano il Ritorno. In questi prodromi di sionismo, l'anelito biblico alla messianica rinascita di Sion e il desiderio di sottrarre gli Ebrei alle persecuzioni si combinano assieme. Negli anni sessanta l'Alliance Israelite Universelle compie i primi tentativi di colonizzazione. George Eliot si tiene al corrente di queste attività e dei risultati ottenuti (25).

La scena politica inglese offre, dal canto suo, un momento propizio. Nel 1858, dopo undici anni di lotta contro le forze reazionarie, Lionel Rothschild riesce ad occupare il seggio che gli spetta alla Camera dei Comuni. E' l'emancipazione totale per gli Ebrei inglesi. L'Inghilterra, ormai avviata sulla strada delle riforme sociali e democratiche, respira aria di liberalità. La causa ebraica è appoggiata con calore da uomini politici di rilievo, fra cui Sir Laurence Oliphant.

In questo contesto storico-politico prende forma, nella mente di George Eliot, *Daniel Deronda*. Il romanzo, frutto di anni di studio e di appassionata ricerca, concreta l'evoluzione spirituale e filosofica della scrittrice vittoriana.

Alla sua pubblicazione, però, la critica si divide in due fronti: gli entusiasti e i detrattori. Gli attacchi, riservati esclusivamente

(25) Cfr. G.S. HAIGHT, *George Eliot, a Biography*, Oxford, 1968, p. 473.

alla trama ebraica, e nella pur giusta messa a nudo di una certa evanescenza dei suoi personaggi, costringe George Eliot a misurarsi con le argomentazioni del più tipico pregiudizio razziale. Emblematico, a tale proposito, è un articolo apparso sulla *Saturday Review* in cui si legge: « Quando un giovane, che ha avuto un'educazione inglese e ha studiato a Eton e all'università, e che fino ad età adulta si è creduto di origine inglese, e così affabile per giunta da coltivare simpatie cristiane, finisce per sposarsi in una sinagoga ebraica,... anche il lettore più fiducioso si arrende con senso di smarrimento e di offesa » (26). Questa incapacità di superare le prevenzioni sociali e razziali, oltre che di accettare la natura fantastica dell'opera letteraria, è condivisa dal *Tablet* che, esponendo considerazioni simili, giunge alla seguente conclusione: « L'accettazione, da parte di Deronda, del giudaismo come religione è rivoltante » (27). Per una triste ironia, la reazione all'opera di George Eliot si serve di quello stesso attributo — « rivoltante » — che lei stessa ha, a suo tempo, usato nei confronti del giudaismo.

Se per il fronte conservatore della critica vittoriana *Daniel Deronda* rappresenta una vera e propria provocazione, dai simpatizzanti della causa nazionale ebraica si leva un'ondata di entusiasmo. Ne scaturiscono innumerevoli scritti elogistici, spesso ciechi sia ai difetti del romanzo che ai suoi veri meriti artistici (28). Appassionati e intelligenti, fra questi, appaiono gli studi di R.E. Francillon, J. Picciotto, E. Dowden e J. Joseph (29). Fra lo stesso pubblico ebraico, però, si crea una frattura nell'apprezzamento dell'opera. Vi è chi, nel volersi dissociare dall'aspirazione « sionista », si unisce, in vario modo, alla corrente dei non estimatori. Ancora nel 1918, quando il movimento sionista è ormai una realtà

(26) *Saturday Review*, 16 September 1876, p. 356.

(27) *Tablet*, 4 November 1876, p. 587.

(28) Nel 1882-3 uscì anche l'unica traduzione italiana di *Daniel Deronda* — in tre volumi, con prefazione e note — a cura dell'avvocato Cesare Olivetti e per i tipi dello Stabilimento Tipografico Italiano di Roma.

(29) R.E. FRANCILLON, « George Eliot's First Romance », *Gentleman's Magazine*, XVII, Oct. 1876, pp. 411-27; JAMES PICCIOTTO, « Deronda the Jew », *Gentleman's Magazine*, XVII, Nov. 1876, pp. 593-603; EDWARD DOWDEN, « *Middlemarch* and *Daniel Deronda* », *Contemporary Review*, XXIX, Feb. 1877, pp. 348-69; JACOB JOSEPH, « Mordecai: a Protest against the Critics », *MacMillan's Magazine*, XXXVI, 1877, pp. 101-111.

inconfutabile, David Philipson, riferendosi a *Daniel Deronda*, si ostina a dichiarare: « Gli ebrei ortodossi mantengono ancora nel loro rituale le preghiere per un ritorno in Palestina, ma sono solo una forma » (30). E aggiunge poi: « Non c'è nessun popolo afflitto, nessun popolo che arda dal desiderio di tornare » (31).

La capacità di George Eliot di penetrare la realtà ebraica e di delinearla con inusitata disponibilità d'animo si evidenzia non appena si inquadri *Daniel Deronda* nel più ampio contesto della produzione letteraria inglese. Il trattamento dell'ebreo segue, in questa, linee rigidamente convenzionali. Sin dal medioevo ci si imbatte nello stereotipo dell'ebreo codardo, avaro, vendicativo, spesso un usuraio e, non di rado, minaccia per l'incolumità del cristiano. A equilibrare malamente questa negatività provvede la figura di una figlia che, diversamente dal padre, è onesta e pura e, di solito, incline al cristianesimo. Questo schema è puntualmente seguito da Marlowe in *The Jew of Malta* e da Shakespeare in *The Merchant of Venice* (e persino, parzialmente, in *Ivanhoe* del romantico Walter Scott) (32). Il quadro cambia proprio con il romanticismo, il cui spirito umanitario determina un nuovo atteggiamento anche nei riguardi degli Ebrei. Ma per un misterioso senso del pudore, incredulità, o per la pura attrattiva di tempi lontani, la figura dell'ebreo rimane relegata in ruoli secondari, oppure, più di frequente, calata in narrazioni mitiche, fantastiche o, quanto meno, confinate nel passato storico. Accade così per gli ebrei di Shelley e Byron, e in seguito per quelli dei vittoriani Browning e Disraeli. Altri vittoriani, tuttavia — da Dickens a Kinsley a Trollope —, continuano a dipingere stereotipi dell'ebreo contemporaneo come elemento estraneo, corruttore del costume morale della società inglese. E può capitare che essi stessi ritornino poi sul tema, per fare ammenda con altri stereotipi dell'ebreo onesto e puro (33).

Abbandonando questo modulo convenzionale, George Eliot colloca la sua storia nella realtà contemporanea, e si preoccupa di dar rilievo agli ideali e ai problemi che animano il mondo ebraico. Bisognerà attendere un ebreo vittoriano, Israel Zangwill, perché si

(30) D. PHILIPSON, *The Jew in English Fiction*, New York, 1918, p. 149.

(31) *Ibidem*, p. 157.

(32) Cfr. H. FISCH, *The Dual Image, a Study of the Jew in English Literature*, London, 1971, pp. 25-38 e 60-2.

(33) Cfr. M.F. MODDER, *The Jew in the Literature of England* (1939), New York, 1960, pp. 216-28 e 268-77.

possa riconoscere un'eguale sensibilità nel cogliere lo spirito ebraico, tratteggiandone, in più, la dissociazione.

Nella dicotomia sociale del romanzo George Eliot proietta lo sdoppiamento dell'anima romantica, il conflitto psicologico fra ideale e reale, e con spregiudicatezza dà al diverso, alla minoranza, il ruolo di modello spirituale. E' naturale, dunque, che il mondo vittoriano veda in ciò il sovvertimento della propria scala di valori.

Con *Daniel Deronda* George Eliot conclude la sua carriera di narratrice. Non si interrompe, però, il suo impegno nella lotta contro i pregiudizi e per la causa dell'amore universale. In una lettera a Harriet Beecher Stowe, l'autrice di *Uncle Tom's Cabin*, ella scrive:

« Non solo verso gli Ebrei, ma verso tutti i popoli orientali con i quali noi inglesi veniamo a contatto mostriamo uno spirito di arroganza e un atteggiamento sprezzante e dispotico che sono diventati per noi una vergogna nazionale. A nulla terrei di più, se fosse possibile, che a destare l'immaginazione degli uomini a una visione dei diritti umani di quei loro simili la cui razza più differisce dalla loro per costumi e fede. Ma verso gli Ebrei noi occidentali che siamo stati allevati nel cristianesimo abbiamo un debito particolare e, che lo ammettiamo o meno, un legame di fratellanza particolarmente profondo per sentimento morale e religioso » (34).

Nel 1879, a tre anni dalla pubblicazione di *Daniel Deronda*, appare una raccolta di saggi intitolata *Impressions of Theophrastus Such*, che costituisce l'ultima fatica della scrittrice. In uno di questi, « The Modern Hep! Hep! Hep! », George Eliot ritorna sulla questione ebraica schierandosi contro l'assimilazione e in favore di uno stato in Palestina. Il saggio dimostra però, ancora una volta, la sua volontà di mirare più lontano. Nel sottolineare i secolari soprusi e preconcetti di cui l'ebreo è vittima, George Eliot punta il dito accusatore anche contro le violenze commesse dagli Inglesi, in ogni epoca e luogo, attraverso lo schiavismo, e ai danni di Pellirosse, Indiani d'Asia, Irlandesi. « Siamo un popolo di colonizzatori » (35), ella confessa, amareggiata.

Le argomentazioni in difesa del sentimento nazionale si valgono di un attacco al cosmopolitismo, in cui George Eliot ravvisa una degradazione della

(34) *The George Eliot Letters*, cit., VI, pp. 301-2.

(35) « The Modern Hep! Hep! Hep! », in *The Impressions of Theophrastus Such* (1879), Standard Edition, Edinburgh and London, [1895], p. 264.

« condizione morale della società attraverso un annullamento troppo repentino di quelle tradizioni e costumi nazionali che sono la lingua del genio nazionale » (36),

e ad esso contrappone, invece, il

« sentimento di separazione, o ciò che si può definire memoria organizzata di una coscienza nazionale » (37).

Il concetto di separazione era già stato enunciato in modo più compiuto in *Daniel Deronda*, come « separazione con comunicazione » (38). In questa formula, la salvaguardia dell'individualità non pregiudica la possibilità di un incontro fra singoli, e popoli. Il collegamento dei loro destini è fondamentale nel pensiero della Eliot. Mordecai aveva asserito:

« Nell'unità assoluta una parte possiede il tutto, come il tutto possiede ogni parte » (39).

Il significato delle sue parole non è puramente filosofico. L'emancipazione dello spirito auspicata si configura come realizzazione del singolo nell'ideale sociale. Questa identificazione dell'interesse individuale con quello universale si attua, per estensione, anche nel rapporto fra i popoli. L'umanitarismo di George Eliot si rivela in perfetta armonia con lo spirito profetico di cui è portavoce Mordecai, il « Profeta dell'Esilio » che aveva affermato:

« Non desidero nulla per la nazione ebraica... se non il bene che promette bene per tutte le nazioni » (40).

(36) *Ibidem*, p. 285.

(37) *Ibidem*, p. 289. (Quest'idea pre-jungiana di un inconscio collettivo è presente tanto in *The Spanish Gypsy* quanto in *Daniel Deronda*).

(38) *Daniel Deronda*, cit., VIII, lx, p. 275.

(39) *Ibidem*, lxi, p. 289.

(40) *Ibidem*, VI, xlii, pp. 394-5.