

ANNALI CATTEDRA DI ESEMPIO
DELLA
FACOLTA'
DI
LINGUE
E
LETTERATURE
STRANIERE
DI
CA' FOSCARI



PAIDEIA

XIV, 3 1975
(Serie Orientale, 6)

Publicato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche

COMITATO DI REDAZIONE

Direttore Responsabile: Sergio Perosa
Sezione Occidentale: Mario Baratto, Eugenio Bernardi, Franco Meregalli, Gianni Nicoletti,
Sergio Perosa, Vittorio Strada
Sezione Orientale: Lionello Lanciotti, Gianroberto Scarcia, Giuliano Tamani
Autorizzazione del Tribunale di Venezia, 25 ottobre 1963.

Dall'annata 1968 gli « Annali di Ca' Foscari » escono con periodicità semestrale.
A partire dal vol. IX, 1970, un terzo fascicolo annuo costituisce la «Serie Orientale» degli «Annali»

© Copyright 1975 Università degli Studi di Venezia
Prezzo del presente fascicolo L. 10.000.
Conto corrente postale 17/2224 intestato a Paideia - Brescia.

ALLA MEMORIA DI MARIA NALLINO

Sarebbe stato motivo di grande gioia, per Maria Nallino, scorrere i dati più recenti e constatare che la sua diletta lingua araba occupa oggi, a Ca' Foscari, il terzo posto in assoluto nell'ordine delle preferenze studentesche deducibili dalle iscrizioni dell'ultimo anno. Preferenze le cui motivazioni, di un'attualità anche politica, non le sarebbero estranee, rifiutando ella, come è ben noto, soprattutto questo tra i grandi canoni dell'accademismo all'antica: l'indissolubilità granitica ed esclusivistica del binomio arcaicità-filologia.

Alla sua memoria, dunque, ciò che possiamo di nostre considerazioni sulle cose di quel vicino Oriente da lei tanto amorevolmente e attentamente studiato, dalle più avvincenti riflessioni sui variopinti leopardi della preistoria anatolica a un giudizio su quanto, come le grigie Falangi, è oggi tristemente più all'ordine del giorno. Ma le iniziative di Maria Nallino non sono state limitate da ristrette considerazioni settoriali: la scuola orientale da lei fondata raggiunge, e non episodicamente, il Pacifico.

I docenti del corso - tra cui molti i discepoli - compaiono, nelle pagine che seguono, pressochè al completo, ed anche qualche studente ha voluto essere dei nostri. Ma ancora più grati siamo ai colleghi orientalisti che hanno voluto tornare, in questa occasione, a essere dei nostri; e a quei colleghi « occidentali » che, trovando nell'esperienza nostra l'occasione di una nuova esperienza loro, hanno aggiunto personali contributi. Per uno di questi ultimi, offerto già a una rivista a Maria Nallino altrettanto cara di questi Annali di cui fu redattrice, ringraziamo inoltre Oriente Moderno che ha rinunciato all'esercizio dei suoi diritti di prelazione.

Naturalmente, è ancora poco; è più che altro una promessa, o meglio il frutto di questa stagione, perché Dio fa d'una parola buona un albero buono, che, se ha radici solide, leverà alti i suoi rami nel cielo e darà, solo ch'Egli lo conceda, a ogni stagione un frutto adatto a quella stagione:

الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها في السماء
تؤتي اكلها كل حين بإذن ربها

G. S.

INDICE

E. BALDISSERA,	<i>Moḥammed Sa'id al-'Abbāsi e la poesia tradizionale sudanese</i>	1
G. BELLINGERI,	<i>Frammenti di Orhan Veli</i>	11
P. BEONIO-BROCCHIERI,	<i>Alcuni problemi di metodo sul rapporto tra religione e politica</i>	23
G. BLASONE,	<i>Le falangi libanesi</i>	31
G. BOCCALI,	<i>Un confronto iranico-greco</i>	37
A. BOSCARO,	<i>Alcune note introduttive sul « caso Endō »</i>	49
P. CAGNONI,	<i>Verso la 'proletarizzazione' del teatro: il caso cinese e il caso europeo dal 1960 al 1971</i>	61
G. C. CALZA,	<i>L'internazionalismo dei T'ang nell'arte. Il « cavallo del Ferghana »</i>	75
G. CANOVA,	<i>Nota sulle raffigurazioni popolari del pellegrinaggio in Egitto</i>	83
F. CASTRO,	<i>Su ḡaṣb e ta'addī nel fiqh fatimida</i>	95
R. CECCATO DORIGO,	<i>'Abd al-Wahhāb al-Bayyātī: « Processo a Nišāpūr »</i>	101
R. CORTIANA,	<i>Contro la sintassi anonima</i>	105
F. COSLOVI,	<i>Il ruolo secolare della ṭarīqa Naqšbandī. Note preliminari</i>	123
C. COSSIO,	<i>La cultura popolare in Mailā āñcal</i>	131
G. CURATOLA,	<i>Sulla giada ts'ung</i>	139
P. G. DONINI,	<i>Sull'inizio della terza guerra anglo-afghana</i>	145
R. FACCANI,	<i>L'antitesi di pronuncia maschile e pronuncia femminile in Eurasia e il suo sfondo etnologico</i>	151
F. IPPOLITONI STRIKA,	<i>Miti e riti a Çatal Hüyük. L'elemento femminile e l'elemento maschile</i>	165
L. LANCIOTTI,	<i>Li versus Fa: confuciani e legalisti</i>	177
F. LUCCHETTA,	<i>La felicità suprema dell'uomo secondo l'Epistola sull'intelletto di Fārābi</i>	185
L. MAGAROTTO,	<i>Poeti russi nelle memorie di Simon Čikovani</i>	193
M. MARZADURI,	<i>Panmongolizm di Vladimir S. Solov'ëv</i>	201
L. MICHELI,	<i>Sul Cristo di al-'Aqqād</i>	211

F. MICHELINI TOCCI,	<i>Una tecnica recitativa e respiratoria di tipo sufico nel libro Luce dell'intelletto di Abraham Abulafia..</i>	221
L. PRASAD MISHRA,	<i>A proposito delle fasi della Vinaya Bhakti nel contesto della Vinayapatrikā</i>	237
M. OFFREDI,	<i>La rilevanza del predicato nel Kanavajj Samay (XII secolo)</i>	245
R. ORLANDO,	<i>Buddhism in the T'ang Hui-yao</i>	265
G. PAGANI-CESA,	<i>L'Oriente sovietico nel « Novyj Mir » (1960-1970)..</i>	277
A. M. PIEMONTESE,	<i>Elenco dei manoscritti persiani nella Biblioteca Marciana di Venezia</i>	299
M. PISTOSO,	<i>Bahnānè</i>	311
M. SABATTINI,	<i>La società schiavista in Cina: un'antica questione..</i>	315
G. SCARCIA,	<i>Il « Libro dell'amore » di Khorazmi</i>	327
V. STRIKA,	<i>'Abd al-Quddūs al-Anṣārī: saggista e studioso</i>	349
G. TAMANI,	<i>Manoscritti ebraici esistenti a Padova nei secoli scorsi</i>	361
G. VERCELLIN,	<i>Appunti su Firuzkuh e Šahr-e Dāvar.....</i>	367
R. ZIPOLI,	<i>Tradurre Ṣā'eb</i>	377

MOHAMMED SA'ID AL-'ABBĀSĪ E LA POESIA TRADIZIONALE SUDANESE

Dapprima attratti dai grandi tradizionalisti arabi quali Aḥmed Šawqī, Ibrāhīm Ḥāfez, Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī, Ġamil Zahāwī e Ma'rūf Rušāfi, che monopolizzarono la loro attenzione, poi dagli esponenti del rinnovamento e del modernismo sulla cresta dell'onda, gli orientalisti e spesso gli stessi studiosi arabi hanno trascurato altre grosse figure del tradizionalismo arabo, qualcuna delle quali veramente valida e artisticamente alla pari di quei loro più famosi colleghi che andavano per la maggiore. Poeti anche di paesi arabi non propriamente di primo piano, ma che non si sentivano per questo meno arabi degli altri. Questo vale in modo particolare per il Sudan ¹⁾ il quale, pur seguito dal punto di vista storico-politico, dal punto di vista culturale è stato, fino a tempi abbastanza recenti, alquanto trascurato ²⁾. E se in qualche recente antologia comincia finalmente a trovar posto qualche brano poetico di sudanesi, si tratta di esponenti del *tağdīd*, del rinnovamento, di modernisti su cui si monopolizza l'interesse degli studiosi e della critica ³⁾. Pur ammettendolo e giustificandolo, non vediamo però perché trascurare figure di artisti che per una serie di circostanze loro sfavorevoli non ebbero modo di esser apprezzati per quel che valevano. Fra queste figure dobbiamo annoverare Moḥammed Sa'īd al-'Abbāsī, morto nel febbraio 1963, la cui originale personalità spicca dal gruppo dei poeti tradizionalisti sudanesi ⁴⁾.

La poesia tradizionale in Sudan apparve in alcune sue forme prima del 1898 ⁵⁾ per mano di poeti che avevano studiato all'università al-Azhar e negli istituti religiosi del Ḥiḡāz. Affrontarono i temi della poesia classica ispirandosi, e spesso soltanto imitandola, alla poesia turco-mamelucca e turco-ottomana senza curarsi della realtà circostante, totalmente presi dalla preziosità della forma e dai giochi di parole ⁶⁾. Con l'occupazione inglese del 1898 e specialmente con la fondazione del *Gordon College* ⁷⁾ con i suoi insegnanti egiziani e libanesi, entrarono nel paese i germi delle nuove idee circolanti nel mondo arabo, specialmente in materia di riformismo religioso. In campo letterario la poesia, in questo primo quarto del xx secolo, abbandonò l'ispirazione turca, mamelucca e ottomana, per riportarsi alla *giāhiliyyah* e alla poesia omayyade e abbaside. Furono ancora una volta rievocati gli accampamenti abbandonati e le cammelle. Ma anche qui lo stile e la forma furono preponderanti sul contenuto, salvo eccezioni, fortunatamente felici, quali al-'Abbāsī, Moḥammed 'Omar al-Bannā',

Moḥammed Šāleḥ, ‘Abd ar-Raḥmān Šawqī e altri⁸⁾. Dopo la prima guerra mondiale⁹⁾, e specialmente dopo l’insurrezione dell’esercito contro il comando britannico del 1924, abbiamo un’ulteriore fase della poesia tradizionale. Sull’onda del crescente nazionalismo¹⁰⁾ e del bisogno di riforme religiose e sociali ebbe luogo una rinascita letteraria che in poesia contrappose due tendenze: una di rinnovatori contrari agli antichi e alla tradizione e volti, pur nella sudanizzazione della cultura, « all’applicazione dei criteri occidentali, secondo cui l’espressione di un’esperienza è lo scopo fondamentale dei poeti »¹¹⁾. Quanto agli esponenti della seconda tendenza e limitandoci a quelli che subirono l’influenza del rinnovamento, quali al-‘Abbāsī, al-Bannā’, ecc., non si limitarono alla semplice imitazione degli antichi, ma, staccandosi dal classico schema della *qaṣīdah*, cantarono, sì, la bellezza della natura sudanese, ma pure le riforme e le aspirazioni nazionali espresse dal *Graduates Club*¹²⁾. Essi assunsero un atteggiamento negativo e ostile nei riguardi della cultura occidentale e di chi, come gli esponenti del *tağdid*, la propugnava, considerandola un elemento disgregativo dell’unione araba e in particolare dei popoli del Nilo e di isolamento del Sudan dagli altri popoli arabi¹³⁾.

Moḥammed Sa‘id al-‘Abbāsī appartiene dunque a questa corrente ed è considerato il maggior esponente di tale poesia tradizionale sudanese. Nacque a al-Kawah nella provincia del Nilo Bianco nel 1881 da una ricca famiglia religiosa¹⁴⁾ la cui importanza arrivava fino all’Egitto essendo stato un suo bisavolo fondatore della confraternita as-Samaniyyah e suo zio, lo *šeyḥ* ‘Abd al-Maḥmūd ibn Nūr ad-Dā‘im, valente poeta. Crebbe quindi in un’atmosfera impregnata di misticismo, scienze religiose e letteratura. Egli stesso ci informa nella prefazione al suo *diwān* di aver appreso a memoria il Corano con l’aiuto di un suo zio. Suo padre gli insegnò la metrica e la rima e studiò scienze religiose con altri ‘*ulamā*’. Risultato naturale di questa sua educazione fu una poesia eloquente, priva di scorrettezze e soprattutto priva delle inquinazioni della lingua parlata così frequenti non solo negli innovatori, ma negli stessi tradizionalisti. Ovviamente anche il misticismo influenzò la sua poesia, ma non in maniera talmente rilevante forse perché la sua vita lo condusse a un certo momento fuori dell’ascetico ambiente familiare che non riuscì quindi a impregnarne l’animo al livello dei suoi padri. Quindi al-‘Abbāsī non fu un poeta *šūfī*, anche se la sfumatura mistica ogni tanto riaffiora nella sua poesia, specialmente nel *gazal*, la poesia d’amore, e nel *riṭā’*, l’elegia¹⁵⁾. Fondamentale fu nella sua vita e di conseguenza nella sua opera poetica il suo trasferimento in Egitto nel 1899 per frequentarvi la scuola militare, spinto a ciò da suo padre su consiglio di lord Kitchner¹⁶⁾. La sua indole indipendente però lo spinse a abbandonarla due anni dopo per le restrizioni che la vita militare imponeva, nonostante il sincero e profondo amore che ormai sentiva per l’Egitto la cui nostalgia non lo avrebbe più abbandonato. Esso rimase strettamente legato ai ricordi della sua gioventù e del suo tempo felice e divenne il solitario rifugio a cui ricorreva ogni volta che la vita lo annoiava e sentiva il

bisogno di conforto. In ogni caso, per quanto sentisse necessaria la dipendenza del Sudan dall'Egitto e attaccasse aspramente chi ne reclamava la separazione, nella sua poesia, salvo in momenti di crisi come vedremo, l'orientamento prevalente fu la fede nel suo « sudanesimo » e l'amore per la vita del deserto da cui non seppe rimaner lontano per molto tempo e in cui probabilmente sentiva anche il bisogno di « risciacquar i panni nella sabbia ». Per lo più risiedeva a Umm Marḥā¹⁷⁾ o Mamraḥ come la chiamava. Girovagò molto nel deserto, specialmente nelle regioni a ovest del Nilo, nel Kordofan, dove risiedeva la tribù nomade dei Kabābīs¹⁸⁾ di cui divise la vita frugale. E i nomi dei luoghi del Kordofan e della vicina regione del Darfur quali Mellīṭ, Wādī Howar, an-Nahūd, Dārat al-Ḥamrā', Wādī ar-Rabdah e la città capoluogo del Kordofan, al-Obeid, chiamata dal poeta 'Arūs ar-rimāl, sposa delle sabbie, sono tutti titoli di sue *qaṣīde* in cui descrisse il suo vagare. Forse fu questo il motivo che spinse una certa critica superficiale a considerarlo un semplice imitatore della poesia antica. Dice il poeta in *an-Nahūd*:

Ella continuò ad esagerare nel suo rifiuto, nel respingermi e
nell'esigere gli impegni delle vergini flessuose.
Mi aveva spogliato della giovinezza, ma ora non son più
prigioniero di Sa'dà e delle sue nere palpebre.
Due motivi mi fan detestare la legge dell'amore: il linguaggio
lezioso della civetteria e l'obliar le promesse.
Non criticarmi, donna! Oggi me ne vado per amor dei cammelli.
Altro non v'è che rallegrì il mio animo che il viaggio notturno
e di festa, soltanto le ragazze della festa,
quelle che mi riportano al mio gruppo e al mio clan e mi fanno
allontanare dalla prigionia e dalle catene.
La sollecitai, mentre era a Khartum, ma si schivò quasi
scagliando un duro sasso su un altro¹⁹⁾,
dirigendosi a incontrare coloro che amiamo e quante pianure
attraversò con noi e quante percorse terre pietrose.
Un altopiano che ci innalza un momento e un momento ci abbassa,
e deserti ci gettano contro deserti,
finché apparve al nostro cammelliere an-Nahūd e arrivammo
al momento giusto e promesso.
Luoghi che avevano provocato nel nostro intimo la brama
dell'affamato per il cibo.
Che Dio mi perdoni una brama che rinnova nostalgicamente
il ricordo della giovinezza e delle belle.

Come rappresenta la sua felicità allontanandosi da Khartum per le località delle tende, così il poeta ci illustra la sua sofferenza per la sua separazione da al-

Obeid i cui abitanti, non contaminati dalla civiltà, possiedono integre tutte le virtù della *muruwwah*, l'antica etica beduina di cui abbonda la poesia preislamica.

Vedo che la lontananza ha esacerbato la passione e la
rimembranza separando la mia terra dai miei desideri.
Ella mi costrinse mio malgrado alle sue decisioni, a questo
peregrinare di luogo in luogo.
Perciò lasciai ieri dei giovani fra i migliori dei purosangue
se si sfidano,
come se le loro madri li avessero allattati di furore contro
il nemico e di pietà per l'ospite e il vicino.
Sia io di riscatto per Obeid! Sia io di riscatto per i suoi abitanti!
Dimora di generosi, miei fautori e compagni.
Ciascuno è un generoso, nobile di carattere e di indole magnanima,
né calunniatore o diffamatore,
il più fedele degli amici nella necessità di cui non sopporta
il perdurare e se si irrita è un leone selvaggio.
Acquistarono lode durevole, al contrario di altri che vendettero
la dignità con indifferenza per un *dinār*.
Se fossi come Ibn Ḥusein io oggi forgerei per voi quanto
quello elargì a Badr ibn 'Ammār ²⁰).

E ancora il ricordo della pioggia, delle nubi, il paragone con la luna piena, la gazzella e gli animali del deserto. Come l'antico poeta. Ma in al-'Abbāsī non c'è l'intenzione di imitarlo. La sua è la poesia della gente del deserto sudanese. Nella *qaṣīdah Dārat al-Ḥamrā'* ²¹) dice celebrandola:

Di' alle livide nuvole gonfie d'acqua: non oltrepassate il piede
del declivio,
saluta da parte mia Dārat al-Ḥamrā' e dille: possa tu non perire!
Dimore, o fulmine, che estinsero ieri la sete dell'assetato ...
O tu del plenilunio, ascolta! O mondi, testimoniate:
se ho mancato al mio amore non accetto la perfezione qual mia apparenza;
la mia mano non lasciò libere le redini del cavallo nella battaglia
e il mio pugno non si vantò di saper agir di spada e di lancia
e non indossai senza timore la cotta di maglia.
O sua bellezza! Apparve al mio sguardo da lontano
e il sole lanciò nei calici dell'occidente il miele d'oro [dei suoi raggi] ...
Esultiamo su quelle alture, sito di belle vergini
dalla candida gola e dagli occhi come di gazzelle impaurite,
virtuose, se vedono una mano tentatrice.
Simili a gazzelle intimorite dal ruggito del leone.

Ci scuote il gemito del piccione che canta dal suo albero
quasi fossimo incantati innanzi al canto di un cantore.
Canta di quelle alture! non dei luoghi di preghiera o dei templi!
Colà la vita è miele, o delicata primavera.

Il suo amore per le regioni del suo peregrinare è vicino all'amore dell'antico poeta per le regioni del suo *nasib* e del suo errare. Ambedue gioiscono nel ripetere i nomi delle località e cantano volentieri il loro ricordo. Ogni luogo menzionato da al-'Abbāsī è associato a un amore distinto, amore autentico e non solo pura invocazione allo spirito dell'amata. Il suo *gazal*, la poesia d'amore, è stato paragonato alla sabbia pura e spesso i primi versi delle sue *qaṣīde* sono intenzionalmente impostati sul modello del tradizionale *nasib*.

Per Allāh, o dolce neo, perché sei crudele con un innamorato?
Ti allontanasti da me ingiustamente. Io mi sacrifico per te, o iniqua!
Non ricordi, o *riṣā* ²²⁾, una vita passata in luoghi sicuri?
Abbi pietà di un innamorato pazzo che si accinge ormai ad amare la
tua integra visione,
che rimpiange i giorni del convegno e il godimento interrotto,
che se aspetta da parte tua una notizia resta deluso,
che cerca di nascondere la sua passione, ma quanto è difficile nasconderla! ...
Passai di mattina inoltrata su un lucido puledro nero,
indossando vesti riccamente ornate.
La incontrai fra quattro bianche fanciulle simili a bambole eburnee,
ai fiori primaverili e alle stelle
o a un vezzo di perle mirabilmente accostate.
Mi fermai e le chiesi da bere essendosi accentuata la mia sete.
Al suo portar l'acqua le dissi: pensi che uno come me desideri da te acqua?
Le recitai splendide poesie, serie e ben composte.
Allora si intenerì per me abbandonandosi e si tese verso me arrendevole.
La abbracciai avvolgendola come un manto e la mia bocca gioì della sua.

Poesia vigorosa, solida, vergine da influenze urbane e tuttavia non selvatica e astrusa. Spesso la si confonde con la pura poesia preislamica. Vi abbondano le espressioni beduine e i metri usati più volentieri sono il *ṭawīl*, il *baṣīṭ*, il *kāmīl*, il *ḥafīf*, il *mutaqārib* ²³⁾. Altri influssi del nomadismo sono il suo attaccamento alle allegorie beduine, i racconti di spada, di guerra e di nemici, tanto da indurre 'Abd al-Magīd 'Ābidīn a chiamarlo « il poeta dell'assalto e dell'incursione » ²⁴⁾. Secondo qualche critico questo dipendeva dall'educazione militare ricevuta in Egitto. In ogni caso la poesia di al-'Abbāsī non esula dai valori e dai modelli beduini nei vari villaggi del Sudan. L'amore per l'eroismo è fra le cose pre-

ferite della vita del deserto come appare evidente dagli indovinelli e dalle favole popolari.

Altro fattore importante è il patriottismo nella sua poesia. Esso ruota attorno a due poli: uno costituito dal suo sentimento e l'esaltazione per il nazionalismo sudanese, l'altro è il suo amore per l'Egitto come protagonista nella battaglia contro i colonizzatori. Questo trova visibile espressione nella continua menzione del Nilo ²⁵⁾ che simboleggia il vincolo politico tra le due regioni. Nella *qaṣīdah* *Ascoltaci Ġinān* dice:

La religione, nostra saldissima ansa ²⁶⁾, e il *dād* ²⁷⁾ son sufficienti
qual parentela e amicizia,
e questo Nilo benedetto; il Nilo è bello, sospinto a noi da Dio
per sua bontà.

e altrove

Il Nilo versa il suo Kawṭar ²⁸⁾ e fa scorrere per noi nella sua valle
la vita come una fontana.

Il suo nazionalismo sudanese è rappresentato dal suo canto e dal suo vanto della storia del suo paese. La differenza fra lui e gli altri poeti sudanesi della tradizione come al-Bannā' e 'Abd ar-Raḥmān si manifesta nel fatto che questi si dedicarono per lo più al ricordo della gloria dell'Islam nel tempo passato e al declino della sua civiltà, seguendo in ciò la schiera dei poeti della tradizione nel mondo arabo come Šawqī, Hāfez, ecc. Al-'Abbāsī invece si limita particolarmente al Sudan e ai vincoli tra esso e l'Egitto. Questo non significa che non amasse gli altri paesi arabi. Egli compose tra l'altro la *Qaṣīdah tripolina* descrivendovi la condizione di Tripoli sotto gli italiani e si affiancò alla lotta dell'oriente contro il colonialismo occidentale attaccandone la civiltà.

Dai uno sguardo all'occidente. Vi troverai i suoi popoli che s'annientano
a causa della passione e dell'invidia.

Hanno scatenato il mulino di una guerra feroce che li abbevera ed essi
sono assetati di un nero infuso velenoso.

In una *qaṣīdah* ribadisce il tradimento dei patti di quella civiltà e cita ad esempio il dramma dello sceriffo della Mecca Ḥusein che prestò fede alle promesse dell'occidente ²⁹⁾:

Guarda il re Ḥusein, appartenente a una stirpe fra le migliori
che marciano sulla terra;
gli concessero una corona, poi, non soddisfatti che fosse d'oro,
gliela tempestarono di pietre preziose.

Lo misero alla prova, ma egli si ribellò; allora quando persero
le speranze, la rimossero abominevolmente dalle sue tempie.
Sventura su questo oriente! Si addormentarono i suoi figli, non solleccitarono
la grandezza e rimasero indietro, facendo ritardare lo stesso oriente.
Gli arabi considerano la felicità, che è la più ambita mèta,
un castello che si erige e un vestito, o l'apparenza.

Come dicemmo il secondo polo del patriottismo di al-'Abbāsi riguarda
l'Egitto. Esso ricorre frequente nella sua poesia assieme ai ricordi della sua gio-
vinezza.

Brilla fra gioia e finezza e mostraci o Egitto quell'allegria.
Lascia perdere il nostalgico che osserva quello splendore che provocò
la sua nostalgia.
Tutti noi siamo quel nostalgico; forse c'è fra la gente chi non fu reso
bramoso della tua bellezza?
Tu per il cuore sei ristoro e per l'occhio grazia allettante e
per l'olfatto un mazzo di fiori.
La brezza di marzo ha fatto sbocciare le tue rose e la rugiada del mattino
sminuzzò le loro foglie.
Tu sei per me sorella di Ḥanifah³⁰). Quanto sei elevato qual
religione e quanto gloriosa da seguire!
Tu mi hai fatto ricordare, cosa che non dimenticherò mai, il latte
abbondante di cui dal tuo seno poppai la sua parte migliore,
e spiazzi in cui feci bisboccia divertendomi con le lance e la spada,
portandola e snudandola,
fra compagni che il cuore mai sostituirebbe, no! né l'anima riesce
a dimenticare.
Possedettero il segreto dell'eloquenza di cui percossero nei
suoi vasti campi la parte migliore ...
Ornamento della gioventù. Sapevan maneggiare con le spade il calamo,
questo sprizzava la scienza, quelle nella battaglia sangue.
Era il mio virgulto coperto di foglie e il destino a me sorridente ...
Latte, latte dell'infanzia. E giorni spensierati, passati come un
lampo di luce brillante.

E ancora

Quant'è amabile un *wādi* che mi ospitò e quant'è bella l'opera di chi
lo portò all'esistenza e chi creò
l'Egitto, e cos'è l'Egitto se non il sole che tutti i mortali
affascina con la sua luce penetrante.

Corsi ad esso e fu come mi affrettassi verso Medina o la Mecca:
restai stordito mentre il mio sguardo confuso abbracciava quella
bellezza tutt'intorno ...

Ah! se avessi un tappeto di vento lo asseonderei, o piume
d'aquila,

che volassero senza indugio verso il Cairo, la miglior
capitale per l'uomo di lettere.

In te o Egitto c'è la gioia, il mio piacere, il mio compagno
di veglia della giovinezza e il mio nido.

E nei momenti di crisi, quando il Sudan gli arriva in odio:

Per il disgusto i villaggi del Sudan divengono ai miei occhi
un accampamento di tende ...

Chiesi di vivere come desideravo mentre loro (i sudanesi)
accettarono la vita com'era.

Si vendettero ignominiosamente accettando la vita più
abbietta e accontentandosi di quanto passava la cuoca.

Arrivarono al punto di vestirsi di seta, mentre io
trascino i miei brandelli.

Se avessi posseduto la conoscenza del domani, non avrei
venduto l'Egitto per il Sudan.

Da certi suoi versi si nota una crisi spirituale che spesso lo travaglia, crisi probabilmente generata dai rapporti con la sua famiglia, forse non ottimi per aver egli lasciato la strada dei suoi padri, appartenenti all'aristocrazia della confraternita as-Samaniyyah. La sua qualità di uomo di lettere non era molto apprezzata ed egli ne soffre, perché in fondo è orgoglioso di appartenere a quella famiglia e riconosce di doverle molto.

Se mi accingo a costruire in loro difesa fortezze di gloria
si affrettano a distruggerle.

Per Allāh! Quanti grandi benefici devo loro e quanto il mio
animo per loro si preoccupò.

Nei consessi difendo la loro nobiltà d'origine, fra ambiziosi
desiderosi di danneggiarmi,

e se vedono in un avvenimento del destino volar strali verso
un bersaglio, sperano che sia io quel bersaglio.

Tuttavia i miei visceri si sciogliono per loro e se qualcosa li angustia
cerco di eliminarla.

Non si vendicarono di colpe che commisi verso di loro, né di
vergogna e offesa che arrecai.

Li perdonai nonostante le nostre posizioni discordi, non come chi giudica la questione da cieco.

Come precedentemente affermammo anche il misticismo influenzò, seppur relativamente, la sua poesia. Lo si nota dalla sua inclinazione per le solenni espressioni sufiche, specialmente nell'introduzione di certe sue *qaṣīde*. In questa, intitolata *Meditazioni*, egli canta la sua amata alla maniera sufi:

A Dio si volge un innamorato pazzo tormentato che si innamora delle belle e ne è incantato;
lo strugge la durata della passione, e qual difficile cavalcatura essa è.
Non ottenne grazia alcuna dall'amore di colei che porta il ḥalḥāl³¹⁾.
Se volete saperlo, la mia passione è la padrona della tenda tesa.
O signora del mio cuore! accogli una preda dei tuoi occhi e fanne bottino!

Poi attacca con la descrizione del vino, un altro pilastro della poesia sufica, ma per abbandonarla subito dopo lanciandosi nella descrizione della sua vita beduina, terreno molto più congeniale al suo carattere e alla sua vena e in cui seppe veramente esprimere se stesso da grande artista. Purtroppo il fascino di Moḥammed Sa'id al-'Abbāsī rimase nascosto. La sua voce fu coperta dal clamore suscitato dai poeti occasionali, dai romantici e dalla poesia libera degli innovatori. Soltanto da poco qualcuno s'è accorto del suo valore e ha cominciato a raccogliere e divulgare le opere di questo « poeta incursore » considerato da aš-Šūš « un importante immissario nel grande lago della poesia araba moderna ».

EROS BALDISSERA

1) Purtroppo il Sudan non ha avuto una tradizione letteraria locale di espressione araba e a un certo momento ha dovuto guardarsi attorno e rifarsi a modelli delle altre regioni arabe; specialmente a quelli della prospiciente penisola arabica la cui natura è molto simile a quella del deserto sudanese in cui la vita tribale e i suoi valori son rimasti quelli delle tribù dell'Arabia antica. Cfr. *l'Encyclopédie de l'Islam, Sudan*.

2) A noi toccò constatare, parlando con vari esponenti, anche di rilievo, della poesia araba, quanto poco nota fosse la poesia sudanese e come il poeta da noi trattato fosse totalmente ignorato, al di fuori di ristrette cerchie del suo paese.

3) Moḥammed al-Faytūrī, Muḥyī ad-Dīn Fāres, Tāğ as-Sīr, ecc. son nomi che ormai stanno prendendo piede negli ambienti letterari arabi e arabistici moderni. Si veda tra l'altro in italiano di G. Oman, *Saggi di poesia sudanese contemporanea di espressione araba, Levante*, 1964, 3-4, pp. 36-45.

4) La maggior parte delle notizie e dei brani di poesie è stata presa da Moḥammed Ibrāhīm aš-Šūš, *Aš-šī'r al-ḥadīṭ fi 's-Sūdān*, Khartum 1971 e Aḥmed Qabbīš, *Ta'riḥ aš-šī'r al-'arabī 'l-ḥadīṭ*, Beirut 1971, pp. 144-145.

5) Inizio del condominio anglo-egiziano sul paese che, fino ad allora praticamente chiuso

al mondo esterno, comincia ad aver contatti regolari e apporti dalla cultura araba e, tramite questa, da quella occidentale.

6) Cfr. R. Costi, *Poésie et poètes soudanais, Orient*, IV, 1960, n. 13, p. 95. È una traduzione della parte introduttiva di Aḥmed Abū Sa'd, *Aš-šī'r wa 'š-šū'arā' fi 's-Sūdān*, Beirut 1959.

7) Istituito dagli inglesi con l'intenzione di formare i quadri dell'apparato statale.

8) Si veda qualche accenno su questi poeti in Costi, *cit.*, p. 98; M. I. el-Shoush, *Some background notes on modern sudanese poetry, Sudan Notes and Records*, XLIV, 1963, pp. 21-42. Una trattazione più ampia si trova in testi arabi quali il citato Šūš, *Aš-šī'r ...*, e 'Abd al-Magid 'Ābidīn, *Ta'riḥ aṭ-ṭaqāfah al-'arabiyyah fi 's-Sūdān*, Cairo 1953.

9) Qualcuno data soltanto da quel momento la nascita della poesia tradizionale e più precisamente con l'uscita dei primi diplomatici del *Gordon College*. V. Šūš, *op. cit.*, p. 6.

10) « Il Sudan ai sudanesi » era il motto lanciato dalla rivista *Ḥaḍārat aš-Sūdān* e raccolto dagli ambienti nazionalistici. La rivista, nata nel 1919, nel 1920 cambiò la sua impostazione da socio-letteraria a decisamente politica.

11) V. Costi, *cit.*, p. 100.

12) Cioè i diplomati del *Gordon College*. Fondato nel 1919, divenne un'importante tribuna da cui i poeti presero contatto col loro pubblico.

13) Cfr. Costi, *cit.*, p. 102.

14) La fortuna di appartenere a una famiglia ricca gli permise di non aver bisogno di un impiego che avrebbe limitato la sua libertà e gli avrebbe imposto di vivere in città, per cui, potendo vivere libero da ogni restrizione, si trasferì nel deserto sudanese che amò e la cui indelibile impronta rimase nei versi in cui egli puramente esprimeva se stesso e rappresentava la sua vita. Per questo al-'Abbāsī è un tradizionalista, piuttosto che per il suo attaccamento alla poesia araba antica.

15) Per quanto riguarda le *qaṣīde* puramente sufiche del suo *dīwān*, esse non sono senz'altro al livello del resto della sua poesia.

16) Comandante delle truppe anglo-egiziane che nella battaglia di Omdurmān del 1898 distrussero l'esercito e la potenza dei mahdisti. Fu poi governatore generale del Sudan. Si veda J. S. R. Duncan, *The Sudan*, Londra 1952 e M. Abbas, *The Sudan Question*, Londra 1951.

17) Quella della gente felice.

18) Su di essi si veda l'interessante e approfondita opera di Talal Asad, *The Kababish Arabs*, Londra 1970.

19) Simbolo della collera.

20) Ibn Ḥusein è al-Mutanabbī. L'emiro Badr al-Ḥaršanī, talvolta designato col nome di Badr ibn 'Ammār al-Asadī, durante il suo governatorato del *giund* di Giordania nel 939, fu celebrato dal poeta.

21) È una fonte dei Kabābiš.

22) È il figlio della gazzella.

23) Secondo aš-Šūš i più adatti al temperamento beduino. V. *Aš-šī'r ...*, p. 88.

24) *Sā'ir aš-ṣawlah wa 'l-ḡawlah*.

25) Egli è il primo poeta sudanese che canta il Nilo. Lo secondarono da lontano molti poeti il più famoso dei quali è 'Abdallāh Ṭayyeb, un antitradizionalista.

26) *al-'urwah al-wuṭqā*, come in Corano, II, 256.

27) Cioè la lingua araba, chiamata anche *lugat aḍ-ḍād* essendo tale consonante sua peculiare.

28) Un fiume del paradiso.

29) Allude ai noti fatti del carteggio Ḥusein-Mc Mahon, della grande rivolta araba, degli accordi Sykes-Picot e le loro conseguenze. Si veda tra l'altro il nostro *Gli ultimi giorni del regno siriano di Faiṣal ibn Ḥusein*, in *Oriente Moderno*, LII, 1972, p. 341.

30) Cioè un *maḍhab* da seguire.

31) Grosso anello di metallo portato dalle donne alla caviglia come ornamento.

FRAMMENTI DI ORHAN VELI

«Orhan Veli Kanık (1914–1950) nacque a Istanbul. Studiò al Galatasaray e al Liceo Maschile di Ankara. Là frequentò anche per qualche tempo corsi di filosofia alla Facoltà di Lettere. Ebbe vari incarichi. Orhan Veli è il più scarno, il più rappresentativo dei poeti della nuova poesia turca [‘interna’]. Raccolte principali: *Garip*, *Vazgeçemediğim*, *Destan gibi*, *Yenisi*, *Karşı*, *Bütün Şiirler*».

Questa pur succinta introduzione ad alcune poesie di Orhan Veli, raccolte nella *Türk Edebiyatı Antolojisi* di Vasfi Mohir Kocatürk, edita ad Ankara nel 1967, contiene un irreprensibile elemento di giudizio sul quale la maggior parte di chi si interessa alla poesia turca moderna concorda, vale a dire la funzione di primo piano svolta da Orhan Veli nell’opera di svecchiamento e di modernizzazione della poesia patria. Tuttavia questo equo e indiscutibile riconoscimento lascia troppo in ombra, a parer nostro, un altro ruolo, anch’esso importante, che il poeta ha svolto, quello cioè di inserire nei suoi versi, specie nei più tardi, una dimensione ‘politica’, di colore progressista, sebbene senza una precisa etichettatura ideologica.

Cercheremo di cogliere e di evidenziare tale aspetto, ripercorrendo con le sue immagini (da *Bütün Şiirleri*, Istanbul 1970) quella breve vita, evoluzione incarnata della poesia turca, enucleando di volta in volta gli elementi che aderiscono a tale dimensione.

Odamda (pp. 7–11)

Sono miei questi oggetti?
Ho un bimbo spensierato nella testa
Dentro sono un balocco
E la stanza è uno specchio
E c’è un gioco di luce sul soffitto
Ombre e voci confuse
E un corvo che mi lacera il cervello
Quando rodo le pene.
C’è Caino che uccide suo fratello
Solitudine dentro
Sonno d’estate lungo come morte

Riva passata a stento.
Con una corda puoi legare il gregge
A piccoli villaggi di pensiero
Crolla sopra ogni cosa
Il ponte costruito lungo il sogno
Empiono di silenzio i miei soldati
Senza sosta la stanza e senza posa
L'uomo che vive dentro il mio vestito
È stupore alle quattro mie pareti.
C'è Caino che uccide suo fratello
Solitudine dentro
Sonno d'estate lungo come morte
Riva passata a stento.
E da dolci illusioni di follia
Il silenzio riempie la mia stanza
Al capezzale è ancora fermo il corvo
In cerca dell'inferno del cervello
E cade sulle onde del mio letto
E dura giorni questo lungo viaggio
Un canale che scorra senza sosta
Il terrore alla tomba del silenzio.
C'è Caino che uccide suo fratello
Solitudine dentro
Sonno d'estate lungo come morte
Riva passata a stento.
Come l'uomo venuto solo al mondo
mi getto sopra una montagna indiana
S'insinua nelle angustie della testa
Il signore dei mondi solitari
Che si vada o si venga è poi lo stesso
Non arriva al pontile alcun ormeggio
Contro di me si leva d'improvviso
Noce spessa di collo.
C'è Caino che uccide suo fratello
Solitudine dentro
Sonno d'estate lungo come morte
Riva passata a stento.

Con questa poesia ha forse inizio, dal nostro punto di vista, l'avventura poetica di Orhan Veli. Siamo negli anni '36-'39 e, nonostante tutta una serie di fermenti rinnovatori tendenti a inserire ovunque il cosiddetto 'elemento sociale' (il 'problema delle riforme') si siano già fatti sentire - e ne è un esempio la

pur breve vita biennale della rivista *Kadro*, che le accuse di 'deviazione' verso sinistra porteranno alla chiusura – nonostante ciò i meccanismi stilistici rimangono ancora vincolati sia al metro sia alla rima antica, e in generale l'aria che pervade le poesie di questo primo periodo si ricollega alle esperienze degli immediati predecessori: Ahmet Haşim, ma anche Baudelaire, Verlaine, Rimbaud.

V'è certo già notevole distacco dal mondo rarefatto, onirico, rappresentato dalla poesia/musica di Haşim, ma si rimane in un'atmosfera dove il sentimentale permea e informa il dramma, e dove l'influenza del maestro Ahmet Tamiş, di stretta scuola simbolista, si fa ancora percepire.

Bisogna attendere un poco per vedere scomparire la parola *rüya*, forse la più frequente nelle poesie precedenti. Scompare il 'sogno', il verso ritrova la sua libertà sconfiggendo la metrica, la rima è definitivamente bandita, e si scatenata, aperta, la polemica con i predecessori: « La pittura è di solo colore, la musica di solo suono, la poesia di solo significato » (*Akşam*, 1-2-1940). Ma che cos'è il significato? Libera dal gioco del metro, spenta la musicalità di una rima a volte esasperata, la forma così scarnificata della poesia si deve avvicinare all'immediatezza del canto popolare, sostanziata da una problematica che ha le sue radici nella vita di tutti i giorni, con i suoi piccoli uomini, le brutture della guerra, gli amori felici o infelici, che una sotterranea saggezza spoglia di attributi sentimentalistici o esageratamente drammatici. L'ironia, lo scherzo, il sorriso dalla piega amara, sono i segni premonitori di quel rinnovamento che viene attribuito a Orhan Veli.

Yokuş (p. 55)

Se all'altro mondo, verso sera,
quando la fabbrica chiude,
la via che ci porterà a casa
non sarà una salita così,
la morte, via, non è poi
una cosa tanto grama.

Quantitatif (p. 62)

Mi piacciono le belle
mi piacciono le operaie
e le belle operaie
mi piacciono ancor di più.

Edith Almera (pp. 70-71)

È probabile che in questo momento
sulla riva di un lago

vicino a Bruxelles
lui pensi a Edith Almera.

Edith Almera
è il primo violino
di un'orchestra zigana
che raccoglie successo
nei Café chantants.

Ella
sorridente
e saluta chi l'applaude.

Sono belli i Café chantants:
la gente può innamorarsi
delle violiniste
che lavorano là.

Montör Sabri (p. 77)

Parliamo sempre di notte
con il montatore Sabri,
e sempre per strada,
e sempre ubriachi.
Egli dice ogni volta:
'È tardi ormai perché si vada a casa'.
Ed ogni volta ha sotto il braccio il pane.

Tereyağı (p. 90)

Zietto Hitler!
Un giorno vieni anche da noi,
perché voglio mostrare a mia madre
il tuo ciuffo e i tuoi baffi.
Ed io in cambio, per te,
ruberei dalla dispensa
e ti darei del burro:
lo faresti mangiare ai tuoi soldati.

Bizim gibi (p. 91)

Chissà se desidera qualcosa
un carroarmato quando sogna?

E che pensa l'aeroplano
quando poi resta solo?
Chissà se alle maschere antigas
non piacerebbe cantare
in coro al chiaro di luna?
E i fucili non hanno pietà
almeno come noi uomini?

Karanfil (p. 93)

Forse avete ragione, non è bello
quanto l'arte dell'iperbole
che muoiano a Varsavia in diecimila
e che una divisione corazzata
non somigli a un garofano
portatoci da labbra di compagna.

Veda (pp. 94-95)

L'asfalto mia via
la terra mia via
il cielo mia via
la piazza mia via:
a quante cose penso! ...

L'amore, la pioggia,
la voce del tramvai,
l'albergatore;
e mormoro un verso
nel piacere di un cibo un po' caldo.

Il postino il gendarme e il disoccupato
ancora vanno e vengono,
solo Niyazi
del fu Süleyman
siede al caffè.
Ascolta i notiziari e pensa
« Ci sarà poi la guerra? »
« Ci sarà la carestia? »

Pensa certo anche lui
che tra poco ci andrà.

Rinnovamento, abbiamo detto, ma meglio ancora 'reazione intimisticamente violenta' a tutto ciò che vi era di limitante nella tradizione. Rinnovamento rappresentato da *Garip*, raccolta contenente anche le composizioni di Melih Cevdet e Oktay Rifat, a lui legati in questa azione. Il libro è del 1941, ma già alcune di queste poesie erano state pubblicate un anno prima nella rivista *Varlık*. Nella prefazione a una seconda edizione, del 1945, la polemica si focalizza e si puntualizza. «È necessario opporsi a ogni cosa legata al passato, e, prima di tutto, al suo 'poetismo' (*şairane*). La poesia è l'arte della parola che ha tutta la sua peculiarità nella sua applicazione, cioè è completamente costituita dal significato». Dovrebbe essere la fine della poesia/musica di Haşim che volgeva le spalle alla lingua e alla vita popolare.

Sol elim (p. 113)

Mi sono ubriacato,
mi sono ricordato,
sinistra mia,
mia mano inesperta,
mia povera mano.

Harbe giden (p. 124)

Tu che vai alla guerra,
bambino biondo che vai alla guerra!
Torna ancora così bello,
sulle tue labbra l'odore del mare,
nelle tue ciglia il sale,
bambino biondo che vai alla guerra!

Bir roman kahramanı (p. 147)

Pioveva sulla mia tenda,
soffiava il vento dal golfo di Saros
ed io eroe di un romanzo,
in un letto di paglia,
nella seconda guerra mondiale,
col lume che bruciava al capezzale,
cercavo di vivere il mio soggetto,
il mio soggetto cominciato
in una città: chissà dove,
chissà quando finirà.

Ma dopo *Garip* - a una certa distanza - ecco *Yenisi*, raccolta nella quale ci sembra di poter individuare un certo distacco anche da *Garip* e dai *garipçiler*,

movimento poetico che aveva preso appunto il nome da quel libro: comincia a emergere cioè, sia pure in forma vaga, una tendenza socialista. Ma ancora intimistica: si veda la riforma, per es., dell'antico 'motivo del bagno', con i suoi 'corpi d'argento' proletarizzati.

Içinde (p. 175)

Abbiamo mari con dentro il sole.
Abbiamo alberi con dentro le foglie.
Mattino e sera andiamo e veniamo
tra i nostri mari e gli alberi nostri
in povertà.

Cımbızlı şiir (p. 176)

Macché bomba atomica
e Conferenza di Londra:
in una mano la pinzetta,
nell'altra lo specchio,
che t'importa del mondo!

Zilli şiir (p. 186)

Noi impiegati, alle nove, alle dodici, alle cinque,
siamo noi per la strada.
Così ci ha redatto
Dio Onnipotente il destino.
Aspettiamo il campanello
o la fine del mese.

Altındağ (pp. 189-190)

Una sogna un marito nel sonno,
un uomo fine da cento lire al mese.
Si sposano, si trasferiscono in città.
Arrivano lettere al loro indirizzo:
Palazzo Sen Yuva, scantinato.
Stanno in un appartamento che è una scatola.
Non più bucato in casa altrui, né vetri da pulire;
Viene un figlio che è un sole,
la carrozzina è di seconda mano,
la mattina in giardino a Kızılay:
Gioca Yılmaz, piccino nella sabbia,
come i figli dei grandi.

Ma il bagno del fognaiolo
è il sogno più bello.
S'allunga e si distende sulla pietra,
i garzoni si mettono in fila,
uno gli versa l'acqua
e l'altro l'insapona,
uno aspetta il suo turno
spugna in mano.
Arrivano nuovi clienti
e il fognaiolo è candido cotone.

Riappare dunque il *rüya* (sogno), come 'pretesto', si dirà, per descrivere la miseria di *Altındağ*, la zona più povera di Ankara; ma la tendenza 'socialista' è ancora troppo impregnata di populismo per poter emergere: l'analisi della società è vaga. Anzi manca un qualsiasi riferimento sia pure schematico al quadro sociale. La contrapposizione tra gli emarginati sociali che sognano e i *kibar*, i notabili, è ancora contrapposizione idealistica che non lascia intravedere lo scontro tra gli antagonisti ma si risolve nell'artificio del sogno (artificio, appunto, più che pretesto).

La spinta diviene però netta con la raccolta del 1949 *Karşı*: Orhan Veli vi appare uomo d'azione e d'ideale, in lotta più aperta.

Sizin için (pp. 196-197)

Per voi, fratelli miei,
tutto certo per voi,
e la notte per voi, e il giorno ancora.
Di giorno la luce del sole, di notte la luce lunare,
e nella luce lunare le foglie,
e nelle foglie l'inquietudine,
e nelle foglie l'intelletto.
Mille e un verde nella luce del sole.
E i gialli per voi, per voi sono i rosa,
il tocco
e il calore,
la morbidezza di pelle dei palmi,
il rilassarsi e il giacere.
Salve per voi.
Per voi le antenne che dondolano al porto,
i nomi dei giorni,
i nomi dei mesi,
e i colori delle barche per voi.

Per voi il passo del postino
e la mano del vasaio,
il sudore delle fronti,
il piombo speso sui fronti,
per voi le tombe le lapidi
e prigioni e manette e pene di morte.
Per voi,
tutto per voi.

Hürriyete doğru (pp. 201-202)

Mi piazza sul ponte,
con gusto vi guardo tutti.
Chi voga lesto lesto.
Chi cava fuori cozze dalle chiatte.
Chi regge il timone sulle gabarre.
Chi è ormeggiatore.
Chi è uccello, vola, da gran poeta.
Chi è pesce, scintilla.
Chi è vapore, chi è boa.
Chi è nuvola nell'aria.
Chi è battello, che abbassa il camino
e passa giusto sotto il ponte.
Chi è züfölo, fischietta.
Chi è fumo, fuma.
Ma tutti voi, tutti voi.
Tutti voi nella lotta
per la sussistenza.
Son l'unico capace di gustare?
Non badateci, capita il giorno,
una poesia la dedico anche a voi:
mi vengono in mano tre o quattro piastre,
e la mia pancia è sazia.

Vatan için (p. 214)

Per questa patria cosa non s'è fatto!
Alcuni di noi sono morti,
altri hanno pronunciato i discorsi.

Bedava (p. 213)

Gratis, viviamo gratis.
L'aria gratis, la nuvola gratis,

il torrente, la montagna gratis.
Pioggia e fango gratis,
l'esterno delle automobili,
la porta dei cinema,
e gratis le vetrine.
Pane e formaggio no,
ma l'acqua amara è gratis.
La libertà costa la testa,
la schiavitù è gratis.
Gratis, viviamo gratis.

Pireli şiiir (p. 217)

Che strano indovinello!
Non finisce di giorno né di notte.
A chi dire la pena?
Non la capisce il medico né il prete.

C'è chi un lavoro ce l'ha,
e chi non ha straccio al culo.
C'è la bocca c'è il naso c'è l'orecchio,
ma tutti in forma diversa.
Chi crede nel profeta,
chi s'orna d'orologio e catenella,
chi è segretario, e chi scrive
chi mendica per strada.

Chi cinge al fianco la spada,
chi si dà alla dolce vita.
A donne di notte,
di giorno a ufo.

Andrà avanti così?
Le pulci inghiottiranno gli elefanti,
a una famiglia di sette persone
basteranno le tre porzioni e mezzo?

Una faccenda confusa.
Di getto scrive la penna,
E che mai scrive? Un gran mucchio
di cose che servono a niente.

Queste composizioni possono rappresentare la sintesi dei temi di Orhan Veli. Tramite la violenta, ormai, contrapposizione Vita/Morte, ne emerge la poetica rivoluzionaria. L'amore per la vita è nella rapida e concisa vampata di natura, di cose di tutti i giorni, volti, sudore, passi di postino. Poi, di colpo, prigionie, manette, guerra, morte. E torna l'ironia amara alla chiusa di ogni poesia: *her şey sizin için* è in fondo quello stesso *her şey vatan için* che ancora oggi chi viaggia per la Turchia ha occasione di leggere all'ingresso delle caserme. Coincidenza non significativa? Il potenziale antimilitarista del Nostro si è espresso quasi costantemente sin dagli inizi: *Tereyağı, Bizim gibi, Harbe giden*. La demistificazione del nazionalismo (di quel nazionalismo che, comune all'intero o quasi Vicino Oriente, dove ha svolto in tempi diversi una funzione, se non rivoluzionaria, sicuramente progressista, si trasforma presto in uno strumento di pressione e di oppressione nelle mani di quegli strati sociali che per suo tramite sono giunti al potere) è quanto di più progressista sia dato immaginare nella zona.

In *Vatan için*, epitaffio di questo nazionalismo, la contrapposizione è tra chi è morto e chi ha pronunciato discorsi, tra base e vertice, cioè. Sebbene sia sempre possibile sospettare un fondo populista o addirittura qualunquista, noi tendiamo a vedervi una precisa scelta ideale se non ideologica. Se infatti, arbitrariamente ma non troppo, riunissimo insieme *Sizin için, Vatan için, Bedava*, vedremmo che i vari elementi così raccolti costituirebbero una solida base per parlare di vera e propria tendenza socialista. Si avverte, come in un sottofondo, un'evoluzione sempre più precisa del 'brontolio' che accompagna la vita quotidiana di tutti i popoli oppressi: *la libertà costa, la schiavitù è gratis*. Forse, a impedire un più netto passaggio dall'amara rassegnazione ironica, e dal sogno, al grido per la libertà, è stata più la morte di Orhan Veli che la timidezza — anche indotta, certo — di fronte al grande contemporaneo, cantore esplicito della libertà del popolo turco, Nazim Hikmet, la cui fama e la cui inequivocabile scelta ideologica erano comunque tali da mettere in ombra l'evoluzione che in maniera autonoma veniva sempre più politicizzando la tematica poetica del Nostro.

Quella stessa morte che lo colpì nell'anno in cui veniva data via libera alla costituzione dei partiti politici in Turchia, la quale avrebbe consentito sia pur caute e provvisorie verifiche pratiche.

Kuyruklu şiir (p. 222)

Non possiamo metterci d'accordo, diverse le nostre vie:
 tu gatto del fegataio, io gatto di strada,
 nel recipiente di stagno il tuo cibo,
 il mio dentro le fauci del leone.
 Tu sogni d'amore, io di ossi.

Ma neanche per te,
neanche per te è facile, fratello.
Non è facile, sai,
dondolar così la coda,
ogni giorno di Dio.

Cevap (p. 223)

Vai parlando di fame:
allora sei comunista!
Allora sei tu che bruci tutte le case:
quelle di Istanbul
e quelle di Ankara ...
Che razza di maiale sei, tu!

GIAMPIERO BELLINGERI

ALCUNI PROBLEMI DI METODO SUL RAPPORTO TRA RELIGIONE E POLITICA

Questa nota, dedicata al ricordo di Maria Nallino, contiene alcune riflessioni di metodo in ordine a uno studio in corso sui rapporti tra religione e politica nell'Asia contemporanea. È questo, a mio avviso, un tema che presenta diverse ragioni di interesse ma, allo stesso tempo, diversi ostacoli sulla strada di una sua corretta formulazione.

Le ragioni di interesse sono molteplici; esse sono acute nell'osservatore italiano dal fatto che egli vive in una cultura e in un paese nel quale la dialettica tra religione e politica ha una storia illustre quanto faticosa: e questo stimola l'esigenza di sapere se in altre aree culturali la stessa dialettica si è data e in quali forme. Ma il problema ha indubbiamente prospettive di lettura meno soggettive. La prima di queste rientra nella storia moderna o contemporanea; scaturisce dall'importanza dei paesi asiatici nella realtà politica internazionale e, più in generale, dalla complessa problematica sviluppatasi attorno al concetto di modernizzazione. La seconda è di carattere antropologico-religioso e riguarda più specificatamente i problemi di acculturazione connessi con la storia più recente della religiosità asiatica.

Bisogna subito dire che le indagini in questa direzione risultano assai scarse e, almeno in parte, condizionate negativamente dal fatto che molte linee di interesse della cultura moderna scavalcano, per ragioni diverse, una problematica di questo tipo. Chi si interessa di religioni orientali, infatti, lo fa spesso in una prospettiva che riserva scarsa attenzione ai risvolti istituzionali e ai condizionamenti extra-religiosi e in posizione di implicita polemica contro certi aspetti (ritenuti caduchi) della razionalità occidentale. D'altro canto, chi è attento ai problemi storico-politici vede spesso nelle religioni tradizionali poco più che un residuo sovrastrutturale di equilibri socio-economici già condannati dalla storia.

Ma sussistono anche problemi di maggior conto. Le metodologie delle scienze umane contemporanee appaiono assai più scaltrite nel campo di indagini micro-sociologiche (piccole culture « primitive »; limitati segmenti culturali individuabili all'interno delle culture più complesse) che in quelle riguardanti unità di grandi dimensioni nel tempo e nello spazio. Le ragioni di ciò sono in buona misura evidenti: connesse non solo con le difficoltà di identificare esattamente nel se-

condo caso l'oggetto e il campo della ricerca; ma anche (e, forse, soprattutto) con la necessità di misurarsi con una serie di elementi (come la produzione « teologica » e filosofica) in cui è assai meno agevole una riduzione totale dell'elemento individuale e conscio alle dimensioni inconscie e collettive su cui il sociologo (o culturologo, per accettare un'espressione forse utile, anche se agghiacciante) necessariamente lavora. Per non parlare dei problemi imposti dalla presenza di una massiccia dimensione storica.

Siamo qui davanti a una tematica non assente dal dibattito culturale degli ultimi decenni; ma la cui tensione è efficacemente testimoniata dal forse troppo noto libro di Ruth Benedict ¹⁾ che presenta (nel tentativo di fornire una chiave interpretativa ad alcuni aspetti della cultura nipponica nelle sue risultanti contemporanee) eguali ragioni di interesse e di delusione. Di interesse, perché la sua ricerca, almeno implicitamente comparativa, sottolinea l'esigenza di una lettura del dato attraverso schemi che lo trascendono ²⁾ (immunizzando così, tra l'altro, contro il pericolo di ogni approccio esotizzante a una cultura altra dalla nostra); deludente, per l'appiattimento della dimensione storica e del travaglio culturale a causa del quale le conclusioni rischiano a volte (sia detto con tutto il rispetto per la Benedict) di ricordare le banalità di una introduzione turistica.

Dei rapporti tra religione e politica in riferimento all'Asia meridionale contemporanea si è occupato in una serie di preziosi lavori, E. Smith ³⁾, le cui ricerche partono da uno schema interpretativo specifico e di indubbia utilità. Questo muove dalla identificazione nelle diverse religioni di alcuni tratti (sia ideologici che istituzionali) suscettibili di stimolare o meno una incidenza nella sfera politica. Di tali tratti, il primo è costituito dalla presenza nelle diverse religioni di una filosofia che riconosca una particolare importanza al divenire storico. È questo il caso dell'Islam, per il quale diviene quindi essenziale l'istituzione sulla terra di un determinato modello di vita, al quale Induismo e Buddhismo sono invece assai meno interessate. Il secondo tratto riguarda l'atteggiamento di una religione nei confronti delle altre: l'intolleranza rafforza la tendenza (è il caso, ancora, dell'Islam in contrasto sia con l'Induismo che con il Buddhismo) a usare i meccanismi politici al proprio servizio. Il terzo tratto è costituito dalla esistenza di una organizzazione ecclesiastica, che si pone naturalmente in tensione con l'organizzazione civile: il Buddhismo e l'Islam hanno entrambi in diversa misura una organizzazione di questo genere, che manca invece nell'Induismo. Il quarto tratto riguarda il convergere delle funzioni politica e religiosa nelle stesse persone, convergenza che è suscettibile di aumentare l'incidenza politica di una determinata religione: nell'Induismo le due funzioni sono svolte da caste diverse; nel Buddhismo i monaci sono tenuti (almeno in teoria) alla rinuncia al mondo; nell'Islam si ha invece (almeno ai vertici delle due gerarchie) una fusione di compiti nella stessa persona (Maometto; i Califfi). Infine, il quinto tratto riguarda la tendenza di una religione a regolare la società: è questo, il solo tema su cui l'Induismo (con le prescrizioni castali) appare su-

scettibile di fomentare tensioni con l'ordine politico, come avviene per l'Islam, pure interessato a una regolazione molto dettagliata della società; mentre il Buddhismo presenta indicazioni di segno opposto.

Uno schema come quello qui riassunto è per sua natura semplificante; tuttavia alcune osservazioni appaiono necessarie. Innanzitutto, il primo e il quinto dei tratti citati richiederebbero qualche specificazione. Mentre mi pare si possa consentire su quanto viene detto delle diverse religioni, credo che una riflessione ulteriore andava formulata sul fatto che almeno nel caso dell'Induismo sembra sussistere una contraddizione. È vero cioè che questa religione considera la storia da un punto di vista metafisico a un basso livello di realtà: premessa dalla quale discende un modesto interessamento per i modi di organizzazione delle società umane; ma è vero anche (almeno sul piano della storia e a prescindere dalle ricche polemiche in materia che si sono sviluppate all'interno dei movimenti « modernistici » dell'induismo) che esiste uno stretto nesso tra religione e ordinamento castale. Come sono allora spiegabili questi due fatti, in apparenza contraddittorii? Significa che, dopo tutto, la filosofia della storia ha una importanza relativa? Quali premesse intervengono a modificare il punto di vista dell'Induismo nel passaggio tra il primo e il quinto punto?

Osservazioni diverse, ma non meno significative, potrebbero essere poi avanzate attorno al problema della tolleranza. Qui lo Smith è stato forse vittima di un equivoco facilitato in parte dall'ambigua vicenda storica del termine nell'ambito della nostra cultura; esso proclamava inizialmente l'esigenza pratica di consentire convinzioni diverse dalla propria dando per scontato che si trattasse tuttavia di convinzioni erranee; ma ben presto ha assunto il significato di affermazione del principio della libertà religiosa ⁴⁾. Di conseguenza, la problematica della tolleranza investe in realtà due campi abbastanza distinti: quello della rigidità o meno delle formulazioni teoriche e quello dei principi di convivenza sociale. Mentre nel riferimento alla fattispecie delle diverse religioni lo Smith tiene conto di questi due piani, di fatto privilegia poi il primo quando conclude che su questo tema l'Induismo ha tratti che lo portano a non interferire nel piano politico a causa della sua magmaticità dottrinale e nonostante la rigidezza delle sue prescrizioni sociali e pratiche.

In realtà, credo che il problema dei rapporti tra religione e politica (di dimensioni vastissime nella sua formulazione più generale) suggerisca preliminarmente la presa di coscienza di due coppie di alternative. La prima riguarda la distinzione tra un piano delle formulazioni teoriche e un piano delle realizzazioni storiche e istituzionali. La seconda riguarda la distinzione tra i momenti di simbiosi tra i due ordini e i momenti di contrapposizione dialettica. Sul piano teorico e filosofico si può analizzare in quale misura concezioni e valori, che siamo soliti ritenere tipici dell'esperienza religiosa, influenzino un determinato assetto politico. Per esempio, in che misura valori e situazioni politiche rispondano (o pretendano di rispondere) a esigenze soteriologiche e al rispetto di una determi-

nata sacralità. Ma in una prospettiva più specificamente sociologica e politica, il momento determinante è dato (al di là delle dottrine e dei convincimenti) dallo scontro di due distinte organizzazioni, che hanno scopi distinti ma intersecantesi di continuo.

Sotto questo riguardo, la dialettica non è tanto tra religione e politica, quanto tra Chiesa e Stato (o altra forma di potere politico). Una serie di valori « religiosi » che non si incarnino in una specifica organizzazione, danno magari luogo a una problematica interessantissima sul piano delle idee, ma difficilmente a una dialettica socio-politica identificabile come tale. In questo senso, penso che i punti terzo e quarto dello schema di cui abbiamo parlato (l'esistenza di una organizzazione religiosa e la coesistenza o meno nelle medesime persone della funzione politica e di quella religiosa) siano in realtà di importanza prevalente e, per così dire, determinante.

Ma, mentre convengo che l'esistenza di una specifica organizzazione religiosa (o, quanto meno, di una autonoma e ben definita classe di « professionisti del sacro ») è essenziale al prodursi di una dialettica tra religione e politica sul piano della storia (non su quello delle dottrine), credo che siano da rovesciare le conclusioni dello Smith per quanto riguarda il secondo dei punti in questione. Infatti, quando la funzione politica e quella religiosa si identificano nelle medesime persone, le tensioni e i contrasti hanno minor modo di formularsi e di esplodere; mentre, quando questo non avviene, il contrapporsi di istituzioni (e di interessi costituiti) crea la base di una situazione concorrenziale. Ciò può essere d'altronde facilmente illustrato con un riferimento alla esperienza storica occidentale. Il rapporto religione-politica è più ricco di tensioni e di contrasti al tempo del Cristianesimo medioevale (che pure con la scontata diarchia papa-imperatore, prevedeva al vertice una divisione dei compiti) che non nel caso dell'Ortodossia e di molte denominazioni riformate dove il Sovrano (lo Zar o il Re d'Inghilterra) è anche il capo supremo della Chiesa locale.

Certo non sono pochi gli autori classici o contemporanei, da Marx e Durkheim a Balandier, che hanno considerato, in misura più o meno diffusa, il rapporto tra la sfera religiosa e l'ordinamento politico. Ma l'interesse, in questi casi, si appuntava piuttosto sul momento di simbiosi (o di parassitismo), insomma sulla funzionalità della religione ai fini della politica. Che questa simbiosi abbia spazio grandissimo in ogni esperienza culturale, è fatto indubitabile. Ma esiste anche il caso opposto (e meno diffuso) di tensione e contrasto tra i due ordini in una situazione nella quale essi abbiano entrambi una loro residua autonomia. E questo secondo caso è storicamente più limitato proprio perché, mentre ogni cultura ha una dimensione che possiamo definire politica e una dimensione che possiamo definire religiosa, non sempre è rintracciabile con chiarezza il momento di autonomia tra i due ordini.

In ogni caso, penso che distinzioni del tipo di quella qui ricordata debbano essere sempre tenute presenti in studi di antropologia religiosa; e, più in generale,

l'esigenza di riferire sempre qualsiasi spiegazione non a un singolo principio o meccanismo esplicativo, ma a due principi correlati che funzionino come dimensioni cartesiane in cui iscrivere il fatto in oggetto. In caso contrario, l'argomentazione perviene a conclusioni per molti versi singolari. Vorrei citare a questo riguardo, anche se il suo oggetto è estraneo nel tempo e nello spazio alle ricerche cui queste note si riferiscono, il saggio di L. A. White su Akenaton (Ekhnaton) ⁵⁾. Tesi di partenza dello scritto, come sottolinea il titolo, è che non il superuomo (*great man*), ma il processo culturale vale a spiegare gli sviluppi storici. Questa polemica contro l'individualismo assoluto non appare, nel 1948, particolarmente peregrina; ed è svolta secondo una metodologia che lascia perplessi. In primo luogo perché essa è condotta contro alcuni egittologi (alcuni operanti all'inizio del secolo) nei quali espressioni di indubbio sapore romantico in esaltazione di Akenaton potevano essere più il frutto di una certa temperie culturale (e di una scelta letteraria) che l'indice di un preciso indirizzo metodologico.

Ma è singolare come il tentativo neo-evoluzionista di White, mirante a integrare l'esperienza storica e religiosa di Akenaton nella parabola della cultura egizia al di là di ogni miracolismo, passi attraverso un sostanziale negazione del fatto. Inizialmente, infatti, viene riconosciuta l'esistenza della svolta culturale che sarà oggetto di un tentativo di interpretazione: « In Egitto, nel xiv secolo a.C. si verificarono importanti avvenimenti » (p. 224); e, ancora: « La grande rivoluzione religiosa e politica che s'impadronì dell'Egitto intorno al 1380 a.C. ... », (p. 226). Ma, per negare che la causa di ciò sia da ricercare nella psicologia o nella biologia di Akenaton, White da un lato (sulla scorta ovviamente della testimonianza degli egittologi) nega che le testimonianze esistenti sul controverso faraone siano sufficienti ricostruirne la personalità. Dall'altro lato, dopo aver sottolineato giustamente gli elementi di continuità esistenti tra la realtà precedente e le innovazioni di Akenaton, conclude: « Così vediamo che per secoli prima del regno di Akenaton la filosofia religiosa in Egitto si andò sviluppando direttamente verso il monoteismo col procedere dell'unificazione politica e dell'espansione imperiale. E, come abbiamo già visto, la rivalità tra chiesa e stato, tra sacerdote e re, era già vecchia prima che nascesse Amenofi IV ».

A che cosa dunque dette origine Akenaton? La risposta deve essere 'praticamente a nulla' » (p. 241).

In modo paradossale, ma non del tutto ingiustificato, si sarebbe a questo punto tentati di riassumere l'argomentazione dello White nei termini seguenti: è il processo culturale e non la personalità del faraone che spiega la « rivoluzione » di Akenaton, in primo luogo perché Akenaton non esiste (nel senso che non siamo in grado di ricostruirne la personalità), in secondo luogo perché nemmeno la rivoluzione esiste (nel senso che il momento innovativo è irrilevante rispetto alla sostanziale continuità con il passato). Ma in questo caso, è ovvio, non esiste il problema e l'episodio di Akenaton (che qui ci interessa solo come problema di metodo, al di là di ogni possibile questione storica e filologica)

non può essere addotto a dimostrazione del « primato » del processo culturale.

In realtà lo studio di White mi sembra carente nella sua validità per una serie di limiti di metodo alcuni dei quali già ricordati nelle pagine precedenti. In primo luogo una sostanziale, anche se non programmatica, sottovalutazione della dimensione storica rispetto a quella dell'analisi sincronica; sottovalutazione che lo porta a sfumare la portata dei salti qualitativi (che pure si producono nella vita delle diverse culture) in una continuità priva di accelerazioni. In secondo luogo, una antitesi come quella posta dal titolo, non può essere risolta con la contestazione radicale e assoluta di uno dei due termini che, come lo *Yin* e lo *Yang*, sono interdipendenti; ma con una corretta delimitazione delle rispettive sfere; uno studio sociologico o culturologico può benissimo prescindere (in molti casi deve) dalla dimensione individuale: ma si tratta di una scelta di metodo che non può essere metafisicizzata.

In terzo luogo, osservazioni analoghe devono essere avanzate a proposito della coppia « politica-religione ». Qui la carenza interpretativa risale alla sottovalutazione dell'autonomia del fatto religioso, che è visto quasi esclusivamente come un momento necessario della organizzazione politica. La simbiosi Stato-Chiesa è considerata come una costante di tutte le società umane almeno a partire dalla rivoluzione neolitica, ed è esemplificata con una serie di riferimenti storici (pp. 230, 231, 232) indubbiamente troppo sintetici e sbrigativi per avere molto significato. Tra l'altro, una considerazione di questo tipo richiederebbe almeno un tentativo di più esatta definizione di che cosa si intenda per religione. Che questa svolga sempre una funzione integrativa è già cosa che va verificata e che non sembra vera nel caso di molte religioni nella loro fase nascente, come in molti altri episodi della storia: dalle antiche rivolte popolari dell'Europa e della Cina, ai culti messianici nella fase anti-colonialista abbiamo un lungo elenco di iniziative religiose che hanno svolto una funzione politica di rottura. Inoltre assai diverso è il funzionamento del meccanismo integrativo quando esso lavora a livello individuale in un apparato politico che potremmo definire « laico » e quando esso lavora offrendo una copertura metapolitica a una struttura statale fortemente sacralizzata. Gli esempi citati da White sono dunque poco convincenti. Per non ricordarne che uno in maniera specifica, basti vedere il senso in cui è citata la sopravvivenza (a un quarto di secolo della rivoluzione) della Chiesa ortodossa in Unione Sovietica: « È interessante notare come la Russia 'atea, antireligiosa, marxista', si conformi al modello comune a tutti gli altri stati nazionalistici: il meccanismo integrativo, il sistema nervoso centrale, ha la sua parte spirituale, come quella temporale » (p. 232). Ma è chiaro, invece, che se una dimensione sacrale e in qualche misura meta-politica è rintracciabile nell'URSS come in altri paesi comunisti questa è costituita dal Partito e non dai residui di una Chiesa tradizionale.

Quanta luce l'indagine di White porti su un aspetto della storia e della cultura egiziana è compito degli egittologi giudicare. Ma si deve concludere che

modesto è il contributo che giunge alle scienze umane e all'antropologia religiosa da questo *case-study* ambientato lungo le rive del fiume caro a tanti ricordi di Maria Nallino.

PAOLO BEONIO-BROCCHIERI

1) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, Houghton Mifflin, 1946.

2) Non è senza significato culturale che un tentativo di « capire » il Giappone sia stato affidato dalle autorità militari USA a un'antropologa, piuttosto che a uno dei numerosi e qualificatissimi storici del Giappone, che pure esistevano negli Stati Uniti.

3) D. E. Smith, *India as a Secular State*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1963; D. E. Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1965; D. E. Smith (ed. by), *South Asian Politics and Religion*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1966. Lo schema di cui si parla nelle righe seguenti è contenuto a p. 40 della prima opera e ripreso a p. 20 della terza.

4) Di questa evoluzione lo Smith è peraltro ben conscio. Cfr. *India as a Secular State*, p. 18-19 e seguenti.

5) L. A. White, « Ikhnaton: the Great Man vs. The Culture Process », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 58, 1948, p. 91-114. Il saggio è stato poi incluso in L. A. White, *The Science of Culture*, New York, N.Y., Farrar, Strauss & Giroux, 1949; tr. italiana: *La Scienza della Cultura*, Firenze, Sansoni, 1969 (da quest'ultima sono tratti i riferimenti successivi).



LE FALANGI LIBANESI

Ci sembra di qualche utilità, in un momento in cui la vicenda del Libano non ha smesso di presentare aspetti drammatici, di fornire allo studioso di problemi contemporanei dell'area vicino orientale, ed al politico in generale, un rapido panorama storico della formazione e delle finalità espresse dalle falangi libanesi. Un 'collage' di materiale, già parzialmente elaborato, rivisto però nell'ottica di un'inequivocabile collocazione politica di queste formazioni. Il riesaminare filiazioni e causalità, che hanno portato le falangi ad essere quello che sono, può forse esplicitare meglio di un discorso diretto alcuni collegamenti, fondamentali per giudicare la situazione libanese nel complesso e delicato tessuto politico del Paese.

In contrasto con le aspirazioni alla « Grande Siria » (comprendente Siria, Libano, Palestina, Transgiordania) o alla « Mezzaluna Fertile » (che avrebbe dovuto includere pure l'Iraq, il Sinai e perfino Cipro) espresse in particolare dai sostenitori del Partito Nazionale Sociale Siriano (*al-ḥizb as-Sūri al-iḡtimā'i*), anche noto come Partito Popolare Siriano o P.P.S., sorge nel marzo-aprile 1936 ad opera di personalità cristiano-maronite il Partito dell'Unità Libanese. Scopo principale di tale formazione politica era di preservare l'integrità dei confini e di ribadire le caratteristiche peculiari del nuovo Stato configuratosi nel 1920 in base alla decisione della Francia di costituire in due Stati separati la regione sottoposta al suo mandato: Libano appunto e Siria. « In realtà », nota la rivista *Oriente Moderno* nel 1941 « davanti alla minaccia dell'annessione alla Siria delle province costiere del Libano, alle tendenze unioniste affermatesi nel Libano stesso ed alla azione dei neo-nazionali, il Partito dell'Unità voleva un trattato con la Francia che avrebbe salvaguardata l'unità del Grande Libano e con essa i privilegi che vi erano assicurati ai Maroniti »¹⁾. A un patriarca maronita, Hoyek, il primo ministro francese Clemenceau aveva promesso nel novembre 1919 l'indipendenza del Libano e garantito la sua autonomia rispetto alle ambizioni panarabe di Faiṣal, figlio dello sceriffo della Mecca Ḥusayn, all'epoca di stanza con le sue truppe a Damasco. Un nipote del patriarca maronita in carica, Tawfiq 'Awād, ritroviamo a capo del Partito dell'Unità Libanese; segretario del partito stesso è invece Ibrāhīm Maḥlūf, persona grata all'Alto Commissario francese. Entro tali termini, si può affermare che la comunità maronita, maggioritaria nel Libano, aveva caldeggiato con particolare forza questa indipendenza e auto-

nomia, per motivi storici e religiosi, nonché sociali ed economici. È in seno pertanto a tale comunità (attualmente circa 400.000 componenti, il 29% dell'intera popolazione) che trovano soprattutto adesioni e consensi prima il Partito dell'Unità Libanese, parallelamente e successivamente le Falangi Libanesi (*al-katā'ib al-lubnāniyyah*), che di quel partito vanno considerate una filiazione e, almeno agli inizi, l'organizzazione giovanile. A illustrazione di ciò è utile mettere a confronto i principi programmatici generali delle due organizzazioni, risalenti nella loro stesura allo stesso anno, cioè il 1936. Infatti il Partito dell'Unità si propone: a) di « combattere le pretese degli annessionisti siriani e di difendere l'integrità territoriale del Libano »; b) di « risvegliare lo spirito nazionale libanese, raggiungere la solidarietà fra i vari elementi ed organizzare la gioventù affinché conduca il paese alla libertà ed alla indipendenza »; infine si dichiara « indipendente da ogni associazione, persona o autorità statale, ispirato a ideali di disciplina, pronto a difendere le aspirazioni dei Libanesi, senza distinzione di classe o di religione ». Dal canto loro le Falangi si ripromettono di « raggiungere, al di sopra dei dissensi personali e delle differenze di religione, la pace morale e politica, l'ordine e l'unione, sovrapponendo ai vecchi ideali confessionali un ideale nazionale; compiere, entro forme statali moderne, la sintesi di tutte le forze morali che animano le varie famiglie spirituali del paese. Il movimento non è a beneficio o a danno di alcuno e può riuscire soltanto con la collaborazione di tutti i Libanesi ». Sempre *Oriente Moderno*, riprendendo notizie da *L'Orient* del novembre-dicembre 1936, registra in tal modo la nascita della nuova formazione, non senza un certo contrasto con le dichiarazioni programmatiche di cui sopra: « Si tratta di squadre analoghe a quelle siriane delle Camicie di Ferro, sono sorte lo scorso ottobre e alla fine di novembre contavano già cinquecento militi ben istruiti. L'uniforme è bianca, di tipo più sportivo che militare, i militi sono cristiani e politicamente benpensanti. I capi sono giovanissimi; presidente Pierre Giumayyil, segretario Charles Naşif. Comparvero per la prima volta in manifestazioni ufficiali quando fu annunciato il Trattato franco-libanese. Ai primi di dicembre avevano tenuto tre adunate »²⁾. Alla militanza nelle Falangi sono ammessi i Libanesi fra i 18 e i 35 anni, previa un'adeguata selezione e istruzione, di ordine fisico e morale « per conservare e sviluppare il loro sentimento nazionale, preparandoli ad adempiere al dovere di cittadino risultante dall'indipendenza »; oltre ad indossare l'uniforme, essi vengono suddivisi in falangi di 500 militi, corpi di 250, sezioni di 125 e squadre di 25. In effetti l'organizzatore principale e leader incontrastato Pierre Giumayyil (più volte ministro, egli è a tutt'oggi un esponente influente della destra nel Parlamento di Beirut) aveva visitato precedentemente Germania, Austria, Italia, rimanendo favorevolmente impressionato dallo stile militarizzato con cui era inquadrata la gioventù in quei paesi dalle dittature locali. Se da un lato Jean-Pierre Alem include le Falangi tra le formazioni politiche facenti capo alle diverse comunità e ai vari clan da cui è composta o influenzata la società libanese, più che tra i

veri e propri partiti a sfondo ideologico³⁾, d'altro canto un saggista francese a tendenza politica di estrema destra, in un capitolo intitolato « Esiste un fascismo arabo? », mentre rileva che esse « si sono sempre presentate come una forza paramilitare a disposizione della comunità cristiana del Libano », afferma nel 1969 che « all'inizio apertamente fasciste, esse hanno adottato un sistema molto più moderato e si schierano ormai nel campo della destra liberale classica, ' nazionalista libanese ' e, pertanto, molto ostile al panarabismo »⁴⁾. In realtà la denominazione stessa adottata può suggerire un lontano riferimento alle formazioni omonime del franchismo, che proprio in quel periodo si andava affermando in Spagna e che, a fianco di una teoria e una prassi ispirate al fascismo italiano, si proclamava ' difensore della fede cattolica ', nella quale appunto i Maroniti si riconoscono. Del resto da suggestioni del genere non andarono esenti — come si sa — molti nazionalisti arabi, non a caso nei paesi soggetti all'influenza coloniale inglese o francese (basti citare i trascorsi di alcuni futuri Ufficiali Liberi in Egitto, i contatti fra Hitler e il *Mufti* di Gerusalemme Ḥāǧǧ Muḥammad Amin al-Husaynī, la rivolta antibritannica e filotedesca nel 1941 in 'Irāq detta del ' Quadrato d'oro ' e capeggiata da Rašid 'Alī al-Kaylānī, il simbolo del P.P.S.: una svastica in un petalo di rosa). Quanto alla successiva evoluzione politica cui sopra si accenna, questo fenomeno di adattamento alle mutate condizioni internazionali postbelliche si riscontra presso altre formazioni analoghe nel mondo arabo (vedi i Fratelli Musulmani e le Camicie Verdi di *Miṣr al-fatāh* o Giovane Egitto, poi Partito Nazional Socialista Arabo, che muterà nome nel 1945 in Partito Socialista Democratico); ciò si spiega con il desiderio di sganciarsi dal sospetto di simpatie filofasciste o filonaziste agli occhi di chi poteva assicurare nuovi appoggi e legami, con ragioni di pura sopravvivenza politica, o col semplice fatto che le nostre ideologie e relative definizioni hanno a volte un peso diverso — se si vuole ancor più relativo — in condizioni ambientali diverse da quelle in cui sono nate e comunemente vengono applicate. In questo complesso gioco di interpretazioni e mediazioni culturali e politiche va iscritto il seguente giudizio espresso su *Oriente Moderno* nel 1941, destinato ad essere contraddetto dalla persistente e ricorrente vitalità del movimento in questione, in futuro fino ai giorni nostri: « Sciolte, in seguito al decreto dell'Alto Commissario che colpiva tutte le organizzazioni paramilitari o confessionali, le Falangi Libanesi, dopo una breve e violenta resistenza, cessarono apparentemente qualsiasi attività. Oggi, dopo una totale riorganizzazione, agiscono come associazione di solidarietà sociale e nazionale e durante la formazione dell'esercito di Weygand si diedero ad incoraggiare l'arruolamento di volontari nazionali nell'Esercito francese d'Oriente. Dal punto di vista politico hanno perso qualsiasi importanza »¹⁾. C'è da aggiungere che nello stesso periodo di costituzione delle Falangi, a partire anzi dallo stesso anno, vediamo svilupparsi nel Libano il loro corrispondente nel campo islamico e facente capo ad alcuni settori musulmani della popolazione: si tratta dell'organizzazione *al-Naǧǧādah*, nata da un precedente movi-

mento scoutistico, ma che incontrerà minore successo e godrà di minore vitalità rispetto all'organizzazione presa in esame nel presente articolo.

In sintesi, le Falangi nascono come struttura giovanile del Partito dell'Unità Libanese nel novembre 1936 ad opera dei fratelli Giumayyil; in un primo periodo risulta che si dedichino anche ad attività sociali, sanitarie, culturali, ma nel contempo si danno una organizzazione di tipo paramilitare che conserveranno nel tempo. In seguito a questa degenerazione da premesse vagamente scoutistiche, ma soprattutto dai principi originari di paternalismo sociale e politico, vengono sciolte dalla potenza mandataria francese, temendo che le loro simpatie non solo formali vertano a favore delle Potenze dell'Asse, piuttosto che delle democrazie occidentali: ciò in prospettiva del secondo conflitto mondiale. Ma durante la guerra, in base alla loro disponibilità e accettazione di svolgere propaganda a favore dell'esercito francese, esse tornano all'attività pubblica ufficiale; comunque solo in seguito, all'incirca nel 1946, acquisteranno autonomia come movimento politico. In una recente intervista rilasciata a un settimanale italiano, Abū Ḥalil, direttore responsabile del giornale del partito *al-Amal* (« La Speranza »), ha definito le Falangi un'associazione e una milizia « antifascista, anticomunista, nazionalista »; ha ammesso cospicue sovvenzioni da parte di finanziari locali; ha dichiarato che uno degli scopi trascorsi della sua organizzazione era quello di « garantire un sicuro trapasso all'indipendenza dopo il protettorato francese », cioè nell'ultimo dopoguerra ⁶⁾. In effetti i falangisti si distinsero in quel periodo per alcuni successi demagogici colti tramite la lotta contro il mandato francese e le società concessionarie francesi o franco-belghe; dal 1948 in poi si impegneranno anche a stringere i legami fra gli emigrati libanesi e la madrepatria (circa 1.214.000 dal 1900 al '68, con un ritmo di 15.000 all'anno negli anni '50, in prevalenza di religione cristiana). In proposito la preoccupazione di garantire la preminenza numerica, politica ed economica al settore cristiano della popolazione (52,7% nel '68, inclusi i Greco-cattolici, i Greco-ortodossi e gli Armeni) su quello islamico (45,3% fra Sunniti, Sciiti e Drusi), indurrà le Falangi a formulare la proposta di estendere i diritti politici e la cittadinanza a tutti gli emigrati. Nuovamente disciolti dal governo nel 1949, a seguito di scontri sanguinosi con opposte fazioni, i falangisti riappariranno presto sotto l'etichetta di « Raggruppamenti Libanesi », per riacquistare in seguito la denominazione originaria. Così Paolo Minganti può affermare che nel 1958 si tratta del « Partito più forte del Libano, potendo contare su 50.000 aderenti, dei quali almeno 30-40 mila (con età media intorno ai 24 anni) effettivamente militanti ... L'organizzazione periferica si fonda sulle sezioni provinciali (200 nel Libano e 40 all'estero, fra gli emigrati); le sezioni sono riunite in settori » ⁷⁾. Il partito si presenta con una struttura gerarchica fortemente centralizzata, con un capo rieletto ogni tre anni, un vicecapo e un ufficio politico. Quest'ultimo comprende il capo, il vicecapo, il segretario del partito e dieci membri, di cui cinque nominati per elezione e gli altri scelti tra i ministri di cui l'organizzazione dispone nel governo dello

Stato o fra i rappresentanti eletti al Parlamento (in carica o meno). L'adesione degli iscritti e l'appartenenza dei militanti appaiono regolate da una accurata selezione e dalla prestazione di un giuramento di fedeltà agli ideali e alle direttive dell'organizzazione stessa; essi sono tenuti al versamento di quote per il mantenimento del partito.

È nel 1958 che le Falangi svolsero un importante ruolo a fianco del presidente Kamil Sham'un, filooccidentale di destra con tendenze autoritarie, in occasione dell'insurrezione filoaraba nasseriana che ebbe luogo in quell'anno e contro cui il presidente invocherà ed otterrà l'intervento e la presenza dei *marines* della flotta U.S.A. di stanza nel Mediterraneo. Nel corso della controrivoluzione che seguì a questo intervento, nel settembre dello stesso anno, in seguito peraltro al rapimento di uno dei suoi dirigenti, Fu'ad Haddād, il partito falangista proclama e organizza uno sciopero generale tra la popolazione simpatizzante per protestare contro l'indecisione del nuovo presidente eletto, generale Fu'ad Šihāb. In conseguenza di questa ed altre azioni e circostanze, quest'ultimo si decide a formare un governo di unità nazionale – cui altri del genere seguiranno – e di cui farà parte anche Pierre Giumayyil, accolto trionfalmente dai simpatizzanti delle Falangi al suo ritorno dal Nord-America all'epoca di Sham'un.

Tese a difendere « il volto singolare, la missione speciale, il carattere laico » del Libano, ma in realtà impegnate anche a preservare gli interessi sociali ed economici di certe forze e ceti, le Falangi, che sintetizzavano la loro ideologia nello slogan « Il Libano innanzitutto », lo hanno successivamente trasformato nell'attuale « Il Libano ai Libanesi »; esse si presentano ancor oggi caratterizzate da una forte pregiudiziale anticomunista, contrarie in linea di massima a ingerenze estranee o presenze scomode, come quella odierna dei Palestinesi nel Libano meridionale e alla periferia di Beirut. Il numero degli aderenti è andato rapidamente aumentando negli ultimi anni, al punto che dati recenti riportati dalla stampa ne denunciano la cifra di 80.000, più una milizia in armi che si aggira intorno alle 5.000 unità. Questi si addestrerebbero a rotazione in una quindicina di campi fortificati, distribuiti nel territorio libanese in posizione strategica, all'uso di armi moderne e non solo leggere: ciò almeno secondo quanto dichiarato di recente alla stampa estera da un alto dirigente dell'organizzazione. Pertanto le Falangi risultano essere il più forte partito odierno nel Libano, se non proprio per rappresentanza parlamentare (9 deputati su 99), perlomeno quanto al numero degli iscritti e militanti ⁸⁾.

È contro i rifugiati palestinesi (300.000, in maggioranza musulmani, di cui 90.000 distribuiti in 15 campi fortificati) e in particolare contro le organizzazioni di *fiḍā'in* che si è andata intensificando e accanendo negli ultimi anni l'attività dei falangisti. Essi paventano infatti in questa presenza crescente il pericolo di una rottura del difficile e problematico equilibrio tra le varie comunità etniche e religiose del Libano, fra le relative forze politiche e sociali, a vantaggio del settore islamico della popolazione; pertanto fanno leva ancora una volta sul senso

di insicurezza storico della comunità cristiana, in particolare maronita, e di isolamento nel più vasto contesto islamico regionale. Inoltre essi sostengono di temere, in base all'attività di guerriglia dei Palestinesi di stanza presso il confine meridionale nei confronti di Israele, le azioni di rappresaglia armata che da quella parte possono provenire e che si sono verificate contro il territorio e la popolazione libanesi. Infine individuano nelle tendenze rivoluzionarie di sinistra presenti in seno alla Resistenza palestinese una minaccia di sovversione politica costante verso le istituzioni e nell'autonomia armata della stessa un attentato alla sovranità dello Stato, per cui, a proposito dei sanguinosi incidenti avvenuti a Beirut nell'aprile 1975, il leader Pierre Giumayyil ha parlato di un preteso complotto comunista da sventare in atto. Ciò spiega la frequenza di scontri armati verificatisi specialmente negli ultimi mesi, al limite della guerra civile, tra falangisti e Palestinesi, con un impressionante numero di vittime dalle due parti e fra la popolazione civile; in tali occasioni l'esercito libanese si è tenuto fuori della mischia, come aveva fatto del resto durante l'insurrezione e la contro-rivoluzione del 1958, limitandosi a controllare gli eventi, e a differenza di quanto era avvenuto negli scontri del maggio '73, che avevano visto i militari e i *fidā'in* contrapposti. Si sono schierati invece attivamente a fianco delle Falangi componenti del Partito Nazionale Liberale, raggruppamento politico formato dall'ex presidente Kamīl Sham'un; dall'altra parte hanno fiancheggiato i Palestinesi molti giovani del Fronte Progressista Libanese, d'ispirazione socialista, e simpatizzanti della sinistra.

GIUSEPPE BLASONE

1) *Oriente Moderno*, XXI, Roma 1941, p. 121.

2) *Oriente Moderno*, XVII, Roma 1937, p. 29.

3) J. P. Alem, *Le Liban*; Paris, Presses Universitaires de France 1968; pp. 113-114.

4) AA.VV., *I fascismi sconosciuti* (a cura di M. Bardèche); Milano, Edizioni del Borghese 1970; pp. 183-184.

5) G. L. Scarfiotti, «L'aprile nero dei Palestinesi», *L'Espresso*, Roma 1975, 17, pp. 67-8.

6) P. Minganti, «I partiti politici libanesi nel 1958 secondo i risultati di una recente inchiesta», in *Oriente Moderno*, XXXIX, Roma 1959, pp. 331-332.

7) Art. cit. in *L'Espresso* n. 17, Roma 1975. Vedi anche «Il profugo scomodo», su *Panorama* n. 471, Milano 1975, pp. 64, 67. Ad onta di tali dati c'è da dire che, in base a una precedente inchiesta sul «Comportement politique des étudiants libanais» condotta in quattro università del Libano (i cui risultati sono stati pubblicati da Théodor Hanf sulla rivista *Travaux et jours* n. 46, Beirut, gennaio-marzo 1973), il numero degli aderenti o simpatizzanti delle Falangi appare in diminuzione rispetto al passato, almeno nel campo studentesco superiore (a vantaggio dei partiti di ispirazione laico-progressista o arabo-islamica, se non altro per l'ampliamento degli accessi universitari intervenuto nel frattempo). Se infatti nel 1961 essi ammontavano al 39,3%, la maggioranza degli intervistati, nel 1971 sono ridotti al 18,2. Di questi ultimi il 22,6 si dichiara cristiano e solo l'1,6 musulmano, di cui in totale il 37,1 praticante. Comunque (p. 19), «Le mieux organisé des partis représentant le nationalisme libanais, les Kataeb, conserve en 1971 un taux de partisans relativement plus élevé que le Bloc national de Raymond Eddé et que le Parti libéral national de Camille Chamoun». Sul confessionalismo nella politica contemporanea libanese cfr. R. Solé, «Liban, bastion chrétien?», *Le Monde*, Paris, 5 dicembre 1972, pp. 1, 3.

UN CONFRONTO IRANICO-GRECO

Il tipo di raddoppiamento che troviamo nel perfetto di ἐγείρω¹⁾ è sempre stato di difficile spiegazione. Ultimamente a tale proposito così si esprime lo Chantraine²⁾: 'Certaines formes sont peu claires et la structure du redoublement y apparaît anormale: ἐγρήγορθε ...'. Non che questo raddoppiamento non sia stato – già da molto tempo – analizzato, ma, fra le diverse interpretazioni che ne sono state proposte, quelle che hanno fino ad oggi trovato maggior credito, benché plausibili, non risultano del tutto soddisfacenti.

Quella del Kühner³⁾, che possiamo considerare il prototipo di una determinata linea interpretativa, enuncia e spiega così la forma in questione: '...ἐγρήγορα (st. ἐγ-ήγορα, indem das ρ in die Reduplikation eingedrungen ist) ...'. Diversamente il Brugmann⁴⁾, che, senza porsi il problema di ἐ-, crede di individuare nello -η- di ἐγρήγορα (così egli analizza) quel suffisso *-ē- forse presente anche in scr. *carā-carā-s* 'weithin laufend' *ghanā-ghanā-s* 'mit leichter Mühe erschlagend' ecc., e certamente nelle prime parti di *flē-bam*, *tacē-bam*, *ferē-bam* le quali (come del resto per lui *flā-*, *hiā-*, *amā-* di *flā-bam*, *hiā-bam*, *amā-bam*) 'man formell wie syntaktisch wohl am besten als Instrumentale bezeichnet ...'. Al Brugmann si oppone il Thurneysen, che si muove in sostanza nella linea del Kühner, tentando, in più, di rendere ragione dell'inserzione di -ρ-: 'Die Reduplikation von ἐγρήγορα wird oft mit aussergewöhnlichen Reduplikationsweisen anderer Bildungen auf eine Linie gestellt, z.B. von Brugmann IF 6, 101. Mir scheint ein rein griechischer Prozess vorzuliegen. Zu ἐγείρω gehörte einst ein regelmässiges intransitives Perfekt *εγηγορα; durch Anlehnung an die Laute des intransitiven Aorist ἐγρέσθαι ist es zu ἐγρήγορα umgebildet worden' ⁵⁾. La spiegazione del Thurneysen è accolta tale e quale dal Brugmann nella II edizione del *Grundriss* ⁶⁾, dal Mayrhofer ⁷⁾, dal Pokorny ⁸⁾, e senza sostanziali modificazioni dallo Schwyzer ⁹⁾, che, per motivare oltre all'inserzione di -ρ- anche ἐ- ed -η-, muove da un *γήγορα in cui 'Das Reduplikations-ē war wohl rhythmische Dehnung, vgl. ai. *bhāribhrati*, *bharibharti* und oben S. 239, 9.' ¹⁰⁾ e che sarebbe passato ad ἐγρήγορα per analogia con ἐ-γρέ-σθαι. Allo Schwyzer fa eco il Frisk ¹¹⁾; ad altre possibilità parrebbe accennare invece lo Chantraine ¹²⁾ quando scrive: '...ἐγρήγορθε (cf. § 204), parfait de ἐγείρω, semble avoir été influencé par des formes à redoublement expressif ...'; in realtà, tuttavia, egli non si discosta dalle spiegazioni tradizionali, visto che, più recentemente, così riassume quanto ritiene

ormai acquisito (usa però, si deve sottolineare, il condizionale) circa la forma oggetto di questo studio: '... ἐγρη- se serait substitué à *γήγορα sous l'influence de l'aoriste ἐγρέσθαι. L'è- initial pourrait être prothétique, ou résulter de la dissimilation d'un aoriste à redoublement *γε-γρ-ετο, un aoriste athématique à redoublement existe dans skr. *á-ji-gar, ji-gr-tám.*'¹³⁾

Non si può – per la loro artificiosità e lacunosità – non ritenere passibili di dubbio queste spiegazioni, secondo le quali per giungere ad ἐγρήγορα bisogna muovere da un *γήγορα (non attestato e con η per allungamento ritmico!) = scr. *jā-gāra*, av. *ja-gāra* (però con -a- del raddoppiamento breve!), in cui la prima sillaba viene interamente sostituita da ἐγρη- per analogia con l'aoristo ἔ-γρ-ετο che dovrebbe a sua volta risultare dalla dissimilazione del (non attestato!) *γέ-γρ-ετο formato come scr. *á-ji-gar, ji-gr-tám* ecc., quest'ultimo, fra l'altro, con un tipo di raddoppiamento che è quello usuale negli aoristi scr., ma è diverso da quello postulato per l'aoristo greco, laddove, anche in sanscrito, esistono aoristi con *-e- vocale di raddoppiamento¹⁴⁾. In questa ricostruzione dei fatti, balza innanzi tutto all'occhio il riflesso di un metodo di ricerca che risale alle origini dell'indeuropeistica e che assegna al sanscrito un'importanza decisiva; il fatto che una forma esista in sanscrito appare infatti condizione necessaria e sufficiente per affermarne l'esistenza anche in una lingua dove la corrispondente forma non è attestata: è questo il caso dell'aoristo raddoppiato gr. *γέ-γρ-ετο, postulato per il solo fatto di esistere in scr., ed anche del perfetto *γήγορα, che viene assunto aprioristicamente come forma da cui ἐγρήγορα sarebbe sorto per il fatto di corrispondere a scr. *jāgāra*. Quasi che – e questa presunzione è latente – tutto quanto esiste in sanscrito debba – o dovesse – esistere anche nelle altre lingue ie. (a maggior ragione nel greco, che al sanscrito è per molti aspetti particolarmente vicino)¹⁵⁾. Inoltre, nell'applicazione di questo tipo di ragionamento al caso concreto che qui ci interessa, si presume – mi sembra contro ogni verosimiglianza – che nel corso delle modificazioni delle forme gr. non attestate si sia mantenuto intatto lo -η-, cioè che di *γή-γορα sia stato sostituito (con ἔγρ- < *γε-γρ-) solo il γ-; più verosimile sarebbe stato aspettarsi un *ἐγρέγορα, a meno che non si muova – ma non mi risulta nessuno ricostruisca così la storia delle forme – da *γέγορα, che passa ad *ἐγρέ-γορα per analogia con ἐγρέσθαι, che passa ad ἐγρήγορα per allungamento ritmico avvenuto in epoca protostorica greca (e non in epoca indeuropea come pensa lo Schwyzer).

Da un punto di vista più generale, fatta ora astrazione da quella del Brugmann poi riveduta dallo studioso medesimo ed eccettuato il cenno dello Chantraine, su cui si ritornerà più innanzi, tutte le spiegazioni della forma ἐγρήγορα fin qui ricordate fanno riferimento, per interpretarne la struttura del raddoppiamento, ad un processo monoglottico – come il Thurneysen tiene esplicitamente a sottolineare – all'interno del quale il ruolo preminente è svolto dall'analogia; tale metodo, in sé legittimo anche se talora sospetto (e sopra sono state notate le artificiosità e le contraddizioni che comporta nel caso ora in questione)

non si giustifica tuttavia più quando, all'interpretazione di una forma 'anormale' (così lo Chantraine per ἐγρήγορθε!) di una lingua, si offre, puntuale e circostanziato, il sostegno di un confronto alloglotto. L'importanza dei risultati conseguibili esaminando i fatti da questa prospettiva è ampiamente dimostrata – se di dimostrazione c'è bisogno – da numerose testimonianze: fra tutte, basti pensare alla chiarificazione che dai confronti con l'ittito ha ricevuto l'interpretazione di numerose forme verbali (II e III sg. dell'ind. pres. nella coniugazione tematica, desinenza -μεν di I plur. ecc.) del greco, difficili – per non dire impossibili! – da spiegare convincentemente all'interno del greco stesso¹⁶⁾. (Da un punto di vista metodologico, perciò, bisogna riconoscere al Brugmann, nonostante l'ipotesi da lui formulata in prima istanza non fosse sostenibile, il merito di non essersi limitato nel nostro caso ad una spiegazione interna al greco basata sull'analogia, ma di aver tentato di introdurre la forma 'anomala' in una categoria solidamente fondata su confronti alloglotti).

Ora, nel caso di ἐγρήγορα, la corrispondenza puntuale al tipo di raddoppiamento che in esso si trova è offerta da una formazione dell'avestico a raddoppiamento 'espressivo': si tratta di un presente dell'intensivo-causativo tratto dalla radice *gar-*¹⁷⁾ 'svegliare' (la stessa di ἐγείρω!) che suona *frāyṛāyṛāyeiti*¹⁸⁾ attestato nel *Nirangistān* (19) e, sotto l'aspetto *frāyṛāyēiti*, nel *Vidēvdāt* (18, 23).

Il confronto tra le forme avestiche e quelle greche che qui si ripropone, appare, formulato molto genericamente, presso il Fick: '3. (g'ara) wachen. s. ajigar jigrta intens. jāgrhi wachen, z. fra-ghrāta pt. erwacht, fraghrāyēiti caus. weckt auf – Vgl. ἐγείρω ἐγρήγορα' ¹⁹⁾; e viene ripreso, come si vedrà con maggiore articolazione di svolgimenti, dal Bartholomae²⁰⁾; dai lavori pubblicati successivamente a quelli del Bartholomae, risulta noto al Reichelt²¹⁾, che lo cita e lo condivide senza discussione nel suo manuale dell'avestico, allo Specht, che pure lo difende e ne trae conclusioni che saranno discusse più innanzi, al Boisacq²²⁾, che non entra però nel merito del problema posto dal raddoppiamento di ἐγρήγορα e si limita a menzionare la forma avestica insieme con tutte le altre confrontabili a quelle greche, ed infine al Mayrhofer²³⁾, visto che cita l'articolo dello Specht. Non pare, invece, essere stato noto (o non è stato affatto preso in considerazione in omaggio alle vigenti spiegazioni di stampo neogrammatico?) al Brugmann, al Thurneysen, allo Schwyzer, al Pokorny, allo Chantraine e al Risch²⁴⁾; lo conosce, d'altra parte, il Frisk, che ne scrive testualmente così: 'Die übrigen aus verschiedenen Sprachen herangezogenen Formen wie das intensive Kausativum aw. *fra-yrā-yrāyeiti* «er erweckt» und alb. *ngrē* «ich hebe auf usw.» steuern zu der Erklärung der griech. Formen nichts bei!' ²⁵⁾ Ora, questa presa di posizione del Frisk è ingiustificata – proprio sul piano metodologico – ma estremamente significativa: per asserire, infatti, che un confronto alloglotto non contribuisce per nulla alla spiegazione di una forma oscura di una lingua, o si dimostra che le forme confrontabili sono frutto di processi assolutamente indipendenti nelle due lingue (il che viene omissso dal Frisk!), oppure

manifestamente ci si fonda su una *petitio principii*: quella che le forme ‘anomale’ di una lingua devono essere spiegate in ambito esclusivamente monoglottico; il che, a ben guardare, presuppone almeno un’altra *petitio principii* (di sapore marcatamente schleicheriano e neogrammatico): la regolarità assoluta dei paradigmi delle ‘protolingue’ (altra astrazione!) e dei loro esiti storici. Per conto mio, e volendo radicalizzare le posizioni, vale esattamente l’opposto: scopo dell’indeuropeistica, infatti, non è – credo – spiegare forme in sé, ma giungere a tratteggiare, con la maggiore verosimiglianza storica possibile, le relazioni (etiche, sociali, culturali...) fra popoli, o, se si preferisce, fra tribù, che, avvenute in epoca preistorica e protostorica, hanno condotto al formarsi delle affinità – e delle differenze – fra le lingue ie. quali storicamente conosciamo; ora, in questa prospettiva, proprio nell’interpretazione delle forme ‘anomale’, quelle cioè su cui i conguagli analogici – di cui nessuno mette in dubbio l’esistenza! – non hanno avuto il sopravvento, reinserendole nella normalità dei paradigmi di una lingua, la massima considerazione è dovuta ai confronti alloglotti; se questi esistono, possono essere accantonati solo dopo un vaglio accuratissimo: la coincidenza di forme, infatti, una volta esclusi – è ovvio – l’impresito e lo sviluppo indipendente, è in questi casi estremamente significativa da un punto di vista storico, in quanto indica, e comprova, l’esistenza di relazioni concrete – immediate o mediate – fra gli antecedenti delle tradizioni linguistiche (e quindi dei loro portatori) in cui le forme stesse ritornano. (E questo la vicenda dei più recenti studi, per esempio, sulla preistoria e sulla storia più antica della grecità linguistica avrebbe dovuto insegnarlo).

Proprio alla luce di quanto si è or ora affermato da un punto di vista teorico, il confronto av. *frā-γrā-γrāyeiti*: gr. *ἐ-γγή-γορα* abbisogna di un’ulteriore analisi, intesa appunto ad escludere l’ipotesi di uno sviluppo indipendente delle due forme (visto che quella di un impresito appare inammissibile senza necessità di dimostrazione). Il Bartholomae non solo offre questa corrispondenza, senza tuttavia discutere i problemi che l’affermazione della sua validità ai fini della preistoria dell’iranico e del greco comporta (come del resto accade a tutti gli altri autori che la ammettono), ma inquadra il tipo di raddoppiamento presente nelle due forme in una particolare categoria attestata nell’iranico antico. Così, infatti, egli scrive: ‘ – Was uns im Iranischen von – verbalen und nominalen – Intensivformen aus dem Praesens- und Perfectsystem... überliefert ist, lässt sechs verschiedene Typen der Reduplication erkennen: ... 5. Die Reduplication enthält zwei Wurzelconsonanten mit *ā* (idg. *ē*) dahinter: jAw. *frā-γrāγrāye^ti* (wofür wohl *γrāγray^o* zu lesen, s. § 151): gr. *ἐγγήγοροε*. Daneben findet sich *frāγrāraye^ti*, das sich dazu etwa verhalten wird, wie lat. *scicidit* zu got. *skaiskaiþ*. Analog erklärt sich jAw. *ni-srārayā* und ap. *niy-a-θ^rārayam*, die zu jAw. *nis^tri-naoiti* gehören’.²⁶⁾ L’Osthoff, che ha presenti le affermazioni qui riportate del Bartholomae, pur senza confrontare la forma avestica e quella greca, ammette l’esistenza di questo tipo di raddoppiamento in iranico²⁷⁾; egli ne spiega però

l'insorgere con uno sviluppo monoglottico in cui, per analogia a formazioni non raddoppiate con le due consonanti della radice all'inizio, il gruppo consonantico entrava intero nella sillaba di raddoppiamento, provocando la dissimilazione (inesistente però in una delle due attestazioni avestiche della forma in oggetto!) in quella successiva. La tesi dell'Osthoff, che manifestamente implica di separare la forma avestica da quella greca, sarà subito discussa; bisogna però innanzi tutto osservare che questo studioso, o non conosce il confronto con il greco (il che pare improbabile), o ne esclude a priori, come in effetti sembra, la validità, imputando il sorgere delle due forme a processi monoglottici indipendenti: in questo caso, come si era sopra rilevato anche per il Frisk, l'enunciazione stessa della tesi è carente, mancando la ricostruzione dello sviluppo, monoglottico anch'esso, della forma greca. Dobbiamo perciò esaminare se questa ipotesi (sviluppi indipendenti) delle due forme che qui si confrontano regge. In effetti, basandosi per il greco su un'analisi di ἐγρηγόρα come quelle dello Schwyzer ecc. sopra ricordate, per l'avestico su una di *frā-γrā-γrāyeiti* come quella ora vista dell'Osthoff, si può obiettare al confronto tra le due forme che l'introduzione, analogica o meno, della *-r-* nel raddoppiamento sia avvenuta indipendentemente nel greco e nell'avestico. Questa argomentazione, però, viene a sua volta inficiata da almeno due considerazioni. Innanzi tutto: quali vere e proprie acrobazie 'analogistiche' implichi il dimostrarla per il greco abbiamo già visto; in avestico, d'altra parte, si potrebbe pensare che *-γrā-* del raddoppiamento sia formato per analogia con *γrisa-*, tema di presente incoativo da *gar-* in cui la radice si presenta nell'aspetto *γr-* (sarebbe appunto il caso previsto dall'Osthoff), ricadendo però nella difettosa impostazione metodologica già più volte rilevata. Altre ipotesi non paiono sostenibili: infatti, essendo *-ā-* del raddoppiamento da **-ē-*, la sillaba di raddoppiamento avrebbe dovuto essere **jā-* (con *j-* esito di *g-* avanti l'antica vocale palatale), quindi, nel supposto caso di introduzione di *-r-* per assimilazione alla sillaba radicale ²⁸⁾, **j(r)ā-* sarebbe, almeno in teoria, passato a **žrā-* ²⁹⁾. A meno che non si voglia far risalire l'introduzione analogica di *-r-* nella sillaba di raddoppiamento ad un'epoca in cui *-ē-* non aveva ancora palatalizzato l'antica velare; ma tale epoca è mai esistita?

Certo, possiamo – e forse dobbiamo – postularla teoricamente, ma collocandola in un periodo che deve essere definito, senza esitazione, come 'ie.', un periodo, cioè, nel quale le componenti poi confluite a formare le diverse lingue ie. storiche erano ancora in più stretto contatto fra loro: ora, se il tipo di raddoppiamento che stiamo esaminando è sorto – ammettiamo pure per assimilazione, o per analogia – in un tale periodo, questo di per sé esclude l'ipotesi di uno sviluppo indipendente protostorico o addirittura storico delle forme greca e iranica in cui esso appare. Sembra perciò più convincente escludere l'ipotesi della introduzione di *-r-*, qualunque sia l'epoca in cui la si vuol collocare ³⁰⁾, in una sillaba di raddoppiamento **gē-* del tipo consueto (salvo, in parte, la *ē*), e concludere con il Bartholomae all'esistenza di un tipo particolare di raddop-

piamento comune ad iranico antico e ad una forma greca. Già questa conclusione mi sembra definitiva; in secondo luogo, comunque, e quest'altra riprova mi pare anche più cogente per il suo valore storico nell'escludere la possibilità dello sviluppo indipendente delle due forme greca e avestica, proprio l'avestico e il greco, e solo l'avestico e il greco, coincidono, ancora una volta, nella presenza di una formazione particolare tratta dalla medesima radice *ger-. Esistono in Omero (Λ 551, υ 33 e 53) formazioni tratte da un presente ἐγρήσσω 'vegliare'; lasciato per ora da parte il problema posto dall'interpretazione di ἐγρη-, che evidentemente non può essere l'ἐγρη- di ἐγρήγορα, visto che non si tratta di un raddoppiamento, occupiamoci di -σσω: dato che, com'è noto, -σσω può derivare da -χιω, da -χιίω, da -σχιω o da -τιω, questo presente dev'essere formato dalla radice cui è aggiunto un ampliamento in gutturale, o il suffisso *-sk'- degli incoativi, o in dentale. Fra queste possibilità, la prima (ampliamento in gutturale) è preferita dallo Chantraine³¹⁾ - che nemmeno discute le altre - e, sulle sue tracce, dal Frisk³²⁾, per altro dubbioso come il Risch³³⁾; la seconda è sostenuta dal Meillet³⁴⁾ e, dietro di lui, dal Boisacq³⁵⁾, ma appare senz'altro da scartare, in quanto l'impiego in greco di un suffisso *-sk'-io- (che > *-σχ-ιο- > *-σσο- > -σσο-), nonostante l'appoggio fornito dall'esistenza di *iskiya* nell'ittito, non è dimostrata³⁶⁾. La terza, infine, (ampliamento in τ) è sostenuta dallo Schwyzer³⁷⁾ seguito dal Pokorny³⁸⁾: i due studiosi pongono infatti alla base di ἐγρήσσω una radice *γρη-τ- ed avallano la loro ipotesi con il confronto di av. *frā-γrātō* 'beim Erwachen' (attestato in *Vidēvdāt*, 18, 16), locativo sg. del sostantivo f. *frā-γrātay-*³⁹⁾ o forse, e più verosimilmente visto il possibile confronto con il greco, gen./abl. del tema radicale *frā-γrātay-*. Ora, (ἐ)-γρη-τ- di ἐγρήσσω e (*frā*)-γrā-t- non solo si avvicinano per la suffissazione, come parrebbe suggerire lo Schwyzer⁴⁰⁾, ma certamente coincidono per l'aspetto della nuda radice *grē-⁴¹⁾: ancora una volta, dunque, avestico e greco, e solo avestico e greco, coincidono, visto che in nessun'altra lingua i.e. in cui siano attestati i continuatori di *ger- la radice in questione appare sotto la forma *grē-.

In seguito agli elementi fin qui posti in luce, mi sembra quindi che l'ipotesi di uno sviluppo indipendente delle forme iranica e greca che qui si confrontano debba essere scartata: siamo in presenza di un'isoglossa fra le due lingue. Tale affermazione è, a mio modo di vedere, avvalorata da un altro fatto: il confronto che qui si sostiene è istituito - si badi - tra il raddoppiamento di una formazione di presente (quella avestica) e il raddoppiamento di una di perfetto (quella greca). Esiste però in Omero (υ 6) ἐγρηγορών, participio presente di un ἐγρηγοράω o ἐγρηγορέω (vedremo più innanzi) che tutti gli studiosi comunque considerano⁴²⁾ rifatto sul perfetto. Secondo me, invece, visti i riferimenti puntuali che accomunano avestico e greco dal punto di vista delle formazioni che stiamo studiando, ἐγρη-γορών non è affatto il participio di un presente riplasmato sul tema di perfetto, ma il participio di un'autentica antica formazione di presente, indipendente dal perfetto e che ricopre con assoluta precisione quella

l'insorgere con uno sviluppo monoglottico in cui, per analogia a formazioni non raddoppiate con le due consonanti della radice all'inizio, il gruppo consonantico entrava intero nella sillaba di raddoppiamento, provocando la dissimilazione (inesistente però in una delle due attestazioni avestiche della forma in oggetto!) in quella successiva. La tesi dell'Osthoff, che manifestamente implica di separare la forma avestica da quella greca, sarà subito discussa; bisogna però innanzi tutto osservare che questo studioso, o non conosce il confronto con il greco (il che pare improbabile), o ne esclude a priori, come in effetti sembra, la validità, imputando il sorgere delle due forme a processi monoglottici indipendenti: in questo caso, come si era sopra rilevato anche per il Frisk, l'enunciazione stessa della tesi è carente, mancando la ricostruzione dello sviluppo, monoglottico anch'esso, della forma greca. Dobbiamo perciò esaminare se questa ipotesi (sviluppi indipendenti) delle due forme che qui si confrontano regge. In effetti, basandosi per il greco su un'analisi di ἐγρήγορα come quelle dello Schwyzer ecc. sopra ricordate, per l'avestico su una di *frā-γrāγrāyeiti* come quella ora vista dell'Osthoff, si può obiettare al confronto tra le due forme che l'introduzione, analogica o meno, della *-r-* nel raddoppiamento sia avvenuta indipendentemente nel greco e nell'avestico. Questa argomentazione, però, viene a sua volta inficiata da almeno due considerazioni. Innanzi tutto: quali vere e proprie acrobazie 'analogistiche' implichi il dimostrarla per il greco abbiamo già visto; in avestico, d'altra parte, si potrebbe pensare che *-γrā-* del raddoppiamento sia formato per analogia con *γrisa-*, tema di presente incoativo da *gar-* in cui la radice si presenta nell'aspetto *γr-* (sarebbe appunto il caso previsto dall'Osthoff), ricadendo però nella difettosa impostazione metodologica già più volte rilevata. Altre ipotesi non paiono sostenibili: infatti, essendo *-ā-* del raddoppiamento da **-ē-*, la sillaba di raddoppiamento avrebbe dovuto essere **jā-* (con *j-* esito di *g-* avanti l'antica vocale palatale), quindi, nel supposto caso di introduzione di *-r-* per assimilazione alla sillaba radicale ²⁸⁾, **j(r)ā-* sarebbe, almeno in teoria, passato a **žrā-* ²⁹⁾. A meno che non si voglia far risalire l'introduzione analogica di *-r-* nella sillaba di raddoppiamento ad un'epoca in cui *-ē-* non aveva ancora palatalizzato l'antica velare; ma tale epoca è mai esistita?

Certo, possiamo – e forse dobbiamo – postularla teoricamente, ma collocandola in un periodo che deve essere definito, senza esitazione, come 'ie.', un periodo, cioè, nel quale le componenti poi confluite a formare le diverse lingue ie. storiche erano ancora in più stretto contatto fra loro: ora, se il tipo di raddoppiamento che stiamo esaminando è sorto – ammettiamo pure per assimilazione, o per analogia – in un tale periodo, questo di per sé esclude l'ipotesi di uno sviluppo indipendente protostorico o addirittura storico delle forme greca e iranica in cui esso appare. Sembra perciò più convincente escludere l'ipotesi della introduzione di *-r-*, qualunque sia l'epoca in cui la si vuol collocare ³⁰⁾, in una sillaba di raddoppiamento **gē-* del tipo consueto (salvo, in parte, la *ē*), e concludere con il Bartholomae all'esistenza di un tipo particolare di raddop-

avestica. Infatti, muovendo da (*frā*)-*γrāyrayeiti* si ricostruisce un 'ie.' **-grē-ger-ei-e-*: ove si postuli pel greco un presente ἐγρηγοράω (giustificato dalla διέκτασις), l'identità con la forma avestica – pur restando estremamente significativa – si restringerebbe alla radice raddoppiata; ma se si postula, come lo Schwyzer⁴³⁾ e indirettamente lo Chantraine⁴⁴⁾ un presente ἐγρηγορέω⁴⁵⁾, l'identità con la forma avestica è perfetta (a parte, è ovvio, la 'prostesi'): raddoppiamento intensivo con le due consonanti della radice + **ē*, radice a grado 0 (e la forma greca si appalesa dunque effettivamente per eolica, come da molti sospettato, cfr. nota 1), suffisso **-ei-e/o-* dei causativi⁴⁶⁾.

Il confronto tra le due formazioni di presente (*frā*)-*γrāyrayeiti*: (ἐ)-*γρηγορέω* contribuisce anche a fare un po' di luce – benché non si pretenda di giungere in questo modo alla soluzione definitiva – sul problema di ἐ-: ἐγείρω, ἐγρήσσω, ἐγρηγορέω, formazioni di presente tratte dalla radice **ger-* possiedono tutte lo ἐ-, 'prostetico', o preverbale come sostengono lo Specht⁴⁷⁾ e il Pokorny⁴⁸⁾; nel perfetto ἐγρήγορα, o lo ἐ- è prostetico – ipotesi questa ammessa anche dallo Chantraine⁴⁹⁾ – oppure sorge dalla dissimilazione preventiva di un **γε-γρήγορα* intesa ad evitare le tre sillabe consecutive inizianti con γ-, o infine, forse più verosimilmente, ἐ- del perfetto si spiega come altri ἐ- che, abbastanza frequentemente, fungono da 'raddoppiamento' di basi inizianti per gutturale, quali quelli di ἔγωνα, ἔγραμμαι (-γρ-!), ἔκτινα ecc.⁵⁰⁾.

Per quanto concerne, ora, le altre forme iraniche che il Bartholomae ritiene costruite con lo stesso tipo di raddoppiamento presente in *frāyṛāyṛāyeiti*, è opportuno solamente notare che ap. *niy-a-θrāyayam* = av. *ni-srāra-*, imperfetto tratto dalla radice ap. *θray-*⁵¹⁾ = av. *sray-* 'appoggiarsi, appoggiare', si spiega molto meglio in questo modo che non, per esempio, come la interpreta il Kent: 'pIE **k'lei-* «lean»: pAr. **srā-jaja-* in Skt. *śrāyāyati*; OP Ist sg. inf. *niy-açārayam*, with *-r-* after *dārayatiy*'.⁵²⁾ La spiegazione del Kent è sostenuta anche, senza ulteriori significative precisazioni, dal Brandenstein e dal Mayrhofer⁵³⁾: essa, che pure si avvale del confronto con la forma sanscrita (non raddoppiata!), rigetta però indirettamente senza nessuna motivazione quello con la forma avestica (nella quale pure, evidentemente, l'introduzione di *-r-* dev'essere considerata da questi autori analogica), e, scontrandosi con la difficoltà posta da *-r-*, deve ricorrere, ancora una volta, all'analogia.

Alla luce di tutti gli elementi fin qui discussi, risulta dunque accertata l'effettiva esistenza nell'iranico antico di una particolare struttura di raddoppiamento intensivo, o, se si preferisce, espressivo, formato da due consonanti radicali + **-ē-* (ir. *-ā-*); tale tipo di raddoppiamento è attestato anche in formazioni di presente (ἐγρηγορέω), o almeno di perfetto (om. ἐγρήγορθε ecc.) del greco, formazioni tratte, bisogna sottolineare, dalla stessa radice (**ger-*) nei cui derivati appaiono alcuni fra i più certi esempi antico iranici del raddoppiamento in questione. L'indagine svolta ha permesso di accertare, oltre ogni ragionevole dubbio, che le due formazioni foneticamente e morfologicamente identiche

dell'avestico e del greco non possono essere il risultato di processi fonetici (assimilazione) o che, quand'anche lo fossero, i fenomeni fonetici da cui hanno tratto origine possono essersi svolti soltanto in un'epoca talmente antica che è assurdo riferirvi i concetti di 'iranico' e di 'greco' come idiomi unitari e distinti. In altre parole, è accertato che il fatto linguistico di cui ci si occupa rappresenta una isoglossa che riunisce antico iranico (avestico in particolar modo) e greco, escludendo con ogni probabilità, si deve ricordare in sede di conclusione, il sanscrito.

Infatti, il tentativo operato dallo Specht⁵⁴⁾ per riammettervelo, estendendo così l'isoglossa all'intero ario, sembra passare il segno: la sua convinzione che scr. *jāgāra* sia da un **grāgāra*, nonostante le eleganti soluzioni proposte per spiegare *j-* (caduta di *-r-* prima che **-ē-* passasse ad *-ā-* e quindi palatalizzazione della velare iniziale oppure conguaglio analogico su tutte le altre formazioni raddoppiate tratte dalla medesima radice le quali presentano, ovviamente, *j-*) non persuadono per ovvie considerazioni metodologiche; e, in ogni caso, anche se si volesse ammettere l'esistenza, nella preistoria del sanscrito, di una forma **grāgāra*, la distribuzione dell'isoglossa rappresentata dal raddoppiamento **grē-* indurrebbe a ritenerla proveniente dall'iranico.

L'esistenza di questa isoglossa, cui diversi autori già avevano accennato e che è stata negata o non considerata nelle più recenti ricerche sull'argomento, merita ora di essere riconsiderata nell'ambito di una prospettiva più vasta: quella delle relazioni preistoriche, o comunque più antiche fra le lingue – iranico antico e greco – che essa riunisce.

In un recente saggio⁵⁵⁾, il Lazzeroni rileva la necessità, che altri studiosi implicitamente sostengono⁵⁶⁾, di sottoporre nuovamente ad esame critico l'unità 'secondaria' indoiranica per accertare se essa risulti '... dall'avvicinamento di due o più lingue che prima gravitavano verso centri diversi: ...'⁵⁷⁾, come è stato dimostrato, ad esempio, nel caso del greco storico⁵⁸⁾, o se invece 'Le lingue che formano l'unità derivano da una tradizione sostanzialmente uniforme o da dialetti fra cui è esistita – prima della formazione delle lingue storiche – la possibilità di un'ampia circolazione linguistica unificatrice'. 'Un criterio per discriminare', prosegue lo studioso, 'è dato dalla cronologia relativa delle isoglosse: nel primo caso quelle unitarie saranno posteriori a quelle differenziali non monoglottiche e nel secondo anteriori.'⁵⁹⁾ La conclusione cui il Lazzeroni giunge in seguito all'approfondito esame di numerose isoglosse è che, nel caso dell'ario, diversamente da quello del greco o di latino e lingue italiche⁶⁰⁾, l'unità è il punto di partenza, non quello di arrivo. Infatti 'Nessuna isoglossa *non monoglottica* che separa il sanscrito dall'iranico appare, ... più antica delle isoglosse unitarie.'⁶¹⁾ Questa conclusione, tuttavia, non autorizza un'immagine monolitica dell'unità indoiranica, l'immagine cioè di una 'cellula aria preformata in una presunta «unità indoeuropea»'⁶²⁾, ma va considerata in una prospettiva dinamica dei rapporti preistorici delle lingue ie.; significa cioè che le affinità profonde che uniscono – da ogni punto di vista – sanscrito e iranico sono effetto

di 'una corrente indoeuropeizzatrice sostanzialmente uniforme anche se *non ancora aria*.'⁶³⁾

Come si colloca l'isoglossa sopra studiata in questa prospettiva, che rappresenta il punto di vista più aggiornato e rigorosamente espresso sul problema dell'unità indoiranica?

Si possono, riassumendo alcune considerazioni già prospettate nel corso della ricerca, formulare due ipotesi, che tuttavia conducono entrambe ad un'unica conclusione: il raddoppiamento del tipo **grē-* (ir. *grā-*, gr. *γρη-*) è un morfema originario, il cui sorgere, come io sono propenso a credere, non è imputabile a processi fonetici che hanno modificato più antichi e consueti raddoppiamenti del tipo **gē-*; in tal caso, questo tipo di raddoppiamento è antichissimo, non può risalire ad un'epoca in cui il sanscrito (che appare escluso dall'isoglossa) si allontanava (o si era già isolato) dall'iranico e, trovandosi in iranico antico e greco, rappresenta con questo un'isoglossa differenziale non monoglottica all'interno dell'aria più antica, o per lo meno altrettanto antica, delle isoglosse indoiraniche unitarie. Il raddoppiamento in questione è sorto in seguito a fenomeni fonetici che hanno influito su precedenti sillabe di raddoppiamento 'normalmente' formate; l'esame di questa ipotesi dal punto di vista dell'avestico ha però mostrato che i fenomeni cui sarebbe dovuta, se si adotta questo punto di vista, la formazione del raddoppiamento di tipo **grē-* devono aver avuto luogo in un'epoca molto antica, prima cioè della legge delle palatali e, *a fortiori*, prima di **ē > ā*; anche in questo caso, perciò, l'isoglossa iranico-greca rappresentata da questi raddoppiamenti, pur essendo più recente che nella prima ipotesi formulata, resta tuttavia molto antica, anteriore ad una isoglossa indoiranica unitaria (*ē > ā*), dove naturalmente con quest'ultima espressione, si sottintende non un fenomeno appartenente ad un monolitico *Urarisch*, ma un fenomeno che si è gradualmente diffuso fino a raggiungere tutte le parlate arie.

La dimostrazione dell'esistenza di questo tratto comune a iranico antico e greco non inficia, è ovvio, le conclusioni sopra ricordate del Lazzeroni circa una definizione dell'unità indoiranica secondo prospettive moderne; reca, tuttavia, un contributo allo studio di questo problema, offrendo l'esempio, all'interno dell'"unità" aria, di una isoglossa differenziale non monoglottica più antica di alcune isoglosse unitarie.

GIULIANO BOCCALI

1) Ἐγρήγορα, correntemente usato in ionico-attico, appare attestato per la prima volta in Aristofane, *Lys.*, 306; forme omeriche del perfetto di ἐγείρω sono l'imperat. II pl. m. ἐγρήγορε (H 371, Σ 299), l'ind. III pl. att. ἐγρηγόροθασι (K 419) e l'inf. m. ἐγρήγορθαι (Σ 299). Il vocalismo -or- delle due forme del medio (in cui la radice si presenta generalmente al grado 0, perciò, nel nostro caso, con *-r-) e l'accento dell'infinito indurrebbero a ritenere eoliche queste forme, come già Erodiano (ed. A. Lentz, p. 69, 17-24); non si può tuttavia escludere che le

forme del medio siano state fatte su quella dell'attivo (ἐγρηγόρθασι anziché *ἐγρηγόρασι, di impiego difficoltoso nell'esametro, per analogia con i perfetti in -θα del tipo βέβριθα, γέγηθα), dove -or- rappresenta il consueto grado normale con vocalismo -o-. Incerti nell'accettare l'una (eolicità delle forme) o l'altra (forme del medio rifatte con il vocalismo dell'attivo) possibilità appaiono sia lo Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, München 1953, p. 800, sia lo Chantraine, *Grammaire homérique*, I, Paris 1958, pp. 24, 190, 423, 429 (in contraddizione con 24), sia R. Wathélet, *Les traits éoliens dans la langue de l'épopée grecque*, Roma 1970, p. 170; decisamente contrari ad ammettere l'eolicità delle forme il Wackernagel, *Zum homerischen Akzent*, 'Nachrichten der Kaiserlichen Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen', 1914, p. 98 sg., ristampato in *Kleine Schriften*, Göttingen, s.d., 1154-1187, p. 1155 sg. e K. Strunk, *Die sogenannten Aeolismen der homerischen Sprache*, Diss. Köln 1957, p. 48, n. 113.

²⁾ *Gramm. hom.*, cit., p. 423.

³⁾ R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*², I, Hannover 1869, p. 804.

⁴⁾ K. Brugmann, *Lat. frâgräre*, 'IF' 6, 1896, p. 100 sgg. ed anche *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, II, Strassburg 1892, p. 848 sg., cfr. p. 960 sgg.

⁵⁾ R. Thurneysen, *Etymologisches und Grammatisches* 6. Ἐγρηγόρα, 'IF' 21, 1907, p. 176.

⁶⁾ II, Strassburg 1916, III parte, p. 27.

⁷⁾ M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, I, Heidelberg 1956, p. 427.

⁸⁾ J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Bern und München 1959, p. 390.

⁹⁾ *Griech. Gramm.*, cit., p. 648.

¹⁰⁾ Lo Schwyzer rimanda qui al luogo della *Griech. Gramm.*, cit., ove tratta della *rhythmische Dehnung*. Questo -ē- < *-e- per allungamento ritmico sarebbe stato impiegato fin da epoca ie. come vocale di raddoppiamento in forme di presente e di perfetto 'intensivi' del tipo scr. *dādharti*, *dādharma*, av. *dādrē*, gr. (unica attestazione) pres. *δηδέχαται* ecc. Cfr. anche Brugmann, *Grundr.*², cit., I, p. 496 e II, p. 23.

¹¹⁾ H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, p. 437 sg.

¹²⁾ *Gramm. hom.*, cit., p. 423.

¹³⁾ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Parigi 1968 sgg., p. 309 sg.

¹⁴⁾ Per esempio *avocam* < *a-va-uc-am, ie. *e-ye-uq^h-om, cfr. gr. *εἶπον*, e *ἀπᾶντα*.

Cfr. A. Thumb-R. Hauschild, *Handbuch des Sanskrit*³, Heidelberg 1959, II, p. 302.

¹⁵⁾ Contro il principio che si debbano attribuire alla preistoria di tutte le lingue ie. tutte le forme storicamente attestate dal sanscrito ed anche dal greco giustamente si batte, ad esempio, G. Solta, *Gedanken zum Indogermanenproblem*, in A. Scherer (Hrsg.), *Die Urheimat der Indogermanen*, Darmstadt 1968, p. 327, che afferma essere '... durchhaus nicht leicht anzunehmen, dass das Hethitische oder auch andere idg. Sprachen (das Lateinische oder das Germanische etwa) den ganzen Reichtum der Formen, wie sie Indisch und Griechisch aufweisen, eingebüsst haben sollen.' Ciò nonostante, questo principio, insostenibile dal momento che pare metodologicamente non corretto attribuire ad una lingua forme di cui non esiste traccia, trova tuttavia ancor oggi dei sostenitori, come B. Schlerath in *Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte seiner sozialen Struktur*, 'Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft', Vorträge 8, Innsbruck 1973. A p. 16 questo studioso giunge ad affermare, trattando non più di forme grammaticali ma di parole, che, se una parola ricorre in più di un 'ramo' dell'ie., deve essere attribuita al protoie., cioè all'ie. comune e chi voglia dubitare di ciò 'der muss für jeden einzelnen Fall Argumente für eine Neubildung oder (prähistorische) Entlehnung beibringen!'

¹⁶⁾ Cfr. E. Evangelisti, *Graecia Asianica*, 'Acme' XVIII, 1965, pp. 7-17.

¹⁷⁾ Cfr. Ch. Bartholomae, 'Wochenschrift für klassische Philologie', 1897, p. 661 e *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904, col. 511.

¹⁸⁾ Da leggere, secondo il Bartholomae, *ibid.* e *Grundriss der iranischen Philologie*, Strass-

burg 1895-1901, I, p. 56 e 84, *frāyṛāyayēiti*, in quanto si tratta di formazione con suffisso *-āy-a-* come scr. *tāpayati*, av. *tāpayēiti*, apers. *niyasādayam* ecc.

19) A. Fick, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Vierte Auflage bearbeitet von Adalb. Bezzenger, Aug. Fick und Whitley Stokes, Göttingen 1890, I, p. 199, cfr. anche p. 403 sg.

20) Nei lavori citati alle 17 e 18.

21) H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg 1909, p. 79 e 114.

22) E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris 1938, p. 212.

23) *Kurzg. et. Wtb.*, luogo citato.

24) Cfr. E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*², Berlin-New York 1974.

25) *Griech. Et. Wtb.*, luogo citato. Quanto all'alb. *ngrë* ricordato dal Frisk sulla scorta di G. Meyer, *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg 1891, p. 306, si deve osservare che quest'ultimo studioso non si pone il problema dell'interpretazione di $\epsilon\gamma\phi\eta\gamma\omicron\alpha$, ma si limita a confrontare *ngrë* con $\epsilon\gamma\epsilon\iota\omicron\omega$, dimostrando l'esistenza anche in albanese di derivati della radice *ger-.

26) *Grundr. ir. Phil.*, cit., p. 56.

27) H. Osthoff, *Zur Reduplicationlehre*, 'Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur' 8, 1882, p. 561 sg.

28) Si deve ricordare che tale supposta introduzione di *-r-* rappresenterebbe l'unico esempio di assimilazione regressiva a distanza di *-r-* in tutto l'avestico; e, per amor di completezza, si può aggiungere che non ne esiste uno solo neppure di assimilazione progressiva, il che esclude anche - se qualcuno volesse ricorrere a questa ipotesi - l'influenza del preverbo *frā-* sulla sillaba di raddoppiamento. Cfr. H. Reichelt, *Aw. El.*, cit., p. 78 sg.

29) Cfr. Ch. Bartholomae, *Grundr. ir. Phil.*, cit., p. 162 sg. e H. Reichelt, *Aw. El.*, cit., p. 38 sg.

30) Si è comunque rilevato che questa epoca dovrebbe essere molto antica: da questa constatazione si potranno ricavare conseguenze significative in sede di conclusione.

31) *Gramm. hom.*, cit., p. 334 sg. e *Dict. ét.*, cit., p. 310.

32) *Griech. Et. Wtb.*, cit., p. 438.

33) *Wortbld. hom. Spr.*, cit., p. 284, dove lo studioso - a dire il vero - non chiarisce bene la propria posizione su questo problema.

34) A. Meillet, *Notes d'étymologie grecque*, Paris 1896, p. 7.

35) *Dict. ét.*, cit., p. 212.

36) Cfr. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, cit., p. 707 sg. ed E. H. Sturtevant, *A Comparative Grammar of the Hittite Language*, Philadelphia 1933, p. 224 sg.

37) *Griech. Gramm.*, cit., p. 648.

38) *IEW*, cit., p. 390.

39) Cfr. Ch. Bartholomae, *Air. Wtb.*, cit., col. 977 e 512.

40) *Griech. Gramm.*, cit., p. 648 e p. 499.

41) Cfr. anche J. Schmidt, *Die griechischen praesentia auf -ισκω*, 'KZ' 37, 1904, p. 34 sg. In questo saggio, anzi, lo Schmidt, confrontando formazioni del tipo gr. $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$: $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\eta}$ -($\sigma\omega$) con le due formazioni av. *fra-yṛisa-*: *fra-yṛā-* conclude a favore dell'esistenza di un'isoglossa greco-avestica: 'Auf jeden Fall bezeugt die übereinstimmung des Altbaktrischen, dass der durchgängige parallelismus von praesentia auf - $\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$ und ausserpraesentischen stämmen auf $-\eta$, $-\omega$ älter ist als das griechische sonderleben'. (p. 35).

42) Cfr. E. Boisacq, *Dict. ét.*, cit., p. 212, E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, cit., p. 540, H. Frisk, *Griech. Et. Wtb.*, cit., p. 437, P. Chantraine, *Gramm. hom.*, cit., p. 359 e *Dict. ét.*, cit., p. 309.

43) *Griech. Gramm.*, cit., p. 540.

44) *Gramm. hom.*, cit., p. 80.

45) La difficoltà nell'ammettere un presente ἐγγρηγορέω consiste nella mancanza di esempi sicuri di forme distratte in verbi in -εω; l'unico altro, anch'esso dubbio, sarebbe ἐχρατῶντο di ξ 15, formato su ἔρχαται, ἔρχατο; d'altra parte, osserva lo Chantraine, *ibid.*, tanto per ἐγγρηγορέων quanto per ἐχρατῶντο non esistono altre forme attestate che presuppongano dei presenti in -αω, i quali in ogni caso 'sarebbero qui sconcertanti' (perché, in generale, le formazioni in -αω sono denominative, o talvolta iterative, cfr. lo stesso Chantraine, *Gramm. hom.*, cit., p. 357 sgg.). Considerati tutti questi elementi si può quindi accettare l'ipotesi che ἐγγρηγορέω sia da ἐγγρηγορέω.

46) Dal punto di vista dell'analisi formale, mi fa notare oralmente il Pisani, non va escluso che il *grē-gr- posto a base delle forme avestiche e greche confrontate costituisca un esempio di raddoppiamento 'rotto' del tipo lat. *stē-t-i*. In questo caso, *grē- rappresenterebbe la radice vera e propria (come *stē-* nel perfetto lat.) e -gr-, per così dire, un 'residuo' della radice stessa in funzione di raddoppiamento. Analogamente potrebbero benissimo essere interpretati gli altri esempi iranici del raddoppiamento in questione, il che eviterebbe fra l'altro di dover considerare *frā-rārayeiti*, *nistrārayā* e apers. *niyačārayam* dissimilati rispettivamente da *frāyṛāyayeiti*, **nistrārayā* e **niyačāçayam*. Va da sé che l'adozione di questo punto di vista non altererebbe minimamente le conclusioni storiche che, dai confronti avestico-greci messi qui in luce, si potranno trarre.

47) F. Specht, *Zur Geschichte der Verbalklasse auf -ē*, 'KZ' 62, 1934, p. 56.

48) *IEW*, cit., p. 390 e 280.

49) V. citazione a p. 38 e nota 13.

50) Cfr. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.*, cit., p. 649. Bisogna tuttavia notare che forme del tipo ἔγραμιμαι sono relativamente tarde (non ne esistono, ad esempio, in Omero); può essere perciò, e infine, che due delle interpretazioni di ἐ- nel perfetto da me proposte si siano incrociate, cioè che ἐγγήγορα risulti appunto dalla dissimilazione di *γεεγγήγορα favorita dalla tendenza ad impiegare ἐ- come 'raddoppiamento di basi inizianti per gutturale'.

51) Cfr. Ch. Bartholomae, *Air. Wtb.*, cit., col. 1637 sg. La stessa radice in scr. *śrayate*, gr. κλίνω, lit. *šliejū*, aated. *hlinen*, mir. *clen*, toc. A *klis-*, B *klānts-* ecc.

52) R. G. Kent, *Old Persian*, New Haven 1953, p. 72.

53) Cfr. W. v. Brandenstein e M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964, p. 113 e M. Mayrhofer, *Kurzg. et. Wtb.*, cit., p. 388 sg.

54) *Zur Geschichte*, cit., p. 56.

55) R. Lazzeroni, *Per una definizione dell'unità indo-iranica*, 'Studi e Saggi Linguistici' VIII, 1968, pp. 131-159.

56) Cfr. R. Lazzeroni, *Per una definizione*, cit., p. 133 sg.

57) R. Lazzeroni, *Per una definizione*, cit., p. 133.

58) Questa ricostruzione della formazione della greicità linguistica è dovuta in gran parte a V. Pisani, *Die Entzifferung der ägäischen Linear B Schrift und die griechischen Dialekte* e *Le lingue indoeuropee in Grecia e in Italia*, due saggi ristampati in *Saggi di linguistica storica*, Torino 1959, rispettivamente alle pp. 181-198 e 199-219, nonché *Storia della lingua greca* in *Enciclopedia classica*, Vol. V, Torino 1959. L'idea che la greicità linguistica sia il risultato di un processo di convergenza fra le sue componenti e non di divergenza dei vari dialetti da un unitario e teorico *Urgriechisch* risale peraltro a P. Kretschmer, che ne dà una prima applicazione nella sua *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896.

59) R. Lazzeroni, *Per una definizione*, cit., p. 133.

60) Almeno, è ovvio, per gli studiosi che concepiscono le numerose affinità fra le lingue dell'Italia antica come frutto anch'esse di un processo di convergenza.

61) R. Lazzeroni, *Per una definizione*, cit., p. 156 sg.

62) R. Lazzeroni, *Per una definizione*, cit., p. 159.

63) R. Lazzeroni, *Per una definizione*, cit., p. 157

ALCUNE NOTE INTRODUTTIVE SUL « CASO ENDŌ »

« Sta a sentire, Kasuke. Dio esiste per te e per gli altri che piangono per aver tradito. Se tutti i rinnegati giapponesi sono come te e si tormentano, ecco una ragione di più perché io torni in Giappone: per dire che Dio non è qui per punire e giudicare. Devo andare per far loro sapere che Dio capisce fino in fondo la pena di chi ha abiurato »¹⁾.

Chi parla così è Pedro Kibe, personaggio storico del XVII secolo e ultimo portavoce di Endō Shūsaku, lo scrittore giapponese che da alcuni anni ha riportato alla ribalta il problema dell'impatto nipponico con la cultura occidentale: problema che Endō tende a vedere centrato soltanto nel quesito della possibilità – o impossibilità – d'inserimento del cristianesimo (e in particolare del cattolicesimo) in Giappone.

Un tentativo di soluzione è andato maturando in Endō attraverso una serie di saggi, racconti, romanzi e opere teatrali, la cui lettura ci fornisce un'ennesima testimonianza del fatto che tutto può essere accettato e assimilato in Giappone, ma solo dopo un lungo processo di decodificazione e di analisi che porta alla sua 'ricomposizione' con caratteristiche molto spesso non più rispondenti alla struttura originale. Ed è proprio un processo del genere che Endō ha compiuto nei riguardi del cattolicesimo che egli sente – è opportuno chiarirlo subito – prima di tutto come un problema personale: problema che è stato sinora affrontato attraverso due fasi di produzione letteraria.

La prima si apre con *Shiroi hito* (1955)²⁾ e *Kiroi hito* (1955), e da alcuni saggi che riflettono anche l'esperienza di un soggiorno in Francia (1950-53), prosegue con opere come *Umi to dokuyaku* (1957), *Kazan* (1959), *Obakasan* (1959), *Watashi ga suteta onna* (1963), *Watashi no mono* (1963), *Fuda no tsuji* (1963), *Nanji mo mata* (1964), e culmina nel 1966 con *Chinmoku* e *Ogon no kuni*. La seconda si è appena conclusa (1973) con la pubblicazione quasi simultanea di *Shikai no hotori*, *Menamugawa no nipponjin* e *Iesu no shōgai*, che hanno fatto seguito a una serie di scritti in cui primeggia il ruolo 'materno' che Endō dà alla religione (si veda ad esempio *Chichi no shūkyō* – *Haha no shūkyō* – *Maria kannon ni tsuite*, 1967, e *Haha naru mono*, 1969), e da altri che mettono a fuoco alcuni personaggi strettamente legati alla vita di Cristo e che formano i capitoli pari di *Shikai no hotori* (*Chiji*, 1971; *Daisashi Anasu*, 1971; *Hyakusotsuchō*, 1972; ecc.).

Nato a Tōkyō nel 1923, passati i primi anni a Dairen in Manciuria, al divorzio dei genitori Endō tornò con la madre e il fratello maggiore in Giappone, a Kobe. Sotto l'infusso della zia materna e per le sollecitazioni della madre che aveva trovato conforto nella fede cristiana, ricevette il battesimo a nove anni e da quel momento si trovò a indossare, come spesso ricorda in interviste e saggi, un abito che non essendo fatto su misura per lui, gli dava un continuo senso di disagio. In un articolo apparso nel dicembre 1973 (e quindi dopo i suoi tre ultimi *exploits*) dal significativo titolo di *Ihōjin no kunō* riprende proprio questo tema a spiegazione di tutta la sua problematica ³⁾.

« ... Ho scritto l'ultimo mio romanzo, *Shikai no hotori*, sette anni dopo la pubblicazione di *Chinmoku*. Per sette anni ho lavorato alla preparazione di questa nuova opera: mi ci è voluto tutto questo tempo perché ero convinto che *Chinmoku* aveva compiutamente chiuso il primo ciclo della mia carriera letteraria e che il mio successivo romanzo doveva andare oltre. Da bambino, buona o cattiva sorte che fosse, fui battezzato. Uso il passivo in quanto non fu un libero atto da parte mia. Mia madre, che frequentava la chiesa cattolica su pressione di sua sorella e che aveva già ricevuto il battesimo, ordinò a me e a mio fratello di studiare la fede cristiana. ... Dopo un anno di istruzione fui battezzato con altri bambini la domenica di Pasqua. Il prete formalmente mi chiese se credevo negli insegnamenti di Cristo e io, come gli altri bambini, formalmente risposi 'Sì'. Quell'istante in cui risposi così in quel modo segnò il corso della mia esistenza. A quel tempo però non avevo la minima idea del peso che quel 'sì' avrebbe avuto nella mia vita ».

Dopo aver raccontato dei momenti di crisi e di incertezza che lo avevano assalito all'inizio degli studi superiori e dell'importanza che in quel particolare momento ebbe il legame che lo univa alla madre, Endō continua:

« Quando penso [a quel periodo] mi rendo conto che non sono uno di quelli che hanno scelto il Cristianesimo al termine di un viaggio intellettuale come i miei amici Miura Shūmon e Yashiro Seiichi ⁴⁾. E non sono neppure uno che ha eletto il Cristianesimo a suo fine intellettuale come i protestanti Sako Jun'ichirō e Shiina Rinzō ⁵⁾. Se paragono questo fatto al prender moglie, è come se essi avessero fatto un matrimonio d'amore nel senso che essi si son scelti la sposa, mentre, nel mio caso, è come se io avessi sposato la ragazza scelta per me dai miei genitori quando ero ancora un bambino. Oppure, è come se i miei amici indossassero un abito fatto su misura per loro da un sarto, mentre io indossai, così com'era, un abito occidentale già confezionato e acquistato per me da mia madre. Ma quest'abito non mi andava bene, era lungo in alcune parti, largo qua e là, corto in altre parti. Quell'abito e il mio corpo non erano fatti per stare insieme e a partire da una certa età ciò mi mise a disagio. All'università studiai la letteratura cattolica francese e in particolare la letteratura cattolica del XX secolo. ... È noto che la letteratura cattolica della prima metà del XX secolo fece perno su Jacques Maritain e che, uno dopo l'altro, emersero scrittori come Claudel, Mauriac, Julien Green e Bernanos. Mentre leggevo le loro opere sentivo che c'era un abisso. Dal racconto delle loro conversioni capivo che erano ritornati al Cristianesimo come al luogo natio. Ma io, nella mia più intima natura di giapponese, non sentivo il Cristianesimo come un viaggio di ritorno a casa. E negli autori che studiavo

non trovai ciò che provavo: il tormento dello straniero. Più studiavo la letteratura cristiana più lo stacco si faceva profondo. Chiaro che questo iato non coinvolgeva solo il Cristianesimo, bensì la cultura straniera nella sua totalità. Ma proprio perché un qualcosa in questo credo è estraneo alla nostra sensibilità, era inevitabile che rimanessi particolarmente colpito dalla distanza che mi separava dal Cristianesimo »⁶⁾.

Ma questo enorme abisso non può essere facilmente colmato, dice Endō, a causa di una triplice insensibilità dei giapponesi: verso Dio, verso il peccato e verso la morte. Questa triplice insensibilità li pone su di un piano fondamentale diverso rispetto agli occidentali i quali vivono in un continuo stato di tensione e di lotta: per la conquista del bene o per sfuggire al male, per accettare Dio o per rifiutarlo. La lotta, il conflitto interiore, anche quando porta al male è per Endō non solo positiva ma preferibile all'apatia morale che regna nella 'palude'⁷⁾. Con questo concetto, che ricorre in quasi tutte le sue opere, Endō indica lo stato di non-azione passiva che caratterizza il mondo concavo (*boko*) giapponese, un mondo senza confini e indifferente sia a Dio sia al peccato. A questo mondo si contrappone quello convesso (*deko*) occidentale, che ha conosciuto l'esistenza di Dio, e che quindi ha dei limiti per l'uomo. Anche l'approccio occidentale alla realtà è diverso in quanto è coscienza che occorre competere per superare tali limiti: i giapponesi invece, immedesimandosi in una visione panteistica del mondo, rifuggono da ogni tipo di lotta e tendono a farsi assorbire dal tutto che li circonda.

La soluzione proposta da Endō è di opporre nel modo più vigoroso possibile l'apatia del *boko* al magma ribollente del *deko*. Di fatto però Endō ha sinora visto più il mondo concavo (*boko*) che il convesso (*deko*): così che i personaggi del *boko* sono bene analizzati e rimangono vivi e impressi nella memoria, mentre quelli del *deko*, che dovrebbero emergere per l'eterno dissidio che portano in sé, risultano di una grigia uniformità e, in generale, non escono da un trito anonimato. Il paradosso consiste appunto nel fatto che gli abitanti del *boko* sono gli stessi che popolano la 'palude', quelli cioè che dovrebbero imparare dagli abitanti del *deko* a lottare e, al limite, addirittura a peccare pur di uscire dall'apatia morale in cui la 'palude' li costringe.

Abita la 'palude' una vastissima serie di personaggi tra cui la moglie perfetta in *Parodie* (1957), i protagonisti di *Kazan* e *Nanji no mata*, tutte le figure - maggiori e minori - di *Umi to dokuyaku*, e Tomoe e Takamori in *Obakasan*. Proprio in *Obakasan*, a mio parere una delle sue cose migliori per il sottile *humour* che pervade il romanzo e per la galleria di personaggi minori che popolano una Tōkyō viva e pulsante, Endō per la prima volta suggerì una via di salvezza dalla 'palude'.

Il protagonista è Gaston Bonaparte, un francese goffo e ingombrante ma disarmante nella sua semplicità e accattivante per la sua dolcezza, che piomba come un sasso nella 'palude' in cui vegetano Takamori e Tomoe, fratello e

sorella, e che inaugura la serie dei 'baka', cioè degli 'idioti', a cui è deman- data la salvezza degli altri. A gradi diversi, questi 'idioti' sono capaci, per mezzo del loro sconfinato e irriducibile amore per il prossimo, a scuotere anche gli animi più addormentati e far sì che si pongano l'interrogativo sull'utilità di un ideale che si concretizza in una piatta vita senza scosse; agiscono come tramite, più comprensibile e meglio accettato che non la parola di Dio. Questo però non vuol dire, come forse un po' troppo sbrigativamente afferma Nakamura Mitsuo che ⁸⁾ « [Endō] sembra credere che la grazia di Dio sia data a un idiota » soltanto, ma che per gli abitanti della 'palude' è più facile capire l'amore del prossimo che l'amore di Dio, in quanto il primo si esplica in modo reale e tangibile. Solo quando capiscono di essere amati sono a loro volta capaci di amare, e quindi pronti a iniziare la scalata fuori della 'palude'.

Nelle parole di Tomoe, la più resistente all'intrusione di Gaston nella sua quieta e accomodante vita, è riassunta la funzione che Endō attribuisce al personaggio: « Un uomo che ama gli altri, così, semplicemente e fiducioso di tutti, un uomo che, benché deluso o tradito, fa in modo che la sua fiamma d'amore e di fiducia non si spenga – un uomo del genere può sembrare un idiota nel mondo d'oggi. Ma è un idiota fantastico! » ⁹⁾. A questo punto la metafora non riguarda più solo il Giappone, ma l'umanità intera incapace di salvarsi perché incapace di amare.

La serie degli 'idioti' prosegue con il protagonista di *Hechimakun* (1961), la piccola Mitchan di *Watashi ga suteta onna*, il Barone di *Ichi ni san!* (1963), fratel Ussan di *Bara no yakata* (1969) e infine Pedro Kibe, citato all'inizio, di *Menamugawa no nipponjin* (1973). Con questa scelta Endō si pone dalla parte dei più semplici, dei puri di cuore e a essi aggancia una sua interpretazione del Cristianesimo che ha suscitato molte reazioni negative. Endō è convinto che non ci siano eroi e che quelli che passano per tali ricevono troppa attenzione mentre non si parla mai dei codardi e di chi ha avuto paura, se non per disprezzarli. Immedesimandosi nei suoi personaggi – siano i poveri contadini cristiani del XVII secolo o i dottori che parteciparono alla vivisezione dei prigionieri americani durante l'ultima guerra in *Umi to dokuyaku* – Endō si pone il quesito di quale sarebbe stata la sua scelta e opta per chi cede. Il fattore che fece scattare tale presa di posizione fu puramente emozionale. Gli accadde di vedere un *fumie* ¹⁰⁾ che era stato calpestato da mille piedi. Non vi scorse più il volto di Cristo, ma quello compassionevole di Maria e da quel momento le fattezze della Madre non solo si sovrapposero a quelle del Figlio, ma finirono per confondersi con quelle della madre dell'autore ¹¹⁾. Il profondo legame che lo lega alla propria madre e che egli trasporta così su di un piano esterno, emerge anche clamorosamente nella teoria che il Giappone può accettare una religione 'materna', ma non una religione 'paterna'. Ancora da *Ihōjin no kunō*:

« Secondo me ci sono due tipi di religione. Prendendo a prestito la definizione di Erich Fromm una è una religione paterna, l'altra una religione materna. Nella

religione paterna Dio è da temere: è un Dio che giudica e punisce i peccati degli uomini, e che si adira. La religione materna è diversa: Dio perdona come una madre perdona un bambino cattivo, è una religione in cui Dio soffre insieme agli uomini. Come è scritto nel Tannishō¹²⁾, se vengono salvati i buoni tanto più i cattivi: è una religione in cui aver fiducia. Cominciai a rendermi conto che la distanza che avevo a lungo sentito tra me stesso e il Cristianesimo era dovuta all'enfasi che l'Europa aveva posto sull'aspetto paterno della religione, e a noi giapponesi il Cristianesimo appariva lontano proprio in quanto l'altro aspetto, quello materno, era stato grossolanamente trascurato dal tempo dei primi missionari sino ad oggi. ... Per quanto mi riguarda credo di aver colmato in parte questo abisso scrivendo *Chinmoku*. Il filo conduttore del romanzo è questo passaggio da una religione paterna a una religione materna, il cambiamento da un Cristo 'paterno' a un Cristo 'materno' così come avviene nell'esperienza del protagonista del romanzo. Come c'era da aspettarsi, avevo lanciato un sasso, e quando il romanzo uscì i più critici furono i cattolici, ma penso che sia stato necessario. Non risolveremo mai il problema dei giapponesi e del Cristianesimo se non superiamo questo *impasse*. Forse ho un po' esagerato, ma in un certo senso sento di aver portato a termine il compito assunto quel giorno, e per cui ho sofferto per 30 anni, quando mi chiesero 'Credi?' e io con gli altri bambini risposi 'Sì' »¹³⁾.

E in effetti le critiche non mancarono e talune particolarmente vivaci. *Chinmoku*, la sua prima opera a essere conosciuta in traduzione in occidente, è ambientato nel Giappone del XVII secolo e narra il confronto tra padre Sebastião Rodrigues (che raffigura l'italiano Giuseppe Chiara) appena giunto in Giappone e già imprigionato e padre Christovão Ferreira, ex-Provinciale, rinnegato e passato dalla parte dei persecutori. La tesi che Endō mette in bocca a Ferreira è che la 'palude' Giappone ha fatto marcire e ha ingoiato il seme del Cristianesimo, e che non vi è assolutamente speranza che tale seme possa mai attecchire. L'incredulità di Rodrigues viene poco a poco smantellata dalla ferrea logica di Ferreira¹⁴⁾. Inutile riportare qui brani esemplificativi (è l'unica opera di Endō apparsa in italiano): basterà ricordare che anche Rodrigues cadrà ma – e qui sta l'impennata dell'autore – su sollecitazione di Cristo stesso che nel momento in cui il sacerdote si trova davanti al *fumie* così lo incita: « Calpesta! So bene cosa prova il tuo piede. Calpesta! È per essere calpestato dagli uomini che sono venuto sulla terra »¹⁵⁾.

È questo uno dei punti che gli verrà contestato: aver affermato che è necessario peccare per giungere a conoscere e a amare più profondamente Dio¹⁶⁾. Ma per Endō, Rodrigues e tutti gli altri si salvano perché rinnegano per paura non perché abbiano cessato di amare e di credere. Allo stesso modo si salvano anche i cristiani occulti (*kakure*) del Kyūshū benché il loro tradimento si ripeta anno dopo anno in quanto il loro gesto – di cui poi sopportano moralmente le conseguenze – è loro imposto da un ambiente che li respinge. Endō si è spesso posto il quesito se è giusto che uno debba essere responsabile di azioni perpetrate in condizioni ambientali avverse. Dice Mokichi, un contadino di Nagasaki,

personaggio di *Ogon no kuni*: « Poco fa hai nominato Moritarō che ha abiurato sotto tortura. Ma se fosse nato una generazione prima sarebbe probabilmente stato un buon cristiano e se ne sarebbe andato in Paradiso. Gli altri cristiani non avrebbero avuto occasione di denunciarlo come un traditore meritevole dell'inferno. È proprio una scalogna essere capitati in quest'era di persecuzioni. Non ha resistito alla tortura e ha tradito. ... Più ci penso e meno capisco »¹⁷⁾. Anche Toda, lo studente in medicina coinvolto negli esperimenti effettuati dai dottori di *Umi to dokuyaku*, ha una reazione simile: « E di cosa dovremmo rispondere? E a chi? alla società? Se è solo per la società allora non c'è proprio di che preoccuparsi. ... Eravamo qui per caso in questo particolare ospedale in questo particolare momento e quindi abbiamo preso parte alla vivisezione di un prigioniero. Se quelli che ci dovranno giudicare si fossero trovati nella stessa situazione, avrebbero forse agito diversamente? Ecco la mia risposta alla società »¹⁸⁾.

Un'altra critica a *Chinmoku* fu di aver presentato dei missionari dalla fede piuttosto vacillante già in partenza in modo da poter sostenere la tesi della 'palude' in modo più convincente¹⁹⁾. Ad appunti del genere, Endō ultimamente rispose:

« *Chinmoku* contiene vari temi ed è stato variamente interpretato e analizzato dai critici, ma per me il fatto più significativo è il cambiamento che il viso del Cristo subisce nel cuore del protagonista, uno straniero. Egli credeva in un Gesù altamente maestoso, un Gesù allo stesso tempo coordinatore e sottoposto alla risultante armonia. Tale era l'immagine concepita dagli artisti occidentali. Giunse in Giappone con questa immagine di Gesù e iniziò la sua opera di evangelizzazione traendo conforto dal suo virile aspetto. Dopo aver subito varie prove e frustrazioni, fu preso e trascinato davanti a un *fumie*. Per la prima volta da quando era in Giappone vide un'immagine di Cristo forgiata da mani giapponesi. Non era il viso calmo, solenne, virile a cui era abituato come europeo, ma il viso esangue di un Cristo che soffre come noi soffriamo. Volli che questa trasformazione fosse il tema di *Chinmoku*. Chi ha chiaramente individuato la mia tesi è stato Etō Jun²⁰⁾, che nella sua recensione scrisse: 'La faccia di Gesù sul *fumie* è l'aspetto materno del Giappone. Non so nulla della personale esperienza di Endō con sua madre, ma il loro legame è raffigurato nel viso di Gesù sul *fumie*'. Ha dunque visto attraverso l'abito occidentale che mia madre mi aveva fatto indossare e rivelato la mia lunga lotta »²¹⁾.

Questo accenno evidenzia quanto sia pregnante la partecipazione personale di Endō nel suo tentativo di avvicinamento delle due culture. D'altronde non ha mai nascosto il fatto che il nocciolo centrale della questione era proprio trovare come adattare il suo *status* di cattolico alla sua sensibilità di giapponese. È per questo, a mio parere, che Endō riesce molto meglio quando esce dal ristretto campo della presenza missionaria in Giappone nel XVII secolo per spaziare in un mondo più vicino a lui dove i personaggi possono essere inventati in piena libertà creativa, sciolti da ogni legame 'storico'. Ma anche per alcuni di questi perso-

naggi 'liberi' si può muovere a Endō l'appunto di una lungaggine descrittiva. Risulta talvolta fastidiosa l'insistenza con cui, ad esempio, crede di dover giustificare certi atteggiamenti dei suoi personaggi 'buoni', ed è sintomatico che non senta questa stessa necessità per i 'cattivi': col risultato che questi ultimi risultano ovviamente più credibili. Sembra quasi che l'autore faccia di tutto per convincere anche se stesso (oltre che il lettore) che questi 'buoni' esistono davvero. L'esempio più macroscopico è proprio in *Obakasan* dove Endō troppo spesso si sofferma a spiegare e a giustificare le azioni di Gaston²²⁾, mentre il 'cattivo' di turno, che guarda caso si chiama Endō e ha spiccate somiglianze con il nostro autore, non ne ha affatto bisogno e parla da sé.

Due delle opere principali del secondo periodo, *Shikai no hotori* e *Iesu no shōgai*²³⁾, cercano una risposta all'interrogativo che l'autore si era posto alla conclusione del primo ciclo: quali devono essere le caratteristiche del Cristo affinché possa essere capito e amato dai giapponesi? È evidente che così facendo Endō applica quel processo di 'nipponizzazione' di cui parlavo all'inizio, ma bisogna anche dire che è suffragato da un serio lavoro di preparazione su testi critici occidentali. Interessante è inoltre notare che gli scrittori preferiti da Endō in questa ricerca sono protestanti, e che il suo approccio alla Bibbia segue l'impostazione demitizzante di Rudolf Bultmann²⁴⁾.

« Nel leggere la Bibbia secondo quest'idea, anche se a modo mio, scoprii che il Cristo non era l'uomo forte di cui avevo appreso sin dalla mia fanciullezza, ma piuttosto un frustrato dalla vita, uno che per di più non operava miracoli. Non era una mia impressione passeggera, ma un aspetto del Cristo che era il risultato di sette anni di ricerche su documenti. Giunsi così alla conclusione che il vero Cristo non era l'immagine di un Gesù possente e maestoso, ma quello di una persona che poteva essere il compagno dell'uomo per l'eternità. Da quel momento non lessi più la Bibbia come se Gesù ne fosse, al solito, il fulcro; la lessi come se fosse stata scritta dalla gente che si trovava lì presente. D'improvviso i brani che mi erano risultati aridi tornarono a rivivere e il libro si trasformò per me in un'opera piena di umanità. Per questa ragione, dopo *Chinmoku*, mi proposi due obiettivi distinti: un'immagine di Cristo che un giapponese potesse raffigurare sentendolo nel suo intimo, e un'ambientazione che non rappresentasse solo il personale punto di vista dello scrittore. Il primo è un romanzo [cioè *Shikai no hotori*], il secondo una biografia critica della vita di Gesù [cioè *Iesu no shōgai*]. Pensai che il romanzo dovesse avere per tema il legame tra i deboli che avevano calpestato con i loro piedi sporchi il *fumie*, e di cui avevo parlato di *Chinmoku*, e il Gesù della religione materna; e la biografia critica, *Iesu no shōgai*, avrebbe analizzato le sue parole così come appaiono in realtà nella Bibbia »²⁵⁾.

Tra i più significativi esempi di questo processo di demitizzazione notiamo la persistente insistenza nel sottolineare che Cristo non è in grado di fare miracoli, e il chiamarlo *ano otoko* oppure *ano hito*, « quell'uomo ».

Iesu no shōgai inizia con queste parole: « Non l'abbiamo mai visto. Non abbiamo mai udito la sua voce. Ma può darsi che da quanto dirò ora possa uscirne che faccia aveva il Cristo ». Ne esce un Cristo che è uomo e che come

uomo può alleviare le pene degli altri uomini non, ripeto, facendo miracoli, ma con la sola forza del suo sconfinato amore: è il Cristo Compagno (*dōhansha*). Il *dōhansha Iesu*, l'invisibile dolente compagno, è una bellissima figura di *Shikai no hotori*²⁶⁾ e è facilmente recuperabile quanto questa immagine si apparenti con l'idea tipicamente buddhista e giapponese dello *hotoke*, l'accompagnatore invisibile di ogni pellegrino²⁷⁾. Ecco perché un giapponese può accettare questa visione del Cristo: sia l'intellettuale che ritrova idee già espresse nel movimento del 'cristianesimo senza chiesa' (*mukyōkai*), sia l'uomo della strada e in particolare i non cattolici. Perché l'idea del *dōhansha* è universale e travalica tutti i dogmi²⁸⁾.

ADRIANA BOSCARO

N.B. – I nomi propri seguono l'usanza giapponese: prima il cognome e poi il nome.

1) *Menamugawa no nipponjin*, Shinchōsha, 1973, p. 34.

2) Una nota bibliografica riassuntiva appare alla fine. In testo viene dato, la prima volta che un titolo è citato, l'anno di pubblicazione.

3) « Il tormento di uno straniero », in *Endō Shūsaku no sekai (Il mondo di Endō Shūsaku)*, numero speciale della rivista *Shinpyō*, 1973, pp. 54–71. Questo primo brano a pp. 55–56. D'ora in avanti citato solo come *Ihōjin no kunō*.

4) Miura Shūmon (1926–vivente). Cattolico, scrittore. Yashiro Seiichi (1927–vivente). Cattolico, drammaturgo.

5) Sako Jun'ichirō (1919–vivente). Critico letterario. Shiina Rinzō (1911–1973). Scrittore.

6) *Ihōjin no kunō*, pp. 56–57.

7) Significativi da questo punto di vista i vari saggi e studi su Sade, tra cui *Maruki do Sado hyōden*, 1954 (*Biografia critica di Sade*), *Sado kōshaku no hanzai*, 1955 (*Il crimine del marchese di Sade*), *Sadoden*, 1959 (*Biografia di Sade*), *Sado seiban no muzai hanketsu wo kiite*, 1962 (*Sentenza assolutoria al processo Sade*), ecc. Nel romanzo *Nanji mo mata* (1964), il protagonista Tanaka, studioso di Sade, riconosce nel 'divino' marchese una grandezza d'animo e un'energia che lo rendono di molto superiore a tutti gli abitanti della 'palude', Tanaka compreso.

8) Nakamura Mitsuo, *Contemporary Japanese Fiction 1926–1968*, Tōkyō, Kokusai Bunka Shinkokai, 1969, p. 156.

9) *Obakasan*, Chūōkōronsha, 1959, p. 171.

10) *Fumie* (lett. 'calpestare–raffigurazione') immagini del Cristo o della Madonna dipinte su legno o incise su metallo che il supposto credente doveva calpestare davanti alle autorità per dimostrare così la sua non appartenenza alla religione cattolica.

11) Il racconto con gli accenni autobiografici più pregnanti sul rapporto dell'autore con la madre è *Haha naru mono* del 1969. Endō vi narra come, durante una lunga degenza post-operatoria, una statuetta da pochi soldi della Madonna, che era appartenuta alla madre, assunse ai suoi occhi ripetutamente le sembianze di quest'ultima. Il racconto si intreccia con quello di un viaggio fatto dall'autore in un'isola vicino a Nagasaki per visitare dei *kakure* (cristiani occulti): in casa di uno di questi Endō trova che un dipinto raffigurante Maria è l'immagine più venerata.

12) Il *Tannishō* fu compilato dai discepoli di Shinran (1173–1262), fondatore della Jōdo-shinshū, per combattere, attraverso gli ultimi scritti del Maestro, le errate interpretazioni del suo insegnamento. Vi si afferma in modo assoluto la possibilità di salvezza anche per i malvagi.

13) *Ihōjin no kunō*, pp. 60–61.

14) È interessante notare come le argomentazioni con cui Ferreira tenta di convincere Rodrigues in *Chinmoku* sono le stesse usate contro di lui dal 'Gran Inquisitore' Inoue Chikugonō-kami nel dramma *Ogon no kuni*.

15) *Chinmoku*, in *Endō Shūsakushū*, Shinchōsha (Shinchō Nihon Bungaku 56), p. 367.

16) Pacheco Diego, S.J., « El Sacerdote caído en las obras de Endō Shusaku », *Razon y Fe*, Madrid, aprile 1967, n. 831, p. 387; Milward Peter, S.J., « 'Silence' in Translation », *The Japan Missionary Bulletin*, Tōkyō, August 1969, pp. 439–441; Castelli Ferdinando, S.I., « Un 'thrilling' teologico. 'Silenzio' di Shusaku Endo », *La Civiltà Cattolica*, 3 nov. 1973, n. 2961 (in particolare L'«etica della situazione» e la «mistica del peccato», pp. 241–243).

17) *Ogon no kuni*, in *Endō Shūsakushū*, Taikōsha (Gendai bungaku no jikkenshitsu 3), 1969, atto I, scena II, p. 26.

18) *Umi to dokuyaku*, in *Endō Shūsakushū*, Shinchōsha (Shinchō Nihon Bungaku 56), p. 91.

19) Pacheco D., *op. cit.*, p. 386; Mathy Francis, S.J., « Shusaku Endo: Japanese Catholic Novelist », *Thought*, Winter 1967, vol. 42, no. 167, p. 612.

20) Etō Jun (1933–vivente). Critico letterario tra i più importanti del dopoguerra. In una sua opera molto nota del 1967, *Seijuku to sōshitsu* – « Haha » no hōkai (*La perdita dell'adolescenza – L'abbandono della «madre»*), in cui tratta di cinque scrittori della 'Terza Generazione' (*daisan no shinjin*) tra cui Endō, nel commentare *Chinmoku* e *Watashi no mono* (pp. 154–183) sostiene la tesi dell'aspetto 'materno' della cultura giapponese in contrapposizione a quello 'paterno' della cultura europea.

21) *Ihōjin no kunō*, pp. 59–60.

22) Nella traduzione inglese di F. Mathy, *Wonderful Fool*, alcune di queste 'tirate' sono state in parte tagliate.

23) Endō è andato preparando questi nuovi lavori con pubblicazioni che sono apparse a puntate per anni in riviste e quotidiani. Ricordo qui la serie « *Seisho monogatari* » (*Racconti della Bibbia*), in *Nami*, e quella che va sotto il titolo generale di « *Gunzō no hitori* » (*Uno tra i tanti*), per cui rimando alla nota bibliografica. Il terzo lavoro, il dramma *Menamugawa no nipponjin*, è invece ambientato tra i Giapponesi residenti nel Siam all'inizio del xvii secolo. L'autore mette di fronte due figure storiche: Yamada Nagamasa e Pedro Kibe, ognuna protesa in un ideale simile ma contrastante, quello di costruire il proprio regno terreno (Nagamasa) e quello di preparare il regno di Dio (Kibe).

24) Nella sua ricerca del 'Gesù storico', Endō ha utilizzato anche i lavori di G. Bornkamm, H. Lietzmann, C. H. Dodd e altri. Sul problema specifico della demitizzazione si può vedere: Rudolf Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione* (con un saggio introduttivo di Italo Mancini « Oltre Bultmann »), Brescia, Queriniana, 1970, e Günther Bornkamm, *Rudolf Bultmann Problematica e discussione*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1970.

25) *Ihōjin no kunō*, pp. 62–64.

26) *Shikai no hitori* si articola in due parti. I capitoli pari sono indipendenti tra di loro e raccontano episodi della vita di persone che hanno incontrato il Cristo (e sono quelli apparsi in riviste sotto il titolo generale di *Gunzō no hitori*), mentre i dispari sono il diario di un viaggio in Terra Santa compiuto da uno scrittore di mezza età, cattolico e chiara controfigura di Endō, alla ricerca del 'vero' Cristo.

27) È opportuno qui ricordare che i pellegrini buddhisti che giravano di tempio in tempio portavano un cappello di paglia (*sugegasa*) su cui erano scritti i caratteri per *dōkō futari*, cioè 'in giro ovunque in due'. Alla luce di questa usanza la figura del *dōhansha Iesu* acquista un particolare significato.

28) Il successo di *Iesu no shōgai* è stato clamoroso e le vendite hanno raggiunto cifre im-

pensabili per un libro così particolare, oltretutto privo dell'attrattiva del romanzo. Non va dimenticato però che Endō conosce gli stessi successi con opere del tutto diverse, e che questa sua duplice produzione ha fatto di lui uno dei *best-sellers* degli ultimi anni. A puro titolo esemplificativo, ripromettendomi di vedere in altra sede anche la produzione umoristica dello scrittore, cito tutta la serie di Korian (lett. 'eremo della volpe e del tasso', lo pseudonimo di Endō), i racconti di Gūtara (lett. 'il sempliciotto'), il romanzo breve *Taihen dā* (*Che imbroglia!*).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Questa breve nota rispecchia una personale scelta tra la produzione di Endō classificata come *junbungaku* (lett. 'letteratura seria') dalla quale però, per ragioni di spazio, restano esclusi i vari saggi. La 'junbungaku' di Endō è attualmente in corso di stampa presso la Shinchōsha (*Endō Shūsaku bungakuzenshū*, 11 voll.), mentre la Kōdansha ha annunciato una collana, *Endō Shūsaku bunko*, di ben 50 tascabili.

Le opere sono elencate in ordine cronologico e vi appare il primo luogo di stampa.

- 1954 *Aden made* (*Sulla via per Aden*), « Mita bungaku », n. 11.
- 1955 *Shiroi hito* (*L'uomo bianco*), « Kindai bungaku », nn. 7-8. 33° Premio Akutagawa.
- 1955 *Kiirō hito* (*L'uomo giallo*), « Gunzō », n. 11.
- 1957 *Umi to dokuyaku* (*Il mare avvelenato*), « Bungakukai », nn. 8-10. 5° Premio Shinchōsha, 12° Premio Mainichi. Trad. inglese di M. Gallagher, *The Sea and the Poison*, London, Peter Owen, 1972, e Tōkyō, Tuttle 1973.
- 1957 *Parodie* (*Parodia*), « Gunzō », n. 11.
- 1957 *Gekkō no domina* (*La madonna nel chiarore lunare*), « Bessatsu Bungei Shunjū », n. 60.
- 1959 *Kazan* (*Vulcano*), « Bungakukai », nn. 1-10.
- 1959 *Obakasan* (*L'idiota*), « Asahi shinbun », 26/3-15/8. Trad. inglese di F. Mathy, *Wonderful Fool*, London, Peter Owen 1974, e Tōkyō, Tuttle 1974.
- 1961 *Hechimakun* (*Lo zuccone*), Shinchōsha.
- 1963 *Otoko to kyūkanchō* (*L'uomo e il kyūkanchō*), « Bungakukai », n. 1. Trad. italiana di A. Boscaro in *Il Giappone*, XIV, 1974, pp. 129-150.
- 1963 *Watashi ga suteta onna* (*La donna che ho tradito*), « Shufunotomo », nn. 1-2.
- 1963 *Ichi ni san!* (*Uno, due, tre!*), « Hokkai Times », 6/6-12/12.
- 1963 *Watashi no mono* (*Cosa mia*), « Gunzō », n. 8. Trad. inglese di P. Schumacher, *Mine*, in *The Japan Christian Quarterly*, Fall 1974, pp. 205-213.
- 1963 *Fuda no tsuji* [nome di una località di Tōkyō], « Shinchō », n. 11. Trad. inglese di F. Hoff e J. Kurcap, *Fuda no tsuji*, in *The Japan P.E.N. News*, 14, Jan. 1965, pp. 1-9.
- 1964 *Nanji mo mata* (*Pure tu*), « Bungakukai », genn. '64/genn. '65. Poi ristampato insieme a *Rouen no natsu* (*Un'estate a Rouen*) e *Ryūgakusei* (*Studente all'estero*) sotto il titolo cumulativo di *Ryūgaku* (*Studiare all'estero*).
- 1966 *Chinmoku* (*Silenzio*), Shinchōsha. Premio Tanizaki. Trad. inglese di W. Johnston, *Silence*, Tōkyō, Sophia/Tuttle 1969; trad. italiana di E. Codronchi Corelli (dalla precedente inglese), *Silenzio*, Roma, Coines, 1973; trad. italiana dal giapponese di B. Tonutti (ma con diffusione limitata al Giappone in quanto non autorizzata dall'autore), *Silenzio*, Tōkyō 1972. Altre traduzioni in varie lingue.
- Endō ha scritto anche lo scenario per *Chinmoku* (apparso in « Mita bungaku », genn. 1971), ma la trasposizione sullo schermo del regista Shinoda Masaharu pare abbia tradito lo spirito dell'autore. Il film è stato presentato a Cannes nel 1972.

- 1966 *Ogon no kuni (L'Eldorado)*, dramma in tre atti, « Bungei », n. 5. Trad. inglese di F. Mathy, *The Golden Country*, Tōkyō, Tuttle, 1970.
Messo in scena nel 1966 dalla compagnia Kumo per la regia di Akutagawa Hiroshi.
- 1968 *Kageboshi (Ombra)*, « Shinchō », n. 1.
- 1969 *Haha naru mono (La Madre)*, « Shinchō », n. 1. Trad. tedesca di T. Immoos, *Das Mütterliche*, in *Gott in Japan*, a cura di Yagi Seiichi e U. Luz, München, 1973; trad. inglese di F. Mathy, *Mothers*, in *The Japan Christian Quarterly*, Fall 1974, pp. 186-204.
- 1969 *Bara no yakata (La casa delle rose)*, dramma in tre atti, « Bungakukai », n. 10.
- 1971-73 Sotto il titolo di *Gunzō no hitori (Uno tra i tanti)* sono pubblicati alcuni 'profili' che formeranno poi i capitoli pari di *Shikai no hotori: Yomogiuri no otoko (Il venditore di artemisia)*, « Kikan Bungei », genn. 1971; *Chiji (Il Governatore)*, « Shinchō », genn. 1971; *Arupayo (Alfeo)*, « Shinchō », luglio 1971; *Hyakusotsuchō (Il centurione)*, « Shinchō », nov. 1971 e « Bungei », genn. 1972; *Daisaishi Anasu (Il sommo sacerdote Anna)*, « Gunzō », ott. 1971; *Kiseki no matsu otoko (In attesa del miracolo)*, « Gunzō », genn. 1973.
- 1973 *Shikai no hotori (Sulle rive del Mar Morto)*, Shinchōsha.
- 1973 *Menamugawa no nipponjin (I giapponesi del Menam)*, dramma in tre atti, Shinchōsha.
- 1973 *Iesu no shōgai (Vita di Gesù)*, Shinchōsha.

Oltre alle introduzioni alle varie traduzioni, su Endō si può vedere: F. Mathy, « Shusaku Endo: Japanese Catholic Novelist », *Thought*, winter 1967, vol. 42, no. 167, pp. 585-614; F. Mathy, « Endo Shusaku: White Man, Yellow Man », *Comparative Literature*, winter 1967, no. 1, pp. 58-74; D. Pacheco, « El Sacerdote caído, en las obras de Endo Shusaku », *Razon y Fe*, Madrid 1967, n. 831, pp. 371-394; F. Uyttendaele, « Shusaku Endo », *The Japan Christian Quarterly*, Fall 1972, pp. 199-205; F. Castelli, « Un 'thrilling' teologico. 'Silenzio' di Shusaku Endo », *La Civiltà Cattolica*, 3 nov. 1973, n. 2961, pp. 234-246; F. Mathy, « Endo Shusaku's 'Mudswamp Japan' », *Studies on Japanese Culture*, Tōkyō 1973, vol. I, pp. 331-338; S. A. Buss, « A Comparative Study of Andres' *Wir sind Utopia* and Endō's *Silence* », *The Japan Christian Quarterly*, Fall 1974, pp. 221-226; F. Mathy, « Shusaku Endo: The Second Period », *The Japan Christian Quarterly*, Fall 1974, pp. 214-220.

In giapponese, molto interessanti sono due pubblicazioni: il numero speciale di *Shinpyō* (dicembre 1973) dal titolo *Endō Shūsaku no sekai* (pp. 308), con saggi su E. e un articolo di Endō stesso, *Ihōjin no kunō* (pp. 54-71); e quello di *Kaishaku to kanshō* (giugno 1975) dal titolo *Endō Shūsaku no bungaku sekai* (pp. 189) con vari saggi.

In lingua occidentale, è stato dedicato a Endō il numero 4 (Fall 1974) di *The Japan Christian Quarterly*, che comprende la traduzione di *Ihōjin no kunō*, *Haha naru mono* e *Watashi no mono* e i due saggi sopra citati di Mathy e Buss.

VERSO LA 'PROLETARIZZAZIONE' DEL TEATRO: IL CASO CINESE E IL CASO EUROPEO DAL 1960 AL 1971

Certo un qualsiasi confronto paritetico tra i fenomeni culturali della Cina di oggi e quelli dell'Occidente europeo può sembrare di primo acchito impraticabile, per un duplice ordine di motivi fondamentali. In primo luogo, perché il problema della rivoluzione, che può considerarsi almeno in gran parte risolto in Cina, resta invece tuttora insoluto in Occidente. In secondo luogo (ma in conseguenza al primo ordine di ragioni) perché non può esistere in Europa quella possibilità di pace sociale nella cultura che esiste in Cina, così come non può esistere la stessa pace sociale sui problemi socio-economici e politici. Eppure, se si guarda alla storia di quest'ultimo decennio, si trova una Cina in piena rivoluzione culturale, che lotta per difendersi contro il dilagare di un pericoloso revisionismo borghese; e un'Europa pervasa dalla contestazione delle forze di sinistra. In Cina è l'inizio di quella nuova fase rivoluzionaria, non ancora conclusa, che va sotto il nome di « grande rivoluzione culturale proletaria ». In Europa comincia a estendersi e a radicalizzarsi una coscienza di classe che individua ormai chiaramente nella struttura di tipo capitalistico la genesi di una cultura di tipo borghese e che, per abbattere tale struttura, indirizza le sue lotte contro tutti gli agenti culturali, si chiamino essi artisti o intellettuali, operanti a difesa della società capitalistica. In entrambi i casi, pur se dentro due contesti diversi, ne emergono due tipi di lotta alle istituzioni e ai loro gestori che si assimilano e sono destinati a acutizzarsi: né in Cina né in Europa si darà una situazione in cui si possa vivere in tranquilla collaborazione tra le varie forze impegnate nel campo delle pratiche artistiche, pur consapevoli che non sta qui il nocciolo della concezione marxista della rivoluzione. Occorre che le pratiche artistiche siano subordinate all'unica vera pratica in grado di trasformare entrambe le realtà, entrambe le società, cinese e europea: la pratica politico-rivoluzionaria. In questo senso si va affermando il convincimento che la figura dell'intellettuale deve scomparire per mutarsi in intellettuale proletarizzato.

D'altra parte, anche qui da noi, il '68 ha proprio dimostrato che, nel momento in cui venivano date al macero la teoria e la prassi dell'autogestione degli intellettuali, come fatto democratico, contemporaneamente veniva abbattuta la figura interdipendente con l' 'autogestione degli intellettuali' e cioè l'intellettuale

separato, per passare a una nuova formulazione-prassi, che era la proletarizzazione dell'intellettuale. L'intellettuale veniva quindi a essere, semplicemente, un operatore che, per il proprio *rapporto di produzione*, si collocava all'interno di gruppi omogenei, che potevano essere studenti o avanguardie operaie o elementi precisi di corpi omogenei, aventi un rapporto di produzione subordinato, di sfruttamento e quindi proletario, anche se agiva con la penna, con il gesto, con la cinepresa, con il pennello, quindi non cattedratico, non imprenditore, non persona che gode del plusvalore che non produce. Anche se limitatamente, ci sono esempi in questo senso: la critica al reazionarismo di P'eng Chen e il Maggio francese, oltre a produrre all'interno della lotta (dal settembre-ottobre del 1965 al 16 maggio del 1966 il primo¹⁾; dal 9 maggio al 9 giugno del 1968 il secondo) degli elementi o degli agenti o degli artisti, hanno anche prodotto, al di fuori dei loro tumultuosi contesti, una serie di soggetti che hanno, con vera pratica sociale, negato il proprio ruolo di intellettuale separato dalle masse e dal proletariato. Bisogna anche aggiungere che qui, in Italia e in altri paesi europei, si è manifestata una serie di distorsioni all'interno della sinistra tradizionale da un verso e della nuova sinistra extraparlamentare dall'altro: una di queste è rappresentata da un atteggiamento codino nei confronti delle masse per esaltarne o giustificarne acriticamente tutti gli aspetti, anche i più banali, i più deteriori (inculcati con i *media* dal sistema); un'altra è l'asservimento pratico, cioè al partito, al gruppo o al dogma.

Qual'è, dunque, la funzione di questi nuovi agenti – chiamiamoli così proletarizzati – che debbono essere integrati all'interno delle masse? È un ruolo autonomo, capace di avvalersi delle conoscenze, dei bagagli tecnici, culturali e artistici, per porre continuamente in una dialettica critica tutti i problemi che le masse si trovano a affrontare, esserne quindi veramente consapevoli e, nel contempo, immetterli nelle stesse masse con una funzione demistificatrice delle apparenti conquiste effettuate. Il discorso può sembrare complicato a noi europei, legato com'è alla divisione del lavoro e quindi alla struttura capitalistica, ma questo secondo me è un aspetto molto importante da tener presente nell'analisi sulla funzione dell'operatore artistico, dell'intellettuale in genere. Perché forse il risvolto più caratteristico emerso nelle nostre società capitalistiche e in quella cinese nel corso degli anni sessanta, e letteralmente esploso tra il '67 e il '71, riguarda appunto la combinazione dei duri attacchi alle istituzioni culturali e ai 'valori' da esse espressi, portati prima dalla contestazione e poi dai gruppi che ne sono scaturiti, con gli altrettanto duri attacchi al sistema nel suo complesso.

Per esemplificare, passando finalmente al teatro, non c'è – credo – nemmeno bisogno di provare che le istituzioni stabili pagate dallo stato e da enti pubblici, in Europa soprattutto ma per certi versi anche in Cina, sono state identificate in questo periodo come strumenti di un potere omogeneo e poco propenso a lasciar davvero spazio all'evoluzione della cultura. In Europa le si è identificate, anzi, come fossero ospedali psichiatrici o carceri, con le 'istituzioni totali' in

cui si riproducono i meccanismi capitalistici di repressione e di sfruttamento della fabbrica, per giunta con l'alibi in più della cultura.

Questo giudizio, com'è comprensibile, non si è formato tutto in una volta ma si è sviluppato lungo gli anni sessanta in Cina e in Europa, con punti di diversa intensità secondo le ripercussioni della storia. In Europa lo hanno determinato e sorretto, da un lato, una componente anarchico-libertaria; e dall'altro una componente marxista o di ispirazione marxista. Il piano in cui le due componenti si sono incontrate, restando per un certo tempo distanti e anche assai distanti, è quello rivoluzionario. In entrambe, non si è mai perduta una dialettica tra rivolta e rivoluzione, intendendo per la prima un atteggiamento di negazione e di rifiuto senza la preoccupazione 'politica' di costruire un'alternativa; e per la seconda un atteggiamento di denuncia e di analisi alla ricerca di prospettive radicate nella realtà sociale. È su questa seconda pratica dialettica che si può intravedere quell'unico punto d'incontro tra le due differenti realtà culturali della Cina e dell'Europa.

In questa prospettiva un confronto tra le due così lontane vicende teatrali dell'ultimo decennio, quella cinese e quella specifica del teatro politico e d'avanguardia europeo, si giustifica e diventa non solo praticabile, quindi per nulla oziosamente accademico, ma necessario, direi addirittura doveroso per la ricchezza di spunti critici e di indicazioni di metodo che solo l'esperienza cinese può offrire alla ricerca di una nuova collocazione e di una nuova funzione del teatro in rapporto alle istituzioni capitalistiche.

Dopo queste preliminari considerazioni di fondo, per meglio concretizzare sia questa mia posizione sia la scelta di quest'ipotesi di lavoro darò prima di tutto una sintesi delle vicissitudini che il teatro ha attraversato in Cina dal '64 al '71 ²⁾; poi passerò all'analisi di alcune linee di riferimento del teatro politico europeo di quest'ultimo decennio; e infine cercherò di indicare brevemente quale dovrebbe essere la prospettiva di 'lettura' di questo momento di confronto seguendo la direzione che l'ipotesi appena formulata esige.

All'inizio degli anni sessanta anche in Cina, come già in Russia, s'avvertono i segni di uno strisciante riformismo borghese, a livello strutturale e ancor più a livello sovrastrutturale dove arte e cultura, sempre intese come isole specialistiche e separate, indicano il riprodursi dell'ideologia borghese e l'abbandono di una efficace pratica rivoluzionaria. Gli attacchi al piano di globale collettivizzazione dimostrano come le istanze economicistiche, burocratiche e antimaoiste si annidino dovunque, anche (e soprattutto) all'interno del partito stesso ³⁾. Nel teatro, gli addetti alla politica culturale privilegiano lavori di indole reazionaria, riproponendo modelli deteriori che si adagiano su un conciliante realismo democratico tendente a promuovere una linea di rilassamento ideologico, e tralasciano o addirittura boicottano le opere informate ai contenuti caratteristici della politica maoista, soprattutto la lotta di classe che si tentava (per ovvi ti-

mori) di far passare come cosa ormai superata. In questo contesto, la « grande rivoluzione culturale proletaria » scatta come netta e perentoria soluzione di continuità del ' momento borghese ' ; come meccanismo di risanamento che mira a recuperare la vera via comunista e a combattere tutti i pericoli di una via capitalistica, ripristinando la lotta di classe – ormai inesistente – a tutti i livelli anche quello culturale e riconquistando una nuova tensione rivoluzionaria.

Il teatro, che tra i linguaggi artistici è l'unico a porsi come diretto *continuum* con la società e il più disponibile a qualsiasi processo dialettico, occupa un posto di un certo rilievo nella dinamica della rivoluzione culturale anche per la vasta e capillare diffusione che esso ha in quanto attività espressiva di massa. Il merito di restituirlo a questa sua funzione primaria spetta in buona parte a Chiang Ch'ing, la moglie di Mao, che nel 1963 dà inizio alla trasformazione dell'Opera di Pechino o, meglio, alla sua riattualizzazione con l'appoggio dei tecnici e artisti aderenti alla linea maoista.

L'operazione, che cercherò di riassumere nelle fasi essenziali, è irta di difficoltà e suscita molti dissensi.

I primi a esprimerli sono P'eng Chen a Pechino e poi, a Shanghai, Teng Hsiao-p'ing e T'ao Chu che rifiutano di vedere gli spettacoli da lei organizzati e tentano di ostacolarne la rappresentazione pubblica.

Mentre il primo pubblico consenso viene da K'o Ching-shih, sindaco di Shanghai, che nel suo discorso al Festival del teatro moderno della Cina orientale sostiene il principio della lotta di classe per por fine alla perniciosa situazione di stallo artistico-culturale creata dal lassismo e dal revisionismo ideologico ⁴).

L'anno dopo, « il discorso pronunciato da Chiang Ch'ing durante una discussione con gli operatori teatrali partecipanti al Festival dell'Opera di Pechino su temi contemporanei », che diverrà uno dei testi programmatici della rivoluzione culturale proletaria, presenta prima di tutto un significativo compendio critico dell'attività teatrale a livello istituzionale e para-istituzionale ⁵).

« Per vostra informazione, vi darò due gruppi di cifre, per me davvero sbalorditive.

Ecco il primo gruppo: secondo un calcolo approssimativo, in tutto il paese ci sono circa tremila compagnie teatrali (senza contare le compagnie di dilettanti o prive di licenza). Di queste, circa novanta sono le compagnie professionistiche di teatro moderno, più di ottanta i complessi culturali e le restanti, più di duemilaottocento, sono compagnie che allestiscono opere di tipo vario. Imperatori, principi, generali, ministri, letterati e belle cortigiane, e, per colmo, fantasmi e mostri dominano l'opera. Mentre le novanta compagnie di teatro moderno troppo raramente ci presentano operai, contadini e soldati, e solitamente mettono in scena interminabili polpettoni, drammi stranieri o su temi classici. Possiamo dunque dire che la scena del teatro moderno è interamente occupata da ... una fauna feudale e borghese...

Ed ecco il secondo gruppo di cifre: ci sono più di seicento milioni di operai, contadini e soldati nel nostro paese di contro a un'insignificante minoranza di

latifondisti, di contadini ricchi, di controrivoluzionari, di elementi nocivi, di elementi di destra o borghesi. Dobbiamo porci al servizio di quest'irrilevante fauna o dei seicento milioni di cittadini? Questa domanda non si pone soltanto alla riflessione dei Comunisti, ma anche di tutti quei lavoratori della letteratura e dell'arte che amano il loro paese».

Da questo panorama emergono le linee di fondo per una radicale trasformazione del teatro, che sollecitano una precisa presa di posizione da parte degli operatori presenti.

«L'Opera di Pechino s'affida all'esagerazione artistica, e ha sempre presentato i vecchi tempi con la gente di allora. Perciò riesce abbastanza facile costruire dei personaggi negativi per l'Opera di Pechino, e del resto è proprio per questo che molti l'apprezzano. D'altra parte è molto difficile creare personaggi positivi, tuttavia noi dobbiamo costruire figure di eroi rivoluzionari d'avanguardia. Nella versione iniziale di *La conquista del caposaldo dei banditi* allestita a Shanghai, i personaggi negativi erano estremamente vivi, mentre quelli positivi apparivano come del tutto raggelati. La direzione dedicò estrema attenzione a questo problema e l'opera venne migliorata...

Si dice che vi siano opinioni divergenti su quest'opera. Si può discuterne. Riflettete su quale posizione prendere. State dalla parte dei personaggi positivi o da quella dei personaggi negativi? Si dice che c'è ancora chi si oppone alla costruzione di personaggi positivi. Ciò è errato. I buoni costituiscono sempre la grande maggioranza. Questo è vero non soltanto in un paese socialista com'è il nostro, ma anche nei paesi imperialisti dove la grande maggioranza è costituita da lavoratori. E nei paesi revisionisti, dove i revisionisti sono solo una minoranza. Dobbiamo dare grande rilievo alla creazione di un'immagine artistica dei rivoluzionari d'avanguardia così da educare e ispirare il popolo e guidarlo nella marcia in avanti. Il nostro scopo nel produrre opere su temi rivoluzionari contemporanei è essenzialmente quello di esaltare i personaggi positivi».

La discussione sulla scelta dei temi contemporanei si focalizza intorno a un ventaglio di riferimenti specifici: le rivolte contadine degli anni venti, la Lunga Marcia, la guerra civile contro il Kuomintang, la guerra di Corea, le lotte all'interno delle comuni contro il potere dei proprietari terrieri, il problema del commercio privato nel sistema socialista.

La risposta della destra reazionaria – presente al Festival con P'eng Chen e con Lu Ting-i, direttore della sezione di propaganda del partito – a questa provocazione diretta fa propria l'istanza degli avversari, ma solo apparentemente. Perché entrambi si dichiarano, sì, coscienti dei pericoli del revisionismo (mostrando di accordarsi alla teoria dell'indebolimento della lotta di classe) ma subito dopo P'eng Chen non chiarisce cosa esattamente egli intende per temi contemporanei né risponde al quesito sulla presenza di personaggi «positivi» o «negativi», mentre Lu Ting-i giunge addirittura a pronunciarsi a favore della rappresentabilità delle valide opere tradizionali o «mitologiche».

In ogni caso, il discorso di Chiang Ch'ing raggiunge un duplice risultato. Innanzi tutto, lancia ufficialmente la rivoluzione del teatro e in particolare del-

l'Opera di Pechino (a tutt'oggi in atto). È l'elaborazione dei nuovi « modelli » che d'ora in poi viene a costituire il momento privilegiato e caratterizzante, per tutti gli agenti impegnati in questo genere teatrale: le opere storiche o tradizionali (quest'ultime rappresentabili solo dopo esser state « attentamente revisionate ») passano invece in secondo piano. E è insieme l'impostazione di un nuovo metodo di lavoro che deve scaturire dalla « triplice associazione della direzione, dei drammaturghi e delle masse popolari » ossia dalla « gestione a più voci anziché a una voce sola ». Che in altre parole significa collettivizzare il sistema di produzione teatrale. In secondo luogo (ma in conseguenza a questo programma rivoluzionario) stabilisce una precisa « linea di demarcazione » tra gli aderenti alla via maoista e le posizioni della melliflua « linea nera ».

Questa dicotomia consente ora al teatro di agire come incisivo strumento d'intervento nella lotta alle istituzioni culturali, ma anche politiche e economiche. Lo dimostra l'azione condotta contro Wu Han (vicesindaco di Pechino) e il suo dramma storico *La destituzione di Hai Jui* (un ' integro ' burocrate della corte dei Ming) ⁶⁾. Il commento critico al dramma, pubblicato il 10 novembre 1965 da Yao Wen-yüan nello *Wen-hui pao* di Shanghai, suggerisce l'esistenza di una corrente controrivoluzionaria all'interno dell'*establishment* amministrativo di Pechino e fa scattare il meccanismo della contestazione. Il *Rapporto sommario* che P'eng Chen presenta come giustificazione al comportamento del gruppo, ne dà la conferma. E con la « Circolare del 16 maggio » il gruppo verrà esautorato. Contemporaneamente vengono diffusi gli *Atti* della conferenza sulla letteratura e sull'arte nelle forze armate, presieduta a Shanghai da Chiang Ch'ing, che propongono una sorta di scaletta operativa dove sono meglio circoscritti i termini e gli obiettivi concreti della lotta culturale ⁷⁾. Teorie come quelle dello « scrivere la verità », della « larga via del realismo », dell'« approfondimento del realismo », del « ruolo decisivo del soggetto », dei « personaggi indecisi »; l'opposizione all'« odore della polvere del cannone » e la ricerca della « sintesi dell'epoca » sono tutti bersagli da colpire per annientare la « linea nera » che inficia il paese. Nel caso specifico del teatro, l'elaborazione di « modelli » congrui e convincenti richiede una grande disponibilità al dibattito collettivo e all'autocritica. Solo così il contenuto rivoluzionario e la forma artistica potranno trovare una perfetta unità. Ma, ribadisce il testo, ciò comporta un esercizio costante alla lotta di classe perché « quando questa linea nera sarà annientata, ne verranno delle altre. La lotta dovrà continuare ... è una lotta ardua, complessa e lunga che richiederà decenni e forse secoli di sforzo ».

A questo punto, l'attività teatrale comincia a divaricarsi. Da una parte, sulla base delle ripetute spinte verso una collettivizzazione del lavoro, nasce un teatro formato da non professionisti che propongono modelli molto semplici su contenuti aderenti alla vita, ai problemi quotidiani delle masse. Un teatro che opera al di fuori dei consueti spazi degli spettacoli e si porta nelle scuole, nelle comuni, nei locali di riunione delle fabbriche, nei campi di esercitazione della

milizia popolare. Si richiama per molti versi al teatro d'agitazione e di propaganda degli anni della guerra civile, pur distaccandosene perché agire coscientemente inteso come teatro proletario.

E l'indicazione più interessante che ci viene da questo modo di fare teatro per il popolo è appunto quella della fine della specializzazione, della divisione del lavoro, della privatizzazione, e quella dell'estrema attenuazione dei confini tra teatro e vita d'ogni giorno. È, insomma, la proletarizzazione del teatro.

Dall'altra parte, l'Opera ossia il teatro 'ufficiale' la cui trasformazione è lenta perché direttamente in subordine alle istituzioni e quindi alle più compromissorie ragioni di prestigio della « linea nera ».

La costruzione dei nuovi « modelli » trova molti ostacoli, basterà uno tra i vari esempi: *La conquista della montagna della Tigre* richiede un lavoro che s'inizia nel 1964 per terminare nel 1969 ⁸⁾.

Un anno, il 1969, decisivo per il processo di rivoluzione del teatro che culmina con il clamoroso rifiuto del metodo Stanislavsky e dell'estetismo, dell'intimismo psicologico, che ne sono le dirette espressioni, in quanto responsabili di una visione specialistica, separata del fare teatrale ⁹⁾.

Da questo momento comincia anche la diffusione capillare dei « modelli » che vengono tradotti in altri linguaggi di comunicazione (film, cartoni animati per bambini e fumetti). E il teatro 'proletario itinerante', del resto già noto, viene ufficialmente riconosciuto.

Concludendo: molte delle contraddizioni emerse con la « grande rivoluzione culturale proletaria » (oggi ormai già soggetto di opere teatrali) appaiono risolte. Ma l'esistenza del teatro 'proletario itinerante' come proposta alternativa alla scena 'ufficiale' potrebbe generare altre contraddizioni. Comunque: la lotta non porta la pace ma contiene la promessa di una continua crescita.

In Europa, il teatro che qui interessa, cioè quello politico e di avanguardia, richiede un'osservazione prima di tracciare un quadro sommario delle esperienze più significative. Se il giudizio sul teatro è globalmente modellato su quello che vien dato sulla fabbrica, sia pure metaforicamente, il modo di dare una conseguente risposta è divaricato tra una tendenza contro la struttura-teatro, o meglio le strutture del teatro (dal luogo degli spettacoli al linguaggio), e una tendenza che non prevede una rottura netta e si dispone a usare una parte almeno degli strumenti per seguire più da vicino, e quindi concedendogli una preferenza, il dibattito delle idee che si svolge nella società. Il teatro rimane una istituzione 'totale' ma c'è modo e modo per contestarlo.

Non ritengo che si debba partire, per una sintesi cui ci accingiamo, dall'occupazione dell'Odeon e dallo scatto volonteroso di Barrault, *ex-enfant du paradis*. Esistono dei poli di riferimento più emblematici. Gli anni sessanta rappresentano nel loro divenire gli anni della crisi del Berliner Ensemble, di Strehler, della drammaturgia sociale alla Wesker, del teatro-documento alla Hochhut.

Si consumano in questo decennio le esperienze 'storiche' del teatro politico che si rifà alle ormai classiche elaborazioni della prima metà del secolo invano aggan- ciate ai testi e al lavoro teorico di Brecht (che resta inarrivabile). 'Il Brecht' ripiega sorbendo qualche tentativo di rinnovamento in un programma che tende a conservare più che a sviluppare la lezione di Brecht. Strehler, pur da quell'im- portante regista che rimane, rivela una vena troppo morbida e sentimentale sotto una passione ideologica poco esercitata nelle contraddizioni reali del fare cultura contemporaneo. Wesker esaurisce praticamente in una trilogia la descrizione di una sinistra inglese delusa dal laburismo, incapace di uscire da una malinconica considerazione della propria impotenza, intimidita forse dall'incalzare di una borghesia radicale che assegna agli 'arrabbiati' di John Osborne e compagnia il compito di mantenere un'egemonia affinché non si possa dire che l'Inghilterra non sappia vivere il suo presente. Wesker e il teatro 'impegnato' che lo segue e lo circonda, non sanno che macinare storie personali progressivamente inghiot- tite da un sociologismo sempre più piatto e superficiale.

Il teatro-documento, che fa scandalo con Hochhut e si consolida con Peter Weiss e Khippardt, si pone da principio come la forma più aggressiva e mas- siccia d'indagine sugli avvenimenti della storia e della politica dalle ceneri dei quali è nata l'Europa del dopoguerra. È un lavoro minuzioso negli archivi per denunciare delle responsabilità che rischiano di essere dimenticate o di scivolare via nel tempo senza lasciare traccia. È un teatro di topi di biblioteca o di robusti sceneggiatori. La sua preoccupazione è di sollevare delle questioni o di suscitare una violenta reazione emotiva affinché la 'tragedia del nazismo' non vada a depositarsi nel fondo della memoria. Non si cura troppo della dimensione scenica, gli basta evocare l'atmosfera di un tribunale, di un tribunale - comunque - che chiede non senza un certo interclassismo un giudizio dell'opinione pubblica (una specie di tribunale di Norimberga che non si scioglie e si mantiene in opera nella finzione).

Per questo tipo di teatro, che per vastità di produzione e per discussioni provocate si conquista un posto di rilievo e una intensa esportazione, si cita a sproposito il nome di Brecht; a sproposito non tanto perché l'attenzione di Brecht alla storia e alla lotta di classe viene obliterata quanto perché è proprio la ricerca teatrale brechtiana a essere trascurata, è proprio lo scrupolo creativo a mancare direi quasi tragicamente. Solo Peter Weiss si sottrae alla coltre di nebbia che avvolge tutto il gruppo; ma non è *L'istruttoria*, sulle atrocità nei campi nazisti, a salvarlo come autore politico, è il *Marat/Sade* cioè il dramma dello scontro tra due concezioni incompatibili sulla natura e sulla realtà. In que- sto testo, si comincia a distinguere il segno di una sensibilità ideologica che non si affida alla ricostruzione sceneggiata dei documenti, con relativa tesi inter- pretativa, ma si sviluppa in una tensione dialettica che ripropone il tema della rivoluzione, l'incertezza dell'intellettuale borghese tra la ragione illuministica e il bagliore di una promessa in fondo alla lotta per cambiare.

A dare vita, mordente, segni incisivi al testo non è, però, un gruppo teatrale o un regista tedesco; è Peter Brook, inglese, che s'incarica di togliere le pagine geniali ma pigre di Weiss dalla minaccia di una definitiva trasformazione in un ulteriore esempio di teatro documento. È uno spettacolo importante, quello di Brook, e non soltanto per il suo valore intrinseco o per il ricupero di mezzi stilistici avviliti da una ripulsa moralistica del gesto e dell'azione fisica. Gran parte del rilievo che rapidamente assume sta nell'aver indicato l'occasione di rottura tra un teatro europeo rassegnato a ripetere forse all'infinito il rito di un didascalismo pedagogico, frutto di un malinteso su Brecht, e quelle iniziative che reclamano per il solo fatto di esistere un nuovo spazio teatrale, sia contro le vecchie strutture (di linguaggio e d'ambiente) sia contro la passiva e quindi conformista scelta delle tematiche. Brook, insomma, porta in superficie un movimento che si è scatenato fuori e contro la scena ufficiale; lo rivela e in qualche modo ne garantisce una sorta di prima confezione spettacolare.

In questo movimento, che si accende e si scalda soprattutto dopo l' 'apparizione' europea del Living, confluiscono, da una parte, gli esperimenti di un teatro che riguadagna interesse verso l'avanguardia storica e respinge le sicurezze di una produzione drammaturgica fondata sul reperto con un desiderio di liberazione barocca (in Italia, Carmelo Bene); dall'altra, quei gruppi teatrali che somigliano sempre più a delle comunità in cui il lavoro sull'attore e il rapporto quasi individuale con chi accetta di partecipare (Grotowski, Barba) presuppongono un teatro 'vissuto' non elargito. Se gli aspetti più in vista e assorbibili del movimento vengono messi in vetrina da Peter Brook – che dal *Marat/Sade* e da uno spettacolo sugli occhi chiusi della borghesia (*Tell Me Lies*, sul Vietnam) passa oggi alla festosa inerzia del *Midsummer-Night's Dream* – quelli più sostanziali e duraturi resistono alla integrazione, saldano insieme gruppi diversi in un'azione che chiama in causa il teatro come 'istituzione totale', spesso solo in maniera indiretta, respingendo 'la città', o scegliendo la semiclandestinità urbana.

Diventa difficile l'individuazione precisa di questi gruppi, dei luoghi in cui s'inseriscono, delle caratteristiche che il loro lavoro esprime. Sono una realtà assai più compatta di quanto si possa immaginare e sono, anzi, la prova di una risposta 'teatrale' abbastanza diffusa alla tollerabilità del cosiddetto 'sistema'.

Siamo a metà, e oltre, degli anni sessanta. L'Europa, che fa i conti con lo sviluppo capitalistico, apprende dal Living che la proposta anarchica, più folgorante in *Paradise Now*, viene da una società in cui Marcuse ha delineato la descrizione di un sistema unidimensionale, cioè una fitta rete di rapporti di potere che minaccia la collettività fin dentro la coscienza. Il 'sistema' è formato da una serie di istituzioni totali – appunto – che agiscono in modo interdependente e non lasciano margini. Il Living insegna che la lotta è ancora possibile e che bisogna sapersi educare, non avere fretta, darsi uno spazio interiore. Laing, che cirolerà qualche anno dopo, con la sua *Politica della esperienza*, analizza quelle «camicie di forza» che la società borghese, viziata da un decrepito



capitalismo, impone alla collettività e all'individuo, distruggendo le potenzialità umane, facendo leva sulla costrizione, sulla privazione, sulla scissione; e invita a liberarsi dalla paura. I gruppi attingono e trasformano tutto in controcultura teatrale; per comprendere gli elementi essenziali, basta risalire ai modelli. Grotowski e Barba sono quelli che incidono più profondamente, almeno a livello di suggestione. L'idea di un teatro povero e di un teatro che tenta di aprire una strada alla rivoluzione del corpo, rivoluzionando peraltro la parola con il silenzio, fornisce un'identità alla proiezione anarchico-libertaria che se non rifiuta l'ideologia, vuole una ideologia politica senza partito, ritrovandosi nello stesso pianerottolo dello spontaneismo sessantottesco. Prima Grotowski poi Barba propongono di starsene stretti intorno a una pedana a seguire gli esercizi di un laboratorio che prepara attori non a distribuire messaggi ma a urtare, a colpire, seminare angoscia. Artaud e la sua 'crudeltà' restano sullo sfondo. Ma sarà Barba con *Min far hus* a mostrare - Venezia '72 - che uno struggente sentimento nostalgico e una voglia malrepressa di giocare con gli stereotipi della cultura si nascondono sotto la violenza del gesto, sotto le telluriche e ormai lontane reminiscenze grotowskiane. La stessa semitragica voglia di giocare che nella Germania dell'editore Springer, mostra Peter Handke con le sue crepitanti operazioni sul linguaggio in cui concentra polemiche contro le 'prigionie' decretate dalla parola.

Dopo aver sostituito le ipotesi di un teatro politico intento alle celebrazioni e alle consultazioni degli archivi, con un'adesione a forma di controcultura il cui codice di riferimento ideologico soltanto in taluni casi è il marxismo-leninismo, i gruppi si manifestano più o meno tutti d'accordo nel rompere con gli spazi scenici tradizionali. Ma cambia il 'tono' dell'impegno che da un desiderio di liberazione e di rivolta si trasforma in un più fermo rapporto con la realtà sociale. Ci si misura con le situazioni e con le idee egemoni; e l'ansia di cancellare un'appartenenza di classe avvertita come una colpa scompare e si traduce nello sforzo di un contributo, di un atto 'utile'.

Una distinzione, comunque, va fatta anche su questo punto. La rottura con gli spazi tradizionali porta, tralasciando il teatro per le strade su imitazione americana, alla festa che vuol coinvolgere e lancia l'attenzione del pubblico nel meraviglioso e nell'immaginario (il Ronconi dell'*Orlando*) oppure conduce alla ricerca di una dimensione che impone di mettere delle radici e di lavorare coerentemente, con continuità. La festa è, probabilmente, l'ultima scoperta del teatro di oggi e esce alla luce facendo leva sulla cosiddetta 'vittoria dei giovani' tanto conclamata dai mezzi di comunicazione di massa e dalla pubblicità negli anni sessanta. Un esempio dalla Francia: il *Magic Circus* di Jerome Savary, un tendone in cui la contestazione e la rivolta sono coperte da una risata maliziosa e sono irricognoscibili, forse un brutto sogno dal quale occorre liberarsi. Per contrapposizione, sempre in Francia, il Théâtre du Soleil, con gli spettacoli di Ariane Mnouchkine. La gratuità della festa lascia il passo alla storia, senza avvilire l'invenzione.

Qui da noi, mentre Ronconi si divide tra la festa e il ritorno a un gusto sacrale del teatro (*Oresteia*), sul versante opposto la ricerca di radici, di una base da cui cominciare una nuova fase che riguarda tutta la cosiddetta avanguardia è il teatro che è impegnato in un riesame della sua collocazione. *Scontri generali* di Giuliano Scabia è l'unico tentativo di riflettere su quanto è avvenuto, condotto avanti con la successiva non rappresentata *Commedia amorosa*: gli interrogativi sulla rivoluzione e sulle condizioni dentro e fuori il campo socialista rimpiazzano gli stravolgimenti crepuscolari commessi a spese di Brecht e le speranze riposte nel suono degli slogan. Dario Fo con il suo gruppo della Comune, mette su spettacolo dopo spettacolo spesso perseguitato dalla polizia, e sembra voler funzionare a modo suo come sonda teatrale dell'estrema sinistra nella cronaca e nell'attualità politiche. Carlo Cecchi riprende Majakowski per raccontare una storia di questi anni con una vecchia sinistra a suo agio nei panni di un burocrate trionfalista e una nuova sinistra che – per accontentare il burocrate – volge in caricatura l'obbligatoria denuncia dell'imperialismo e del capitalismo.

Sono tre esempi di quella che, all'inizio, ho chiamato componente marxista o d'ispirazione marxista che vive le contraddizioni del fare teatro, e si affianca a quella parte dell'avanguardia – meno caratterizzata ideologicamente – che tiene a dilatare la sua specificità di sperimentazione in senso 'politico' (Ricci e Giancarlo Nanni); una componente che si mantiene conseguente nel riconoscere la necessità di trasformare la rottura con la scena ufficiale in un'azione a vantaggio del teatro e del ruolo che può occupare nella società.

Come si vede non è possibile svolgere un'analisi a un solo livello: il teatro si è spaccato, si è anzi disintegrato, portando in evidenza una dialettica che non è giunta ancora a esprimere tutte le implicazioni di cui è stata 'caricata' in un periodo storico contrassegnato da una forte richiesta di mutamento. C'è addirittura al di là della rottura con la scena ufficiale e con il suo linguaggio, l'idea di respingere lo spettacolo, quale prodotto comunque di confezione, e di adoperare il teatro per favorire un processo di riappropriazione della cultura intesa come frutto della creatività. Le organizzazioni di massa dedicate al tempo libero, tipo l'ARCI, hanno davanti ora questa problematica. Esistono degli esperimenti compiuti nelle scuole e nei paesi da Franco Passatore a Guido Destefanis e da Scabia sia in una grande città (Torino) sia in una regione del Sud (l'Abruzzo). Sono esperimenti che non hanno molto in comune con quelli effettuati, in Inghilterra, dalla Joan Littlewood; anzi, sono profondamente diversi perché mentre la Littlewood ha abbandonato la satira antimonarchica e antimilitarista per allestire uno spettacolo sui trasporti urbani in un quartiere popolare, Passatore-Destefanis e Scabia non si pongono l'obiettivo di arrivare a una realizzazione scenica. Questo è il lavoro che costituisce l'esito forse più ricco di futuro espresso dal teatro politico ma è ancora una scommessa. Le istituzioni sono lì a ricordarcelo.

Una scommessa, sì, ma da non leggersi come mero azzardo passivamente affidato al caso: al contrario è preciso impegno, tensione rivoluzionaria. È il calcolo di una coscienza democratica sempre più avvertita e diffusa che sa individuare contro *chi e perché* lottare, ma è ancora incerta sul *come* e sul *quando*.

Per quanto riguarda il confronto tra teatro cinese e teatro europeo restando salve le differenze delle contingenze e degli ambiti politici in cui agiscono, mi sembra che un dato emerga abbastanza chiaramente: l'affinità delle motivazioni di fondo che – soprattutto a partire dalla metà degli anni sessanta – caratterizzano gli sviluppi del teatro rivoluzionario in Cina e determinano l'avvio di un teatro rivoluzionario in Europa. Motivazioni che sono emerse con le lotte per la proletarizzazione del teatro.

Ma proprio questa diversità dei due contesti politici impone al teatro rivoluzionario europeo di confrontarsi dialetticamente con quello cinese.

E qui mi trovo perfettamente d'accordo con gli estensori della nota critica al volume *L'Opera di Pechino*: non lasciandosi trasportare da un ingenuo entusiasmo 'maoista' che – « sposa tutto compreso l'eroe positivo di Mao » né « districandosi abilmente per salvar capra e cavoli con un uso della dialettica alquanto peregrino » per il timore di « confondere l'atteggiamento critico e realistico con l'atteggiamento borghese ». È necessario un più corretto discernimento critico che, senza intaccare il valore emblematico della rivoluzione culturale, permetta ad esempio di cogliere nelle proposte artistiche di alcuni suoi documenti « una ripetizione non dialettica, riduttiva, schematica degli interventi di Mao a Yenan, che finiscono per sminuirne – dal punto di vista delle indicazioni su come fare teatro cinema letteratura arte per il popolo – il significato e l'insegnamento più profondo. Partendo dal giusto rifiuto della cultura borghese e della sua mediazione, le guide della rivoluzione culturale nel campo artistico corrono a volte il rischio di trascurare o non prendere nella dovuta considerazione anche certi fondamenti del marxismo, assolutamente non secondari, come ribadivano appunto gli interventi di Yenan »¹⁰.

PAOLA CAGNONI

¹) L'operazione culmina appunto con la « Circolare del 16 maggio » stilata dal comitato centrale del PCC e apparsa su *Bandiera rossa* il 28 maggio 1967. Cfr. *Ombre rosse I (Nuova serie)*, *Cina: cultura, cinema e rivoluzione*, Roma, La nuova sinistra, ed. Samonà e Savelli, pp. 83-85; John and Elsie Collier, *China's Socialist Revolution*, Bristol, Stage 1, 1973, pp. 66-67.

²) Poiché l'esigenza della presente nota è quella di identificare le linee di una polemica politica sul fatto teatrale e non di condurre una indagine filologica o estetica sui contenuti della produzione contemporanea, ho preso in considerazione esclusivamente testi e interventi ai quali la pubblicazione della Foreign Languages Press di Pechino ha fornito un significato specifico nell'ambito del dibattito politico-ideologico. Alcuni sono apparsi nel già citato numero di *Ombre rosse* e su *l'Opera di Pechino*, a cura di B. Balestrini, Milano, Feltrinelli, 1971.

3) Infatti, oltre al già citato P'eng Chen (sindaco e primo segretario del PCC di Pechino) le prime clamorose condanne di revisionismo coinvolgeranno alcune tra le più rappresentative personalità del partito: Liu Shao-ch'i e Teng Hsiao-p'ing, rispettivamente vicepresidente e membro del comitato centrale; Lu Ting-i e Chou Yang, entrambi responsabili della politica culturale; T'ao Chu, primo segretario della provincia del Kuantung. Cfr. John and Elsie Collier, *op. cit.*, pp. 119-125.

4) Cfr. John and Elsie Collier, *op. cit.*, p. 85.

5) Chiang Ching, *On the Revolution of Peking Opera*, Peking, Foreign Languages Press, 1968, pp. 2; 5-6. Il brano appare anche nel citato *L'Opera di Pechino*, pp. 19-20; 22-23.

6) Il dramma, composto nel 1960, s'inserisce infatti in quella linea d'opposizione alla politica maoista del «gran salto in avanti», della collettivizzazione dell'agricoltura, che nel 1959 si era sviluppata nell'amministrazione municipale di Pechino e che aveva difeso P'eng Te-huai quand'egli venne destituito dalla carica di Ministro della Difesa e sostituito da Lin Piao. Cfr. John and Elsie Collier, *op. cit.*, pp. 52-53; 64-67.

7) Cfr. *Procès-verbal des causeries sur le travail littéraire et artistique dans les forces armées, dont la convocation a été confiée par le camarade Lin Piao à la camarade Kiang Tsing*, Pékin, Editions en Langues Etrangères, 1968, pp. 3-29.

8) Cfr. *To Find Men Truly Great and Noble-Hearted We Must Look Here in the Present - In Praise of the Modern Revolutionary Peking Opera 'Taking Tiger Mountain by Strategy'*, Peking, Foreign Languages Press, 1971; e *L'Opera di Pechino*, pp. 77-107.

9) Cfr. *L'Opera di Pechino*, pp. 293-309.

10) «Un libro sull'opera di Pechino», *Ombre rosse I*, pp. 123-124.

L'INTERNAZIONALISMO DEI T'ANG NELL'ARTE IL « CAVALLO DEL FERGHANA »

In questi ultimi anni nel mondo del grande collezionismo d'arte cinese ha preso a circolare una serie di cavalli in terracotta di epoca T'ang dalla tipologia del tutto insolita. Si tratta di un genere di cavallo talmente raro da indurre ormai a considerarlo a sé stante nell'ambito della produzione fittile della grande dinastia. Il presente saggio costituisce un primo tentativo di studio sistematico del fenomeno artistico che finora, a quel che è dato di sapere, non è mai stato considerato singolarmente. Allo scopo ho ritenuto di indicare le singole opere appartenenti a questa costituenda categoria col termine di « cavallo del Ferghana »¹⁾.

È cosa nota che le montature della cavalleria cinese provenivano per lo più da regioni fuori del territorio nazionale vero e proprio. I cavalli non mancavano infatti in Cina, ma per le loro caratteristiche fisiche mal si adattavano a competere, in velocità e resistenza, con quelli più potenti dell'Asia Centrale. Tra questi pare eccellessero i cavalli del Ferghana, una razza equina dell'omonima regione.

La Via della Seta era allora battuta da importanti e intense carovane che costituivano per il Regno di Mezzo il tramite, pressoché assoluto, dei rapporti col mondo esterno, barbarico, occidentale. La presenza di importanti centri di allevamento di cavalli e di cammelli (soprattutto del tipo battriano) lungo la via rappresentava, ovviamente, un fattore importante di garanzia militare e di continuità degli scambi per chi ne controllasse la produzione.

L'interesse dei T'ang in questa direzione, testimoniato fra l'altro dalla produzione fittile relativa, è ulteriore riprova dell'internazionalismo della dinastia. È infatti risaputo che i prodotti di questo periodo, soprattutto le ceramiche, venivano assai largamente commerciati all'estero. E mentre l'Europa, immersa nel Medio Evo barbarico, viveva i giorni più cupi e tormentosi della sua genesi storica, lo splendore dei T'ang si estendeva dal Giappone e dalla Corea fin oltre il Pamir e i confini della Persia e dell'India. I manufatti cinesi si diffondevano ovunque e ceramiche *t'ang* sono state rinvenute fin negli odierni Iraq ed Egitto.

È nell'ambito di una simile prospettiva « internazionalista » che l'argomento qui trattato può essere ricondotto entro la serie di studi dedicati alla memoria di un vicino orientalista, quale fu appunto Maria Nallino. In effetti il « cavallo

del Ferghana » può essere considerato un importante elemento di rapporto culturale e sociale tra Asia vicina ed estrema e approssimarci così, se non altro per riferimento analogico e indiretto, alla sfera geografica degli interessi di Maria Nallino.

È nota la passione dei ceramisti *t'ang* per il soggetto dei cavalli. Prova ulteriore dell'internazionalismo della dinastia e degli stretti rapporti sia politici sia culturali da essa intrattenuti con le popolazioni dell'Asia Centrale per cui il cavallo rappresentava tutto. Una conferma di tale interesse equestre è fornita dalla ricchezza con cui il cavallo è rappresentato negli arredi tombali di questa dinastia rispetto a quelli di altre meno rivolte verso il mondo esterno.

Entro questo interesse va collocato il fenomeno artistico del « cavallo del Ferghana ». Fino a pochi anni fa gli esemplari conosciuti nel mondo degli esperti erano così pochi da far pensare a un'eccezione piuttosto che a una categoria ben precisa, ma ultimamente esso è letteralmente « esploso » costringendo a considerare il problema secondo una sua unità tipologicamente circoscritta. Naturalmente per « esploso » non bisogna pensare che siano saltate fuori decine di opere di questo genere, siamo sempre in un ambito assai ristretto ²⁾, ma la regolarità con cui sono apparse in questi tempi (uno o due all'anno) fa pensare all'esistenza di un gruppo da costituire in una categoria a sé.

Come detto più sopra il « cavallo del Ferghana » ha caratteristiche sue che lo discostano da ogni altra tipologia equestre fittile dei T'ang ³⁾. Anzitutto si tratta sempre di pezzi di un certo rilievo volumetrico, oscillanti fra i cinquantacinque e i sessantacinque centimetri di altezza. Il corpo è più slanciato e le gambe più lunghe del cavallo normale (anche di quelli di razza del Ferghana di tipologia tradizionale). Inoltre il collo è più snello e più proporzionato nelle dimensioni tra l'attaccatura al tronco e quella alla testa. Poggia sempre i quattro zoccoli per terra ⁴⁾ ed è sempre in terracotta invetriata in tutto il corpo ⁵⁾. A differenza di tutti gli altri tipi ⁶⁾ è raffigurato libero da ogni genere di finimenti o insellature. Il che indurrebbe a due considerazioni, una di natura estetica e l'altra di natura archeologica.

La presenza di un simile pezzo nella tomba suggerisce in primo luogo un legame simbolico col defunto. Vale a dire che non si trattava della sua cavalcatura per l'aldilà, necessariamente insellata, né di una parte del seguito, in tal caso con cavaliere. Ma di un'opera posta lì a simboleggiare i liberi spazi in cui l'anima, svincolata dagli impedimenti del contingente (che per il cavallo sono rappresentati dai finimenti in questo caso assenti), si lancia verso conquiste sconfiniate e misteriose. E in secondo luogo un arredo tombale di grande importanza che comprendesse almeno un altro cavallo, di non minor mole e valore, sellato, per il viaggio ultraterreno del defunto. Da cui si può indurre una delle cause della rarità dei pezzi considerati.

Altra caratteristica precipua di questo cavallo è l'assenza di criniera e di coda. Assenza che è solo parziale. Infatti lungo tutto il collo, dalla base a dietro

l'attaccatura delle orecchie, corre una scanalatura in cui veniva inserita, facendola scorrere dal basso verso l'alto, una criniera in crine naturale. Per la coda, realizzata nello stesso modo, era previsto un foro alla base della colonna vertebrale 7). Un altro tratto particolare che contribuisce all'effetto visivo di maggiore agilità dell'animale rispetto ai tipi più comuni è la posizione del collo leggermente arcuato e flesso verso destra (rispetto a un osservatore frontale), con la mandibola spostata all'indietro come a dare l'impressione di una forza invisibile che tiri fortemente delle briglie di un morso immaginario nel tentativo di controllare la grande potenza fisica del cavallo.

Allo scopo di documentare l'esistenza di questo interessante gruppo di opere fittili ho iniziato un lavoro di catalogazione sistematica e critica dei pezzi finora rintracciati e di cui si fornisce qui, sotto forma di schede tecnico-critiche, un primo resoconto parziale scegliendo alcuni tra i più interessanti.

GIAN CARLO CALZA

SCHEDA N. 1

Illustrazione: n. 1.

Collezione: The Asia Society, New York.

Tecnica: Cavallo del Ferghana. Terracotta invetriata. Epoca T'ang, VIII secolo.

Mantello a smalto bianco arricchito da macchie color nocciola con sfumature di giallo e sgocciolature.

Restauri e alterazioni: a) da rottura: alla base del collo e in un punto per ogni gamba; b) da modificazioni del pigmento: nella parti alterate da rottura.

Altezza: cm. 58,4.

Collezioni precedenti: John D. Rockefeller III, New York.

Pubblicazioni: Il pezzo è illustrato al lotto n. 28 del catalogo d'asta della Sotheby di Londra del 4 novembre 1969: *Fine Chinese Ceramics and Works of Art* e in: LEE, Sherman E., *Asian Art. Selections from the Collection of Mr. & Mrs. John D. Rockefeller*, New York, Graphic Society 1970.

Note e critica: opera di grande effetto plastico e visivo. Il secondo determinato in modo particolare dal contrasto cromatico fra il bianco del mantello e le macchie color nocciola con relative sgocciolature. Di particolare interesse quella lungo il collo che riprende il motivo della criniera equina e le cui sgocciolature libere paiono suggerire un leggero arruffamento del crine come dopo una corsa o la potenza del cavallo che si trattiene a stento dall'esplosione in galoppo sfrenato.

SCHEDA N. 2

Illustrazione: n. 2.

Collezione: privata, Genova.

Tecnica: Cavallo del Ferghana. Terracotta invetriata. Epoca T'ang, VIII secolo.

Mantello a smalto monocromo nocciola chiaro con punti di tonalità diverse.
Parte anteriore del muso in smalto bianco.

Restauri e alterazioni: a) da rotture: alle gambe, soprattutto sotto i ginocchi, intorno agli zoccoli e nella base; un orecchio (originale) è stato riattaccato
b) da modificazioni del pigmento: nelle zone di restauro da rottura.

Altezza: cm. 65.

Collezioni precedenti: Non ancora identificate.

Pubblicazioni: Il pezzo è illustrato al lotto n. 31 del catalogo d'asta della Sotheby di Londra del 6 giugno 1971, *Fine Oriental Ceramics, Jades and Works of Art.*

Note e critica: L'opera esaminata costituisce in un certo senso un esempio unico nella già eccezionale tipologia dei cavalli del Ferghana. Essa raffigura un cavallo assai giovane, poco più che un puledro, che non ha ancora raggiunto il pieno sviluppo delle membra come gli altri del gruppo considerato.

Rispetto alla norma, per cui il corpo risulta sempre, anche se leggermente, appoggiato sui quarti posteriori e, di conseguenza, come bloccato da un immaginario cavaliere, questo pare più spostato in avanti, quasi fosse pronto a scattare.

Le variazioni tonali nella monocromia del mantello sono state ottenute, con piacevole e vivacizzante effetto estetico, mediante sovrapposizioni di strati diversi di colorante.

SCHEDA N. 3

Illustrazione: n. 3.

Collezione: privata, Genova.

Tecnica: Cavallo del Ferghana. Terracotta invetriata. Epoca T'ang, VIII secolo.

Manto nocciola di grande brillantezza. Le guance, l'interno della bocca e una striscia dal garrese all'attaccatura della coda in bianco. Le spalle e i quarti posteriori abbelliti con grosse chiazze circolari formate da macchie rotonde con sgocciolature in bianco verde e un po' di nocciola chiaro.

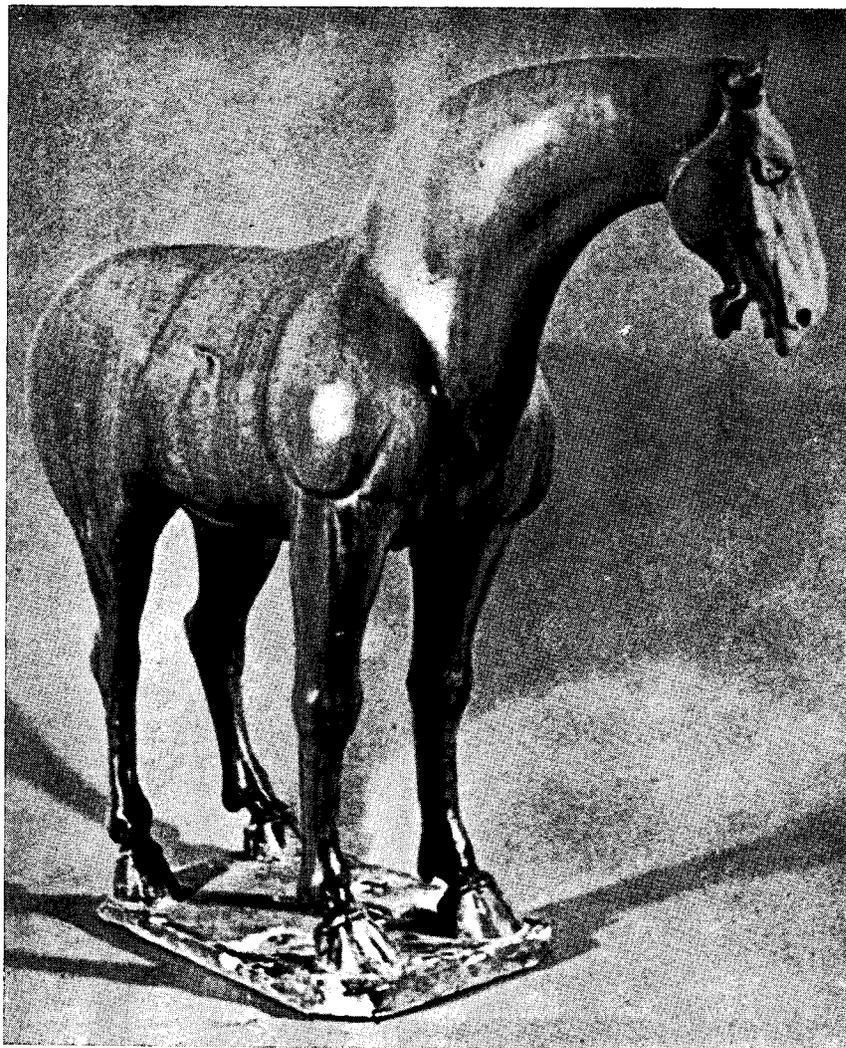
Restauri e alterazioni: a) da rottura: in tre punti su ogni gamba e la base che, evidentemente andata distrutta, non è stata rimpiazzata; l'orecchio destro è stato riattaccato; b) da modificazioni del pigmento: nelle zone sottoposte a restauro secondo a) e c); c) da inserzione di elementi non pertinenti: la coda, del genere dei cavalli invetriati *t'ang* del tipo solito è stata applicata erroneamente dal restauratore; andrebbe rimossa.

Altezza: cm. 57,15.

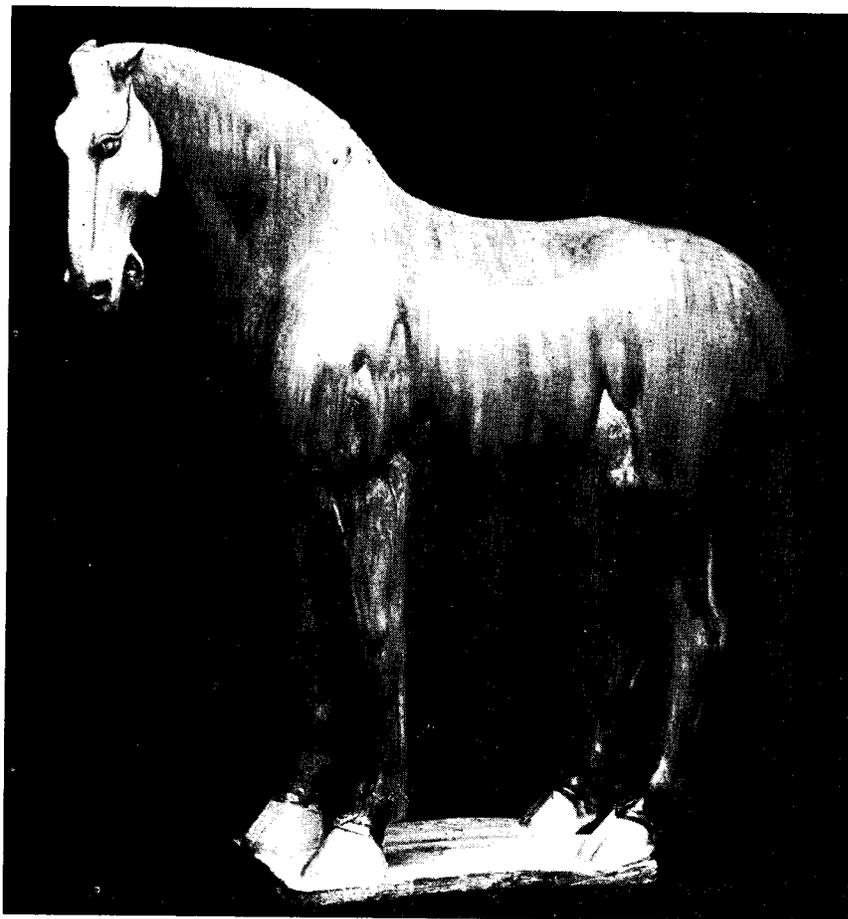
Pubblicazioni: il pezzo è riprodotto al lotto n. 78 del catalogo d'asta della Sotheby di Londra del 14 dicembre 1971, *Fine Oriental Ceramics Jades and Works of Art.*

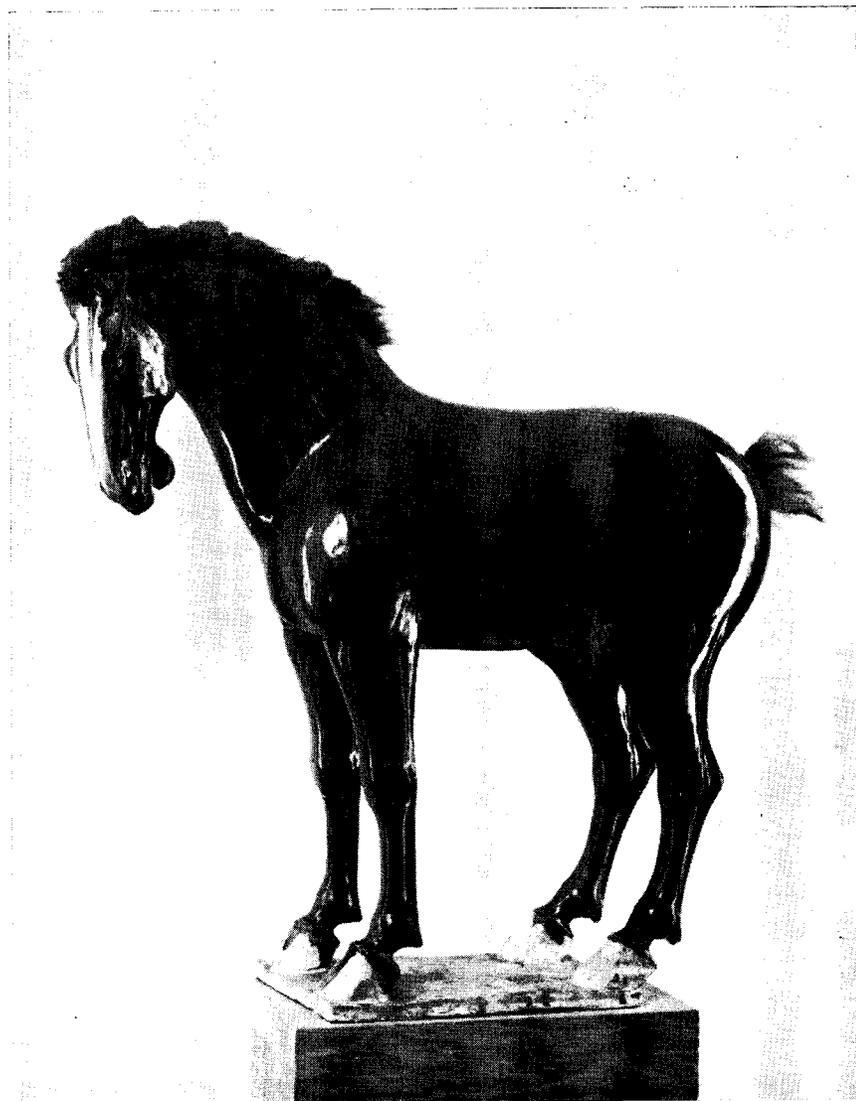
Collezioni precedenti: Vance Kirkland, New York.

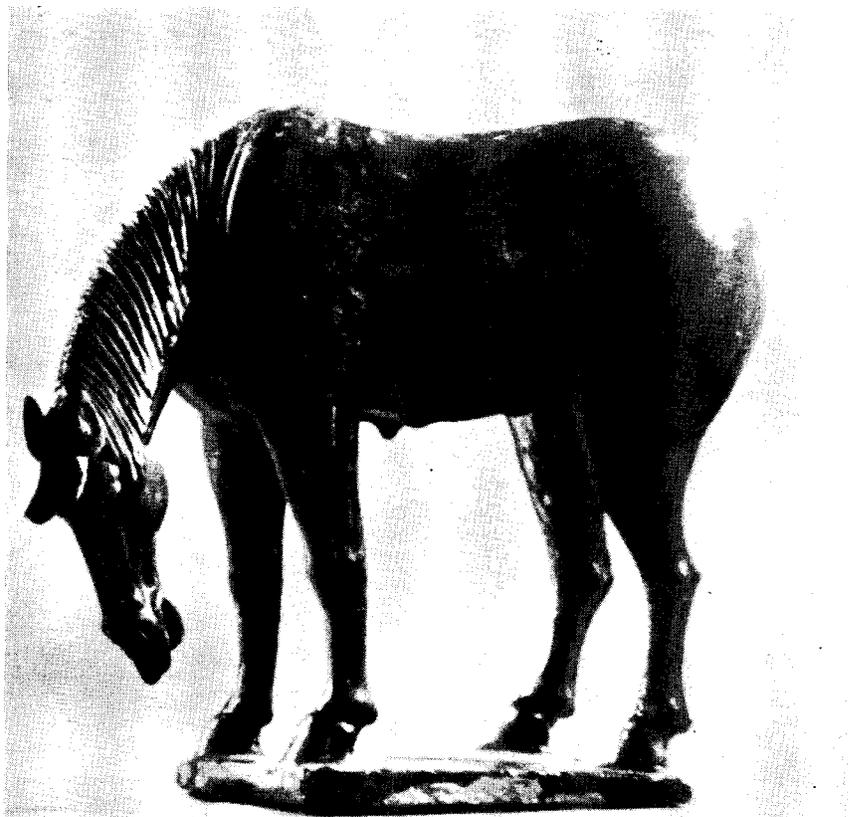














Note e critica: Il pezzo in questione è indubbiamente opera di grande suggestione estetica per la ricchezza e vivacità cromatica del manto. Purtroppo è stato gravemente danneggiato da qualche zelante, ma incompetente, restauratore che si è dato da fare come, ad esempio, con l'aggiunta della coda che rovina tutto l'insieme.

SCHEDA N. 4

Illustrazione: n. 4.

Collezione: Giuseppe Eskenazi, Londra.

Tecnica: Cavallo del Ferghana. Terracotta invetriata. Epoca T'ang, VIII secolo.

Manto a smalto monocromo color nocciola scuro con punti di tonalità diverse e il muso interamente bianco, con qualche sgocciolatura nocciola.

Restauri e alterazioni: a) da rottura: alle gambe sopra e sotto il ginocchio; b) da modificazioni del pigmento: nelle zone di restauro da rottura e in alcuni punti del ventre mediante sovrapposizione di strati cromatici non originali.

Altezza: cm. 60.

Pubblicazioni: Il pezzo è illustrato al lotto n. 176 del catalogo d'asta della Sotheby - Parke Bennett di New York del 20 novembre 1973, *Fine Oriental Ceramics and Works of Art* e inoltre: nel catalogo della *Quarta Mostra Nazionale dell'Antiquariato*, Milano, Palazzo Reale 1974.

Collezioni precedenti: Vance Kirkland, New York.

Note e critica: Il pezzo assai simile a quello qui analizzato alla scheda n. 5 è il classico, per così dire, « cavallo del Ferghana » riassumendo in sé le caratteristiche che ne contraddistinguono la tipologia.

SCHEDA N. 5

Illustrazione: n. 5.

Collezione: privata, Milano.

Tecnica: Cavallo del Ferghana. Terracotta invetriata. Epoca T'ang, VIII secolo.

Manto a smalto monocromo con punti di tonalità diverse e una striscia bianca sulla parte anteriore del muso dalle orecchie alle frogie.

Restauri e alterazioni: a) da rottura: alle gambe in due punti, sopra lo zoccolo e alla coscia; nella parte alta del collo; b) da modificazioni del pigmento: in più punti del mantello mediante sovrapposizione di strati cromatici e con sgocciolature atipiche⁸⁾; c) da inserzione di elementi non pertinenti: coda e criniera in crine naturale, ma, a mio avviso atipiche (cfr. *infra*, note e critica).

Altezza: cm. 58,4.

Pubblicazioni: Il pezzo è illustrato in: RIDLEY, Michel, *Treasures of China*, London, Universal Tandem 1973, p. 111, e inoltre in: Oriental Ceramic Society, *The Ceramic Art of China, An Exhibition organised by the Arts Council of Great Britain and the Oriental Ceramic Society to commemorate the founding of the Society in 1921*, London, Victoria and Albert Museum 1972, tav. 32; e inoltre nel catalogo d'asta della Sotheby di Londra del 2-3 dicembre 1974 al lotto n. 72, *Fine Chinese Ceramics and Works of Art*.

Collezioni precedenti: Conte Dominic de Grunne.

Note e critica: Opera di buona qualità che è stata alquanto danneggiata con un malaccorto restauro del colore. Nell'illustrazione è raffigurata con coda e criniera naturali. Tuttavia è mia opinione personale che, almeno la criniera, debba essere di tipo diverso, vale a dire naturale e non tagliata e ciò per più motivi.

Anzitutto non avrebbe senso alcuno raffigurare un cavallo privo di qualsiasi finimento, e magari anche brado nell'intento dell'artista, per poi ornarlo con una criniera acconciata. Inoltre proprio la volontà di inserire il crine indica il preciso scopo di sottolineare l'elemento naturale, selvaggio, dell'animale, il che mal si esprimerebbe attraverso la raffigurazione di una criniera tagliata a spazzola o infiocchettata o comunque acconciata secondo la tipologia dei tradizionali cavalli invetriati di epoca T'ang. Da un punto di vista più obiettivo, ritengo che esistano due prove a favore di quanto da me sostenuto. Una è costituita dalla macchia di colore nocciola lungo il collo del pezzo della raccolta dell'Asia Society (già di John D. Rockefeller III) che suggerisce, come detto in quel commento, una criniera sciolta. L'altra è rappresentata da un pezzo rinvenuto nel 1962 in una nicchia laterale del corridoio d'accesso della tomba della principessa Yung-t'ai nello Shensi. Il cavallo in questione è assai vicino alla categoria qui presa in esame per tutte le caratteristiche (cfr. illustrazione n. 6) eccezion fatta per le piccole dimensioni (cm. 20,1), la testa abbassata e, soprattutto, la criniera fittile. Ma proprio per questo motivo indica, a mio avviso senza possibilità di equivoci, come dovrebbe essere la criniera del cavallo del Ferghana, cioè sciolta sul collo e sulla fronte⁹⁾. È quindi assai probabile che queste stesse caratteristiche vadano estese anche alla coda che perciò vedrei lunga e sciolta.

GIAN CARLO CALZA

¹⁾ Il termine qui adottato è puramente convenzionale. Esistono infatti cavalli di razza ferghana con le consuete caratteristiche di finimenti, insellatura, acconciatura della criniera e della coda ecc. Ma, ovviamente, mancano invece di quelle più sotto descritte che individuano il tipo qui considerato.

²⁾ A tutt'oggi sono stati da me rintracciati undici « cavalli del Ferghana » di cui se ne prendono in esame qui cinque. Essi si trovano: due in una collezione privata di Genova, due in una collezione privata di Londra, due in due collezioni private di Milano, due in una colle-

zione privata di Roma, uno in una collezione privata di Parigi, due in due collezioni private di New York.

3) Esistono in realtà alcuni esemplari, due dei quali riprodotti alle illustrazioni nn. 6 e 7, che costituiscono una tipologia intermedia rispetto al vero e proprio « cavallo del Ferghana ».

4) Allo stato attuale delle indagini non risultano esistenti tipi di questo cavallo con una zampa sollevata, come spesso accade dell'iconografia equestre dei T'ang.

5) Allo stato attuale delle indagini non risultano esistenti tipi di questo cavallo in terracotta non invetriata. Né, data l'importanza del soggetto, è probabile siano mai stati realizzati altrimenti.

6) Si fa eccezione per i due pezzi presentati a Parigi e nelle altre città con la mostra « Tesori d'Arte Cinese ». Cfr. ELISSÉFF, Vadime, *Trésors d'art chinois, récentes découvertes archéologiques de la République Populaire de Chine*, Paris, Petit Palais 1973, nn. 287 e 288. E per quello appartenente al British Museum e illustrato in: HONEY, William B., *The Ceramic Art of China and Other Countries of the Far East*, London 1945, plate 16 C.

7) Per alcune ipotesi sulla foggia della criniera e della coda cr. *infra*, scheda n. 5.

8) Sono stato informato che il pezzo è attualmente in corso di restauro allo scopo di eliminare gli strati di pigmentazione non originali.

9) L'opera in questione, esposta nella mostra dei « Tesori d'Arte Cinese » è illustrata al n. 288 del catalogo relativo (cfr. *supra*, nota n. 6) e inoltre in: *Wen-wu* (Rivista Archeologica Cinese) Pechino 1964, p. 12 fig. 5 (destra) e in *Hsin Chung Kuo Chu-t'u Wen-wu* (Scoperte Archeologiche nella Cina Nuova), Pechino 1972, fig. 144 (destra).

NOTA SULLE RAFFIGURAZIONI POPOLARI DEL PELLEGRINAGGIO IN EGITTO

Premessa. Le raffigurazioni popolari con le quali viene rievocato sull'abitazione del ḥāḡḡ il suo pellegrinaggio alla Mecca, pur presenti in altri paesi arabi (Sudan, Libia, Siria), trovano la massima diffusione in Egitto, e particolarmente nel Ṣa'id e in Nubia. Esse sono attestate fin dagli inizi del XVIII secolo ¹⁾, ma è probabile che la loro origine risalga ad un'epoca più antica. Il presente studio tenta una prima analisi, quale contributo per una migliore conoscenza di un aspetto trascurato, forse per un affrettato giudizio di ingenuità, dell'espressività artistico-religiosa popolare. Gli aspetti più propriamente religiosi, rituali e storici del pellegrinaggio musulmano sono stati oggetto di dotti studi, ai quali si rimanda ²⁾. Forse più interessante per quello che ci accingiamo ad esporre è l'esame di quanto ha recepito il semplice musulmano dell'insieme di norme e significati del ḥāḡḡ, delle sue credenze ed aspirazioni, della posizione sociale derivante dall'adempimento di questo obbligo religioso.

I. *Il pellegrinaggio alla Mecca (caratteri egiziani).*

Il pellegrinaggio alla Mecca, 'Arafāt e Minā, imposto come dovere al musulmano che ne abbia i mezzi (Cor., III, 91/97), abbia raggiunto la pubertà e sia sano di mente, costituisce il quinto pilastro dell'Islam, e in un certo senso l'apogeo dell'esperienza religiosa del credente. Dio ha prescritto il pellegrinaggio « per purificare l'anima (*taḥīr an-nafs*), rafforzare la fede (*taqwiyat al-īmān*), unificare la causa dei musulmani (*tawḥīd al-kalimah*), far praticare la vita sociale e la morale » ³⁾. La visita alla tomba di Muḥammad a Medina (*ziyārah*), pur non prevista dalle cerimonie del ḥāḡḡ (anzi condannata dalle tendenze più estremiste quali la wahhabita), rappresenta nella coscienza popolare un atto di pietà altrettanto meritorio ed importante del pellegrinaggio alla Mecca ⁴⁾. Secondo una tradizione lo stesso Profeta avrebbe detto: « Chi compie il pellegrinaggio e non mi rende visita mi insulta » ⁵⁾. Le raffigurazioni ḥāḡḡ testimoniano chiaramente il bisogno di unire nell'invocazione e nel ricordo Dio e il suo Profeta, la parola di Dio (Corano) e quella del Profeta (*ḥadīth*), la Casa di Dio (Ka'bah, *al-Masḡid*

al-ḥarām) e quella del Profeta (*al-Masğid an-nabawī*). Molti hanno giustamente messo in evidenza la molteplicità di moventi che spinge il musulmano al pellegrinaggio: per Aḥmad Amin l'ambizione di essere chiamato ḥāğğ⁶⁾; per altri, soprattutto gli scrittori europei dei secoli scorsi, sconcertati davanti a questa massa umana che annualmente si reca ai Luoghi Santi del Ḥiğāz, interessi economici e politici⁷⁾. Il Pococke riporta nella sua relazione di viaggio un curioso proverbio, diffuso nel XVIII secolo tra i cristiani e gli ebrei egiziani: « Se un uomo è stato una volta alla Mecca, diffida di lui; se vi è stato due volte, non averci niente a che fare; se tre, tienti alla larga! »⁸⁾. Sicuramente però la maggior parte dei pellegrini, soprattutto delle classi più umili, compie il pellegrinaggio mossa da fede sincera.

Tra le varie carovane di pellegrini dirette alla Mecca, quella egiziana ha sempre avuto caratteristiche sue proprie, derivanti dall'importante posizione politica rivestita dal Cairo e dal gran numero di pellegrini che ne facevano parte, quali la presenza del *maḥmal*, palanchino inviato annualmente sin dal XIII secolo, dall'epoca del sultano Baybars, e della *kiswah*, il drappo di seta riccamente ornato che ricopre la Ka'bah e ogni anno viene rinnovato⁹⁾. Per il popolo egiziano *maḥmal* e *kiswah* sono il simbolo stesso del pellegrinaggio; la partenza e l'arrivo del cammello che li trasportava sono sempre stati al centro di grandi manifestazioni popolari¹⁰⁾. Nonostante il *maḥmal* sia ormai solo un ricordo, essendo stato definitivamente soppresso nel 1953¹¹⁾, resta un elemento importante nelle raffigurazioni ḥāğğ anche più recenti. È interessante notare che *maḥmal* si ritrovano nel pellegrinaggio (*ziyārah*) alle tombe dei santi in occasione del *mawlid*, ad esempio in quello di Abū 'l-Ḥāğğāğ a Luqşor¹²⁾, e in forma di tatuaggio¹³⁾. Il pellegrinaggio ha ormai perso gran parte del carattere di « avventura » e di sacrificio che lo ha contrassegnato nei secoli, quando molti soccombevano per le fatiche e le malattie¹⁴⁾: esiste tutta una organizzazione che si occupa di ogni particolare del viaggio, sempre più di frequente in aereo, e i centri religiosi pubblicano numerosi manuali di guida e di preghiera (*manāsik*)¹⁵⁾. Ma anche oggi una certa dose di *şabr* è necessaria, se non altro per sopportare la vergognosa speculazione fatta nelle città sante ai danni dei pellegrini, e le condizioni materiali nelle quali essi sono costretti a vivere, in un paese dove certo non mancano le risorse economiche¹⁶⁾. Attualmente il pellegrinaggio egiziano è regolato dal Ministero degli Interni che rilascia un certo numero di speciali passaporti (*ğawāz ḥāğğ*), sulla base della situazione politica e lo stato dell'economia del paese. Le procedure hanno assunto un carattere burocratico, che va dalla domanda in carta bollata alla selezione delle domande stesse: è data la preferenza ai richiedenti più anziani e a quelli che si accingono al pellegrinaggio per la prima volta¹⁷⁾. Basta che la domanda sia accettata perché l'interessato cominci ad essere chiamato da famigliari e amici al-ḥāğğ.

II. Ripercussioni sociali del pellegrinaggio.

L'anima del *fellāh*, così ben descritta nella sua poeticità da Muḥammad Ḥusayn Haykal (*Zaynab*, 1914), 'Abd ar-Raḥmān ash-Sharqāwī (*al-Ard*, 1954), e, più realisticamente, da Henry Habib Ayrout¹⁸), come pure quella dell'Egiziano in genere, rimane profondamente attaccata alla propria terra e al proprio villaggio¹⁹). Questo comporta un certo isolamento nel quale una manifestazione come il pellegrinaggio rappresenta un elemento di apertura e di contatto con l'esterno. Soprattutto nelle piccole comunità il pellegrinaggio non costituisce un mero fatto individuale, ma coinvolge un'ampia cerchia di persone, dai parenti agli amici, che partecipa idealmente al viaggio. Ayrout sottolinea la « condizione eroica » nella quale si svolgeva il pellegrinaggio del *fellāh*²⁰); ma anche per i piccoli commercianti dei villaggi o i lavoratori delle città rappresenta spesso il coronamento dell'aspirazione di tutta una esistenza, il frutto di anni di risparmi, l'unico vero viaggio nella vita. È un'esperienza umana, oltre che religiosa, che pone il ḥāḡḡ in una posizione di rispetto e quasi di venerazione, quale personificazione di un sogno che per la maggior parte della gente è destinato a rimanere tale. La partenza del pellegrino è preceduta da visite di felicitazioni di tutti i conoscenti; un corteo con musicanti e poeti locali accompagna il ḥāḡḡ alla stazione o al battello. Manifestazioni ancora più festose accolgono il pellegrino al suo ritorno, ḥāḡḡ a pieno diritto²¹). Egli porta ai parenti e a tutto il suo villaggio la benedizione (*barakah*) derivantegli dal contatto fisico con la Ka'bah e i Luoghi Santi²²), distribuisce piccoli doni, egualmente dotati di *barakah*, che saranno conservati come reliquie; pezzetti della *kiswah* dell'anno precedente, bottigliette di acqua del pozzo di Zamzam, terriccio della tomba del Profeta da portare alla *qubbah* del santo locale²³), rosari, anelli, datteri del Ḥiḡāz (attualmente sembra irrinunciabile l'acquisto in zona franca di un radioregistratore giapponese ...). Il pellegrino ritorna puro « come il giorno della sua nascita »²⁴), perdonato dei suoi peccati, e diventa talvolta un centro di fervore religioso. Un *ḥadīth* del Profeta afferma: « Quando incontri un ḥāḡḡ salutalo, abbraccialo, e chiedigli di invocare perdono a Dio per te, poiché i suoi peccati sono stati mondati e le sue suppliche saranno accettate »²⁵). Questa nuova condizione di prestigio trova tangibile espressione nella raffigurazione ḥāḡḡ che viene predisposta, assieme ad altre operazioni di purificazione e di rinnovamento della sua abitazione, qualche giorno prima del suo arrivo allo scopo di accoglierlo degnamente. Anche il Cristiano aveva simili onori, dopo aver effettuato il pellegrinaggio a Gerusalemme in concomitanza con la Pasqua: il suo titolo è di *muqaddas*²⁶). Abbiamo rintracciato nel villaggio cristiano di Dronkah, presso Asyūt, raffigurazioni murali relative a tale pellegrinaggio²⁷), ormai non più possibile per la conquista israeliana dell'intera Gerusalemme nel 1967. La partecipazione femminile al pellegrinaggio è inferiore a quella maschile, più nelle città che nelle

campagne, dove spesso i coniugi effettuano il viaggio assieme. Poco frequente il pellegrinaggio di giovani; come nota Jomier è « un'osservanza dell'età matura ».

III. Tipologia delle raffigurazioni ḥağğ.

Le decorazioni per il pellegrinaggio hanno subito presumibilmente un'evoluzione nella loro storia, arricchendosi via via di nuovi motivi, quali elementi del paesaggio (palme, barche, Nilo), animali (cammelli, leoni), e infine la figura umana. Il Lane attesta che le raffigurazioni ḥağğ della prima metà del secolo scorso già presentavano tutti questi elementi, sia pure in *a very rude manner* ²⁸⁾. Sembra invece che altre decorazioni, per esempio le striscie alternate bianche e rosse attorno alla porta, siano cadute in disuso. Per quanto riguarda lo stato attuale è necessario distinguere le raffigurazioni delle campagne e dei villaggi e quelle delle città, pur non essendoci una netta separazione dei generi, ma piuttosto una diversa sensibilità e ricerca espressiva. Nelle campagne, o meglio nei piccoli villaggi, esse sono improntate quasi sempre alla massima semplicità: motivi floreali attorno alla porta, moschee, scritte di benvenuto, talvolta con grafia malsicura. Generalmente viene imbiancata a calce la facciata principale dell'abitazione o parte di essa, attorno all'ingresso (fig. 4); non è però raro trovare case interamente decorate, comprese le stanze interne. Il bianco rappresenta la purezza, ed è ritenuto con il blu propiziatorio per il pellegrino che ritorna. Le scritte in effetti sono eseguite con colore blu, soprattutto nel Şa'id, o più raramente oca. La raffigurazione del pellegrino, dei mezzi di trasporto (non necessariamente usati), delle moschee della Mecca e Medina, quando appare, può essere limitata alla linea di contorno (fig. 3). Questa operazione viene effettuata da qualsiasi membro della famiglia del ḥağğ, e di preferenza dal figlio scolaro o studente ²⁹⁾; talvolta viene chiamato il « pittore » del villaggio, che presta la sua opera gratuitamente « in lode al Profeta » o si accontenta di una modica somma.

Le raffigurazioni ḥağğ nelle città hanno, come è d'altra parte comprensibile, maggiori pretese artistiche, pur presentandosi anche casi di estrema semplicità. Il quadro generale è il medesimo; appaiono in più elaborazioni stilistiche e cromatiche più complesse, dovute tra l'altro all'influenza delle immagini pubblicitarie, dei manifesti cinematografici, ecc. (in genere dai colori vivissimi), e dalle maggiori disponibilità finanziarie che consentono l'intervento di un « pittore » professionista, il quale non mancherà di firmare la propria opera. A Luqşor ci è stato possibile riconoscere la stessa « mano » (Aḥmad Abū Sa'id) in diverse raffigurazioni ḥağğ e insegne di negozi (fig. 8). Le moschee assumono forme e proporzioni più precise, pur nella loro stilizzazione (fig. 11); talvolta, specie nel Şa'id, appaiono suonatori che accolgono il pellegrino (fig. 13), o scene della popolare danza dei bastoni (*taḥḥīb*). I passi coranici e le espressioni di benvenuto assumono forme calligraficamente elaborate, che certamente attirano l'attenzione del pellegrino e del passante (anche se entrambi spesso analfabeti) non meno

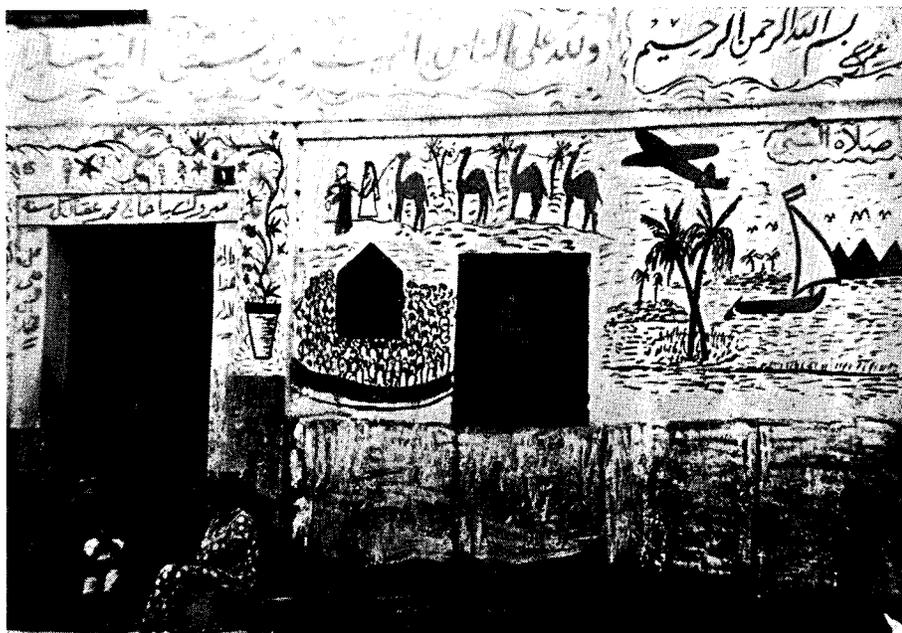


Fig. 1



Fig. 2

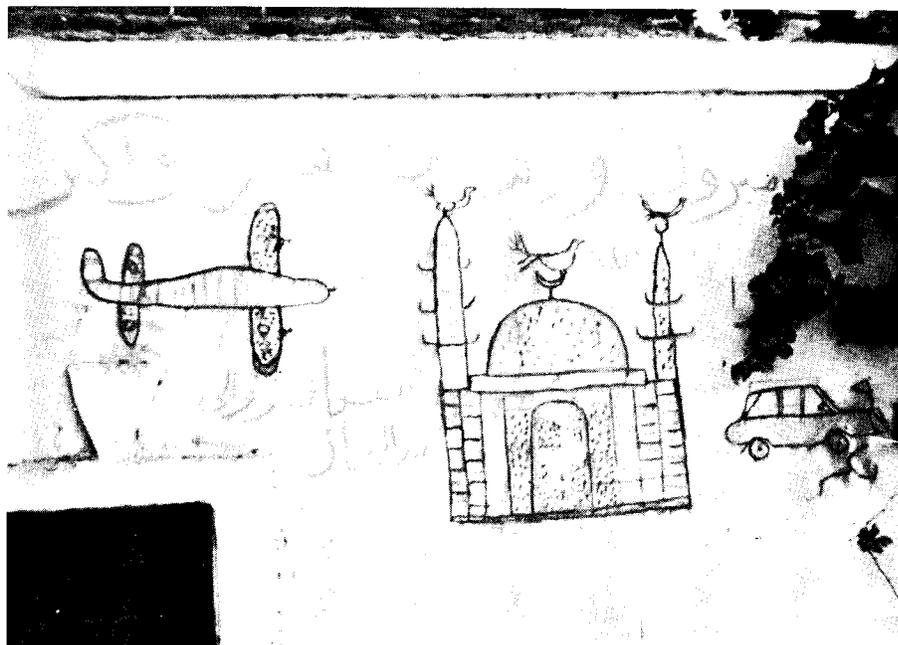


Fig. 3

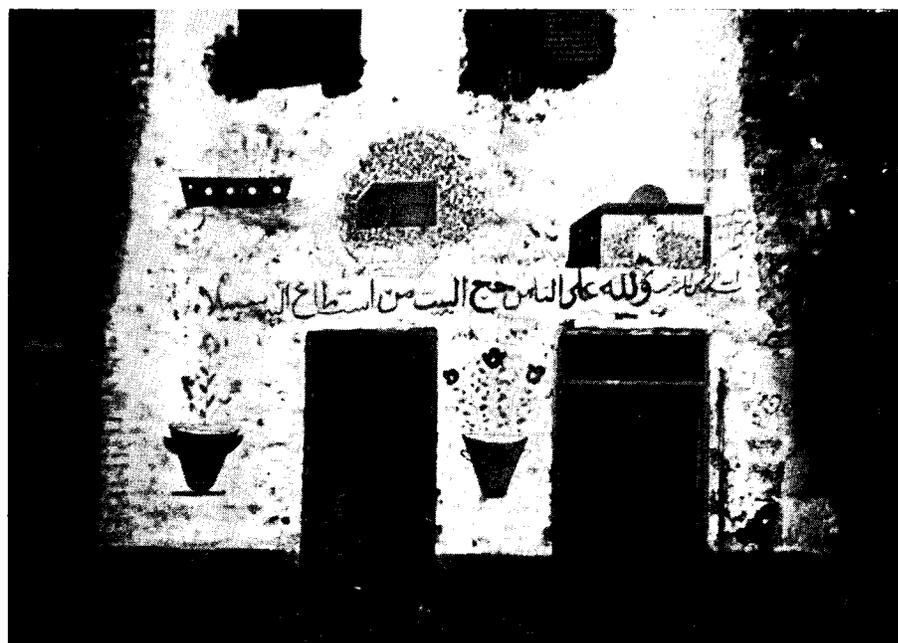


Fig. 4

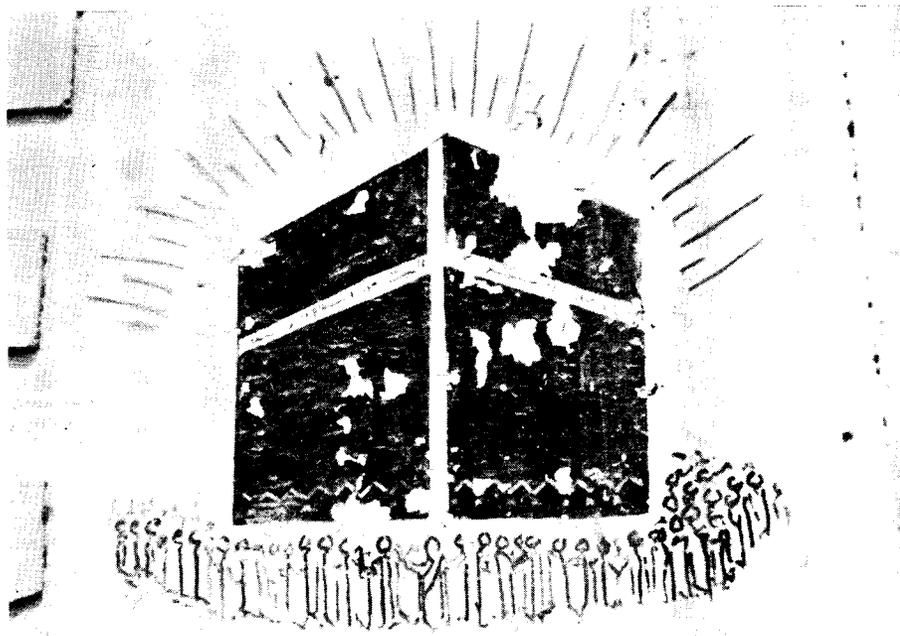


Fig. 5

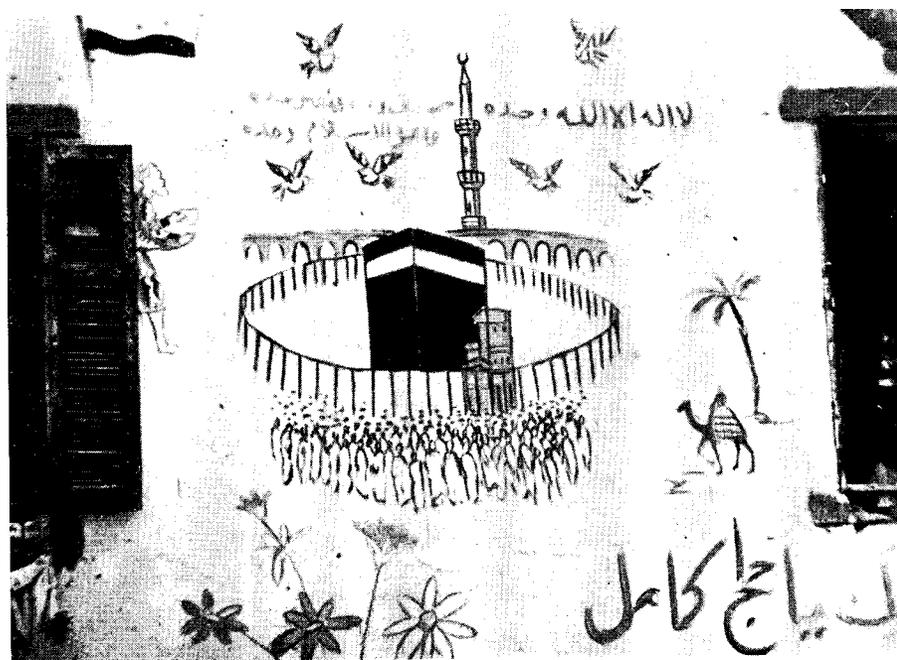


Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13

gazione dataci, dopo qualche esitazione, si tratterebbe del genitore con due suoi figli (fig. 10, in basso). Alcuni degli elementi indicati compaiono anche sulle tombe dei santi (*qubbah*), meta di varie manifestazioni religiose che spesso ricordano i riti del ḥağğ, ad esempio il *tawāf*.

IV. Scritte più frequenti nelle raffigurazioni ḥağğ.

Anche le scritte, come abbiamo visto per gli elementi figurativi, presentano una certa omogeneità. Possiamo suddividerle in tre categorie:

- 1) passi coranici e *ḥadīth*;
- 2) frasi di carattere religioso ³³⁾;
- 3) parole di saluto.

Nella forma più semplice di raffigurazione appaiono almeno un « felice o ḥāğğ ... », l'espressione « ḥağğ santo, peccati perdonati », spesso Cor. III, 91/97 e la *basmalah*. Nella forma più completa figurano i due passi coranici che fanno obbligo del pellegrinaggio (Cor. III, 91/97; XXII, 28/27), i due *ḥadīth* che accennano alla visita della tomba del Profeta a Medina (figg. 7 e 9), e inoltre espressioni religiose, tra l'altro estremamente frequenti sulla bocca del musulmano, quali *basmalah*, *takbīr*, *ḥamdalah*, *shahādah*; talvolta appare un piccolo compendio dottrinale quale l'enunciazione dei 5 pilastri (*arkān*) dell'Islam (fig. 10). Tipica della raffigurazione ḥağğ è la frase, presente anche nelle preghiere recitate alla Mecca ³⁴⁾, con la quale i parenti accolgono il pellegrino al ritorno, frase che sottolinea due aspetti fondamentali del pellegrinaggio: la purezza e la remissione dei peccati. Figurano quasi sempre la data del ḥağğ e il nome del pellegrino (figg. 8 e 9). Non così per quello della pellegrina, per lo più indicata dopo il marito con l'espressione « e al-ḥāğğah sua moglie »; talvolta è però presente la sua immagine (fig. 9). Quando è il caso, appare la firma del pittore (*mu'al-lim*) che ha eseguito la raffigurazione. Frequente un *marḥaban* di saluto (fig. 12). Queste le scritte più frequenti:

E gli uomini devono a Dio il pellegrinaggio al Tempio, coloro che hanno la possibilità di fare il viaggio

(Cor. III, 91/97) ³⁵⁾
(traduz. Bausani)

ولله على الناس حج البيت من استطاع
إليه سبيلا

E indici tra gli uomini il pellegrinaggio, sì che vengano a te a piedi e su slanciati cammelli, provenienti da ogni profonda vallata (Cor. XXII, 28/27)
(traduz. Bausani)

واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى
كل ضامر يأتين من كل فج عميق

Ciò che si trova tra la mia tomba e il mio *minbar* è uno dei giardini del Paradiso (Ibn Ḥanbal, III, 64) ³⁶⁾

ما بين قبري ومنبري روضة من رياض
الجنة

Chi visita la mia tomba ha la mia intercessione

(...)

Chi compie il pellegrinaggio e non mi rende visita mi insulta

(Ibn Ḥibbān, *ad-Du'afā'*)

Chi effettua il pellegrinaggio e non compie oscenità né devia dai precetti legali si libera dei suoi peccati come il giorno in cui sua madre lo generò (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, muḥṣar*, 9)

Il santo pellegrinaggio non può avere per ricompensa che il Paradiso

(Muslim, *Ṣaḥīḥ, ḥaḡḡ*, 437)

Nel nome di Dio il clemente il misericordioso

Non c'è Dio che Iddio e Muḥammad è il Profeta di Dio

L'Islam si basa su cinque pilastri: la *shahādah* che non c'è Dio che Iddio e Muḥammad è il Profeta di Dio; l'elevazione della preghiera; la corresponsione della *zakāt*; il digiuno di *ramadān* e il pellegrinaggio al Tempio per coloro che hanno la possibilità di fare il viaggio

(al-Bukhārī, *imān*, 2)

Dio è il più grande / Lode a Dio / È eccelsa la sua maestà

Adempie la sua promessa, rende vittorioso il suo servo, rende potente l'Islam solo

Prega per il Profeta / O preghiera del Profeta

Ḥaḡḡ santo, colpa perdonata, opera meritoria ³⁷⁾

Questo per grazia del mio Signore

من زار قبري وجبت له شفاعتي

من حج ولم يزرني فقد جفاني

من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه

الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة

بسم الله الرحمن الرحيم

لا إله الا الله ومحمد رسول الله

بني الإسلام على خمس. شهادة أن لا إله الا الله وأن محمد رسول الله. وإقام الصلاة. وإيتاء الزكاة. وصوم رمضان. وحج البيت من استطاع إليه سبيلا

الله أكبر / الحمد لله / جل جلاله

صدق وعده ونصر عبده وأعز الإسلام وحده

صلى على النبي / يا صلاة النبي

حج مبرور وذنوب [زنب] مغفور وسعي مشكور

هذا من فضل ربي

O tu che entri in questa casa	يا داخل هذا الدار
(Mille volte) felice o ḥāḡḡ ...	(الف) مبروك يا حاج...
Entratevi in pace	ادخلوها بسلام (آمنين)
Salve, benvenuto! / Dio sia con noi!	مرحبا / الله معنا
La pazienza è buona cosa	الصبر جميل
Effettuo il pellegrinaggio alla Santa Casa di Dio il ḥāḡḡ ... [e la ḥāḡḡah sua moglie] l'anno ...	حج بيت الله الحرام الحاج... [والحاجة حرمة] سنة...
Dipinse e scrisse il maestro ...	رسم وخط المعلم...
La nobile Ka'bah / Mecca la venerata /	الكعبة الشريفة / مكة المكرمة /
Medina l'illuminata	المدينة المنورة

V. *La raffigurazione ḥāḡḡ nel quadro dell'espressività popolare. Divieto di rappresentare la figura umana.*

Come abbiamo visto la funzione principale della raffigurazione ḥāḡḡ è di rievocare nell'animo del pellegrino i momenti più significativi del suo pio viaggio, e di far sapere e ricordare agli altri che in quella casa abita un ḥāḡḡ. Funzione in qualche modo analoga è stata svolta dalle immagini dei Luoghi Santi e delle stazioni del pellegrinaggio (senza figure umane) acquistate dai pellegrini alla Mecca, corredate dalla firma di quattro testimoni³⁸); anche in questo caso era soddisfatto l'intimo bisogno di esternare la soddisfazione ed il vanto per l'adempimento dell'obbligo religioso, di avere una prova tangibile per sé e per gli altri. Questi certificati, ancora reperibili ma per lo più usati come semplice veduta della Mecca e di Medina, sono oggi sostituiti dal biglietto da visita del *muṭawwif* con la certificazione di suo pugno dell'avvenuto ḥāḡḡ, biglietto che tra l'altro procurerà alla guida nuovi clienti tra i conoscenti del pellegrino.

L'aspetto più propriamente estetico della raffigurazione ḥāḡḡ ha trovato accentuazione probabilmente solo più tardi, in sede di confronto, sotto l'impulso di stimoli diversi. Rientra nella sua tradizione l'elaborazione « fantastica » di alcuni elementi (le moschee per esempio possono assumere le forme più strane), alimentata anche dal fatto che chi effettua la raffigurazione non è il pellegrino che « ha visto », ma altri che dipinge le cose come « le immagina ». D'altra parte in questo caso il realismo della riproduzione non riveste molta importanza.

Abbiamo detto che spesso il pellegrinaggio rappresenta l'unico vero viaggio della vita. Parimenti la raffigurazione ḥāḡḡ non di rado è l'unica occasione di esprimere pittoricamente sensazioni e impressioni, pur movendo in un quadro

di elementi tradizionali: la tecnica rudimentale talvolta riscontrabile può derivare proprio da questa mancanza di una qualsiasi esperienza pittorica. Tuttavia anche quando la raffigurazione è opera di un « pittore » la fruizione rimane collettiva, per un rapporto significante-significato da tutti immediatamente recepibile. È sufficiente la presenza di un solo elemento, per esempio la Ka'bah, per far emergere il « significato » nella sua globalità.

Data la specificità della sensibilità artistica araba, che ha trovato la sua massima espressione, in campo figurativo, nell'arabesco e nell'elaborazione calligrafica, queste raffigurazioni presentano motivi di interesse, oltre che per la vivacità e la spontaneità dell'immagine, per il superamento degli schemi dell'arte « ufficiale »³⁹⁾. Mentre quest'ultima ha trovato nella religione la causa della propria censura, l'arte popolare ne ha tratto ispirazione. Ricordiamo, oltre alle raffigurazioni ḥağğ le « stampe » e le pitture su vetro illustranti le gesta dei grandi eroi popolari ('Antar, Abū Zayd al-Hilālī), episodi della vita di 'Alī, immagini di santi (Aḥmad al-Badawī), fatti riportati dal Corano (l'arca di Noè, il sacrificio di Abramo, al-Burāq, ecc.)⁴⁰⁾. Non possiamo comunque trascurare le molteplici influenze che possono aver stimolato quest'arte popolare, soprattutto in un ambiente come l'egiziano, dove è presente una ricca arte figurativa copta e faraonica. Già il St. John scriveva verso la metà del secolo scorso, a proposito delle raffigurazioni per il pellegrinaggio, che « molti precetti del Corano erano tenuti in scarsa considerazione in Egitto, non per empietà, ma per obbedienza a una certa tradizione »⁴¹⁾. È interessante, in ogni caso, rilevare come le raffigurazioni ḥağğ, nelle quali entrano ampiamente passi coranici e ḥadīth, abbiano potuto ignorare le norme che vietano la rappresentazione di esseri viventi. Nel caso delle stampe, queste possono addirittura venire esposte a scopo votivo nelle *qubbah* dei santi (a quanto ci risulta non compare però nessuna figura nel centro ufficiale di culto, la moschea).

Come noto tale divieto deriva da Cor. V, 92/90 per l'interpretazione estensiva di *anṣāb* (statue), dalla sinonimia nel Corano tra *ṣawwara* e *bara'a*, e soprattutto da alcuni ḥadīth nei quali il Profeta avrebbe affermato che « fra coloro che subiranno i peggiori tormenti il giorno del giudizio saranno i creatori di figure », « gli angeli non entreranno nelle case dove ci sono figure o cani », « Dio imporrà come punizione a chi crea un'immagine di infonderle un soffio vitale, ma costui non potrà farlo »⁴²⁾. Tutto questo ha rappresentato una pesante ipoteca sullo sviluppo dell'arte in senso figurativo. Oggi lo *shaykh* di al-Azhar ha proclamato che la rappresentazione della natura e delle creature di Dio non può essere considerata che un omaggio alla Bellezza, uno degli attributi divini⁴³⁾, ma appena qualche anno fa le polemiche erano vivaci⁴⁴⁾. Uno storico dell'arte come Zakī Muḥammad Ḥasan rigettava come apocrifi quei ḥadīth « mera espressione della mentalità dei giuristi del III secolo dell'egira »⁴⁵⁾.

È pur vero che degli scrupoli ancora possono sussistere, anche in ambiente popolare. Un ḥağğ di al-Qurnah che aveva decorato la sua casa con sole scritte

ci ha detto che « alcuni disegnano figure di uomini o di animali, ma questo non è bene per la religione ». Altri pellegrini hanno però affermato che è solo questione di gusto personale. Marian Wenzel riporta nel suo studio sulla decorazione nubiana il caso dei Maha, i quali escludono nelle raffigurazioni ḥaḡḡ la figura umana, limitando inoltre i colori a quelli della purezza, bianco e blu, o le preoccupazioni degli abitanti di Saras che hanno deciso di abolire queste raffigurazioni perché « contrarie alla religione »⁴⁶⁾. Sono tuttavia casi ormai rari, soprattutto in Egitto. Nel 1961 tutta la popolazione maschile di un villaggio andò alla Mecca: al ritorno l'intero villaggio fu affrescato con le scene del viaggio e i pellegrini in preghiera.

GIOVANNI CANOVA

1) Almeno così risulta dalle relazioni di viaggio consultate. L'accenno è di Paul Lucas, (« les entrées des maisons de ceux qui en reviennent sont peintes & embellies de divers ornemens ») nel suo *Voyage fait en 1714 par ordre de Louis XIV dans la Turquie, l'Asie, Sourie, Haute et Basse Egypte*, Amsterdam 1720, I.IV, p. 393. I grandi geografi arabi, 'Abd al-Laṭīf, Ibn Ḡubayr e Ibn Baṭṭūṭah non ne parlano. I viaggiatori europei del XVI e XVII secolo pur accennando a decorazioni murali non le mettono in relazione con il pellegrinaggio. Tuttavia anche nelle opere dei viaggiatori europei successivi (Le Bruyn, Niebuhr, Savary, Volney, Sonnini, Belzoni, ecc.), spesso molto dettagliate sui vari aspetti del paese, ci sono poche notizie in merito.

2) Citiamo almeno M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Parigi 1923; C. Snouck Hurgronje, *Le pèlerinage à la Mekke*, in *Selected Works*, Leiden 1957, pp. 171-213; A. J. Wensinck-[J. Jomier]-B. Lewis, v. *hadj*, in EI²; G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951, pp. 15-49. Per un panorama più generale del pellegrinaggio: R. Rousset, *Les pèlerinages travers les siècles*, Parigi 1954.

3) J. Jomier, *Le pèlerinage musulman vu du Caire vers 1960*, in MIDEO, n. 9, 1967, p. 61. Il passo citato dall'A. è tratto da una delle conferenze radiofoniche molto diffuse durante il *ramadān*.

4) Cfr. M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage ...*, cit., p. 310.

5) Cfr. S. M. Zwemer, *al-Haramain: Mecca and Medina*, in MW, XXXVII, 1947, p. 12.

6) Aḥmad Amin, *Qāmūs al-'ādāt wa't-taqālid wa't-ta'ābir al-miṣriyyah*, Cairo 1953, p. 154 (v. *ḥaḡḡ*).

7) Alcuni, come il Burckhardt, giustificano tuttavia un piccolo commercio fatto durante il pellegrinaggio con la necessità di sopperire alle spese per il viaggio (*Viaggi in Arabia*, tr. it., Prato 1844, p. 232).

8) R. Pococke, *Voyage dans l'Egypte, l'Arabie etc.*, tr. fr., Neuchâtel 1772-73, vol. II, p. 88. B. St. John scrive che « chi ha visitato più volte la Mecca viene guardato con sospetto » (*Village Life in Egypt*, Londra 1852, vol. II, p. 116).

9) Il *maḥmal* ha costituito per l'Egitto un simbolo politico, come è stato dimostrato da J. Jomier, *Le Maḥmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIII^e-XX^e siècles)*, Cairo 1953. Tra gli altri *maḥmal* esistiti il più importante fu il siriano. Per un'analisi storica della *kiswah*: M. Gaudefroy-Demombynes, *Le voile de la Ka'ba*, in « Studia Islamica », II, 1954, pp. 5-21. Cfr. C. A. Nallino, *L'arabo parlato in Egitto*, Milano 1913², pp. 204-205, 212-213.

10) E. W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra 1966 (1^a ed. 1836), pp. 444, 486-490; C. A. Nallino, *Scene di vita egiziana (1893-94)*, a cura di M. Nallino, in *Studi in onore di G. Levi Della Vida*, Roma 1956, p. 250; J. Jomier, *Le Maḥmal ...*, cit., pp. 62-67.

11) Cfr. J. Jomier, *Le Maḥmal ...*, cit., pp. 68-73.

12) R. Kriss-H. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, Wiesbaden 1960, vol. I, pp. 96-106, tavv. 71-74. Si veda anche J. W. McPherson, *The Moulids of Egypt*, Cairo 1941.

13) Cfr. N. Kossiakov, *Un répertoire-modèle de tatouage égyptien*, in « Objects et mondes », IV, n. 4, inv. 1966, p. 272 e fig. 3/VIII.

14) Il Lane descrive con efficacia la scena del ritorno, l'ansia dei famigliari all'avvicinarsi dei loro cari, la gioia mescolata alla disperazione al loro arrivo, le grida di dolore agli annunci di morte che sopraffacevano la musica festosa (*op. cit.*, p. 441).

15) Si veda K. Cragg, *Pilgrimage Prayers*, in MW, XLV, 1955, pp. 269-280.

16) Di notevole interesse la descrizione del pellegrinaggio del dicembre 1974 dell'inviato di « Le Monde » Taher Ben Jelloun, *Carnet d'un pèlerin de la Mecque*, pubblicata nel quotidiano parigino il 17, 18 e 19-20 gennaio 1975. Secondo le stime dell'A. il costo medio si aggira sui 4-5 mila franchi, dei quali un migliaio o più per la sola « guida » (*muṭawwif*). Tuttavia la cifra è più modesta per gran parte dei pellegrini egiziani, che si accontentano di un alloggio di fortuna (100-300 L.E., secondo quanto ci è stato dichiarato). Le autorità saudiane, pur riconoscendo il problema, non desiderano secondo l'A. inimicarsi la potente corporazione dei *muṭawwif*. Nel 1974 ci furono 918.777 pellegrini.

17) J. Jomier, *Le pèlerinage ...*, *cit.*, pp. 4-5.

18) *Moeurs et coutumes des fellahs*, Parigi 1938 (*Fellahs d'Égypte*, Cairo 1952⁶).

19) Questo è tuttavia oggi in rapida trasformazione, e spesso disgregamento, nelle sue strutture tradizionali, sotto la spinta di nuovi fermenti sociali. Per un approfondimento di questo importante problema si veda: H. Ammar, *Growing up in an Egyptian Village*, Londra 1954; J. Berque, *Histoire sociale d'un village égyptien au XXème siècle*, Parigi 1957; J. Boman Adams, *Culture and Conflict in an Egyptian Village*, in « American Anthropologist », LIX, 1957, pp. 225-235; P. Crouch, *Anthropology of the Egyptian Villager*, in MW, XXXVI, 1946, pp. 17-20; E. Anchieri, *Note sulla condizione sociale del fellāḥ egiziano*, in OM, XXI, 1941, pp. 309-324.

20) H. H. Ayroul, *Fellah d'Égypte*, *cit.*, p. 117.

21) Secondo alcuni giuristi queste cerimonie di *tahīyyat al-hāḡḡ* sono contrarie alla religione; cfr. M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage ...*, *cit.*, p. 312. Simili accoglienze sono riservate al pellegrino anche negli altri paesi; per la Libia si veda: G. Cerbella-M. Ageli, *Le feste musulmane in Tripoli*, Tripoli 1949, pp. 85-87.

22) Cfr. K. Cragg, *Pilgrimage Prayers*, *cit.*, p. 273; H. H. Ayroul, *op. cit.*, p. 177. Per il concetto di *barakah* si veda: J. Chelhod, *La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré*, in « Revue de l'Histoire des Religions », LXXIV, vol. 148, 1955, pp. 68-88.

23) Sulla funzione « terapeutica » dell'acqua di Zamzam e della terra della tomba del Profeta nella credenza popolare si veda: E. W. Lane, *op. cit.*, p. 262; E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, Londra 1926, vol. I, p. 137.

24) Cfr. T. Hughues, *A Dictionary of Islam*, Londra 1896², p. 158 (v. *hajj*).

25) Ibn Ḥanbal, *Musnad*, II, 69, 128; n. 5371 dell'ed. Shākir, Cairo 1946 sgg. La scena della richiesta di perdono è descritta dal Lane, *op. cit.*, p. 441.

26) Cfr. C. Niebuhr, *Voyage en Arabie et en d'autres pays de l'Orient*, Suisse 1780, vol. II, p. 41; H. H. Ayroul, *op. cit.*, p. 117.

27) Riportiamo una delle scritte sovrastanti la porta di un pellegrino, sopra una croce: Dio è amore Dio è unico / Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen. / « Mi sono rallegrato quando mi è stato detto: andremo alla Casa del Signore. / Ecco, stanno i nostri piedi alle tue porte o Gerusalemme » (*Salmi*, 122, 1-2) / Visitò Gerusalemme il *muqaddas* Wasilī 'Abd al-Malik Qul-tah / il 9 aprile 1961-10 *barmūdah* 1677

الله محبة اله واحد
بسم الاب والابن والروح القدس آمين.
فرحت بالفائزين لي الى بيت الرب نذهب.
تقف ارجلنا في ابوابك يا اورشليم.
زار بيت الرب القدس
المقدس وسيلي عيد الملك قلته
في ٩ ابريل ١٩٦١ / ١ برمودة ١٦٧٧

28) E. W. Lane, *op. cit.*, p. 444.

29) Così ci hanno riferito alcuni pellegrini, fieri del loro figlio, l'unico in famiglia che « sa leggere e scrivere ».

30) I piccioni sono considerati sacri per aver salvato la vita al Profeta. Cfr. M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage ...*, *cit.*, pp. 128-130.

31) Nella credenza popolare la palma è stata creata con la stessa terra usata da Dio per creare Adamo. Cfr. R. Kriss-H. Kriss-Heinrich, *op. cit.*, p. 23.

32) Spesso l'impronta della mano viene lasciata, come « biglietto da visita », sulle tombe dei santi, o su animali. La mano aperta rappresenta per i musulmani la mano di Fāṭimah, per i cristiani la mano della Madonna, per gli ebrei la mano di Dio. Cfr. R. Kriss-H. Kriss-Heinrich, *op. cit.*, p. 23.

33) Frasi religiose scritte sulle porte o sui muri per motivi religiosi e contro il malocchio sono segnalate dal Lane, *op. cit.*, pp. 6-7, e da A. B. Clot-Bey, *Aperçu général sur l'Égypte*, Parigi 1840, vol. II, p. 59.

34) Cfr. K. Cragg, *op. cit.*, p. 272.

35) Secondo R. Blachère (*Le Coran*, Parigi 1931, vol. III, p. 881) la seconda parte della frase è un'aggiunta successiva, poiché « constitue une dérogation la cui necessità non è apparsa che più tardi ».

36) La maggior parte delle tradizioni riporta *baytī* al posto di *qabrī*, eccetto la citata di Ibn Ḥanbal. Cfr. A. J. Wensinck e A., *Concordance ...*, Leiden 1933 sgg., v. *rawḍah*, vol. II, pp. 319-320.

37) *sa'y* è la corsa tra Ṣafā e Marwah. Nelle raffigurazioni siriane la frase è in accusativo per il sottinteso *Allāhumma 'ḡ'alhu (ḥaḡḡ^{an} mabrūr^{an} wa-dhanb^{an} maghfūr^{an})* (Ibn Ḥanbal, I, 427).

38) S. M. Zwemer, *op. cit.*, tavv. 1-4, ne riporta alcuni esemplari. Già il Burckhardt ne accenna (p. 211); cfr. M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage ...*, *cit.*, p. 311. Il D'Ohsson afferma che « plusieurs citoyens, surtout parmi les Grands, se font un devoir de religion d'avoir chez eux en petits tableaux, le Kéabé et le sépulcre du Prophète » (*Tableau général de l'Empire Othoman*, Parigi 1787-1820, vol. II, p. 245).

39) Si vedano le interessanti considerazioni del conte d'Arschot, *Réalités de la peinture égyptienne*, in « La Revue du Caire », XXIX, n. 150, maggio 1952, p. 67.

40) Cfr. R. Kriss-H. Kriss-Heinrich, *op. cit.*, pp. 41-52, tavv. 1-10.

41) B. St. John, *op. cit.*, vol. I, p. 158.

42) Si veda: T. W. Arnold, *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, New York 1965 (1^a ed. Oxford 1928), cap. I, pp. 1-40; A. J. Wensinck, v. *ṣūra*, in EI², e v. *image*, in *Handbook ...*, Leiden 1927, p. 108; el-Bokhari, *L'autentique tradition musulmane*, Parigi 1964, pp. 154-155.

43) Cfr. G. Boctor, *La peinture en Égypte moderne*, in « African Arts », III, n. 1, autunno 1969, p. 31.

44) Aḥmad M. 'Isā, *Muslim and taṣwīr*, in MW, XLV, 1965, pp. 250-268. I pochi esempi di rappresentazione della figura umana (Qusayr 'Amrah, Mushattā, ceramiche) o quello particolarissimo delle monete erano portati a prova della presenza da lunga data di raffigurazioni nell'ambito arabo (fuori di questo, in Persia, Turchia, India il discorso è naturalmente diverso). Polemiche sono sorte anche sulla liceità o meno della fotografia.

45) *Funūn al-Islām*, Cairo 1948, p. 163. Si veda anche dello stesso: *The Attitude of Islam Towards Painting*, in « Bull. of the Faculty of Arts », Cairo, VII, luglio 1944, pp. 1-17.

46) M. Wenzel, *House Decoration in Nubia*, Londra 1972, p. 56.

SU ĠAŞB E TA'ADDĪ NEL FIQH FATIMIDA

È merito precipuo di Āṣaf 'Alī Aṣḡar al-Fayḏī (A.A.A. Fyzee) il notevole progresso che negli ultimi anni si è avuto nella conoscenza del *fiqh* fatimida, i cui testi fino a poco più di un ventennio fa erano del tutto inaccessibili agli studiosi non ismailiti. Le opere giuridiche ismailite finora disponibili sono assai poche e la conoscenza che del *fiqh* ismailita se ne può trarre è ancora limitata e superficiale. Tuttavia, tali nuove fonti sono di notevole interesse per lo storico del diritto musulmano non solo perché consentono di colmare gravi lacune nella conoscenza degli indirizzi giuridici dei non sunniti – il cui studio è fin troppo trascurato –, ma ponendosi come un altro elemento dialettico all'interno dell'esperienza giuridica islamica, che è una, consentiranno di elaborare non poche nuove ipotesi di lavoro in ordine alla corretta impostazione del problema storico dell'origine e dell'evoluzione del sistema giuridico islamico. In questa prospettiva il fatto che le opere giuridiche ismailite che conosciamo siano tutte del *qāḏī* an-Nu'mān, cioè di colui che per incarico del califfo fatimida al-Mu'izz elaborò per i Fatimidi un sistema giuridico distinto dagli altri allora esistenti, sunniti o no, costituisce un fatto unico nella sconfinata letteratura giuridica islamica. L'opera compiuta del *qāḏī* an-Nu'mān rappresenta infatti un fenomeno irripetibile, e cioè la costruzione *in vitro* di un intero *madhhab*.

In altre parole ci troviamo di fronte a un sistema formatosi nell'arco di una individuale esperienza, donde consegue la possibilità di fissare limiti cronologici precisi che consentono di ricavare elementi di cronologia assoluta non solo all'interno di singoli istituti ma anche all'interno dell'elaborazione concettuale giuridica islamica.

Da quanto sommariamente accennato risulta di primaria importanza conoscere la formazione culturale del *qāḏī* an-Nu'mān.

In due recenti scritti, *Al-Qāḏī al-Nu'mān's works and the sources* (BOAS, 36, 1973, 109-115) e *A Reconsideration of al-Qāḏī al-Nu'mān's Madhhab* (BOAS, 37, 1974, 572-579), Ismail K. Poonawala ha esaminato, sulla base delle sole fonti prosopografiche, il problema della formazione culturale del *qāḏī* an-Nu'mān, il quale, come comunemente si crede, da una fase sunnita, mālikita o ḥanafita, sarebbe passato, dopo un'esperienza imāmīta, all'ismaismo. Personalmente riteniamo che limitando l'indagine alle sole fonti prosopografiche non si possano attingere risultati concludenti. Indispensabile, a nostro avviso, in ordine alla soluzione del problema, è congiuntamente indagare all'interno dell'opera stessa

del *qāḍī* an-Nu'mān con l'intento di individuare se, consapevolmente o no, nella costruzione del suo *madḥab* si è ispirato a modelli già esistenti. In tal modo – se non andiamo errati – si possono attingere risultati più positivi e che tornano utili alla soluzione sia del problema individuale sia del problema generale di quello che resta l'unico *madḥab* specificamente ismailita. In questa prospettiva ci sembra interessante richiamare l'attenzione su un singolare caso di analogia tra *fiqh* mālikita e *fiqh* fatimida.

Le figure del *ḡaṣb* e del *ta'addī* sono annoverate tra le offese ai beni altrui, o *ḡināyāt*, alle quali il diritto musulmano annette conseguenze patrimoniali, cioè fa sorgere obbligazioni da atto illecito a carico del *ḡāsib* o *muḡtaṣib* e del *muta'addī* – cioè gli autori del reato – i quali, oltre a subire conseguenze penali personali, sono tenuti al *ḡurm*, o risarcimento del danno.

Il *ḡaṣb* è l'usurpazione o spoliazione violenta di cosa altrui senza ricorso alle armi.

Con *ta'addī* (lett. trasgressione, prevaricazione), termine che ha una vasta gamma di accezioni giuridicamente rilevanti, si intende: a) l'appropriazione indebita non della cosa altrui – cioè della *raqaba* o sostanza della cosa – ma del suo uso o del suo godimento (con o senza violenza) cioè della *manfa'a* o utilità; b) il danno arrecato alla cosa altrui senza l'animo di appropriarsela né di usurparne l'uso, ma coll'animo di nuocere e per solo impulso di malvagità (dove mero danneggiamento o danno dato); c) l'abuso di diritto.

È necessario rilevare, inoltre, che la *sariqa* e la *ḥirāba* sono reati puniti a pena *ḥadd*, mentre il *ḡaṣb* e il *ta'addī* (se compiuto volontariamente) vengono puniti con *ta'dīb*, cioè con pena discrezionale *ad arbitrium iudicis*, applicabile anche se la vittima dell'usurpazione offre il condono poiché il reato è un comportamento contrario all'ordine pubblico, essendo una violazione di un *ḥaqq Allāh*, donde la pena, con fine correttivo, deve essere comminata anche al minore. Da ciò deriva la diversa collocazione sistematica delle figure di reato: *sariqa* e *ḥirāba* sotto la rubrica dei delitti a pena *ḥadd*, cioè fra quei sette delitti, oltre l'omicidio o i delitti di sangue (*dimā'*), tassativamente elencati nel Corano: cioè ribellione (*baḡy*), apostasia (*riḍḍa*), fornicazione (*zinā'*), ingiuria o calunnia (*qadf*), il bere il vino (*ṣirb*) e *sariqa* e *ḥirāba*. Non pare quindi corretto considerare – come viene fatto comunemente – il *ḡaṣb* forma aggravata della *sariqa*, e la *ḥirāba* forma aggravata del *ḡaṣb*, anche se fra queste figure di reato può ravvisarsi identità di azione esecutiva ed eguale azione costitutiva. Nel *ḡaṣb*, inoltre, v'è in più l'elemento della violenza, che nella *ḥirāba* è aggravato dall'uso delle armi; la qualificazione fondamentale resta, tuttavia, quella relativa alla natura della pena, che ha anche una rilevanza sotto il profilo economico, cioè del *ḡurm* o risarcimento. Valga a riguardo un solo esempio: nella *sariqa* – come regola generale – la restituzione del bene (*māl*) sottratto è dovuta quando al colpevole non viene applicata la pena della mutilazione, senza che abbia rilevanza la sua

solvibilità o insolvibilità (per le eccezioni o deroghe alla regola generale, per i Mālikiti v. Ḥalīl, trad. Santillana., II, 735 n. 361). Nei reati puniti con *ta'dīb*, restituzione del bene e/o risarcimento non vengono subordinati alla comminazione o meno della pena discrezionalmente stabilita dal *qāḍī* o da altre autorità.

Ora, una peculiarità del *madhhab* mālikita è la distinzione tra *ḡaṣb* e *ta'addī*, inteso quest'ultimo come *ḡaṣb al-manfa'a*, mentre il *ḡaṣb* è solo *ḡaṣb di raqaba*. Ḥanafiti, Šāfi'iti, Ḥanbaliti e Imāmiti non distinguono due figure di reato e riconducono l'intera casistica ad una sola categoria, quella del *ḡaṣb*: cfr. rispettivamente *Mecelle*, artt. 900-905; Nawawī, *Minhāḡ aṭ-Ṭālibīn*, trad. Van den Berg, II, 103 sg.; H. Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudāma*, 119; Querry, II, 248-251. Tale distinzione si ritrova nel fiqh fatimida, o più precisamente la ritroviamo nelle opere del *qāḍī* an-Nu'mān.

Riservandoci di fornire altrove altri casi di *ittifāq* tra il *madhhab* del *qāḍī* an-Nu'mān e quello mālikita, ci limitiamo ora a presentare una provvisoria traduzione dei capitoli relativi al *ḡaṣb* e al *ta'addī* secondo il *K. al-iqtīṣār* e i *Da'ā'im al-islām*, entrambi opere del *qāḍī* an-Nu'mān.

FRANCESCO CASTRO

I – *Kitāb al-iqtīṣār* (ed. Moḥammad Waḥīd Mirzā, Damasco 1957), 152-153:

Del *ḡaṣb* e del *ta'addī*: Ci è stato tramandato dalla Gente della Casa che costoro (cioè gli *imām* della Casa) hanno proibito di appropriarsi i beni [altrui]. Se uno prende un bene vietato non deve *tawba*, a meno che lo ceda e lo restituisca ai suoi padroni, se li conosce; altrimenti lo deve devolvere in elemosina.

Se uno s'appropria una schiava e la incinge, essa e il figlio spettano al proprietario usurpato. Se, invece, il *muḡtaṣīb* la vende e l'acquirente la incinge, non sapendo che era stata usurpata, l'acquirente prende dal *muḡtaṣīb* il valore della schiava e del figlio, ma risponde nei confronti del proprietario e della donna e del valore del figlio.

Se uno usurpa uno schiavo, un animale domestico o qualsiasi altra cosa che perisce mentre è in suo possesso, risponde di un *ḡurm* pari al suo valore; se, mentre è in suo possesso, la cosa dà frutti, il valore [dell'incremento] spetta al legittimo proprietario; se, invece, diminuisce di valore, il *muḡtaṣīb* risponde del valore della perdita. Se è bene locabile il ricavato della locazione spetta al proprietario del bene; se uno s'appropria cosa che si usa per diletto e la rompe, o spande bevanda inebriante o vino, non è tenuto ad alcuna prestazione.

Se uno tradisce un uomo o ne usurpa [i beni], quest'ultimo se ha possibilità dirette sui beni dell'usurpatore se ne può appropriare, ma non gli è lecito, a risarcimento dei suoi beni, tradire o usurpare [beni del *muḡtaṣīb*].

A) *Ġaṣb*, nn. 1729-1736

1. — (1729) Iddio dice: *Non consumate fra voi le vostre ricchezze invano* (*Cor.*, II, 188) e *Non oltrepassate i limiti, ché Dio non ama trasgressori* (*Cor.*, II, 190 e/o V, 87).

Ci è stato tramandato da Ġa'far b. Muḥ. b. 'Alī da suo padre (= Muḥ. al-Bāqir), dai suoi avi, da 'Alī [b. Abī Ṭālib] che l'Inviato di Dio durante il Pellegrinaggio d'Addio, nel giorno del sacrificio a Minā, dall'alto della sua cammella, in un sermone alla gente, disse: 'O gente, temo che dopo l'incontro di quest'anno mai più vi vedrò. Ascoltate quanto ho da dirvi e traetene profitto'. Quindi disse: 'Qual è il giorno più sacro?' Rispose la gente: 'O Inviato di Dio, questo giorno'. Disse: 'Qual mese è a Dio più sacro?' Risposero: 'O Inviato, questo mese'. Chiese ancora: 'Qual paese è più sacro?' Risposero: 'O Inviato di Dio, questo paese [è certo il più sacro]'.
[L'Inviato] disse: 'In verità, siano per voi sacri i vostri beni e sacro il sangue vostro come sacro è a voi questo giorno in questo mese in questo paese, fino a quando incontrerete il vostro Signore che vi chiederà conto delle vostre azioni. Non vi ho forse avvertiti?' Risposero: 'Sì'. Concluse quindi l'Inviato: 'Ne sia Dio testimone'.

2. — (1730) E da lui (= Ġa'far b. Muḥ.) che disse: 'Chi possiede un bene è il più meritevole della sua ricchezza'.

3. — (1731) E da Ġa'far b. Muḥ. che disse: 'Restituite quel che vi è stato affidato anche se fosse dell'uccisore di Ḥusayn b. 'Alī. Colui che ha ricevuto da un musulmano beni mobili o ricchezza si giustifichi presso di lui di tutto quel che da lui proviene: se fosse già morto, se ne giustifichi con gli eredi, chiedi poi perdono a Dio di quel che ha commesso, affinché col pentimento e col rammarico, dopo la restituzione, Egli lo perdoni'. Poi aggiunse: 'Per quel che riguarda i beni della gente, non sono d'accordo sulle minacce. Ritengo, però, che queste ricchezze se sono ancora in possesso dell'usurpatore (*ġāṣib*) - che è tenuto alla restituzione - vadano restituite. Se l'usurpatore le ha dissipate, ne restituisca il valore equivalente. Se dei beni appropriati non conosce il proprietario, ne dia per suo conto in elemosina ai poveri e ai mendicanti, volgendosi poi pentito a Dio per quel che ha commesso.

4. — (1732) E da lui (= Ġa'far b. Muḥ.): 'Se uno s'appropria [con violenza] una schiava e la fa procreare, la restituisca al suo padrone, cui spetta come schiavo anche il figlio.

Se uno acquista una schiava usurpata e la fa procreare, la restituisca al suo padrone, con il prezzo del figlio, qualora non sappia che essa era usurpata.

5. — (1733) E da lui (= Ğa'far b. Muḥ.): 'Se uno s'appropria di bestiame che si riproduce e si moltiplica durante il possesso, [è tenuto] a restituire al derubato quanto si è riprodotto. Tutto ciò anche nel caso si tratti di una schiava usurpata e che abbia avuto un figlio'.

6. — (1734) E da Ğa'far b. Muḥ. b. 'Alī, che disse: 'Se un uomo si appropria una schiava e questa muore in suo possesso, egli è garante del suo valore; se ha avuto rapporti ed essa è rimasta incinta, e rivendicandola il padrone la riprende incinta ed ella muore di parto, responsabile del valore è colui che l'aveva presa [al suo padrone]'.

7. — (1735) E da lui (= Ğa'far b. Muḥ.) che disse: 'Se un uomo, s'appropria un servo, lo cede in locazione, o si è ceduto in locazione lo schiavo stesso; ritornato dal suo padrone, questo lo riprende e gli spetta anche il salario in possesso di colui nelle cui mani si trovava'.

8. — (1736) E da lui (= Ğa'far b. Muḥ.), interrogato sul *ġāṣib* che fa incrementare quanto usurpato, rispose: Ciò che è aggiunto è suo e ciò che è aggiunto non per sua opera appartiene al proprietario del bene, ogni perdita è a carico del *ġāṣib*.

B) *Ta'addi* (II, nn. 1737-1743)

1. — (1737) Ci è stato tramandato da Ğa'far b. Muḥ., da suo padre (Muḥ. al-Bāqir), dai suoi antenati, da 'Alī [b. Abī Ṭālib] che disse: 'Se uno commette un *ta'addi* di cosa il cui godimento non gli è lecito e la guasta, non è obbligato per tale fatto'. Gli era stato presentato un uomo che aveva rotto una lira e l'aveva messa fuori uso.

2. — (1738) Abū Ğa'far Muḥ. b. 'Alī disse: 'Bene ha fatto, né deve farne ammenda, colui che ha rotto una lira, un arnese da gioco, o ha squarciato un otre di vino o di bevanda inebriante'.

3. — (1739) E da Ğa'far b. Muḥ. che proibì il gioco d'azzardo la *nuhba* e il *nitār* (per *nitār* egli intende ciò che viene sperperato a gente che non lo profonde senza che colui che lo sperpera ne goda); ciò viene valutato alla stregua di un'appropriazione indebita ed è quindi pari alla *nuhba*; invece chi invita gente e distribuisce cibo o profumo, li rende leciti: ciascuno prende ciò che gli

è dato in mano e questo diventa suo, senza costrizione e indebita appropriazione, quindi questo è lecito ed è uguale al cibo al quale viene invitata la gente, e che viene offerto ed è lecito mangiarne.

Non v'è *ih̄tilāf* fra la Gente al riguardo: ciascuno ne può mangiare. È odioso che se lo portino via l'un l'altro o che uno non invitato ne mangi: il *nitār* è in questa esemplificazione.

4. — (1740) Da lui (Ĝa'far b. Muḥ.): Egli proibì di far sporgere il muro sulla pubblica via. Disse: Se uno sposta il muro della propria casa su una strada che non è sua deve rimetterlo al suo posto. Come può aggiungere alla sua casa ciò che non è suo? A chi lascerà questa [parte aggiunta] – forse la lascerà questa parte aggiunta? – quando fra poco dovrà partirsene e troverà chi non lo scusa in questa faccenda e non gliene sarà grato; quanto mai l'erede si disinteressa di quel che capita a chi gli lasciò l'eredità, limitandosi ad abitare la sua casa e a spendere il suo denaro. I beni del meschino (cioè del defunto) restano vincolati [a vantaggio dell'erede], mentr'egli preso per la gola, bramerebbe non aver lasciato ciò che ha lasciato in eredità.

5. — (1741) E da 'Alī [b. Abī Ṭālib] che scrisse a Rifā'a: Adempi il tuo pegno, assolve il tuo impegno e non ingannare chi ti ha ingannato; agisci bene verso colui che ti ha danneggiato e premia chi ti ha fatto del bene; perdona colui che ti ha danneggiato e prega per chi ti ha soccorso; concedi a colui che ti ha privato e sii più umile con chi ti ha donato; ringrazia Iddio per quel che ti ha concesso e per averti messo alla prova.

6. — (1742) E da Ĝa'far b. Muḥ. cui fu chiesto di un uomo che vantando diritti su di un altro che glieli nega, ha poi in deposito del denaro, oppure può impadronirsene. L'uomo può appropriarsi di ciò che viene negato? Rispose: No, ciò è disonesto, può prendere soltanto ciò che gli viene attribuito da un diritto.

7. — (1743) E da lui (= Ĝa'far b. Muḥ.) che disse: A tutti gli uomini nel *dār al-Islām*, i ribelli e quelli che sono in tregua, sia loro ridato quel che hanno perduto e venga restituito loro ciò che hanno affidato; venga mantenuta la parola sia al pio sia allo scellerato, anche le promesse sian loro mantenute. Rendi il pegno a chi te lo ha affidato e sii leale con chi ti ha ingannato e non prendere con l'inganno nulla a chi ti ha derubato delle ricchezze.

‘ABD AL-WAHHĀB AL-BAYYĀTĪ: «PROCESSO A NIŠĀPŪR»

Annoverato fra i più famosi e piacevoli poeti moderni iraqeni, al-Bayyātī¹⁾ unisce nelle sue poesie la realtà del sentimento sociale al fervore della commozione individuale, lasciando nei suoi versi i segni di una spiccata personalità. Il suo stile è scorrevole anche se, talvolta, alcune delle sue prime poesie e raccolte poetiche contengono dei punti oscuri e delle ripetizioni.

Egli cercò di dare una forma concreta alla missione dei poeti moderni circa la fede nel progresso, nel genere umano, nell'amore e nella pace; ma cercò anche di dare una pronta risposta all'appello per la lotta giusta, nonostante la consapevolezza dell'esilio e della proscrizione.

Cominciò la sua vita come poeta romantico, vagheggiando un ritorno al mondo innocente dell'infanzia; soltanto quando riguadagnò la coscienza di se stesso, trovò che questo mondo utopistico si scontrava con la dura realtà; allora, disgustato, si ribellò al mondo reazionario e conservatore, in cui aveva vissuto, ruppe gli schemi antichi e fece della poesia genuina un metodo nuovo per esprimere i problemi spirituali che lo agitavano.

Come Dante fece di Virgilio sua guida e maestro nella Divina Commedia, così egli si servì di ‘Omar Khayyām come ispirazione, non soltanto nella sua produzione poetica ma anche nella sua commedia in prosa «Processo a Nišāpūr»²⁾. Questo legame del poeta arabo contemporaneo con il poeta persiano antico risale agli inizi della sua produzione poetica, quando inveì contro Abū ‘l-‘Alā’ al-Ma’arri, Abū ‘ṭ-Ṭayb al-Mutanabbi, al-Ḥussayn Ibn Manšūr al-Ḥallāğ ed altri, dando invece tutta la sua stima a ‘Omar Khayyām, la cui vita fu una rivolta contro i mercanti del pensiero e in cui al-Bayyātī trovò una risposta all'appello contenuto nelle sue «Poesie nell'esilio»³⁾. Qui al-Bayyātī lo descrive alle porte di Teherān come «l'uomo che non aveva bisogno di nulla», con in mano una fetta di pane, una copia del Corano e una bomba. Da allora si moltiplicò la produzione poetica di al-Bayyātī su al-Khayyām e si approfondì il suo affettuoso legame con il poeta antico, ciò dovuto anche ad una certa identità nel destino dei due: entrambi furono scacciati dalla propria patria e perseguitati: furono distrutti i loro possedimenti e proibite le loro opere; nonostante ciò entrambi preferirono dover far fronte agli assalti della vita piuttosto che viverla gratuitamente. Il profondo affetto artistico che derivò da questi fatti permise ad al-Bayyātī di acquistare un nuovo stile di espressione e di approfondire al mas-

simo la conoscenza dello spirito di al-Khayyām. Nella lunga qaṣīdā « La rivolta di al-Khayyām » nel diwān « Chi viene e non viene » e nella qaṣīdā su 'Ā'īṣā nel diwān « La morte nella vita », apprendiamo per mezzo di al-Bayyātī che al-Khayyām unì all'individualità storica una unità di vita e di pensiero senza creare con ciò in sé alcuna incrinatura poetica o emozionale, e vediamo pure che egli fu libero dal problema della soggettività nella espressione linguistica, assumendo una forma autentica e attuale. Nella loro convinzione che la speranza non ha valore se non deriva dalla lotta contro la dura realtà e non ha valore l'ottimismo, se non è il risultato di una battaglia e di uno sforzo, entrambi i poeti sono convinti che il rivoluzionario degno di rispetto, è colui che si ribella contro la gratuità della vita, poiché la vita è per lui coscienza e volontà. La sconfitta non ha importanza di fronte al sentimento che essa suscita, poiché da essa l'uomo acquista una profondità nuova e si affretta verso una rivincita: la vittoria senza sforzo è una vittoria incolore e di basso prezzo e l'eroismo non sta né nella sconfitta né nella vittoria, ma nel sacrificio della battaglia e nella eterna rivoluzione.

Questo è al-Khayyām nel diwān di al-Bayyātī « Colui che viene e non viene ». Quanto ad al-Khayyām nel diwān « La morte nella vita », al-Bayyātī lo aveva presentato per mezzo di « 'Ā'īṣā », considerando « l'altra faccia delle meditazioni di al-Khayyām sulla esistenza e la non-esistenza ». 'Ā'īṣā è la ragazza che al-Khayyām amò moltissimo nella sua giovinezza, ma che morì prematuramente di peste. Egli non ne parlò mai nelle sue poesie, nonostante la grande influenza che essa ebbe nella sua vita.

Ci è parso inevitabile accennare a questi spunti che al-Khayyām diede ad al-Bayyātī nella sua produzione poetica, prima di portare il discorso su al-Khayyām come fonte di ispirazione nella sua produzione teatrale.

Il poeta iraqeno scrisse la sua commedia « Processo a Nišāpūr » in prosa e, se essa non fu scritta in versi, fu soltanto per il fatto che al-Bayyātī fu in grado di scrivere in prosa una poesia, se si può usare questa espressione; è significativo come egli non abbia composto una commedia in versi, dove la poesia prevale sul dramma, ma abbia scritto un'opera drammatica compenetrata dallo spirito della poesia. Dall'interno del dialogo scaturisce la tragedia e attraverso la lotta delle individualità si materializza l'evento drammatico.

Seguendo la tendenza a creare le opere teatrali sotto forma di azioni che si muovono nello spazio della scena al-Bayyātī diede alla sua commedia la forma del processo, all'ombra di altri processi famosi nella storia del teatro, come il processo di Socrate, il processo di Galileo, il processo di Giovanna d'Arco; questo di al-Bayyātī si unisce ad essi pur nei suoi limiti imposti da una drammatica araba ancora molto giovane.

La commedia si divide in tre parti, cosa molto importante nel teatro arabo, poiché questa divisione in tre ha attinenza con le tre fasi principali di ogni vita: la nascita, la vita e la morte, ovvero l'inizio, il centro e la fine.

Nella prima ci presenta al-Khayyām angustiato dai problemi della vita nella sala del processo; nella seconda mentre si ribella ai giudizi che gli sono stati dati (e questo nell'interno della taverna); e infine nella terza lo vediamo uscire dalle mura con la carovana.

Il luogo in cui si svolge il processo è indicato nello stesso titolo, però l'autore non dà alcuna indicazione circa il tempo in cui esso avvenne; è genericamente un tempo in cui la fede predomina sulla intelligenza, la tradizione sulla ragione e la šariah sulla realtà. 'Omar Khayyām, in mezzo a tutti quelli che si interessano alla vita materiale più che a quella spirituale, impoveriti dal loro desiderio di abbracciarne i piaceri, annoiati e irritati, è un uomo che sa filosofizzare la propria vita e vivere la sua filosofia.

Forse la prima parte della commedia è più interessante delle altre due per la maggior ricchezza dei contenuti culturali e ideologici che ne emergono. La scena si apre sulla sala del processo, dove al-Khayyām è vestito di bianco in segno di lutto per Malik Šah, il giovane Sultano morto non ancora quarantenne; i giudici del poeta sono numerosi ma tra loro i più importanti sono l'uomo di religione che rappresenta appunto il potere religioso, il maestro della moschea che rappresenta il potere della conoscenza e il capo dei giudici che rappresenta il potere della dinastia; stranamente, tra loro troviamo al-Ghazzālī... quale potere rappresenta? La religione, la conoscenza o la ragione? O forse tutte queste tre cose insieme? Non è chiaro. Forse anche qui al-Bayyātī è influenzato dal così detto « teatro dell'incomprensibile ». Questo aspetto del teatro arabo è stato trattato anche da un grande critico teatrale, Yūsuf 'Abd al-Masikh Tharwat, massimo esponente della sezione teatrale del Ministero dell'Informazione in cui lavora al-Bayyātī, in un'opera edita a Beirut quest'anno il cui titolo è appunto « Il teatro dell'incomprensibile e altri problemi ».

Il discorso sulla molteplicità di questi problemi sarebbe troppo lungo. La drammatica è un ramo molto giovane appena germogliato dal grosso ceppo letterario arabo ed ha ancora molte difficoltà da superare; non ultima, quella delle infrastrutture teatrali carenti. Inoltre è sempre vivo il problema della lingua, per cui molti scrittori, pur di avvicinarsi il più possibile al pubblico, adottano il dialetto nella composizione delle loro opere. Anche il maggior drammaturgo iraqeno Yūsuf al-Gallūḡah al-Āsiri, già tradotto da Yūsuf Tharwat in francese, scrisse in dialetto.

ROSELLA CECCATO DORIGO

1) Nato a Baghdād nel 1926, studiò nella Scuola di Magistero ottenendone il diploma di Lingua e Letteratura Araba nel 1950. Si occupò di insegnamento e studiò giornalismo ma, profondamente toccato dai problemi politici del suo paese, partecipò alla rivolta e nel 1954 fu sospeso dal suo lavoro. Processato, fu bandito dalla patria e visse per un certo periodo in Libano, poi in Egitto e in Siria e visitò l'Unione Sovietica. L'esilio durò 4 anni; nel '58, dopo la rivoluzione del 14 luglio, poté far ritorno in Irāq. Opere: *Angeli e diavoli*, 1950. *Anfore rotte*, 1954. *Gloria ai bambini e alle olive*, 1956. *Poesie nell'esilio*, 1957-58. *Venti poesie da Berlino*, 1959. *Parole che non moriranno*, 1960. *Processo e Nišāpūr*, 1963. *Fuoco e parole*, 1964. *Poesie, Il testamento della povertà e della rivoluzione*, 1965. *Chi viene e non viene*, 1966. *La mia esperienza poetica*, 1968. *La morte della vita*, 1968. *Scrivendo sull'argilla*, 1970. *Poesie d'amore*, 1971.

2) Il poeta terminò la composizione di questa commedia nel 1962 e la pubblicò in un numero ridotto di copie; della pubblicazione si occupò la Casa Editrice Tunisina, in un libro che comprendeva studi critici fatti dal critico teatrale egiziano Ġalāl al-'Ašīrī, autore della prefazione all'opera stessa. Io mi servo di una edizione del luglio 1973.

3) Dīwān composto nel 1957 e pubblicato nel '58.

BIBLIOGRAFIA

'Abd al-Wahhāb al-Bayyātī, *Muḥākamā fi Nišāpūr*, Casa Editrice Tunisina, 1973.

'Abd al-Wahhāb al-Bayyātī, *Lilies and Death*, trad. dall'arabo in Inglese da Muḥammad Bakir Alwān, al-Adīb Printing Press, Baghdād 1972.

Yūsuf 'Abd al-Masīḥ Tharwat, *Masraḥ al-lā ma'qūl, wa qadāyā ukhrā*, Dār al-Farābī, Beirut 1975.

Blachère, *Note sur l'actuel mouvement littéraire a Baghdād*, in *Arabica*, n. 10, 1963, p. 95.

P. Minganti, *Notizie su alcuni sviluppi della poesia araba contemporanea in Iraq*, in *Oriente Moderno*, 1961, pp. 979-1010.

CONTRO LA SINTASSI ANONIMA

Il 1954 segna una tappa importante nella storia e nella vita sociale dell'Algeria. Una tappa che si rivela sotto il segno di una dinamizzazione straordinaria di elementi costituenti varie istanze e livelli, fino a raggiungere intensità estreme provocando lacerazioni capovolgimenti cadute delle strutture esistenti.

Un movimento che si manifesta in più settori e su diversi piani: la *guerra* ne è la manifestazione superficiale in tutta la sua dimensione avviluppante e tragica.

Sul piano economico si cerca di « faire rattraper à l'Algérie son retard par rapport à l'Europe en une génération »¹⁾, di farle fare un balzo in avanti (piano di Costantina), sia nel senso di un ammodernamento dell'agricoltura, sia nel senso di una ristrutturazione e di un rilancio nel settore industriale. Investimenti e ricerche vengono intensificati nel campo delle materie energetiche (petrolio, gas del Sahara).

Un tipo di sviluppo che, pur mantenendo inalterati alcuni rapporti di fondo tra Francia e Algeria – il modello coloniale –, si preoccupava di estendere in maniera più « equa » i benefici del progresso economico, e che mirava altresì a ricomporre da una certa angolazione alcuni conflitti sociali puntando alla formazione di una borghesia musulmana intraprendente e dinamica che avrebbe dovuto andare d'amore e d'accordo con la borghesia francese d'Algeria.

Ma questa ricerca di un equilibrio più avanzato non riuscirà a eliminare i conflitti profondi, anzi li acuirà.

A un miglioramento relativo per i ceti urbani corrisponde una caduta della produzione agricola e del livello di vita degli abitanti dei villaggi, soprattutto dopo il « regroupement » del 1957, effettuato con lo scopo di rompere i collegamenti di sostegno per l'F.N.L. da parte della popolazione agricola.

Attorno al concetto di nazione si coagulano forze sempre più numerose attraverso una azione di concentramento e di passaggio ad una fase di realizzazione: l'F.N.L. dichiara apertamente il suo impegno in una lotta rivoluzionaria per la liquidazione del colonialismo.

La lotta investe non solo settori singoli (la città o la campagna) ma tiene conto della complementarità di alcuni elementi anche se alcuni hanno insistito sul carattere agricolo della rivoluzione. La battaglia di Algeri segna anche una scelta di luogo e di metodo.

I Francesi non si limitano a una « risposta » sul piano militare, cercano bensì di frantumare nei fatti lo stesso concetto di nazione.

Una legge quadro del settembre '57, sotto il pretesto di salvaguardare appunto la personalità algerina, consumava di fatto una azione di spezzettamento del territorio algerino suscitando o alimentando il particolarismo provinciale e etnico.

L'episodio del bombardamento da parte dell'aviazione francese del villaggio tunisino di Sakhiet Sidi Youssef, da una parte contribuì a portare il problema algerino su un piano più vasto, europeo ed internazionale, dall'altra mise in evidenza i legami dell'Algeria con gli altri paesi del Maghreb, evidenziati e ribaditi ufficialmente anche dalla conferenza di Tangeri che tra l'altro si concludeva dando completa solidarietà all'azione e al ruolo dell'F.N.L.

Si può parlare con Salah Stétié di una « intrusione della *Storia* » in questo mondo arabo. « Un monde isolé de l'Histoire, en marge d'elle, – orgueilleusement occupé à la remémoration de ses longues gloires anciennes ... Durant des siècles, ce monde à été un monde clos, fermé sur lui-même, prisonnier non seulement des limites assignés à son action et à son élan par l'occupant étranger, mais aussi de ses propres structures mentales » 2).

Le particelle del circuito sociale subiscono una accelerazione improvvisa da parte di impulsi che non hanno però una configurazione tecnica: questi comandi si chiamano *tortura, divisioni violente, sangue, morte*, essi spezzano l'equilibrio – sia pure instabile – esistente, intaccano e disperdono abitudini secolari, chiamando un popolo a interrogarsi su se stesso, a gestire gradualmente se stesso, ponendosi in una serie di rapporti diversi con il proprio gruppo e con gli altri.

Tutta una catena di comportamenti è mutata dal momento in cui la barriera, la frattura viene fatta emergere per abbatterla e possibilmente colmarla. In questo senso risultano elementi qualificanti il rifiuto di collaborare sul piano amministrativo, economico e culturale, la esigenza di darsi e di sottomettersi a una disciplina e a direttive orientate (obbedienza alle parole d'ordine di sciopero, ecc.), il sentire la necessità di una organizzazione, anche molto rigida, e l'operare in essa, il formarsi di un progetto di sovranità del popolo che capisce doversela conquistare attraverso la lotta armata.

Il fattore *tempo* acquista, ad esempio, una importanza e una concretezza molto rilevanti, subisce una accelerazione calcolata, travolgendone la normale e tradizionale configurazione non solo nell'ambito cittadino – già omologa per certi aspetti a un tempo di guerriglia – ma ancora più violentemente l'organizzazione temporale delle campagne sotto la forza dirompente della ideologia, delle direttive politiche, della azione concreta.

Un tempo calcolato, cronometrato, e non solo in singole azioni di comando o durante una precisa operazione militare, ma un tempo che sovrasta lo stesso disegno rivoluzionario.

Plus vite sera proclamé le gouvernement, plus grand sera le *temps* gagné par la révolution pour atteindre les objectifs suivants de sa politique... Le *temps* est le meilleur allié du colonialisme ³⁾.

Un tempo strategico, pratico, diplomatico:

Les contacts secrets renforcent en définitive la diplomatie secrète du colonialisme et font perdre un *temps précieux* à la révolution ⁴⁾.

Il tempo viene riempito di nozioni nuove, viene organizzato attorno all'idea di nazione algerina, diventa luogo di avvenimenti (l'Algeria prima del 1830, il periodo di colonizzazione con le sue varie fasi, lo scoppio della guerra nel '54), viene storicizzato appunto e si solidifica in una *nozione di età* della nazione algerina.

Le temps a retrouvé son rythme sanguinaire
Son galop, sa fureur
Le temps, ce long mensonge
Le temps, ce Temps qui tue
Le temps qui jusqu'ici nous tuait en silence (...)
Le temps, c'était notre ignorance ⁵⁾.

* * *

La poesia registra tutta una serie di tensioni espresse da un tale contesto, ponendosi come strumento anche attivo di lotta, trovandosi a combattere al *fronte* e sui crinali della *frattura*. Un fronte e una frattura che – per gli scrittori in lingua francese – incomincia in casa, sul piano del linguaggio, della lingua. Elemento quest'ultimo che esteriormente si presenta identico a quello usato dall'avversario, dal nemico. Ma le cui articolazioni entrano a far parte in un sistema di valori totalmente differenti, a designare una irriducibile situazione di ostilità e di guerra anche semantica con la stessa lingua matrigna.

Valga, anche per altri, l'esempio dell'alta frequenza dell'aggettivo possessivo di prima persona che stabilisce un rapporto spesso con lo stesso materiale linguistico che l'autore sta usando e che collega il soggetto con una serie di istanze miranti ad una presa di possesso, ad un cambio (e ritorno) di proprietà in senso globale ed esteso, incominciando da elementi costitutivi della natura come il *sole*. Ritroviamo la sequenza in *Morts debout* di Malika O'Lahsen « mon soleil » che è ricollegata subito dopo ad una fisicità e vitalità individuale: « ma chair et mon soleil » (*Il a fallu cent ans*). È una riconquista anche di una vitalità naturale di ordine cosmico e individuale, che crea un campo magnetico tra il cosmico e l'individuale passando attraverso una terra che in questo momento specifico non può non essere sentita con una forte connotazione di ordine politico: essa diventa cioè la *patria*. « Mon peuple, ma patrie, mon corps, mon coeur, mon âme, ma patrie » registriamo in *Prison de mes frères* di Ahmed Taleb. Il posses-

sivo altre volte si organizza attorno ad una data o luogo significativo creando un legame che insieme ad altre date e altri luoghi va a costruire l'identità della nazione: « Casbah n'oublie pas/que je suis un des *tiens* » (Serkadji).

Un *mio* che può opporsi drammaticamente a un *vostro*, che è legato all'*altro*, al nemico

*Votre femme, lieutenant,
Vous a-t-elle remué le sucre de votre café?
Votre mère a-t-elle osé vous trouver bonne mine
Avez-vous caressé les cheveux de vos gosses? 6)*

E quel *vostra* collegato a momenti e a valori della vita familiare dell'*altro* emerge con carica insolita se contrapposto al *mon* del titolo che accoppiandosi a *tortionnaire* rivela tutta la sua ironia e il suo vuoto beffardo. Presa di possesso anche, dicevamo, che si compie pure dall'interno e paradossalmente in un accaparramento per un uso alternativo di *quel* materiale linguistico attraverso la prassi e l'esercizio poetico in un momento preciso della storia individuale e collettiva.

Tanto che qualcuno mette in discussione la stessa « legalità » della poesia in un periodo simile:

*Pourquoi chanter quand nous menace
le cri funèbre d'un innocent
la beauté est une impasse
l'hirondelle un mot de passe
si la poésie n'arrête pas le sang 7).*

Di fronte ad avvenimenti tragici e cruenti, di fronte alla morte è infranto anche lo statuto significante della parola. Gli amici del poeta sono morti. È morto il suo amico minatore, il suo amico macellaio e il suo amico insegnante. E li ritrova sì ma sul giornale ridotti a semplice materiale tipografico. Donde la sua protesta: « Ils étaient mes amis ils n'étaient pas des mots/Des chiffres ou des noms » 8). Dato che non li potrà più vedere la sua rabbia si scaglia contro l'importanza e la facoltà menzognera del segno linguistico.

I fatti di *sanguine* continuano e si continua ad usare parole francesi con valenze algerine: si parla di « morts », di « prison », di « torture », di « cris », di « tanks », di « courant électrique »

*Casbah des paras
des cordes
des camions et des 120 V 9).*

Tutte parole queste schierate dalla parte nemica, disposte in un ordine nudo e essenziale, come gli oggetti che designano ostili e da colpire, viste come ineluttabili bersagli attraverso il mirino di un fucile.

Si erge il dramma che vede contrapposti un popolo e un linguaggio che è segno anche di un sistema di dominio generale per cui il militante, l'intellettuale,

vede tragicamente aprirsi delle breccie tra i due elementi – il popolo e il linguaggio – in un momento in cui l'aderenza diviene fatto essenziale. Sottolinea tale aspetto Aragon parlando dei protagonisti di questa operazione storica i quali sono costretti a usare come linguaggio « pour atteindre à ce qui échappe à l'analyse, pour exprimer l'incernable ce français, ce clavecin bien tempéré, cet instrument des bords de Loire, ce parler qui est aussi celui des soldats dans la nuit, le vocabulaire du ratissage, le commentaire de la torture et de la faim »¹⁰⁾.

Il rapporto anomalo si esprime con un sentimento di incompletezza, di mancanza di qualche cosa dopo che « Aux Algériens on a tout pris/ la patrie avec le nom/, le langage avec les divines sentences »¹¹⁾ e spesso si concretizza nella forma e nella condizione di monco, come l'emblematica figura di Baba Arudj *bukefussa* (monco appunto) evocata da Bachir Hadj Ali, o di *orfano*. Situazione che può essere accolta nella sua ineluttabilità per trasformarla e abbatterla

Nous essuierons nos larmes dans de pauvres suaires
Et nous dirons à nos enfants mille fois *orphelins*
Vous ferez des enfants qui connaîtront leurs pères¹²⁾

o semplicemente registrata nella sua cruda oggettività della morte di persone care, di amici

Je suis plus *orphelin* qu'une nuit sans la lune¹³⁾.

La ricerca della parola della propria lingua si identifica con la ricerca della libertà, parola che deve essere colta dalle labbra secche dell'Antenato

Pour ce mot *orphelin*
.....
Pour ce mot de musique âpre
et de timbre sauvage
cri *orphelin* des entrailles immémoriales¹⁴⁾.

Parola che oltre ad essere orfana è anche *vedova e madre privata del figlio*:

Pour cette parole sombre et fixe comme
un regard de veuve berçant son enfant
assassiné¹⁵⁾.

La parola è stata tagliata a metà, è stata privata dell'altra parte del foglio.

In fondo è proprio un legame madre-figlio che si è spezzato e che bisognerà restaurare: « Il faut sentir l'Afrique vivre au fond de soi, la porter comme la mère porte son enfant »¹⁶⁾. L'esilio fa ripensare con più intensità a questa terra-madre, al calore materno della terra abitata da erbe odorose, dalla menta nuova alla lavanda (Mohammed Dib). È la « femme-mère-Algérie », è soprattutto la patria, la madre ritrovata che può illuminare le proprie generalità. Nella ricerca di una identità, di una carta d'identità per l'uomo nuovo:

Il s'appelle Algérien
C'est mon nom
mon prénom
c'est ma carte d'identité.

(Hocine Bouzaher, *Des voix dans la Casbah*)

Un uomo che deve colmare la dicotomia, la frattura

Regardez-la, il faut l'aimer notre mère,
Cette Algérie droite et frappée dans le ciel.

(Jean Sénac, *Matinale de mon peuple*)

Sembra essere la sola via giusta, la via alternativa alla accettazione di un sostituto proposta dal « maître colonial »:

Algériens, disait-on, à défaut d'une patrie naturelle
perdue
voici la patrie la plus belle
la France ¹⁷⁾.

Viene offerta loro come patria la Francia che si rivela subito nella sua natura di modello in senso lato con i suoi segni esterni che sono le foreste profonde, i camini, le officine, le città, i santuari e le messi sterminate mosse dal vento della Storia.

Il dono più « royal » sarebbe stato una forma, anzi un « vêtement », che contenesse i movimenti dello spirito: la lingua francese.

Algériens, disait-on, acceptez le plus royal des dons
ce langage
le plus doux le plus limpide et le plus juste vêtement
de l'esprit ¹⁸⁾

Ma deve essere smascherata questa tattica del colonialismo, deve essere smascherata la lingua infida. Basta con « l'enfer de la parole trahie » e traditrice, portatrice di menzogna:

Nous voulons la patrie de nos pères
la langue de nos pères ¹⁹⁾.

Intanto l'uso del francese si impone come ineluttabile necessità. Il figlio si lamenta con il padre di dover imparare e dire in un'altra lingua le parole che sapeva quand'era pastore:

Maman se dit Ya Ma et moi je dis ma mère ²⁰⁾.

I modelli vengono riempiti con precisione e fino in fondo. Ormai non esiste differenza alcuna tra l'algerino e il francese leggendo i segni importati:

Mais puisque je vous dis que je suis un Français
Voyez donc mes habits mon accent ma maison
.....
Indigène? Allons donc ma soeur n'a pas de voile ²¹⁾.

Ma è la lingua il segno unificante:

Au lycée, n'ai-je pas tous les prix de français
De français de français de français ... en français ²²⁾.

Esiste sempre il solco, la frattura, l'alterità inquinante che innesta un elemento corruttore e contagioso nel modello e nello strumento acquisiti.

Come dice Jean Amrouche ²³⁾ questi scrittori di lingua francese si trovano davanti alla differenza irriducibile di due linguaggi, nessuno dei quali li può esprimere in modo soddisfacente. Questo dramma è trasportato sul piano della creazione poetica. « Les langues autochtones s'accordent avec tout ce que l'Africain d'aujourd'hui porte en lui-même à son insu, les voix de la terre, du ciel, et les voix mortes qui commandent depuis l'au-delà. Le français met à leur disposition toutes ses ressources mais tout le charnel et tout le spirituel de la langue lui demeurant dans une grande mesure étrangers, l'Africain ne peut guère user de la langue française que comme d'un outil purement intellectuel (...) » ²⁴⁾.

Si può dire che si formano in tale modo due strati paralleli e divisi di contenuti dei quali uno trova molte difficoltà a emergere a livello espressivo, e alle volte non emerge affatto creando paurose e pericolose sacche di energia dirom-pente. L'emersione controllata e proficua di uno solo dei filoni (quello puramente intellettuale, ad esempio) non è sufficiente per mantenere un equilibrio, anzi può essere causa di un maggiore squilibrio, sia pure proiettato in avanti.

La lingua francese è uno strumento « raffinato », moderno, un congegno tecnologicamente avanzato che fa impostare rapporti nuovi ma che *divide* anche e che soffoca. Instaura una censura e una gerarchia di modelli espressivi e quindi di contenuti.

L'opera di divisione, una volta innestata, si moltiplica, diventa *parcellizzazione, atomizzazione*.

On découpe en morceaux
Ma chair et mon soleil
.....
On découpe des images
Avec des fils de fer ²⁵⁾.

Il « je » e il « tu » non riescono a distinguere persone diverse, data la falsità del comportamento e dei nomi, l'area semantica della prima persona va a invadere quella della seconda, quella della seconda giunge a invadere l'area semantica della prima, dando forma in questo modo, all'incontro delle traiettorie, non a una terza persona ma piuttosto a un'altra persona che sta tra la prima e la seconda.

J'ai perdu mon bournous mon fusil mon stylo
Et je porte un prénom plus faux que mes façons
.....

Peur tu as peur peur tu as peur peur tu as peur
Car un homme te suit comme un miroir atroce ²⁶⁾.

Un terribile e ossessionante gioco degli specchi che confonde e rimanda la stessa posizione sintattica delle parole, mescolando quelle reali a quelle virtuali (Peur tu as peur peur tu as ...) mentre lo specchio divide appena con le sue particolarità l'uomo che insegue il protagonista minacciando ogni volta lo *scontro* dato che sembra impossibile un *incontro*.

E si tenta alle volte di far uscire questo uomo dallo specchio, questo uomo-specchio, cercando per esempio di abolire per un momento il dualismo linguistico (arabo da una parte, francese dall'altra, o « kabyte » da una parte e francese dall'altra) con una operazione di giustapposizione di parole delle due zone

Utiliser sur le métier
Khait men smaa et rêver de pluie
C'est facile mes frères
Trancher au boussaadi
Khait el ghorb et tuer la nuit
c'est facile mes frères ²⁷⁾.

Intrusione della storia, si diceva.

Ma anche conoscenza e possesso della storia, della propria storia, necessità e urgenza di dare una completa credibilità a un disegno alternativo.

In questa prospettiva entrano nella poesia personaggi del passato che si pongono come punti fermi e come modelli sia nel campo dell'azione politica come Baba Arudj (liberò Algeri dalla minaccia spagnola nel 1516) ²⁸⁾ sia nel campo della letteratura come Imrul Qais (poeta del periodo preislamico) e ancora i nomi di Abd el Kader e di Mokrani (due capi algerini dell'800). Sul piano individuale vuol dire rivolgersi al proprio passato, in una operazione di salvaguardia di alcuni beni incominciando da quello della lingua: « Le soir je suis de garde auprès des langues mortes/Des mots que je savais lorsque j'étais berger » ²⁹⁾. Vuol dire ritrovare l'energia e la volontà d'azione di un tempo per il ripristino della prassi: « O donnez-moi le souffle de Belkhair » ³⁰⁾ (1862-1882), poeta e uomo d'azione appunto, deportato in Corsica dove morì per aver partecipato alla ribellione di Oulad-Sid-Cheikh.

Una storia che dia una collocazione e uno sfondo all'azione del presente per poter « vivre aujourd'hui » in modo nuovo poiché « Les temps ont changé/ Il est temps de le comprendre » ³¹⁾.

Una storia che inverta finalmente il suo processo deleterio: « Il a fallu/ Cent ans/ Pour en faire un sauvage/ Il a fallu/ Cent ans/ Et même davantage » ³²⁾. Una storia in cui ognuno possa trovare le pagine e le date della propria storia:

Nous allons inventer d'autres calendriers ³³⁾.

Un ripensamento del passato che vuol dire anche ripensamento sul tipo di scrittura da adottare che del passato accoglie e rinverdisce anche specifiche

strutture della poesia araba, non trascurando tuttavia di rivolgersi ai modelli francesi, ad alcuni grandi poeti romantici dell'800 come Musset, Hugo, Baudelaire e a poeti di un passato più recente come Aragon, Eluard ed altri. Ma qui nuovi problemi si innestano.

* * *

Uno dei problemi più urgenti da risolvere è quello di uscire da uno stato di incertezza, di dinamismo anarchico, di parcellizzazione. Non è sufficiente fare la guardia alle « lingue morte ».

L'operazione risulta difficile dopo il deserto creato dai colonizzatori. Si tratta in definitiva di incominciare da zero. « Io sono in verità l'allievo e la lezione » dice giustamente M. Haddad.

Si tratta di unire insieme le varie tessere disperse, si tratta di uscire dallo stato di analfabeti: bisogna che il popolo diventi *architetto* oltre che *militante*. « Leurs mots/à l'air/prennent/Ciment/et non rumeurs »³⁴⁾. Da elementi sparsi e dispersi, con strumenti disparati i tempi e le circostanze stesse impongono di costruire un edificio unitario.

Que ce soit en arabe, en kabyle, en français, une même gorge mitraillée, pas même cicatrisée, inlassablement module la peine, l'acharnement, l'espérance têtue³⁵⁾.

Sénac dopo aver cantato i momenti della guerra, i morti, il sangue, la Rivoluzione aggiunge che bisogna cantare anche il corpo senza posa rinnovato della donna, la mano dell'Amico, tutti i passanti, gli altri, gli altri divenuti ormai « citoyens de beauté ».

... tu es belle comme un comité de gestion
Comme une coopération agricole
Comme une mine nationalisée³⁶⁾.

Momento di ricostruzione sociale e di ricostruzione del linguaggio poetico. In questo passo ad esempio il « comme » unisce elementi inusitati che vivono di una vita nuova grazie all'apporto semantico della propria zona di significazione. La bellezza è « socializzata » al massimo, è politicizzata: è bello ciò che è organizzato politicamente in una certa direzione, ricevono bellezza le persone che adottano e vivono in questo sistema politico. In tale modo anche dalle realizzazioni a livello sociale – come cooperazione agricola e nazionalizzazione delle miniere – acquistano una consistenza fisica, « corporale ». E poiché tutti questi « citoyens de beauté » sono invitati a entrare nel « Poème », si va formando un corpo poetico nuovo, « ce corps du poème nouveau ».

Per lui realizzazione di un uomo nuovo e fondazione di un nuovo linguaggio vanno di pari passo; il poeta attraverso la trascrizione, la decifrazione, l'assemblamento ordinato dei messaggi mira a una riconciliazione della parola e a una

felicità fisica totale: gli obiettivi infatti sono « un verbe réconcilié, une chair heureuse, le Corps total »³⁷⁾.

Obiettivi che devono essere ben chiari a questo stadio della ricostruzione contro i pericoli sempre presenti di piani erronei, devianti.

La parola acquista un ruolo fondamentale, *vitale*, è strumento e oggetto della riflessione poetica insieme.

Nous vivons parce que nous sommes nommés³⁸⁾

dice, mettendo in rilievo tutto il potere della parola « piena », ma anche la parola « vuota », il silenzio ha un suo potere di significazione: « Se taire, c'est aussi répondre »³⁸⁾.

Questo materiale verbale nel suo potere creativo in senso assoluto acquista una dimensione e un ruolo che sconfinano nel divino; il materiale verbale asurge a entità illuminata e illuminante, diventa il *verbo* che affonda le sue radici nell' εὐαγγέλιον: « A Emmaüs, les pèlerins ne reconnurent le Christ que lorsque le pain fut rompu »³⁹⁾.

La parola che è anche conoscenza. Il nuovo cristo non può più servirsi di quel pane forse troppe volte spezzato, frantumato, il nuovo cristo è un alchimista che prosegue nella sua opera di laboratorio richiamandosi ad altri alchimisti della parola

Rimbaud est mort! Faut-il le croire?⁴⁰⁾

e mettendo in opera lui stesso l'insegnamento, tentando reazioni chimiche nuove di radici di parole, con esiti alle volte imprevedibili e portatori di sensi nuovi:

Beignets, baigner, Peniel (pensait le Maître du Noûn, et il revait à l'alchimie des mots ...) ⁴¹⁾.

Le costruzioni che ne risultano affondano le loro fondamenta in un substrato paesaggistico – alle volte scarno e desertico – ben individuato e individuabile, generalmente *mediterraneo*. Elementi di questo paesaggio saranno allora un « rocher », « le sable », una « digue », il « Môle », un « îlot », « des navires » o ancor più precisamente « Alger », la « maison oranaise », « les collines arides de Bou-Saâda »⁴²⁾ che sfociano in elementi primordiali quali il *mare* e il *sole*.

Tutti questi elementi mediterranei d'altronde non sono visti come *oggetti* da descrivere, da « raccontare », bensì loro stessi non possono – e non devono – sottrarsi al potere trasformatore della parola.

Esiste un rapporto stretto, *fisico*, tra questi elementi e la scrittura.

Si instaura una profonda e dinamica identità tra il *mare* e il *vocabolario*, contenitori-creatori l'uno di onde, di pesci, di « galets », ecc., l'altro di sillabe, di lettere, di parole, di segni, di nomi.

Si potrebbe parlare di una *grammatica marina* appunto le cui componenti primarie sono i ciottoli, la sabbia, i pesci, le onde costituenti e implicanti a

loro volta formazioni più complesse come la spiaggia, le navi, il porto. Tutta una fauna marina percorre la raccolta in esame – « girelle, étoile, murène, mérou, érésipèle, oursin » – organizzata in modo di essere a contatto diretto con la forma della parola. La metafora è messa in crisi, in alcuni casi salta del tutto nei suoi circuiti interni per stabilire altri tipi di significazioni. Il ciottolo è come una sillaba, una sillaba è come un ciottolo, anzi il ciottolo è una sillaba e viceversa. E poi ancora

le poème comme un poisson
C'est la mer le poème instituant la forge⁴³.

In questa logica la *spiaggia* diventa il luogo fisico scelto per l'estensione del « poème » – « la plage (la page) » si registra – il quale diventa lui stesso un essere animato, un « animale »: « Le poème s'apprête à sauter sur la digue » (83).

Stabilita infatti la corrispondenza tra componenti del discorso, della frase e il paesaggio marino, mediterraneo, bisogna aggiungere che le due entità sono messe in contatto da un elemento catalizzatore il quale diventa anche elemento *unificante*: il *corpo*. Si crea allora una fisicità corporale che amalgama il materiale linguistico e gli conferisce una sensibilità e una sensualità immediata.

Il *corpo* acquista così la funzione di accogliere di ricevere degli elementi lessicali e grammaticali conferendo loro mediante questa operazione una parte delle sue caratteristiche peculiari. Può essere una esigenza di sincronizzare funzioni fisiche, « animali », con funzioni intellettuali, come il parlare appunto: « ... l'humble déraison d'ajuster à l'orgasme/Le souffle même de mes mots » (19). Può essere una operazione di innesto delle parole in atti e azioni primitive – o addirittura loro, le parole, sono degli atti e azioni primitive « comme un besoin, une urine » (105) – per dare appoggi sicuri al sistema linguistico, « pour muscler les syllabes » (105).

Il *corpo* del poeta segna anche una linea di demarcazione contro una distorta identificazione *corpo/parola* che porterebbe nel caos tutto il sistema di significazione di questo « verbe en chaleur » (105) distruggendo le uscite del circuito in un attacco di *verbofagia*: « je croyais qu'on mangeait les mots » (108).

Il *corpo* può essere – e lo è sovente – quello della donna. Allora la identità di *corpo/parola* può essere impostata dato che il circuito non viene chiuso, dato che il sistema binario non viene alterato per la presenza dell'altro *corpo*. I segni allora sono trasmutabili – « Prendre ton rire c'est déplier les phrases » (69) – e codice fisico e codice verbale tendono a sovrapporsi, tanto che « les mots sont des cuisses » (105).

Si arriva in tale modo alla formazione di una entità composta di *corpo* e di *parole*, si arriva al *corpoème* (sottotitolo della parte denominata *Diwân du Noûn*), che può allargarsi ad accogliere e formare il grande *corpo* fisico del paesaggio mediterraneo: « Ces mots fous de soleil et d'orange sanguine » (22); « Des mots, je les ai jetés sans savoir,/A la merci du soleil, des oursins » (37).

L'instaurazione di questo edificio assume un carattere religioso, recupera antichi significati delle lettere estrapolate anche con la loro dimensione sacra dal libro sacro per eccellenza per i Mussulmani, il Corano. Una raccolta di poesie di Senac è catalogata sotto il segno di una lettera araba (il *Diwân du Noûn*) e riceve un tono e direi un indirizzo di ricerca e programmatico dalla fisionomia di questa lettera – la lettera « Nûn » – che lui stesso si premura di definire in apertura della raccolta stessa. « Le Noûn est la lettre arabe N qui engage mystérieusement une sourate du Coran et dont la forme mythique, Û, ouvre sur le signe des Deux Terres » (93). Si tratta di arrivare a un superamento o a una fusione dei singoli codici linguistici, riscoprendo tutte le potenzialità di significazione, dalla potenzialità grafica a quella sacrale.

La rifondazione del linguaggio è d'altra parte, come già abbiamo potuto constatare, collegata alla nascita di un uomo nuovo – « Tout un homme est à naître » (99) – capace probabilmente di guardare contemporaneamente su ogni tipo di « Due Terre » per trovarne una saldatura. Ecco che allora la nozione di *corpo* si allarga sempre più conferendo alla ricerca oltre a un carattere di conoscenza un carattere di salvezza,

Corps savant, corps sauvé,
Corps sacré, corps-poème (109).

investendo con la sua « corporeità » ed estensione il cosmo intero, fino a formare un *Corpo Totale* di cui le lettere poetiche sono elementi portanti e funzioni, – « Poésie, Corps Total » (84) –, fusi armonicamente.

La punta più avanzata di questa ricerca sembra comunque rimanere la individuazione di un codice che sappia rendere dai comportamenti più normali – « Et tu dances, juste vêtu d'un mot » (22) – ai fatti biologici e di cultura:

Et le mot
Comme une effusion d'eau
Prend la forme elle-même de nos corps
Ecrire devient
Une anatomie vertigineuse (21).

Però l'alchimia, sia pure orientata, della parola può rilevarne anche il potere nefasto. Si può arrivare a un « trionfo » indiscriminato e addirittura alla « derisione » della parola ⁴⁴). La lettera Nûn perde il suo valore di segno rassicurante e rivelatore, la lettera Nûn può avere le « lèvres démentes ». Il cammino che dovrebbe portare al Corpo Totale è irto di ostacoli:

Je voudrais ... La mer s'engouffre dans ma bouche,
Plaque ses méduses sur mes phrases informulées (les vraies), me hante (66).

Ritorna allora il senso di un solco incolmabile, una crepa dopo l'altra si forma nell'edificio con fatica costruito – « Et soudain de mes yeux j'ai vu *se craqueler*/ Tout le mur du poème » (19) ⁴⁵) – dando vita a una frattura vissuta

e viva, a una *ferita* o al suo ricordo con tutte ancora le sue conseguenze fisiche.

- Une *cicatrice* me parle
- Ils inventèrent la première *plaie*
- ... Tout autour / La parole ne fut plus qu'un nuage *tuméfié* (17).

Questa ferita si ricopre di connotazioni tanto più tragiche in quanto si forma – o rimane aperta – dopo il tentativo di costruzione. Essa proviene in questa fase da muri che cedono, « scricchiolano », da una imprevista infezione che sembra impedire la guarigione, la cicatrizzazione. Un processo di alterazione o di decomposizione organica si insinua negli organi espressivi fondamentali come la lingua formando delle escrescenze come una *cisti* – « ou qu'elle résume son kyste sous ma langue » – o creando un sostrato scivoloso e putrescente al suo mestiere di scrittore:

- J'écris c'est ma seule victoire
- Sur le *pus* dont mon or est fait (101).

Tutta la tastiera del vocabolario è diventata una grande piaga (una ferita dunque che non si vuol rimarginare ed estende ai tessuti vicini il suo potere malefico), ogni tasto è una piaga: « ... alternant les vingt-six plaies du vocabulaire » (100). E questo sembra per un male interno, per un elemento cancerogeno formatosi sulla stessa « tabula » che serve di appoggio alle parole. Si potrebbe dire che la « *plage* » dalla sua evoluzione in « *page* » si è ridotta a « *plaie* »: *plage* → *page* → *plaie*.

Anche per questo si ha l'impressione che la coesistenza vicino al materiale poetico normale, oggettivato per così dire, degli strumenti stessi del lavoro che sta compiendo – sillabe, lettere, vocabolario, frasi, ecc. – si presenti come una spaccatura oggettiva all'interno dello stesso tessuto poetico, assumendo in ogni caso o la funzione di una volontà esplicita di rinnovamento del linguaggio o – come succede nella fase che stiamo esaminando – una funzione di disturbo, di segnale dei limiti del poeta: una sorta di *cisti* appunto.

Anche se il poeta non si arrende e continua il suo lavoro da « ammalato »

- Alors la *plaie* comme un arc se tendit
- Et la cohorte des mots ... (114)

spesso con una rabbia che si esprime con la violenza verso la parola (« Insinuant des passages pour mieux prendre à la gorge le mot ») (72) o con la violenza della parola (« ... une écriture/De souffle de dragon ... ») (100).

* * *

Jean Sénac può essere considerato un illustre rappresentante di un certo dualismo, di un certo tipo di conflitti. Voglio dire che a propriamente parlare è il rappresentante – assieme ad altri, Anna Greki per esempio, che optarono

per la nazionalità algerina – di quella poesia magrebina di espressione francese che affonda le sue radici nella società europea venuta a stabilirsi su questo territorio piuttosto che nel sostrato magrebino vero e proprio. In ogni caso alcune circostanze esterne, come la guerra d'Algeria e il periodo di decolonizzazione, di *ricostruzione*, unitamente al suo interesse e lavoro specifico per la letteratura algerina, ne fanno il protagonista a tutti gli effetti di un periodo talmente importante per la cultura e la storia algerina. Proprio la sua collocazione può aver influito sulle modalità e sull'ottica della sua battaglia, ma non ponendolo ai margini di quel movimento specifico, nazionale, algerino, conferendogli semmai una visione meno « regionale » e più europea, internazionale. Ma questa è anche la caratteristica di fondo della produzione poetica della più giovane generazione della quale tra l'altro Sénac stesso ha riunito significativi esempi ⁴⁶⁾.

Sicuramente sono strutture e referenti comuni che conferiscono una fisionomia unitaria alla poesia algerina di espressione francese, oltre al fattore linguistico ovviamente, codice con sue forme e leggi precise.

Ritroviamo, ad esempio, la figura della *ferita*, della *cicatrice*. Una figura che nel suo dinamismo referenziale si ricollega a referenti collocati nella storia: dalle ferite e dal sangue reali del periodo della guerra si passa a ferite e piaghe di altro genere del periodo di ricostruzione, ferite e piaghe provocate dall'opera di ricostruzione stessa; o sono ferite difficili da emarginare o ancora ferite reali provocate dalle guerre di liberazione ancora vive in alcuni paesi.

La ferita può essere provocata dallo stesso strumento che si sta maneggiando. Scrive infatti Sénac:

Pour ces poètes, écrire n'est plus un jeu ou un combat exaltant, mais la plus vitale inquiétude et un risque mortel. Au point le plus ténu du poème, c'est toute leur vie qui est en question. Risque calculé, tranchant de la névrose ou délice conjurateur, la langue devient alors un *chant cicatriciel* ⁴⁷⁾.

Questa componente d'altronde sembra essere una costante della poesia araba in generale di questi ultimi anni. Ma come dice giustamente Salah Stétié non si tratta soltanto di una ferita, di un « déchirement orphique ». Bensì è la situazione, la collocazione dell'uomo arabo che « appelle aussi et provoque sur d'autres plans, du politique à l'économique et au social, une action qui est en train de s'accomplir et qui vise, en son terme réalisé, à ressouder l'homme arabe avec son histoire et celle-ci avec l'histoire du monde » ⁴⁸⁾.

Queste caratteristiche sono riscontrabili nelle poesie degli ultimi poeti.

Il rapporto con l'Europa ad esempio oltre ad essere posto è inteso in una logica di autonomia e di distacco: la discriminante per un giudizio è spesso di ordine politico.

S'il y avait la mer à Paris
J'aurais aimé Paris
S'il y avait des comités de gestion à Madrid
Je serais revenu à Madrid ⁴⁹⁾

Si registra il superamento di un nazionalismo ristretto e l'affermazione di una visione «terzmondista» della realtà.

... Tu sais Sam, au Vietnam il ya beaucoup de ghettos
Au Vietnam, le peuple lutte.
.....
Que ce soit au Guatemala, que ce soit à Detroit
Que ce soit en Angola, que ce soit à Jéricho, à Boston
A Caracas, à Philadelphie, que ce soit en Afrique du Sud
L'ennemi est le même, le monstre est le même
C'est un monstre avec des milliers de tentacules ⁵⁰⁾.

Questi poeti trovandosi in una posizione modello per quel che riguarda le trasformazioni e i conflitti del mondo contemporaneo riescono a porsi su di una piattaforma internazionale anche sul piano della ricerca stilistica, anche rispetto al problema del linguaggio, senza misconoscere i risultati di operatori poetici del mondo occidentale impegnati in un lavoro di analisi profonda e di rifondazione della parola.

Operazione che per loro va verificata continuamente sulla realtà poiché « Dans la vie des masses populaires, le poème est une réalité quotidienne » e « La parole est tentative de prise d'un pouvoir. Pouvoir sur tout » ⁵¹⁾. Il potere della lingua si può anche subire. Lo comprendono questi autori che in un manifesto reclamano « le droit de tenter à ciel ouvert une utilisation de la langue française, provisoirement imposée, dans un but authentiquement progressiste ».

Si tratta di impossessarsi della « *Syntaxe anonyme* » ⁵²⁾ perché le lettere non rimangano vuote e senza storia.

A ANGOLA
B BOLIVIE
C CUBA

.....
et ils portent encore sur leur dos
un grand V comme le grand Vietnam ⁵³⁾.

In tutta questa produzione si ritrova certo il Mediterraneo con il suo paesaggio, il suo clima e i suoi colori, i suoi umori, ma è attraversato e percorso da linee isometriche nuove provocate dagli oleodotti, dai gasdotti, dalle petroliere che raggiungono i vari punti del bacino (e vanno oltre) conferendo a regioni solo apparentemente diverse una omogeneità impensata di problemi e di modelli.

Un gran numero di «algerini» si trova a combattere contro il colonialismo linguistico e la «sintassi anonima».

RINO CORTIANA

- 1) Samir Amin, *Le Maghreb moderne*, Paris, les Editions de Minuit, 1970, p. 116.
- 2) Salah Stétié, *Les porteurs de feu et autres essais*, Paris, Gallimard, 1972, p. 11.
- 3) Hocine Aït Ahmed, *La guerre et l'après-guerre*, Paris, Les Editions de Minuit, 1964, p. 43. La sottolineatura è nostra.
- 4) Idem, p. 44.
- 5) Serge Brindeau, *La poésie contemporaine de langue française depuis 1945*, Editions Saint-Germain-des-prés, Paris 1973, p. 636. (Tenuto presente salvo diversa indicazione, con *Poeti algerini* a cura di W. Mauro, Guanda, 1966, per i testi citati in questa parte).
- 6) Leila Djabali, *Pour mon tortionnaire, le lieutenant D...*, 1957.
- 7) Tean Sénac, *Le temps des mots*, 1954.
- 8) Malek Haddad, *Ils vont dans la légende*, 1955.
- 9) Laadi Flici, *Fils de la casbah*, 1957.
- 10) Prefazione a *Ombre gardienne* di Mohammed Dib.
- 11) Jean Amrouche, *Le combat algérien*, 1958.
- 12) Malek Haddad in S. Brindeau, *op. cit.*, p. 650.
- 13) Idem, p. 651.
- 14) Jean Amrouche, *Ebauche d'un chant de guerre*, 1958.
- 15) Jean Amrouche, Idem.
- 16) Jean Amrouche, *Pour une poésie africaine*, pubblicato in « Fontaine », Algeri 1943.
- 17) Jean Amrouche, *Le combat algérien*.
- 18) Jean Amrouche, *Le combat algérien*.
- 19) Idem.
- 20) Malek Haddad, *Le Malheur en danger*.
- 21) Idem.
- 22) Idem.
- 23) *Pour une poésie africaine*.
- 24) Idem.
- 25) Cfr. nota 32.
- 26) Malek Haddad, *Le Malheur en danger*.
- 27) Bachir Hadj Ali, *Chants pour le onze décembre*, 1961.
- 28) Cfr. Bachir Hadj Ali, *Chants pour le onze décembre*.
- 29) Malek Haddad, *Ecoute et je t'appelle*.
- 30) Bachir Hadj Ali, *Chants pour le onze décembre*.
- 31) Mohammed Dib, *Vivre aujourd'hui*, 1950.
- 32) Malika O'Lahsen, *Il a fallu cent ans*, 1955.
- 33) Malek Haddad, *Le Malheur en danger*.
- 34) Jean Sénac, *Ces militants*, 1962.
- 35) Jean Sénac, *Le soleil sous les armes*, 1957.
- 36) Jean Sénac, *Citoyens de beauté*, 1963.
- 37) Jean Sénac, *Avant-Corps*, précédé de *Poèmes iliaques* et suivi de *Diwân du Noûn*, 1968.
- 38) Idem, p. 11.
- 39) Idem.
- 40) Idem, p. 49.
- 41) Idem, p. 122.
- 42) Cfr. *Avant corps*.
- 43) Jean Sénac, *Avants Corps*, cit., p. 18 e 24. Le cit. seguenti sono prese da quest'opera, i numeri tra parentesi indicano la pagina.
- 44) Cfr. il titolo dell'ultima poesia della raccolta, *Triomphe ou dérision du mot*.
- 45) La sottolineatura – come le altre che seguono – è nostra.

- 46) Jean Sénac, *Anthologie de la nouvelle poésie algérienne*, Paris, Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1971.
- 47) Jean Sénac, *Anthologie ...*, cit., p. 32. La sottolineatura è nostra.
- 48) Salah Stétié, *Les porteurs de feu et autres essais*, 1972, p. 12.
- 49) Rachid Boudjedra, *A vrai dire*.
- 50) Laadi Flici, da *La Démesure et le Royaume*, 1969.
- 51) Youcef Sebti, da un discorso del 1968.
- 52) Titolo di una raccolta inedita di Hamid Skif.
- 53) Hamid Skif, 1970.

IL RUOLO SECOLARE DELLA ʤARIQA NAQŠBANDĪ NOTE PRELIMINARI

Il problema che vogliamo affrontare in questa nota è quel particolare legame che ha spesso unito il šūfismo al potere ufficiale. Tale legame è del resto facile a capire nel mondo islamico dove non si crea una frattura evidente tra fatto religioso e fatto politico nelle interrelazioni fra la *umma* e la sua intelligenza, ed è talmente scontato che alcune *ʤariqa* ne razionalizzano la funzione predicando una militanza ed una partecipazione attiva nella vita politica e nel governo della comunità, mentre altre sconsigliano o proibiscono tale coinvolgimento nelle vicende del potere terreno. Ma anche in questo secondo caso ciò che porta ad una condanna della società e dei sistemi di governo è un'analisi condotta nei loro riguardi piuttosto che il disinteresse per la sfera umana ed attiva dell'esistenza ¹⁾. Così, uno dei maggiori santi čišti, Šayḥ Nāširuddīn Čirāg-i Dihli, affermava la sua opposizione a partecipare alla vita pubblica facendo una distinzione « ... tra ciò che noi ora chiameremmo lo 'Stato rivoluzionario' nel quale i posti di governo sono un mezzo per il servizio, e lo 'Stato di classe' che è fondato sul potere, la denominazione e gli interessi della classe governante » ²⁾. I Naqšbandi, invece, fedeli al loro principio « *ḥalvat dar anḡuman* » (capacità di essere in solitudine anche in mezzo alla folla) ³⁾, riferito all'accezione essoterica della vita, non sentirono l'esigenza di elaborare distinzioni simili a quelle create dal *šūfi* čišti, ma cogestirono tranquillamente il potere, sia partecipandovi di persona, sia, e soprattutto, nella misura in cui la dipendenza tra maestro (*šūfi*) e discepolo (principe), inteso in senso lato e non solo come *murīd* nella *ʤariqa*, diventava fatto reale. In ciò si potrebbe trovare un appiglio teorico al ruolo secolare della Naqšbandiyya, e certo una qualche teorizzazione a posteriori si impone quando fatti esterni hanno determinato uno sviluppo storico della *ʤariqa* piuttosto che un altro. Infatti, a parer nostro, il momento particolare e l'ambiente in cui la Naqšbandiyya ha trovato il suo primo terreno di missionarismo sono già fatti qualificanti per quanto vogliamo dimostrare. Riassumiamoli brevemente: primo, l'invasione mongola e le precedenti tendenze centrifughe degli stati marginali del califfato avevano portato alla caduta del califfato stesso; secondo, a causa di ciò la maggior parte del mondo islamico orientale si trovava sotto il dominio di mongoli infedeli, per lo più di religione sciamanica o buddhista, e l'Islam, quindi, era per la prima volta solo di fronte a problemi quali

la situazione di musulmani governati da non musulmani e, per i sunniti, la mancanza di un riscontro effettivo e di un appoggio nel potere temporale. Quest'ultimo fatto porta ad un terzo punto di grande importanza per la caratterizzazione della Naqšbandiyya: le due grosse correnti della religione musulmana (quella šī'ita e quella sunnita) erano ridotte a un piano di parità e quindi dovevano affrontarsi su un terreno puramente ideologico, il che portò ad una infiltrazione di idee šī'ite nel sunnismo. La nostra ipotesi è che la necessità di propagarsi dei Naqšbandī ed il potenziale d'attrazione implicito nel fatto di essere *sūfi* (di partecipare cioè ad una forma iniziatica ben precisa che diriga e finalizzi il sentimento mistico individuale)⁴⁾ hanno fatto assumere alla *ṭariqa* in questione un duplice aspetto con un unico scopo: così in Asia Centrale, durante il periodo che la vede nascere ed affermarsi, essa, dopo aver svolto in un primo tempo la funzione di mediatrice tra le popolazioni urbane o comunque sedentarie e gli invasori mongoli, si allea alla classe dominante partecipando in prima persona al potere, sempre però in nome di una sua presunta mediazione o difesa degli interessi popolari. Elemento da sottolineare da cui deriverà in seguito parte della forza trainante della *ṭariqa* è il finalizzare sempre queste sue funzioni alla lotta per la preminenza dell'Islam sunnita. Infatti, nonostante alcuni slittamenti (del resto più tardi) verso idee di tipo šī'ita ed i contatti che esso ebbe con la Kubrāwiyya, il movimento Naqšbandī della Transoxiana, come dice il Molé: «... è un buon esempio di un movimento puramente sunnita che ha per fine il ristabilimento integrale della šari'at»⁵⁾. È difficile stabilire se il porsi come rivificatori del sunnismo sia stato la causa ideale per la teoria del potere elaborata dalla Naqšbandiyya o se piuttosto, al contrario, il sunnismo sia stato pretesto per mantenere certe posizioni, come la vita di Ḥwāḡa Aḥrār sembra indicare. Tale teoria si basa essenzialmente sul concetto, a dire il vero non molto nuovo nell'Islam, che il popolo è buono solo se il gruppo che detiene il potere è buono, dove per buono intendiamo islamicamente corretto (che osserva cioè i dettami della *šari'at* e del *fiqh*). In quest'ordine d'idee il corollario, anch'esso usuale, è quello per cui la *ṭariqa* non si presenta mai, almeno teoricamente, come un'alternativa al potere costituito, bensì assume una posizione dialettica con esso ponendosi come mediatrice fra le istanze popolari e la classe dirigente; infatti «... in Turkestan, (...) i dervisci sostenevano la *šari'at* e accusavano sia i rappresentanti del potere supremo che i capi ufficiali del clero musulmano di non osservarla. Facendo così essi asserivano di rappresentare gli interessi delle masse popolari»⁶⁾. D'altra parte non va dimenticato che la *ṭariqa* era anche un centro di potere economico, date le ingenti ricchezze che i membri si guadagnavano con il dedicarsi al commercio e all'agricoltura. Si può citare ad esempio il caso di Ḥwāḡa Taḡuddīn Muḥammad il quale «... era stato al servizio di Sulṭān Aḥmad Ḥān e Maṣṣūr Ḥān per cinquanta anni, o piuttosto questi Ḥān erano stati suoi discepoli. Egli non accettò, durante tutto questo periodo, né offerta né dono alcuno (...). Il Ḥwāḡa si occupava, anche, di commercio e di agricol-

tura. E a causa di queste occupazioni, per grazia di Dio Altissimo, gli provenne grande ricchezza. (E, poiché tutti usufruivano delle sue ricchezze) nessuno gli negava cosa alcuna, e tutti gli affari del regno gli venivano esposti in dettaglio » ⁷⁾. Tale potere si basava su un'abile politica di intese locali, alleanze matrimoniali, ecc. che sfruttavano al massimo l'ascendente spirituale che il *ṣūfi* come tale aveva nella zona. Basti citare un esempio circa Ḥwāḡa Aḥrār (1404-1490): « ... in un'altra occasione quando il Mirzā chiese aiuto al Ḥān, egli gli diede Margilān. Mentre il Ḥān era in Margilān, Sua Santità (...) Ḥwāḡa Nāṣiruddīn 'Ubaidullāh (Aḥrār) (...) vi giunse al fine di conciliare il Ḥān e 'Omar Ṣayḥ Mirzā, da una parte, e Sulṭān Aḥmad Mirzā dall'altra. Ho spesso sentito da narratori degni di fede, che quando Sua Santità giunse vicino a Margilān, tutti i moḡul (mongoli, turchi) e gli abitanti della città uscirono per incontrarlo, ma nessuno dei moḡul ebbe l'ardire di avvicinarlo (per salutarlo), tanto grande era il loro rispetto (per questo sant'uomo) ... » ⁸⁾. Quando morì Uluḡ Beg, inoltre, lo stesso Ḥwāḡa Aḥrār gli successe (almeno in pratica se non in teoria) nel governo di Buḡārā ⁹⁾. Ci troviamo, insomma, di fronte ad una vera e propria organizzazione politica che aveva l'abilità di presentarsi come portatrice di istanze « popolari » e di essere in sostanza, invece, legata o addirittura rappresentante della grande proprietà fondiaria, evidentemente conservatrice ¹⁰⁾. Se tali furono gli elementi caratterizzanti della *ṭariqa* al suo sorgere e nel momento di consolidamento, non molto dissimile è il suo ruolo nel mondo indiano moḡul. Molti dei seguaci di Bābur erano, infatti, naqšbandī e l'imperatore stesso era senza dubbio, almeno a livello individuale, legato alla *ṭariqa*. Suo padre, infatti, era stato discepolo di Ḥwāḡa Aḥrār ¹¹⁾ e tali legami Bābur mantenne, come si può vedere e dal fatto che egli stesso mise in versi uno scritto del Ḥwāḡa, e dal matrimonio di una delle sue figlie con Nūruddīn Muḥammad Naqšbandī ¹²⁾. Anche durante i regni di Humāyūn e di Akbar i rapporti matrimoniali tra famiglia imperiale e Naqšbandī continuarono ¹³⁾. Più interessanti dei rapporti con la famiglia imperiale stessa sono, però, in questo primo periodo della storia della *ṭariqa* in India, i rapporti che essa aveva col seguito dell'imperatore, e che, se erano conseguenziali alla posizione ed all'azione condotta nel suo luogo d'origine, influenzarono però anche la sua linea di condotta in India. La costituzione dell'impero moḡul, infatti, introduceva sia sul piano religioso sia sul piano politico due nuovi elementi: un forte gruppo di « nobili » di origine centroasiatica, sunniti, e un gruppo contrapposto ma non per questo meno influente di « nobili » di origine persiana, fedeli seguaci della ṣi'a imamita innalzata a religione di stato dai Ṣafavidi in Persia e (per molti) colorata ancora di idee mistiche o vagamente estremistiche alla *qızılbāš*. Abbastanza chiara è la connessione cui prima si accennava. L'appartenenza alla *ṭariqa* di nobili centroasiatici, invasori o conquistatori militari, fa scivolare la linea di condotta della *ṭariqa* stessa verso posizioni militaristiche limitandone la zona d'azione ad una minoranza chiusa, già precostituita, e precludendole un contatto profondo con gli elementi diversi che esistevano nel mondo

indo-musulmano. La *ṭarīqa*, quindi, si lega strettamente, in questo primo periodo, ad un preciso gruppo etnico (quello centroasiatico) e ad una precisa classe (quella dei *ḡāgirdār* o militari possessori di terre). Tale legame la condizionerà non solo nel suo sviluppo proselitistico ma anche, fattore non trascurabile nella sua storia, geograficamente, nel senso che essa si espanse e si affermò come movimento di primo piano solo nelle zone dove la presenza centroasiatica (o per meglio dire « *tūrānī* ») era forte. Convalida di quanto andiamo dicendo può essere il suo ruolo dopo la presa del potere da parte di Akbar. La concentrazione geografica della rivolta « aristocratico-ortodossa » contro le « innovazioni » dell'imperatore in campo religioso e socio-economico, tendenti ad affermare con una nuova forma di regalità il suo potere, è un primo elemento ad appoggio di quanto andiamo dicendo. I focolai di tale rivolta, benché essa interessasse quasi tutta la parte nord del subcontinente indiano, si trovarono concentrati dapprima nella zona occidentale (Afghanistan e Panjab) e poi in quella orientale (Bengala) sviluppandosi quindi da occidente verso oriente. Tale fatto ci interessa in quanto la nobiltà *tūrānī* era dapprima quasi interamente concentrata nel Panjab¹⁴⁾ ed in seguito alle prime rivolte venne in parte trasferita in Bengala; a questo movimento corrisponde lo spostamento nello stesso senso della presenza della *ṭarīqa*. Altro elemento è l'allontanamento, voluto da Akbar, del suo tutore Bairam Ḥān, e la susseguente sedizione della nobiltà (che dapprima lo aveva appoggiato) contro l'imperatore (o meglio contro ciò a cui egli aspirava o che intendeva rappresentare): a ciò corrisponde l'avvento al trono di Mirzā Muḥammad Ḥakīm in Afghanistan con l'appoggio ed i crismi legali dati dagli ṣayḥ della *ṭarīqa* Naqšbandī. L'ultimo elemento è l'alleanza tra Mirzā Muḥammad Ḥakīm e l'aristocrazia moḡul, che nella fattispecie detiene il potere effettivo, come stanno a dimostrare la « reggenza » – pratica se non teorica – della madre di Ḥakīm, Māh Ḡūḡak Begum e dei suoi collaboratori Fāzil Beg col figlio 'Abdufath, Šāh Walī e Ḥaidar Qāsim Koh-bar (in Afghanistan) ed il fatto che Ḥakīm più che « farsi riconoscere » re dai ribelli, ne « viene riconosciuto ». In termini politici si tratta di un tentativo del sovrano (Akbar) di rovesciare l'influenza dell'aristocrazia terriera appoggiandosi alla classe mercantile (rappresentata soprattutto da hindu)¹⁵⁾ e poco importa se il tutto viene velato o interpretato secondo gli schemi del linguaggio religioso. I Naqšbandī intervengono a fianco dell'aristocrazia, o meglio, ne rappresentano la parte più cosciente, capace inoltre di attaccare il tentativo del sovrano anche sul piano della sovrastruttura ideologico-religiosa¹⁶⁾, capacità che l'insurrezione naqšbandī in India documenta ampiamente, specie quand'essa diviene, oltre che espressione dell'aristocrazia moḡul, *ṭarīqa* di corte¹⁷⁾. Se si pensa poi alla Suhrawardiyya e al diverso destino di questa, l'immagine del ruolo secolare della Naqšbandiyya risulta ancora più evidente. La *ṭarīqa* Suhrawardī, infatti, partecipò anch'essa alle attività e agli incarichi pubblici durante il periodo del sultanato e poi, cessata la sua funzione « ufficiale », si dedicò ad opera di proselitismo nei territori periferici del sultanato stesso, crean-

dosi e trovando un nuovo spazio nella realtà locale. La Naqšbandiyya, passando il potere dai sultani ai Moğul, subentrò alla Suhrawardiyya nel ruolo di *ṭariqa* di corte, ma più complesso e difficile fu il suo inserimento nella realtà umana in un ambiente già precostituito e con esigenze diverse dal suo luogo d'origine. Questa difficoltà d'inserimento causò forse una apertura ed un'accettazione di fermenti religiosi locali, ma condizionò, come abbiamo già detto, il campo d'azione della *ṭariqa* che si rivolse soprattutto verso i circoli di origine centroasiatica e in particolare il loro più importante centro di influenza, cioè l'esercito. Mentre la Suhrawardiyya aveva quindi trovato modo di inserirsi nella realtà indiana indipendentemente dall'appoggio del potere e dalla sua compartecipazione ad esso, la Naqšbandiyya non vi riuscì se non nella misura in cui essa era rappresentante di un gruppo preciso ed in parte estraneo in India tanto da opporsi ad ogni contaminazione o compenetrazione tra le due componenti dell'impero moğul, quella musulmana e quella hindu. Forse proprio questo suo parziale non-inserimento fece sì che la *ṭariqa* divenisse, in seguito, una delle voci che contribuirono a formare quella coscienza di « nazione islamica » contrapposta a « nazione indiana » nei musulmani indiani, coscienza e convinzione che porterà alla creazione del Pakistan. Una serie di istanze naqšbandī in questo senso di inserimento-opposizione possono essere rappresentate dalla teoria di Šayḥ Aḥmad Sirhindī (1564-1624)¹⁸ che si colloca nel complesso dell'azione politica di appoggio alla classe centroasiatica, come un tentativo di guadagnare ad essa l'appoggio delle masse. Anche sul piano religioso tale assunzione di idee millenaristiche da parte della *ṭariqa* rappresenta lo sforzo che essa fece per inserirsi nel nuovo quadro religioso-culturale dell'Islām indiano, e per combattere l'attivismo di altre due sette millenariste che sorte proprio a quell'epoca, erano attive in India, e cioè la Mahdawiyya¹⁹ e la Rawšaniyya²⁰. Essere *defensor fidei* (leggi sunnismo), equivalse per la *ṭariqa* a dare appoggio alla conservazione reazionaria²¹. Anzi, Akbar, nonostante la formale sconfitta dell'opposizione, dovette rassegnarsi a rinunciare al suo progetto di costituire uno stato indiano che fondesse i due gruppi contrapposti (hindu e musulmani) in una sola nazione ed anche al suo tentativo di stabilire un sistema di potere assoluto. Anche dopo Akbar gli esempi storici atti a documentare tale ruolo mai smentito della Naqšbandiyya non mancano. Così, ad esempio, quando Ğahāngir volle arrestare Sirhindī, dovette prima allontanare dalla corte, mandandoli in lontane province, i più importanti nobili *tūrānī*. La notizia dell'imprigionamento dello Šayḥ, d'altra parte, suscitò subito una rivolta e l'imperatore si vide costretto a rilasciarlo, riconoscendo così la potenza della *ṭariqa*²². Quanto detto costituisce una proposta di interpretazione del ruolo naqšbandī in India e può forse contribuire a chiarire vari fatti storici. Inoltre queste note dovrebbero essere introduttive allo studio dell'opera che in epoca coloniale la *ṭariqa* ha continuato a svolgere nel senso qui indicato. E, ancora, quanto siamo andati dicendo è un'ennesima proposta di vedere nei fenomeni religiosi islamici, più ancora che in quelli di altre

culture, la chiave per eccellenza di una corretta interpretazione storico-politica dei fatti e delle lotte fra i vari gruppi sociali.

FRANCO COSLOVI

1) È tuttavia necessario ricordare che, soprattutto fra certe *tariqāt* eterodosse, il rifiuto della partecipazione alla vita politica non è sempre dettato da un'analisi sociale, bensì dall'applicazione all'estremo degli ideali *malāmātī*, applicazione che si risolve in un rifiuto totale della società e delle sue regole. Cf. A. Bausani, *Note sul «pazzo sacro» nell'Islam*, S.M.S.R., 29 (1958), pp. 93-107.

2) M. Habid, *Shaykh Nasiruddin Mahmud Chiragh-i Dehli as a great historical personality*, I.C., 20 (1946), p. 136.

3) Tale principio si adatta però maggiormente, secondo il Molé, a rappresentare la permanenza di una componente *malāmātī*, al di là del livello iniziatico, nella vita giornaliera del *ṣūfī*, imponendogli di partecipare alla vita sociale e di lavorare per procacciarsi il sostentamento e rendendo quindi la vita giornaliera strumento di perfezione mistica. Cf. M. Molé, *Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Baha' al-Din Naqshbandi*, R.E.I., 1959 estr.

4) Il termine «*ṣūfī*» lo usiamo in questo caso come contrapposto e distinto dal termine «*darvīš*» che implica una impostazione di tipo emotivo ed individuale. Cf. J. S. Trimingham, *The ṣūfī orders in Islam*, Oxford, 1971.

5) M. Molé, *Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux VIII^e et IX^e siècles de l'hégire*, R.E.I., 1961, p. 62.

6) V. V. Barthold, *Four studies in the history of Central Asia*, Leiden 1963, vol. II, p. 155.

7) Mirzā Muḥammad Ḥaidar, *Tārīḥ-i Rašīdī* (tr. Elias-Ross), London 1895, p. 127.

8) *Ibidem*, p. 97.

9) Cf. V. V. Barthold, *op. cit.*, vol. II, p. 168.

10) Cf. J. Aubin, *Deux sayyids de Bam au XV^e siècle*, Ak. der Winssenschaften und Literatur in Mainz, 1956, n. 7.

11) Cf. Bābur, *Bābur-nāma* (tr. A. S. Beveridge), N. Delhi 1970, p. 15.

12) Cf. Abū'l-Faḏl, *Akbar-nāma* (tr. H. Beveridge), Calcutta 1907-39, vol. II, p. 98 nota.

13) *Ibidem*, p. 100.

14) Cf. Iqtidar Alam Khan, *The nobility under Akbar und the development of his religious policy (1560-1580)*, J.R.A.S., 1968, pp. 29-36.

15) Cf. W. C. Smith, *The Mughal Empire and the middle-class: a hypothesis*, I.C., 18 (1944), pp. 349-63.

16) Cf. W. C. Smith, *art. cit.* e, soprattutto, K. A. Antonova, *Očerki obščestvennyh otnošenij i političeskogo stroja Mogol'skoj Indii vremen Akbara*, Mosca 1952.

17) Cf. K. A. Nizami, *Naqshbandi influence on Mughal rulers and politics*, I.C., 39 (1965), pp. 41-52.

18) Per le teorie millenaristiche di Sirhindī cf., soprattutto, Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī*, McGill-Queen's Univ. Press, 1971, pp. 13-22.

19) La Mahdawiyya fu fondata da Sayyid Muḥammad (1443-1504), che affermò di essere il Mahdī, ed affonda le sue radici nell'eresia hurufita, cf. Aziz Ahmad, *An intellectual history of Islam in India*, Edinburgh Univ. Press, 1969, pp. 27-29.

20) La Rawšaniyya fu fondata da Bāyazīd Ibn 'Abdallāh Anṣārī, detto *Pīr-i Raušan*, (1525-1585) il quale dichiarò le sue dottrine rivelategli direttamente da Dio e, forse, si proclamò Mahdī (lo affermarono i suoi oppositori). *Pīr-i Raušan* affermava di aver ottenuto, in successive rivela-

zioni, di conoscere il « Nome Supremo » di Dio, i « Misteri di Dio », e la vera essenza del *Tawhīd*, e su queste rivelazioni incentrava il suo insegnamento. Dal punto di vista sociale pare predicasse una certa forma di comunismo dei beni. La Raušaniyya è particolarmente legata alla popolazione afgana che spesso proprio in questa fede trovò la giustificazione religiosa per la rivolta contro il potere moğul. Cf. A. Bausani, *Religioni nuove sorte dall'Islam*, Vol. V della « Storia delle Religioni » a cura di G. Castellani, Torino 1971, pp. 250-54.

²¹⁾ A questo proposito ci sembra opportuno notare che l'opera di proselitismo della *ṭariqa* in India comincia soprattutto con la lotta che la Naqšbandiyya intraprese contro l'eresia imperiale, la religione detta *Dīn-i Ilāhī*, e riuscì a portare sotto l'influenza di Ḥwāğa Bāqī Billāh (colui che introdusse la *ṭariqa* in India) e di Šayḥ 'Abdu'l-ḥaqq Dihlawī parte dei nobili ortodossi che avevano riguadagnato il potere a corte dopo la morte di Abū'l-Faẓl, quali il fratellastro di Akbar, Mirzā 'Azīz Kōkā, il Mīr Baḥšī, Šayḥ Farīd, il governatore di Lahore, Qilič Ḥān e 'Abdu'r-Raḥīm Ḥān-i Ḥānān. Tale opera venne in seguito continuata ed ampliata da Sirhindī che mandò missionari tra la popolazione e all'estero, avviando inoltre corrispondenze con i personaggi più influenti dell'epoca e facendone, in India, suoi discepoli. Cf. A. Ahmad, *Studies in Islamic culture in Indian environment*, Oxford 1964, p. 182.

²²⁾ Cf. V. A. Faruqi, *The Mujaddid's conception of Tawhīd*, Lahore 1970, pp. 15-18.

LA CULTURA POPOLARE IN MAILĀ ĀÑCAL

Il valore della presenza continua in *Mailā āñcal*¹⁾ di espressioni tipiche della cultura popolare contadina si evidenzia nel ruolo di rilievo che esse assumono nella struttura del romanzo, opera prima di Phaṇīśvar Nāth 'Reṇu'²⁾ e suo capolavoro. Canti, inni, preghiere, riti, feste e rappresentazioni teatrali: in sintesi sono queste le forme dell'espressione popolare che permeano il romanzo come voci corali di una millenaria e ricchissima cultura, non ridotta a mera citazione. Accogliere un patrimonio espressivo di questa natura non è compito agevole: può condurre facilmente ad operazioni arbitrarie ed equivoche, se non a una vera e propria caduta. Spesso infatti il dato 'popolare' è strumentalizzato per dare tono populista a certi prodotti letterari, per colorarli di una patina rurale con l'uso e l'abuso di espressioni dialettali, regionali, locali, di espressioni, insomma, non colte. Operazioni di questo genere mostrano i loro limiti proprio nella mancanza di vitalità, nella perdita di forza che si riscontra in quelle 'zone', in quei momenti della scrittura: gli elementi mutuati dal patrimonio popolare non si fondono nella struttura narrativa, restano isolati, slegati dal contesto, denunciandone la loro estraneità. Non è questo il caso di Reṇu che, all'opposto, mostra un uso corretto della 'voce' popolare, sostenuto dalla conoscenza viva di questa; uso che non è mai pura erudizione filologica, ma partecipazione immediata e sincera. La 'voce' popolare è presente *all'interno* del romanzo, e *dall'interno* si leva a scandire e a commentare l'azione. È cioè protagonista attivo, tanto da costituire il tessuto connettivo del romanzo, della storia del villaggio. Il recupero della cultura popolare è quindi un'operazione cosciente, è anzi uno degli obiettivi dell'autore. Con sicura intuizione compositiva, Reṇu sa far coincidere l'occasione di queste operazioni con un evento o un personaggio-chiave del tessuto narrativo. L'antica leggenda della divinità del fiume è così assunta come parte integrante della storia del villaggio di Merigañj³⁾, per leggerne con ingenuità ammiccante e cosciente la dinamica dei rapporti sociali e degli scontri di casta. I riti del tempio non compaiono in chiave di puro 'folklore', ma sono provocati da avvenimenti che muteranno la vita del villaggio, come la costruzione dell'ospedale⁴⁾, o che trasformeranno radicalmente la situazione del monastero, come la morte del 'priere' Sevādās⁵⁾. E ancora, la totale trasformazione umana di Praśānt, il medico, è occasione narrativa per far vivere e risuonare i canti della Holī, nei quali si affiancano allegria sfrenata ed esplicita denuncia, secondo modi

propri a tutte le culture popolari. Analogamente, con il *Bidāpat Nāc*, sorta di rappresentazione che ha colte origini nella *Padāvali* di *Vidyāpati* ⁶⁾, emerge dai modi ironici e disincantati di partecipazione della comunità, della loro personificazione scenica del *vidūṣak* ⁷⁾, il dramma della condizione di estrema miseria dei contadini e dei braccianti. Il dato popolare vive perciò nel romanzo il ruolo reale, non puramente ‘letterario-erudito’, di voce corale. Voce che esprime contenuti tipici di culture contadine: coscienza sociale collettiva, il che vuol dire, da una parte, affermazione e permanenza di valori autentici ed autonomi; dall'altra, satira e protesta, grido e rivolta contro le sopraffazioni ideologiche e lo sfruttamento materiale. Pur in questi limiti di spazio, la conoscenza più ravvicinata di tre luoghi del romanzo ⁸⁾, esemplari per l'uso del repertorio popolare – la citata leggenda della divinità del fiume, il rito della pioggia, un rito magico – permette di scandagliare con maggiore accuratezza i modi e gli esiti dei procedimenti descritti in maniera necessariamente sommaria e schematica.

La leggenda della divinità del fiume

« Nel plenilunio di *pauṣ*, dall'alba fino al calare della notte, tutta la gente del villaggio si reca a prendere il bagno nelle pozze della *Kośi*. Dalla stazione di *Rautahaṭ* arrivano i venditori di dolci e di spezie. Sulla potenza della *Kamlā Maiyā* si raccontano un sacco di leggende. Quando al villaggio si celebrava un matrimonio o una cerimonia in onore dei morti, il capofamiglia, dopo il bagno, si poneva l'orlo della veste intorno al collo e invitava la *Kamlā Maiyā*, offrendole noci di betel. Allora nell'acqua cominciavano ad alzarsi le onde, proprio come succede nelle cisterne quando si agita l'indaco. E poi sulla riva si riversavano vassoi, brocche e bicchieri d'argento. Il capofamiglia li contava tutti e li portava a casa; terminato il pranzo rituale, li restituiva alla *Kamlā Maiyā*. Ma non tutti si comportavano così. Una volta un capofamiglia rubò alcuni vassoi e delle brocche. Basta, da quel giorno la *Maiyā* non fece più il dono del vasellame e la discendenza di quel capofamiglia si estinse – distrutta completamente. Su quel furfante di capofamiglia ci sono due opinioni: la gente di *Rājputtoli* dice che quel capofamiglia era uno di *Kāyasthṭoli*; secondo quelli di *Kāyasthṭoli* invece era un *rājput* ». (*Mailā Āñcal*, IV ed., p. 15).

Pauṣ: nel calendario lunare hindū è il decimo mese dell'anno; va circa da metà dicembre a metà gennaio.

Kośi: più propriamente *Kośi*, è un affluente della *Gaṅgā* che nasce in *Nepāl*.

Kamlā: piccolo corso d'acqua a est del villaggio di *Merigañj*. *Kamlā Maiyā* –

Madre *Kamlā* – è il flume divinizzato.

Rājputtoli: rione dei *rājput*.

Kāyasthṭoli: rione dei *kāyasth*.

Il rito della pioggia

Al rito, che è chiamato più propriamente « gioco del jāṭ e della jaṭṭin », partecipano solo le donne. Si articola in tre fasi e i primi due momenti costituiscono una ‘ rappresentazione ’:

1 — Il « gioco del jāṭ e della jaṭṭin » vero e proprio. La fertilità e la sterilità della terra sono simboleggiate rispettivamente dall’unione felice dei due sposi e dalla loro separazione; l’invocazione alla pioggia, oggetto del rito, viene a questo punto rappresentata dal jāṭ alla ricerca della jaṭṭin.

2 — L’imitazione parodistica di un membro del villaggio; in questo caso di Praśānt, il medico.

3 — L’aratura, durante la quale è invertito l’ordine sociale – come spesso accade nei riti di tale natura presso le popolazioni più diverse. Le donne śūdr ordinano ai rājṣūtr e ai brāhmaṇ di portare loro dell’acqua. La richiesta, al di fuori del rito, è un insulto: il dharm dei rājṣūtr e dei brāhmaṇ si spezza se la loro acqua viene contaminata dall’impuro contatto degli śūdr.

« Le donne di Tatmāṭolā, Pāsvāntolā, Dhānuk–Kurmiṭolā, e Koyriṭolā ogni anno, per ottenere il favore del grande signore Indra, per lo splendore delle nubi, fanno il gioco del jāṭ e della jaṭṭin. Ieri lo hanno fatto le donne di un altro rione: un pezzetto di nuvola era venuto per un po’ a oscurare la luna. Oggi è il plenilunio. Se domani non piove, si dimenticherà ogni contrasto ... Le donne di Tatmāṭoli hanno invitato le donne dei signori: – Se facciamo il gioco tutte assieme, la pioggia viene senz’altro – Tra Guārṭoli e Kāyasthṭoli c’è uno spazio libero e le donne si riuniscono là ... Il jāṭ ha migliaia di bufale. Le porta a pascolare lungo le rive della Kośi. La jaṭṭin resta a casa; vende latte, burro e yogurt, tiene i conti ... Arrabbiata per una lite col marito o con il suocero, la jaṭṭin torna dalla madre. Il jāṭ la va cercando. Era molto bella la jaṭṭin e dovunque si parlava della sua bellezza:

‘ Mia bella jaṭṭin, oh signore,
flessuosa come bambu sottile, oh signore,
mia bianca jaṭṭin, oh signore,
splendore di una notte di luna, oh signore,
piccoli denti, granellini ...
fulgidi come lampi ... ’

Per questo il jāṭ sospetta di ogni mālik, di ogni nāyak, di ogni maṇḍal. La jaṭṭin non riuscirà a tornare a casa dalla madre, certamente qualcuno la porterà a casa sua ... quanti villaggi lungo la strada, quante rive e quanti barcaioi! Il jāṭ bussa alla casa di ogni mālik, di ogni maṇḍal, di ogni nāyak di ogni villaggio:

‘ Nāyakjī, oh nāyak,
apri la porta, oh nāyak,
lasciami cercare la jaṭṭin ... ’

Rampiyriyā fa la parte della jaṭṭin, mentre Makhnī di Koyriṭoli è il jāṭ. Makhnī è tale quale un uomo. Oltre a ‘ jāṭ-jaṭṭin ’ si fanno anche scenette comiche di attualità ... Phuliyā fa la parte del dottore. Facendo un nodo allo stelo del fiore che aveva tra i capelli, si è costruita l’apparecchio per guardare nella gola. Si è fatta prestare il pigiama nuovo di Sanicarā, un cappello da signore e una giacca dai danzatori.

– Ebbene, vieni un po’ qui. Come ti senti? –

– Signore, ho mal di testa, di occhi e anche le orecchie mi fanno male e il cuore mi fa tic tac. Ho caldo e freddo. Non ho fame e quando ho fame, non ho da mangiare. – Surti di Dhānukṭoli fa l’ammalato. Le viene una battuta dietro l’altra ... ah ah ahah ah ...

– Oddioddio! non ho mai sentito di questa malattia. Fammi vedere la tua offerta. (guardando) ah! non la scamperai. Ti è venuta la lebbra, poverina ... adesso ti faccio la puntura. –

Viene la seconda paziente – Tarābatti di Kurmiṭolā.

– Buona donna, come ti senti? –

– Il cuore mi fa tic tac. –

– Oh santo cielo, tutti i cuori fanno tic tac. Anche il mio fa tic tac. – Il dottore e l’ammalata si abbracciano ... tic tac, tic tac, tic ... le altre si rotolano dalle risate. Le vecchie scoppiano in una tosse convulsa, oh oh oh khoṇ khoṇ akkhoṇ! ... da morire! Agli uomini è proibito vedere ‘ jāṭ-jaṭṭin ’. Se si venisse a sapere che uno guarda di nascosto, il giorno dopo ci sarebbe il processo alla pañcāyat ... possono guardare solo quelli che non hanno ancora i baffi. Alla fine le donne, tutte assieme, vanno ad arare. Prendono un bue e un aratro e mentre arano coprono di insulti tutti i contadini del villaggio, quelli vecchi e ricchi.

– Ehi! Siṅghvā Sipaihiyā! Portaci l’acqua! –

– Ehi! Ramkhailonā! ... l’acqua! –

... nessuno se la prende per queste ingiurie. Anzi, se qualche vecchio contadino non sente fare il suo nome ne soffre ... e tanto anche! Questa volta viene offeso anche il dottore.

– Ehi! Doctorvā! Muoviti, Parsanto, porta una bottiglia d’acqua! – ah ah oh oh ... in cielo brontolano nemi scuri, balena un lampo » (pp. 192-4).

Jāṭ (femm. jaṭṭin): tribù che gli studiosi dicono di origine centroasiatica. Considerati śūdr puri, costituiscono il grosso della popolazione rurale di Pañjāb e Rājasthān.

Tatmā, Pāsvān, Dhānuk-Kurmī, Koyri, Guār: rispettivamente, tessitori, guardiani, arcieri-contadini, contadini-giardinieri e lattai. Sono caste śūdr.

Mālik, Nāyak, Maṇḍal: hanno qui tutti lo stesso significato di ‘padrone’, cioè ‘proprietario terriero’ o più genericamente ‘capofamiglia’.

Un rito magico

Numerosi luoghi del romanzo raccontano storie di spiriti, credenze superstiziose e ‘fatture’, e una di queste ultime, ordita dall’astrologo brāhmaṇ contro la ‘strega’ del villaggio, ha indirettamente esito mortale. Il rito che segue, invece, ha per vittima soltanto un colombo; ne è autore un noto ‘mago’ del villaggio, Khalāsi, del quale si dice che possa dominare gli spiriti «inchiodandoli sugli alberi». Tenebre, fuoco, formule magiche e invocazioni rituali sono gli strumenti di cui si serve per scacciare il malocchio gettato sul villaggio dallo spettro di una scimmia.

«Dice Khalāsi del villaggio: – Il villaggio è perseguitato dallo spettro di una scimmia! È così che vanno alla malora i villaggi, uno dietro l’altro. Per caso, non è mica morta una scimmia da queste parti? –

– È vero, accidenti, è vero! Il dottore aveva tre scimmie. Poi chissà cosa è successo, insomma una è morta di spasimi ... Si è lamentata tutta la notte, non ti ricordi? –

– È proprio così, è vero! quel dottore, che razza di carogna; ha messo nei guai tutto il villaggio. –

– Niente paura, – dice Khalāsi – questa notte faccio una magia e rimetto a posto tutto il rione. –

Khalāsi ha preparato tutto per la magia nella stalla della moglie di Ramjūdās ... per la magia ci vuole riso, latte e fiori di aṛahul. Al centro una grande lampada di terra e su questa una grande candela. Khalāsi è seduto e beve una pozione da una bottiglia, di tanto in tanto mette in bocca la candela accesa, ... oh mamma mia! quel Khalāsi è un mago sul serio! ohh! ma ... si è trapassato la lingua da parte a parte con uno spillo!!!

‘ Questa notte ci sarà grande malaugurio,
a destra parlerà la demonessa,
lo spettro parlerà a sinistra ’

huṇ ... huṇ ... huṇ ... huṇ ... huṇ ...

‘ ahimé Gaurā Pārbati, potenza di Śiva
occhio demoniaco, che il bianco diventi nero,
che le membra cadano in pezzi! ’

– phūt ... phūt!

hiṇ–hiṇ–hiṇ–hiṇ ...

– Ora cantate il ‘gocar’ –

I 'devoti' del villaggio intonano il canto – accompagnato dal mṛdaṅg, ecco il canto 'gocar' della dea!

dhidhinak tidhinak
dove vai Maiyā a a a

Khalāsī fa ballare la candela e la spegne con la bocca, poi ci soffia sopra e la candela si riaccende ... Sta masticando ... si mangia un colombo crudo! ... un vero mago, quel Khalāsījī!» (pp. 272-3).

Aṛahul: fiore dai petali rossi che si offre alla dea.

Gaurā Pārvatī: Gaurī Pārvatī, la sposa del dio Śīva.

Gocar: oggetto di percezione sensibile, ciò che si conosce attraverso i sensi.

Qui, oggetto di devozione.

CECILIA COSSIO

¹⁾ *Mailā āñcal* (Il lembo sporco), pubblicato nel 1954, è la storia di un villaggio di Pūr-ṇiyā, piccolo distretto del Bihār, nell'India settentrionale. Narra due anni della vita di questo villaggio, dal 1946 al 1948; ambientato nel periodo in cui, dopo il trapasso dei poteri (1947), il governo tentava una cauta abolizione del latifondo, il romanzo è un'analisi spietata della gravissima situazione politica, sociale ed economica dell'India. Nella prospettiva della critica indiana, la pubblicazione di quest'opera segnò il battesimo di un nuovo genere, il romanzo 'āñcalik'. Il termine era stato coniato dallo stesso Reṇu per *Mailā āñcal* – «Questo è *Mailā āñcal*, un romanzo āñcalik»: narra cioè la storia di un āñcal, di un 'lembo di terra'. La mistificazione della critica indiana, a questo proposito, ha operato su un duplice piano di ambiguità: da una parte, ha ipotizzato l'esistenza di una 'āñcaliktā' nella letteratura hindī, assumendone a modello *Mailā āñcal*; dall'altra, ha inventato, a partire da quest'opera, un genere, il romanzo 'āñcalik', asseverandone l'esistenza col rinvenimento di particolari caratteristiche di ambientazione, secondarie rispetto agli obiettivi degli autori, in tutta una serie di altre opere. Nessuno dei testi critici sull'argomento – in verità assai limitati – offre una dimostrazione convincente dell'esistenza reale del romanzo āñcalik. Lo studio migliore sulla cosiddetta āñcaliktā è ancora quello, per altro brevissimo di Rāmsvarūp Caturvedī: nel suo *Hindī Navlekhan* (Kāśī, 1960, pp. 248), il dato 'āñcalik' è letto nella sua giusta dimensione di elemento secondario, eppur funzionale agli scopi di denuncia e di critica della società da parte degli autori. Ottimo anche il breve saggio di Śāntisvarūp Gupt, nel suo *Hindī upanyās: mahākāvya ke svar* (Dillī, 1971, pp. 168), su *Mailā āñcal* e *Partī: Parikathā* – il secondo romanzo di Reṇu – e la lettura dell'āñcaliktā proposta da Satyapāl Cugh in *Premcandottar upanyāsoṅ kī śilpvidhī* (Ilāhābād 1968, pp. 944). Il testo di Ādarś Saksenā, *Hindī ke āñcalik upanyās aur unki śilpvidhī* (Bikāner 1971, pp. 367), specificamente dedicato all'argomento, non brilla troppo, invece, per scientificità. Per definire āñcalik un'opera, è sufficiente a Saksenā che in qualche luogo vi compaia una zona rurale, una casta o una sottocasta, o che l'autore sia o sia stato definito āñcalik. Esempolari invece, per la loro banalità, due altri testi sul tema. Il primo, *Hindī ke āñcalik upanyās* (Vārāṇasī 1964, pp. 156), di Prakāś Vājpeyī, si riduce al tentativo di creare termini di particolare difficoltà, con la formazione dal sanscrito di neologismi ingiustificati anche in un contesto 'poetico'. Il secondo, *Pha-ṇīsvar Nāth Reṇu kī upanyās kalā* (Ilāhābād 1968, pp. 230), di Kusum Sophaṭ, è un modesto manualletto, una 'guida critica' alle opere di Reṇu, formato da un indice, con spiegazioni

generiche e brevissime, di una serie di voci: egoismo, superstizione, incantesimi, sporcizia, cultura popolare, cibi e bevande, flora e fauna, abbigliamento, mezzi di locomozione, termini dialettali, parole storpiate, parolacce, e così via.

2) Phaṇīśvar Nāth, il cui pseudonimo 'Reṇu' significa 'granello di polvere', è nato nel 1921 ad Aurāhī Hīngnā, villaggio del distretto di Pūrṇiyā (Bihār). Ha studiato al Hindū Viśva-vidyālay di Banāras, frequentandovi probabilmente la facoltà di medicina, dal momento che per qualche tempo è stato infermiere. Ha partecipato alle lotte contadine del Bihār, alla prima lotta operaia del Nepāl e alla lotta armata contro la monarchia nepalese. Attivista del partito socialista, nel 1942 è stato condannato a tre anni di domicilio coatto. Ritiratosi dall'attività politica e dal lavoro in seguito ad una grave malattia, si è dedicato alla letteratura. Attualmente vive a Paṭnā. Ha pubblicato quattro romanzi: *Mailā āñcal*, che gli ha dato una meritata celebrità, *Parti: Parikathā* (1957), *Dirghatpā* (1963), *Julūs* (1965), *Kitne caurāhe* (1966); inoltre una raccolta di novelle, *Ādim rātri kī mahak* (1967).

3) Da Mary + gañj (mercato), il villaggio in cui è ambientato il romanzo. Era stato chiamato così in onore della moglie dell'inglese Martin, uno dei tanti piantatori di indaco (i 'ñihle sähāb') che sfruttarono spietatamente la manodopera di queste regioni. Il Bihār e il Nepāl erano le zone dove l'industria dell'indaco era più fiorente a partire dal 1770. Nella sola parte sudorientale di Pūrṇiyā c'erano ben settanta fabbriche e cinquanta nelle altre zone del distretto.

4) Centro per la cura e la profilassi della malaria e della leishmaniosi. Si tratta in realtà di un modesto ambulatorio, sorto per iniziativa del Congresso, sulla terra donata a questo scopo da Martin, per onorare la memoria della moglie, morta di malaria pochi giorni dopo il suo arrivo al villaggio.

5) Cfr. nota 7 (a) (b).

6) Cfr. nota 8 (e).

7) Cfr. nota 8 (e).

8) Un breve cenno ad altri luoghi di cultura popolare nel romanzo:

(a) Rito quotidiano del monastero (pp. 23-4): inizia con la preghiera del mattino, la prātkī - corruzione dialettale di prabhātī, da prabhāt (alba) - accompagnata dalla khanjarī, una specie di tamburello come il mṛdaṅg della magia di Khalāsī. Alla prātkī segue un passo del Bijak (Il seme), una raccolta di versi attribuiti a Kabīr, il poeta del xvi secolo che operò una sintesi tra induismo e religione islamica. C'è poi il satsaṅg (unione di saggi), durante il quale i sādhu e il mahant, il 'priere', sono impegnati in disquisizioni filosofiche. Si tratta, in questo caso, di un'omelia del mahant che i sādhu ascoltano perché in tal modo si guadagnano il pranzo. Dopo il satsaṅg, si recitano coralmemente i cakr (ruote), le sei tappe che Kuṇḍalinī, il serpente che rappresenta l'anima individuale, deve percorrere nel corpo umano per riunirsi al suo sposo Śiva, l'anima universale. Reṇu ne elenca solo i primi tre, quelli che ricordano ai presenti le urgenze primarie, corporali (« Il primo cakr si trova nell'ano / il secondo cakr ha la sua dimora nel pene / il terzo ha sede nell'ombelico ... »).

(b) Rito funebre per il mahant (pp. 48-9): i seguaci di Kabīr, nei riti funebri, discriminano fra i devoti laici e gli asceti; mentre i primi vengono cremati, i secondi vengono seppelliti avvolti nel sudario, perché, secondo la credenza, il loro corpo non è soggetto a corruzione. La cerimonia inizia con la lettura di un passo del Bijak; il corpo del defunto viene poi calato nella fossa e i sādhu gettano manciate di terra sulla salma. I cantori del villaggio e il celā - il discepolo del mahant - intonano il lamento funebre.

(c) La 'Holi' (pp. 130-4): è una festa di carattere carnascialesco, celebrata in tutta l'India nel giorno della luna piena di phāgun, - l'ultimo mese del calendario lunare hindū - per l'arrivo della primavera. In questa occasione cade ogni divieto sociale e ogni tipo di censura morale. La gente si diverte sfrenatamente, tirandosi il gulāl - una polvere rossa -, che i poveri sostituiscono con sterco seccato e canta motivi quanto mai licenziosi, in cui si fondono satira e denuncia.

(d) 'Satuānī' e 'Sirvā' (pp. 155-6): feste che si celebrano rispettivamente l'ultimo e il primo giorno dell'anno. Nel giorno di Satuānī, quando il sole entra nell'Ariete, la gente del villaggio prepara il pranzo a base di sattū (farina di orzo, ceci, ecc. tostati), che deve essere consumato il giorno dopo, durante la festa di Sirvā (tela usata come vaglio). In questo giorno infatti è proibito accendere il fuoco per preparare il cibo: bisogna mangiare quello cotto il giorno prima, nell'anno vecchio, perché soltanto così nell'anno nuovo si potrà «accendere il fuoco ogniddi», cioè non ci sarà carestia. Durante la festa di Sirvā si celebra un altro rito, la 'mach-mari', termine dialettale che significa 'uccisione del pesce'. La gente del villaggio all'alba si reca al fiume per pescare e per stare a lungo in compagnia.

(e) Il 'Bidāpat Nāc' (pp. 81-9): rappresentazione teatrale che si tiene la sera prima dell'apertura dei granai, in cui si ammassano i raccolti dell'intera annata. Bidāpat è corruzione dialettale di Vidyāpati, 'il cuculo di Mithilā', eccelso poeta vissuto tra il xiv e il xv secolo. La rappresentazione è ispirata alla Padāvalī, raccolta di liriche sugli amori di Kṛṣṇa e le Gopī, alla quale il poeta deve la sua fama. Lo spettacolo è composto di canti e danze, accompagnate da strumenti a percussione, alternati alle improvvisazioni del vidūṣak. Il vidūṣak nel teatro indiano è il 'factotum' della rappresentazione: buffone, servitore, compagno, sottolineava e commenta l'azione che si svolge in scena. In questo Bidāpat Nāc, il vidūṣak mette in risalto il contrasto tra la realtà sociale ed economica del villaggio e il mondo idillico e aristocratico dell'opera di Vidyāpati.

LA CULTURA POPOLARE IN MAILĀ ĀÑCAL

Il valore della presenza continua in *Mailā āñcal*¹⁾ di espressioni tipiche della cultura popolare contadina si evidenzia nel ruolo di rilievo che esse assumono nella struttura del romanzo, opera prima di Phanīśvar Nāth 'Reṇu'²⁾ e suo capolavoro. Canti, inni, preghiere, riti, feste e rappresentazioni teatrali: in sintesi sono queste le forme dell'espressione popolare che permeano il romanzo come voci corali di una millenaria e ricchissima cultura, non ridotta a mera citazione. Accogliere un patrimonio espressivo di questa natura non è compito agevole: può condurre facilmente ad operazioni arbitrarie ed equivoche, se non a una vera e propria caduta. Spesso infatti il dato 'popolare' è strumentalizzato per dare tono populista a certi prodotti letterari, per colorarli di una patina rurale con l'uso e l'abuso di espressioni dialettali, regionali, locali, di espressioni, insomma, non colte. Operazioni di questo genere mostrano i loro limiti proprio nella mancanza di vitalità, nella perdita di forza che si riscontra in quelle 'zone', in quei momenti della scrittura: gli elementi mutuati dal patrimonio popolare non si fondono nella struttura narrativa, restano isolati, slegati dal contesto, denunciandone la loro estraneità. Non è questo il caso di Reṇu che, all'opposto, mostra un uso corretto della 'voce' popolare, sostenuto dalla conoscenza viva di questa; uso che non è mai pura erudizione filologica, ma partecipazione immediata e sincera. La 'voce' popolare è presente *all'interno* del romanzo, e *dall'interno* si leva a scandire e a commentare l'azione. È cioè protagonista attivo, tanto da costituire il tessuto connettivo del romanzo, della storia del villaggio. Il recupero della cultura popolare è quindi un'operazione cosciente, è anzi uno degli obiettivi dell'autore. Con sicura intuizione compositiva, Reṇu sa far coincidere l'occasione di queste operazioni con un evento o un personaggio-chiave del tessuto narrativo. L'antica leggenda della divinità del fiume è così assunta come parte integrante della storia del villaggio di Merigañj³⁾, per leggerne con ingenuità ammiccante e cosciente la dinamica dei rapporti sociali e degli scontri di casta. I riti del tempio non compaiono in chiave di puro 'folklore', ma sono provocati da avvenimenti che muteranno la vita del villaggio, come la costruzione dell'ospedale⁴⁾, o che trasformeranno radicalmente la situazione del monastero, come la morte del 'priere' Sevādās⁵⁾. E ancora, la totale trasformazione umana di Praśānt, il medico, è occasione narrativa per far vivere e risuonare i canti della Holi, nei quali si affiancano allegria sfrenata ed esplicita denuncia, secondo modi

propri a tutte le culture popolari. Analogamente, con il *Bidāpat Nāc*, sorta di rappresentazione che ha colte origini nella *Padāvali* di *Vidyāpati*⁶⁾, emerge dai modi ironici e disincantati di partecipazione della comunità, della loro personificazione scenica del *vidūṣak*⁷⁾, il dramma della condizione di estrema miseria dei contadini e dei braccianti. Il dato popolare vive perciò nel romanzo il ruolo reale, non puramente ‘letterario-erudito’, di voce corale. Voce che esprime contenuti tipici di culture contadine: coscienza sociale collettiva, il che vuol dire, da una parte, affermazione e permanenza di valori autentici ed autonomi; dall'altra, satira e protesta, grido e rivolta contro le sopraffazioni ideologiche e lo sfruttamento materiale. Pur in questi limiti di spazio, la conoscenza più ravvicinata di tre luoghi del romanzo⁸⁾, esemplari per l'uso del repertorio popolare – la citata leggenda della divinità del fiume, il rito della pioggia, un rito magico – permette di scandagliare con maggiore accuratezza i modi e gli esiti dei procedimenti descritti in maniera necessariamente sommaria e schematica.

La leggenda della divinità del fiume

« Nel plenilunio di *pauṣ*, dall'alba fino al calare della notte, tutta la gente del villaggio si reca a prendere il bagno nelle pozze della *Kośi*. Dalla stazione di *Rautahaṭ* arrivano i venditori di dolci e di spezie. Sulla potenza della *Kamlā Maiyā* si raccontano un sacco di leggende. Quando al villaggio si celebrava un matrimonio o una cerimonia in onore dei morti, il capofamiglia, dopo il bagno, si poneva l'orlo della veste intorno al collo e invitava la *Kamlā Maiyā*, offrendole noci di betel. Allora nell'acqua cominciavano ad alzarsi le onde, proprio come succede nelle cisterne quando si agita l'indaco. E poi sulla riva si riversavano vassoi, brocche e bicchieri d'argento. Il capofamiglia li contava tutti e li portava a casa; terminato il pranzo rituale, li restituiva alla *Kamlā Maiyā*. Ma non tutti si comportavano così. Una volta un capofamiglia rubò alcuni vassoi e delle brocche. Basta, da quel giorno la *Maiyā* non fece più il dono del vasellame e la discendenza di quel capofamiglia si estinse – distrutta completamente. Su quel furfante di capofamiglia ci sono due opinioni: la gente di *Rājputtoli* dice che quel capofamiglia era uno di *Kāyasthṭoli*; secondo quelli di *Kāyasthṭoli* invece era un *rājput* ». (*Mailā Āñcal*, IV ed., p. 15).

Pauṣ: nel calendario lunare hindū è il decimo mese dell'anno; va circa da metà dicembre a metà gennaio.

Kośi: più propriamente *Kośi*, è un affluente della *Gaṅgā* che nasce in *Nepāl*.

Kamlā: piccolo corso d'acqua a est del villaggio di *Merigañj*. *Kamlā Maiyā* –

Madre *Kamlā* – è il flume divinizzato.

Rājputtoli: rione dei *rājput*.

Kāyasthṭoli: rione dei *kāyasth*.

Il rito della pioggia

Al rito, che è chiamato più propriamente «gioco del jāṭ e della jaṭṭin», partecipano solo le donne. Si articola in tre fasi e i primi due momenti costituiscono una ‘rappresentazione’:

1 — Il «gioco del jāṭ e della jaṭṭin» vero e proprio. La fertilità e la sterilità della terra sono simboleggiate rispettivamente dall’unione felice dei due sposi e dalla loro separazione; l’invocazione alla pioggia, oggetto del rito, viene a questo punto rappresentata dal jāṭ alla ricerca della jaṭṭin.

2 — L’imitazione parodistica di un membro del villaggio; in questo caso di Praśānt, il medico.

3 — L’aratura, durante la quale è invertito l’ordine sociale – come spesso accade nei riti di tale natura presso le popolazioni più diverse. Le donne śūdr ordinano ai rājapūt e ai brāhmaṇ di portare loro dell’acqua. La richiesta, al di fuori del rito, è un insulto: il dharm dei rājapūt e dei brāhmaṇ si spezza se la loro acqua viene contaminata dall’impuro contatto degli śūdr.

«Le donne di Tatmāṭolā, Pāsvāṅṭolā, Dhānuk–Kurmiṭolā, e Koyriṭolā ogni anno, per ottenere il favore del grande signore Indra, per lo splendore delle nubi, fanno il gioco del jāṭ e della jaṭṭin. Ieri lo hanno fatto le donne di un altro rione: un pezzetto di nuvola era venuto per un po’ a oscurare la luna. Oggi è il plenilunio. Se domani non piove, si dimenticherà ogni contrasto ... Le donne di Tatmāṭoli hanno invitato le donne dei signori: – Se facciamo il gioco tutte assieme, la pioggia viene senz’altro – Tra Guārṭoli e Kāyasthṭoli c’è uno spazio libero e le donne si riuniscono là ... Il jāṭ ha migliaia di bufale. Le porta a pascolare lungo le rive della Kośi. La jaṭṭin resta a casa; vende latte, burro e yogurt, tiene i conti ... Arrabbiata per una lite col marito o con il suocero, la jaṭṭin torna dalla madre. Il jāṭ la va cercando. Era molto bella la jaṭṭin e dovunque si parlava della sua bellezza:

‘Mia bella jaṭṭin, oh signore,
flessuosa come bambu sottile, oh signore,
mia bianca jaṭṭin, oh signore,
splendore di una notte di luna, oh signore,
piccoli denti, granellini ...
fulgidi come lampi ...’

Per questo il jāṭ sospetta di ogni mālik, di ogni nāyak, di ogni maṅḍal. La jaṭṭin non riuscirà a tornare a casa dalla madre, certamente qualcuno la porterà a casa sua ... quanti villaggi lungo la strada, quante rive e quanti barcaioi! Il jāṭ bussa alla casa di ogni mālik, di ogni maṅḍal, di ogni nāyak di ogni villaggio:

‘ Nāyakjī, oh nāyak,
apri la porta, oh nāyak,
lasciami cercare la jaṭṭin ... ’

Rampiyriyā fa la parte della jaṭṭin, mentre Makhni di Koyriṭoli è il jāṭ. Makhni è tale quale un uomo. Oltre a ‘ jāṭ-jaṭṭin ’ si fanno anche scenette comiche di attualità ... Phuliyā fa la parte del dottore. Facendo un nodo allo stelo del fiore che aveva tra i capelli, si è costruita l’apparecchio per guardare nella gola. Si è fatta prestare il pigiama nuovo di Sanicarā, un cappello da signore e una giacca dai danzatori.

– Ebbene, vieni un po’ qui. Come ti senti? –

– Signore, ho mal di testa, di occhi e anche le orecchie mi fanno male e il cuore mi fa tic tac. Ho caldo e freddo. Non ho fame e quando ho fame, non ho da mangiare. – Surti di Dhānukṭoli fa l’ammalato. Le viene una battuta dietro l’altra ... ah ah ahah ah ...

– Oddioddio! non ho mai sentito di questa malattia. Fammi vedere la tua offerta. (guardando) ah! non la scamperai. Ti è venuta la lebbra, poverina ... adesso ti faccio la puntura. –

Viene la seconda paziente – Tarābatti di Kurmiṭolā.

– Buona donna, come ti senti? –

– Il cuore mi fa tic tac. –

– Oh santo cielo, tutti i cuori fanno tic tac. Anche il mio fa tic tac. – Il dottore e l’ammalata si abbracciano ... tic tac, tic tac, tic ... le altre si rotolano dalle risate. Le vecchie scoppiano in una tosse convulsa, oh oh oh khoṇ khoṇ akkhoṇ! ... da morire! Agli uomini è proibito vedere ‘ jāṭ-jaṭṭin ’. Se si venisse a sapere che uno guarda di nascosto, il giorno dopo ci sarebbe il processo alla pañcāyat ... possono guardare solo quelli che non hanno ancora i baffi. Alla fine le donne, tutte assieme, vanno ad arare. Prendono un bue e un aratro e mentre arano coprono di insulti tutti i contadini del villaggio, quelli vecchi e ricchi.

– Ehi! Siṅhvā Sipaihiyā! Portaci l’acqua! –

– Ehi! Ramkhailonā! ... l’acqua! –

... nessuno se la prende per queste ingiurie. Anzi, se qualche vecchio contadino non sente fare il suo nome ne soffre ... e tanto anche! Questa volta viene offeso anche il dottore.

– Ehi! Doctorvā! Muoviti, Parsanto, porta una bottiglia d’acqua! – ah ah oh oh ... in cielo brontolano nemi scuri, balena un lampo » (pp. 192-4).

Jāṭ (femm. jaṭṭin): tribù che gli studiosi dicono di origine centroasiatica. Considerati śūdr puri, costituiscono il grosso della popolazione rurale di Pañjāb e Rājasthān.

Tatmā, Pāsvān, Dhānuk-Kurmī, Koyri, Guār: rispettivamente, tessitori, guardiani, arcieri-contadini, contadini-giardinieri e lattai. Sono caste śūdr.

Mālik, Nāyak, Maṇḍal: hanno qui tutti lo stesso significato di ‘padrone’, cioè ‘proprietario terriero’ o più genericamente ‘capofamiglia’.

Un rito magico

Numerosi luoghi del romanzo raccontano storie di spiriti, credenze superstiziose e ‘fatture’, e una di queste ultime, ordita dall’astrologo brāhmaṇ contro la ‘strega’ del villaggio, ha indirettamente esito mortale. Il rito che segue, invece, ha per vittima soltanto un colombo; ne è autore un noto ‘mago’ del villaggio, Khalāsi, del quale si dice che possa dominare gli spiriti «inchiodandoli sugli alberi». Tenebre, fuoco, formule magiche e invocazioni rituali sono gli strumenti di cui si serve per scacciare il malocchio gettato sul villaggio dallo spettro di una scimmia.

«Dice Khalāsi del villaggio: – Il villaggio è perseguitato dallo spettro di una scimmia! È così che vanno alla malora i villaggi, uno dietro l’altro. Per caso, non è mica morta una scimmia da queste parti? –

– È vero, accidenti, è vero! Il dottore aveva tre scimmie. Poi chissà cosa è successo, insomma una è morta di spasimi ... Si è lamentata tutta la notte, non ti ricordi? –

– È proprio così, è vero! quel dottore, che razza di carogna; ha messo nei guai tutto il villaggio. –

– Niente paura, – dice Khalāsi – questa notte faccio una magia e rimetto a posto tutto il rione. –

Khalāsi ha preparato tutto per la magia nella stalla della moglie di Ramjūdās ... per la magia ci vuole riso, latte e fiori di aṛahul. Al centro una grande lampada di terra e su questa una grande candela. Khalāsi è seduto e beve una pozione da una bottiglia, di tanto in tanto mette in bocca la candela accesa, ... oh mamma mia! quel Khalāsi è un mago sul serio! ohh! ma ... si è trapassato la lingua da parte a parte con uno spillo!!!

‘ Questa notte ci sarà grande malaugurio,
a destra parlerà la demonessa,
lo spettro parlerà a sinistra ’

huṇ ... huṇ ... huṇ ... huṇ ... huṇ ...

‘ ahimé Gaurā Pārbati, potenza di Śiva
occhio demoniaco, che il bianco diventi nero,
che le membra cadano in pezzi! ’

– phūt ... phūt!

hiṇ–hiṇ–hiṇ–hiṇ ...

– Ora cantate il ‘gocar’ –

I 'devoti' del villaggio intonano il canto – accompagnato dal mṛdaṅg, ecco il canto 'gocar' della dea!

dhidhinak tidhinak
dove vai Maiyā a a a

Khalāsi fa ballare la candela e la spegne con la bocca, poi ci soffia sopra e la candela si riaccende ... Sta masticando ... si mangia un colombo crudo! ... un vero mago, quel Khalāsi!» (pp. 272-3).

Aṛahul: fiore dai petali rossi che si offre alla dea.

Gaurā Pārvati: Gaurī Pārvati, la sposa del dio Śiva.

Gocar: oggetto di percezione sensibile, ciò che si conosce attraverso i sensi.

Qui, oggetto di devozione.

CECILIA COSSIO

1) *Mailā āncal* (Il lembo sporco), pubblicato nel 1954, è la storia di un villaggio di Pūr-ṇiyā, piccolo distretto del Bihār, nell'India settentrionale. Narra due anni della vita di questo villaggio, dal 1946 al 1948; ambientato nel periodo in cui, dopo il trapasso dei poteri (1947), il governo tentava una cauta abolizione del latifondo, il romanzo è un'analisi spietata della gravissima situazione politica, sociale ed economica dell'India. Nella prospettiva della critica indiana, la pubblicazione di quest'opera segnò il battesimo di un nuovo genere, il romanzo 'āncalik'. Il termine era stato coniato dallo stesso Reṇu per *Mailā āncal* – «Questo è *Mailā āncal*, un romanzo āncalik»: narra cioè la storia di un āncal, di un 'lembo di terra'. La mistificazione della critica indiana, a questo proposito, ha operato su un duplice piano di ambiguità: da una parte, ha ipotizzato l'esistenza di una 'āncaliktā' nella letteratura hindī, assumendone a modello *Mailā āncal*; dall'altra, ha inventato, a partire da quest'opera, un genere, il romanzo 'āncalik', asseverandone l'esistenza col rinvenimento di particolari caratteristiche di ambientazione, secondarie rispetto agli obiettivi degli autori, in tutta una serie di altre opere. Nessuno dei testi critici sull'argomento – in verità assai limitati – offre una dimostrazione convincente dell'esistenza reale del romanzo āncalik. Lo studio migliore sulla cosiddetta āncaliktā è ancora quello, per altro brevissimo di Rāmsvarūp Caturvedī: nel suo *Hindī Navlekhan* (Kāśī, 1960, pp. 248), il dato 'āncalik' è letto nella sua giusta dimensione di elemento secondario, eppur funzionale agli scopi di denuncia e di critica della società da parte degli autori. Ottimo anche il breve saggio di Śāntisvarūp Gupt, nel suo *Hindī upanyās: mahākāvya ke svar* (Dillī, 1971, pp. 168), su *Mailā āncal* e *Parti: Parikathā* – il secondo romanzo di Reṇu – e la lettura dell'āncaliktā proposta da Satyapāl Cugh in *Premcandottar upanyāsoṅ kī śilpvidhi* (Ilāhābād 1968, pp. 944). Il testo di Ādarś Saksenā, *Hindī ke āncalik upanyās aur unki śilpvidhi* (Bikāner 1971, pp. 367), specificamente dedicato all'argomento, non brilla troppo, invece, per scientificità. Per definire āncalik un'opera, è sufficiente a Saksenā che in qualche luogo vi compaia una zona rurale, una casta o una sottocasta, o che l'autore sia o sia stato definito āncalik. Esempiani invece, per la loro banalità, due altri testi sul tema. Il primo, *Hindī ke āncalik upanyās* (Vārānasī 1964, pp. 156), di Prakāś Vājpeyī, si riduce al tentativo di creare termini di particolare difficoltà, con la formazione dal sanscrito di neologismi ingiustificati anche in un contesto 'poetico'. Il secondo, *Pha-ṇīsvar Nāth Reṇu kī upanyās kalā* (Ilāhābād 1968, pp. 230), di Kusum Sophaṭ, è un modesto manualletto, una 'guida critica' alle opere di Reṇu, formato da un indice, con spiegazioni

generiche e brevissime, di una serie di voci: egoismo, superstizione, incantesimi, sporcizia, cultura popolare, cibi e bevande, flora e fauna, abbigliamento, mezzi di locomozione, termini dialettali, parole storpiate, parolacce, e così via.

2) Phanīśvar Nāth, il cui pseudonimo 'Reṇu' significa 'granello di polvere', è nato nel 1921 ad Aurāhī Hīngnā, villaggio del distretto di Pūrṇiyā (Bihār). Ha studiato al Hindū Viśva-vidyālay di Banāras, frequentandovi probabilmente la facoltà di medicina, dal momento che per qualche tempo è stato infermiere. Ha partecipato alle lotte contadine del Bihār, alla prima lotta operaia del Nepāl e alla lotta armata contro la monarchia nepalese. Attivista del partito socialista, nel 1942 è stato condannato a tre anni di domicilio coatto. Ritiratosi dall'attività politica e dal lavoro in seguito ad una grave malattia, si è dedicato alla letteratura. Attualmente vive a Paṭnā. Ha pubblicato quattro romanzi: *Mailā āñcal*, che gli ha dato una meritata celebrità, *Parti: Parikathā* (1957), *Dirghapā* (1963), *Julūs* (1965), *Kitne caurāhe* (1966); inoltre una raccolta di novelle, *Ādim rātri kī mahak* (1967).

3) Da Mary + gañj (mercato), il villaggio in cui è ambientato il romanzo. Era stato chiamato così in onore della moglie dell'inglese Martin, uno dei tanti piantatori di indaco (i 'ñihle sāhāb') che sfruttarono spietatamente la manodopera di queste regioni. Il Bihār e il Nepāl erano le zone dove l'industria dell'indaco era più fiorente a partire dal 1770. Nella sola parte sudorientale di Pūrṇiyā c'erano ben settanta fabbriche e cinquanta nelle altre zone del distretto.

4) Centro per la cura e la profilassi della malaria e della leishmaniosi. Si tratta in realtà di un modesto ambulatorio, sorto per iniziativa del Congresso, sulla terra donata a questo scopo da Martin, per onorare la memoria della moglie, morta di malaria pochi giorni dopo il suo arrivo al villaggio.

5) Cfr. nota 7 (a) (b).

6) Cfr. nota 8 (e).

7) Cfr. nota 8 (e).

8) Un breve cenno ad altri luoghi di cultura popolare nel romanzo:

(a) Rito quotidiano del monastero (pp. 23-4): inizia con la preghiera del mattino, la prātkī – corruzione dialettale di prabhāti, da prabhāt (alba) – accompagnata dalla khanjarī, una specie di tamburello come il mṛdaṅg della magia di Khalāsī. Alla prātkī segue un passo del Bijak (Il seme), una raccolta di versi attribuiti a Kabīr, il poeta del xvi secolo che operò una sintesi tra induismo e religione islamica. C'è poi il satsaṅg (unione di saggi), durante il quale i sādhu e il mahant, il 'priere', sono impegnati in disquisizioni filosofiche. Si tratta, in questo caso, di un'omelia del mahant che i sādhu ascoltano perché in tal modo si guadagnano il pranzo. Dopo il satsaṅg, si recitano coralmemente i cakr (ruote), le sei tappe che Kuṇḍalinī, il serpente che rappresenta l'anima individuale, deve percorrere nel corpo umano per riunirsi al suo sposo Śiva, l'anima universale. Reṇu ne elenca solo i primi tre, quelli che ricordano ai presenti le urgenze primarie, corporali (« Il primo cakr si trova nell'ano / il secondo cakr ha la sua dimora nel pene / il terzo ha sede nell'ombelico ... »).

(b) Rito funebre per il mahant (pp. 48-9): i seguaci di Kabīr, nei riti funebri, discriminano fra i devoti laici e gli asceti; mentre i primi vengono cremati, i secondi vengono seppelliti avvolti nel sudario, perché, secondo la credenza, il loro corpo non è soggetto a corruzione. La cerimonia inizia con la lettura di un passo del Bijak; il corpo del defunto viene poi calato nella fossa e i sādhu gettano manciate di terra sulla salma. I cantori del villaggio e il celā – il discepolo del mahant – intonano il lamento funebre.

(c) La 'Holi' (pp. 130-4): è una festa di carattere carnascialesco, celebrata in tutta l'India nel giorno della luna piena di phāgun, – l'ultimo mese del calendario lunare hindū – per l'arrivo della primavera. In questa occasione cade ogni divieto sociale e ogni tipo di censura morale. La gente si diverte sfrenatamente, tirandosi il gulāl – una polvere rossa –, che i poveri sostituiscono con sterco seccato e canta motivi quanto mai licenziosi, in cui si fondono satira e denuncia.

(d) 'Satuānī' e 'Sirvā' (pp. 155-6): feste che si celebrano rispettivamente l'ultimo e il primo giorno dell'anno. Nel giorno di Satuānī, quando il sole entra nell'Ariete, la gente del villaggio prepara il pranzo a base di sattū (farina di orzo, ceci, ecc. tostati), che deve essere consumato il giorno dopo, durante la festa di Sirvā (tela usata come vaglio). In questo giorno infatti è proibito accendere il fuoco per preparare il cibo: bisogna mangiare quello cotto il giorno prima, nell'anno vecchio, perché soltanto così nell'anno nuovo si potrà «accendere il fuoco ogniddì», cioè non ci sarà carestia. Durante la festa di Sirvā si celebra un altro rito, la 'mach-mari', termine dialettale che significa 'uccisione del pesce'. La gente del villaggio all'alba si reca al fiume per pescare e per stare a lungo in compagnia.

(e) Il 'Bidāpat Nāc' (pp. 81-9): rappresentazione teatrale che si tiene la sera prima dell'apertura dei granai, in cui si ammassano i raccolti dell'intera annata. Bidāpat è corruzione dialettale di Vidyāpati, 'il cuculo di Mithilā', eccelso poeta vissuto tra il xiv e il xv secolo. La rappresentazione è ispirata alla Padāvali, raccolta di liriche sugli amori di Kṛṣṇa e le Gopī, alla quale il poeta deve la sua fama. Lo spettacolo è composto di canti e danze, accompagnate da strumenti a percussione, alternati alle improvvisazioni del vidūṣak. Il vidūṣak nel teatro indiano è il 'factotum' della rappresentazione: buffone, servitore, compagno, sottolinea e commenta l'azione che si svolge in scena. In questo Bidāpat Nāc, il vidūṣak mette in risalto il contrasto tra la realtà sociale ed economica del villaggio e il mondo idillico e aristocratico dell'opera di Vidyāpati.

SULL'INIZIO DELLA TERZA GUERRA ANGLO-AFGHANA

Sulla genesi della terza guerra anglo-afghana (maggio-giugno 1919) i pareri degli storici divergono a tal punto che è stato possibile¹⁾ far coincidere grosso modo i vari schieramenti con la patria degli autori, soprattutto per quanto riguarda quelli appartenenti ai tre paesi più direttamente interessati alla vicenda, e cioè Afghanistan, Unione Sovietica e Gran Bretagna.

In realtà le posizioni dei vari autori sono abbastanza sfumate: non tutti gli autori sovietici e afgani sono convinti che la guerra sia stata imposta all'Afghanistan dalla Gran Bretagna, né tutti gli storici britannici considerano il proprio paese vittima di un'improvvisa aggressione afgana. A parte le opere più celebrative e ufficiali²⁾, che attribuiscono alle forze britanniche la responsabilità anche immediata dell'inizio delle operazioni, non mancano in effetti i testi sovietici da cui si possa trarre una visione meno schematica della dinamica degli avvenimenti; vuoi per esplicita affermazione dell'autore³⁾, vuoi per il modo vago o contraddittorio in cui l'argomento viene trattato⁴⁾, si può infatti dedurre che il conflitto era stato ampiamente previsto e preparato da parte afgana, come sostengono in massima parte le fonti occidentali.

Per quanto riguarda gli autori afgani, a parte l'affermazione che Vartan Gregorian attribuisce a Nağib Ullāh⁵⁾, secondo cui la guerra era stata dichiarata da Amānullāh alla Gran Bretagna, il resoconto abbastanza dettagliato di Moḥammed 'Alī preferisce sorvolare sulla responsabilità dell'inizio dei combattimenti, limitandosi ad affermare che « furono scambiati dei colpi d'arma da fuoco »⁶⁾, senza cioè accusare esplicitamente le forze britanniche.

Molto più esplicita è invece la tesi britannica secondo cui furono gli Afgani ad attaccare, approfittando di un momento favorevole⁷⁾, che vedeva nel Panğāb focolai di aperta ribellione⁸⁾, l'esercito indebolito dalle diserzioni e dal rifiuto di obbedienza⁹⁾ e l'opinione pubblica britannica decisamente contraria a nuove avventure all'indomani del massacro di Amritsar¹⁰⁾. Che il regime afgano di Amānullāh fosse a conoscenza di tale situazione e pronto a sfruttarla è dimostrato dalla sua connivenza con gli organizzatori del movimento insurrezionale di Peshawar¹¹⁾ e dalla corrispondenza tra l'Emiro e l'India¹²⁾.

Anche volendo ipotizzare un'acritica accettazione, da parte degli storici britannici¹³⁾, della versione ufficiale degli avvenimenti, restano pur sempre le

valutazioni di numerosi autori neutrali o non particolarmente favorevoli alla Gran Bretagna (dagli italiani ¹⁴⁾ ai tedeschi ¹⁵⁾, dai francesi ¹⁶⁾ agli americani o americanizzati ¹⁷⁾), troppo concordi nell'attribuire all'Afghanistan l'iniziativa immediata della terza guerra anglo-afghana perché sia possibile pensare a una manifestazione collettiva di malafede. È comprensibile che autori afgani e sovietici esitino ad attribuire all'Afghanistan la responsabilità del *casus belli* – apertura del fuoco e violazione di una linea di frontiera sia pure non demarcata e controversa ¹⁸⁾ – ma va riconosciuto che lo scontro era il risultato inevitabile della giusta aspirazione dell'Afghanistan all'indipendenza, che vedeva l'Afghanistan impegnato a modificare lo *status quo* mentre la Gran Bretagna si sforzava di mantenerlo. Su questo processo naturale si innestarono le difficoltà interne di Amānullāh ¹⁹⁾, che lo indussero probabilmente ad anticipare i tempi del conflitto. L'unica perplessità può riguardare la reazione britannica ai primi scontri: se cioè le incursioni afgane del 3 maggio fossero di gravità sufficiente da costituire un attacco all'India e giustificare contrattacchi su vasta scala ²⁰⁾.

PIER GIOVANNI DONINI

1) Cf. Vartan Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford University Press, Stanford, California 1969, p. 228: *The Afghans claim that war was forced on them by the British, but they are ambiguous on the question of who started the actual hostilities ... The official British position ... elaborated on by a number of British writers ... is that the war had its genesis in the wild hopes and plots of the Afghans ... Other British writers assert that internal political considerations prompted Amanullah to initiate the conflict ... Recent Soviet accounts of the war place the blame squarely on British imperialism, contending that the British launched an aggressive war, forcing the Afghans « to take up arms for the defence of their native land and their freedom ».*

2) Cf. *Bol'shaja Sovetskaja Enciklopedija*, Mosca 1950, vol. III, p. 502: « Amanullah-Khan ... proclamò la piena indipendenza dell'Afghanistan ... Nell'aprile 1919 fu mandata nella Russia Sovietica un'ambasciata con una lettera personale dell'Emiro per V. I. Lenin. Nel maggio 1919 il governo sovietico riconobbe incondizionatamente la piena indipendenza dell'Afghanistan. Gli imperialisti inglesi non solo si rifiutarono di riconoscere l'indipendenza dell'Afghanistan, *no načali protiv nego novuju vojnu* ». Si veda anche L. B. Teplinskij, *50 let sovetsko-afganskikh otnošenij*, Nauka, M., 1971, p. 22 (recens. in *Annali di Ca' Foscari*, X, 3, 1971 (Serie Orientale 2) pp. 149-150), e AA.VV., *Storia Universale dell'Accademia delle Scienze dell'URSS*, Edizioni del Calendario, Milano 1970, vol. VIII, p. 420: « Gli imperialisti inglesi decisero allora di piegare l'Afghanistan con la forza delle armi. Il 3 maggio 1919 i reparti di confine inglesi, al passo di Khyber, provocarono uno scontro. Ebbe così inizio la terza guerra anglo-afghana ».

3) Già nel maggio 1914 l'organo dei Giovani Afgani *Sirağ el-Akhhbār* incitava a preparare le armi contro la Gran Bretagna; cf. D. Ja. Očil'diev, *Iz istorii borby mladoafgancev za reformy i nezavisimost' v 1910-1914 gg.*, in *Očerki po novoj istorij Afganistana*, a cura di M. G. Pikulin, Taškent 1966, p. 86. L'A. sostiene poi (p. 90) che Amānullāh, « basandosi sull'appoggio di tutto il popolo afgano e sull'aiuto fraterno della Russia Sovietica, riuscì a salvaguardare la proclamata indipendenza nella lotta armata con l'Inghilterra »: per le polemiche sull'entità di tali aiuti, giudicati insufficienti dagli Afgani, cf. Gregorian, *op. cit.*, p. 472 n. 12.

4) Cf. ad es. A. N. Hejfec, *Pjatidesjatiletie pervyh dogovorov sovetskoj strany s Iranom, Afganistanom i Turcej (1921 g.)*, in *Narody Azii i Afriki*, 1971, 1, p. 51, dove la proclamazione dell'indipendenza e la terza guerra anglo-afghana non sono legate da alcun rapporto di causa e effetto. Gli autori sovietici che si occupano di questo problema storico soltanto per inciso, come gli economisti, non si preoccupano eccessivamente di attribuire la responsabilità immediata dell'aggressione alla Gran Bretagna. Così A. A. Poljak, nel suo *Ekonomičeskij stroj Afganistana*, Nauka, Mosca 1964, p. 5, si limita a dire che «tre volte l'Inghilterra tentò con la forza delle armi (guerre del 1838-1841, del 1878-1880, del 1919) di fare dell'Afghanistan una propria colonia», mentre A. D. Davydov parla (*Agrarnyj stroj Afganistana – osnovnye etapy razvitija*, Nauka, M., 1967, p. 47) di «materiale conquista dell'indipendenza in seguito alla terza guerra anglo-afghana». Di «conquista dell'indipendenza», senza ulteriori approfondimenti, parlano anche V. G. Kuhtin (*Problema tranzita v ekonomike i politike Afganistana*, in *Voprosy ekonomiki Afganistana*, a cura di N. M. Gurevič, M., 1963, pp. 3-4), T. I. Kuhtina (*K voprosu o podgotovke nacional'nyh tehničeskich kadrov v Afganistane (1919-1961)*), ivi, p. 125) e N. M. Gurevič (*Očerki istorii torgovogo kapitala v Afganistane*, Nauka, M., 1967, p. 21).

Contraddittorio è invece il più dettagliato resoconto di A. H. Babahodžev, *Vojna Afganistana za nezavisimost' v 1919 g. (na osnove afganskih i bucarskih dokumentov)* in *Trudy dvadcat' pjatogo međunarodnogo kongressa vostokovedov (Moskva 1960)*, M., 1963, vol. II, il quale afferma (p. 235) che alla richiesta di riconoscimento dell'indipendenza dell'Afghanistan presentata dall'emiro Amānullāh il 3 marzo 1919, il comando militare britannico in India reagì con un concentramento di truppe al confine afgano, sostenendo inoltre (p. 236) che gli aiuti forniti dalla Gran Bretagna all'emiro di Bukhara erano destinati a fare di questo centro «una base di aggressione britannica non soltanto contro il Turkestan Sovietico, ma anche contro l'Afghanistan». In realtà la Gran Bretagna non poteva permettersi di programmare l'apertura di un secondo fronte contro l'Afghanistan (cf. Gregorian, *op. cit.*, p. 472 n. 12); quando scoppiarono le ostilità, comunque, questo fronte non venne coinvolto. L'A. cita poi (pp. 236-237) un brano dei ricordi («*special'no napisannyh po našej pros'be*») del maresciallo Shāh Maḥmūd Ghazī, secondo cui la guerra santa contro gli Inglesi era stata dichiarata da Amānullāh in seguito al bombardamento aereo di postazioni avanzate afgane in una zona di frontiera contestata; a sostegno di queste interessanti testimonianze non viene indicata alcuna data. Altre contraddizioni si collegano alle dichiarazioni del maresciallo Shāh Vali Ghazī (anch'esse *v special'no napisannyh dlja nas vospominanijah*) da cui risulta (p. 238) che gli Afghani contavano su un'insurrezione dei Pashtō in territorio indiano, «ma anche se non fossero stati convinti della loro solidarietà, gli Afghani sarebbero ugualmente scesi in guerra per difendere la propria indipendenza nazionale».

5) Gregorian, *op. cit.*, p. 471 n. 5; Najib Ullāh («*Afghanistan*», p. 13) *is the only source stating explicitly that Amanullah declared war on Britain*. In realtà nel luogo citato da G. questa esplicita affermazione non c'è.

6) Mohammed Ali, *A Cultural History of Afghanistan*, Kabul 1964, p. 248: «*Amanullah's first act after accession was to proclaim the complete independence of Afghanistan both in internal and external affairs. He communicated his decision to the Viceroy of India as well; but on receiving no encouraging reply, he sent his forces to the eastern and southern borders, and adopted every precautionary measure against a surprise attack from the British. This, however, resulted in the Third Anglo-Afghan War or the War of Independence. On May 3, 1919, without a declaration of war from either side, shots were exchanged at the mouth of the Khyber Pass. From this incident hostilities began all along the border*». Un'altra opera dello stesso autore (*A new Guide to Afghanistan*, Kabul 1958) descrive più prolissamente i preliminari, ma arriva (p. 163) alla medesima conclusione: «*On May 3, shots were exchanged between the British force and Afghan soldiers at the mouth of the Khyber Pass, and from this hostilities began on all three fronts*». Abbastanza rivelatrice, in questo contesto, è l'ingenua prefazione a un album fotografico (*Souvenir d'Afgha-*

nistan, s.d., Parigi) stampato verso il 1925 per conto del governo afghano, in cui si afferma che « *les Anglais ayant refusé de mettre en vigueur l'ancien traité, la guerre éclata* ».

7) Che il momento fosse favorevole all'Afghanistan è riconosciuto anche da autori sovietici; cfr. ad es. A. N. Hejfec, *op. cit.*, p. 51: « ... *tret'ja anglo-afganskaja vojna, blagodarja novomu sootnošeniju sil na mirovoj arene, poroždenomu Oktjabr'skoj revoljuciej, zaveršilas' pobedoj afganskogo naroda* ».

8) Cf. L. V. Mitrohin e A. V. Rajkov, *Novye dannye ob amricarskom rasstrele*, in *Narody Azii i Afriki*, M., 1974, 4, p. 68.

9) L. Dupree, *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1973, p. 443.

10) G. Mac Munn, *Tempête sur l'Inde*, Payot, Parigi 1936, p. 182.

11) A. Fletcher, *Afghanistan, Highway of Conquest*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1965, pp. 188-191.

12) A ciascun arrivo della posta dall'India l'Emiro dell'Afghanistan riceveva una cinquantina di lettere che lo esortavano a intervenire; cf. Mitrohin e Rajkov, *op. cit.*, p. 70.

13) Gregorian, *op. cit.*, p. 228.

14) Cf. V. Vacca, *Notizie sull'Afghanistan in Gerarchia*, Roma, marzo 1930, p. 202: « Le due prime guerre anglo-afgane (1838, 1878) erano state vere spedizioni punitive contro Kábul, la terza del 1919 fu dichiarata da Kábul. Amanullah evidentemente dovette dar soddisfazione all'esercito cui doveva il regno ... ». Della stessa A., la voce *Afghānistān* in *Enciclopedia Italiana*, 1929, vol. I, p. 722: la guerra « era inevitabile, gli Afghāni la volevano ... Il momento, del resto, era propizio per l'Afghānistān: l'India aveva smobilitato da poco, il Pangīāb era in rivolta ».

15) Max Klimburg, *Afghanistan, das Land im historischen Spannungsfeld Mittelasiens*, Austria-Edition, Vienna 1966, pp. 58-59: « *Am 20-2-1919 wurde Habibullāh in der Nähe von Dschelālābād von unbekanntem Täter ermordet, und sein krieglüsterer Sohn Amānullāh schwang sich auf den Thron. Der Dritte anglo-afghanische Krieg konnte beginnen ... Diesmal war England nicht der Schuldtragende. Natürlich fehlt es nicht an geschichtsverdrehenden Versionen, die England einer dritten Aggression auf Afghanistan bezichtigen ... Eine für den 8.5 inszenierte Revolte der Stämme um Peshāwar sollte den Startschuss für einen grossen indischen Aufstand geben: so hoffte man im Kābul* ». Interpretazione analoga è quella di J. Sibinga Mulder, *Afghanistan*, KIT, Amsterdam 1957, p. 20: « ... *Amanullah Engeland de oorlog verklaarde en de derde Afghaans-Engelse oorlog ontbrandde* ».

16) Interessante è il tentativo del primo rappresentante diplomatico francese a Kábul di scagionare Amānullāh; Maurice Fouchet, *Notes sur l'Afghanistan*, Maisonneuve, Parigi 1931, p. 163: « *Il est difficile de savoir à qui incombe la responsabilité de la guerre déclarée en 1919. Apres la disparition d'Habibullah, les Afghans ont tenu à se débarasser de toute ingérence étrangere et à prendre les armes ouvertement contre l'Angleterre. Alors, aucun parti n'était bien organisé et il est vraisemblable que la volonté de Sa Majesté Amanullah n'ait pas eu seulement la possibilité de s'exercer en cette occasion* ». Molto più esplicito è il resoconto di un autore piuttosto ostile alla Gran Bretagna, Maurice Pernot, *En Asie Musulmane*, Hachette, Parigi 1927, vol. II, p. 19: « ... *le premier geste du nouvel Emir est un geste décisif: il proclame devant son peuple et notifie par lettre au vice-roi des Indes l'indépendance de l'Afghanistan. L'Angleterre proteste. Les troupes afghanes, de Kaiber à Quetta, attaquent résolument la frontière des Indes* ».

17) Cf., oltre al citato Gregorian, anche George Lenczowski, *The Middle East in World Affairs*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1962, p. 235: « *Partly to silence domestic opposition and partly to profit from Britain's postwar weariness, Amanullah, in early May, proclaimed a Jihad against the British and ordered his army to invade India* ». Analoga la valutazione di George M. Haddad, *Revolutions and Military Rule in the Middle East: The Northern Tier*, Speller & Sons, New York 1965, p. 175: « *Amanullah's need to placate public opinion is said to have been the cause of what is known as the Third Anglo-Afghan War. Amanullah's nationalist motives, nevertheless, cannot be denied ...* » Per una descrizione dettagliata dei tentativi britan-

nici di evitare la guerra, cf. L. W. Adamec, *Afghanistan 1900–1923*, University of California Press, Los Angeles 1967, pp. 112–113.

¹⁸⁾ Cf. Adamec, *loc. cit.*, e Fletcher, *op. cit.*, p. 190.

¹⁹⁾ Cfr. W. K. Fraser-Tytler, *Afghanistan, A Study of Political Developments in Central Asia*, Oxford University Press, Londra, 1962, p. 195; Dupree, *op. cit.*, pp. 442–443; J. C. Griffiths, *Afghanistan*, Pall Mall Press, Londra 1967, pp. 30–31.

²⁰⁾ Fletcher, *loc. cit.*

L'ANTITESI DI PRONUNCIA MASCHILE
E PRONUNCIA FEMMINILE IN EURASIA
E IL SUO SFONDO ETNOLOGICO

Il discorso sulla contrapposizione, entro determinate società, di una « lingua degli uomini » a una « lingua delle donne », con divergenze soprattutto a livello di lessico, prende tradizionalmente le mosse dagli idiomi indigeni americani. Di una simile diglossia tra i Caribi insulari, definita da C. Tagliavini [p. 87] « l'esempio più interessante e più ampio di quelli a nostra conoscenza », si hanno notizie fin dalla metà del '600; mentre una grammatica spagnola settecentesca del chiquito (Bolivia) fa esplicita distinzione tra un « *parlar varonil* » e un « *parlar mujerial* »¹⁾.

In seguito il fenomeno fu constatato presso diverse altre popolazioni dello stesso continente: Dakota, Gros Ventres, Yana, Yuchi (U.S.A.), Cuna (Panama), Arawak (Guiana), Carayá, Mbayá (Brasile), ecc.

Se però l'analisi viene circoscritta al terreno della pronuncia, della fonetica (ed è quel che farò io in questa sede, rinviando ad altra occasione l'indagine sul versante della morfologia e del lessico), allora le testimonianze di maggiore spicco ci vengono dall'Eurasia.

La più antica è offerta addirittura dal sumero. Gli inni alle dee e le parole messe in bocca ai personaggi femminili dei testi epici sumeri lasciano intravedere, a quanto sembra, una specifica « lingua delle donne » (*eme-sal*, accadico *ummi-salla*) ben distinta dal sumero di base (*eme-KU* = *eme-gir_x* 'lingua corretta, nativa'?).

Ecco appunto i loro consonantismi nella ricostruzione di D'jakonov [pp. 47-50]:

Paleosumero (<i>eme-KU</i>)	Neosumero (<i>eme-KU</i>)	Lingua femminile (<i>eme-sal</i>)
*w	—	m
*p	b	b
*p'	p	p; b?
*t	d	d; z (dinanzi a e); la sillaba <i>du</i> è scritta a volte con il segno speciale <i>du_s</i> = accad. <i>tu</i>

*s	z	z (più raramente š)
*t'	t	t
*s'	š	š (in fine di parola spesso si elide)
*š	s	s, š, z
*k	g	d, b (g all'inizio di parola)
*k'	k	k (la sillaba ka è resa talvolta con il segno speciale ka ₄ = accad. ka)
*ḡ	ḡ (g, m)	m
*ḥ	ḥ	ḥ = γ?
*h	—	—
*l	l	l
*l'	l	l
*r	r	r
*m	m	ḡ (m all'inizio di parola)
*n	n	š

Abbondantemente citato nella letteratura linguistica è il caso dei Ciukci (Siberia), che Vladimir G. Bogoraz (Waldemar Bogoraz) studiò a lungo intorno al 1900. Nella loro lingua, ai suoni *č* e *r* degli uomini adulti corrispondeva il suono *c'* /ts'/ delle donne e dei bambini, « specie dopo vocale palatale » (*weak vowels, mjagkie glasnye*). Inoltre, le donne sostituivano *c'* /ts'/ ai gruppi consonantici « maschili » *rk* e *čh*. La frequenza dei suoni *č* e *r* in ciukcio faceva sì che la pronuncia femminile, costellata di *c'* /ts'/, riuscisse « di non agevole comprensione a un orecchio inesperto ». Quanto agli uomini, nel bacino della Kolyrà erano « inclini a elidere *t*, *n* e (più di rado) *r* tra due vocali, soprattutto nelle desinenze dei verbi e degli aggettivi », assimilando perlopiù le due vocali che venivano a trovarsi in contatto; sulla costa del Pacifico invece essi adoperavano « sia le forme piene che le brevi » (*both the fuller and shorter forms*). Per parte loro, le donne ciucke di « tutti i rami della tribù » conservavano sempre le « forme piene, non abbreviate » (*nesokraščennye polnoglasnye formy*)²⁾.

Verso la stessa epoca, in un'altra lingua paleoasiatica, lo jukaghiro, V. I. Iocheľ'son [p. 158] osservò che *t'* e *d'* erano pronunciati *c* /ts/ e *dz* dalle donne e dai bambini.

Nikolaj S. Trubeckoj (Trubetzkoy), nei suoi *Grundzüge der Phonologie*, prima di accennare a questi due esempi di diglossia sessuale menziona quello rilevato da Germa D. Sandžeev nel dialetto mongolo dei Darkhati (1927)³⁾. Ma a tale proposito, credo valga la pena di rimpolpare le scarse notizie che ci fornisce Trubeckoj. La conclusione di Sandžeev [a, pp. 16-17] era che si potesse legittimamente « ripartire il dialetto darkhato in due sottodialetti (*podgovory*), maschile e femminile », contrapposti uno all'altro per una serie di particolarità fonetiche:

Sottodialeto maschile

Sottodialeto femminile

<i>a</i>	<i>á ~ a</i>
<i>à</i>	<i>ã ~ á</i>
<i>o</i>	<i>ó ~ o</i>
<i>ô</i>	<i>ö ~ ô</i>
<i>õ</i>	<i>õ ~ õ</i>
<i>u</i>	<i>ú ~ u</i>
<i>ù</i>	<i>ü ~ ù</i>
<i>ũ</i>	<i>ũ ~ ũ</i>
<i>x</i>	<i>k ~ x</i>
<i>g</i> (occlusiva debole)	<i>g</i> (con attacco duro)
<i>d</i> } (davanti a occlu-	<i>t</i>
<i>t</i> } siva sorda)	

Nettissime sono anche le « variazioni fonetiche » che distinguono la parlata delle donne da quella degli uomini presso i Cham (Asia sud-orientale) ⁴⁾.

Per trovare in Europa una dicotomia fonetica altrettanto generalizzata, estesa a un'intera collettività, basta aprire la *Descriptio Moldaviae* di Dimitrie Cantemir, data alle stampe nel 1715: « Mulieres quoque Moldavae peculiarem a viris prononciationem habent. Mutant enim syllabas *bi* et *vi* in *gi*, ut: *bine* (bene) = *gine*, *vie* (viena) = *gie*; *pi* in *ki*: *pizma* (invidia) = *kisma*, *piastra* (petra) = *kiastra*; *mi* iniziale in *ng*, literam vix aliis prononciabilem, ut: *mie* (mihi) = *ngie*, ecc. » ⁵⁾. Negli anni ottanta del secolo scorso, « alcuni esempi della palatalizzazione delle labiali come fenomeno proprio della parlata delle donne » furono raccolti da B. P. Haşdeu, mentre lavorava al suo *Etymologicum Magnum Romaniae*: « era esclusivo delle donne », in particolare, il passaggio *bi* > *ghi* ⁶⁾. Alla vigilia della prima guerra mondiale Vivian G. Starkey registrò un'analoga modificazione delle labiali nella parlata delle donne valacche (muntene): « Tre cerea de la *pi*, *pî*, *bi*, *bî*, *mi*, *mî* la *pk*, *pki*, *bg*, *bgi*, *mn*, *mni* există, după cât putut constată, în Muntenia, numai în graiul femeior, dimpotriva *fi*, *fî* devenit (*f*)*h*, (*f*)*hi*; *vi*, *vî* devenit (*v*)*y* resp. *g*, *gi* e tot una de răspândit între bărbaţi ca şi între femei » ⁷⁾.

Casi di diglossia sessuale sono stati individuati in Russia a partire dall'ultimo '800. N. M. Vasnevov [a, p. 234], descrivendo nel 1891 il dialetto del governatorato di Vjatka in base alle sue personali osservazioni (*po ličnym moim nabljudenijam*), affermava che in certi distretti il modo di parlare (*reč'*) « si divide, per dir così, in maschile e femminile (nell'accezione letterale di questi termini): esiste cioè, tra la pronuncia degli uomini e delle donne, una precisa differenza ».

Sul posto circolavano addirittura le designazioni « *mus'kaja ric'* » (' parlata maschile ') e « *bab'ja ric'* » (' parlata femminile '). La prima era caratterizzata dal *čòkanie*, la seconda dallo *tasòkanie* ⁸⁾. « Per quanto nella realtà il fenomeno salti

agli occhi – aggiungeva Vasnecov – è tuttavia impossibile tracciare una linea di demarcazione rigorosa tra le due parlate: non rimane che constatarlo come un dato di fatto »⁹⁾.

Un « viaggio dialettologico » nel governatorato di Vjatka ai primi del '900 induceva Dmitrij K. Zelenin [a, pp. 7, 187] a confermare le parole di Vasnecov. Zelenin trovava però che, generalmente, il suono *c* /ts/ della pronuncia femminile era fornito di un « grado variabile di palatalità » che andava da suoni palatalizzati in senso stretto (*c'* [ts']) a suoni « intermedi » (*srednie*) fra *c* e *č* (resi da Zelenin mediante i segni *č̇* e *č̈*), a *c* « duro », non palatalizzato [ts] della fonetica letteraria moderna.

Successive indagini dello stesso Zelenin [b, p. 374], e quelle di N. Durnovò, N. Sokolov, D. Ušakov [pp. 20, 23, 88], portarono a includere nell'area dello *tsokanie* femminile contrapposto al *čokanie* maschile una « parte » almeno dei dialetti grande-russi settentrionali appartenenti ai « gruppi » di Vologda-Vjatka e di Arcangelo.

Un altro fonema coinvolto tuttora nella diglossia sessuale russa è *l*: mentre gli uomini adoperano *l* velare /l/, nella pronuncia delle donne, e talvolta « esclusivamente » in essa, « resiste con particolare tenacia » (*osobenno uporno sochranjaetsja*) il suono *l* « medio » (« europeo ») /l/ ¹⁰⁾. Tale particolarità, a detta di Władysław Kuraszkiewicz [p. 71], la « si riscontra in dialetti grande-russi del Sud » (*w niektórych gwarach południoworosyjskich*). Ma secondo una testimonianza diretta di Roman Jakobson [a, p. 604], anche nel dialetto russo settentrionale del distretto di Dmitrovo (governatorato di Mosca) agl'inizi del '900 la pronuncia femminile di *l* « inclinava », sia pur raramente, a *l* « medio ».

Non solo: in qualche variante locale del medesimo dialetto capitava spesso che il suono *d* preceduto da vocale e seguito da *i* passasse a *ɟ*, « soprattutto nella pronuncia delle donne (/^lbui̯it/, /gl'a^li̯i/ ecc. di contro al russo letterario /^lbud'it/, /gl'a^ld'i/). Ancora le donne, parlando ad alta voce o chiamando, a *č* sostituivano qualche volta « *t'*, con un debole suono di transizione (*prizvuk*) *ʒ*², o semplicemente *t'* ». Jakobson [a, p. 604] definisce quest'ultima caratteristica una « traccia di *tsokanie* » (e di *tsokanie* femminile, dunque!).

Infine, a proposito del vocalismo, Trubeckoj [p. 25] osservava che « c'è in russo una tendenza generale ad accentuare l'arrotondamento della *o* tonica nella sua prima parte e affievolirlo verso la fine dell'articolazione vocalica, così che la vocale *o* suona sempre come una specie di dittongo con arrotondamento decrescente delle labbra. Mentre però la differenza fra l'inizio e la fine del suono *o* è molto piccola, appena sensibile nella pronuncia normale maschile, nella pronuncia delle donne è molto maggiore, così che alcune donne pronunciano invece di *o* addirittura *ɔ̄* » ¹¹⁾.

Se consideriamo una lingua (un dialetto) e la sua variante femminile cercando di definirne il reciproco grado di evoluzione, il problema immediatamente si sdoppia.

È opinione diffusa che sul piano linguistico le donne siano più conservatrici degli uomini, e spesso lo sono (o lo sono state), specialmente a causa della scarsità o impossibilità di contatti con ambienti linguistici estranei, della debole o mancata istruzione scolastica ¹²).

Nella comunità eroni di Samarcanda, « la parlata della giovane generazione [maschile] è molto più giusto considerarla un dialetto della lingua usbeca [...] che un dialetto aserbaigiano. Al contrario, in seno alla parte femminile della popolazione, sogliono prevalere tratti [linguistici] aserbaigiani » ¹³). All'origine di questo fatto starebbe, secondo Polivanov [p. 89], « il divieto musulmano [per le donne] di comunicare con estranei di sesso maschile, la rigida distribuzione dei compiti tra i due sessi nella sfera del lavoro, ecc. ».

Allo stesso modo, per tornare in ambito slavo, le donne di certe comunità basso-lusazione conservano *l* velare /l/ molto meglio degli uomini che, evidentemente più esposti all'influenza della fonetica tedesca, modificano /l/ « in direzione di *l* medio »: (/b'čě!e štrumpy/ 'calze bianche', /!jag!y/ 'miglio', ecc.) ¹⁴); e nella parlata delle cosacche anziane lungo il Kuban' sopravvivono ucrainismi ignoti ormai al resto della popolazione, come l'òkanie e il cambiamento di *g*, *k*, *x* in *z'*, *c'* /ts'/, *s'* davanti a *i* ¹⁵). (In qualche punto della Grande Russia meridionale [Rjazan'], nei primi decenni del '900 c'erano ancora villaggi dove le donne pronunciavano, arcaicamente, *g* e non *v* la consonante della desinenza -*ogo*) ¹⁶).

Proprio situazioni di questo genere facevano dire a Polivanov [p. 89, nota 23] che « non senza ragione, per rendere il concetto di idioma nativo, la tradizione linguistica ha scelto il termine di *Muttersprache* (e non di *Vatersprache*) » ¹⁷). Ma come ricorda Tagliavini [pp. 90], già Socrate nel *Cratilo* platonico (418, b), accennando ad alcune sostituzioni vocaliche nel greco del suo tempo, osserva che « son soprattutto le donne a tener in vita la lingua del passato » ¹⁸); e Cicerone nel *De oratore* (III, 12) soggiungeva: « Equidem cum audio socrum meam Laeliam - facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod multorum sermonis expertes ea tenent semper, quae prima didicerunt - sed eam sic audio, ut Plautum mihi aut Naevium videar audire ».

Senonché, in moltissimi altri casi, la parlata femminile è decisamente in contrasto con la « norma » e la tradizione dell'idioma di cui fa parte, e può trovarsi all'avanguardia del suo sviluppo evolutivo.

« Deviante », per restare in Eurasia, è la pronuncia delle Ciukce, almeno sotto certi aspetti ¹⁹). Tra i nuclei russi della Kolymà, e dunque in un'area a ridosso di insediamenti ciukci, le donne sostituiscono *l* e *r* con *j*; e Jakobson [p. 15-16] attribuisce il sorgere di questa « parlata dolce » (*sladkojazyčie*) siberiana all'influenza di lingue circostanti il cui sistema fonologico « possiede al massimo una liquida ».

Innovativa è la pronuncia delle donne rumene (moldave e valacche); e per giunta, le innovazioni femminili si sono imposte come « norma » e hanno gua-

dagnato progressivamente terreno, al punto che oggi incontriamo le labiali « alterate », palatalizzate, « nella massima parte del territorio dacorumeno (Moldavia, Bucovina, Bessarabia, parte orientale della Valacchia e quasi tutta la Transilvania) »²⁰.

Quest'« ambivalenza » del linguaggio delle donne a livello diacronico complica il discorso sull'origine della diglossia sessuale. Le ipotesi sono diverse e contraddittorie.

Alle congetture interpretative già discusse a suo tempo da Tagliavini [pp. 131 sgg.] va aggiunta se non altro la tesi di Jakobson [b, pp. 15–16], che si sforza di riallacciare il fenomeno al linguaggio infantile, in una prospettiva tipologica.

Certo, è abbastanza curioso imbattersi, ad esempio, in *c /ts/* più o meno palatalizzato quasi contemporaneamente nella parlata femminile ciuocchia, juka-gghira, russo-settentrionale, se si pensa al ricorrere di quello stesso fonema, poniamo, nel vocabolario infantile del Polesie bielorruso: /^lbits'a/ ('mucca, vitello'), /^ldajts'a/ ('maiale, porcellino'), /^lkits'a/ ('gatto, micio'), /^lts'ats'a/ ('cosa bella, rilucente; giocattolo'), /^lts'uts'a/ ('cane, cucciolo')²¹; o nel *baby talk* rumeno: *ce face?* ('che cosa fa?') pronunciato /^ltse fatse/ anziché /^lče fače/, ecc.²².

Resta il fatto però che lo *tsokanie*, nelle sue varianti « molle », « dura », « semidura », caratterizza oggi la pronuncia sia degli uomini che delle donne in vaste aree della Russia europea nord-orientale e sud-orientale, oltre che della Siberia²³; ma appartiene allo « strato arcaico » dei dialetti²⁴, e in passato si irradiava su territori più vasti degli attuali, come attestano anche i documenti scritti di Novgorod e Pskov dell'XI–XIII secolo.

E veniamo ai tentativi di analisi propriamente etnologica. In linea di massima si può essere d'accordo con Tagliavini [p. 133] sulla difficoltà di « dare una spiegazione unica » ed esaustiva del fenomeno. Tuttavia, da un punto di vista funzionale, l'opposizione di linguaggio degli uomini e linguaggio delle donne, considerata nella sua globalità (fonetica, morfologia, lessico), presenta rilevanti analogie, se non addirittura denominatori comuni.

Tra i Caribi insulari, « les hommes ont beaucoup d'expressions qui leur sont propres, que les femmes entendent bien, mais qu'elles ne prononcent jamais; et les femmes ont aussi des mots et des phrases dont les hommes n'usent point, à moins de se faire moquer »²⁵.

Nella società chiquita « jamás las mujeres pueden usar de la inflexión varonil, si no quando refieren el dicho ó la cláusola que habló un hombre ». Inoltre, « si un hombre refiere alguna cosa perteneciente a mugeres le es preciso hablar como muger; como también a esta el hablar como hombre siempre que refiere algo de hombres »²⁶.

« The great majority of Yana words – riferiva Edward Sapir [p. 206] alla fine degli anni venti – have two forms, the full or male form and the reduced

or female form ». « The male forms are used only by males in speaking to males, while the female forms are used by females in speaking to males or females and by males in speaking to females ». « Possibly – concludeva Sapir [p. 212] – the reduced female forms constitute a conventionalized symbolism of the [...] status of women in the community. Men, in dealing with men, speak fully and deliberately; where women are concerned, one prefers a clipped style of utterance! However this may be, the female forms of Yana are now a complex and completely formalized system which contrasts in many ways with the parallel system of forms used by males in addressing males ».

Le Ciukce, « riferendo testualmente il discorso degli uomini » (*privodja doslovnuju mužskuju reč'*), « per esempio nei racconti », pronunciavano i suoni *č* e *r* in maniera corretta. Ma in genere, « nella conversazione ordinaria », la pronuncia maschile era considerata « sconveniente » per una donna (*sčitaetsja dlja ženščin nepriličnym*)²⁷⁾. Poteva anche succedere che, interrogati dall'osservatore straniero su certi elementi dell'abitazione, utensili domestici, attrezzi per la concia delle pelli, i giovani ciukci sostenessero di ignorarne il nome. « Non ne so niente – avevano l'aria di dire – sono cose da donne »²⁸⁾.

Nella Moldavia dei tempi di D. Cantemir, « qui semel a viris etiam ei pronunciationi [= mulierum pronunciationi] asuetus fuerit, vix ac ne vix quidem ab ea liberari potest, [...] qua de re etiam tales vulgo 'ficio de babă (filii vetulae)' pro contemptu dicuntur »²⁹⁾. Verso il 1880, nel distretto valacco di Brăila, per evitare le labiali palatalizzate della pronuncia femminile gli uomini « finivano col cadere anche in false regressioni, e dicevano per esempio *pin* invece di *chin* 'pena, tormento' »³⁰⁾.

Se un contadino del governatorato di Vjatka usava regolarmente l'affricata *c* /*ts*/, gli era attribuito il possesso della « *bab'ja ric'* »; al contrario, si attribuiva il possesso della « *mus'kaja ric'* » a una donna che parlasse col *čokanie*. Le connotazioni sociali negative di una simile « anomalia » sono implicite, mi sembra, in un'osservazione di Vasnecov [a, p. 234; b, p. 6], secondo cui « la parlata *čokaizzante* è piuttosto rozza » (o meglio, bisognerebbe aggiungere, *era sentita come tale*); « la *tsokaizzante* invece si distingue per il suo timbro dolce, delicato » (*otličaetsja mjagkost'ju*)³¹⁾. E qualche decennio più tardi Trubeckoj ribadiva: « Se un uomo [in Russia] pronuncia la *o* col grado di arrotondamento normale della pronuncia femminile, questa pronuncia viene subito notata come effeminata e affettata »³²⁾.

Altri aspetti interessanti del fenomeno sono il modo in cui la parlata femminile si trasmette e si conserva e il grado di partecipazione dei figli al linguaggio della madre.

Del lessico femminile caribico J. N. Rat scriveva: « It is evident [...] that though those words may have been introduced [originally] into the language [from the outside], there must have some custom which, while it made their use

general among females, limited them to women only. It has been suggested that the boys used these words until they were of an age to associate with men, when they discarded them as effeminate »³³). D'altra parte, la tesi comunemente sostenuta da etnologi e linguisti che la diglossia sessuale caribica fosse la conseguenza di un'originaria fusione tra due diversi nuclei etnici composto l'uno di uomini galibi e l'altro di donne arawak, lasciava perplesso Raoul de la Grasserie, « car les filles issues de cette première union tiennent autant du côté paternel que les garçons. Il faut y voir un moyen de hiérarchisation sociale d'après les sexes »³⁴).

Zelenin [b, 374] racconta di avere incontrato spesso, nel suo distretto natale di Sarapul (sulla Kama), « bambini di dieci-quattordici anni che non riuscivano a pronunciare il suono *c* e lo sostituivano con *č*; ma col tempo il difetto scompariva ». Lo studioso adopera qui il termine « bambini » in senso generico (*deti*); la sua osservazione però voleva far luce sul « carattere ereditario » (*nasledstvennost'*) che egli era « propenso » ad attribuire alla diglossia sessuale del governatorato di Vjatka: « le ragazze, nella famiglia contadina, trovandosi soprattutto a contatto della madre, la imitano anche nel modo di parlare (*podražajut ej i v govore*); i maschi invece sono sempre più vicini al padre ». Ma un tempo gli uomini di quel governatorato « probabilmente prendevano moglie tra i rappresentanti di un altro gruppo etnografico ».

In modo sostanzialmente analogo I. S. Vdovin [p. 103] interpreta l'esistenza di un « particolare lessico femminile » nel dialetto korjako (paleoasiatico) degli Apukini. Secondo Vdovin, c'è motivo di credere che una parte delle donne apukine sia uscita in origine da « un altro ambiente etnico, i Kereki evidentemente ». Tuttavia « stupisce che tali particolarità linguistiche abbiano messo così durevoli radici (*pročno zakrepilis'*) nella metà femminile apukina ».

In pratica, come si è visto, le incarnazioni della parlata femminile sono fondamentalmente due: quella « classica » di una *Muttersprache* insidiata dalla *Vatersprache*, e quella di « tipo sumero », con una « lingua delle donne » deviante rispetto alla « lingua esatta, nativa, basilare » degli uomini. E però le cause del sorgere e cristallizzarsi di una parlata (pronuncia) femminile vanno forse cercate in situazioni extralinguistiche tra loro affini se non altro tipologicamente.

Un fatto di etnologia linguistica, qual è la contrapposizione « lingua delle donne – lingua degli uomini », deve riconnettersi (e vuol essere, la mia, più che un'ipotesi una proposta di lavoro) a tutta una serie di altri aspetti, di altre manifestazioni socio-culturali; e bisognerebbe studiarlo appunto dentro il tessuto complessivo, il « sistema » di cui partecipa.

Ora, sembra esistere un preciso legame fra la circolazione di una lingua femminile – sentita e magari sancita come tale dalla collettività dei parlanti – e il funzionamento di certi statuti matrimoniali.

I Darkhati (e ancora una volta mi limiterò a esempi eurasiatici), che parlano un dialetto mongolo vicino soprattutto a quello degli Ojrati e vivono nei din-

torni del lago Kosogol ma, a quanto pare, sono di ceppo turco (sojota) e provengono da territori più meridionali, si suddividono in 16 clan (*obök, jasä*) e praticano una « rigida esogamia »³⁵. Ignorano l'istituto del *qalın*³⁶ (il pagamento della sposa). Dopo le nozze la sposa, trasferendosi nella jurta (la tenda di feltro) del marito, « porta con sé tutti i propri beni (vestiti, letto ecc.), e talvolta, se appartiene a una famiglia ricca, anche la propria jurta personale, insieme a un piccolo armento di cavalli, mucche e pecore ». Sandžeev [b, p. 36] constatò inoltre che i mariti darkhati erano molto gentili con le loro compagne. Del resto, i maltrattamenti inflitti alla moglie potevano comportare il divorzio, e evidentemente per iniziativa della vittima.

L'attaccamento dei Paleoasiatici a una « netta partizione » della collettività in clan, all'esogamia e a forme di « organizzazione duale » è ben noto all'etnologia³⁷. In particolare, tra i Ciukci e i Korjaki si conservano tracce dirette di un'antica « struttura matriarcale su base clanica »³⁸, dissoltasi « quando i due popoli si trasferirono più a nord e si dedicarono alla caccia dei mammiferi marini »³⁹. Presso i Ciukci, ancora in tempi recenti, la discendenza era paterna o materna. « Il tipo di matrimonio dominante », poi, « obbligava il fidanzato a lavorare, di solito come pastore, nella casa del futuro suocero per guadagnarsi la sposa »⁴⁰.

Uxorilocalità e matrimonio per servizio, *Dienstehe*, erano diffusi, nel secolo scorso, tra gli Jukaghiri. « Il fidanzato doveva guadagnarsi la futura sposa lavorando nella casa del suocero, dove a poco a poco finiva per trasferirsi senza alcuna cerimonia nuziale. Qui egli occupava una posizione di inferiorità, cui corrispondeva una relativa indipendenza della donna »⁴¹.

« Resti di un'antica esogamia, sia locale che di *rod* o clan » sopravvivevano qua e là in Russia (e in Serbia), « ancora nella prima metà del nostro secolo »⁴². « Esogamia di villaggio regnava [...] nel secolo scorso in numerose regioni periferiche della Grande-Russia », fra cui i governatorati di Olonec, Simbirsk, Tver', Perm'⁴³. A quanto riferisce A. Hämäläinen in un saggio del 1932, i contadini russi del Nord « si meravigliavano che il pope si opponesse a matrimoni tra cugini, ma essi stessi non li ammettevano tra figli di sorelle, temendo che la prole non potesse essere perfetta »⁴⁴. « Si può dedurre – osserva Gasparini [c, p. 196] – che li permettevano tra cugini incrociati », e che tale divieto di nozze tra cugini paralleli, « consobrini », « era di ordine avuncolare » (e l'avuncolato, d'altra parte, è « quasi una fase di transizione » da strutture matriarcali a strutture patriarcali)⁴⁵.

In sostanza, si direbbe che la diglossia sessuale trovi spazio e incoraggiamento all'interno di società che si fondano (o si fondavano) sull'esogamia e, probabilmente, sul matriarcato.

Ferdinand von Reitzenstein non era forse troppo lontano dal vero quando nel linguaggio femminile vedeva incarnato un riflesso dell'« associazione delle

donne» decisa ad «appartarsi in certo modo»⁴⁶). La dicotomia linguistica (fonetica) per sessi verrebbe ad affiancarsi insomma alle analoghe dicotomie tipiche delle culture esogamico-matriarcali: *separatio sacrorum* tra i coniugi, netta distinzione in seno alla famiglia tra la proprietà maritale e la uxoria (e più estesamente tra i beni dei membri maschi e quelli dei membri femmine), canti alternati, ecc.⁴⁷).

Se le cose stanno in questo modo, allora l'«ereditarietà» intravista da Zelenin è ben reale, profonda e coinvolgente. Che poi la parlata delle donne in genere, e la loro pronuncia in particolare, abbia i tratti dell'arcaismo o dell'innovazione, assimili e, in un certo senso, canonizzi forme espressive (infantili), elementi di sostrato o imprestiti da idiomi limitrofi⁴⁸), sono tutte circostanze che si possono anche considerare relativamente secondarie.

REMO FACCANI

1) Tagliavini [pp. 87-88, 117 sgg.].

2) Bogoraz [pp. 645, 665-666]; Bogoraz [pp. 7-8, 13]. È sintomatico che una delle prerogative dello sciamano e della sciamana ciuccia fosse proprio quella di adottare la pronuncia del sesso opposto. Si direbbe che lo sciamano o la sciamana intervenissero come tramite non solo «verticale», fra il mondo terreno (umano), il celeste e l'infero, ma anche «verticale», tra sfera maschile e sfera femminile.

3) Trubeckoj [p. 25].

4) Capell [p. 101]. In certi villaggi miao, le donne possiedono delle «lingue secrete», con una «cifratura» però che mi sembra più convenzionale (rituale, per dir così) che effettiva. Riferendosi alla comunità di Chien-chu Hsiang (Szu-ch'uan), Kun [p. 163] cita i due esempi che seguono: «In one form of this [secret] language, one syllable in the ordinary language is split into two, with *y* as the vowel of the first syllable and *s* as the initial of the second syllable. In another form, a nonsense syllable, *tšan*, is inserted between two syllables».

5) Citato da Tagliavini [p. 95].

6) Tagliavini [p. 95].

7) Citato da Tagliavini [pp. 95-96].

8) Vasnecov indica la presenza di *č* e *c* /ts/ rispettivamente coi verbi *čekat'* /č'o-/ e *cekat'* /ts'o-/ , per rendere il loro carattere «molle», palatalizzato (ma sulla natura di quel *c* si veda più avanti la descrizione che ne dà Zelenin). Col termine *còkan'e*, o meglio *tsòkanie*, io intenderò sempre in queste pagine quella particolarità dei dialetti russi per cui ai due fonemi *č* palatalizzato [tš'] e *c* «duro», non palatalizzato [ts] del russo letterario moderno corrisponde l'unico fonema *c*, sia esso «molle» [ts'], «duro» [ts] o «semiduro» [ts']. Quanto al *čòkanie*, «deve considerarsi un caso particolare, una varietà di *tsokanie*» (*Ruskaja dialektologija*, a cura di P. S. Kuznecov [p. 87]). Non per niente gli storici della lingua russa identificano la comparsa dello *tsokanie* in testi novgorodiani della fine dell'XI secolo con la sostituzione, per esempio, di *kon'č'* a *kon'c'* ('fine'), di *věn'či* a *věn'ci* ('corone'), ecc. (Kiparsky [p. 125]).

9) Lo studioso ripeté le stesse identiche affermazioni sedici anni più tardi [b, p. 6].

10) Avanesov [p. 139].

11) A proposito del dialetto di Gadyši (nel governatorato di Novgorod), l'impressione generale di Fenomenov [p. 47], all'inizio degli anni venti, era che gli uomini parlassero non solo con maggior rozzezza, ma anche in maniera «più semplice» e «più spezzettata» che le donne.

12) Osserva Veenker [p. 61]: «in Gebieten, in denen die Männer bereits zweisprachig sind, beherrschen die Frauen oft nur die Muttersprache».

13) Polivanov [p. 89, nota 23].

14) Kalnyn' [pp. 99-100]. Nel villaggio di Móst (Heinersbrück) si usa, «soprattutto da parte delle donne» (*osobenno u ženščin*), l velare /t/ anche parlando in tedesco: /zɔst du sta:fən/ 'sollst du schlafen', ecc. (Kalnyn' [p. 99]).

15) *Kubanskije stanicy* [pp. 43-44]. Cf. pure la mia recensione di questo libro in *Annali di Ca' Foscari*, XII, 1, 1973, p. 209.

Prende il nome di *ðkanie* nella linguistica slavo-orientale la distinzione, a livello di pronuncia, fra le vocali atone del grado non superiore (e in primo luogo, di o).

16) V. Tagliavini [pp. 90-91] che cita da N. van Wijk [*Die grossrussische pronominale Genitivendung -vo*, in *Streitberg-Festgabe*, Leipzig 1924].

Per la verità, la pronuncia arcaica della consonante in questione non doveva essere /g/, ma /ɣ/: «in certi dialetti [del 'gruppo' di Rjazan'] troviamo γ: κογό, ζλόγο; in altri, ν: κονό ζλόνο» (così annotavano Durnovò, Sokolov, Ušakov [p. 31]).

17) Jacques Cellard, scusandosi con gli psicanalisti di «patauger sur leur terres», si domanda se in determinate situazioni quella materna non possa venir definita «lingua della libido» e quella paterna «lingua del super-io».

18) «Οἴσθη ὅτι οἱ παλαιοὶ οἱ ἡμέτεροι τῶ ἰῶτα καὶ τῶ δέλτα εὔ μάλα ἐχρῶντο, καὶ οὐχ ἤκιστα αἱ γυναῖκες, ἄσπερ μάλιστα τὴν ἀρχαίαν ἱωνὴν σῶζουσι».

19) Le Ciukce «arcaizzano», per esempio, nell'uso delle «forme piene»: v. sopra, p. 152.

20) Tagliavini [p. 98].

Si vedano, ancora in Tagliavini [pp. 93 sgg.], altre manifestazioni di questo doppio orientamento del linguaggio femminile.

21) Klimčuk [pp. 21, 28, 41, 74, 75]. Naturalmente, andrebbe chiarita l'origine delle «voci di richiamo» alle quali si rifà gran parte dei vocaboli citati: /bi'tsi-bi'tsi-bi'tsi/, /'gajts'a-gajts'a-gajts'a/, /ki'tsi-ki'tsi-ki'tsi/, /ts'u-ts'u/, /ts'u-ts'u-na/ (Klimčuk [pp. 21, 28, 41, 75]).

22) Avram [p. 135]. Con *baby talk* Avram [p. 133] intende «la langue qu'on parle aux enfants». In una lingua amerindia, lo huichol, le consonanti /t, ts, n/ vengono sostituite da /t', ts', n'/ «nei vezzeggiativi rivolti ai fanciulli, e nel linguaggio infantile, e così pure nelle canzoni»; molto acutamente Sienkiewicz definisce questo genere di fenomeni «palatalizzazione espressiva» [p. 358].

23) *Russkaja dialektologija*, a cura di N. A. Meščerskij [pp. 51 sgg.].

24) Kuznecov [p. 77].

25) Così scriveva C. de Rochefort nel 1658. Io cito da Tagliavini [pp. 121-122]. Come si deduce da altre fonti (v. Tagliavini [pp. 122 sgg.]), le donne caribiche si servivano in realtà anche del lessico maschile, ma solo per rivolgersi agli uomini.

26) I due passi sono tratti da due grammatiche settecentesche della lingua chiquita, che appartengono rispettivamente alla Biblioteca Universitaria di Jena e alla Biblioteca Estense di Modena. Io li cito da Tagliavini [pp. 117-118].

27) Bogoraz [p. 665]; Bogoraz [p. 7].

28) Hertzler [p. 319].

29) Citato da Tagliavini [p. 95].

30) Tagliavini [p. 95].

31) Non mi sembra possibile che Vasnecov si riferisse qui a una *mjagkost'-mouillure* propriamente fonetica, giacché egli descriveva come palatalizzati sia c /ts/ che č.

32) Trubeckoj [p. 25].

33) Citato da Tagliavini [p. 125].

34) Citato da Tagliavini [p. 126].

Sul piano terminologico sarebbe stato più corretto, a mio giudizio, intendere la linea di

demarcazione tra i due linguaggi non come « gerarchica », orizzontale, ma piuttosto come verticale.

³⁵⁾ Sandžeev [b, pp. 12, 32].

³⁶⁾ Io uso qui il vocabolo nella sua forma paleoturca (dalla quale, per tramiti linguistici medio-turchi, è derivato il russo *kalym*). La possibilità che *qalır* venga dal cinese *ka-liaen* (> cin. mod. *jalian*) 'corredo della sposa' autorizza interessanti considerazioni etnologiche sulla storia del termine e dell'istituto. Cf. anche la mia recensione a *Drevnetjurkskij slovar'* [Leningrad 1969], in *Annali di Ca' Foscari*, X, 3, 1971 (Serie Orientale 2), p. 146.

³⁷⁾ Sergeev [p. 193].

³⁸⁾ *Očerki obščej etnografii* [p. 349].

³⁹⁾ Tokarev [p. 479].

⁴⁰⁾ Tokarev [p. 479].

⁴¹⁾ Tokarev [p. 470].

⁴²⁾ Gasparini [b, p. 17]. Sull'esatta semantica del termine *rod* si veda Gasparini [a, pp. 268 sgg.].

⁴³⁾ Gasparini [a, p. 340].

⁴⁴⁾ Gasparini [c, p. 196].

⁴⁵⁾ Gasparini [c, p. 202].

Secondo Tagliavini [p. 102], le donne, « in una società primitiva quale era quella pastorale dei Rumeni, rappresentavano una classe inferiore », e tra le « ragioni per cui gli uomini evitavano la pronunzia [femminile] con le labiali alterate », va annoverata anche « quella della resistenza alle innovazioni che partono dalle classi inferiori e che, per quanto combattute, riescono quasi sempre a imporsi anche alle classi superiori ». Naturalmente, io non mi soffermerò qui sull'importanza fondamentale degli idiomi di gruppo per la diacronia di una lingua. Vorrei solo esprimere qualche dubbio circa la reale « inferiorità » della donna nelle comunità rumene, sia pur arcaiche, sottoposte all'influenza non solo linguistica slava; e citerò, proprio da Tagliavini [pp. 92-93], una frase del libro di B. Recatas, *L'état actuel du bilinguisme chez les Macédo-Roumains du Pinde et le rôle de la femme dans le langage* [Paris 1934, p. 28]: « l'unité et la vitalité du macédo-roumain sont dus uniquement à la femme et à l'influence de celle-ci dans la famille ».

⁴⁶⁾ Citato da Tagliavini [p. 132].

⁴⁷⁾ Cf. anche (più sopra) l'accento di Sapir al possibile simbolismo sociale « convenzionalizzato » del linguaggio femminile yana, come pure il rinvio di V. W. Turner [p. 50] alle « molte concezioni rituali e simboliche » che hanno la loro « sorgente » nel « dualismo dei sessi ».

⁴⁸⁾ Per quanto riguarda, ad esempio, i dialetti russi, si fanno perlopiù risalire a sostrato od astrato ugrofinnico lo *tsokanie* e l'uso di *l* « medio » invece di *l* velare: si tratta di un'opinione *communis*, che non è però unanime (Veenker [pp. 60-61, 64 sgg.]; Makarova [pp. 87 sgg.]).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Avanesov, R. I., *Očerki russkoj dialektologii*, parte I, Moskva 1949.

Avram, A., *De la langue qu'on parle aux enfants roumains*, in *To Honor Roman Jakobson*, vol. I, The Hague-Paris 1967.

Bogoras, W., *Chukchee*, in *Handbook of American Indian Languages*, a cura di F. Boas, parte II, Washington 1922.

- Bogoraz, V. G., *Luoravetlanskij (čukotskij) jazyk*, in *Jazyki i pis'mennost' narodov Severa. III. Jazyki i pis'mennost' paleoaziatskich narodov*, a cura di E. A. Krejnovič, Moskva-Leningrad 1934.
- Cellard, J., « Quand la langue se fait 'maternelle' », *Le Monde*, 1^{er}-2 juin 1975.
- Capell, A., *Studies in Sociolinguistics*, London-The Hague-Paris 1966.
- D'jakonov, I. M., *Jazyki drevnej Perednej Azii*, Moskva 1967.
- Durnovo, N. N., Sokolov, N. N., Ušakov, D. N., *Opyt dialektologičeskoj karty ruskago jazyka v Evrope (s priloženiem očerka ruskogj dialektologii)*, Moskva 1915.
- Fenomenov, M. Ja., *Sovremennaja derevnja*, parte II, Leningrad-Moskva 1925.
- Gasparini, E., a) *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze 1973.
- , b) « Il viaggio di Haxthausen », *Il mondo slavo*, V, [Padova] 1974.
- , c) « Semantica slava: Desná, šurin », *Ricerche slavistiche*, XVII-XIX, 1970-1972.
- Hertzler, J. O., *A Sociology of Language*, New York 1965.
- Iocheľson, V. I., *Odul'skij (jukagirskij) jazyk*, in *Jazyki i pis'mennost' narodov Severa. III. Jazyki i pis'mennost' paleoaziatskich narodov*, a cura di E. A. Krejnovič, Moskva-Leningrad 1934.
- Jakobson, R., a) « Fonetika odnogo severno-velikorusskogo govora s namečajuščejsja perechodnost'ju », in *Selected Writings*, I, 's-Gravenhage 1962.
- , b) *Il farsi e il disfarsi del linguaggio*, trad. di L. Lonzi, Torino 1971.
- Kalnyn', L. Ė., *Tipologija zvukovyh dialektnyh različij v nižnelužickom jazyke*, Moskva 1967.
- Kiparsky, V., *Russische historische Grammatik*, vol. I, Heidelberg 1963.
- Klimčuk, F. D., *Specifičeskaja leksika Drogičinskogo Poles'ja*, in *Leksika Poles'ja. Materialy dlja poleskogo dialektnogo slovarja*, Moskva 1968.
- Kubanske stanicy. Ėtničeskie i kul'turno-bytovye processy na Kubani*, Moskva 1967.
- Kun Chang, [China.] *National Languages*, in *Current Trends in Linguistics*, a cura di Th. A. Sebeok, vol. II, The Hague-Paris 1967.
- Kuraszkiewicz, W., *Zarys dialektologii wschodnio-słowiańskiej*, Warszawa 1963.
- Kuznecov, P. S., *Russkaja dialektologija*, Moskva 1960.
- Makarova, L. N., « K istorii affrikat v russkom jazyke (po materialam kirovskich govorov) », *Voprosy jazykoznanija*, 1973, 1.
- Očerki obščej etnografii. Aziatskaja čast' SSSR*, a cura di S. P. Tolstov, M. G. Levin e N. N. Čeboksarov, Moskva 1960.
- Polivanov, E. D., « Gde ležat pričiny jazykovoj evolucii? », in *Stat'i po oščemu jazykoznaniju*, Moskva 1968.
- Russkaja dialektologija*, a cura di P. S. Kuznecov, Moskva 1973.
- Russkaja dialektologija*, a cura di N. A. Meščerskij, Moskva 1972.
- Sandžeev, G. D., a) *Darchatskij govor i fol'klor*, Leningrad 1931.
- b) *Darchaty. Etnografičeskij očet o poezde v Mongoliju v 1927 godu*, Leningrad 1930.
- Sapir, E., *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*, a cura di D. G. Mandelbaum, Berkeley-Los Angeles 1949.
- Sergeev, M. A., *Nekapitalističeskij put' razvitiya malych narodov Severa*, Moskva-Leningrad 1955.
- Stankiewicz, E., *Problemi di linguaggio emotivo, in Paralinguistica e cinesica*, a cura di Th. A. Sebeok, A. S. Hayes e M. C. Bateson, Milano 1970.
- Tagliavini, C., *Modificazioni del linguaggio nella parlata delle donne*, in *Scritti in onore di Alfredo Trombetti*, Milano 1938.
- Tokarev, S. A., *URSS: popoli e costumi. La costruzione del socialismo in uno Stato plurinazionale*, a cura di G. L. Bravo, Bari 1969.
- Trubeckoj, N. S., *Fondamenti di fonologia*, a cura di G. Mazzuoli Porru, Torino 1971.
- Turner, V. W., *Problema cvetovoj klassifikacii v primitivnyh kul'turach (na materiale rituala ndembu)*, in *Semiotika i iskusstvometrija*, a cura di Ju. M. Lotman e V. M. Petrov, Moskva 1972 (= « Colour Classification in Ndembu Ritual. A Problem in Primitive

- Classification », in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York 1966).
- Vasnev, N. M., a) *Materialy dlja ob''jasnitel'nago oblastnogo slovarja vjatskago govora*, in *Kalendar' Vjatskoj gubernii na 1892 god*, Vjatka 1891.
- , b) *Materialy dlja ob''jasnitel'nago oblastnogo slovarja vjatskago govora*, Vjatka 1907.
- Vdovin, I. S., *Očerki etničeskoj istorii korjakov*, Leningrad 1973.
- Veenker, W., *Die Frage des finnougriſchen Substrats in der grossrussischen Sprache*, Bloomington–The Hague 1967.
- Zelenin, D. K., a) *Otčet o dialektologičeskoj poezdke v Vjatskiju guberniju*, Sankt–Peterburg 1903.
- , b) *Velikorusskie govory s neorganičeskim i neperechodnym smjagčeniem zadneneznyh soglasnyh (v svjazi s tečenijami pozdnejšej velikorusskoj kolonizacii)*, Sankt–Peterburg 1913.

MITI E RITI A ÇATAL HÜYÜK. L'ELEMENTO FEMMINILE E L'ELEMENTO MASCHILE

a) *Premessa.* Gli scavi di Çatal Hüyük ¹⁾ rappresentano un momento determinante per la preistoria vicino-orientale, per la ricca cultura materiale e per la eccezionale cultura figurativa documentate.

Solo nel sito anatolico infatti si ha testimonianza di decorazioni parietali, affrescate o rilevate a stucco ²⁾, recanti associazioni e rappresentazioni complesse, che ci forniscono un'idea di quello che doveva essere il patrimonio religioso dei suoi abitanti, il loro rituale e le loro mitologie.

Parimenti eccezionali sono le statuette antropomorfe di Çatal Hüyük ³⁾, sia per la presenza di tipi unici, sia per l'impiego di materiali litici, anche di difficile lavorazione, altrimenti documentati solo a Tell es-Sawwan in Mesopotamia ⁴⁾. Le differenze tipologiche e l'associazione reciproca in cui alcune statuette sono state ritrovate, sono molto importanti per chiarire ulteriormente il significato rituale e l'interdipendenza funzionale delle rappresentazioni antropomorfe del sito. Bisogna dunque sottolineare che se pure per altre culture preistoriche è stata tentata una ricostruzione religiosa sulla base dei disegni ceramici e delle rappresentazioni antropomorfe ⁵⁾, ben diverse sono le possibilità di indagine offerte dalle rappresentazioni ricche di storia e di ampio respiro compositivo di Çatal Hüyük.

Cercheremo qui di esaminare in dettaglio talune componenti della cultura figurativa del sito, per vedere come di volta in volta simboli astratti e rappresentazioni antropomorfe, o zoomorfe, concorrano a delineare un *pantheon* primitivo, il cui dato costante è la polarità maschio-femmina, e una intercambiabilità rituale tra figura umana e animale, che porta talvolta a rappresentazioni ambigue o veri e propri ibridi, per la prima volta documentati in età neolitica.

b) *Le decorazioni architettoniche* (cfr. tav. I). — Creature umane ed animali ricorrono qui frequentemente in composizioni realistiche e con forte tensione narrativa, nelle quali mito e testimonianza storica si confondono. Particolarmente utile è il sovrapporsi di scene a contenuto analogo sulla medesima parte dell'edificio, in quanto ci testimonia probabilmente momenti diversi di uno stesso ciclo mitologico. Bisogna tuttavia sottolineare che, nonostante una certa omogeneità di contenuto nelle decorazioni in un edificio, in differenti livelli del

sito, ogni scena è un microcosmo che va studiato singolarmente. Sulla base dei contenuti possiamo distinguere alcuni gruppi più generali ⁶⁾: 1) rappresentazioni animali, isolate dai rilievi a stucco. Si tratta di cervidi e soprattutto di leopardi e tori, che sono rappresentati per intero solo nei livelli più antichi mentre in quelli tardi compaiono solo bucrani, isolati o in serie; 2) scene con figure umane, in associazione dinamica o astratta con figure animali, tutte trovate, ad eccezione delle scene degli avvoltoi, nei livelli tardi del sito; 3) simboli, del tutto astratti o dotati di una certa organicità: quadrifogli, scale, croci, seni a rilievo, mani, meglio documentati nei livelli più antichi. Il significato di questi ultimi è ovviamente meno immediato, per cui è preferibile limitare la ricerca ai primi due gruppi.

Tori e leopardi dovevano essere numi importantissimi nel *pantheon* anatolico, onorati e temuti, come è testimoniato dalla loro frequenza e dall'importanza che essi assumono quando campeggiano da soli su intere pareti, con dimensioni che si spingono, nel caso dei leopardi, oltre il soffitto degli edifici, con una sorta di nicchia sopraelevata ⁷⁾. Così pure in una scena di caccia, il toro nero è rappresentato enorme e terribile rispetto alle figurine umane che lo circondano ⁸⁾. Laddove il toro è chiaramente un nume maschile, simbolo di fertilità e potenza virile, meno chiaro è il significato del leopardo, dotato di un simbolismo polivalente. Il Mellaart considera il leopardo un simbolo della dea-madre nel suo aspetto ctonio e terrifico, per il potere felino e distruttore ⁹⁾. Ciò sembrerebbe contraddetto dal fatto, che esso accompagna, come veicolo o come veste-mascheratura rituale, figure maschili, tuttavia un tale collegamento sembra valido unicamente per quanto riguarda alcune « leopardesse » a rilievo. Si tratta di una serie di rappresentazioni singole o in coppia, con arti distesi ed allargati, forse a simboleggiare l'atto della generazione, che sono considerate dal Mellaart « dee a rilievo », e che ci sembrano piuttosto leopardi umanizzati, resi in visione frontale, a differenza dei leopardi resi di profilo. Il carattere animalesco delle cosiddette « dee » ci sembra innegabile per una serie di dettagli: la forma tubolare del corpo e delle zampe, che sono stilisticamente vicini a quelli dei leopardi di profilo del sito; la forma felina delle teste triangolari, con orecchie appuntite; il fatto che le estremità delle zampe fossero dipinte in rosso, e cancellate ritualmente prima dell'abbandono del tempio ¹⁰⁾. Il rito apotropaico e il fatto che il felino venga rappresentato nell'atto della generazione, valgono forse a spiegare la polivalenza del simbolo-leopardo, in cui confluiscono valori solari, connessi alle macchie, talvolta rappresentate come cerchi punteggiati, che sono di segno maschile. Se tori e leopardi erano, come sembra dalla loro diffusione nei livelli più antichi, numi dotati di una potenza intrinseca, è peculiare che essi compaiano invece nei livelli tardi, associati a figure umane, in contesti movimentati e realistici, di sapore venatorio ¹¹⁾. La rappresentazione di « scene di caccia » è molto interessante, anche perché del tutto nuova in ambiente neolitico, vengono immediatamente alla memoria i dipinti rupestri paleolitici con scene di caccia ¹²⁾, ispirate alla magia simpatetica, che è poi la chiave interpretativa suggerita dal

Mellaart: si tratterebbe in sostanza di riti venatorii annuali ¹³⁾, tuttavia il significato degli affreschi venatorii di Çatal Hüyük era forse diverso. In effetti taluni dettagli iconografici rendono verosimile una interpretazione in chiave mitica, si tratterebbe cioè di « cacce favolose », i cui protagonisti erano forse considerati « eroi » o « semidei », o più genericamente « antenati ». In tal senso sono di particolare interesse le scene affrescate sulle pareti del « tempio della caccia » A.III.1 ¹⁴⁾. Non meno di 32 figure umane si agitano in una fantastica sarabanda sulle sue pareti orientale e settentrionale mentre tracce di una analoga decorazione sono su una parete contigua. I « ballerini-leopardo », come sono definiti dal Mellaart, sembrano talvolta brandire armi differenti: archi, scudi-tamburelli, bastoni e peculiari oggetti lunati che fanno pensare a *boomerangs*. Le figure corrono in direzioni disparate, attorno a due cervi affrontati e a un toro enorme e non sembra che si possa interpretare la scena come resa realistica di un episodio venatorio né come danza rituale propiziatrice, per una serie di elementi. L'elemento-colore intanto giuoca un ruolo importante, nel conferire alla scena un sapore esoterico: la grande macchia nera del toro sovrasta le delicate *silhouettes* dei cacciatori, dipinte in rosso, in bianco e in nero. Incomprensibili, se non in chiave mitica, sono inoltre le figure acefale con corpo bianco o metà bianco e metà rosso ¹⁵⁾, che sembrano mescolarsi alle altre senza ulteriori differenziazioni, a parte la veste-cintura riempita in rosso e non punteggiata. Infine gli stessi ballerini/cacciatori potrebbero essere interpretati come esseri soprannaturali, per le peculiari vesti-cinture di cui sono forniti. Si tratta di cinture con una « testa » triangolare e con un « corpo » pure triangolare, punteggiate e caudate, interpretate dal Mellaart come vesti o travestimenti leopardeschi, che potrebbero però essere interpretate come corpi animali stilizzati, per il fatto di essere esattamente giustapposte ai glutei, e per analogia con due statuette su leopardi di Çatal Hüyük, da considerarsi forse ibridi uomo-leopardo, resa primitiva del concetto di centauro (cf. p. 171).

Lo stesso sapore ambiguo, a metà strada tra descrizione realistica e narrazione mitica, con intervento di esseri favolosi, lo si ritrova nelle scene di un macabro realismo affrescate nei « templi degli avvoltoi » ¹⁶⁾. Gli enormi avvoltoi che incombono su defunti (?) acefali, sembrerebbero connessi col rituale funerario, con chiara allusione al costume della scarnificazione dei cadaveri prima della sepoltura, ma questa interpretazione, resa difficile dall'acefalismo dei cadaveri, è ulteriormente complicata dalla presenza, in una scena arcaica, di una figura umana in atto di difendere i « cadaveri » combattendo gli avvoltoi. Questi ultimi sono inoltre rappresentati in un caso con gambe umane: si tratta forse, come suggerito dal Mellaart, di sacerdoti mascherati, o non piuttosto di creature mitiche, uomini-uccello? ¹⁷⁾.

In generale bisogna infatti sottolineare che la discrepanza dei contenuti, la presenza di esseri misti e l'atmosfera rigidamente simbolica in cui esseri umani ed animali sono calati, rendono improbabile che queste ed altre scene apparen-



temente realistiche, affrescate a Çatal Hüyük possano essere considerate come testimonianze per così dire storiche o etnologiche. Gli stessi elementi sembrerebbero invece confermare l'interpretazione in chiave mitica, che è quella da noi preferita.

Se tori e leopardi non erano così intimamente collegati con riti venatorii, come suggeriscono la rarità e l'ambiguità delle scene di caccia in cui compaiono, essi erano certamente alla sommità del *pantheon* di Çatal Hüyük, come simboli dell'opposizione maschio-femmina, accompagnati da uno stuolo di figure minori di segno maschile, femminile e neutro: animali (cervi e avvoltoi), esseri misti (uomini-avvoltoio e uomini-leopardo), uomini-non-uomini (le figure bicolore acefale). Vedremo inoltre, a proposito delle statuette antropomorfe, che quando tori e leopardi si accompagnano a queste verosimilmente contribuiscono a rendere manifesta ai profani la loro divinità, o il loro *status* sociale.

Una conferma a questa scala di valori sembra ravvisabile in una scena enigmatica, piena di cose, delle quali del tutto astratto è il nesso formale, dipinta nel tempio VI.A.66¹⁸⁾. Qui una figura femminile steatopigia seduta ed una figura maschile seduta con arco, sono associate a tre figurette iperstilizzate, tipologicamente molto vicine alle « leopardesse » a rilievo, e a simboli geometrici: una croce ed una grossa croce con braccia umanizzate, su tutta la scena domina un grosso bucranio a rilievo, molto stilizzato, dipinto a sua volta con motivi geometrici. Sarebbe interessante poter ravvisare in essa una sorta di *summa theologica* dell'epoca: maschio e femmina sarebbero qui rappresentati con immagini stilizzate e caratterizzanti, e posti sotto la protezione di numi importanti dell'epoca: in effetti leopardesse, bucranio e simboli astratti sembrano quasi circondare le figure umane.

c) *Le statuette antropomorfe* (cfr. tavv. II-VI, tabelle I-II). — Figure femminili e maschili, isolate o associate a tori e leopardi, e talvolta associate fra loro, compaiono in numero notevole a Çatal Hüyük¹⁹⁾, si tratta verosimilmente di statuette di culto²⁰⁾, e non di riproduzioni di devoti o di *ex voto*, proprio in virtù di talune analogie con rappresentazioni di esseri soprannaturali negli affreschi del sito. Un problema preminente, vista la polarità maschio-femmina che investe tutte le manifestazioni religiose di Çatal Hüyük è nella identificazione delle statuette, infatti, in assenza di connotazioni sessuali primarie, dobbiamo basarci sulla osservazione delle connotazioni secondarie: barba, seno ecc., e sull'analisi stilistico-tipologica, tenendo conto della possibile funzionalità rituale di ogni tipo. Nella classificazione del Mellaart²¹⁾ figure maschili sono in netta minoranza, ed essenzialmente limitate alla plastica litica ed ai livelli VII e VI, rispetto a quelle femminili, riportate da tutti i livelli e con esemplari anche in terracotta. In realtà mentre giustamente sono considerate maschili dallo studioso inglese alcune statuette piatte, o fornite di barba, o di un veicolo animale, le sue figure femminili sono identificate in modo più vago, presentando tipi disparati, e spesso senza alcuna caratteristica identificante, per cui taluni esemplari

potrebbero essere considerati ugualmente femminili o maschili o asessuati, ed è d'altra parte difficile attribuire l'assenza di dettagli identificanti al gusto schematizzante o ad incapacità tecnica degli artefici, dal momento che in più esemplari si ha dovizia di particolari. Nelle nostre tabelle I-II²²⁾ abbiamo proposto una serie di collocazioni differenti per singoli esemplari di ambigua interpretazione: risulta chiaro da queste che, utilizzando criteri identificanti più rigidi, è notevolmente ridimensionata la sproporzione maschio-femmina del Mellaart. Ciò è tanto più importante in quanto la preponderanza di figure femminili corrisponderebbe secondo lo studioso al ruolo preminente assunto dalla donna nella società e nella religione dell'epoca. Infatti ad una ricchezza di ruoli della figura femminile, che si presenterebbe sotto la forma di madre e figlia, signora degli animali, signora delle caverne, padrona della vita e della morte, corrisponderebbe una figura maschile costretta entro i ruoli di consorte-cacciatore e figlio-amante, in qualche modo dipendente dalla prima²³⁾. Due fattori sono apparentemente in contrasto con quanto sostenuto dal Mellaart. Innanzitutto una predominanza numerica di un dato elemento non significa necessariamente la sua maggiore importanza, frequentemente anzi nelle religioni primitive è proprio il nume più importante ad essere meno rappresentato, in quanto « tabù »²⁴⁾. In secondo luogo i « cavalieri » dovevano probabilmente avere un significato religioso più profondo che quello di semplici cacciatori-consorti indicato, e il veicolo è forse anche indizio di preminenza sociale. La figura femminile inoltre, pur definita « signora degli animali » non è mai chiaramente fornita di un veicolo animale, e solo nei livelli tardi del sito, è rappresentata seduta su « troni » zoomorfi, esprimendo tuttavia un concetto assai diverso da quello, eccezionale per l'epoca, dei cavalieri.

Nella tabella I abbiamo raccolto le statuette maschili, o interpretabili come maschili, suddividendole in tipi seduti e stanti (1-2) con i rispettivi sottotipi: figure fornite di un veicolo animale (1 a); figure sedute su sgabello (1 b); figure semi-sedute²⁵⁾ e figure sedute semplicemente, in posizioni variabili (1 c); figure stanti rese più naturalisticamente (2 a); figure stanti con corpo stilizzato o a « colonnina » (2 b).

Nella tabella II abbiamo invece raccolto le statuette più verosimilmente femminili, ordinate secondo tipi analoghi: 1 a-c, 2 a-b. Alcuni esemplari ambigui sono presenti in entrambe le tabelle.

Prima di passare all'analisi dei tipi femminili e maschili e dei loro possibili significati ed implicazioni rituali, ci sembra opportuno discutere alcuni esemplari « dubbi » che pur essendo stati elencati dal Mellaart tra le statuette femminili, sono probabilmente da considerare maschili, o comunque ambigui.

Consideriamo innanzitutto la « dea partoriente » n. 1F (tabella I tipo 1 a): si tratta di una concrezione calcarea, della quale sono state sottolineate con una lavorazione minima le assonanze rappresentazionali, con un effetto di incompiutezza, che a nostro parere potrebbe richiamare una figura di « cavaliere »²⁶⁾,

motivo per cui la cataloghiamo tra le figure maschili, anche perché statuette di « partorienti » non sono note a Çatal Hüyük se si eccettua un esemplare in terracotta seduto trovato in un livello tardo del sito (tabella II n. 11F). Inoltre ci sembra eccessivo, da un punto di vista stilistico, il voler ricollegare l'esemplare in questione e numerose altre concrezioni poco lavorate, sorta di piccole statuetti, con l'aspetto ctonio e terrificante della dea-madre, identificato nella profondità delle caverne²⁷): se è vero e dimostrato che l'elemento femminile si identifica frequentemente anche al livello inconscio con la profondità della caverna, è anche molto probabile, in assenza di prove concrete, che la voluta ambiguità della forma naturale, parzialmente lavorata, debba piuttosto essere intesa come una variazione stilistica di artefici usati a passare continuamente da moduli espressivi di un impressionante realismo a moduli completamente astratti nei quali confluiscono verosimilmente simbolismi differenti. Osservazioni analoghe ci sembrano valide per la « figura a ciottolo » n. 2F (tabella I tipo I d), definita dal Mellaart, sia pure con formula dubitativa, « dea gravida », che richiama tuttavia, per la posizione, appena accennata, delle gambe, la statuetta n. 3M, inoltre lo stesso tipo di stilizzazione del corpo, informe e triangolare nel profilo, si può osservare nella statuetta di « dio barbuto » n. 4M (cfr. tabella I). Si tratta ovviamente di elementi identificanti assai tenui; figure di questo tipo dovrebbero forse essere considerate rappresentazioni della figura umana come un insieme indeterminato, cui si aggiungeva il minimo di dettagli umanizzanti: una tendenza stilistica comune a molte arti primitive e che potrebbe essere stata incoraggiata in questo caso dalla volontà di conservare al ciottolo usato la forma originaria. Anche la coppia n. 5F (tabella II tipo I a), definita « dee gemellari » dal Mellaart e considerata una antichissima occorrenza della coppia femminile di tradizione anatolica, concretatasi da ultimo nella coppia Demetra-Kore, sembra ambigua per una serie di elementi. Innanzitutto il volto della figura di destra richiama i volti forniti di barba di Çatal Hüyük, inoltre i seni delle figure, appiattiti e a profilo quadrangolare potrebbero anche non essere indicativi di sesso femminile; infine la forma stessa del ciottolo impiegato potrebbe essere stata un elemento determinante per questa curiosa creazione. Dobbiamo anche sottolineare che l'unico altro esemplare scolpito del sito, nel quale sia indicata una coppia, è una piastra ad altorilievo n. 6F (tabella I, tipo I c), con figure di stile assai differente: due scene sono rappresentate in modo quasi speculare, in una sequenza presumibilmente temporale: a sinistra lo *hieros gamos* con una figura maschile semi-seduta allacciata ad una figura femminile, a destra la stessa sembra stringere al seno un bambino, conseguenza del *gamos*. Il pezzo ci sembra particolarmente interessante per la tematica rappresentata e soprattutto perché ci fornisce una ulteriore riprova della tendenza alla narrazione, della capacità mitopoetica di Çatal Hüyük, eccezionale rispetto agli altri siti preistorici del Vicino Oriente, già riscontrata nelle decorazioni parietali del sito. Un « racconto » sembra analogamente alla base della coppia separata n. 9F facente parte, assieme al dio

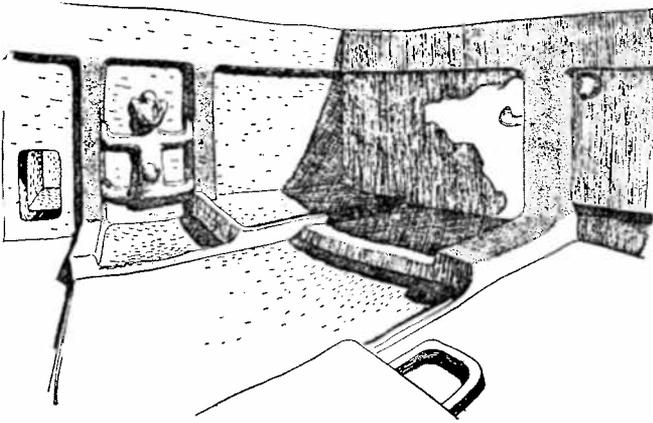


Fig. 1 (cfr. Ç. H., Fig. 27)
Leopardessa.

Fig. 2 (cfr. Ç. H., Fig. 47)
Avvoltoi e cadaveri.

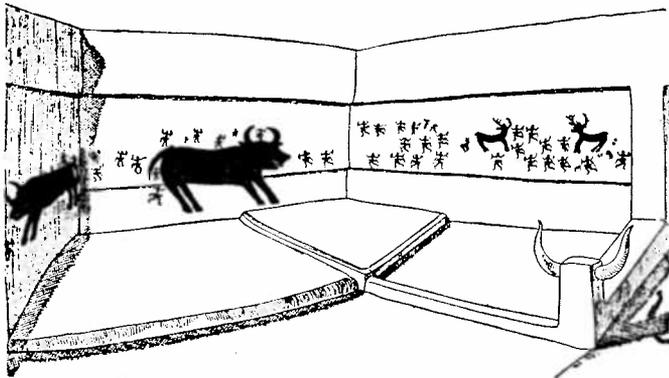
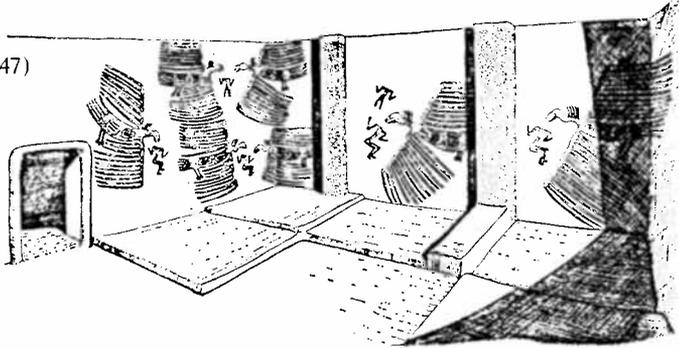


Fig. 3 (cfr. Ç. H., Fig. 48)
La grande caccia.

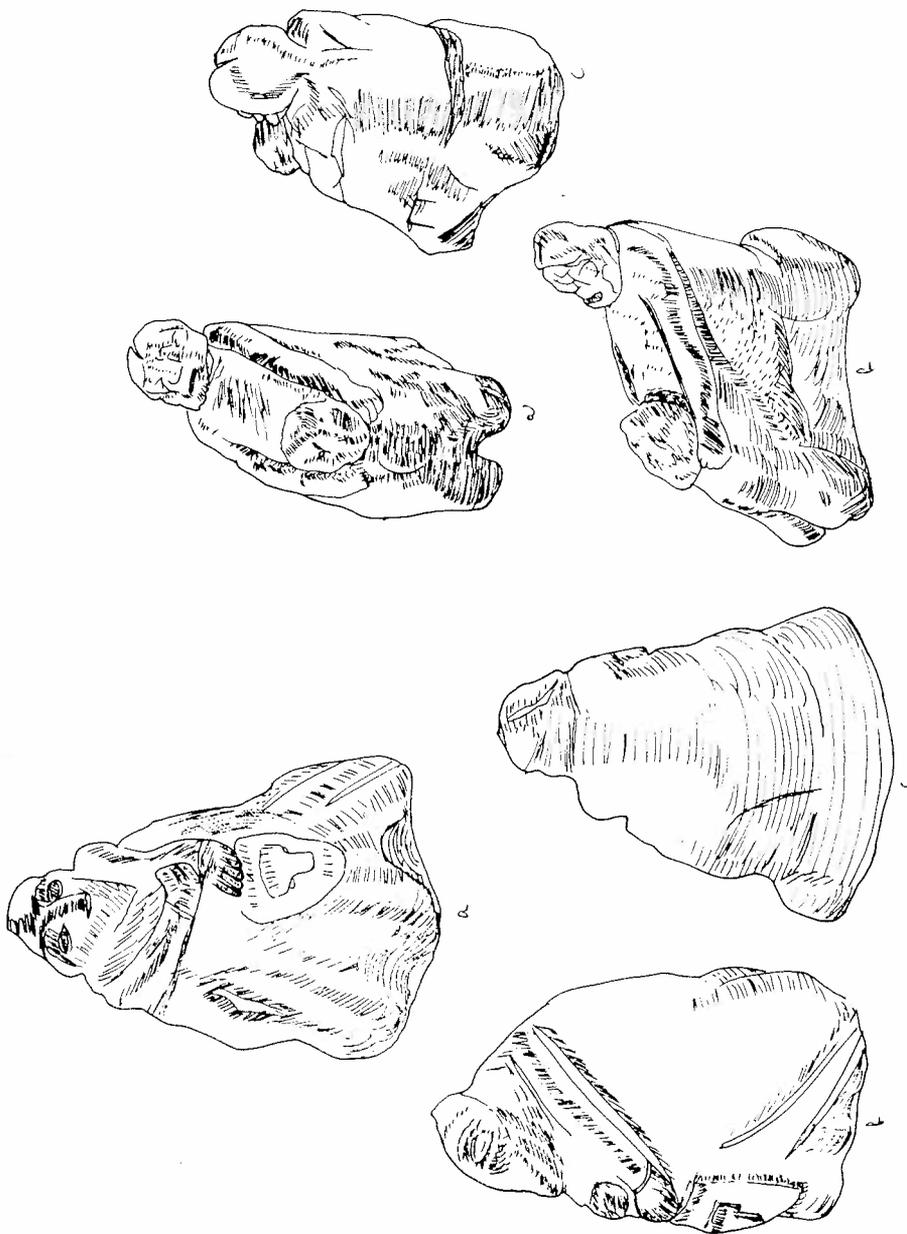


Fig. 5 (cfr. Tabella I n. 6 M)
Cavaliere anziano.

Fig. 4 (cfr. Tabella I n. 6 M)
Cavaliere anziano.

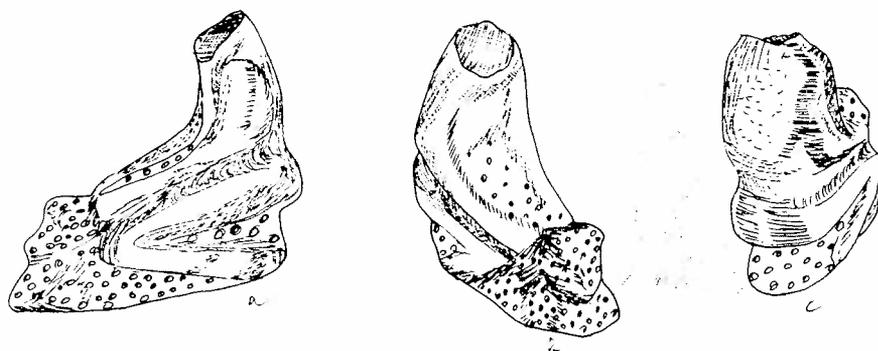


Fig. 6 (cfr. Tabella I n. 1 M) Cavaliere giovane.

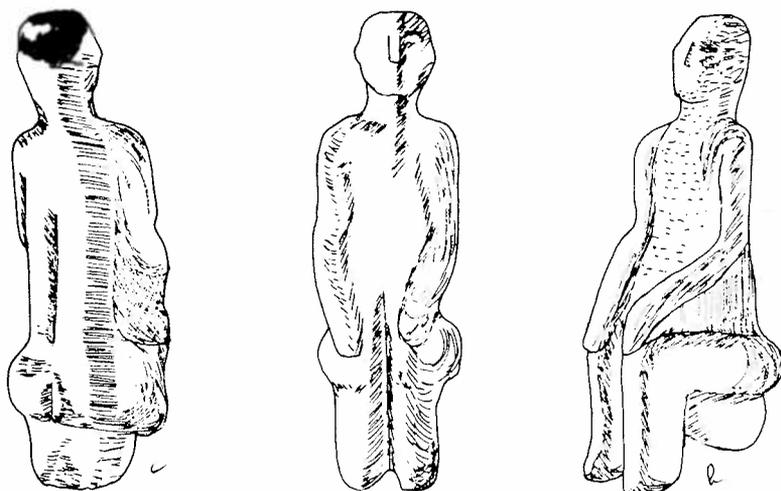


Fig. 7 (cfr. Tabella I n. 2 M) Giovane su sgabello.

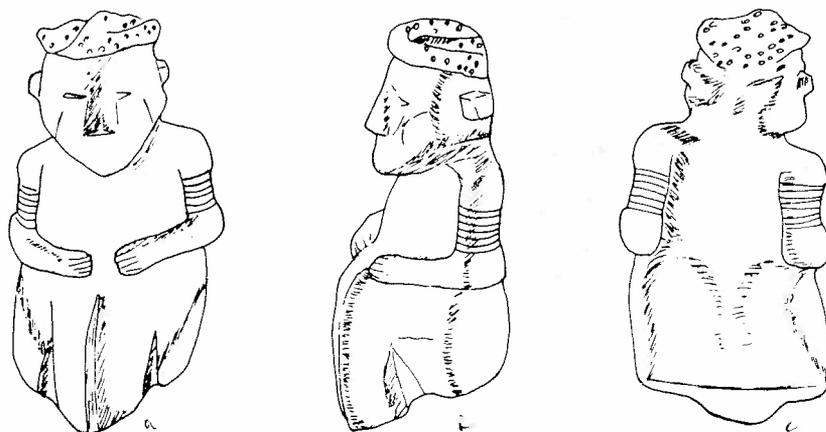


Fig. 8 (cfr. Tabella I n. 3 M) Figura maschile con bracciali e berretto.

Fig. 9 (cfr. Tabella I n. 5 M)
Figura maschile su sgabello zoomorfo.

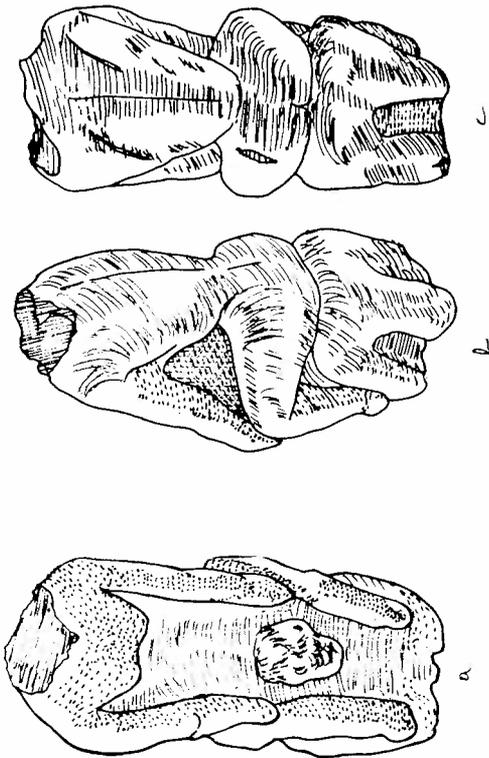


Fig. 10 (cfr. Tabella I n. 6 F)
Hieros gormos.

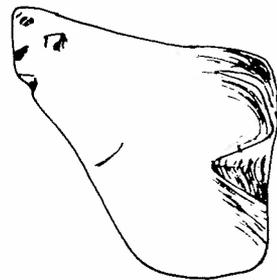


Fig. 11 (cfr. Tabella I n. 2 F)
ciottolo umanizzato.

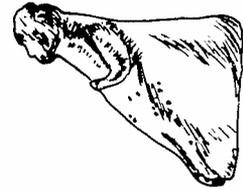


Fig. 12 (cfr. Tabella I n. 4 M)
Figura barbata seduta.

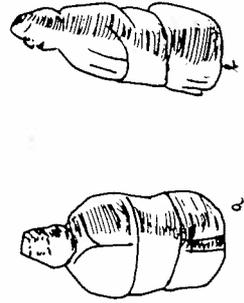


Fig. 13 (cfr. Tabella I n. 18 F) Figura fallica.



Fig. 14. Figura fallica con bracciali.

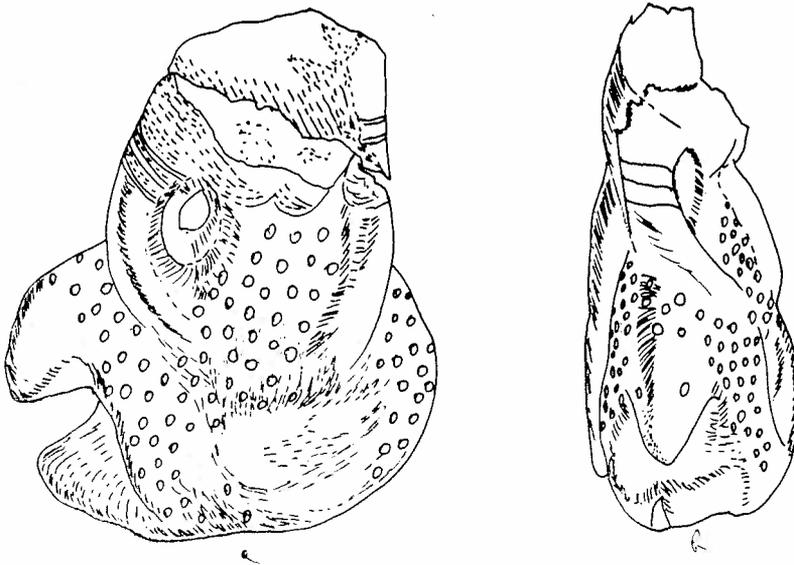


Fig. 15 (cfr. Tabella I n. 9 F) Cavaliere-leopardo stante con bracciali.

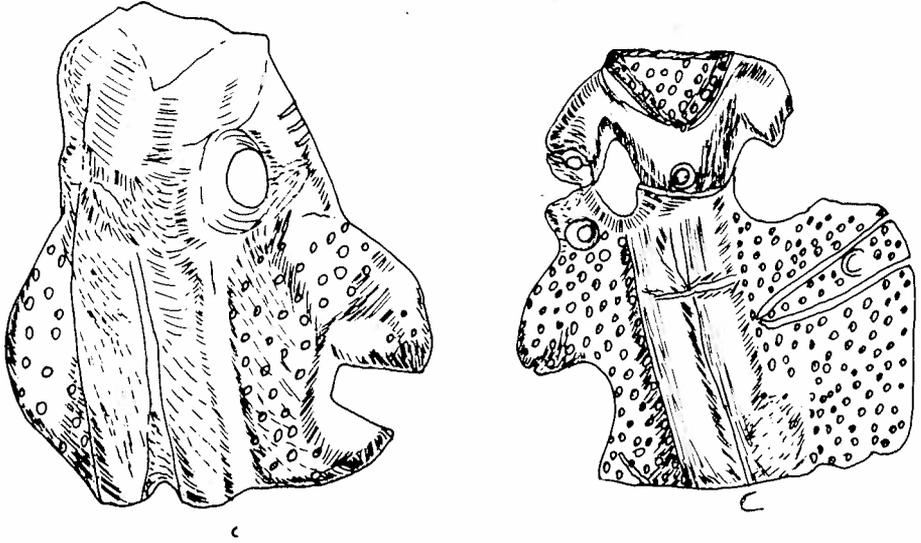


Fig. 15 (cfr. Tav. V).

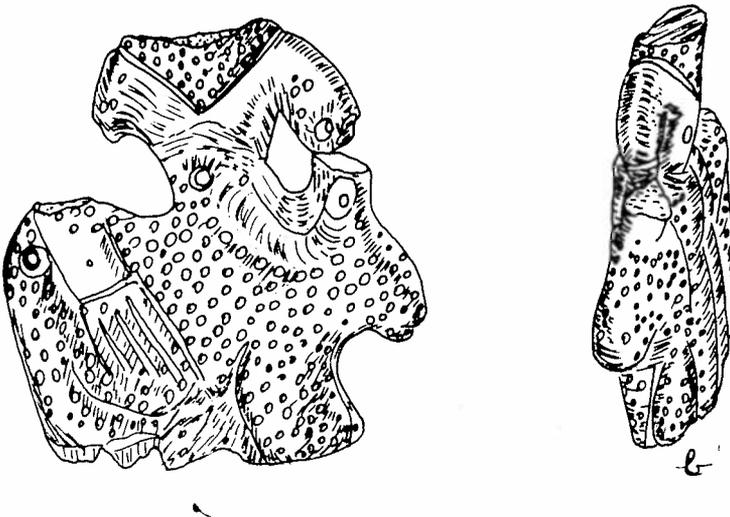


Fig. 16 (cfr. Tabella I n. 9 F) Cavaliere-leopardo stante con pettorale.

Tipi:	1a	1b	1c	2a	2b
Liv.VII c.6200 a.C.	n.5M)Dio su toro. Consorte(?) cm 19 c. Tempio VII.21 Ç.H. Tav.89 A.S. XIV Fig.32	n.5M)?			n.18F)Figura di dea seduta. cm 4,2 Tempio VII.24 A.S.XIV Fig.31a (?)
Liv.VIIB c.6050 a.C.	n.7M)Dio semianiconico su animale. Consorte(?) cm 10 Tempio VII.24 A.S.XIV Fig.28a (?)				
Liv.VIA c.5850/ 5880 a.C.	n.1M)Bambino-dio a cavallo di leopardo. Signore di animali. cm 5,5 Tempio VIA.10 Ç.H. Tavv.73-76,86 A.S.XIII Fig.22	n.2M)Dio adolescente seduto su sgabello. Figlio della dea. cm 21,5 Tempio VIA.25 Ç.H. Tav.84	n.3M)Dio seduto con berretto di leopardo. Figlio e cacciatore. cm 12 Tempio VIA.10 Ç.H. Tav.85 A.S.XIII Fig.25	n.9F)Paio di dee,bam- bino e leopardi. Madre figlia e figlio come dominatrici e do- minatore di animali. cm 11;10,5 Tempio VIA.10 Ç.H. Tavv.73-76,X A.S.XIII Figg.23-24 Cfr.n.1M)	n.15F)Dea con cappa e cap- puccio. cm 8 Ç.H. Tav.90 A.S.XIII Fig.20 --)Figura schematica,roz- zamente scolpita. cm 8,5 Tempio EVI.10 A.S.XIII Fig.19,d
	n.6M)Dio barbuto su toro. Consorte(?) Due esemplari. cm 10,7;11 Templi VIA.44;VIA.10 Ç.H. Tavv.88;91 A.S. XIV Fig.29 A.S. XIII Fig.21		n.4M)Dio seduto barbuto. Consorte. cm 9,8 Tempio VIA.44 A.S. XIV Fig.28b-c		
	n.8M)Divinità gemella(?) su toro(?)Frammento. cm 6 c. Tempio VI.23 Non illustrata.		n.2F)Figura a ciottolo Dea gravida(?) cm 11,7 Tempio VIA.10 Ç.H. Tav.69		
	n.1F)Concrezione semi- aniconica con testa. Aspetto ctonio di caver- na o di montagna. cm 19,6 Tempio VIA.10 Ç.H. Tav.65		n.6F)Dea e dio abbracciati. Matrimonio rituale. cm 11,5 Tempio VIA.30 Ç.H. Tav.83 A.S.XIII Fig.27		
			n.22F)Dea schematizzata con braccia sul seno. cm 5 Tempio VIA.10 Ç.H. Tav.72		

Tabella I. Distribuzione delle statuette maschili a Çatal Hüyük. (Cfr. Çatal Hüyük pp.202-203; M=maschile, F=femminile; Ç.H.=Çatal Hüyük, A.S.=Anatolian Studies)

Tipi:	1a	1b	1c	2a	2b
Liv.VII c.6200 aC.		n.18F)? Cfr.Tab.I			n.19F)Dea tozza. cm 5,1 Tempio VIB.45
Liv.VIB c.6050 aC.					
Liv.VIA c.5950/ 5880 aC.	n.9F)? Cfr.Tab.I		n.3F)Dea inginocchiata con uccello(avvoltoio?) Dea della morte. cm 17 Tempio VIA.25 Ç.H. Tavv.50,82	n.8F)Paio di dee. Madre e figlia. cm 10,3;12 Tempio VIA.44 A.S.XIV Figg.20-27	
			n.5F)Divinità gemellare. Madre e figlia. cm 10,4 Tempio VIA.10 Ç.H. Tavv.70-71	n.4F)Figura frammentaria che tiene qualcosa. Madre e figlio ? cm 9,5 Tempio VIA.10 Ç.H. Tav.78	
			n.14F)Dea seduta dipinta con fiori. cm 4,1 Tempio VIA.01 Ç.H. Tav.79, Fig.50	n.20F)Dea tozza di gesso. cm 9 Tempio VIA.44	
			n.10F)Dea con bocca e con seni pendenti. cm 7,8 Tempio VIA.10 A.S.XIII Fig.19	n.22F) ? Cfr.fab.I	
			n.21F)Dea stilizzata seduta(acefala). cm 4,5 Tempio VIA.44		
			n.6F)Cfr.Tab.I		
Liv.V c.5830 aC.					
Liv.IV c.5790 aC.			n.12F)Dea seduta con veste di leopardo. cm 6 Tempio EIV.5 Ç.H. Fig.51 ?	n.25F)Dea gravida stante cm 12,7 Tempio EIV.5 Ç.H. Tav.77	
Liv.III c.5750		n.10F)Dea seduta con due cuccioli di leopardo. Signora di animali. cm 7 Tempio AIII.1 Ç.H. Fig.49	n.23F)Dea seduta a gambe incrociate. cm 6,5 Tempio AIII.1		
			n.24F)Dea seduta in minia- tura a gambe incrociate. cm 3		
Liv.II c.5720 aC.		n.11F)Dea seduta partoriente. cm 10,5 Tempio AII.1 Ç.H. Tavv.67-68,IX	nn.27-33F)Gruppo di sette dee sedute. cm 5-8 Tempio AII.1 Ç.H. Fig.53	n.13F)Dea stante vestita con gonna e blusa di leopardo. cm 5 Tempio AII.1 Ç.H. Tav.87	
				n.26F)Dea stante. cm 5,5 Tempio AII.1	

Tabella II. Distribuzione delle statuette femminili a Çatal Hüyük. (Cfr. Çatal Hüyük pp.202-203; F=femminile; C.H.=Çatal Hüyük; A.S.=Anatolian Studies)

n. 1M (tabella I, tipi 1 a e 2 a), dell'unico gruppo di sculture stilisticamente omogeneo che sia stato trovato in uno stesso tempio, con tre figure acefale, possibilmente due adulti ed un adolescente, associate a « leopardi » punteggiati. Anche in questi esemplari il Mellaart ha voluto vedere una primitiva manifestazione della triade divina Demetra-Kore-Pluto, ma ancora una volta l'ipotesi, pur essendo estremamente affascinante, in vista della anatolicità di gran parte della religione greca arcaica, non ci sembra sufficientemente provata dagli esemplari in questione. Una serie di elementi sembra favorire piuttosto l'interpretazione di almeno una figura come maschile. In effetti la « dea » illustrata a destra nella foto è una figura priva di seno e asessuata, che ci richiama per la sua piattezza le figure maschili del sito, ed anche la « dea » di sinistra, il cui stato frammentario consente osservazioni limitate, ha seni appena rilevati e dorso piatto e schematizzato, presenta inoltre braccialetti multipli, che caratterizzano nel sito figure maschili (cfr. tabella I n. 3M). Entrambe le figure inoltre, e più chiaramente quella di destra, presentano sul petto un « fazzoletto di leopardo », una sorta di pettorale triangolare punteggiato, probabilmente continuazione di ornamenti leopardeschi delle teste perdute, e sono rappresentate in una posizione peculiare: con il corpo posteriormente stante ed anteriormente fuso ai « leopardi » schematizzati. La presenza degli animali ci sembra fondamentale, perché abbiamo sottolineato che a Çatal Hüyük l'associazione di figure femminili con animali è rara, e che nei pochi casi noti si tratta sempre di figure femminili sedute su troni zoomorfi. Le due figure in questione invece, per i « pettorali » leopardeschi, per la posizione peculiare, del corpo fuso con l'animale, ci fanno pensare ad una mascheratura rituale, o a esseri ibridi, analogamente ai « ballerini » del tempio della caccia ²⁸).

Infine dovrebbero essere a nostro parere considerate ambigue alcune figure iperstilizzate, talvolta con profilo « fallico », che il Mellaart considera femminili, come la « dea con cappa e cappuccio » (cfr. tabella II, n. 15F) ²⁹). La proporzione maschio-femmina quale ci è data dal Mellaart potrebbe dunque essere sostanzialmente riveduta sulla base di osservazioni tipologiche e stilistiche, separando inoltre una buona parte delle statuette come asessuate.

Da un esame sommario delle tabelle I-II, sulla distribuzione delle statuette maschili e femminili a Çatal Hüyük, possiamo dedurre immediatamente alcuni dati di fondo: 1) la presenza di statuette di culto maschili e femminili di pietra è limitata ai livelli VII-VI; 2) le statuette più verosimilmente maschili sono tutte di pietra e compaiono prevalentemente nella fase tarda del livello VI, cui fa seguito nel sito una grave distruzione ³⁰); 3) nei livelli tardi V-II si trovano unicamente statuette di argilla, che sono sempre femminili, differenziate da quelle precedenti di pietra sia da un punto di vista stilistico che iconografico; 4) sembrano di gran lunga più frequenti figure sedute. Certamente il tipo più interessante è la figura maschile seduta su animali: si tratta infatti di una testimonianza eccezionale per l'epoca, così in Anatolia come nelle zone vicine.

Una interpretazione immediata potrebbe essere che le statuette di cavalieri stiano a documentare un uso precoce di veicoli animali ³¹⁾: ciò sarebbe molto importante per la maggiore rapidità che comporterebbe nella diffusione di ideologie e di conquiste tecnologiche, o negli scambi commerciali, tuttavia questa interpretazione è resa poco verosimile dalla tipologia dei veicoli indicati, soprattutto del leopardo ³²⁾. Si conferma dunque ancora una volta l'impressione che le rappresentazioni di Çatal Hüyük, anche quando sono apparentemente realistiche, abbiano sempre un significato mitico, irrealistico. Certamente l'associazione con il veicolo animale sta ad indicare uno *status* particolare, dal punto di vista religioso o sociale, della figura maschile rappresentata. Inoltre possiamo forse stabilire una gerarchia tra le figure su toro, che hanno un profilo molto appesantito, e quelle su leopardo, che hanno un profilo snello e sono tutte acefale: potremmo effettivamente pensare a dèi-padri e dèi-figli, e l'acefalismo degli dèi-giovani potrebbe essere ricollegato con riti primaverili di rigenerazione. Dovrebbe comunque trattarsi di divinità antropomorfe con i loro attributi identificanti: toro e leopardo, gli stessi che compaiono da soli nelle decorazioni dei templi, probabilmente per un processo di identificazione simbolica. Non è neppure da escludere che i cavalieri rappresentino personaggi importanti dell'epoca: antenati, re, sacerdoti, simbolicamente associati con gli animali che impersonavano le divinità riconosciute. Un carattere umano e sacrale insieme sembra dunque caratterizzare i cavalieri di Çatal Hüyük. Ma l'interesse per questo tipo di rappresentazione è ancora accresciuto, laddove l'uomo sembra fondersi con l'animale, quasi a simboleggiare una mascheratura rituale, come nella statuetta n. 5M e soprattutto nella coppia separata n. 9F già considerata e negli stilizzatissimi ballerini-leopardo che compaiono nelle scene di caccia dei livelli tardi ³³⁾: questi ultimi potrebbero infatti essere considerati a nostro avviso dei veri e propri ibridi uomo-animale, che si porrebbero direttamente alle origini del « centauro », una figura polivalente simbolo di intelligenza e potenza virile che affonda profondamente le radici in ambiente orientale, assieme a gran parte della mitografia classica ³⁴⁾.

Accanto alle figure di « cavalieri » caratterizzate come maschili sia dal veicolo che da una serie di dettagli secondari abbiamo una gradazione continua di statuette che vanno dall'indifferenziato al tipicamente femminile, con attributi materni caratterizzanti. In sostanza sembra che si possa parlare di una triade familiare, in seno alla quale sono caratterizzate più chiaramente le figure del padre, fornito di barba e con veicolo taurino, della madre, caratterizzata da steatopigia e da seni rilevati, mentre più vaga è la caratterizzazione del terzo elemento della triade: figlio-figlia, al quale si lascia la voluta ambiguità dell'adolescenza. I protagonisti di questa triade vanno ad aggiungersi e si mescolano ai due numi del toro e del leopardo, meglio noti dalle decorazioni parietali, verosimilmente in posizione sottomessa, forse *trait d'union* tra mondo divino e mondo umano.

d) *Osservazioni riassuntive.* — Le decorazioni parietali e le statuette di Çatal Hüyük rappresentano fino a questo momento la più antica e completa testimonianza « parlante » di un'epoca. Molto chiara è l'allusione a riti apotropaici, con asportazione simbolica di porzioni di immagini, a riti funerari, a riti venatori: in tutti il colore, la riassuntività della composizione, la presenza di esseri ambigui contribuiscono a proiettare il fatto descritto *in illo tempore*, da cui deriva il suo sapore mitico. Possiamo enucleare alcune impressioni generali sulla situazione socio-religiosa che decorazioni parietali e statuette sembrano sottintendere.

Dal punto di vista della frequenza relativa di maschi e femmine c'è un apparente contrasto tra decorazioni templari e statuette antropomorfe. Nelle prime infatti sembrano predominare figure maschili, ed anche per quanto riguarda le rappresentazioni animali, il toro, simbolo maschile, compare con maggiore frequenza del leopardo, che potrebbe rappresentare l'elemento femminile. Nelle seconde invece c'è preponderanza di figure femminili, specie nei livelli tardi, anche se non è forse così netta come suggerito dal Mellaart. In entrambi i gruppi tuttavia esistono tipi che possono essere definiti asessuati o ambigui: in particolare, stabilito che le rappresentazioni di Çatal Hüyük non recano mai connotazioni sessuali primarie, ci sono alcuni esemplari, come le stilizzatissime *silhouettes* dei defunti, nei « templi degli avvoltoi », o come certe statuette schematizzate, per i quali non possiamo avvalerci della sia pur relativa utilità delle attribuzioni rituali, che chiarificano ad esempio le figurette stilizzate dei « templi della caccia » come certamente maschili. Esiste infine un gruppo ben definito di rappresentazioni che potremmo considerare come ibridi, con valore maschile o femminile, di questi gli avvoltoi umanizzati che incombono sui cadaveri nel tempio VII.21 e le « leopardesse » umanizzate a rilievo potrebbero rappresentare un elemento femminile-ctonio mentre gli uomini-leopardo, o protocentauri, potrebbero rappresentare un elemento maschile-venatorio. L'interpretazione delle rappresentazioni dipinte è resa più facile dal loro inserirsi in contesti narrativi, più o meno espliciti, per quanto riguarda invece le statuette antropomorfe i contesti sono meno significativi. Troviamo infatti in uno stesso tempio esemplari molto differenti, per materiale, taglia, tipologia e stile, e solo di rado coerenti tra loro, come il gruppo n. 1M e n. 9F. Sulla base di questi elementi non ci sentiamo di accettare la ipotesi del Mellaart sulla predominanza di un elemento femminile, articolantesi in molteplici ruoli. La situazione di Çatal Hüyük, se si considerano insieme i dati delle decorazioni templari e delle statuette, sembra caratterizzata da un relativo equilibrio tra elemento maschile ed elemento femminile: tuttavia nei livelli più antichi, pre-VI, l'elemento maschile predomina e non è ben documentato l'aspetto materno della grande dea, se non indirettamente nelle « leopardesse » a rilievo, mentre nei livelli tardi è proprio questo il suo l'aspetto più documentato nelle statuette, e figure maschili restano limitate ai dipinti templari. La scomparsa della figura maschile tra le statuette dei livelli tardi potrebbe essere attribuita, come irclina a ritenere il Mellaart, ad una im-

portanza decrescente del maschio nella società neolitica. Ma a nostro parere ci sono tre elementi che potrebbero contraddire questa interpretazione: innanzitutto il fatto che figure maschili siano ancora predominanti nei dipinti dei templi tardi, poi il fatto che le statuette maschili siano legate alla lavorazione della pietra che scompare in questi ultimi, infine la chiara differenziazione stilistica e tipologica delle statuette femminili di pietra, trovate fino al livello VI e quelle, tutte di terracotta, dei livelli tardi, pur nella naturale conservazione di singoli dettagli. Per questi motivi preferiremmo piuttosto suggerire che dopo le distruzioni del livello VI la religione di Çatal Hüyük subì un qualche mutamento per cui si sostituirono a immagini di culto antropomorfe, di materiale non deperibile e non immediatamente ricollegate a quotidiani riti di fertilità, opulente dec-madri, che meglio si armonizzano con la successiva tradizione plastica anatolica quale ci è testimoniata ad Hacilar. Il mutamento non avvenne dunque tanto nel senso di una svalutazione dell'elemento maschile ma più che altro nel senso di una perdita progressiva di tratti arcaici, nei quali è compresa la personificazione plastica di esseri mitici sia maschili che femminili, forse collegabili ad un culto di tipo esoterico ed « ufficiale », a vantaggio di rappresentazioni immediatamente accessibili, collegate ad un culto della fertilità materna che si caratterizza per essere più universale e più domestico nello stesso tempo. Del resto proprio i « tratti arcaici » sono quelli che meglio identificano Çatal Hüyük come il più importante sito preistorico dell'Anatolia. Nelle sue decorazioni e nelle sue statuette litiche la tensione simbolica tra elemento femminile ed elemento maschile assume contorni narrativi, fino a darci una delle più antiche testimonianze di una interpretazione mitologica della realtà e dei riti di un'epoca.

FIORELLA IPPOLITONI STRIKA

1) Cf. J. Mellaart, *Excavations at Çatal Hüyük, 1961. First Preliminary Report, Anatolian Studies*, XII (1962), pp. 43-105, tavv. III-XVIII; Id., *Excavations at Çatal Hüyük, 1962. Second Preliminary Report, Anatolian Studies*, XIII (1963), pp. 43-103, tavv. III-XXIX; Id., *Excavations at Çatal Hüyük, 1963. Third Preliminary Report, Anatolian Studies*, XIV (1964), pp. 39-119, tavv. I-XXVI; Id., *Excavations at Çatal Hüyük, 1965. Fourth Preliminary Report, Anatolian Studies*, XVI (1966), pp. 165-191, tavv. XXIX-LXIII; Id., *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, London 1967.

Questi lavori verranno citati come *A.S...* e come *Çatal Hüyük*.

2) *Ibidem*, pp. 77-130, « the shrines and their reliefs », pp. 131-177, « wall paintings ». Bisogna sottolineare che la differenziazione operata dal Mellaart tra templi e case di abitazione, sembra spesso troppo basata sul contenuto delle decorazioni, e sembra proporzionalmente eccessivo il numero dei « templi », in ogni caso dal nostro punto di vista che le decorazioni a sfondo religioso ornassero templi o case di abitazione conta assai meno del loro contenuto.

3) *Ibidem*, pp. 178-203, « sculpture in the round ».

4) Cf. F. Ippoliton Strika, *Le statuette in alabastro di Tell Es-Sawuan (metà del VI millennio a.C.)*, in *Annali di Napoli*, 36 (1976), pp. 1-29.

5) B. L. Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia*, New Haven and London 1963.

6) Mellaart, *Çatal Hüyük*, tabella alle pp. 102-103.

7) *Ibidem*, figg. 38, 40.

8) *Ibidem*, fig. 48.

9) *Ibidem*, pp. 181-183.

10) *Ibidem*, p. 82, tav. VII. Bisogna ricordare che il Mellaart, *ibidem* p. 116, suggerisce, per quelle che noi consideriamo orecchie, che si tratti di « a hair style with two small horns, very like that fashionable in the fourteenth century A.D. ».

11) *Ibidem*, tavv. 50-57, 61-64, pp. 168-176.

12) Cf. Giedion, Seigfried, *L'Eterno Presente. Le origini dell'Arte*, Milano 1965.

13) Cf. Mellaart, *Çatal Hüyük*, p. 175.

14) *Ibidem*, tavv. 61-64, pp. 170-176.

15) Il Mellaart, *ibidem* p. 175, connette queste figure con quelle acefale del tempio degli avvoltoi (cf. nota 16) e le ritiene dunque antenati morti « great hunters of the past ... invoked to partake in the hunting rites of the living » a noi sembra tuttavia che l'intera scena abbia il valore di una evocazione di favolosi esseri, se consideriamo i cacciatori con cintura-leopardesca come dei protocentauri. Lo stesso colore delle figure acefale può avere un significato simbolico, in quanto il rosso caratterizza negli affreschi figure maschili ed il bianco figure femminili, dunque i bicolori acefali rappresenterebbero esseri ibridi o asessuati.

16) *Ibidem*, figg. 14-75, tavv. 45-49, pp. 166-168.

17) *Ibidem*, p. 166. Cf. anche l'ipotesi di S. Ferri, *Organicità, astrazione, composizione ...*, Rendiconti, Accademia Lincei, Serie VIII, 14, 1959, p. 35, che 13 *mischgestalten* siano rappresentazioni di numi considerati trapassati, in analogia alle rappresentazioni greche di grifi, sileni ecc.

18) *Çatal Hüyük*, pp. 162, 166, tavv. 39-40.

19) *Ibidem*, pp. 178-203.

20) Il Mellaart, *ibidem*, pp. 178-180, ha operato una distinzione funzionale tra figurine d'argilla, trovate in case di abitazione, e statuette di culto, di pietra o di terracotta, trovate nei templi: a queste ultime limitiamo la nostra indagine, in quanto sono meglio documentate ed illustrate.

21) *Ibidem*, tabella alle pp. 202-203.

22) Le definizioni date dal Mellaart, *op. cit.*, sono conservate anche quando ci allontaniamo dalle sue interpretazioni. Le illustrazioni dei rapporti preliminari (*A.S. = Anatolian Studies*, cf. nota 1) vengono citate per le statuette che non sono illustrate nel volume finale, o quando siano utili per una migliore comprensione di esemplari illustrati nel volume (*C.H. = Çatal Hüyük*). Le statuette nelle tavv. II-VI sono copie del Mellaart.

23) *Ibidem*, pp. 181-201.

24) Cf. B. L. Goff, *op. cit.*, pp. XXXIII-XXXIX.

25) Si tratta in sostanza di figure rappresentate con il busto flesso e le gambe allungate in avanti, che presentano spesso un notevole appesantimento dei glutei, definite da G. F. Dales, *Mesopotamian ... Figurines ...*, Ph. D. Thesis, Univ. of Pennsylvania 1960, « buttocks silhouettes ».

26) Cf. anche (tabella I, tipo 1 a) il n. 7M « dio semianiconico su animale ».

27) *Çatal Hüyük*, p. 180.

28) Cf. la nostra nota *I cavalieri di Çatal Hüyük e le origini dell'ideale centaurico* in pubblicazione sugli *Annali* (Napoli) 1976.

29) A questo proposito bisogna sottolineare che, mentre per il Mellaart, *Çatal Hüyük*, pp. 201-202, alcune differenze nel volume dei seni sono da attribuire alle diverse età della grande dea rappresentata, queste differenze dovrebbero invece essere valutate a nostro avviso come indicazioni di individui maschili, o adolescenti, o asessuati: cf. anche la critica di P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines ...*, London 1968, p. 357 ad alcune osservazioni analoghe del Mellaart, a proposito delle figure di Hacilar.

³⁰⁾ Cf. Mellaart, *op. cit.*, pp. 63, 130. Il fatto che non si trovino statuette in pietra dopo la grande conflagrazione nella quale perì l'insediamento del livello VI, e che in questo siano state trovate più numerose statuette di pietra, può significare a nostro avviso che questa concentrazione sia dovuta proprio alla mancata asportazione delle medesime, (*ibidem*, p. 179). Ci sembra inoltre verosimile, considerato che non si notano fratture culturali tra i livelli più antichi e quelli di Çatal Hüyük, che già prima della distruzione sopravvenuta nel liv. VIa fosse in decadenza l'attitudine a scolpire statuette in pietra. La datazione di questa distruzione al 5880 c. (*ibidem*, p. 52), è particolarmente significativa in quanto è datato al secondo quarto del sesto millennio il cimitero di Tell es-Sawwan, in Mesopotamia, che è l'unico altro sito preistorico del Vicino Oriente nel quale sono state trovate statuette di pietra. Cf. F. el-Wailly-B. Abu es-Soof, *Excavations at Tell es-Sawwan, Sumer*, XXI (1965) p. 19. Cf. anche nota 4.

³¹⁾ I più antichi indizi di trasformazione di animali selvatici in animali domestici sono stati studiati da R. H. Dyson, *Archaeology and the Domestication of Animals in the Old World*, *American Anthropologist*, LV (1953) pp. 661-673. Secondo lo Zeuner (cfr. *Domestication of Animals*, in C. Singer-E. J. Jolmyard-R. Hall, *A History of Technology*, Oxford 1954, p. 351), l'origine del gruppo dei « mezzi di trasporto » è oscura, per quanto sembri più recente di altri (ovini, suini, bovini) ed è curioso che questi non siano uccisi per avere cibo: « religious inhibitions applied to it that did not exist in the case of other groups (except perhaps the dog) ».

³²⁾ Gli animali indicati in Çatal Hüyük sembrano effettivamente dei leopardi, bisogna però sottolineare che la semplice occorrenza di punteggiature non sempre vale ad indicare leopardi: abbiamo infatti numerosi esempi di animali punteggiati, nei quali la punteggiatura assume un valore puramente simbolico o ornamentale. Cf. per l'epoca paleolitica P. Graziosi, *L'arte nell'antica età della pietra*, tav. 184: cavallo e vacca punteggiati, e numerosi altri esempi: tavv. 171, 192, 207, 213, 217; cf. in Mesopotamia i « leoni » punteggiati dipinti negli affreschi di Uqair: S. Lloyd and F. Safar, *Tell Uqair. Excavations by the Iraq Government Directorate of Antiquities in 1940 and 1941*, *JNES* II (1943), pp. 131-158, soprattutto p. 141, dove si afferma che si tratta di animali che sarebbero da definire, nel dipinto araldico, « leoni », ma che essendo questi dipinti con macchie nere su fondo bianco, la parola « leopardi » sarebbe forse più appropriata.

³³⁾ Cf. la nota 11.

³⁴⁾ Cf. la nota 28, cf. anche E. Akurgal, *The Birth of Greek Art. The Mediterranean and the Near East*, London 1958, vengono sottolineate le numerose e strette analogie tra la mitologia ittita e quella classica, così (p. 166) la teogonia di Esiodo viene avvicinata ad un mito hurrita, e analogamente il mito di Zeus e Tifone, che tra l'altro veniva ambientato dagli stessi autori classici: Eschilo, Pindaro ed Apollodoro in Cilicia, trova una controparte (p. 165, fig. 60) nel mito del dio-tempesta e del serpente Illuyanka, rappresentato in un rilievo rupestre di Malatya (c. 1050-850 a.C.).

LI VERSUS FA: CONFUCIANI E LEGALISTI

Il titolo di questa nota lo riprendiamo parafrasando quello di un capitolo di un ben noto volume di T'ung-tsu Chü¹⁾; esso si intitola *Li versus Law. Versus* è il termine tecnico, usato nei tribunali anglosassoni, per indicare un procedimento civile o penale. *Li versus Fa*, quindi, o viceversa. Quello iniziato nel 1974 nella Repubblica Popolare Cinese è un autentico processo a Confucio, l'ennesimo se vogliamo, in cui i principali testimoni d'accusa sono personaggi del III secolo a.C., esponenti di quella scuola che, ispirandosi al *fa* (cioè non tanto allo *ius* naturale quanto alla legge penale) furono definiti da Ssu-ma Ch'ien *fa-chia* nella sua classificazione delle principali scuole di pensiero.

Nella frase *li versus fa* si vuole mettere esattamente a fuoco il nucleo principale della polemica del III secolo a.C.; in particolare si tratta del *li* del cosiddetto confuciano Hsün-tzu più che del *li* di Confucio. Per Confucio, infatti, *li* raramente significa 'rito' o 'etichetta'; in alcuni passi dei *Lun-yü* il termine sta ad indicare, piuttosto, quasi una manifestazione del *hsiao*, della *pietas erga parentes*, il rispetto reverenziale della tradizione e del passato. Sarà solo con Hsün-tzu, alla cui scuola dobbiamo la codificazione del *Li-chi*, che tale ideogramma acquisterà il significato di 'rito', non nel senso deteriore che la parola avrà in seguito, ma di norma coercitiva per il miglioramento interiore dell'individuo. *Li versus fa* ci appare, pertanto, equivalente dell'espressione: norma etica contro norma penale.

Che i confini fra quelle che furono dichiarate scuole non fossero chiaramente delineati e che tali scuole si influenzassero a vicenda, è chiaro se andiamo a rileggere alcuni brani di testi dell'epoca. Può esserne parzialmente un esempio un noto brano di Hsün-tzu, al ritorno dal suo viaggio fatto nel paese di Ch'in nel 264 a.C., poco meno di mezzo secolo prima della fondazione dell'impero unitario:

« Quando entrai per le sue frontiere e osservai i loro costumi, vidi che la gente era semplice e genuina; la loro musica non era corrotta o licenziosa, ed il loro abbigliamento non era frivolo. Essi rispettavano i loro superiori e seguivano con obbedienza chi stava avanti a loro. Quando raggiunsi gli uffici delle loro città, vidi che i funzionari erano trattati con rispetto e che non c'era alcuno che non fosse cortese, temperato, onesto, serio, sincero e tollerante. Funzionari del buon tempo antico! Quando entrai nella capitale e vidi i loro gran dignitari,

essi uscivano dalle loro case, ma nessuno fra loro era occupato in affari personali, né usava preferenze, né formava cricche. Essi erano dignitosi e non c'era chi non comprendesse e non fosse equanime. Dignitari del buon tempo antico! Quando osservai la loro corte, osservai che tranquillamente ascoltavano e decidevano con tranquillità, quasi come non attendessero (al loro compito). Corte del buon tempo antico! Perciò per quattro generazioni furono vincitori e non per semplice fortuna, ma per calcolo. Ciò è quello che ho visto; pertanto si dice che il miglior governo è governare riposando, trattando in generale andare nei particolari; senza confusione ottener risultati. Ch'in è di questo tipo » 2).

Questo lungo brano non è la descrizione utopistica di uno stato ideale; se togliamo le espressioni di sapore confuciano che elogiano « il buon tempo antico » c'è il riconoscimento di un sistema politico-sociale ordinato e serio ed, implicitamente, la critica alla corruzione ed al disordine negli altri stati cinesi. Lo stato di Ch'in già si ispirava all'ideologia di tipo legalista e la metteva in pratica.

Ma vediamo Han Fei-tzu. Nella sua opera egli si scaglierà decisamente contro la dottrina confuciana. Giustamente Vandermeersch ³⁾ nella sua opera basilare sul legalismo sostiene che « i rapporti che il Legalismo ebbe con il Confucianesimo furono unicamente di antagonismo. Senza dubbio gli autori legalisti combattono ogni setta, senza eccezione; ma mentre ... succede loro di appropriarsi senza accorgersene di tale parte della filosofia moista, di quella dei nomi e delle forme, e soprattutto del taoismo, essi respingono totalmente la filosofia confuciana ». Però, se leggiamo attentamente le pagine di Han Fei-tzu, troviamo ogni tanto un sottile tentativo di distinguere fra la persona di Confucio e i suoi discepoli, la sua filosofia e le interpretazioni posteriori, qualcosa che ci ricorda le polemiche degli anni 1961-1962, quando nella Cina popolare, in occasione di numerosi congressi e dibattiti, ci fu chi sostenne tesi analoghe. Han Fei-tzu lamenta che « adesso quelli che sono famosi sono i Confuciani ed i Moisti ... i Confuciani divisi in otto scuole ed i Moisti in tre. Contrari e diversi fra loro in ciò che accettano ed in ciò che respingono, ognuno di loro si considera l'autentico confuciano o moista » 4).

Ma prima di esaminare più da vicino la critica legalista anti-confuciana, occorre qualche precisazione di carattere storico. Nel III secolo a.C., e precisamente nel 221 a.C. avviene la più grande svolta politico-istituzionale della Cina antica. Per la prima volta ad una società lacerata, divisa politicamente, economicamente disastrosa, si sostituisce un impero centralizzato, uno stato unitario.

Termina l'età feudale in Cina sosteneva la storiografia occidentale sulla Cina ed inizia l'età imperiale, che durerà bene o male sino al 1911.

Termina l'età schiavistica e si forma il primo stato feudale unificato, stato feudale che giungerà sino all'età moderna sostiene la storiografia cinese contemporanea.

Fine del feudalesimo od inizio del feudalesimo il 221 a.C.? È stato il feuda-

lesimo preceduto o no da una società di tipo schiavista in Cina? È un problema che è stato a lungo dibattuto in Cina e fuori e che, volutamente, tralasciamo in questa sede, non per non prendere posizione, ma perché ci porterebbe ad una lunga discussione teorica, con il pericolo di perdere di vista il problema particolare della critica a Confucio nel III secolo a.C. Ognuno può leggere sulle riviste cinesi quale sia il punto di vista ufficiale odierno cinese e ci pare superfluo riassumerne per grandi linee le idee.

Ciononostante, non si può non rilevare come, nella stessa Cina popolare, la critica filosofica a Confucio sia stata preceduta dal dibattito sulla periodizzazione. Kuo Mo-jo, in un suo articolo apparso il 1° luglio 1972 in *Hung Ch'i* ⁵⁾, dedicato appunto al problema della periodizzazione nell'antica storia cinese, rifà tutta la storia delle sue ipotesi su quando sarebbe avvenuto il passaggio tra una società schiavistica ed una feudale; dapprima Kuo Mo-jo aveva fissato tale passaggio all'inizio del periodo delle Primavere ed Autunni, intorno, quindi, al 770 a.C., per poi spostarlo al 206 a.C., data d'inizio della dinastia degli Han Anteriori; successivamente (1952) lo retrodatava al momento del passaggio fra il periodo delle Primavere ed Autunni a quello dei Regni Combattenti, circa verso il 475 a.C., quando cioè più forti sarebbero state le contraddizioni fra i contadini ed i proprietari terrieri. Il 1° dicembre dello stesso anno Yang Jung-kuo ⁶⁾, sulla stessa rivista, affermava che Yin e Chou erano state società schiavistiche. Durante i periodi delle Primavere ed Autunni e dei Regni Combattenti, ci fu un cambiamento pressante del sistema schiavistico verso un sistema feudale ed egli giungeva alla conclusione che il cambiamento definitivo fu attorno al 221 a.C.

L'attacco a Confucio s'inquadra nel problema della periodizzazione, in quanto egli, incurante delle « continue ribellioni di schiavi », avrebbe difeso gli interessi della classe che possedeva gli schiavi, mascherandola con la sua teoria del governo mediante il *jen* e con la pratica delle altre virtù.

L'attacco a Confucio implicitamente ed esplicitamente portava alla riabilitazione di Shih Huang-ti ed all'esaltazione della scuola legalista. La riabilitazione non si limita a presentare sotto luce nuova quello che la storiografia tradizionale cinese aveva sempre raffigurato come un crudele tiranno, ma si sta estendendo ad altre scuole di pensiero anticonfuciane, da alcuni aspetti del Taoismo ad esponenti della scuola dei nomi; è prematuro insistervi, così come più che di riabilitazione sarebbe preferibile usare il termine di rivalutazione.

Una sola affermazione va ripresa dalla polemica odierna, sulla quale si può concordare, che la vittoria di Shih Huang-ti e la fondazione del suo impero non furono dovuti solamente al successo delle sue armate vittoriose, ma altresì all'ideologia legalista a cui il sovrano ed i suoi più vicini collaboratori si ispiravano.

I confuciani non credevano nell'uguaglianza degli uomini; non soltanto la loro società era ideata secondo una gerarchia fra superiori ed inferiori, fra vecchi e giovani, fra uomo e donna e così via; ma in tutti o quasi i testi classici è sem-

pre evidente la differenza fra il *chün-tzu* ed il *hsiao-jen*, fra il gentiluomo (dapprima in senso aristocratico, poi in senso morale, ma perlopiù coincidenti) e l'uomo comune, il quale deve sopportare il carico del lavoro manuale, non pensare certo né a governare, né a studiare per automigliorarsi. Nel V capitolo del *Meng-tzu*, c'è l'idea, derivata però da un passo dello *Tso-chuan*, che « alcuni lavorano con la mente, altri lavorano con la forza. Chi lavora con la mente governa gli altri; chi lavora con la forza è governato dagli altri ». La società è divisa nettamente in due gruppi; non faccio commenti, perché sarebbero troppo facili; lo presento semplicemente come un'affermazione politica che può avere lo stesso valore della divisione nella *Repubblica* di Platone di 3 classi di cittadini: i filosofi-re che governano, i guerrieri che son preposti alla difesa ed i cittadini che lavorano. Se ci lasciamo trascinare da un Aldous Huxley che affermava che i filosofi-re di Platone « prefigurano Hitler » ⁷⁾ ed applichiamo lo stesso lessico per il pensiero politico della Cina antica, scendiamo nel linguaggio della polemica giornalistica. È evidente che la società auspicata dai confuciani non è *democratica* nel senso etimologico della parola, ma neanche *totalitaria* nel senso dei grandi stati totalitari del xx secolo; è, teoricamente, *paternalistica*, in quanto i padri, gli anziani sarebbero i depositari di un certo tipo di saggezza e di esperienza. Nella pratica politico-amministrativa quotidiana una società di tipo paternalistico si presta più di altre società ad un deterioramento del sistema, alla continuazione di favoritismi e corruzioni, alla pietrificazione dello stato (*der versteinerte Staat*).

A questa società si opposero i legalisti. Esponenti della nuova classe che emergeva dei proprietari terrieri, dicono i Cinesi di oggi, essi si oppongono ai Confuciani difensori dell'aristocrazia proprietaria di schiavi. Dobbiamo tralasciare, a causa dei termini cronologici fissati dal titolo della ricerca, la teoria e l'applicazione nello stato di Ch'in delle idee di uno Shang-tzu e limitarci a parlare di Han Fei-tzu.

« I legalisti hanno in comune con i Confuciani la concezione che non sarà mai posta in dubbio in tutta la storia della Cina classica » afferma Vandermeersch, « che il governo è essenzialmente monarchico » ⁸⁾. Tutti i Cinesi dell'antichità erano monisti, ed il sovrano, come spiegherà più tardi Tung Chung-shu nella sua etimologia dell'ideogramma *wang*, è il tratto verticale che collega i tre tratti orizzontali rappresentanti il Cielo, la Terra e gli uomini. Mentre, però, i Confuciani credevano nel *t'ien-ming*, nel mandato del Cielo che *naturalmente* affidava il governo a una dinastia, i legalisti, ed in particolare Han Fei-tzu, sostengono che tale potere deriva *artificialmente*. « La preminenza – afferma Han Fei-tzu – è fondata dagli uomini »; la preminenza è l'idea di predominio, di sovranità ⁹⁾.

Confucio e Mencio avevano predicato il *tao* degli antichi sovrani, avevano teorizzato la tesi del regresso storico per cui, da un'*aetas aurea* si era decaduti ad un'età ferrea e caotica. Han Fei-tzu non crede in ciò, arrivando a rovesciare

tale tesi. Rileggiamo un brano della sua opera ¹⁰⁾: « Tutti riveriscono la pietà del figlio verso il padre, la pietà del fratello minore verso il fratello maggiore, la lealtà verso il principe, l'ubbidienza verso il capo; ma nessuno comprende in cosa ciò consista, né cerca di sapere come ciò possa tradursi in termini morali; perciò il mondo è nell'anarchia. Ognuno approva il comportamento di Yao e di Shun, modellandosi su di esso; veramente costoro furono regicidi e causa di disordini per i loro padri. Yao, Shun, T'ang e Wu, tutti costoro, rovesciarono il senso del rapporto fra principe e sudditi, ed han dato ai posteri un esempio di disordine. Yao, che era principe fra gli uomini, ha fatto principe uno dei suoi sudditi; Shun che era un suddito fra gli uomini, ha posto in soggezione il suo principe; T'ang e Wu che erano sudditi fra gli uomini, uccisero il loro sovrano facendone a pezzi il cadavere. Ciononostante tutto il mondo li onora; ecco perché sinora tutto il mondo non ha potuto essere governato secondo un buon ordine ».

È un brano di un certo interesse, perché se da un lato c'è la condanna del regicidio teorizzata da Mencio se il sovrano si comportava male, e introdotta da Confucio per giustificare con il cambio del *t'ien-ming* il passaggio da una dinastia ad un'altra, c'è altresì la smitizzazione dei sovrani dell'antichità, presentati come esseri umani non diversi dagli altri. Si potrà, come è stato fatto, rimproverare ad Han Fei-tzu la difesa della linea dinastica, ma è ancora troppo presto per differenziare l'idea di stato da quella della dinastia che lo governa. Osserva giustamente Vandermeersch come i Cinesi indicassero il loro paese sempre con il nome della dinastia e come il primo a dare un nome diverso allo stato, cioè *Chung-hua* sia stato Yüan Shih-kai soltanto nel 1912 ¹¹⁾.

Il sovrano auspicato dai legisti, come sarà, poi, nella pratica di governo Shih Huang-ti, è chiaramente un despota, un principe assoluto; non importa che egli sia virtuoso come il sovrano teorizzato dai Confuciani; i suoi ministri nei testi legalisti son sempre definiti *chen*, quell'ideogramma che significa al tempo stesso « servo » e « ministro ». Ma ecco la grande novità rispetto al Confucianesimo e alle altre correnti filosofico-politiche, novità che non sfugge ad un osservatore attento quale era Ssu-ma Ch'ien, in un capitolo dello *Shih-chi*: « I legalisti non fanno distinzione fra chi è vicino e chi è straniero; non fanno differenza fra i nobili e i volgari; li fanno giudicar tutti insieme dalla legge, in modo che la cortesia con cui si amano i parenti e si venerano coloro che – a differenza di altri – vanno rispettati, ahimé è stata soppressa. È un piano che si può mettere in pratica per poco tempo, ma non si può applicare a lungo ¹²⁾ ». L'uguaglianza di fronte alla legge era un concetto troppo audace e moderno perché fosse recepito anche da un Ssu-ma Ch'ien, che bene o male poteva essere considerato se, non un perseguitato, almeno un colpito dalla legge.

E torniamo necessariamente alla concezione della legge. Prima che l'ideogramma *fa* fosse adoperato ad indicare la « legge », nei testi classici confuciani ricorre con il valore di 'punizione' o 'legge penale' il carattere *hsing*. Per i confuciani la legge penale era una necessità in un momento di decadenza o di

crisi; nel capitolo 55 dello *Shu-ching* se ne attribuisce, come è noto, l'inizio ai barbari Miao, i quali non conoscono il *T'ien*, il Cielo; d'altronde, sotto i Chou le leggi penali si applicavano al popolo e non agli aristocratici, al popolo che, oltre ad esser gratificato dell'appellativo di *yü* (stolto, stupido), era originariamente formato da popolazioni conquistate; il paragone con gli Iloti salta subito all'evidenza.

Le leggi penali che, nel 536 nello stato di Cheng e nel 513 nello stato di Chin, furono scritte su tripodi di bronzo fusi furono aspramente criticate da Confucio nello *Tso-chuan*¹³⁾. « Voi abbandonate questa misura (= cioè la legge del Cielo) per fare i tripodi della legge. Il governo del popolo sarà d'ora in poi collocato in questi tripodi; per quale motivo dovrebbe ancora rispettare i nobili? Che ruolo essi conserveranno? È la soppressione dell'ordine sociale tra nobili e popolo: con che cosa conserverete lo stato? » Ed ancora, in un testo più tardo come il *Li-chi*, troveremo questa affermazione tipicamente confuciana: « I riti non arrivano in basso sino alla gente comune, la legge penale non sale in alto sino ai nobili »¹⁴⁾. Il *Li-chi*, come è noto, è opera della scuola di Hsün-tzu, il confuciano eterodosso che credeva nella malvagità della natura umana e nella necessità dell'osservanza dei *li*, dei riti, per ricondurla allo stato buono. Ma ecco il più famoso allievo di Hsün-tzu, il legalista Han Fei-tzu inveire contro i privilegi dei nobili ed affermare l'universalità della legge: « La legge non si allontani dal nobile, più di quanto la corda non lo faccia d'attorno a ciò che è curvo. Ciò che è legale non può esser ricusato dal saggio, né sfidato dall'audace. Le colpe dovranno essere punite senza eccettuare i più alti ministri, e le buone azioni dovranno essere premiate senza eccettuare la gente ordinaria. È soltanto la legge quella che raddrizza le colpe dei superiori, reprime i vizi degli inferiori, impedisce il disordine, blocca l'errore, respinge l'invidioso, rimette al suo posto chi non lo è, norma comune per tutto il popolo. È solo la legge penale (*hsing*) a disciplinare il funzionario e ad intimidire il popolo, a far indietreggiare la rilassatezza e ad arrestare l'ipocrisia. Le pene dovranno essere severe, in modo da non profittare della propria nobiltà per trattare sommariamente il plebeo; la legge dovrà essere universale, in modo che nessuno usurpi la dignità del sovrano »¹⁵⁾.

I legalisti estendono, quindi, ad ogni campo il sistema di punizioni; tutto rientra nel dominio del diritto penale, con l'ignoranza più completa del diritto privato. Nel suo libro Vandermeersch afferma « Tutta la nazione non esiste che per lo stato, e la materia legale è, dunque, esclusivamente materia di diritto pubblico. I delitti sono repressi non tanto per il danno che essi recano alle persone private, quanto per il disordine che causano »¹⁶⁾.

Lo stato legalista nasce, quindi, totalitario; esso controlla tutto, in quanto ogni crimine si trasforma in danno contro l'ordine costituito. Vige, inoltre, il principio del reciproco controllo e della responsabilità collettiva e gravi pene sono comminate per chi non denuncia un crimine o nasconde un reo; si sosti-

tuisce all'antica aristocrazia una nuova gerarchia sociale fondata sul merito. Ma dai principi generali torniamo un poco alle critiche particolari mosse da Han Fei-tzu al sistema confuciano. Rileggiamo antologicamente alcune sue frasi: « Chi studia la via degli antichi re e propone proprie teorie, è il tipo di uomo che trascura la legge, mentre il mondo lo riverisce chiamandolo un *chün-tzu* colto ed istruito »¹⁷). « Il saggio non cerchi di fissare la via degli antichi né stabilisca un modello fisso per tutti i tempi, ma esamini le cose della sua età ed allora si prepari ad affrontarle »¹⁸). È la condanna esplicita della teoria del regresso storico e l'invito a risolvere i problemi di ogni epoca realisticamente e non secondo schemi prestabiliti; frase questa, poco rivalutata del pensiero di Han Fei-tzu, ma che occorrerebbe tener forse più presente.

Nello stesso capitolo c'è l'accusa di falsificazione della storia rivolta non solo ai confuciani, ma anche ad un'altra scuola quella di Mo-tzu: « In questi giorni i letterati (*ju* = cioè i Confuciani) ed i moisti, tutti elogiano i primi sovrani perché praticavano un amore imparziale; perciò il popolo li riveriva come genitori. Ma come sanno essi che le cose stavano così? »¹⁹). È, già, nell'opera di Han Fei-tzu l'accusa che, alcuni decenni dopo servirà a Li Ssu, ministro di Shih Huang-ti, per la loro condanna politica: « I letterati mediante la letteratura disturbano le leggi, i cavalieri (*hsieh*) mediante le armi trasgrediscono le proibizioni » e ancora « gli uomini che citano gli antichi sovrani e predicano benevolenza e giustizia (*jen* e *i*) riempiono la corte e perciò il governo non può essere liberato dal disordine »²⁰). È un crescendo di accuse nella sezione intitolata « I cinque parassiti » che culminerà con l'affermazione: « Pertanto, nello stato del sovrano illuminato non ci sarà letteratura scritta su strisce di bambù, ma la legge sarà l'unico insegnamento; non si citeranno i detti degli antichi sovrani, ma i funzionari saranno gli unici istruttori; non ci sarà valore per mezzo della spada individuale, ma il massacro del nemico sarà la sola impresa coraggiosa »²¹).

Si è, prima, affermato che all'antica aristocrazia i legalisti vogliono sostituire una nuova gerarchia fondata sul merito. È chiaro che il merito non va misurato sulle qualità morali dell'individuo. Nella sua grossa opera di sintesi su « *Le monde chinois* » giustamente Jacques Gernet afferma che « il problema della scelta degli uomini, capitale per i moralisti partigiani del governo mediante la virtù (= cioè, i Confuciani), è senza importanza per i legalisti. Il principe non sa che farsene di uomini eccezionali e non deve neanche affidarsi al caso: gli basterà fare appello al primo venuto, poiché, il meccanismo messo in pratica deve assicurare necessariamente il buon funzionamento dello stato e della società. Le qualità morali sono inutili; peggio ancora, perché esse possono portare lo stato alla rovina, dando agli uomini virtuosi un potere che mette in pericolo la sovranità del principe e della legge »²²). Ci avviciniamo quasi alla moderna concezione dell'anti-eroe, che non nega, però, la possibilità dell'eroismo quando esso si dimostri necessario, ma l'eroe professionista.

LIONELLO LANCIOTTI

- 1) T'ung-tsu Chü, *Law and Society in Traditional China*, Paris-La Haye 1965.
- 2) *Hsün-tzu*, ch. 11.
- 3) Léon Vandermeersch, *La formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, Paris 1965, p. 173.
- 4) *Han Fei-tzu*, ch. 50.
- 5) Kuo Mo-jo, « Il problema della periodizzazione nella storia cinese antica », in *Hung Ch'i*, 15 luglio 1972, pp. 56-62.
- 6) Yang Jung-kuo, « La lotta fra le due linee nella sfera del pensiero durante i periodi 'Primavere ed Autunni' e degli Stati Combattenti », in *Hung Ch'i*, 1° dicembre 1972, pp. 42-54.
- 7) Aldous Huxley, Negativo e positivo in, AA.VV., *Utopia rivisitata*, Milano 1973, p. 10.
- 8) Vandermeersch, *op. cit.*, p. 174.
- 9) *Han Fei-tzu*, ch. 40.
- 10) *Han Fei-tzu*, ch. 51.
- 11) Vandermeersch, *op. cit.*, p. 178, n. 2.
- 12) Ssu-ma Ch'ien, *Shih-chi*, ch. 130.
- 13) *Tso-chuan*, Wen-kung, 6° anno.
- 14) *Li-chi*, ch. 1.
- 15) *Han Fei-tzu*, ch. 6.
- 16) Vandermeersch, *op. cit.*, p. 194.
- 17) *Han Fei-tzu*, ch. 46.
- 18) *Ibid.*, ch. 49.
- 19) *Ibid.*, ch. 49.
- 20) *Ibid.*, ch. 49.
- 21) *Ibid.*, ch. 49.
- 22) Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris 1972, p. 89.

LA FELICITÀ SUPREMA DELL'UOMO SECONDO L'EPISTOLA SULL'INTELLETO DI FĀRĀBĪ

Fārābī nell'*Epistola sull'intelletto*¹⁾ espone le sue teorie noetiche e descrive l'evoluzione dell'intelletto umano nel processo conoscitivo, descrizione che, nel confluire di temi cosmologici, astronomici, fisici e metafisici, implica anche il motivo escatologico.

Si può dire, sintetizzando, che per Fārābī l'intelletto umano, dapprima in una fase di 'intelletto in potenza', sotto l'illuminazione dell'Intelletto agente', passa ad astrarre le forme intelligibili delle cose, se ne appropria identificandosi ad esse e diventando così 'intelletto in atto'; poi, per un atto intuitivo di autoconoscenza, ripensa i suoi contenuti (cioè se stesso, dato che, per Fārābī, con essi si identifica) e diventa 'intelletto acquisito'. Arrivato a questa fase evolutiva, in cui, per conoscere, l'intelletto umano non ha più bisogno di astrarre dalla materia (essendo i propri contenuti già degli intelligibili astratti), esso è pronto a conoscere anche quelle altre forme pure che per natura sono del tutto esenti da materia: le Sostanze separate della tradizione aristotelica, che sono anche le Intelligenze motrici dei cieli; di esse l'ultima e la più vicina all'intelletto umano è l'Intelletto agente, già nominato, il quale esercita la funzione di 'Dator formarum' ontologico, per gli esseri del mondo sublunare, e gnoseologico, in quanto fonte illuminante delle menti umane.

La conoscenza di questi esseri divini è, dunque, concessa all'uomo che abbia prima perfezionato il suo intelletto con l'acquisizione di tutto lo scibile scientifico, o di gran parte di esso, e con l'esercizio dell'autoconoscenza. Così si esprime infatti Fārābī:

« E queste forme [pure]²⁾ possono essere completamente intese soltanto dopo che tutti gli intelligibili³⁾, o [almeno] la maggior parte di essi, si sono realizzati come intesi in atto, e dopo che si è realizzato l'intelletto acquisito. Allora queste forme si realizzano come intese ed esse diventano come se fossero forme dell'intelletto [umano] in quanto esso è 'intelletto acquisito' »⁴⁾.

Di questo intelletto Fārābī in un altro passo precisa il posto occupato in una specie di paesaggio metafisico, costituito dalla scala degli esseri creati. Dall'Uno (Dio), infatti, le creature si scandiscono in una emanazione digradante che va dalle forme separate (Intelligenze pure che muovono i cieli disposti secondo il

sistema aristotelico–tolemaico attorno alla terra⁵⁾, alle forme separabili (gli intelletti umani, che, più o meno perfetti, aspirano, come poi si vedrà, a separarsi dalla materia), alle forme materiali (quelle totalmente immerse nella materia), fino al più vile dei sostrati: la materia prima. Ora, l'intelletto acquisito, che rappresenta il più alto grado di perfezione che l'intelletto umano può raggiungere, occupa un posto di confine tra gli esseri che hanno relazione con la materia e quelli del tutto separati: « ... quando si arriva all'intelletto acquisito, si arriva a ciò che assomiglia ai confini (*tukhūm*) e al limite a cui terminano le cose che hanno relazione con la *yle* e con la materia [seconda]. E se ci si eleva sopra di esso, ci si eleva verso il primo grado degli esseri separati e [questo] primo grado è quello dell' 'Intelletto agente' »⁶⁾.

Il motivo dell'anima razionale posta come 'confine', 'orizzonte' tra il mondo divino eterno e il mondo corruttibile sublunare è di origine neoplatonica e verrà raccolto, come è noto, anche da s. Tommaso⁷⁾. Si vuol rendere con questo concetto la situazione paradossale dell'uomo che non nasce intelligenza pienamente attuata, immobile nella sua perfezione (come le Intelligenze divine), ma deve faticosamente conquistare la sua perfezione impegnandosi nel viaggio terrestre (concezione del mondo non più come 'luogo di caduta per colpa', ma come 'scuola per anime', che fu anche di Proclo e di alcuni platonici cristiani); intelletto che viene proiettato in un corpo, nel mondo sublunare, accanto alle creature soggette alla inesorabile legge della corruzione, ma che è destinato a trascendere il perenne fluire delle cose e a entrare nel rango degli esseri immortali.

Più avanti Fārābī ritorna sull'argomento dell' 'intelletto acquisito' e tocca il tema della beatitudine umana: « In questa fase⁸⁾ la sostanza dell'uomo, o l'uomo in ciò per cui si sostanzializza⁹⁾, diventa la cosa più vicina all'Intelletto agente¹⁰⁾: questa è la felicità (*sa'āda*) suprema e l'ultima vita; la quale consiste [dunque] nel fatto che arriva all'uomo un'ultima cosa per la quale si sostanzializza e che si realizza per lui la sua perfezione ultimissima, e cioè che l'ultima [cosa] per cui si sostanzializza compie la operazione di [quest'] ultima cosa per cui si sostanzializza: questo è il significato dell'ultima vita »¹¹⁾.

Prima di cercare di interpretare questo passo, che è uno dei più difficili dell'opera (e, probabilmente, corrotto) ma che è anche tra i più importanti perché fissa il destino ultimo dell'uomo, è utile riportare ciò che segue e che sembra essere una rassegna delle varie fasi di sviluppo dell'intelletto umano, viste in relazione al suo minore o maggiore distacco dal corpo. Ci discostiamo nel presentare queste fasi da Fārābī per riellenarle secondo un ordine ascendente. Vi è all'inizio la fase in cui l' 'intelletto in potenza' viene all'esistenza: « Il grado più imperfetto di essere della sua [= dell'intelletto] essenza consiste nell'aver bisogno, nella sua costituzione per essere esistente, che il corpo [umano] gli sia materia, essendo esso una forma in un corpo [umano] o in un corpo in generale ». Si viene quindi a descrivere la fase in cui l'intelletto passa dalla potenza all'atto:

« Al di sopra di questo grado vi è quello in cui esso nella sua costituzione può fare a meno che il corpo [umano] gli sia materia, tuttavia nelle sue operazioni, o in molte di esse, ha bisogno di utilizzare una facoltà corporea e di ricorrere alla sua operazione, come, per esempio, al senso e alla fantasia ». Vi è poi la fase in cui si costituisce l'« intelletto acquisito »: « E se l'operazione di questo intelletto non concerne un'altra cosa, all'esterno della sua essenza, e se per lui agire è far esistere la sua essenza, allora la sua essenza, la sua operazione, il suo agire [effettivo] sono una sola e medesima cosa; così esso non ha più bisogno nella sua costituzione che il corpo umano gli sia materia, neppure ha bisogno in alcuna sua operazione di ricorrere all'operazione di una facoltà dell'anima che risieda in un corpo, né ha bisogno di impiegare in ciò alcun strumento corporeo ». La fase ultima è quella dell'estrema felicità in cui l'« intelletto acquisito » si rivolge alla contemplazione del mondo divino superiore: « Il grado più perfetto di essere per esso è di raggiungere quello stato che abbiamo menzionato »¹²⁾; si tratta evidentemente di un riferimento a quel difficile passo che tratta della « felicità suprema »¹³⁾ che ora è bene riesaminare.

Tenendo presente tutto il contesto dell'opera, si può dire che per Fārābī parlare di « ultima vita » (di vita futura, di aldilà) è parlare di « perfezione ultima », raggiungibile ancora nella terrena dimora.

Quando l'uomo, egli dice, anzi l'intelletto umano, in cui si condensa l'essenza dell'uomo (« ciò per cui l'uomo si sostanzializza »), si svincola dal legame estrinseco che ha con il corpo (del quale si è servito all'inizio nella conoscenza astrattiva), e passa a esercitare l'operazione di autoconoscenza senza più aver bisogno di ricorrere ai dati dei sensi, si costituisce come sostanza separata ed entra nel rango delle Intelligenze pure (« diventa la cosa più vicina all'Intelletto agente »). Se poi si rivolge a contemplare le Sostanze separate ad esso superiori¹⁴⁾, compie l'« operazione ultima » e si realizza per lui la sua « perfezione ultimissima »: soggetto, operazione, oggetto sono in questo caso tutti esenti da materia e nel grado di più alta nobiltà. Questa è la fase per l'uomo di maggior perfezione, accompagnata dal maggior diletto; questa è per Fārābī la beatitudine suprema. È un morire al corpo ancor prima della morte per vivere di una vita divina; è un meritare la suprema felicità, che consiste nella contemplazione del mondo divino, per conquista intellettuale.

Non c'è chi non veda che il radicale intellettualismo di Fārābī è di marca aristotelica, ma tessuto su di una tela di fondo neoplatonica. Si rileva prima di tutto l'equazione: massima conoscenza = massima perfezione = massimo gaudio, che molto probabilmente ha le sue origini nell'*Etica nicomachea*¹⁵⁾. La maggior perfezione per l'uomo è costituita dall'attività intellettuale e comporta la suprema felicità: rende l'uomo simile agli dei, diceva Aristotele (intellettualismo che si ritroverà perfezionato in s. Tommaso nel tema della « visione beatifica »¹⁶⁾.

Ma vi è pure il motivo neoplatonico del « ritorno » alle origini, della « conversione »; movimento inverso a quello emanativo che riporta la creatura a ricon-

giungersi al proprio ' principio ' in un disegno perfetto di circolarità: l'intelletto umano « diventa la cosa più vicina all'Intelletto agente », il quale da altre opere farabiane risulta essere il ' Dator formarum ' anche delle anime razionali ai corpi umani. Da notare che, per Fārābī, essendo esclusa la creazione diretta e immediata da parte di Dio dell'uomo, non c'è ricongiungimento per costui alla ' sorgente ultima ' dell'essere, ma solo alla ' sorgente prossima ' (l'Intelletto agente). Non c'è visione diretta di Dio, come nel cristianesimo, nel quale il Creatore stesso, al termine di una vita di meriti, si dona all'uomo come oggetto di contemplazione¹⁷⁾, ma visione delle Sostanze separate, mediatrici di creazione; si tratta ancora di un godimento di un bene creato, secondo l'ottica islamica per la quale, gelosa custode della trascendenza divina, Dio rimane mistero inaccessibile e l'uomo è destinato a un paradiso di gioie sensibili e spirituali, ma non ad attingere la vita stessa di Dio.

Tuttavia è vero che questo movimento di perfezione conoscitiva che Fārābī traccia per l'intelletto umano, se proprio non raggiunge l'essenza divina, si eleva oltre il limite della condizione umana e varca la soglia del mondo degli esseri divini. Il conoscere non è concepito come un arricchimento di nozioni, un bagaglio di scienza mondana, ma un crescere nel sapere fino a raggiungere la visione delle realtà soprasensibili; non un estendere (orizzontalmente) la cognizione del mondo di quaggiù, ma un assurgere (verticalmente) alle origini penetrando nel mistero delle cose e delle cause prime.

L'uomo, per Fārābī, può raggiungere la sua più vera felicità ancora in questa vita, per crescita intellettuale. Il Paradiso, l' ' ultima vita ' , non può essere che questo gaudio di perfezione, intende dire, e si avverte nelle sue parole un implicito rifiuto delle gioie sensibili promesse nel Corano. Alle masse si può descrivere una felicità in termini concreti, ma il sapiente sa che il supremo gaudio è di natura conoscitiva ed esclude ogni contatto col sensibile. Diventare « la cosa più vicina all'Intelletto agente » e « contemplare le Sostanze separate » non sono frasi vuote di significato o vaghe; unirsi all'Intelletto agente significa unirsi alla Verità, sapere tutto ciò che si può sapere, raggiungere la soluzione di tutti i problemi che la mente umana si pone: il perché nel nostro essere, l'origine del mondo, i perché della storia ... Non è, ripeto, il godimento sensibile del paradiso coranico, ma non è neppure fredda contemplazione, perché è felicità piena, di natura spirituale, che implica, è sottinteso, una purificazione ascetica, conquistata con il distacco dalle cose sensibili e dalle passioni.

Certamente è motivo plotiniano quello che fa coincidere la massima perfezione di conoscenza con il massimo allontanamento dalla materia, ma non manca il motivo aristotelico dell'utilizzazione del sensibile come punto di partenza, sia pure in vista di un suo superamento. In altre parole, l'uomo è per Fārābī uno spirito incarnato il cui compito è quello di servirsi dapprima del corpo e poi di svincolarsi a poco a poco dai suoi legami, di liberarsi dall'opacità della materia per diventare uno spirito puro mediante l'esercizio intellettuale: filosofia come

preparazione alla morte e morte come semplice abbandono del corpo per una vita immortale di contemplazione.

È questa la risposta che Fārābī sembra dare alla questione dell'immortalità dell'anima, come era stata impostata da Aristotele. Se ogni sostanza non può essere inferiore alla natura della propria attività, si potrebbe dire che l'anima ha un'esistenza separata (il che è come dire che è immortale) solo nel caso che essa avesse un'operazione separata: in questi termini, è noto, era stato, più o meno, posto il problema dell'immortalità dell'anima in Aristotele. Sull'esempio dei neoplatonici, Fārābī trova nell'autoconoscenza esercitata dall'intelletto acquisito, quell'attività completamente indipendente dal corpo, richiesta da Aristotele. È il tema della 'reditio completa' dell'*Elementatio theologica* di Proclo, ripreso poi dal *De causis*¹⁸⁾: se le parti di ciò che è esteso ritornassero completamente su se stesse, una sopra e dentro l'altra, distruggerebbero la loro estensione; ciò, quindi, che è corporeo non può ritornare su se stesso: « omne quod ad seipsum conversivum est, incorporeum est ...; nullum enim corporum ad seipsum est converti ». Allora, per ragion dei contrari, ciò che ritorna su se stesso e ritornando si perfeziona (non quindi si distrugge) è di natura non estesa, è separato dalla materia, è incorporeo, è spirituale, è immortale: « omne quod ad seipsum conversivum est authypostaton est, idest per se subsistens ». Ora, l'intelletto umano può ritornare completamente su se stesso; infatti può porsi come oggetto a se stesso e conoscere la propria essenza; in questo atto immanente, in cui non conosce una cosa esterna a sé, la sua attività da lui parte a lui ritorna senza passare per l'attività dei sensi e della fantasia¹⁹⁾; esso esercita cioè una funzione propria e indipendente dal corpo; conosce per trasparenza la sua essenza, e « omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditio completa », dice ancora Proclo; dunque, in questo atto l'intelletto umano si rivela come un ente completamente sussistente e indipendente dal corpo. E ciò che non ha materia è incorruttibile ed immortale, perciò Alberto Magno vedeva nell'« intelletto acquisito » farabiano la « radice » della nostra immortalità: « ... Et super hanc rationem omnes philosophi sustentati fuerunt, et ideo omnes concorditer, ut dicit Alfarabius, radicem immortalitatis animae posuerunt in intellectu adepto, quia ille nec secundum esse, nec secundum operari, nec secundum pati sive recipere, dependentiam habet ad aliquid corporalium vel corruptibulum »²⁰⁾.

Paradiso, allora, come conquista di perfezione spirituale: paradiso aristocratico dell'intellettuale che non si preoccupa di fare del mondo un luogo migliore? Forse. In altre opere Fārābī si prenderà cura del problema sociale; in questa egli sembra voler semplicemente insegnare all'uomo che la felicità è in sua mano, consiste nel perfezionare la propria natura, nel costruire personalmente il proprio destino fino a meritare lo statuto di sostanza divina. Autoliberazione e conquista di pienezza spirituale, che rendono l'avventura terrestre degna di essere vissuta e che ci preparano a « morire » ancor prima della morte fisica, inten-

dendo la morte come un'agostiniana uscita « dalle mura » del mondo del contingente per un platonico ritorno alla contemplazione del mondo delle sostanze pure; se si vuole, l'eterno motivo gnostico della conoscenza come salvezza.

FRANCESCA LUCCHETTA

1) L'edizione critica del testo arabo è stata effettuata da M. Bouyges: Alfarabi, *Risalat fi'l-'aql*, Beyrouth 1938 (« Bibliotheca Arabica scholasticorum », série arabe, VIII, I); su di essa è stata condotta la mia traduzione italiana: Fārābī, *Epistola sull'intelletto*, Padova 1974, a cui rimando d'ora in avanti nelle citazioni.

2) Sono messe tra parentesi quadrata quelle integrazioni che non appartengono al testo arabo.

3) Si tratta degli intelligibili, dei concetti che si possono ricavare dalla conoscenza del mondo concreto che ci circonda e che costituiscono lo scibile scientifico: medicina, astronomia, geometria, matematica ...

4) Fārābī, *Epistola sull'intelletto*, p. 100 r. 31-37.

5) La disposizione geocentrica risulta chiaramente da altre opere farabiane; qui è sottintesa.

6) Fārābī, *Epistola sull'intelletto*, p. 101 r. 1-37 si ricava la scala degli esseri; la citazione testuale è invece a r. 31-37.

7) Il termine 'orizzonte' (*ufq*) applicato all'anima compare nel *De causis* arabo: *Die pseudo aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, a cura di O. Bardenhewer, Freiburg 1882, par. 2, p. 63/165; in s. Tommaso, *C. Gent.*, II, c. 68.

8) Cioè in quella di 'intelletto acquisito'.

9) Ossia in ciò per cui l'uomo è quello che è, in ciò che costituisce la vera sostanza dell'uomo; non quindi l'uomo apparente che si presenta in un corpo, ma il plotiniano 'uomo interiore', costituito dalla sola 'anima razionale'.

10) Vicinanza di perfezione, naturalmente, ma che ha una sua ben precisa posizione topografica nel cosmo farabiano: un posto astronomico di confine tra il mondo sublunare (corrutibile) e quello celeste (divino).

11) Fārābī, *Epistola sull'intelletto*, p. 104 r. 27-36. Ho lasciato il passo nella sua durezza di espressione e con le ripetizioni che lo rendono pesante per dare l'idea della difficoltà di interpretazione che esso presenta.

12) Fārābī, *Epistola sull'intelletto*, p. 105 r. 1-36.

13) Citato a p. 186 n. 11.

14) Che l'intelletto acquisito, e solo l'intelletto acquisito, sia capace di simile atto di contemplazione lo aveva detto precedentemente, v. passo citato a p. 185 n. 4.

15) Specialmente nei capp. 7-8 del X libro. Ricordiamo che Fārābī aveva commentato tale opera aristotelica, cfr. M. Steinschneider, *Al-Fārābī (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, « Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg », s. VIII, XIII (1869), n. 4, p. 61.

16) Per s. Tommaso nella dimora paradisiaca la conoscenza di Dio è radice di godimento e di amore, è fonte di beatitudine; per Scoto l'amore di Dio è la vera beatitudine, la conoscenza ne è la condizione.

17) Se si è avvicinato Tommaso a Fārābī, v. p. 187 e n. 16, nel tema del gaudio paradisiaco è per l'accento intellettualistico con cui in entrambi si presenta, ma non per una identità nell'oggetto di contemplazione finale.

18) E commentato da s. Tommaso, *In librum De causis expositio*, Torino 1955, pp. 52, 88,

testo da cui ho tratto le citazioni di Proclo; sull'argomento cfr. C. Giacon, *Interiorità e metafisica*, Bologna 1964, pp. 77-89.

¹⁹⁾ Come anche Fārābī ha notato, vedi passo citato a p. 187 quando descrive il costituirsi dell'intelletto acquisito.

²⁰⁾ Alberto Magno, *Summa theologiae*, parte II, trac. XII, q. 73; cfr. A. Cortabarría, *Doctrinas psicológicas de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno*, «La ciencia tomista», LXXIX (1952), p. 647 e n. 45.

POETI RUSSI NELLE MEMORIE DI SIMON ČIKOVANI

Della Russia il cuore, il cuore dell'Ucraina
col cuore georgiano sono legati per sempre.
(Čikovani)

1. Il risaputo e il nuovo si evidenziano (e si amalgamano) nei ritratti di alcuni dei più noti poeti russo-sovietici tracciati nelle sue memorie dal poeta georgiano Simon Čikovani. Attivo, influente partecipe e determinante, forse, come pochi (pur tacendo di altri talenti ci sovviene di I. Grišašvili, G. Leonidze, P. Jašvili, T. Tabidze, K. Nadiradze) per lo sviluppo della poesia georgiano-sovietica, Čikovani può essere definito, per usare le parole di Pasternak, « un momento non casuale e ben legittimo nell'evoluzione generale del pensiero georgiano »¹⁾. Ma se con la sua poesia seppe raggiungere con gli anni una « forza immaginativa che è asserzione di vita »²⁾, il debutto del poeta nel 1924 avvenne nel gruppo « Levizna », formato da alcuni poeti e pittori georgiani, sotto l'influenza del « Lef », la rivista russa, diretta da V. Majakovskij, più coerentemente rivoluzionaria e avanguardistica insieme. E fu proprio in quello stesso anno che S. Čikovani conobbe V. Majakovskij, durante il suo primo viaggio a Tbilisi. Fin dalle prime battute dell'incontro Majakovskij ribadisce la sua volontà di rottura anche nei confronti del passato artistico più prossimo, proponendo un progetto che facesse proprie, in campo artistico, le scelte dell'Ottobre. Quando infatti Čikovani gli viene presentato come « poeta futurista », Majakovskij ribatte: « Il futurismo è invecchiato, oggi esiste solo il 'Lef'! »³⁾. Certa critica ha indugiato (e indugia) nella ricerca di un « secondo » futurismo post-rivoluzionario con il fine ultimo di ricondurre tutta l'esperienza dell'avanguardia sovietica degli anni venti nel grande alveo dell'invenzione futurista, sottovalutando proprio l'esperimento lefiano (e novolefiano) o addirittura indicandolo come prova più significativa della continuità di quel movimento. L'affermazione di Majakovskij sottolinea invece tutta la radicalità del progetto lefiano, e quindi la sua capacità di rottura, la sua forza artistica eversiva, che si poneva come negazione di ogni tradizionalizzazione, seppur del nuovo, e postulava, al di là dei tentativi fonetici di Kručënych o dei giochi sonori di Kamenskij che talvolta sul « Lef » furono pubblicati, una concezione di arte come produzione, manifestazione politico sociale di *žiznestroenie*, definitivo superamento della dualità

lavoro-creazione, ultimo atto di un'arte che si proponeva contraddittoriamente di vincere ogni separatezza e specificità artistica per fare dell'arte stessa il risultato di uomini che producono per esprimere e significare, non riflettere, la realtà. L'esperimento lefiano (e novolefiano) che si era posto come negazione dei rapporti sociali esistenti, e il cui inizio Šklovskij situava acutamente (anche se con irriverenza verso la storia) negli avvenimenti seguiti alla rivoluzione ⁴⁾, al tempo in cui Majakovskij, con le riviste «Gazeta Futuristov» e «Iskusstvo Kommuny», già perseguiva una prospettiva artistica rivoluzionaria, si conclude nel recupero autonomo della categoria artistica e si compromette nelle necessità politiche del 'quotidiano'. Čikovani coglie, invece, nella poesia di Majakovskij soprattutto l'elemento tipicamente futurista della città: «La sua [di Majakovskij] opera è legata soprattutto alla città. Il suo pensiero artistico è urbanistico» ⁵⁾ che ricerca, però, nei versi pre-rivoluzionari come: «La strada si contorce senza lingua: /non ha con che gridare e conversare» (tratti dal poema *Oblako v štanach*), tralasciando di evidenziare il nuovo significato che ora Majakovskij affida alla città e soprattutto alla fabbrica, quale «entità» produttiva come lo è il poeta («Sono anch'io una fabbrica»), impegnato nella trasformazione della società e dell'individuo. Meglio si chiarisce allora la figura di Majakovskij poeta-tribuno, la necessità della poesia quale indispensabile strumento di vita («La poesia è necessaria ai giovani») e l'esigenza che la poesia sia da tutti compresa («I versi, a cominciare dal professore per finire al semplice operaio, devono essere compresi da tutti») ⁶⁾. È il poeta che interviene per lavorare «la quercia delle teste», per forbire «i cervelli con la lima della lingua», egli diventa produttore di strumenti verbali nuovi, creatore di coscienza, legame permanente tra la società-classe e la rivoluzione.

«Majakovskij assegnava un particolare significato alla lettura delle proprie opere da parte dell'autore» e egli era, è noto, un lettore eccezionale, «si abbandonava completamente alla propria voce, aveva fiducia, contava su di essa» ⁷⁾ e soleva ripetere che il poeta deve non solo scrivere bene i versi, ma leggerli altrettanto bene, perché una cattiva lettura testimonierebbe dell'incompiutezza della sua stessa produzione. In effetti, delle immagini poetiche di Majakovskij si può dire che erano strettamente legate alle qualità della sua voce, possenti e talvolta assordanti, spesso tribunizie, e anche le immagini liriche, nella sua lettura, assumevano dei contorni più nitidi, quasi in rilievo. Egli ricordò a Čikovani: «Pasternak e Aseev non hanno la mia stessa voce, ma essi comunque leggono meravigliosamente i propri versi perché la voce che hanno corrisponde in pieno a ciò che vi è nel loro animo. Se esiste questa corrispondenza, il poeta sarà il migliore lettore delle proprie opere». Lo «strillone capo», come egli stesso ebbe a definirsi ⁸⁾, confidava di affidarsi alla lettura per diffondere la propria poesia e per renderla comprensibile alle masse. Come è noto, l'accusa di fare della poesia incomprensibile lo perseguitò per tutta la vita con accenti ossessivi negli ultimi anni della sua vita. Majakovskij, almeno dopo il periodo

delle parate futuriste, respinse sempre quest'accusa che, tra l'altro, per un poeta proletario doveva apparire assurda (o infamante), facendo della comprensibilità un presupposto della sua poesia (anche se «l'arte non nasce arte di massa, lo diventa a conclusione di una somma di sforzi: analisi critica (...), tempestività nella diffusione del libro (...); corrispondenza tra la questione sollevata nel libro e il suo grado di maturazione tra le masse») ⁹⁾ che sapeva magicamente esplicitare con la lettura. «Ma quando sarete morto, come faranno i giovani che vorranno leggere le vostre poesie?» gli chiese Žango Gogoberidze. «Le poesie non si leggono solo ad alta voce – fu la risposta – è certo comunque che una delle qualità della mia poesia andrà perduta, ma lasciamo a loro di cavarsela ...» ¹⁰⁾. La poetica majakovskijana («il processo artistico rivoluzionario») si fonda su una concezione «trasformativa–produttiva» di forme, di contenuto e di rapporti sociali che necessariamente coinvolge il poeta come organizzatore e tribuno ¹¹⁾. I numerosi viaggi del poeta in tutta l'Unione per propagandare i suoi principi artistici (e la sua produzione poetica), le continue serate di poesia cui egli partecipava (e che immancabilmente si concludevano con le argute risposte di Majakovskij alle domande dei presenti: «Come Vi trovate nella letteratura russa?», «Non c'è male, non stringe»; «Forse non siete allievo di Chlebnikov?», «Sì, non è male avere buoni maestri», ecc.) ¹²⁾ rientravano in questo progetto di fare del lavoro poetico un processo produttivo le cui regole di produzione–consumo sono strumenti prodotti e utilizzabili da tutti perché legati ai rapporti sociali di produzione, al processo storico–sociale complessivo. È la poesia che perde l'«aura», ma non nel senso della sua riproducibilità tecnica, bensì nella possibilità che ha il consumatore di farsi produttore, di appropriarsi dei «metodi di lavoro», di diventare egli stesso un poeta, ossia un semplice «operaio» che trasforma «la materia prima della parola con mezzi moderni» ¹³⁾.

Quand'era con gli amici Majakovskij recitava spesso sue poesie, e una sera capitò che recitasse anche due poesie dell'Achmatova. «Voi e l'Achmatova?», gli chiesero meravigliati gli amici. «Bisogna conoscere bene gli avversari letterari – rispose loro – bisogna studiarli». Ma se doveva avere una necessaria, diretta conoscenza dei poeti (e non solo russi) del suo tempo, è noto che la poesia di Majakovskij non affonda tanto le sue radici nella tradizione culturale europea, bensì in quella russa e spesso nel folclore popolare. Spia di questo indirizzo è il giudizio di Majakovskij, quando di fronte alle lodi che V. Gaprindašvili rivolgeva al suo poema *Oblako v štanach* che per le sue immagini ricordava la forza della poesia di Baudelaire, l'interruppe dicendo: «Compagni, cosa vi siete attaccati a questi francesi? Forse che non possiamo cavarcela anche senza questi decadenti? Una poesia popolare georgiana mi avrebbe procurato mille volte più piacere! Io amo molto la poesia popolare georgiana ...» che trovò la pronta 'maledizione' di Gaprindašvili: «Voi non Vi eleverete mai alle altezze di Baudelaire» ¹⁴⁾.

Agli amici georgiani Majakovskij ebbe occasione di esternare una sua co-

stante preoccupazione, un suo continuo assillo: la paura della vecchiaia. « Ricordate, vi ho già detto che la gioventù se ne va e che per me non è facile prenderne atto ... »; « La vecchiaia si avvicina e io ormai mi arrendo, Vi ho già detto che la gioventù se ne va ... »¹⁵⁾ e tale timore lo costringeva a impegnarsi in quella intensa e inesauribile attività, intellettuale e pratica, di cui abbiamo parlato, e conseguenzialmente a fuggire dalla solitudine, perfino nei momenti di « ispirazione creativa e di intenso lavoro interiore »¹⁶⁾, tanto che riusciva a scrivere versi anche in presenza di compagni che parlavano o facevano rumore. Ma la nostalgia di gioventù denota il timore, atroce e definitivo, dell'esaurirsi di un progetto artistico che era stato ragione di vita e che obbliga il poeta, consumata ogni prospettiva rivoluzionaria, a concludere con il presente e a decentrarsi in un indeterminato futuro. Di qui i sospetti angosciosi sulla validità, e sulla necessità, del proprio lavoro: « Non so se sia necessario al popolo il mio lavoro »¹⁷⁾; che lo incitano ad « affrettare la marcia/dei giorni che restano »¹⁸⁾ in un attivo, e ultimo, confronto con il 'quotidiano', e per una sua definitiva sconfitta.

2. Tre giorni dopo la partenza di Majakovskij, il 9 settembre 1924 arrivò a Tbilisi Sergej Esenin che iniziava così la serie dei viaggi che nel 1924-25 avrebbe compiuto nel Caucaso, a testimonianza (e risultato creativo) dei quali ci resta il ciclo di poesie *Persidskie Motivy*, dove le impressioni sulla Georgia, e sull'Azerbajdžan, gli servirono per 'costruire' quell'Oriente che in realtà non aveva mai visto¹⁹⁾. Allora la poesia di Esenin era largamente conosciuta, non solo in Russia, ma anche in Georgia e « sulla sua personalità e sulla sua produzione sorgevano in gran quantità perfino leggende » e non vi era poeta della nuova generazione che non conoscesse a memoria versi di Esenin²⁰⁾. Quest'amore unanime, e intenso, nasceva forse dalle caratteristiche precipue dell'opera poetica eseniana, i cui periodi, come continua a suddividerla la critica, rispondevano (e rispondono) a esigenze individuali diverse. Così Čikovani coglie nell'opera l'elemento più evidente: « La drammatica ripercussione del conflitto storico tra città e campagna, il potente eco della vita *bohémienne* del ragazzo di campagna travolto dal vortice della grande città »²¹⁾, ma è improbabile che agli amici del vecchio gruppo simbolista *Golubye rogi*, con i quali passò quasi tutto il tempo del soggiorno, la sua poesia non abbia offerto altro.

A Tbilisi, Esenin ebbe modo di sfatare la fama di inesauribile creatore di scandali che l'accompagnava (nel 1919 aveva teorizzato: « Lo scandalo, soprattutto lo scandalo bello, aiuta il talento »). Trascorreva buona parte della giornata passeggiando tranquillamente, con leggera andatura, lungo la prospettiva Rustaveli e non faceva nulla per distinguersi dalla folla anonima, e « ancora meno somigliava a un mettiscandali »²²⁾. Ai giovani poeti georgiani, egli parlò anche di sé e della sua poesia, ma con evidente ironia (e autoironia). Negò di essere mai stato un cantore della poesia contadina (e mentre la critica è concorde nel clas-

sificarne gli esordi sotto l'influsso dei poeti contadini, questa sconfessione del proprio passato suona ironica, proprio ora che il poeta ritornava ai motivi del *Ritorno al paese natio*); negò di essere mai stato immaginista: « Non ho mai avuto niente in comune con la loro poetica [degli immaginisti], sono solo diventato amico di alcuni di loro e mi hanno fatto entrare nel loro gruppo » (e se parte della critica riconosce il preesistere del « sistema immaginativo » in Esenin alla sua adesione all'immaginario, difficilmente può essere definita indifferente la sua partecipazione al gruppo); e, con notevole eccentricità, rivendicò una parentela immaginista per Chlebnikov, i cui esperimenti verbali sono proprio la più radicale negazione delle vuote serie di metafore e delle alogiche costruzioni proposte dagli immaginisti. In una conversazione amichevole il poeta ritrova (ancora) il gusto dello scandalo, mentre in pubblico ha ormai abbandonato « le pose artistiche e gli effetti declamatori » e ripropone di sé l'immagine del ragazzo di campagna di un tempo che « sembra si confessi o conversi intimamente »²³. Dopo la recita tenuta a Tbilisi, quando durante il dibattito che ne seguì gli furono mosse delle critiche, egli non seppe replicare, non gli riuscì di trovare una risposta, disse semplicemente: « Compagni, non infierite su di me, scriverò ancora dei versi migliori ». È la stessa promessa, e ricerca di futuro perseguita già tre mesi prima quando scriveva: « È ancora presto per stendere dei bilanci. La mia vita e la mia opera sono ancora nel futuro »²⁴; in un futuro consumato terribilmente in breve.

3. In occasione della morte di Nikolaj Zaboloskij, « sincero amico della poesia georgiana » e a « suo modo artefice della cultura » della Georgia, Čikovani riassume, per così dire, i motivi principali che la critica scorge, ormai unanimemente, nella sua opera. Raggiunta la notorietà nel 1929 con la sua raccolta di poesie *Stolbcy*, Zaboloskij pubblicò nel 1933 il poema *Toržestvo zemledelija* che sollevò non poche critiche da parte della ufficialità letteraria che lo rimproverava di « allontanarsi dalle posizioni del vero realismo »²⁵. La sua poesia risultava imbevuta di evidente ingenuità che aveva il sapore, però, di esservi stata inserita a bella posta, ironicamente, quasi a perseguire (e continuare) fini di rivolta e di rottura, inattesi da una persona dall'apparenza così mite, tranquilla, con un'espressione del viso seria, professorale, poeticamente non convincente, come ebbe modo di constatare Čikovani quando lo conobbe a Leningrado, nel 1935. Profondamente influenzato da Chlebnikov, egli si servì dei suoi esperimenti verbali per ricercare sempre la precisione e la concisione della parola e del pensiero poetico, ma soprattutto da lui mutuò un generale interesse per la natura, per il mondo veteroslavo, per il folclore russo. Nei suoi versi un'« eccentrica » percezione del mondo si compone con un primitivismo che riconduce alla tradizione del *lubok* e la sua vantata ingenuità, la sua permanente meraviglia si rifanno, senza mediazione alcuna, alla *naïveté* del mondo artistico di Henry Rousseau e, in parte, alla serenità che si riscontra nei quadri di Niko Pirosm-

nišvili. Tuttavia Čikovani limita l'influenza chlebnikoviana al giovane Zabolockij, prima cioè che il poeta rivolgesse la propria attenzione alla poesia russa classica del XVIII e XIX secolo e scegliesse « definitivamente la strada del realismo »; mentre si potrebbe proporre che il poeta scopra la monumentalità, la solennità deržaviniana o la poesia filosofica di Boratynskij proprio attraverso l'esempio (o la mediazione) di Chlebnikov come costante tensione tra due poli linguistici estremi: l'arcaismo e la modernità. La riscoperta di alcuni procedimenti poetici dimenticati, acquista, nell'opera di Zabolockij, un'impronta innovativa, così il solenne, presente anche in poesie giovanili, viene accentuato dal metro più sovente usato: il giambo di quattro piedi, anche se stemperato in variazioni chlebnikoviane che si propongono comunque di perseguire meglio la forma solenne. E tale caratteristica monumentale si manifesta prepotente nei versi dedicati ai temi della costruzione socialista, in poesie come *Gorod v stepi*, *Ural*, *V tajge*, *Tvorcy dorog* che vogliono essere un inno al lavoro socialista e l'affermazione della nuova vita, dalla tajga remota fino ai deserti più lontani. Egli intraprese anche un « discorso filosofico » con la natura (e ispirate alla sua *Naturphilosophie* sono una serie di poesie quali *Metamorfozy*, *Lesnoe osero*, *Utro*, *Čitajte, derev'ja, stichi Gesioda*, ecc.) di cui ammira l'eterno divenire, il permanente, e implacabile, antagonismo dei suoi fenomeni, la bellezza delle sue manifestazioni esterne. Questo suo apparente *engouement* panteistico è in realtà mosso da una visione dialettica della natura (e in questo consiste il carattere insolito e nuovo per la tradizione poetica russa), di cui l'uomo è l'espressione più elevata, l'indispensabile forza ordinatrice che pretende, e riconosce, nel lavoro e nella scienza il proprio ruolo fondamentale: « Sai che cosa ha prodotto su di me la più forte influenza? », chiese una sera a Čikovani, e si rispose: « *La Dialettica della Natura* di Friedrich Engels e i lavori di Konstantin Ciolkovskij ». Per questo, forse, sapeva parlare nei suoi versi di una « vita » della natura ancora sconosciuta che assumeva tutto il valore di una scoperta scientificamente provata e a questo presupposto di precisione e esattezza scientifica si rifanno tutte le sue idee sulla poesia e sull'arte.

Fu quest'amore per la natura, il fascino per le grandi distese russe che esprimeva nei suoi versi ad avvicinarlo alla natura del Sud, al mondo georgiano e alla sua poesia più grande che Zabolockij tradusse in lingua russa con rara maestria, annoverando così per sempre il suo nome tra i propagatori-artefici della cultura georgiana e insieme arricchendo la poesia russa di originali e luminose traduzioni. Il suo animo nordico non gli impedì di comprendere fino in fondo il carattere e i costumi del popolo georgiano, anzi della poesia georgiana seppe cogliere le immagini più belle, riuscendo a instillare il fascino della Georgia anche nel lettore russo. Attento conoscitore della storia, della letteratura e della lingua georgiana, trovò con quasi tutti i poeti tradotti quella, sia pur remota, affinità (o comunanza) che è necessaria a ogni traduttore per poter meglio capire (e comunicare) il poeta che traduce, anche se in particolare amò Važa Pšavela

e David Guramišvili. La terra e il popolo georgiano, oltre che di amore, furono fonte anche di ispirazione per Zabolockij, come attestano i versi scintillanti di *Gorijckaja simfonija* o di *Tbilisskie noči*, dove i colori del paesaggio si alternano al riconoscimento della grazia e della dolcezza della donna georgiana; ma addirittura spesso si avvale delle suggestive immagini della bellezza georgiana per adornare motivi tipicamente russi, quale raro esempio, nella poesia moderna, di perfetta e armonica fusione tra la percezione poetica russa e il sentimento del bello proprio della Georgia. Di un'energia poetica inesauribile, Zabolockij dedicò gran parte della sua vita alla traduzione di poesie in lingua russa (tradusse anche Saba) e in particolare della poesia georgiana classica e moderna, con lo scopo dichiarato « di far conoscere a milioni di persone la poesia della Georgia ».

LUIGI MAGAROTTO

- 1) B. Pasternak, *Lettere agli amici georgiani*, Torino 1967, p. XXV.
- 2) N. Tichonov, *Pisatel' i epocha*, Moskva 1974, p. 497.
- 3) S. Čikovani, *Mysli. Vpečatlenija. Vospominanija*, Moskva 1968, p. 53.
- 4) V. Šklovskij, *Žili-byli ... Sorok let nazad*, in « Znamja », 1966, 2.
- 5) S. Čikovani, *op. cit.*, p. 62.
- 6) *Ibidem*, p. 55.
- 7) *Ibidem*, p. 59.
- 8) Cf. V. Majakovskij, *Vo ves' golos*, in *Polnoe Sobranie Sočinenij v 13 tomach*, Vol. X, Moskva 1955-1961, p. 281; trad. it. *A Piena Voce*, in *Opere*, Vol. IV, Roma 1958, p. 641.
- 9) V. Majakovskij, *Vas ne ponimajut rabočie i krest'jane*, in *Pol. Sobr. Soč. cit.*, Vol. XII, p. 165; trad. it. *Gli operai e i contadini non vi comprendono*, in *Opere cit.*, Vol. IV, p. 870.
- 10) S. Čikovani, *op. cit.*, p. 60.
- 11) Di ritorno dagli Stati Uniti d'America, Majakovskij organizzò una serie di viaggi per tutta l'URSS per recitare i suoi versi sull'America ed esprimere le proprie impressioni su quel paese. Il 26 febbraio 1926 era a Tbilisi. In queste occasioni si comportava come un attore consumato e un propagandista di professione: « Sulla scena egli sembrava un altro uomo; stava esattamente come se si preparasse ad una lotta, come fosse su un'arena, pronto a distruggere qualcuno. (...) Appena l'avversario, fosse stato anche un semplice interlocutore, si scopriva in sala, istantaneamente Majakovskij lo colpiva con parole di fuoco e il 'nemico' cadeva come un cencio. (...) La sala era ormai nelle sue mani ed egli impartiva ordini, teneva in allegria, si irritava, faceva propaganda, convinceva ... Nella vita era sempre pronto ad accordare aiuto a un compagno o a un amico (...), ma sulla scena diventava un lottatore incrollabile e implacabile ». S. Čikovani, *op. cit.*, p. 70.
- 12) S. Čikovani, *op. cit.*, p. 87.
- 13) V. Majakovskij, *Kak delat' stichi*, in *Pol. Sobr. Soč. cit.*, Vol. XII, p. 81; trad. it., *Come far versi*, in *Opere cit.*, Vol. III, p. 755.
- 14) S. Čikovani, *op. cit.*, p. 79.
- 15) *Ibidem*, p. 75 e sgg.
- 16) *Ibidem*, p. 81.
- 17) *Ibidem*, p. 87.

- 18) V. Majakovskij, *Vo ves' golos* cit., p. 279; trad. it., *A piena voce* cit., p. 639.
- 19) Cf. E. Naumov, *Sergej Esenin. Žizn' i tvorčestvo*, Leningrad 1960, p. 216.
- 20) Cf. S. Čikovani, *op. cit.*, p. 89.
- 21) *Ibidem*, p. 88.
- 22) *Ibidem*, p. 89.
- 23) *Ibidem*, p. 92.
- 24) S. Esenin, *Sobranie Sočinenij v pjati tomach*, Vol. V, Moskva 1962, p. 19.
- 25) S. Čikovani, *op. cit.*, p. 125. Tutte le citazioni che seguono sono tratte da questo libro.

PANMONGOLIZM DI VLADIMIR S. SOLOV'EV

Панмонголизм! Хоть слово дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбины Божией полно.

Когда в растленной Византии
Остыл божественный алтарь,
И отреклся от Мессии
Иерей и князь, народ и царь,

Тогда он поднял от Востока
Народ безвестный и чужой,
И под орудьем тяжким рока
Во прах склонился Рим второй.

Судьбою павшей Византии
Мы научиться не хотим,
И все твердят льстецы России:
Ты – третий Рим, ты – третий Рим.

Пусть так! Орудий Божьей кары
Запас еще не истощен.
Готовит новые удары
Рой пробудившихся племен.

От вод малайских до Алтая
Вожди с Восточных островов
У стен поникшего Китая
Собрали тьмы своих полков.

Как саранча неисчислимы
И ненасытны как она,
Нездешней силою хранимы,
Идут на север племена.

О Русь! забудь былую славу:
 Орел двуглавый сокрушен,
 И желтым детям на забаву
 Даны клочки твоих знамен.

 Смирится в трепете и страхе
 Кто мог завет любви забыть...
 И третий Рим лежит во прахе,
 А уж четвертому не быть.

La poesia *Panmongolizm* apparve, postuma, nel 1905, su «Voprosy žizni», la rivista di Nikolaj A. Berdjaev, con una leggera variante, rispetto al testo autografo, che qui si è ripristinato seguendo l'edizione delle poesie di Solov'ëv curata dal nipote Sergej ¹⁾. In un articolo ultimato pochi giorni prima della morte, Solov'ëv rammenta le circostanze in cui nacque *Panmongolizm*: «Fu nell'autunno del 1894 (il 1° ottobre, se la memoria non m'inganna), sul lago di Šajma, che ebbi il presentimento, vivido e intenso, dell'incombente minaccia mongola» ²⁾. Inviata in quegli stessi giorni agli amici, la poesia era circolata manoscritta, come parecchie altre di Solov'ëv, *nugellae* che non metteva conto pubblicare, secondo quanto, non senza una punta di civetteria, suggeriva Solov'ëv presentando, dietro sollecitazione di amici e ammiratori, alcuni suoi lavori poetici a stampa ³⁾.

La fine della cultura cristiana, sommersa da una nuova, e decisiva, ondata barbarica, motivo di questa poesia, diverrà un *topos* del simbolismo russo: *Grjaduščie Gunny* di Brjusov e *Skify* di Blok interpretano la rivoluzione del 1905 e del 1917 nelle forme allegoriche proposte da Solov'ëv, di uno scontro fra due civiltà ⁴⁾. Anche Belyj, fra i più devoti *solovevovcy*, in *Peterburg* immagina inquietanti e misteriosi «ceffi gialli», che percorrono le vie della capitale incitando al disordine e alla rivolta. Se pare eccessivo affermare, come fa un critico sovietico, che «il pathos escatologico [di Solov'ëv] diviene pathos rivoluzionario [nei simbolisti], il pessimismo [...] viene sostituito dallo storicismo, l'idea della nemesi come punizione divina da quella di nemesi sociale, mentre la calata dei barbari è soppiantata dalle immagini della lotta di classe» ⁵⁾, è certo tuttavia che il profetismo apocalittico di Solov'ëv ebbe un peso grandissimo per i simbolisti russi, per i quali Solov'ëv fu soprattutto, com'ebbe a dire uno di loro, «colui che annunzia e porta il futuro» ⁶⁾. La figura del profeta è, del resto, uno dei non pochi nessi che congiungono l'avanguardia futurista al simbolismo: nella seconda sezione di *Oblako v štanach* Majakovskij vede avanzare «le orde affamate» che rivolgeranno il mondo, e di nicciani profeti che, «nella notte profonda», scendono dai monti a portare la luce agli uomini, prolifera la poesia di Chlebnikov, che aveva persino previsto, per così dire, il crollo dell'impero russo. Ciò che qui importa non è, naturalmente, il fantasioso calcolo di Chlebnikov, ma il potere visionario, che gli riconobbero i correligionari.

Ma a questa faccia del motivo, alla sua fortuna nell'immediato futuro, posso qui solo accennare, come, del resto, all'inversa, che s'allunga nel passato prossimo, alla dipendenza, cioè, più volte rilevata, di *Panmongolizm* dalla tradizione slavofila, in particolare dalla poesia filosofica e politica di Chomjakov e Tjutčev.

Ciò che mi interessa è, invece, cogliere la genesi di tale motivo in Solov'ëv, mostrare le configurazioni che assume sino alla struttura finale, e, infine, chiarirne il significato. Per questo è necessario rivolgersi soprattutto all'attività pubblicistica del filosofo.

I primi riferimenti alla civiltà cinese, contrapposta a quella europea, li troviamo, sparsi in vari articoli, al termine degli anni ottanta. Il più importante fra questi è *Kitaj i Evropa*, che Solov'ëv considerava illuminante del suo pensiero, e nel quale riteneva di aver addirittura divinato, con l'anticipo di un decennio, il corso posteriore della storia. Per prepararlo aveva letto quanto c'era sulla religione cinese in francese, in tedesco e in russo: i testi canonici sul pensiero di Confucio, i « quattro libri classici », il Tao-te-king, vari scritti su Lao-tse; fra i sinologi Réville, Plath, Georgievskij.

L'articolo partiva da una affermazione di A. Réville, secondo il quale « esistevano due sole civiltà, la cinese e l'europea, reciprocamente escludentisi »⁷⁾. Ora, scrive Solov'ëv, per vincere la *kitajščina*, « il principio storico limitato ed esclusivo, su cui si fonda la vita cinese » occorre conoscerne « le basi morali e sociali »⁸⁾.

Allo studio dell'« ideale cinese » è dedicato dunque l'articolo *Kitaj i Evropa*, che apparve nel 1890, in diverse puntate, su « Russkoe obozrenie », una reazionaria rivista moscovita.

Secondo Solov'ëv « il costume, la struttura statale, la religione e le concezioni etiche dei cinesi » sono un'emanazione « del principio familiare, o meglio dell'assolutismo del potere paterno »⁹⁾. La famiglia è il microcosmo, che in sé contiene il modello dell'intero assetto sociale; quella cinese è infatti, per Solov'ëv, una società immobile, che si ripete incessantemente eguale, nel tempo e nello spazio. La famiglia si fonda sull'opposizione fra vivi e morti, discendenti e antenati, opposizione mediata dal padre, che ha il compito di perpetuare gli istituti del passato, e che da questa funzione trae la sua autorità. Lo stato cinese altro non è, se non un'estensione di tale struttura, in cui l'imperatore è l'intermediario fra i « cento spiriti » e le « cento famiglie », fra il cielo e la terra: « Grazie al principio patriarcale assoluto del sistema cinese, ogni capo, dal figlio del cielo all'ultimo *starosta* di villaggio, possiede, nei propri limiti, la pienezza indivisibile del potere patriarcale, e, di conseguenza, essendo, nel senso pieno, padre dei suoi subordinati, è per loro, con ciò stesso, sacerdote, governatore e maestro »¹⁰⁾. La società cinese è, dunque, orientata sul proprio passato, guarda indietro e non avanti: « conservare sistemi di vita ricevuti dagli antenati, trasmetterli alle generazioni future, senza nulla togliere o aggiungere, questa l'es-

senza della saggezza cinese, incondizionatamente conservatrice e tradizionalista»¹¹). Atteggiamento che se assicura alla nazione cinese «forza e continuità», fa anche sì che «la cultura cinese risulti spiritualmente improduttiva e, per il resto dell'umanità, senza utilità alcuna. Essa va bene giusto per i cinesi, ma al mondo non ha dato grandi idee, né creazioni perenni, di valore indiscusso, in nessun campo. Questo popolo non ha avuto nemmeno uomini grandi, ad eccezione di Lao-tse [...]. La letteratura cinese è enorme [...], ma, se si escludono alcuni canti, sinceramente poetici, quali si trovano, del resto, presso tutti i popoli, persino presso quelli ancora privi di cultura, tutto il restante manca di un qualsiasi significato estetico, e può avere solo un interesse storico ed etnografico»¹²), e così via, sino a definire la filosofia confuciana una serie di norme comportamentali, quando non banalità *ad usum Sinensium*.

Il paradosso della civiltà cinese, secondo Solov'ëv, è nell'impotenza del proprio amore per il passato, che appena evocato già è insidiato dalla nera ombra della morte. Ma serve ai nostri padri «un amore che non reca salvezza, che non li aiuta a conseguire la *vera vita*»?¹³). «Se noi siamo davvero legati al passato, se noi amiamo profondamente gli antenati, dovremmo allora sforzarci non di conservare immutate le vecchie forme di vita, nelle quali ciò che a noi era caro è perito, ma, all'opposto, mutare continuamente in meglio, render più compiuta e perfetta la nostra vita, finché non conseguiremo quella pienezza d'esistenza, che tutto in sé congiunge, e fa risorgere ciò che è trascorso, per la vita eterna e, questa davvero sì, immutabile»¹⁴). In queste righe è contenuta la differenza essenziale che esisterebbe, per il filosofo russo, fra le due culture, cinese ed europea cristiana: basata sull'ordine e rivolta al passato la prima, definita dall'ideale di progresso, in senso etico e religioso, proiettata verso il futuro, verso la resurrezione dei morti, l'altra.

L'articolo è costruito, secondo un metodo caro a Solov'ëv, sulla contrapposizione di due modelli culturali, che si definiscono l'un l'altro per contrasto. Gli avversari slavofili gli rimproveravano scarso rispetto per la storia, astrattezza, e, persino, una certa meccanicità concettuale (*fiat logica et pereat mundus*, scriveva, irritato da un suo precedente saggio, l'ex sodale Ivan S. Aksakov)¹⁵), rimproveri che se paiono giustificati da un punto di vista storicista, non colgono tuttavia le peculiarità, negative e positive, delle indagini soloveviane, e che si potrebbero inoltre estendere a tutti i lavori di tipologia culturale, fondati appunto sulla riduzione della varietà e molteplicità storica ad alcuni principi elementari, o enti logici, e sulle loro possibili combinazioni.

In tal modo, questo ora ci interessa, le due culture si lasciano definire attraverso serie di antonimi, che si possono ricavare direttamente, o mediante semplici trasformazioni, dall'articolo di Solov'ëv:

Civiltà europea:

altruista
attiva
creativa
differenziata
dinamica
individualista
libera
personale
profetica
progressista
rivolta al futuro
crede nella resurrezione dei morti
ecc.

Civiltà cinese:

egoista
passiva
ripetitiva
livellatrice
statica
collettivista
autoritaria
impersonale
ritualistica
conservatrice
rivolta al passato
non crede ...

Queste serie hanno ciascuna una struttura, nel senso che vi è una gerarchia di valori e un sistema di interne dipendenze; come abbiamo visto l'orientamento rispetto al tempo, e i concetti di amore e di egoismo, correlati a questo, ne sono il fulcro.

I due sistemi si oppongono, ma non si escludono; l'uno, infatti, quello europeo, può agire sull'altro, provocandone, e in parte guidandone, la dinamica interna. Al termine dell'articolo Solov'ëv trascorre infatti dalla antinomica alla dialettica, e prospetta una sintesi, poco persuasiva come si vedrà, dei sistemi: « Noi, europei, dobbiamo proporre alla Cina non la negazione, ma la realizzazione del suo principio vitale. L'incessante progresso, come modo per rendere un reale servizio agli antenati, la tensione ininterrotta all'ideale futuro, come il vero cammino per far risorgere il passato, – ecco l'effettiva e interna conciliazione di due culture, che si collocano agli estremi opposti »¹⁶⁾. Ma l'ottimismo dialettico si rivela qui, come altre volte in Solov'ëv, un *escamotage*. E infatti due anni più tardi egli aprirà l'articolo *Vragi s Vostoka*, significativo già dal titolo, con queste parole recise: « Vi sono fondamenti per pensare che la lontana Asia, che già tante volte ha inviato le orde devastatrici dei suoi mongoli, si prepara a intervenire contro di noi, per un verso del tutto nuovo: si accinge a vincere con le forze culturali e spirituali, concentrate nello stato cinese e nella religione buddista »¹⁷⁾.

Il motivo del panmongolismo è strettamente congiunto alla missione della Russia, la « terza Roma », il cui crollo non solo apre l'Europa alle orde barbariche, ma segna la fine della cristianità, secondo la predizione di padre Filofej, con la quale si chiude la poesia, che non vi sarà una quarta Roma. Su questo tema Solov'ëv tornò più volte nell'ultimo decennio della sua vita¹⁸⁾. Poco dopo *Panmongolizm* iniziò *Vizantizm i Rossija*, una sorta di ampia glossa alle strofe

2-5 della poesia. Nell'articolo Solov'ëv tenta una risposta alle domande: perché cadde Bizanzio? Che significato ha per Mosca tale caduta? Gli antichi cronisti avrebbero risposto, con infantile ingenuità, che Bizanzio cadde per i peccati dei cristiani. Non diversamente Solov'ëv, che, come loro, crede vi sia nella storia « una logica interiore e un senso morale »¹⁹⁾, e che pertanto l'etica, e la teologia, siano le sole forme dell'umano sapere capaci d'intendere, e di prevedere, il corso della storia. Si capisce che per Solov'ëv i peccati non sono individuali, ma collettivi, sociali, storici. La chiesa bizantina accolse il cristianesimo « in modo non vero. Esso divenne oggetto di un'adesione intellettuale, di adorazione rituale »²⁰⁾; la lettera prevalse sullo spirito, il rito divorò la fede, l'occhio rivolto al passato fece perdere di vista il futuro, o, come dice Solov'ëv, il « sacerdote » soffocò il « profeta ». Inoltre la chiesa bizantina perse la propria indipendenza e autonomia, divenne succube e complice del potere politico. Infine dimenticò la sua missione universale per le tradizioni locali: « venne abbandonato l'essenziale e l'eterno, per accogliere il casuale e il transeunte »²¹⁾. La chiesa russa ha ricevuto il cristianesimo da Bizanzio, con i suoi peccati, dai quali Pietro il grande cercò invano di emendarla. Egli diede alla « Russia la reale possibilità di divenire un regno cristiano, di assolvere cioè il compito da cui si era allontanata Bizanzio »²²⁾, sia attraverso l'euuropeizzazione, che consentì ai russi di scoprire i concetti di « dignità umana, diritto della persona, libertà di coscienza, senza i quali è impossibile un [...] regno cristiano »²³⁾, sia chiedendo alla chiesa di essere autonoma dal potere politico: « Il grande ingegno del riformatore colse l'essenza dell'autocrazia. Perché il potere supremo sia effettivamente illimitato, la coscienza del monarca deve essere libera non solo dalle limitazioni esteriori, ma soprattutto da quelli interiori, che sono inevitabilmente imposte dalla debolezza della persona umana; per questo, cioè per una reale autocrazia – nei fatti e non nelle sole parole – la coscienza deve essere completata e controllata dall'autorità indiscutibile della religione, e dal libero consiglio degli uomini migliori, autentici rappresentanti della totalità sociale »²⁴⁾. La chiesa russa non accolse l'invito di Pietro, temendone il significato innovatore. La sua storia posteriore, con l'imposizione del sinodo e la completa dipendenza dal potere politico, appare, per Solov'ëv, il logico compimento della via bizantina. Trascurando il ragionamento capzioso, e storicamente non documentabile, sulle intenzioni di Pietro, ciò che qui emerge, se pur non esplicitamente, è che Mosca non può ergersi a usbergo della cristianità, lei destinata rapidamente a perire per i suoi peccati.

Vi è infine, nella poesia, un terzo motivo, quello della duplice natura, euroasiatica, dell'impero russo, simboleggiata dall'aquila bicipite, crollata nella polvere e ludibrio ormai dei bimbi cinesi. « L'impero dell'aquila a due teste è il mondo dell'Oriente e dell'Occidente, la soluzione di questo eterno conflitto di grandi forze storiche, in una superiore unità universale »²⁵⁾, si legge in *Mir Vostoka i Zapada*, un articolo di poco posteriore a *Panmongolizm*, a dimostrazione delle incertezze di Solov'ëv in questi anni, che trascorrevano dall'ottimismo, conciliando

gli opposti in sintesi puramente verbali, al pessimismo, trasformando le differenze in termini inconciliabili.

Se la pubblicistica rischiarà i significati della poesia, e ci mostra inoltre il ruolo fondamentale che questi motivi ebbero nell'ultimo decennio di vita di Solov'ëv, non ci conduce tuttavia oltre i sensi letterali. Ma gli eventi sono per Solov'ëv reali e simbolici contemporaneamente, significano se stessi e una realtà ulteriore, che chi si ferma al cangiante velo d'Iside non coglierà mai. L'invasione mongola e il crollo dell'occidente cristiano sono per Solov'ëv un accadimento reale, e nello stesso tempo la prima figura di un altro ordine di eventi, ben più decisivo, l'inizio della fine del mondo.

Per capire tutto ciò è necessario rammentare, sia pure in modo sommario, la svolta che si compì nel pensiero di Solov'ëv, giusto negli anni di questa poesia. L'attività di Solov'ëv è stata più volte, e variamente, ripartita in periodi: teologico, teocratico, teurgico; oppure slavofilo, liberale, reazionario; oppure anche filosofico, pubblicistico, profetico; dove l'accordo fra gli studiosi pare assoluto è nell'indicare nella prima metà degli anni novanta una brusca rottura con tutto il periodo antecedente. L'attività che precede questa svolta si può raccogliere sotto l'ideale di una sintesi, che abbracci tutte le contraddizioni del mondo contemporaneo: « la grande sintesi verso cui va l'umanità »²⁶⁾. Sono i sistemi filosofici, in cui Solov'ëv tenta di conciliare filosofia e scienza, razionalismo ed empirismo, Kant, Hegel, Comte e Spencer, tutto sotto l'ala, s'intende, della teologia. È l'utopia teocratica, il regno del messia da realizzare qui e ora, fondato sulla comunione dei poteri temporale e spirituale. Sono i sistemi istoriosofici, in cui la pluralità si ricompona in una finale e « superiore sintesi ». Comune a tutto questo periodo è, inoltre, l'idea di un cristianesimo che s'impone al mondo senza conflitti drammatici. Sono universi, come è stato più volte osservato, senza male.

Ora Solov'ëv abbandona queste visioni ottimistiche, e il mondo gli appare esclusivamente *sub specie antechristi venturi*, egli vive nell'attesa della fine imminente, « pieno d'orrore per la forza crescente del male, di cui sente avvicinarsi la definitiva incarnazione »²⁷⁾, e che persino incontra, nelle sue allucinazioni, sotto l'aspetto di bestia irsuta o di ectoplasma. La storia è finita, ci attende lo scontro finale, le cui figure e i cui esiti già sono stati previsti « Ebbene ci saranno ancora molte chiacchiere e via vai sulla scena, ma il dramma già da tempo è stato scritto, sino alla fine, agli spettatori e agli attori non è consentito di mutarlo, in niente »²⁸⁾. I sinceri cristiani debbono raccogliersi, scrive in una lettera all'amico francese E. Tavernet del maggio 1896, in piccole comunità – la « minoranza perseguitata » – e prepararsi alla lotta con l'anticristo, che troverà seguito e plauso nella maggioranza dei fedeli, e persino in buona parte del clero.

Tornando all'argomento di questo lavoro, l'angoscia e l'orrore per l'imminente apocalisse è strettamente congiunta in Solov'ëv con le immagini del pericolo giallo, che avanza dall'Asia – panmongolismo, *azijatčina*, *kitajščina*, sono

sinonimi –; scrive ancora Berdjaev: « il panmongolismo era per lui il segno della volontà divina, e indicava il destino apocalittico dell'uomo »²⁹⁾, come appare del resto dalla strofa iniziale della poesia.

Vi è chi darebbe buona parte dei tomi filosofici e della pubblicistica di Solov'ëv per pochi suoi versi e, soprattutto, per *Tri razgovory*, il testo più tipico degli ultimi suoi anni. Nella forma di un dialogo platonico, e in un *décor* cechoviano, alcuni notabili garbatamente disquisiscono sulla natura del male, se sia « una insufficienza, una incompiutezza, che svanirà con la crescita del bene, o invece una forza effettiva, che per mezzo del peccato governa il mondo »³⁰⁾. Per Z.G., portavoce dell'autore, il male « esiste realmente, e si esprime [...] nel sopravvento delle qualità inferiori su quelle superiori, in tutti i campi dell'esistenza »³¹⁾. La parte più suggestiva e oscura è *Kratkaja povest' ob antichriste*, con cui si conclude il volume: una parafrasi del XIII libro dell'Apocalisse, che ricalca nello stile immaginoso, nelle figure ambigue e misteriose, e che a volte riprende letteralmente, come, ad esempio, nel miracolo del mago che fa « scendere il fuoco dal cielo »³²⁾, nell'apparizione della madonna (« E un grande segno fu visto nel cielo ecc. »)³³⁾. Il regno dell'anticristo e del mago, le due bestie dell'Apocalisse, di cui si narra nella *povest'*, s'apre con l'invasione asiatica del mondo. È il Giappone a proclamare « la grande idea del panmongolismo, la raccolta cioè, sotto la propria guida, di tutti i popoli dell'Asia orientale, con il fine di una lotta decisiva contro lo straniero, cioè contro gli europei »³⁴⁾. Ed è il Giappone, alleato alla Cina, a sconfiggere la Russia, dapprima, quindi l'Europa e il mondo, e a imporre il dominio asiatico. Nella prefazione Solov'ëv fornisce alcune elucidazioni, per quanto riguarda l'invasione asiatica del mondo. Questa, avverte, « non ha quella incondizionata attendibilità che appartiene al futuro fenomeno e destino dell'anticristo e del suo falso profeta. Nella storia dei rapporti mongolo-europei, nulla è preso direttamente dalle Sacre Scritture, benché molto abbia qui bastanti punti d'appoggio. In generale, è questa una serie di calcoli di probabilità, fondati su dati di fatto. Io personalmente penso che questa probabilità sia vicino alla realtà [...] Ciò che mi importava era tuttavia definire il terribile scontro che ci attende fra i due mondi »³⁵⁾.

L'ispirazione apocalittica è dunque alla base di *Panmongolizm*. Del resto era suggerita, oltre che dal linguaggio, che qui non ho esaminato, da alcune immagini, in particolare dall'immagine delle locuste, a cui sono raffrontate le tribù orientali (vd. vv. 27–30), che rimanda esplicitamente alle locuste apocalittiche, evocate dal quinto angelo e riversantisi sulla terra « per tormentare gli uomini »³⁶⁾.

Da quanto sono venuto esponendo mi pare emerge il ruolo centrale di questa poesia, che coagula la tematica attorno cui mediterà Solov'ëv negli ultimi anni. La rivolta dei Boxers acui, se era possibile, la sua attesa angosciosa della fine, sino a farne una ossessione. Nel giugno del 1900, scrisse una poesia (*Drakon*) in cui salutava in Guglielmo II, che aveva inviato alcune cannoniere in Cina,

il novello cavaliere della croce, l'angelo che abbatte il drago. Nei deliri che precedettero la morte, pare vaneggiasse della Cina e della fine ormai certa della storia ³⁷⁾.

Su questa fine mi si consenta, dopo tanta verbosità, una rapidissima considerazione. Solov'ëv è un profeta pessimista, tragico, apocalittico appunto, e non, come vollero alcuni suoi devoti, escatologico. I distruttori della civiltà cristiana occidentale – che cade, rammento ancora, per i « suoi peccati » – non sono, contemporaneamente, il veicolo dell'umana salvezza. La *povest'* di Pansofij termina col trionfo dell'anticristo, il resto è congettura di G.Z. Per Hegel il sole era sorto ad Oriente e tramontava ad Occidente, per Solov'ëv invece, la storia non è progresso dialettico, ma circolarità, ritorno all'inizio: « invece di popoli nuovi e giovani occuperà la scena storica, inatteso, proprio il nonnetto Cronos, nella persona del cinese decrepito, e la fine della storia coinciderà con il suo inizio » ³⁸⁾.

MARZIO MARZADURI

1) Vl. S. Solov'ëv, *Stichotvorenija i šutočnye p'esy*, München 1968. L'edizione del 1922, la settima, ristampata nell'edizione tedesca, è l'ultima che si è potuta valere per molte poesie, fra cui *Panmongolizm*, di un raffronto con gli originali, che, come si sa, andarono poi perduti.

2) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, Fototipičeskoe izdanie vtorogo izdanija, Brjussel' 1966, X, p. 223.

3) Vl. S. Solov'ëv, *Stichotvorenija i šutočnye p'esy*, cit., pp. XI sg.

4) Cf. E. Lo Gatto, *Panmongolismo di V. Solov'ëv, I Venienti Unni di V. Brjusov e Gli Sciti di A. Blok*, in *For Roman Jakobson*, The Hague 1956, pp. 295–300.

5) Z. G. Minc, *Vladimir Solov'ëv – poet*, in Vl. Solov'ëv, *Stichotvorenija i šutočnye p'esy*, L. 1974, p. 34.

6) A. Block, *Sobranie sočinenij*, M.–L. 1962, VI, p. 151.

7) Citato da Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., VI, p. 97.

8) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., VI, p. 97.

9) Ivi, p. 98.

10) Ivi, p. 116.

11) Ivi, p. 135.

12) Ivi, p. 139.

13) Ivi, p. 146.

14) Ivi, p. 146.

15) I. S. Aksakov, *Polnoe sobranie sočinenij*, SPb. 1903, IV, p. 180.

16) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., VI, p. 147.

17) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., V, p. 453.

18) Cf. gli articoli: *Vizantizm i Rossija, Pis'mo o Vostočnom voprose, Vostočnyj vopros*.

19) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., X, p. 45.

20) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., VII, p. 286.

21) Ivi, p. 316.

22) Ivi, p. 300.

23) Ivi, p. 301.

- 24) Ivi, p. 313.
- 25) Ivi, p. 381.
- 26) V. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit.,
- 27) N. Berdjaev, *Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vl. Solov'eva*, in *Sbornik pervyj o Vladimire Solov'eve*, M. 1911, p. 106.
- 28) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., X, p. 220.
- 29) N. Berdjaev, *Problema Vostoka i Zapada*, cit., p. 124.
- 30) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., X, p. 83.
- 31) Ivi, p. 183.
- 32) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., X, p. 205; *Apocalisse*, 13, 13.
- 33) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., X, p. 218; *Apocalisse* 12, I.
- 34) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., X, p. 193,
- 35) Ivi, p. 89.
- 36) *Apocalisse*, 9, 1–12.
- 37) Cf. S. N. Trubeckoj, *Smert' V. S. Solov'eva*, in «Vestnik Evropy», Sentjabr' 1900.
- 38) Vl. S. Solov'ëv, *Sobranie sočinenij*, cit., X, pp. 225–226.

SUL CRISTO DI AL-'AQQĀD

Scriveva, nel 1958, nella prefazione del suo libro. « Cristo nell'Islam » Michel Hayek: « Non si è mai parlato tanto come oggi di 'incontro', di 'coesistenza', di 'amicizia', di 'fraternità' islamico-cristiana. In genere, tuttavia, coloro i quali parlano di ciò conoscono almeno la possibilità, i mezzi, i limiti, che si oppongono a questi voti, mentre altri ne fanno una dolce chimera »¹⁾.

La storia dei rapporti fra Islam e Cristianesimo, o meglio dei rapporti fra musulmani e cristiani, è stata spesso storia di reciproche incomprensioni e, a volte, di disprezzo²⁾. I tempi più recenti manifestano i segni di un nuovo atteggiamento dei cristiani verso le altre religioni e quindi anche verso l'Islam. La generosa iniziativa di Louis Massignon per un avvicinamento del Cristianesimo e dell'Islam, iniziativa ripresa su diverso piano dall'enciclica « Ecclesiam suam » di Paolo VI e dal Concilio Vaticano II con la « Dichiarazione sulle religioni non cristiane »³⁾, ha suscitato nel mondo culturale e religioso islamico positive reazioni.

Sia da parte musulmana che da parte di autori cristiani e di islamisti si è dimostrato un notevole interesse e si è prestata molta attenzione alla cristologia musulmana.

La figura di Cristo occupa, nella religione islamica, un posto considerevole. Su 114 sure, 15 fanno menzione del nome di Gesù ('Isā), dedicandogli 95 versetti. Cristo è detto « Inviato e Parola di Dio »⁴⁾, nato da Maria Vergine (sorella di Mosè e di Aronne e figlia di 'Imrān)⁵⁾, di nascita miracolosa per virtù dello Spirito (rūḥ)⁶⁾. Gesù, narra il Corano, compì miracoli fin dalla sua prima infanzia, quali il dar vita con un soffio ad un uccello d'argilla e il ridare la vista a un cieco nato⁷⁾. Si scelse gli apostoli e per loro compì il miracolo di far scendere dal cielo una tavola imbandita⁸⁾. Egli non venne crocifisso bensì sostituito con un'altra persona che miracolosamente assunse il suo aspetto⁹⁾.

Il Corano nega sempre che Gesù sia Figlio di Dio. Egli, secondo l'Islam, è, dopo Maometto il maggior profeta; con Mosè e Maometto Gesù ha portato una nuova rilevazione¹⁰⁾. Nel Corano non c'è sentore del peccato originale e quindi non vi è alcuna idea di redenzione né vi è traccia del mistero dell'incarnazione.

Nella tradizione post-coranica vennero attribuiti al Cristo numerosi detti sapienziali e gli venne assegnato un posto particolare nei racconti escatologici.

Del costante interesse di studiosi e scrittori per la figura del Cristo quale è rappresentato dall'Islam testimoniano un grande numero di opere sia di autori cristiani, ricordiamo il Margoliouth ¹¹⁾, Piek ¹²⁾, Cheikho ¹³⁾, Field ¹⁴⁾, Zwemer ¹⁵⁾, Robson ¹⁶⁾, Asin Palacios ¹⁷⁾, che di autori musulmani. Ricordiamo, per citare solo le maggiori, le opere fondamentali di al-Ghazzālī ¹⁸⁾ di Ibn 'Arabī ¹⁹⁾ e di as-Suyūṭī ²⁰⁾.

Negli anni più recenti sono apparse una serie di opere scritte da musulmani per i musulmani, quindi prive di polemica, in cui gli autori espongono pacatamente il loro punto di vista intorno alla figura di Cristo e al Cristianesimo. Ricordiamo quindi le opere degli autori egiziani Kawtharī e Ghimārī: *Iqāmat al Burhān* (Cairo 1942) e *Nazrāt ābira* (Cairo 1943).

Attorno agli anni cinquanta vengono pubblicate in Egitto alcune opere in cui si manifesta un grande interesse cristologico che, a mio avviso, ha origine sia dal diverso clima che comincia a instaurarsi tra il Cattolicesimo e l'Islam, sia da istanze non solo religiose esistenti nella società egiziana. Queste opere, che la critica indica come le più significative sono: *La città iniqua* (Cairo 1954) di Kāmel Ḥusein, *Sulla stessa strada: Maometto e Cristo* (Cairo 1958) di Khaled Muḥammad Khāled, *Il Messia figlio di Maria* (Cairo 1959) di 'Abd al-Hamid Gudah as-Sahhār ²¹⁾ e *La personalità di Cristo* (Cairo 1952) ristampato con il titolo *La vita di Cristo nella storia e nelle scoperte dell'epoca moderna* (Cairo 1958) di 'Abbās Maḥmud al-'Aqqād, opera di cui mi occuperò in modo particolare.

Poeta, saggista, giornalista, traduttore, uomo politico, 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād è una fra le personalità più significative della cultura dell'Egitto moderno, un combattente, che ha sempre accettato di scendere in campo contro coloro le cui posizioni letterarie, politiche, filosofiche ritenesse errate. Malgrado il forse eccessivo eclettismo dei suoi interessi, al-'Aqqād si sforza seriamente di dar vita a un'indipendente posizione letteraria e all'individuazione dei vari problemi di carattere artistico che si ponevano necessariamente all'attenzione di ogni intellettuale che volesse attivamente operare nel contesto sociale del suo tempo. Egli non si è limitato alla critica letteraria ed estetica a sé stante, ma ha legato tali interessi e problemi alla particolare realtà del suo paese. La libertà e la verità sono i motivi dominanti dell'aspirazione e delle tendenze di al-'Aqqād, ma la libertà non si esaurisce per lui nei concetti del liberalismo politico; egli auspica una libertà spirituale che può nascere solo dalla capacità di trovare e valutare la bellezza nella vita e nell'arte, legandosi in questo caso alla corrente, allora egemonica su scala mondiale, dell'idealismo, e ponendosi perciò tra coloro che hanno maggiormente operato per portare l'Egitto a svolgere un ruolo autonomo nella comunità mondiale (anche se nelle sue opere l'aspetto politico è secondario rispetto agli interessi artistici). Sorretto da una visione politica che vede l'Egitto indipendente recuperare e valorizzare la sua millenaria tradizione senza essere condizionato da essa, inserendosi con un proprio ruolo nel quadro della rinascita araba, dopo la conquista dell'indipendenza e il consolidamento in mezzo a

contraddizioni e scompensi economici, politici e istituzionali ben noti della struttura dell'Egitto, al-'Aqqād si impegna in quel magistero morale in cui vede la funzione propria dell'intellettuale. L'ultimo ventennio della sua vita è particolarmente operoso sia per le recensioni e le ristampe di opere precedenti, sia perché di questo periodo sono alcuni lavori prevalentemente storici e biografici di notevole interesse. Le biografie cui al-'Aqqād dedica in questo periodo la sua attenzione hanno lo scopo di illustrare in forma divulgativa le figure preminenti dell'Islam e di esaltare il permanente valore del messaggio islamico. Nell'autore è sempre presente l'impegno di allargare la portata di questo messaggio al di là dei confini del mondo musulmano, la volontà di coglierne il significato universale. Apologeta del Corano, al-'Aqqād si dichiara musulmano convinto, il che peraltro non gli impedisce di avvicinarsi con simpatia a personalità religiose di altre fedi.

Nel 1952 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād pubblica al Cairo un'opera dal titolo *'Abqariyyat al Masiḥ* (La personalità di Cristo). Nel 1958, presso lo stesso editore (Dār al-hilal) esce la ristampa di quest'opera con il titolo: *Hayāt al-Masiḥ fī 't-ta'riḫ wa kushūf al-'asr al-ḥadīth* (La vita di Cristo nella storia e nelle scoperte dell'epoca moderna). Come sottolinea anche Jomier²²) la ristampa non modifica la precedente edizione ma si limita ad aggiungere solamente un capitolo sulle scoperte di Wadī al-Qumrān.

L'opera si suddivide in sei capitoli che corrispondono a sei suddivisioni fondamentali: «I reperti di Wadī al-Qumrān e spiegazione della filosofia della storia», «Il messia nella storia», «Storia della nascita», «La predicazione», «Strumenti della predicazione», «Il Vangelo».

Nel capitolo iniziale intorno alla scoperta di Wadī al-Qumrān, l'autore tratta dei rotoli ivi ritrovati e del loro contenuto diffondendosi anche sulla comunità dei monaci di Qumrān e sulla opinione, che aveva avuto origine con la decifrazione dei primi documenti scoperti nelle grotte di Qumrān, secondo la quale il Messia sarebbe stato uno dei monaci. Al-'Aqqād dice di aver letto attentamente i rotoli, specialmente quello di Isaia, asserendo peraltro di non aver trovato nulla che possa sostenere le nuove ipotesi formulate intorno alla figura del Messia.

Iniziando a trattare della personalità, della funzione, del carattere della predicazione di Cristo, al-'Aqqād rimanda ad altri autori, che non cita, il lettore eventualmente interessato al rapporto tra la predicazione di Cristo e problemi o teorie antiche o moderne che con questa non abbiano un nesso diretto. Pur riconoscendo che il lettore può essere interessato a sapere quale rapporto il messaggio cristiano abbia con le teorie e i problemi dell'epoca contemporanea e come esso sia visto dai filosofi moderni, fra i quali cita come esempio F. Nietzsche e K. Marx, il Nostro afferma però che la vastissima letteratura sull'argomento è sufficiente a soddisfare ogni interesse in proposito: il suo proposito è soprattutto di rappresentare la figura di Cristo in riferimento alla sua missione

profetica. Verrà evitata una rappresentazione della figura del Cristo come di un riformatore sociale, come tendono a fare alcuni scrittori contemporanei, anzi, in polemica con costoro, al-'Aqqād insiste sul carattere religioso della predicazione di Gesù tra il popolo d'Israele. La vita politica e sociale in Palestina al tempo della nascita di Gesù era caratterizzata da una reviviscenza del profetismo tra il popolo d'Israele, dal proliferare delle sette giudaiche, da una grande vitalità religiosa: la gente andava in cerca dei profeti perché era vivo in tutti, accanto alla coscienza della crisi che stava attraversando il popolo ebraico per la dominazione romana, il desiderio spirituale della salvezza. Il popolo vedeva la debolezza delle strutture dello stato giudaico di fronte all'oppressione romana e nutriva in sé la speranza più forte del Messia liberatore; diffuso in tutti era il sentimento per il quale l'essenza della vita umana consisteva nella ricerca della perfezione e nell'ottenere la redenzione dalle proprie colpe. Il mondo giudaico, nell'epoca in cui nacque il Cristo — scrive al-'Aqqād — era composto di varie sette, e ognuna di esse dava una propria interpretazione intorno all'attesa del Messia, il Cristo, il Salvatore, il Promesso. Secondo l'Autore una buona conoscenza di queste sette dà un giusto posto al nuovo credo rivelato dal Cristo e permette di confutare le affermazioni degli storici del XIX secolo i quali ponevano in dubbio l'esistenza stessa del Cristo e ne facevano un personaggio leggendario. In un'epoca la cui situazione morale nella sua globalità era in crisi, l'aspirazione alla tranquillità spirituale e la certezza nella fede erano necessità fondamentali; in ogni uomo e in tutta la società v'era un'esigenza di abbandono alla fede, di desiderio di una guida nella cui mani ci si potesse abbandonare e purificare.

L'avvento del messaggio cristiano è preparato da inviati che precedono il Cristo. Fra tutti i predecessori la figura di maggior rilievo è quella di Giovanni Battista (il Battezzatore) che aveva simboleggiato nel lavarsi con l'acqua la purificazione. Al tempo della nascita di Cristo l'impero romano stava per raggiungere la sua massima espansione, ma, nota al-'Aqqād, la conquista romana dell'Oriente non fu il preludio all'egemonia religiosa della latinità su quelle popolazioni, al contrario, furono le credenze religiose orientali, cioè quelle dei popoli vinti, a sovrapporsi gradualmente alla religione romana e il cristianesimo non fece eccezione a questa regola ma ne è un'ulteriore conferma.

Al-'Aqqād si diffonde a lungo a parlare del problema della determinazione storica della nascita di Gesù e a questo proposito cita numerose teorie e molti studiosi. Sulla scorta degli studi di scuola storica dà anche una descrizione fisica di Gesù, per parlare poi della natura profetica del Cristo. Poiché ogni avvenimento — sostiene al-'Aqqād — non è un frutto della casualità ma è preparato da una serie di altri avvenimenti, ogni epoca contiene in sé le premesse di ciò che caratterizzerà l'epoca seguente. Il Cristianesimo costituì la graduale saldatura tra l'epoca dell'egemonia ellenica sul mondo allora conosciuto e quella dell'egemonia latina. L'autore afferma che il Cristianesimo era, in quel momento, la

sola via di salvezza, in quanto il nuovo messaggio era profondamente innovatore rispetto alle condizioni in cui veniva diffuso. In un mondo in cui ogni popolo si sentiva investito di un particolare mandato esclusivo – i romani in base al diritto e alla forza delle armi dominatori del mondo, gli ebrei popolo eletto in base a designazione divina – si presenta l'inviato che afferma di essere il portatore della parola di Dio e afferma che Dio è Dio dei figli dell'uomo; Gesù non è venuto a infrangere la vecchia legge, né a portare nuove leggi, ma solo a confermare quelle esistenti. In una situazione in cui la legge è ridotta a vuota forma, la predicazione di Gesù risponde alla necessità di ammaestramento e di guida che molti in quel tempo avvertivano. Questa predicazione nasce da un grande cuore, come avvertivano soprattutto gli umili e gli oppressi, i miseri e i calunniati che accorrevano a lui e da lui venivano accolti. Ma, dice al-'Aqqād, l'ammaestramento di Cristo non si rivolse solo a chi era atto a riceverlo, esso si esercitò anche nei confronti di coloro che, dottori nell'interpretazione della legge, usavano delle sottigliezze del loro sapere per avere una prova tangibile della natura profetica o, più spesso, per metterlo in imbarazzo e in difficoltà di fronte alle moltitudini.

Dopo aver individuato nella legge dell'amore l'essenza del messaggio cristiano al-'Aqqād individua nella promessa che Gesù fa agli uomini circa un nuovo regno (« Regno di Dio » e « Regno dei cieli ») un'altra caratteristica fondamentale della predicazione del Cristo.

Il Messia venne seguito da uomini che compresero e accettarono il suo insegnamento: sono costoro i suoi discepoli. I discepoli di Cristo si distinguono dai discepoli degli altri profeti perché essi rappresentano soltanto i primi volenterosi ascoltatori, non i capi di una nuova religione, ma solo i primi adepti. Tutti provenivano dallo stesso ambiente e può darsi che fossero originari dagli stessi luoghi ed è quasi per sorte – ritiene al-'Aqqād – che essi furono scelti individualmente da Cristo per primi. Il loro merito è quello di aver avuto il coraggio e la forza di essere i primi che, con purezza di fede, hanno seguito il Maestro.

Parlando poi dei miracoli di Cristo, il Nostro afferma di non credere ai miracoli sostenendo che è una grossa idiozia ritenere che una religione sia sorretta da apporti meravigliosi e straordinari: la gente aveva riposto una fede profonda e cieca nei profeti e nella loro capacità di compiere miracoli, e solo per questo nessuno mise in dubbio la credibilità dei miracoli compiuti da Gesù.

Al-'Aqqād quindi affronta il problema delle origini e delle fonti cristiane dedicando particolare attenzione alle testimonianze neo-testamentarie. Egli conclude notando la indiscussa antichità dei Vangeli, redatti in un periodo in cui erano ancora vivi parecchi testimoni oculari della vita di Cristo, prova evidente, questa, della loro autenticità.

A conclusione del complesso quadro con cui ha voluto dare la sua interpretazione della personalità, della predicazione, della vita di Cristo, al-'Aqqād si pone l'interrogativo su come verrebbe accolto nella nostra epoca l'avvento del Messia. La risposta che egli dà a questo interrogativo rappresenta la ragione

della sua opera e il nucleo centrale del suo pensiero di intellettuale e di musulmano moderno: Cristo – egli dice – troverebbe nella nostra epoca probabilmente più discepoli di quanti accorsero a lui nella Palestina, forse riuscirebbe a portare più avanti la sua missione, ma sicuramente non riuscirebbe a risolvere gli eterni problemi della fede e della salvezza per ogni singolo uomo. La fede infatti è un problema squisitamente individuale e non ha in quanto tale bisogno di profeti: i profeti mostrano la via, sta all'uomo trovare la soluzione del problema. Come notava M. Hayek ²³⁾, al-'Aqqād non è affatto un teologo e quindi non si può e non si deve prendere il suo libro come testimonianza di nuovi atteggiamenti dell'Islam di fronte al Cristo, alla sua storia, ai problemi ad essa connessi. Il genere stesso del libro di al-'Aqqād, che, pur dichiarando di rifarsi alla moderna metodologia e attingendo abbondantemente agli apporti di essa, non pretende di essere opera storica, lo mette al riparo dalla critica degli storici, degli esegeti, dei teologi. A mio avviso dobbiamo vedere in questo volume soprattutto la tendenza, imprecisa forse, contraddittoria a volte, a volte quasi soltanto stato emozionale individuale, a ricercare gli elementi comuni esistenti tra due religioni che, inizialmente sorte sullo stesso terreno sociale, hanno poi seguito vie sempre più divergenti nella loro affermazione, e che tanto hanno condizionato lo sviluppo storico dell'umanità.

Né l'opera di al-'Aqqād può essere esaminata unicamente alla lente di una sistematicità filosofica troppo precisa se anche egli partecipa del carattere tipico del pensiero arabo che, come nota acutamente Anawati è « analitico, discontinuo ... precede per tocchi successivi piuttosto che per vasti quadri sintetici ». Frequentemente l'autore divaga, inserendo nel contesto narrativo considerazioni sui più diversi problemi, ripetizioni, digressioni.

È stato quindi necessario individuare quali siano i motivi centrali dell'opera per poterne tentare non un giudizio critico, ma una valutazione complessiva. Per al-'Aqqād l'essenza del messaggio cristiano è rivolta ai rapporti fra gli uomini, proponendo esso una legge che è legge d'amore: la figura del Cristo perciò, in questa prospettiva, non necessita di troppo precisi connotati storici.

Mi pare evidente quindi che la proclamata fedeltà di al-'Aqqād al metodo storico sia da vedersi più come una affermazione dello scrittore di indipendenza verso la tradizione metodologica della storiografia araba che come reale esigenza intrinseca al suo interesse per la figura del Messia.

Mantenendo sempre la sua opera su un piano letterario e non sollevando polemiche teologiche, l'autore non si scosta mai dall'insegnamento coranico, e, arrestandosi prima del racconto evangelico della Passione, evita di affrontare uno degli argomenti più controversi che dividono l'Islam dal Cristianesimo. Non solo. Come non parla della Passione, il Nostro non menziona alcuno degli altri dogmi della Chiesa cattolica relativi alla Madonna o alle tradizioni ad essa relative, che pur hanno riscontro nel Corano.

Non è senza significato, di fronte all'impressione di eclettismo che si potrebbe

ricavare dalla lettura della sua opera, che al-'Aqqād senta il bisogno di concludere il suo lavoro con una dichiarazione tipicamente musulmana: quella secondo cui la fede è e rimane un fatto essenzialmente individuale.

I silenzi e le omissioni che si notano nell'opera di al-'Aqqād costituiscono, a mio avviso, una prova della sua volontà di dare plausibilità al parallelismo che in quest'opera egli viene di fatto a stabilire tra le due religioni non attraverso un possibile confronto testuale, bensì tacendo, smussando, per così dire, le contraddizioni. Dice ancora M. Hayek ²⁴): « Il fatto d'invocare il comune patronato d'Abramo, padre di tutti i cuori monoteisti, rischia di creare un assai pernicioso equivoco che tende a stabilirsi negli spiriti. È vero, infatti, che l'Islam è la sola religione che possa dirsi, di volta in volta, se vista sotto diversi aspetti, ricettiva e impenetrabile al Cristianesimo, la più vicina e la più lontana da esso. È una tale realtà sconcertante che si deve tener presente nel considerare i fatti, spesso contraddittori, che distinguono anche oggi, come per il passato, i rapporti islamico-cristiani ».

L'elettismo notato in al-'Aqqād non è solo suo, l'ambiguità di cui esso testimonia è caratteristica di un momento di transizione in cui sono coinvolti tutti gli intellettuali arabi del periodo che precede la vera e propria rinascita nazionale. Il fatto stesso che egli non affronti i nodi teologici e dogmatici divergenti tra le due religioni è lo specchio di uno stato di inquietudine diffusa (basti pensare qui alle suggestive ricostruzioni storiche di Kāmel Ḥusein).

Per gli intellettuali arabi si trattava in quelli di operare una sintesi tra quanto vi era di leva liberatoria nella mantenuta unità religiosa del mondo arabo e la necessità di promuovere lo sviluppo delle forze produttive e delle energie ideologiche che un troppo stretto richiamo all'ortodossia religiosa rischiava di ostacolare.

Come spesso avviene anche nel corso della rivoluzione araba, la sovrastruttura precede dialetticamente la struttura; ciò che nella pratica della battaglia culturale vuol dire la più o meno esplicita messa in discussione di collocazioni stabilite dalla tradizione storica. Quando al-'Aqqād scrive la sua opera siamo nel bel mezzo dello scontro di forze economiche, sociali, ma anche culturali ed ideologiche da cui scaturirà una nuova realtà del mondo arabo ma soprattutto una nuova realtà del suo collocarsi fra le nazioni e dei rapporti di forza tra esse.

A noi occidentali questo carattere sfuggente dell'opera di al-'Aqqād relativa alla figura di Cristo può apparire assai riduttivo; forse sarebbe necessario un più completo e puntuale sforzo di storicizzazione. Forse è il caso di valutare l'opera di al-'Aqqād come uno sforzo di uscire da antinomie ormai vecchie per un recupero innovativo anche per quanto riguarda la tradizione cristologica occidentale e della cultura che, tutto sommato, e malgrado gli esiti ad essa stessa contraddittori, quali l'imperialismo e il colonialismo, era pur tuttavia cultura di libertà. Resta il fatto che non molti e soprattutto non decisivi sono stati i passi dopo quell'epoca fatti per l'avvicinamento delle due grandi religioni. Leggiamo e sap-

priamo di contatti ufficiali e ufficiosi ma l'ermetismo delle dichiarazioni ufficiali a conclusione degli incontri tra personalità autorevoli delle due organizzazioni religiose (Cristianesimo e Islam) paiono intensificarsi o rallentarsi in perfetta sincronia con avvenimenti estranei alla sfera più propriamente religiosa, in modo tale da legittimare il sospetto che il calore di tali incontri non sia dovuto tanto al rovelto ardente della fede quanto a quello non meno ardente del petrolio.

LIDIA MICHELI

1) M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, p. 9.

2) Una esauriente sintesi della controversia cristiano-musulmana si trova nell'opera di C. Gasbarri, *Islam e Cristianesimo*, Milano 1962.

3) Paolo VI, *Ecclesiam suam*, tr. it. in *Osservatore Romano*, 11-12 agosto 1964. *Conc. Ecum. Vaticano II, Lumen Gentium*, n. 16. *Conc. Ecum. Vaticano II, Nostra Aetate*, n. 3. Per le dichiarazioni conciliari sulle Religioni non cristiane riguardanti in modo particolare l'Islam si veda l'opera di G. C. Anawati, *La religione musulmana*, in *Le religioni non cristiane nel Vaticano II*, Torino 1966.

4) Sura IV, 171-172.

5) Sura XIX, 28.

6) Sura XIX, 17. Abd al-Jalil, *Marie et l'Islam*, Paris 1950. (Tr. it.: *Maria e l'Islam*, Padova 1961) pp. 60-61, scrive: « Il termine rūḥ (= soffio) è uno dei più difficili a definire in arabo: parola fluida, senza contorni, che tanto può designare l'angelo, come lo stesso Dio, o il Profeta; può anche designare solamente il soffio di vita che solo Dio crea, o l'anima umana, concepita più tardi come spirituale ... ».

7) Sura V, 110. La fonte più importante per i miracoli di Cristo, narrati nel Corano, sono i Vangeli apocrifi. Il miracolo degli uccelli di fango a cui viene data vita con un soffio è narrato nello *Pseudo-Evangelo* di Matteo o *Vangelo dello Pseudo-Matteo* (c. XXVII), la resurrezione di un morto è descritta nell'*Evangelo dello Pseudo-Tommaso* (c. IX) e la guarigione di alcuni lebbrosi è narrata nell'*Evangelo dell'Infanzia* (c. XXIV) nella redazione armena.

8) Sura V, 112-115.

9) Sura IV, 157-158. Per i seguaci della setta degli Ahmadiyya egli sarebbe sfuggito alle persecuzioni dei Giudei palestinesi per andare a cercare rifugio nell'India del Nord dove sarebbe morto all'età di 120 anni e dove il fondatore della setta, Mirzā Ghulām Aḥmad avrebbe scoperto il suo sepolcro che ancora può essere visto a Mahalla Kanyar, presso Srinagar, nel Kashmir. Una interessante esposizione delle credenze degli Ahmadiyya riguardo alla figura del Cristo si trova nell'opera di Mirzā Ma'sum Beg, *Islam or Christianity, A comparative study of Church Doctrines*, Lahore (s.d.).

10) La dottrina predicata da tutti i profeti è essenzialmente una sola e identica, sebbene nei particolari vi sia stata una graduale evoluzione nei loro messaggi verso la rivelazione finale e perfetta. A Mosè la divina ispirazione diede la *Ṭawrat*, l'ebraica Torah, a Gesù l'*Inḡil*, il Vangelo, e a Maometto il Qur'an. Tutte queste rivelazioni si devono accettare e credere dal momento che si confermano l'un l'altra. In particolare il Corano che non solo conferma le Scritture più antiche, ma è la rivelazione definitiva e perfetta.

11) In E. T., 1893-1895, 1903, 1904, 1906.

12) C. Piek, *Paralipomena: Remains of Gospels and Saying of Christ*, Chicago 1908.

13) L. Cheikho, *Qualche leggenda islamica apocrifa*, in *M.F.O.* IV, Beirut 1910.

- 14) C. Field, *Christ in Muhammedan Literature*, in *M.W.*, 1911.
- 15) W. Zwemer, *The Moslem Christ*, Edinburgh-London 1912.
- 16) J. Robson, *Christ in Islam*, London 1929.
- 17) M. Asin Palacios, *Logia et agrapha Domini Jesu*, in *P.O.*, XIII, XIX, Parigi 1916-1926.
- 18) Ghazzali, *Ihyā' 'Ulūm ad-dīn*, ed. Cairo 1312; Id., *Mukashafāt al-qulūb*, ed. Cairo 1300; Id., *Risālat 'ilā Malikshāh fi l-'aqā'id*, ed. Cairo 1325. Id., *Ad-durra al-fakhira* (ed. Gauthier), Paris 1878; Id., *Ad-Ġawāhir al-ghawāli*, ed., Cairo 1343; Id., *Farā'id ad-la'ālī*, ed., Cairo 1344.
- 19) Ibn Arabi, *al-Futuḥāt al-makkiyya*, Bulaq 1269-1274; Id., *Muhadarāt al-abrār*, Cairo 1305; Id., *Anqā' mughrib*, Cairo 1353.
- 20) As-Suyūṭī, *al-I'lām bi-ḥukm 'Isā*, ms. arabo n. 4588 della Bibliothèque Nationale di Parigi, fogli 118-128.
- 21) Cf. J. Jomier, *Quatre ouvrages en arabe sur le Christ*, in *M.I.D.E.O.*, Cairo 1958, pp. 367-386.
- 22) J. Jomier, *op. cit.*, p. 381.
- 23) M. Hayek, *op. cit.*, p. 20.
- 24) M. Hayek, *op. cit.*, p. 9.

UNA TECNICA RECITATIVA E RESPIRATORIA DI TIPO SUFICO NEL LIBRO *LA LUCE DELL'INTELLETTO* DI ABRAHAM ABULAFIA

Intorno al 1260 il cabalista Abraham Abulafia, spinto dalla mistica nostalgia che animò tanti suoi correligionari dell'età medievale, fece un viaggio in oriente alla ricerca del mitico fiume Sambation, oltre il quale, secondo la leggenda, sarebbe stato possibile ritrovare le dieci tribù scomparse. Non è improbabile che in questo viaggio egli sia entrato in contatto con confraternite sufiche, dato che sulla tecnica sufica del *dīkr* egli modellò, come vedremo, la propria pratica della *hazkarāh*. D'altra parte, è possibile che durante i suoi numerosi soggiorni in Grecia (prima tra il 1261 e il 1270 e poi dopo il 1274) egli avesse conosciuto altri gruppi, questa volta cristiani, presso i quali era in auge una pratica meditativa per molti aspetti vicina al *dīkr*, cioè gli esicasti ¹⁾.

È noto da tempo agli studiosi, per lo meno da quando lo Jellinek pubblicò un brano del *Sēfer ḥayyē 'ōlām ha-bā'* di Abulafia relativo al nostro argomento ²⁾, che tra i metodi caratteristici della cosiddetta cabala profetica dello stesso Abulafia uno spazio non irrilevante è fatto a certe tecniche respiratorie e concentrative, di un tipo tale da far dire allo Scholem che alcune parti del « libro *La luce dell'intelletto* (*Ōr ha-šēkel*) danno l'impressione di un trattato yoga ebraico » ³⁾. Yoga, naturalmente, nel senso di un semplice riferimento tipologico a quella dottrina e prassi spirituale che più d'ogni altra ha elaborato varie e complesse forme di disciplina della respirazione (*prāṇāyāma*) ⁴⁾. Penso dunque di fare cosa non sgradita agli studiosi di storia delle religioni presentando il testo in genere malnoto, se non addirittura sconosciuto, contenente la descrizione di una pratica che, per le sue caratteristiche, merita senza dubbio un posto particolare non solo nei confronti di quelle tipologicamente analoghe, ma anche di quella sufica sulla quale appare, come dicevamo, direttamente esemplata ⁵⁾. Essa rappresenta infatti la sola tecnica complessa di regolamentazione del respiro che si sia affermata nell'occidente europeo, pur nell'ambito, certamente ristretto, dei cabalisti « profetici » di ascendenza abulafiana. Tracce di una tecnica consimile nel cristianesimo occidentale (escludendo cioè gli esicasti) si trovano negli *Esercizi* di S. Ignazio, ma il metodo è piuttosto rudimentale se paragonato a quello assai più articolato del quale qui ci occupiamo ⁶⁾.

Ed ecco, in sintesi, la tecnica come è descritta nella parte finale del capitolo XIV del *Sēfer ōr ha-šēkel*, il cui testo ebraico sarà dato più avanti:

1) *purificazione preparatoria*. Al praticante è raccomandata innanzitutto *a)* la scelta di un luogo solitario dove non possa essere disturbato né udito, *b)* la soppressione di ogni pensiero relativo al mondo profano, *c)* l'uso di abiti bianchi appena lavati o nuovi;

2) *posizione*. Il praticante è seduto faccia all'oriente. Comincerà l'esercizio guardando davanti a sé e muoverà poi la testa in alto e in basso, a sinistra e a destra secondo il suono vocalico che starà pronunciando (O in alto, I in basso, U al centro, E da sinistra e destra, A da destra a sinistra);

3) *esercizio*. Dall'esposizione, volutamente allusiva e confusa per dichiarazione dello stesso autore, sembra di potersi dedurre quanto segue, grazie anche ai chiarimenti forniti tre secoli più tardi da Mosè Cordovero nel suo *Pardēs rimmōnīm* (v. più avanti). Innanzi tutto si tratta di due esercizi simili ma distinti, il secondo dei quali sembra meno complesso del primo ed è consigliato, nel caso che lo desiderino, ai principianti. Il primo consiste nell'avere a disposizione quattro fogli, uno per ogni lettera del Nome divino tetragrammato (YHWH), su ciascuno dei quali la lettera è preceduta e poi seguita dalla *alef* ('Y e Y' ecc. « Serie diretta » e « serie inversa » secondo la terminologia dell'autore). Ognuno dei due gruppi di lettere è vocalizzato in tutti i modi possibili; avremo così, dato che le vocali sono cinque, venticinque possibilità per ogni gruppo, cioè in tutto cinquanta. Lo stesso avverrà sul secondo foglio con i gruppi 'H e H', sul terzo con 'W e W' e sul quarto di nuovo con 'H e H'. Ecco come, secondo Cordovero, si presenta la prima serie, quella relativa alla lettera Y:

« Serie diretta »

O-YO	O-YA	O-YE	O-YI	O-YU
A-YO	A-YA	A-YE	A-YI	A-YU
E-YO	E-YA	E-YE	E-YI	E-YU
I-YO	I-YA	I-YE	I-YI	I-YU
U-YO	U-YA	U-YE	U-YI	U-YU

« Serie inversa »

YO-O	YO-A	YO-E	YO-I	YO-U
YA-O	YA-A	YA-E	YA-I	YA-U
YE-O	YE-A	YE-E	YE-I	YE-U
YI-O	YI-A	YI-E	YI-I	YI-U
YU-O	YU-A	YU-E	YU-I	YU-U

E così, analogamente, per le altre tre lettere del tetragramma.

Il praticante comincerà dalla prima colonna, pronunciando la O lentamente e alzando progressivamente la testa verso l'alto. Terminato di pronunciare la O riabbasserà la testa e dopo un solo respiro (non è chiaro se un respiro completo

o la sola inspirazione) pronuncerà la YO con lo stesso movimento. A questo punto dovrà respirare due volte prima di cominciare a pronunciare il gruppo successivo. Tra colonna e colonna potrà respirare un massimo di cinque volte, di meno se vuole, e venticinque volte tra foglio e foglio. Dopo uno sbaglio dovrà riprendere da capo la colonna che sta percorrendo.

Il secondo sistema chiamato dall'autore del «cerchio decapartito» (v. lo schema ebraico più avanti) consiste nel far ruotare la vocalizzazione della Y facendola seguire, dopo l'opportuno intervallo respiratorio analogo a quello del precedente esercizio, dalle restanti tre lettere del tetragramma, vocalizzate HOWAH oppure HOWEH.

* * *

Non c'è dubbio che a prima vista tutto il sistema si presenta in sé come dotato di una notevole originalità sia all'interno dell'ebraismo, sia nei confronti di altri ambienti dove pure tecniche analoghe, ma non identiche, sono ben note. Nell'ambito dell'ebraismo, un legame con le correnti gnostiche della Merkabah, antecedenti di circa un millennio, è certo suggestivo, ma non molto più che questo, sia perché ignoriamo gli anelli di passaggio, se pur mai vi siano stati, sia perché il poco che ci è dato sapere sull'antichissimo antecedente sembra più il frutto di supposizioni piuttosto che un dato sicuro⁷⁾. Né sembra che altre tecniche altrettanto complesse siano state elaborate in maniera originale da cabalisti successivi ad Abulafia se, circa tre secoli dopo, Cordovero cita ancora quest'ultimo come autorità indiscussa in questo campo mostrando, con le sue osservazioni esplicative, che la tecnica abulafiana era ancora usata al suo tempo, se pur con modificazioni di non grande rilievo⁸⁾. Vi è inoltre da osservare che Abulafia inserisce assai bene la tecnica da lui suggerita nell'ambito della dottrina cabalistica delle lettere dell'alfabeto, ed è probabilmente dovuta a questo la accettazione e la diffusione della tecnica stessa nell'ambiente cabalistico, senza che essa fosse respinta o tenuta in sospetto di estraneità nei confronti della tradizione religiosa ebraica, come avvenne invece per altre parti della dottrina abulafiana⁹⁾. Vale per questo la pena di soffermarsi un attimo su quanto il nostro autore, stando a una citazione fatta da Cordovero di una sua opera che non sono stato in grado di identificare (probabilmente lo stesso *Ōr ha-sēkel* o il *Ḥayyē 'ōlām ha-bā'*), dice a proposito dell'esercizio sopra esposto, perché nelle sue parole è contenuto un accenno interessante a quella che potrebbe chiamarsi una teoria cabalistica del linguaggio. Riferendosi alla classica dottrina che afferma come le lettere dell'alfabeto ebraico siano increate e come attraverso di esse Dio abbia creato il mondo¹⁰⁾, Abulafia osserva che le lettere stesse, così come appaiono nella Scrittura, sono puri segni grafici consonantici e pertanto impronunciabili; si è dovuti perciò ricorrere alla puntazione che permette «di esprimere oralmente le lettere, pronunciandole in maniera conforme al loro aspetto scritto». Ciò che

interessa l'autore è proprio questa perfetta corrispondenza, che mantiene alle lettere pronunciate tutta la virtù divina creatrice che hanno i segni scritti. Pronunciando le lettere il cabalista compie dunque opera divina, anzi l'opera divina per eccellenza, e in questo ripetere l'atto primordiale egli compie un atto di auto-creazione. È merito dell'Eliade aver sottolineato il valore iniziatico che i riti collegati a miti cosmogonici assumono nelle religioni ¹¹⁾ e ci sembra che questo possa costituire una base significativa, almeno dal punto di vista rituale, anche della tecnica respiratoria di Abulafia. In essa, inoltre, non va sottovalutato il valore magico che i cabalisti specificamente attribuiscono alle lettere del nome divino, in quanto dotate di potenza intrinseca, almeno per chi conosce il segreto della loro pronuncia e del loro uso, per cui il vero mago è colui che, appunto, sa servirsi del Nome ¹²⁾. C'è tuttavia da tener presente che, accanto a questo valore rituale dell'esercizio, resta in primo piano il suo aspetto tecnico, basato sulle alterazioni di carattere psico-fisico che sono connesse, da un lato, con ogni alterazione prolungata del ritmo respiratorio e, dall'altro, con ogni ripetizione esasperata di un suono, di una parola o di una giaculatoria. Questo intervento volontario su ritmi biologici che sono normalmente involontari, come è appunto la respirazione o la costrizione innaturale a ripetere senza fine gli stessi suoni, induce nel praticante uno stato di essere anormale, un'alterazione della coscienza, che può andare da forme semi-ipnotiche a forme estatiche ¹³⁾. Diamo ora un rapido sguardo ad altre tecniche che per più di un aspetto possono paragonarsi a quella di Abulafia.

* * *

Abbiamo già nominato più sopra gli ambiti religiosi nei quali possono essere rintracciate tecniche del genere. Essi sono lo yoga, l'esicasmò e il sufismo ai quali è da aggiungere la pratica dell'amidismo giapponese che consiste nella incessante ripetizione del nome di Buddha (*nembutsu*) fino, almeno in certi casi, alla visualizzazione del Buddha medesimo ¹⁴⁾. La visualizzazione, in particolare, è uno degli esiti a cui può portare anche l'esercizio di Abulafia. È questo uno dei massimi segreti della mistica abulafiana, tanto che il passo relativo alle visualizzazioni è stato saltato, lasciando lo spazio bianco, dall'amanuense del ms. vaticano 233 (su cui v. più avanti). Nel passo è detto che all'apparire di un'immagine o al suono di una voce, se il praticante è assalito da una paura impossibile a sopportarsi, dovrà interrompere l'esercizio e tornare fra la gente. Ma questo sembra un consiglio per i principianti, perché nell'altra opera dove tocca analogo soggetto, e cioè nel *Sēfer ḥayyē 'ōlām ha-bā'*, Abulafia dà per scontato che al praticante appaia a un certo punto la figura di un giovane o di uno *šayḥ* («e *šayḥ* – egli precisa – in arabo vuol dire vecchio») che è Metatron, la figura più alta dell'angelologia giudaica, colui che è la faccia stessa di Dio ¹⁵⁾. Il praticante dovrà ascoltarne le parole perché da esse riceverà il miracolo della

profezia¹⁶). Ma tornando al *nembutsu*, ci pare che in esso, come del resto in certe pratiche sciamaniche studiate da Eliade¹⁷), la tecnica, qualunque ne sia il risultato, sembra soprattutto consistere nella ripetizione di un'espressione o di un suono, senza che ad essa sia esplicitamente legata alcuna regolamentazione del respiro. Nel tantrismo, invece, la pratica dei *mantra* e delle *dāraṇī* si basa proprio sulla emissione di suoni e sul controllo del respiro¹⁸). In particolare, ci interessa sottolineare il valore creativo che a tali suoni veniva attribuito fin dai tempi vedici e la funzione di « sostegno » per la concentrazione che essi ebbero nelle scuole tantriche, dove venivano ritmati dal *prāṇāyāma* e accompagnati mentalmente alle fasi della respirazione. Così pure ci riguarda da vicino il fatto che tali suoni sono spesso spezzoni di parole non sempre facilmente ricostruibili, il che è evidentemente dovuto alla necessità di adattare la pronuncia ai ritmi respiratori. Tali suoni, che al profano non dicono nulla, avrebbero secondo l'Eliade la capacità di esprimere durante la meditazione stati di coscienza che egli chiama « di struttura cosmica »; non solo, ma essendo i *mantra* gli oggetti stessi che rappresentano, essi sono la divinità o la potenza caratterizzata da quel determinato suono e servono perciò a risvegliare le forze analoghe a tutti i livelli dell'essere.

Una funzione di rilievo, anche se non centrale, ha senza dubbio il respiro nella pratica degli esicasti. S. Giovanni Climaco (morto nel 616) sostiene che la pronuncia del nome di Gesù deve « fare tutt'uno col respiro »¹⁹) e più dettagliatamente Simeone il Nuovo Teologo suggerisce – dopo opportune pratiche purificatorie che ricordano singolarmente quelle suggerite da Abulafia: sedersi in una stanza appartata, elevare lo spirito al di sopra degli oggetti mondani – di appoggiare il mento sul petto, fissare l'ombelico e « comprimere l'aria aspirata mentre passa per il naso in modo che la respirazione non sia agevole »²⁰). Nel XVIII secolo Nicodemo l'Agiorita suggerisce di trattenere « un pò il respiro fino a quando la parola interiore avrà detto una volta la preghiera »²¹) e ancora nel XIX il « Pellegrino russo » ci darà particolari assai interessanti. Egli, sempre riferendosi alla tradizione e in particolare a Gregorio il Sinaita e a Callisto ed Ignazio, afferma: « con lo sguardo fisso mentalmente al cuore, nell'aspirare l'aria, consideravo e proferivo le parole: « Signore Gesù Cristo » e nell'espellerla « Abbi pietà di me! »²²).

Veniamo infine alla pratica sufica del *dīkr*, le cui fonti, quelle almeno che ne descrivono un rituale articolato e completo, non sembrano risalire più indietro del XV secolo, anche se le origini, soprattutto nella forma solitaria, sono certo parecchio più antiche²³). Le testimonianze più ampie, di cui si servono comunemente gli studiosi, sono però assai più recenti, risalendo al XVIII e XIX secolo²⁴) e in certi casi addirittura alla diretta esperienza contemporanea²⁵). Ed ecco come in genere si svolge l'esercizio. Dopo una preparazione di tipo liturgico (*wird*), al praticante è chiesto, se opera da solo, di scegliersi un luogo scuro, di profumarsi con benzoino, di indossare abiti ritualmente puri. In certe confra-

ternite è prescritto di tenere gli occhi chiusi cercando di visualizzare il proprio maestro spirituale, lo *šayḥ*, e questo è un primo accostamento preciso alla pratica di Abulafia. Nella confraternita *šādiliyya*, fondata nel 1258, ci colpisce il fatto che la recitazione della formula, in questo caso la *šahāda* (*lā ilāh illā Allāh*, « non c'è altro dio che Allah »), sia accompagnata da una rotazione della testa, prima a sinistra, poi in basso, poi a destra, infine in alto per poi ricominciare daccapo²⁶⁾. Nella scuola *raḥmāniyya*, fondata nel 1793, la procedura è simile, ma ai praticanti più progrediti è riservata la sola pronuncia del nome di Allāh. Ciò avviene anche nella confraternita che, dal nome del fondatore cui tradizionalmente vien fatta risalire, il mistico al-Ḥallāğ (secolo XI), si chiama *ḥallāğiyya*. In essa il nome di Allāh si pronuncia « sopprimendo la sillaba iniziale *Al*, e aggiungendo successivamente alla *h* finale le tre vocali, la *a* (chinando la testa) verso destra, la *i* verso sinistra, la *u* (pronunciata *o*) verso il cuore » (cioè: *lā-ha*, *lā-hi*, *lā-ho*)²⁷⁾. Questo metodo deve essere usato esclusivamente nel *ḍikr* solitario e non c'è bisogno certo d'insistere per convincere il lettore della evidente somiglianza che esso ha con il metodo di Abulafia, somiglianza che va molto al di là di un accostamento tipologico e che rende quindi inevitabile la conclusione che proprio al *ḍikr* sufico, e più particolarmente alla confraternita *ḥallāğiyya*, si sia ispirato Abulafia. Vi sono poi, in particolare, due elementi che militano a favore dell'origine sufica della pratica abulafiana. Il primo è il termine di *hazkarāh* con cui Abulafia designa il suo metodo, termine grammaticalmente e semanticamente ricalcato su quello arabo di *ḍikr*²⁸⁾; il secondo è l'uso del termine arabo *šayḥ*, impiegato da Abulafia per designare la figura che appare al praticante nel corso dell'esercizio: « *šayḥ* – egli dice – nella lingua d'Ismaele (cioè in arabo) vuol dire vecchio ». È evidente che in tal caso viene impiegato un termine che era d'uso comune nell'ambiente e nelle scuole cui Abulafia aveva ispirato la propria tecnica²⁹⁾.

La respirazione forzata, nei tipi di *ḍikr* che abbiamo citato, è evidentemente implicita nel modo stesso di pronunciare le vocali; non mancano tuttavia descrizioni di casi in cui si fa esplicito riferimento al respiro, come nello *ḍikr hamayli*³⁰⁾ e in altri. Resta comunque da sottolineare che, nonostante la sostanziale identità del quadro generale, la tecnica di Abulafia risulta molto più ricca di particolari propri e, nel complesso, molto più precisa del poco, tutto sommato, che possiamo trarre dalle testimonianze sufiche, tutte piuttosto tarde rispetto all'epoca in cui scrive il nostro autore. Proprio ciò che sappiamo sulla *ḥallāğiyya*, per esempio, la tecnica più di tutte vicina a quella di cui ci occupiamo, risale addirittura alla testimonianza dello *šayḥ* Muḥammad al-Sanūsī, morto nel 1859³¹⁾. Appare chiara da tutto ciò l'importanza storica del testo abulafiano, che si colloca, sia pure come *interpretatio* ebraica, tra le testimonianze più antiche che abbiamo al riguardo: quanto di tale tecnica sia dovuto, per ciò che va oltre l'influenza sufica, all'inventiva dell'autore e quanto alla tradizione interna al giudaismo non ci è dato sapere, salvo il riferimento, piuttosto vago purtroppo, alle antiche scuole

gnostiche della Merkabah e a una possibile trasmissione orale delle tecniche da esse impiegate.

* * *

Il *Sēfer ṓr ha-sēkel*, in cui è contenuto il passo che ci interessa, è una delle più note opere di Abulafia e, per quanto non sia ancora stato mai pubblicato, si conoscono di esso circa venti manoscritti³²⁾. Per lo scopo che mi riguarda ho ritenuto sufficiente servirmi dei codici a mia immediata disposizione e cioè dei Vaticani ebraici 233 e 597 e Parma 144³³⁾, rinunciando a una collazione accurata di tutto il materiale esistente, cosa che, per la sua complessità e per il tempo che richiede, ho preferito rinviare al momento in cui mi dedicherò a uno studio più ampio dell'opera nel suo insieme. Ai codici sopra citati è stato importante aggiungere la citazione fatta da Mosè Cordovero (1522-1570), nel suo *Pardēs Rimmōnim*, di buona parte del passo di Abulafia sulla *hazkarāh*, soprattutto per le osservazioni esplicative che vi ricorrono. Anche qui, per ragioni di comodità, mi sono servito del manoscritto Neofiti 28, della Biblioteca Vaticana, probabilmente autografo, piuttosto che delle numerose edizioni a stampa³⁴⁾. Ecco dunque il testo, cui farò seguire, ad uso dei non ebraisti, una traduzione:

בשעה שתרצה להזכיר את השם הנכבד הזה 'החקיק למעלה בנקודו' קשט עצמך והתבודד במקום מיוחד שלא ישמע קולך לזולתך וטהר לבבך ונפשך מכל מחשבות העולם הזה וחשוב שבאותה שעה תפרד² מנוסף ותמות³ מן העולם הזה ותחיה בעולם הבא אשר הוא מקור החיים הנמצאים המפורים בכל חי והוא השכל שהוא מקור כל חכמה ובינה ודעת. והוא בדמות מלך⁴ מלכים אשר הכל יראים⁵ ממנו יראה גדולה מאד. והנה יראת המשיג היא כפולה שהיא יראת מעלה ויראת אהבה. וכשבאה דעתך להדבך בדעתו הנותנת בך דעת צריכה דעתך להסיר מעליה עול כל הדיעות הזרות וזולת דעתו המשתפת בינך ובינו על פי שמו הנכבד והנורא. ועל כן אתה צריך לדעת דמות מבטאו. זהו ציורו: כשתתחיל להזכיר את א' באיזה נקוד⁶ שתזכירהו מפני שהוא מורה על סוד היהוד אל תאריך בו כי אם לפי שיעור גשימה אחת ולא תפסיק בגשימה ההיא שום הפסק בעולם עד שתשלים בטויו. ותאריך בגשימה ההיא המיוחדת כפי שיעור כח אריכות גשימתך האחת בכל מה שתוכל להאריך בה. ונגן בא⁷.

וגם בכל אות שתזכיר באימה ביראה ופחד עד⁸ שתוף שמחת הנפש בהשגתה שהיא גמולה⁹. וצורת הנגון בכל אות ואות תהיה בדמות הנקוד. והוא שתהיה בחלם למעלה וכשתתחיל בהזכרתו תכוון פניך אל פני מזרח לא למטה ולא למעלה ואתה יושב מעוטף בבגדים לבנים מכובסים טהורים או חדשים¹⁰ על כל בגדיך או טליתך וראשך מוכתר בתפלין לפני המזרח שמשם האור יוצא לעולם. ולך חמש קצוות להניע בם ראשך: ובחלם תתחיל מאמצע המזרח וזכך רעיוניך ותעלה ראשך עם הגשימה מעט מעט עד שתשלים וראשך למעלה ואחר שתשלים תשתחוה עד הארץ פעם אחת ולא תבדיל בין גשימת הא' לגשימת האות הדבך בו כי אם גשימה אחת קצרה או ארוכה.

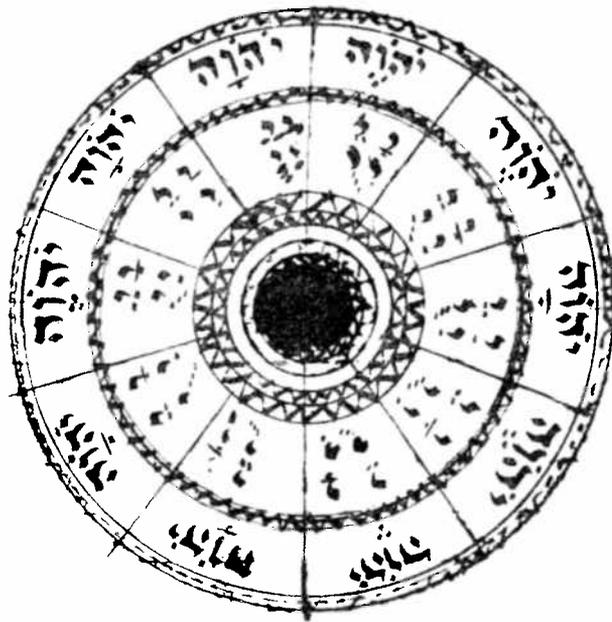
אך בין האות של השם¹¹ 'ובין הה' בישרים או בין הא' לאות השם¹¹ בהפוכים יש לך יכולת להנשים ב' גשימות בלתי מבטא ולא יותר ובתשלום כל טור וטור יש לך רשות להנשים ה' גשימות לבד ולא יותר אבל פחות מן ה' הרשות בידך.

SIGLE: N = Neofiti 28; V¹ = Vat. ebr. 233; V² = Vat. ebr. 587; P = Parma, De Rossi 144.
1-1 om. N 2 add. נפשך N 3 ותפטר N 4 add. מלכי N 5 מלאים V² 6 qui Cordovero inserisce lo schema e la prima parte del suo commento (v. più avanti) 7 ציור N 8 עם V¹, P 9 גדולה N 10 om. N 11-11 בישרים N.

ואם שגית או טעית בטור מזה הסדר שוב אל ראש הטור ההוא עד שתאמרהו כראוי. ובדמות החלם הנמשך למעלה נגן בחרק הנמשך למטה ומושך כח העליון להדביקו בכ. ובשרק לא למעלה ולא למטה אלא' משיכה אמצעית כנגד הפנים האמצעיים. ובצרי תמשיך ראשך מהשמאל אל הימין. ובקמץ מהימין אל השמאל.

ו'בכולם אחר שתשלים אם תראה צורה תשתחווה לפניך מיד כעגדה ואם תשמע קול קטן או גדול ותפחד פחד גדול שלא תוכל לסבלו ואפילו באמצע ההזכרה תשתחווה מיד וברח אל בני אדם מהרה ולא תמות ואם לא תראה ולא תשמע עזוב אותו הדבר בכל אותו שבוע ושוב' להזכיר עוד פעם אחת בשבוע' בדמות רצוא ושוב. שעל דבר זה נכרת ברית.

ומה אוסיף להודיעך שכבר ידוע הוא שאם אתה חכם מן הרמזו תבין הסדר כלו. ואם תרגיש בכ ששכלך חלוש בחכמה או בקבלה או רעיוניך חזקים בהבלי הזמן אל תזכיר את השם פן תוסיף לחטוא. ודע שבין דף של י' לדף של ה' תופל להגשים כה' נשימות לא יותר ובלבד שלא תפסיק בנתיים לא בדבור ולא במחשבה. וכן בין ה' לוי. ובין ו' להי. רק פחות מכה' בין דף לדף' תוכל להגשים'. ואחר שרמזתי לך זה אודיעך עוד סוד השם העגול המעושר שאם תרצה להתחיל בו לפי הצורות הנזכרות הרשות בידך והם י' שמות הקודש שלמים. וזו היא צורת אותיותיו ונקודם:



י' מתגלגל בנקודים. אבל ה'זיה עומדים ונזכרים אחר הזכרת ה' יודים מנוקדים. והנשימות שוות לראשונות מאות י' לתיבת ה'יה. וכלל השם שוה לטור. והבן זה ממה שכבר נכתב למעלה. הנה כבר הצרתי לך סוד מבטא השם וסדריו בתכלית הקצור לפי הצריך.

שלא תוכל לסבלו ואפילו-ההזכרה-תשמע-הדבר בכל אותו-להזכיר עוד פעם 2-2 V² לא 1
 V¹ אחת-בדמות רצוא ושוב 3 om. P 4 om. N 5-5 om. N 6 qui Cordovero inserisce la seconda parte del suo commento.

(I)

אֵי	אֵי	אֵי	אֵי	אֵי
אֵי	אֵי	אֵי	אֵי	אֵי
אֵי	אֵי	אֵי	אֵי	אֵי
אֵי	אֵי	אֵי	אֵי	אֵי
אֵי	אֵי	אֵי	אֵי	אֵי

הנה כ'ה פנים עוד כ'ה אחר והם אלו:

יָא	יָא	יָא	יָא	יָא
יָא	יָא	יָא	יָא	יָא
יָא	יָא	יָא	יָא	יָא
יָא	יָא	יָא	יָא	יָא
יָא	יָא	יָא	יָא	יָא

ועל דרך זה בה' וכן בו' וכן בה' ואנו קצרנו ועוד תקנו אותו על מתכונתו כי בעל ס' הנקוד בלבם בדרך שירה להעלים וגילוהו בסוף דבריו ואנחנו ישבנו אותו כראוי וכשורה ונחזור לדבריו.

(II) עכ"ל דברי הרב בעל ס' הנקוד ודבריו דברי קבלה מפה אל פה או דברי מגיד והארכנו בהם להיות רבי התועלת כידיעת גדולת כבודו של יוצרנו בה' וממ' יצא לנו ראייה לגלגל השם באותיות האלפא ביתא עם ה' נקודות לבד ע"ד הצדוף בתיבות ובנקודות כאשר נאריך ונבאר עניינם עוד בשער הצרוף בה' ואמנם מקובלים אחרים בדאותם כי תנועת השבא היא תנועה בפני עצמה מזולת ה' מוצאות כי היא בסופית בין הפתח והסגול כאשר ביארו המדקדקים ואם תנועתו נעלמת אצלנו הוסיפו בצרוף השם תנועתה ונמצאו שש תנועות ועלו התיבות אל ל'י שהם ששה פעמ' ששה על דרך הצרוף הנודע ויצא מהתנועות וחשובם פרפראות וגימטריאות לחכמה ולהיות שהם האריכו בענין הרבה דאינו לייחד לדבריהם ס' בפני עצמו.

TRADUZIONE

Al momento in cui vorrai recitare il Nome venerato, che è scolpito in alto con la sua vocalizzazione, addobbati e appartati in un luogo speciale così che nessuno oda la tua voce al di fuori di te, purifica il tuo cuore e la tua anima da ogni pensiero mondano e pensa che in quello stesso momento ti separerai dal tuo corpo e, morendo a questo mondo, vivrai nel mondo avvenire, che è fonte della vita distribuita ad ogni vivente. Questo mondo è l'Intelletto, che è fonte di Sapienza, di Intelligenza e di Conoscenza, e che ha l'aspetto di un sommo re da tutti noi grandemente temuto³⁵⁾. Ma questo timore, per chi comprende, ha due aspetti, perché è fatto di virtù e di amore, e quando la tua conoscenza perverrà all'adesione³⁶⁾ con la conoscenza di lui, che è datrice di vera conoscenza, il tuo conoscere dovrà rimuovere da sé l'errore di ogni conoscere esterno, salvo quello comune a te e a Lui, grazie al suo Nome venerato e tremendo. Ma per ottenere ciò bisogna che tu sappia il modo di pronunciarlo. Il modo è questo: cominciando a pronunciare *alef* con qualunque vocale, poiché essa è la guida al mistero dell'unione, non indugiare su di essa per un tempo più lungo di un solo respiro, ma non interrompere il respiro stesso, assolutamente non interromperlo finché non hai finito di pronunciarla e prolunga quel particolare respiro quanto più puoi. Fai dunque sentire il suono della vocale della *alef*, come pure di ogni lettera che ripeterai con timore, tremore e paura fino a quando parteciperai

della gioia dell'anima, il cui perseguimento è ricompensa. Il suono di ogni lettera sarà quello della vocale e *holem* lo pronuncerai verso l'alto³⁷⁾. Quando comincerai a pronunciarlo volgi la tua faccia ad oriente senza abbassarla né alzarla, siediti rivestito di abiti bianchi resi puri dal lavaggio³⁸⁾ o nuovi (ciò vale per tutti gli abiti che indossi e anche per lo scialle [*talit*]). La tua testa, ornata dai filatteri, deve volgersi a oriente perché di là viene al mondo la luce. Avrai cinque limiti entro cui farai oscillare la testa. Con la *holem* comincerai dunque dal punto centrale dell'oriente purificando i tuoi pensieri. Alzerai allora la testa respirando a poco a poco finché avrai completato (il respiro) sempre tenendo la testa alzata. Terminato il respiro ti inchinerai verso terra una volta, ma non interporre, tra il respiro della vocale della *alef* e il respiro della lettera immediatamente successiva, che un solo respiro, breve o lungo che sia. Invece tra la lettera del nome divino e la *alef* successiva, nella serie diretta, o tra la *alef* e la successiva lettera del nome divino, nella serie inversa, hai la facoltà di respirare due volte senza pronunciare nessuna vocale: non di più; mentre alla fine di ogni riga ti è permesso di respirare solo cinque volte e non di più. Se poi vuoi fare meno di cinque respiri questo sta a te. Se fai uno sbaglio nel corso della riga, torna al principio della riga stessa fin quando l'avrai pronunciata come si deve. E a somiglianza di *holem* che si leva verso l'alto, pronuncia *hireq* verso il basso ed esso induce la virtù superiore ad aderire a te. Con *sureq* né in alto né in basso ma nel mezzo. Con *šere* muovi la testa da sinistra a destra. Con *qameš* da destra a sinistra. Se al termine della pronuncia di una qualunque vocale vedrai un'immagine, fai subito un inchino verso di essa e se udrai una piccola o grande voce e sarai preso da una paura tale che non potrai sopportarla, anche se sei nel bel mezzo del tuo pronunciare, fai subito l'inchino e corri tra la gente: così non morrai. Se non vedi e non senti nulla, interrompi ugualmente l'esercizio per tutta la settimana e riprendilo una sola volta per settimana, all'avanti e all'indietro. Su questa pratica è fondata la comprensione del patto. Ciò che desidero ancora farti sapere è che, come è risaputo, se sei sapiente dedurrai da ciò che ti è stato accennato tutto l'esercizio nella sua completezza. Ma se senti che il tuo intelletto è debole in sapienza o in cabala o che i tuoi pensieri sono soprattutto indirizzati alla vanità del presente, non ripetere il Nome, se no aumenti l'impurità. Sappi inoltre che tra il foglio della *yod* e quello della *he* potrai respirare non più di venticinque volte, senza però interrompere con discorsi o con pensieri. Così tra *he* e *waw*; così tra *waw* e *he*. Tra foglio e foglio non potrai respirare più di venticinque volte.

Dopo averti accennato tutto ciò, mi resta ancora da insegnarti il mistero del Nome nel cerchio decapartito perché, se vuoi cominciare con quello, nei modi indicati, questo sta a te. Si tratta di dieci nomi del Santo, datori di pace, e questa è la disposizione delle lettere e la vocalizzazione di esse:

[figura]

La *yod* cambia vocalizzazione, ma *he waw he* la mantengono e vengono pronunciate ogni volta dopo che è stata pronunciata la *yod* con una delle cinque vocali. I respiri sono eguali tra la lettera *yod* e il gruppo *he waw he*. Il Nome è completo in ciascuna serie. Per capire questo serviti di quanto è scritto più sopra. Con ciò ti ho dato una sintesi del segreto della pronuncia del Nome e il metodo da seguire, col fine di esser breve, come è necessario.

Commento di Cordovero

I. [Dopo il primo schema, qui a p. 222]

Queste sono venticinque forme; ve ne sono poi altre venticinque che sono le seguenti:
[secondo schema]

Allo stesso modo con *he*, poi con *waw* e poi con *he*. Noi lo abbiamo abbreviato. Inoltre abbiamo corretto le sue indicazioni, perché l'autore del *Sēfer ha-niqqūd*³⁹⁾ le ha confuse in

forma poetica per tenerle nascoste, rivelandole soltanto alla fine, mentre noi le abbiamo rese più facili, come è giusto e corretto. Ma torniamo a lui.

II. Fin qui le parole del maestro, autore del *Sēfer ha-niqqūd*; le sue possono essere dottrine cabalistiche trasmesse di bocca in bocca oppure possono essergli state rivelate. Ci siamo dilungati su di esse, essendo il Maestro veicolo di grande conoscenza. La gloria del nostro Creatore – sia ovunque benedetto – si manifestò a noi attraverso la rotazione del Nome nelle lettere dell'alfabeto, con sole cinque vocali e lo scambio di consonanti e vocali, secondo quanto è esposto e spiegato ulteriormente nel capitolo sullo *Šērūf*, paragrafo 5. Secondo altri cabalisti, la vocale *šewā'* è una vocale a sé, al di fuori delle cinque, perché è suffissa a *patah* e *segol*, come spiegano i grammatici. Ma se il suono di essa è scomparso dal nostro uso, cionondimeno ce ne serviamo nella permutazione del Nome. Così le vocali diventano sei e le combinazioni crescono fino a 36, cioè 6×6 , grazie alle permutazioni, come è noto.

FRANCO MICHELINI TOCCI

1) Sulle notizie biografiche e sul pensiero di Abulafia v. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, tr. it., Milano 1965, p. 173–216. Alla bibliografia (p. 474) si può aggiungere ora A. Berger, *The Messianic Self-Consciousness of Abraham Abulafia; a Tentative Evaluation*, in *Essays on Jewish Life and Thought Presented in Honor of S. W. Baron*, New York 1959, pp. 55–61; G. Scholem, *Ha-Qabbalāh šel sēfer ha-Temūnāh wešer Abraham Abulafia*, (dispense raccolte da Y. Ben-Šelomoh), Yerušalaim 1965, soprattutto, per il nostro argomento, le pp. 155–171.

2) A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig 1854, p. 44 ss.

3) *Op. cit.*, p. 195.

4) Nell'*Enciclopedia delle Religioni*, vol. V, Firenze 1973, s.v. *Qabbalāh*, coll. 112–113 A. M. di Nola sostiene molto giustamente che, piuttosto che alla lontana India, è bene guardare a regioni e religioni più vicine ad Abulafia, se si vuole andare al di là della notazione di coincidenze più o meno occasionali. Su questa linea egli propone un accostamento al sufismo, all'esicasmò e alla tecnica estatica di Riccardo da San Vittore (v. del resto quanto dice lo stesso Scholem nelle dispense sopra citate). Un confronto tipologico con tecniche analoghe, anche geograficamente e storicamente lontane, ci sembra comunque lecito, purché si mantenga vigile l'attenzione al mutare dei contesti storici e culturali in cui la pratica si svolge; ma di questo si parlerà più avanti.

5) Su tecniche del genere di quella che qui ci riguarda, gli studi di maggior rilievo da un punto di vista storico religioso mi sembrano quelli di L. Gardet, *Un problème de mystique comparée: la mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane*, in *Revue Thomiste*, 52 (1952), 642–679 e 53 (1953), 197–216, l'*excursus* sul *prāṇāyāma* nelle asceti extra-indiane contenuto in M. Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, tr. it., Milano 1973, pp. 67–74, l'altro *excursus* sul *dhikr*, *ibid.*, pp. 207–209 e le note a p. 378. Si veda anche W. Nölle, *Hesychnasm und Yoga, Bizantinische Yogis?*, in *Zeitsch. f. Deut. Morg. Gesell.*, 52 (1902), 234–239. Né Gardet né Eliade accennano all'ambito ebraico, se si eccettua un riferimento del Gardet (p. 644), che però non riguarda Abulafia ma la molto più antica mistica della Merkabah.

6) Si tratta del terzo metodo di orazione dei tre raccomandati da S. Ignazio. Anche nei primi due non mancano accenni a tecniche concentrative e a posture fisiche. Per il primo metodo si raccomanda: «ante de entrar en la oración repose un poco el espíritu asentándose o paseándose» (V, 27); nel secondo metodo il devoto è invitato a recitare lentamente il *Pater* «teniendo los ojos cerrados o hincados en un lugar sin andar con ellos variando» (V, 39); il terzo infine, che è quello che più ci riguarda, «es, que con cada un hanélito o resollo se ha de orar mentalmente disiendo una palabra del Pater noster o de otra oración que se reze, de manera que una sola palabra se diga entre un hanélito y otro» (V, 47). Dal titolo del paragrafo si rileva

che quest'ultimo metodo di pregare è detto « orar por compás », cioè quasi per battute che scandiscono il tempo musicale. Sulla scia di S. Ignazio, un gesuita berulliano, Jean-Baptiste Saint-Jure (1558-1657), raccomanderà il seguente esercizio: « una respirazione perpetua di Gesù Cristo come nostra aria spirituale, e poi una espirazione ed un rinvio di Lui a Dio », mentre prima di lui si trova qualche accenno al trattenimento del respiro in S. Teresa (cit. in E. Zolla [ed.], *I mistici*, Milano 1963, pp. 526-528).

È probabile che questi non siano certo gli unici esempi del genere in occidente e che una ricerca più sistematica di quanto non mi sia stato possibile fare almeno fino ad oggi darebbe risultati forse sorprendenti. Questo specialmente se si tiene presente che in molti casi si può arrivare istintivamente ad avvertire che l'alterazione del respiro o l'inizio di una sensazione di asfissia modificano lo stato di essere, in modo non sempre sgradevole. Ciò si nota a volte nel comportamento dei bambini. Un esempio di stato di coscienza diverso propiziato da un metodo assai semplice trovato spontaneamente, in circostanze del tutto particolari, da una persona lontanissima per cultura e per interessi da ogni tipo di problematica religiosa, si può trovare, per esempio, nel famoso romanzo *Papillon* di H. Charrière. Vale la pena di citare il passo, che è di indubbio interesse. Nella sua narrazione autobiografica, l'autore, descrivendo il periodo trascorso in cella di rigore nel bagno penale dell'Isola S. Giuseppe di Caienna dice a un certo punto (cito dall'edizione italiana di Mondadori, 1970, p. 309): « Mi sono molto abituato a sdoppiarmi. Ho una tattica infallibile. Per poter vagabondare nelle stelle con intensità, per poter suscitare senza fatica diverse tappe della mia vita di avventuriero o della mia infanzia, o per crearmi dei castelli in aria di una realtà sorprendente, bisogna prima che mi stanchi molto. Bisogna che cammini (in cella) senza sedermi mai per ore e ore, senza sosta, pensando di solito a una cosa qualsiasi. Poi quando letteralmente mi arrendo, mi corico sul tavolaccio, poggio la testa su metà della coperta e l'altra metà me la piego sulla faccia. Quindi, l'aria già rarefatta della cella arriva alla mia bocca e al mio naso con difficoltà, in quanto viene filtrata dalla coperta. Questo credo che provochi nei miei polmoni una sorta di asfissia, e la mia testa comincia a scottare. Soffoco per il caldo e per la mancanza d'aria e allora, improvvisamente, parto. Ah! che cavalcate dell'anima! quali indescrivibili sensazioni mi offrono. Ho avuto delle notti d'amore, davvero più intense di quando ero libero, più conturbanti, con maggiori sensazioni di quelle che ho conosciuto nella realtà, di quelle che ho passato davvero, ecc. ».

7) Scholem, cit. p. 74-75 cita un testo del Gaon Hay ben Šerirah (x sec.) il quale, riferendosi alle antiche usanze dei mistici della Merkabah (III-VI sec.), dice che bisognava « digiunare per un certo numero di giorni, e porre le testa fra le ginocchia, e bisbigliare molti inni e canti, il cui testo è noto per tradizione ». La posizione indicata, già nota al Talmud (*Berakot* 34b, 'Abodah zarah 17a, apud Scholem, *ibid.*) e ad altre tradizioni, è anche caratteristica degli esicasti. Un documento iconografico è riprodotto, da una miniatura di un codice vaticano bizantino del sec. XI, in E. Zolla, cit., tav. opp. p. 544.

8) L'indirizzo « profetico » della cabala abulafiana ha avuto un successo che si può dire duri ancora oggi. Scholem (cit., p. 210) afferma di conoscere cabalisti di Gerusalemme che copiano opere di Abulafia « non per metterle in commercio ma per i loro studi mistici ».

9) Scholem, cit., pp. 185, 212.

10) Questa dottrina, che sarà poi sviluppata ampiamente dallo *Zōhar* e dai cabalisti posteriori ad Abulafia, ha il suo testo fondamentale nel *Sēfer Yeširāh*, risalente secondo la datazione di Scholem al II-VI sec. (*Ursprung und Anfänge der Kabbala*, tr. it., Bologna 1973, p. 32, con bibliografia relativa), la cui fortuna negli ambienti cabalistici è stata immensa. Il passo citato dal Cordovero, cui ci siamo riferiti, si trova nel primo paragrafo del Capitolo *Pērāti ha-šemōt del Pardēs rimmōnim*, da cui sono tratte anche le citazioni riportate più avanti.

11) Questo appare abbastanza evidente dovunque esista una coscienza del rapporto macrocosmo-microcosmo. Per il giudaismo e l'islamismo si vedano rispettivamente G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in *Eranos Jahrbuch*, 25 (1956), 87 ss. e

H. Corbin, *Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, ibid. pp. 121 ss. Gli ambiti religiosi più noti del mondo antico in cui rituali con finalità rigenerative sono basati su narrazioni cosmogoniche sono quelli mesopotamico e induista. Tentativi interessanti di estendere tutto ciò anche all'ebraismo antico sono stati fatti dalla scuola Myth and Ritual (si veda, come ultimo esempio della serie edita da S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship. Essays on Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and Israel*, Oxford 1958) e, sull'onda del successo ottenuto, tali tentativi sono stati estesi fruttuosamente all'Iran (G. Widengren, *The Sacral Kingship of Iran*, in *8th Int. Congr. Hist. Rel. Roma 1955*, Leiden 1959, pp. 121-124 e *La légende royale de l'Iran antique*, in *Hommage à G. Dumézil*, Bruxelles 1960, pp. 225-237), all'India (J. Gonda, *Ancient Ritual Kingship from the Religious Point of View*, Leiden 1966), all'Egitto (H. Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago 1948) e perfino all'antichità classica (F. M. Cornford, *A Ritual Basis for Hesiod's Theogony*, Cambridge 1950). Per quanto dice in proposito M. Eliade ricordiamo soprattutto *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, *Aspects du mythe*, Paris 1963, *passim*, *Kosmogonische Mythen und magische Heilung*, in *Paideuma* (1956).

¹²⁾ Sul valore creativo ed evocativo del nome nei riguardi dell'oggetto designato e del nome o dei nomi divini in particolare c'è un'ampia letteratura relativa al mondo semitico antico dall'area mesopotamica a quella ebraica biblica. Si vedano, per un orientamento generale sul problema, le varie parti della voce *Names* in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1908-1921. Merita di essere ancora citato W. von Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, vol. I, Leipzig 1876, pp. 179-254. Per la Cabala, dove questo argomento assume un'importanza particolare, data la tipica concezione secondo cui la stessa forma grafica delle lettere è strettamente connessa con la pronuncia (chi parla in qualche modo scrive e incide nello spazio), si veda quanto dice a proposito del *Sēfer Yesirāh* e di Isacco il Cieco G. Scholem in *Ursprung*, cit., soprattutto alle pp. 40 ss. e 342 ss. La più ampia speculazione mistica sul valore e sul significato delle lettere del Nome divino si trova comunque nello Zōhar, che cominciò a essere divulgato tra il 1280 e il 1290 cioè nell'ultimo periodo di attività di Abulafia (cfr. Scholem, *Major Trends*, cit., p. 251). Sul problema della forza magica della parola da un più ampio punto di vista storico-religioso v. A. M. di Nola s.v. *Parola* in *Enciclopedia delle Religioni*, IV, cit., coll. 1486-93 e F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1925.

¹³⁾ Occorre una grande cautela nel parlare genericamente di stati estatici perché prima di proporre facili paragoni bisogna naturalmente tener conto di due fattori essenziali quali sono il contesto storico culturale e sociale in cui il fatto si verifica nonché i fini che esso si propone. In questo campo, tuttavia, anche lo storico più alieno da forme di fenomenologismo spicciolo non può evitare di osservare, pena l'autoesclusione da ogni ricerca relativa a problemi più profondi di significato, che gli stati estatici spontanei (come quelli sonnambolici, allucinatori e patologici in genere) o provocati (come quelli prodotti da tecniche ascetiche o dalle droghe) hanno in comune un'alterazione dello stato di coscienza, un aumento dell'attività e della percezione psichica e un concomitante attutirsi della sensibilità periferica. Tre opere importanti sull'argomento sono W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London 1902, 1971 (tr. it. Milano 1954); J. H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, Londra 1925 (tr. it. Milano 1960); M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951 (tr. it. Roma 1974). Importante anche P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, 2 voll., Paris 1926-1928 e il più recente M. Laski, *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View*, Stockholm 1963. Sul valore da dare alla ricerca di questi stati di essere, dal punto di vista storico-religioso, ci sarebbe di che scrivere un altro articolo. Limitandoci solo ad alcuni dei principali indirizzi, ci basti qui ricordare, oltre alla posizione di M. Eliade che interpreta le tecniche estatiche ed ogni altra manifestazione di vita religiosa come strumento di una «rivoluzione ontologica» o di una «rottura del livello esistenziale» intesa al recupero di un tempo extra-storico delle origini (cfr. in particolare, oltre *Le Mythe de l'éter-*

nel retour, cit., anche *Naissance mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris 1959), quella teoreticamente non dissimile, anche se opposta nelle valutazioni, (l'accostamento, indubbiamente assai acuto, è di U. Bianchi, *La storia delle religioni. Introduzione metodologica e storica*, in *Storia delle religioni*, vol. I, Torino 1971, pp. 159, 165) della scuola storico religiosa italiana. Secondo questo indirizzo che, almeno da questo punto di vista, mostra chiare influenze funzionalistiche e esistenzialistiche (ma anche, seppur non dichiaratamente, psicanalitiche) le varie manifestazioni della vita religiosa rappresenterebbero una risposta all'angoscia del vivere razionalmente la realtà storica: una fuga nell'irrazionale per poter poi tornare, con forze rinnovate, ad affrontare la realtà del vivere storico (cfr., per le prime formulazioni, gli appunti postumi di R. Pettazzoni raccolti da A. Brelich in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 31 (1960), 31-55 e poi l'opera degli studiosi che in modi vari a lui si richiamano: p. es. E. de Martino, *Il Mondo Magico*, Torino 1948; A. Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Roma 1954, p. 62 e *Introduzione alla Storia delle Religioni*, Roma 1966, p. 64 ss.; V. Lanternari, *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959, p. 389 ss.; A. M. di Nola nelle voci metodologiche della *Enciclopedia delle Religioni*, cit., p. es. s.v. *Religione, Sacro e Profano, Tempo, Rito*, ecc.). Assai diverso e ricco, a nostro parere, di prospettive, è l'approccio che trova il suo punto di partenza nella psicologia analitica di C. G. Jung. Secondo tale indirizzo, le manifestazioni della vita religiosa sono direttamente connesse alla struttura psichica e hanno perciò una realtà non meno concreta degli istinti primari come la fame od il sesso (si veda in particolare C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, tr. it., Torino 1970, p. 393; *The Therapeutic Value of Abreaction*, tr. it., in *La malattia mentale*, Roma 1971, p. 233-34; *Vom Werden der Persönlichkeit*, GW vol. 17, *Psychologie und Religion*, tr. it., Milano 1962, p. 114, ecc.). L'ipotesi secondo cui gli stati di coscienza anormali o alterati potrebbero rappresentare, se provocati a questo fine, esperienze di pienezza esistenziale anziché di alienazione è al centro delle ricerche della psicologia umanistica (si veda per es. A. H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, tr. it. Roma 1971; C. Tart (ed.), *Altered States of Consciousness*, New York 1971 e la rivista *Journal of Transpersonal Psychology*, Palo Alto, California, 1969 ss.).

¹⁴) D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, vol. II, London 1934, tr. fr., Paris 1972, pp. 141-199 e *The Development of the Pure Land Doctrine in Buddhism*, in *The Eastern Buddhist*, 3 (1925).

¹⁵) In realtà si tratta di una vera e propria manifestazione di Dio come risulta anche dall'identità del valore numerico tra il nome Metatron e il nome divino Šaddai. Di ciò ho avuto occasione di trattare in *Il principe del volto*, in *Oriens Antiquus*, 2 (1963), 269-273.

¹⁶) Questa parte del testo è pubblicata da G. Scholem, *Catalogus Codicum Cabbalisticorum in Bibliotheca Hierosolymitana*, Jerusalem 1930, p. 27. Ecco, in traduzione, le parti che ci riguardano: «Ci è stato tramandato che un infusso arriva all'uomo nella sua totalità quando perviene alla fine del primo versetto dopo aver recitato i 22 nomi divini (...) Allora ti apparirà la figura di un giovane o di uno sceicco (sceicco nella lingua di Ismaele vuol dire «vecchio») il quale è Metatron cioè Na'ar [= giovane. In *gematriah* Metatron corrisponde a Na'ar] (...) Nel vederlo il tuo cuore si rafforzerà, capirai le sue parole, ti inchinerai al suo cospetto e ascolterai la sua voce. Non parlargli perché non sopporta i vostri peccati e il suo nome è vicino a quello di Dio, che è Šaddai mentre egli è Metatron, principe dei nomi, che parla col permesso di Dio (...) Concentrati su un'intenzione importante. Il respiro che farai ad ogni lettera seguirà la vocale legata alla lettera stessa nelle sillabe accentate (...) Ogni volta che, dopo aver pronunciato una lettera secondo la sua vocale, troverai lettere vocalizzate allo stesso modo, respirerai con un respiro identico (...) Appena avrai cominciato a pronunciare la lettera comincerai a muovere il cuore e la testa. Il cuore in senso metaforico, essendo un organo interno, e la testa invece per davvero, essendo esterna. Muovi dunque la testa a immagine della vocale che appartiene alla lettera che pronuncerai...».

¹⁷) *Le Chamanisme...*, cit., p. 438.

¹⁸) M. Eliade, *Le Yoga...*, cit., p. 203.

¹⁹⁾ L'espressione è nella *Scala del Paradiso* di S. Giovanni Climaco, cit. da P. Pascal, *Sulla «Filocalia» e le sue fortune nella Russia del XIX secolo*, appendice alla tr. it. dell'anonimo russo *Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu*, (*La via di un pellegrino*, Milano 1972), p. 213. V. anche il recente importante studio di I. Hausherr, *Hésychasme et prière* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 176), Roma 1966, l'exkursus cit. di Eliade in *Yoga...*, cit., e lo studio, pure cit., di L. Gardet alle pp. 644-647.

²⁰⁾ In Gardet, cit., p. 646. Il «pellegrino russo», cit., p. 24, ricorda la raccomandazione di Simeone di respirare «più adagio che puoi».

²¹⁾ Apud Eliade, cit., p. 73.

²²⁾ *La via di un pellegrino*, cit., p. 23.

²³⁾ Gardet, cit., p. 650, cita come prova un passo di al-Ġazzālī (m. 1111).

²⁴⁾ *Ibid.*, p. 648-49. Le confraternite *rahmāniyya* e *sanūsīyya* risalgono rispettivamente al 1793-94 e al 1835.

²⁵⁾ Come è il caso delle testimonianze fornite da W. S. Haas, cit. *ibid.* p. 659. La più antica testimonianza di una regolamentazione del respiro connessa con il *ḡikr* sarebbe di Murtaḡā al-Zabīdī in *Ithāf as-Sādah*, VII, 248. Secondo questa testimonianza la regolamentazione del respiro sarebbe stata introdotta dal sufi di Bukhāra al-Ġuġduwānī, morto nel 1180 (da Hartmann, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Šūfītums*, in *Der Islam*, 5 [1915], 31-70, cit. in M. M. Moreno, *Mistica musulmana e mistica indiana*, in *Annali lateranensi*, 10 [1946], p. 143). Ma la prima descrizione del *ḡikr*, secondo L. Massignon, *Le souffle dans l'Islam*, in *Journal Asiatique*, 234 (1943/45), 436-38, sarebbe dell'ex-funzionario mongolo Semnani, morto nel 1336, «qui fait émettre le souffle pour vider le coeur au niveau du nombril, puis 'vomir' le souffle hors des cartilages du nez, enfin, après s'être incliné du côté gauche, achever de vider le coeur, en maintenant verticales les vertèbres du cou... Les quatre étapes sont scandées par les quatre paroles de la Chahada».

²⁶⁾ Ecco come, nella versione datane da Gardet (cit., p. 654) Ibn 'Iyāḡ, un maestro di questa scuola, descrive lo svolgersi dell'esercizio: «On commence du côté gauche, sous le nombril, en prolongeant longuement la prononciation de la particule négative *lā*; puis on fait ressortir distinctement le *i* (de *ilāh*) du fond de la gorge, et on prononce le *h* vocalisé *ha*, en le faisant suivre d'un profond temps d'arrêt, tout en inclinant le cou vers l'épaule (...). On dit ensuite *illāh Allāh*, en faisant ressortir distinctement du fond de la gorge le *i* de la particule d'exception (*illā*, «excepté»), en se frappant le coeur au côté droit à la suite de l'émission de la voix. On s'appesantit alors sur le mot de gloire (*Allāh*), en affectant le *ā* d'un allongement profond et étendu».

²⁷⁾ L. Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'Islam*, vol. I, Paris 1922, p. 342. Tale testimonianza è tuttavia assai tarda, risalendo ad al-Sanūsī (m. 1835). La tradizione però è antica: nel XIII sec. sarebbero vissuti ad al-Bayḡā (Fārs), città natale di al-Ḥallāġ, due fratelli che dicevano di essere discendenti diretti di lui (di ottavo grado). Si chiamavano Zakī al-Dīn 'Abdallah e Šihāb al-Dīn Aḡmad; al primo risalirebbe la moderna confraternita ḡallāġiyya. L. Gardet, in *Enc. de l'Islam*, n.e., Paris 1965, s.v. *Dhikr*, aggiunge che, sempre secondo al-Sanūsī, questa tecnica deve essere usata solo in solitudine e da chi sia avvertito di ciò che può conseguirne. Il metodo sembra essere stato ripreso dalla confraternita 'alīwiyya di Mostaganem (*ibid.*).

²⁸⁾ Il termine compare nel testo subito prima del passo da noi riportato più avanti, ed è frequente nelle opere di Abulafia in cui si tratta della *Ḥokmāt ha-šērīf* o scienza delle combinazioni (delle lettere del nome divino). Nell'ambito di questa pratica, basata su una induzione dello stato di estasi attraverso il prolungato esercizio grafico di scambiare l'ordine delle lettere componenti il nome divino, va inserita anche la *hazkarāh*, che si basa su un analogo scambio di tipo non grafico ma vocale. Sulla tecnica grafica, che è di gran lunga il più famoso strumento propiziatorio dell'estasi presso Abulafia, cfr. Scholem, *Major Trends...* cit., loc. cit.

29) Proprio nella confraternita hallāgiyya si raccomanda al principiante di chiudere gli occhi e di immaginare lo *šayḥ* (Gardet, loc. cit.).

30) Gardet, *Une problême...*, cit., p. 658.

31) L'opera si intitola *Salsabil al-mu'in fi l-tarā'iq al-arba'in* stampata in margine al *Ma-sā'il al-ašr* dello stesso autore (Gardet, in *Enc. de l'Islam*, cit.).

32) Ecco un elenco di quelli a me noti: Estense (Cat. Bernheimer) 21; Zurigo (Zentralbibliothek) 107; Vaticano (Ebraici) 233¹, 597¹; Breslau (Jüdisch-theologisches Seminar, Cat. Löwinger-Weinryb) 279³; Berlin-Tübingen (Cat. N. Allony, I) 478a; Fulda (Cat. Striedl) 145¹; Firenze II, IV, XVI, XX; London (Montefiore Library, Cat. H. Hirschfeld) 316¹; München 40¹⁴, 59³, 92¹⁴; Oxford 1579; Parma 144¹, 1406.

33) Vat. ebr. 233, ff. 109r-112r (sec. xv); Vat. ebr. 597, ff. 110v-114r (sec. xiv); Parma 144, f. 17r-v (sec. xv). Nessuno dei tre codici ha mai avuto una descrizione esauriente. Il meno sfortunato è il primo, che fu descritto dall'Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, Romae 1756, pp. 197-8. Gli altri due, rispettivamente, sono elencati da N. Allony-D. S. Löwinger, *List of Photocopies in the Institute*, III, *Hebrew Manuscripts in the Vatican*, Jerusalem 1968, p. 74 e da G. B. De Rossi, *Mss. Codices hebraici biblioth. I. B. De-Rossi*, I, Parmae 1803, p. 95.

34) Il ms. vaticano Neofiti 28 (del quale ci interessano qui i ff. 364r-365r) è datato 29 Ab 5308, cioè 3 agosto 1548. V. una sommaria descrizione in G. Sacerdote, *I codici ebraici della Pia Casa dei Neofiti in Roma*, in *Reale Acc. d. Lincei, Memorie d. Cl. d. sc. morali*, 10 (1893), p. 176. In N. Allony-D. S. Löwinger, *List...* cit., p. 83, si trova la supposizione, non infondata data l'epoca e la scrittura che è spagnola, che il codice possa essere autografo. L'editio princeps è di Cracovia 1591 (M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlino 1852-1860, p. 1794).

35) Riferimento alla dottrina midrašica secondo cui il mondo intellettuale si manifesta nella triade superiore costituita appunto da Ḥokmāh (Sapienza), Bināh (Intelligenza) e Da'at (Conoscenza). Il midraš cui ci riferiamo è *Pirqē Rabbi Eliezer* che secondo la datazione di H. L. Strack (*Einleitung in den Talmud*, ed. ingl. New York-Philadelphia 1959, p. 226) sarebbe stato redatto nel ix sec. su materiali probabilmente anche più antichi e ispirandosi, per il punto che ci interessa, ai passi biblici in cui Ḥokmāh, Bināh e Da'at appaiono associate (cfr. G. Scholem, *Ursprung...* cit., tr. it., p. 154 s.). Lo stesso sistema triadico si trova all'inizio del xiii sec., cioè in epoca immediatamente precedente l'attività di Abulafia, nel centro cabalistico di Gerona e precisamente nell'opera di Azriel (cfr. Scholem, *ibid.*, p. 518; testo ebraico in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 78 [1934], 511-512). Nel sistema classico delle *sefirōt* quale appare prima nel *Sēfer Bahir* e poi nello *Zōhar*, al posto di *da'at* compare, come prima *sefirāh* superiore, *Keter* (corona). L'insieme delle *sefirōt* è anche rappresentato nella forma dell'uomo cosmico, « sommo re », come dice il nostro testo, o *Adam qadmōn* (uomo primordiale), secondo una tradizione che affonda le radici nei testi dell'antica gnosi ebraica e in Filone (cfr. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, soprattutto cap. VI, p. 36-42, dove si parla del testo *Ši'ur Qōmāh*).

36) Per il concetto ebraico di *debeqūt*, analogo ma non identico a quello di *unio mystica*, v. G. Scholem, *Ursprung...* cit., tr. it., pp. 370-380).

37) La direzione da assumere potrebbe avere a che fare con la posizione, rispetto alla consonante cui si riferiscono, dei punti vocalici del sistema tiberiense. *Ḥolem* è un punto in alto, *ḥireq* un punto in basso, *šere* e *qameš* hanno un andamento orizzontale, *šureq* è rappresentato da tre punti in diagonale.

38) Identiche pratiche preliminari si ritrovano, come abbiamo visto, negli ambienti sufici.

39) Si tratta probabilmente di una citazione imprecisa fatta a memoria da Cordovero. Non risulta infatti che tra le opere di Abulafia vi sia un *Sēfer ha-Niqqud*, e la citazione, del resto, si riferisce verbatim al passo dell'*Ōr ha-šēkel* da noi riprodotto.

A PROPOSITO DELLE FASI DELLA VINAYA BHAKTI NEL CONTESTO DELLA VINAYAPATRIKĀ

Paragonando la difficile via del discernimento (*jnānamārga*) al filo tagliente ed infido della spada ¹⁾, o ancora ad un tortuoso itinerario verso la liberazione che è « difficile da indicare, difficile da comprendere e difficile da seguire » ²⁾, Gosvāmi Tulsīdās (?1623–1732) scelse di praticare e divulgare il più agevole corso delle devozione (*bhaktimārga*), per la sua assoluta accessibilità e assenza di discriminazione incommensurabilmente più accetto alle masse dei devoti incolti. Come lo stesso Rāma insegna al fratello Lakṣmaṇa ³⁾, è infatti la *bhakti* che intenerisce il Signore prima d'ogni altra cosa, è la *bhakti* la letizia del devoto e la polla sorgiva d'ogni beatitudine, né il venirne a parte richiede ardue penitenze o inarriabile acutezza mentale. Invero, è sufficiente sottomettersi alla paterna autorità di un santo e comportarsi secondo le regole che i *Veda* promulgano. Ciò indurrà il neofita ad avversare tutto quello che non è Amore consumante per l'Onnipotente, così che questi diverrà il solo Oggetto della sua preghiera e della sua rapita concentrazione.

Tulsīdās era uno *smārta vaiṣṇava*, e come tale scelse tra le nove varietà di *bhakti* (*navadhābhakti*) ⁴⁾ della tradizione viṣṇuita il sentimento devozionale della *dāsya bhakti*, della fede « servile » ⁵⁾ quale mezzo supremo per ottenere il favore divino, in un rapporto non troppo discosto da quello che induce il suddito a blandire il sovrano per farselo amico. È profittevole e pertinente a questo proposito ricordare che l'adorazione della Divinità come Persona (*saguṇa bhakti*) e non già come neutra Astrazione, è molto antica – assai anteriore a Tulsīdās. Già nella *Mundaka Upaniṣad* (3.2.3, *Kaṭha* 2,23) si afferma che « Egli verrà ottenuto soltanto da colui che Egli ha scelto », e che « a un tale devoto l'Ātman svelerà la Sua Persona (*Tanum svam*) », mentre nella *Bhāgavadgītā* le teorie *saguṇa* vengono elaborate al massimo della loro perfezione, La grazia divina è sempre accanto all'uomo, e lo aiuta nella sua strenua ascesa verso la Meta trascendentale. L'uomo deve ovviamente adempiere a tutti i suoi doveri, ma soltanto attraverso la *śaraṇāgati*, la resa incondizionata a Dio, egli sarà in grado di sormontare tutte le difficoltà e le insidie della vita terrena. Questo, in due parole, è il nocciolo delle *bhakti* induista nelle sue linee generali. Per quel che riguarda invece il metodo devozionale di Tulsīdās, osserviamo che egli considera

l'evoluzione della sua *sādhanā* alla stregua di una vera e propria disciplina, tendente al costante miglioramento delle relazioni intercorrenti tra il credente (*upāsaka*) e la Divinità (*Upāsya*) cui egli si rivolge, dapprima con l'abietta umiltà del servo (*dāsa*) e via via – poiché non si tratta qui d'una repentina esplosione di conoscenza, bensì di un graduale processo d'affrancamento – con sempre maggiore confidenza.

Nelle preghiere (« *vinaya* », 279 in tutto, compresi i 64 inni propiziatori del Prologo) contenute nella *Vinayapatrikā* (*lettera di petizione*), le fasi di questa ascesa spirituale sono nettamente discernibili e classificabili nel numero di sette.

Queste sette tappe (*bhūmikā*) ascendenti della *vinaya bhakti* di Tulsidās che intendiamo qui discutere brevemente attraverso i versi stessi del Poeta sono nell'ordine: i) *dīnatā*, o stato di permanente abiezione, ii) *mānamarṣatā*, in cui si addiène a spontanea umiltà e alla soppressione dell'orgoglio dell'io, iii) *bhaya-darśanā*, dove si prendono a temere le insidie della *māyā*, iv) *bhartsanā*, « rimproverato », dove si denunciano le proprie mancanze, v) *āśvāsana*, in cui si consegue la fiducia nell'ottenimento della Grazia, vi) *manorājya*, nel quale si ottiene il privilegio di entrare nel Divino Regno con l'immaginazione, e infine, vii) *vicāranā*, la meta ultima, nella quale il devoto ha accesso ai misteri della creazione ⁶⁾.

Come abbiamo poc'anzi sottolineato, Tulsidās era uno dei più accesi fautori della *dāśya bhakti*, dell'asservimento incondizionato, della servile umiltà – che non ha nulla in comune con l'untuosa sautocchieria dei falsi devoti – con la quale è d'uopo che l'individuo s'accosti all'Altissimo, e che è tanto più esaltante quanto più indegna e spregevole è l'opinione che il devoto ha di sé. Con questa premessa si comprende come il primo stadio della *vinaya bhakti*, la *dīnatā*, sia anche il più significativo, presente finanche al conseguimento della *vicāranā*. Si tratta di un tipo di rapporto, quello tra servo e padrone, che ricorre assai spesso nella letteratura devozionale induista e che Tulsidās si limita ad elaborare secondo il suo punto di vista, senza peraltro discostarsi troppo dall'attitudine a quel tempo prevalente. Egli sostiene che al fine di condurre la *dāśya bhakti* al culmine del suo esultante appagamento è necessario avvicinarsi al « Sommo tra i Sommi » (*Mahatomahīyān*) con la sommessa umiltà che si addice ad un « infimo tra gli infimi » (*aṅoraniyān*). Non è stato forse il Signore stesso ad affermare che tutti amano un servitore onesto, virtuoso e intelligente ⁷⁾? L'oceano della metempsicosi, sottolinea il Poeta, non si può attraversare se non si nutre verso Rāma lo stesso affetto che il servo fedele reca al suo retto padrone ⁸⁾ e per mettere l'accento sulla assoluta irrilevanza del credente, ne contrappone l'abietta condizione all'abbagliante magnitudine dell'Eccelso (*Aiśvarya*):

« 1. Tu sei la vita di Jānakī ⁹⁾, la vita del mondo, il Benefattore del mondo, il Padrone del mondo, o Raghunāth ¹⁰⁾, o Rāma dagli occhi di loto!

Il tuo volto è come la luna autunnale, o Elargitore di letizia, Dimora di Śrī ¹¹⁾, e il Tuo corpo ha la bellezza innata (*sahaja*) di infiniti Kāmadeva ¹²⁾,

2. O buon Padre del mondo, buona Madre, buon Maestro, Benefattore e buon Compagno, a tutti propizio, Protettore dei poveri e a nessuno avverso,

Dispersore delle affezioni, Donatore di rifugio, incomparabilmente magnanimo, Amico degli umili, o Compassionevole il cui Nome monda chi ha peccato,

3. Colui al quale l'intero universo offre la sua adorazione, cui gli dei professano i loro servigi, del Quale *Āgama* e *Nigama*¹³⁾ narrano le numerose virtù,

fu sapendo tutto questo che Tulsī divenne Tuo schiavo. Lo considererai dunque separatamente (*nyāro*)¹⁴⁾ o lo includerai tra i Tuoi poveri servi? »¹⁵⁾

Come si può constatare da codesti versi, il compiacimento nella propria inadeguatezza non è privo di una certa sua dignità, addirittura di un malcelato senso di orgoglio – perdonabile se non giustificabile – laddove il Poeta sembra addirittura porre la Divinità davanti ad una perentoria scelta.

Tale perpetua reiterazione della propria indegnità, tale costante rammentarsi del proprio stato di totale asservimento a Dio non è certo inutile vaniloquio, non entro gli schemi di Tulsīdās, dacché la consapevolezza della sua infima condizione conduce il devoto a tentar di redimersi in qualche modo. Il primo passo da compiere è pertanto quello che conduce alla repressione d'ogni traccia d'orgoglio individuale. Ciò è difficile ma non impossibile, dal momento che « una pagliuca galleggia a pel d'acqua, né l'acqua la lascia affondare, ricordando che una volta la nutriva¹⁶⁾. Palesemente quella pagliuzza è il *jīva* e l'acqua che la sostiene la divina Grazia che – è il caso di ripeterlo ancora – non abbandona mai il credente.

Così, alleggerito di quel pesante basto, il *jīva* può accostarsi all'Oggetto della sua adorazione in spontanea umiltà, e raggiungere la seconda tappa dell'ascesa, la *mānamarsatā*, nella quale, conscio della propria bassezza, può nondimeno ricorrere all'arma dell'implorazione:

« 1. Non v'è nessuno al mondo come me, o Mādhava¹⁷⁾, privo d'ogni mezzo, sordido, infelice e affossato nei sensi!

2. Avendo abbandonato un Signore come Te, o Compassionevole senza motivo (*Kṛpālu heturahita*) e Benefattore dei sofferenti, io sono preda di pene e dolori. O Tu che sei Pietoso, perché non Ti muovi a pietà?

3. Ma non è Tua la colpa, bensì dei miei peccati. Tu, Padrone, mi elargisti questo corpo, un palazzo di saggezza, ma pur essendone in possesso ancora non riconosco il Signore.

4. Il bambù accusa invano il sandalo, e il *karila*¹⁸⁾ vanamente incolpa la primavera. Ambedue sono sfortunati: l'uno è cavo, come può dunque aver profumo? e l'altro senza foglie, come può germogliare?

5. In ogni condizione io sono duro, e tu, Hari¹⁹⁾, sei tenero. Questo è il pensiero che custodisco in cuore. Le catene dell'illusione cadrebbero, Signore, se solo Tu le rimuovessi »²⁰⁾.

Dalla coscienza di sé al timore degli inganni di *māyā* il passo è breve. Quel che prima si ignorava, adesso, con la nuova consapevolezza della propria fragile condizione di aspirante alla redenzione, incute sgomento. Entriamo così nella fase dell'apprensione (*bhayadarśanā*), nella quale soltanto la fede e gli ammaestramenti del *Guru* possono aiutare il credente a non cader preda della facile malia dell'illusione. Esclama intimorito Tulsidās:

«1. Tale è la follia di questa mente, che abbandonando la *surasaritā*²¹⁾ della devozione per Rāma, va ricercando gocce di rugiada.

2. È come il *cātaka*²²⁾ assetato che scambia la nuvola di fumo per un nembo temporalesco e non vi trova frescura né acqua, ma soltanto bruciore agli occhi.

3. O come un falco sciocco che vede il proprio riflesso in un impiantito lucidato a specchio, e avido di cibo vi si avventa contro, dimenticando il danno che arreca al suo becco.

4. Quanto a lungo devo narrarti le sue malefatte, o Dimora di Grazia (*Kṛpānidhi*)? Tu conosci le vie della mia mente: bandisci dunque, o Signore, il dolore inenarrabile di Tulsidās e mantieni le Tue stesse promesse (*pana*)»²³⁾.

E consiglia ancora all'adepto inconsapevole di armarsi dello scudo impenetrabile del *Nāma*, del santo Nome di Rāma, la reiterazione del quale riconduce la mente sviata sul cammino della purificazione. Si tratta qui della pratica liturgica del *japa*, consistente nella ripetizione dell'infinito, ad alta voce o in silenzio, del nome della divinità, pratica che conduce ad uno stato di vera e propria autoipnosi, durante il quale ogni pensiero che non sia quello del *Nāma* viene bandito dalla mente. Canta dunque il Poeta, perseverante seguace della *Nāma bhakti*:

«1. O *jīva*, fino a che la lingua non ripete Rāma, Rāma, Rāma, dovunque ti reherai le tre fiamme²⁴⁾ ti consumeranno.

2. Finanche sulle sponde della *Surasaritā* soffrirai senz'acqua, e sotto il *Surataru*²⁵⁾ sarai perseguitato dalla miseria.

3. Nel risveglio, nella parola, nel sonno, nei sogni non conoscerai letizia, e di nascita in nascita, di epoca in epoca, tu piangerai in questo mondo.

4. Ogni tentativo di fuga ti legherà ancora più strettamente, e il cibo di cui ti nutrirai, foss'anche impregnato di nettare, non sarà che veleno.

5. O Tulsī, nei tre mondi e nelle tre epoche²⁶⁾ per un disavventurato come te il Nome di Rāma è la salvezza, come l'acqua per il pesce»²⁷⁾.

Ma evidentemente l'implorazione non è sufficiente. Il cuore imbelles esita ad intraprendere la via della *Nāma bhakti*, e resta sordo, indifferente. Per riscuoterlo bisogna ricorrere al rimprovero (*bhartsanā*), al monito attivo e continuo. Accediamo così al quarto stadio della *vinaya bhakti*.

« 1. O stupida mente, presta orecchio al mio rimbrotto: colui che ha il volto avverso ai piedi di Hari non conoscerà esultanza. Stolta! Convieni che tu lo sappia presto!

2. Da quando il sole e la luna si separarono dagli occhi e dalla mente del Signore, non hanno sperimentato che sofferenza, e giorno e notte peregrinano stancamente per i cieli, dov'è in agguato il nemico Rāhu ²⁸⁾.

3. E sebbene la *Surasaritā* scorra purissima, sebbene il Trimundio risuoni delle sue lodi, neppure essa ha cessato di fluire, dopo che ebbe lasciato i piedi del Signore.

4. Le calamità non avranno termine se non cantando Raghupati ²⁹⁾. Le Scritture non ci lasciano dubbi. Ammonisce Tulsidās: abbandona ogni altra speranza e divieni il servitore-discepolo (*cera*) di Rāma! » ³⁰⁾.

A questo punto il devoto tiene fermamente in mano ciò che per lui è causa di sommo appagamento. « Il *Nāma* è il mio credo » egli dichiara, e aggiunge significativamente: « non porterò la mia fede altrove » ³¹⁾. È la protezione ormai inamovibile di quel Nome che spinge il Poeta ad esclamare in tripudio: « Chi dovrebbe temere ormai Tulsī? Dite, chi ardirà colpire l'uomo che Rāma protegge? » ³²⁾. Questo è il momento in cui il devoto arriva gradualmente a persuadersi che la divina Grazia è con lui, è lo stadio di *āśvāsana* entro il quale la timida speranza iniziale diviene fiducia e infine convinzione. La fede in Rāma, afferma Tulsidās, è un potente talismano per colui nel cui cuore essa è riposta. Irradia da essa una luce limpidissima che brilla giorno e notte, e che non necessita né olio né lucerna perché illumini il buio, tanto che né l'ignoranza né la malvagità ardiscono accostarlesi. Giustamente colui che la persegue con ogni mezzo avrà il privilegio di indossare il serto della saggezza ³³⁾. E nell'ebbrezza di *āśvāsana* (non dimentichiamo che si tratta della prima tappa « positiva » dell'ascesa, essendo le precedenti basate su obblighi imprescindibili) canta trionfante il Poeta:

« 1. Come può l'inimicizia altrui sfiorare colui al quale Raghupati compassionevolmente dimostra pietà? Provassero anche dieci milioni di volte non arriverebbero a piegare un capello di quel devoto.

2. Il malvagio che considerasse il dar morte a un tale santo, morrà egli stesso di quella morte. Chi non ha udito la storia di Prahlāda ³⁴⁾, famoso nei *Veda*, senza poi intraprendere la via della devozione? » ³⁵⁾.

La speranza nella Divina Compassione diviene dunque certezza e il fortunato pupillo di Rāma entra così nel beatifico stato di *manorājya*, dove gli è concesso di godere, anche se con la sola immaginazione, le delizie del Paradiso degli dei. Su questa fase dell'evoluzione spirituale – come del resto sulla precedente – Tulsidās è considerevolmente meno facondo. Il descrivere l'estasi del santo non

gli è apparentemente congeniale quanto l'interpretare le accorate petizioni del peccatore. Tra gli inni encomiastici del Prologo alla *Vinayapatrikā* incontriamo nondimeno numerose ispirate descrizioni del Dio *saguna*, della sua corte celeste e delle cerimonie d'apoteosi che il santo elevato dalla Grazia divina fino a quella vetta è certamente in grado di godere, seppure con la sola febbrile fantasia.

« 1. L'*āraṭī* ³⁶⁾ di Rāma disperde ogni afflizione, incenerisce pene e difetti, sradica la lussuria.

2. È il fumo prezioso dell'incenso, la fila luminosa delle lucerne votive. Al battito delle mani ³⁷⁾, l'uccello del peccato vola via.

3. Disperde il buio dell'ignoranza dal tempio del cuore del credente, e propaga la luce della pura conoscenza.

4. È come una notte di brina per i loti dell'illusione, dell'orgoglio, dell'ira e della Età Buia, un messaggero di salvezza dal corpo di folgore.

5. Per la sitibonda foresta di gigli acquatici dei credenti è una balsamica pioggia di raggi lunari, e per il Mahiṣesa ³⁸⁾ dell'orgoglio di Tulsī è Kālī dai molti aspetti » ³⁹⁾.

Il vero devoto, colui che non si è lasciato traviare dalla giusta via, è ora alle soglie della meta agognata, la *vicāraṇā*, dove verranno svelati ai suoi inadeguati occhi umani i segreti della creazione, quali la vera natura dell'universo trascendentale, della *māyā*, dello stesso Eccelso, in breve tutti quei misteri dell'esistenza che nessun vivo ha mai potuto penetrare. Non si può dire che Tulsī-dās abbia qui aperto nuove strade. Egli era infatti un *lokamatasamgrahi*, letteralmente un « conciliatore dell'opinione popolare » al quale poco importava della filosofia. Tentò infatti – con scarso successo – di armonizzare le rarefatte astrazioni ontologiche di Śankarācārya con il robusto teismo *saguna* di Rāmānuja, con il risultato che nel suo improbabile dettato gnoseologico tutti i misteri dell'immanente hanno contemporaneamente caratteristiche dell'una e dell'altra scuola filosofica, quasi a non voler far torto a nessuno. Del resto Tulsīdās fu troppo un buon poeta per essere anche un buon filosofo, e di certo il pensiero di poter diventare il caposcuola di una rigorosa corrente speculativa non gli sfiorò mai la mente. Attardarsi su questo labile aspetto della sua *bhakti* sarebbe pertanto superfluo.

L'inno con il quale concludiamo questa nostra breve indagine è forse il più noto della *Vinayapatrikā* e contiene in un guscio di noce le tenui teorie ultra mondane (in questo caso a proposito di *māyā*) del grande Poeta ramaita.

« 1. Come si può descrivere l'indescrivibile, o Keśava ⁴⁰⁾? Al cospetto del Tuo miracoloso Creato, o Hari, si può soltanto ristare con la mente colma d'ammirazione.

2. È come un affresco dipinto senza colori sulla parete del vuoto da un artista privo di fattezze umane – Lavarlo non serve a cancellarlo, e l'orrore ricolma chi lo guarda, poiché da esso non viene che pena.

3. È come se nelle acque dei raggi solari stesse in agguato un mostruoso cocodrillo, che senza fauci afferra chiunque, vivente o inanimato, si rechi a bere colà.

4. C'è chi afferma che è Verità, chi dice che è Menzogna, chi sostiene che è ambedue. Afferma Tulsidās: chi abbandona questi tre abbagli conosce sé stesso » 41).

LAXMAN PRASAD MISHRA

1) *Rāmācaritamānasa*, VII, 119, 1-5.

2) *Ibid.* VII, 118 b.

3) *Ibid.* III, 15, 1-6.

4) Queste sono, secondo l'enumerazione dello *Śrīmad Bhāgavata* (7.5.23): 1) *Śravaṇa*, l'ascolto delle laudi e delle imprese divine; 2) *Kīrtana* il cantare le stesse; 3) *smaraṇa*, il fissare sulla Divinità il proprio pensiero; 4) *pādasevana*, l'adorazione dei Suoi piedi; 5) *arcanā*, l'adorazione dell'Immagine; 6) *Vandanā*, il renderGli omaggio; 7) *dāsyā*, il servirLo con umiltà; 8) *Sakhyā*, il rendersiLo Amico; 9) *Ātmanivedana*, la resa totale a Lui. Per un consulto più approfondito si veda *Vaiṣṇava – Matābja – Bhāskar* di Rāmānanda, a cura di Balabhadradās, Jaipur 1931, pp. 128-134; Munśīrāma Śarmā, *Bhakti kā Vikāś*, Vārāṇasī 1958, p. 310 ff.; Baldev Upādhyāya, *Bhāgavata Sampradāya*, Vārāṇasī, pp. 131-132; Rāmāreṣa Varmā, *Hindī saguṇa Kāvya Kī sāṃskṛtika bhūmikā*, Vārāṇasī 1963, pp. 101-119; Indrapāl Simha « Indra », *Tulsī sāhitya aur sādhanā*, Agra 1974, pp. 132-144. Per Nārada i tipi di *bhakti* sono invece undici. Cf. *Nārada Bhakti sūtra*, aforisma 82.

5) Cf. *Vinayapatrikā* 72, 79, 92, 98, 185, ecc.

6) Cf. Baijnath Kurmī, prefazione alla *Vinayapatrikā*, Lakhnau, 1920, p. 2; Viyogihari, *Vinayapatrikā*, Vārāṇasī, 11^a ed., s.d. p. 9; Rāmāreṣa Varmā, *Hindī Saguṇa Kāvya Kī Sāṃskṛtika bhūmika*, op. cit., pp. 112-130; Baldevprasad Misra, *Tulsīdarśana*, Allahabad 1967, p. 67.

7) *Rāmācaritamānasa*, VII. 86.

8) *Ibid.*, VII. 119.

9) Lett. « figlia di Janaka », appellativo di Sītā.

10) « Padrone dei Raghu », altra denominazione di Rāma.

11) Lett. « Prosperità », appellativo di Lakṣmī, della quale Sītā è un'incarnazione.

12) Il dio hindu dell'amore, sinonimo della bellezza maschile.

13) *Āgama* sono i *Veda* come Verità Rivelata, *Nigama* sono parte di essi o anche i testi a loro ausiliari.

14) Esistono notevoli divergenze interpretative a proposito del termine *nyāro*. Illustri commentatori quali il *paṇḍit* Rāmeśvara Bhaṭṭa e il già citato Baijnāth Kurmī lo interpretano come « al di sopra » dei comuni mortali e tra i più grandi servitori di Rāma, quali Hanumān e Garuḍa (cf. Viyogihari, *Vinayapatrikā*, op. cit., p. 149), ma ci sembra più logico considerarlo come indicativo di una suddivisione degli uomini in devoti e non-devoti. In questo caso *nyāro* viene inteso come « separatamente » da questi ultimi.

15) *Vinayapatrikā*, 77.

16) *Ibid.* 72. 4.

- 17) « Tempo di primavera » appellativo di Viṣṇu-Kṛṣṇa.
- 18) *Capparis aphylla*, un cespuglio spinoso e senza foglie.
- 19) Appellativo di Viṣṇu-Kṛṣṇa derivante dalla radice *hri* = rimuovere il male o il peccato.
- 20) *Vinayapatrikā*, 114.
- 21) « Il fiume divino », ovvero il Gange.
- 22) *Cuculus melanoleucus*. Sorta d'uccello indiano assai caro alla letteratura, che lo vuole innamorato della luna. Secondo la tradizione esso si nutre esclusivamente delle gocce di pioggia caduta durante la fase lunare di *svāti*. Tulsidās ricorre assai spesso alla simbologia del *cātaka*, nel quale si identifica (vedi « Tulsī è l'uccello *cātaka* la cui sola speranza è in Rāma dal colore del nembo piovasco », *Vinayapatrikā*, 75.3). Ad esso dedica ben 34 *dohā* nella sua *Dohāvalī* (cf. *Dohāvalī*, dal *dohā* 278 al 312).
- 23) *Vinayapatrikā*, 90.
- 24) La triplice afflizione (*tāpa traya*) è composta da afflizione fisica (*daihika*), divina (*dai-vika*) e transeunte (*bhautika*).
- 25) Anche *Kalpataru*. L'albero divino del giardino di Indra la cui ombra esaudisce tutti i desideri.
- 26) Il *Kaliyuga*, la scellerata quarta epoca, è esclusa dal novero in quanto non ancora giunta a conclusione.
- 27) *Vinayapatrikā*, 68.
- 28) Nome di un corpo celeste nell'astronomia indiana. Il mitico demone che « divora » i grandi astri durante le eclissi.
- 29) « Signore dei Raghu », denominazione di Rāma.
- 30) *Vinayapatrikā*, 87.
- 31) *Ibid.*, 155-1.
- 32) *Kavitāvalī*, VII-48.
- 33) *Rāmacaritamānasa*, VII, 120, 1-5.
- 34) Devoto viṣṇuita, figlio di Hiranyakaśyapu, demone che Viṣṇu uccise nel suo quarto *avatāra*, quello di Narasiṃha.
- 35) *Vinayapatrikā*, 137, 1-2.
- 36) Cerimonia propiziatrice che coincide con la chiusura di un rito devozionale, e che consiste nel far oscillare a cerchio una lucerna accesa davanti al simulacro divino.
- 37) La cerimonia della *ārati* viene accompagnata da inni sacri scanditi al ritmo del battito delle mani.
- 38) Il demone-buffalo dalle 18 braccia ucciso da Kālī-Durgā (cf. *Skanda Purāṇa* 1, 2, 65: 3, 30).
- 39) *Vinayapatrikā*, 48.
- 40) « Quello dalle belle chiome », Viṣṇu-Kṛṣṇa.
- 41) *Vinayapatrikā*, 111.

LA RILEVANZA DEL PREDICATO
NEL KANAVAJJ SAMAY ¹⁾ (XII SECOLO) ²⁾

1. LA FUNZIONE P³⁾

- P 1 – *āsa* / *āsa āvana candānani*, 18.3 ⁴⁾; *vajra* / *tanu turāṅga bara vajra*, 74.3; *dhyāna* / *eka Hanu hiya dhyāna*, 79.4; *rosa* / *naina rosa nija*, 91.1
- P 21 – *disai* / *disai vahu vidha cariya*, 3.1; *na sujhhai* / *maga sajjala na sujhhai*, 23.1; *na bhanijjai* / *ana nara dua na bhanijjai*, 3.1; *sunijjai* / *kitti appani sunijjai*, 3.2; *bhogijjai* / *dukkha sukkha bhogijjai*, 3.3; *ghaṭaya* / *avaddhi jubbana ghaṭaya*, 10.6; *chinniya* / *addha tāmeṇ nisi chinniya*, 449.1; *hinniya* / *addha tāsa bai vṛddha, bāla majhhai hoi hinniya*, 449.2; *sañcarahi* / *sṅgāra bira dua sañcarahi*, 89.6
- P 22 – *vīnavoṇ* / *paya-laggi prāna pati vīnavoṇ*, 10.5; *dharahu* / *nāha neha mujha cita dharahu*, 10.5; *bañchai* / *bharatāra saṅga bañchai triyā*, 23.6; *kaliyai* / *bala kaliyai appāna*, 3.2; *thaṭaya* / *viraha agani tanatapa thaṭaya*, 24.6; *bhedihai* e *karihai* / *ika ravi maṅḍala bhedihai, ika karihai ānanda*, 102.2 *dūhā*; *dikhāvahu* / *marāṇa bhau mohi dikhāvahu*, 472.1; *sikhāvahu* / *hoi to mohi sikhāvahu*, 472.2
- P 31 – *bhramanta* / *bhavara bhāva-bhullai bhramanta*, 10.2; *ujhhalati* / *ujhhalati maura*, 10.3; *mudita* / *cakravāka cita mudita*, 16.2; *calata* / *tumahi calata paradesa*, 32.4; *calyau* / *calyau Dillī pati pikkhana*, 76.1; *vittayai* / *vaha Naru nisanku haivaru su dhanu, pikkhu vittaku vittayai*, 603.5; *juttayai* / *vaha ravi rathalai juttayai*, 603.6; *calai* / *calai saththa rajapūta sau*, 76.6; *pari* / *lata pari*, 11.5; *āya* / *bira Mira Kāmoda, āya jaba Puṅḍira uppāra*, 452.1; *kampiya* / *asurāina kampiya*, 452.4; *nighaṭṭiyā* / *sau meṇ satta nighaṭṭiyā*, 460.6; *pariga* / *gaja bāja jodha ghana raṇa pariga*, 454.5
- P 321 – *sādhanta* / *eka ayuta sādhanta*, 78.2; *virujhāvata* / *kaddava virujhāvata*, 23.4; *karata* / *ghumaṇi ghora ghana umaṇi, karata āḍambara aṅmara*, 25.1; *krata* / *parirambhana krata sena Hari*, 25.5
- P 322 – *bandhyau* / *sara vara Sambhari vāra, sāhi bandhyau gajjanavai*, 75.3; *chaṇḍyau hai* / *saddhi chaṇḍyau puni hai ve*, 75.4; *pallānyaü* / *tava su Kanha Cahuvāna, turiya Paṭṭanu pallānyaü*, 603.1; *pahicānyaü* / *maranu*

apano pahicānyai, 603.2; *saṅṭhayai* / *vaha muṇḍa māla Hara saṅṭhayai*, 603.6; *labbhī* / *ura campi doi kaṭṭāri kari, mugati magga labbhī ghariya*, 453.6; *pucchi* / *dikkhī sunayana rājana ramani, pucchi vatta dhāraha dhaniya*, 89.5; *dhari* / *kina mahili kina ghara subara, kina su rāja aradhāṅga dhari*, 91.6; *bhaniya* / *abbūvai appana bhaniya*, 89.6; *upaṭṭai* / *gahivi gaja kumbha upaṭṭai*, 603.3; *mārai e kaṭṭai* / *vaha mārai lattāni, khundi ari dantani kaṭṭai*, 603.4; *kīna* / *mahala visarajana kīna*, 79.1 *dūhā*; *dīna* / *vara prasthāna su dīna*, 79.2 *dūhā*; *line* / *gyāraha se asavāra, lakhkha line madhi lekhaiṅ*, 74.1; *dyannau* / *devi dyannau kuṅkārāu*, 611.2; *haniga* / *haniga rāja Kayamāsa*, 75.2

P 421 – *ārohana* / *eka Umaya ārohana*, 79.1

P 422 – *aṅgavana* / *eka koṭi aṅgavana*, 78.4; *pramohana* / *eka Gajavadana pramohana*, 79.2

P 432 – *pujjiya* / *pujjiya su bhuva*, 219.5

P 52 – *kauna e ko* / *kauna putra ko tāta bari*, 452.5

P 53 – *saiṅ sahasa* / *saiṅ ūpara saiṅ sahasa*, 509.2

P 61 – *diragha e hīna e chīna* / *diragha dīna nīsa hīna, chīna jala*, 16.1; *ratta* / *eka Purandara ratta ura*, 79.5

P 62 – *samasūra* / *vara Bhāratha samasūra*, 74.4

P 63 – *asa* / *asa pavaṅga vala aṅga*, 363.1 *dūhā*

P 711 – *āyeṅ* / *syāla maṅgalu ghara āyeṅ*, 480.1

P 712 – *pāyeṅ* / *dharani maṅgala jala pāyeṅ*, 480.2; *dyannai* / *dāni maṅgalu kachu dyannai*, 480.3; *lyannai* / *maṅgana maṅgalu kachu lyannai*, 480.4

P 721 – *jaki* / *rahai sūra sāmanta jaki*, 523.2 *dūhā*

P 9 – *janama marana doū sadhai* / *janama marana doū sadhai, jo upajai iha thāna*, 314.2 *dūhā*; *faujaiṅ phaṭati sivāla janu* / *faujaiṅ phaṭati sivāla janu, asa pavaṅga vala aṅga*, 363.1 *dūhā*

1.1. APPUNTI MORFOLOGICI A P E C VERBALE

P 1. La copula è sottintesa. Quando è espressa, al presente è più comune la forma *hvai* ecc. (passato *bhayau*) che la forma *hai* ecc. In una precedente stesura di questa nota avevo data per scontata la derivazione di *bhayau* dal scr. *bhū-* (divenire) e quella di *hai* dal scr. *as-* (essere). Il prof. Bausani, rilevando la superficialità della mia affermazione, mi ha stimolata ad ulteriori osservazioni. Mi sono così resa conto della diversità di opinioni in merito presso i glottologi. Il Kellogg, [19], p. 232, in una nota all'ind. pr. e impf. di *honā* scrive: «Though conveniently treated here, it should be understood that, in reality, these tenses have no organic connexion with the verb *honā*, which is derived throughout from the Sanskrit *bhū*; while of these two tenses, the Present is derived from the root *as*, and the Past from the root *sthā*». Il Beames (il volume *The Verb* è successivo alla Grammatica del Kellogg), prima di notare come la

forma *bhayau* sia la più comune in Chand, fa il seguente excursus su *bhū-*, [16], III, pp. 194-95: «*BHU*. This widely-used root took as early as the Pali and Prakrit period the form *HO*; (...). Although *ho* is the general form of this root in all the Indian languages, yet there are one or two exceptions in which the initial *bh* is retained. In Pali, both *bhavati* and *hoti* are found for 3 sing. pres., *abhavā* and *ahuvā* impf., *bhavatu* and *hotu* impf., and in Sauraseni Prakrit we find *bhodu* = *bhavatu*, *bhavia* = *bhūtvā*, and the like. Distinct traces of the retention of the *bh* are still in existence in some rustic dialects of Hindi, and in the old poets. In the latter, a p.p.p. sing. *bhayau* m., *bhai* f., pl. *bae*, is extremely common, used alone as a preterite, or with the verbal endings, as *bhayeu*, *bhayāi*. It is also contracted into *bhau*; (...). This form presupposes a Pr. *bhavo* = a Skr. *bhavati*, with elision of the *va*, and *ya* called in to fill up the hiatus». Il Tessitori, [11], p. 142, dove rimanda alla Grammatica dei pracriti del Pischel, fa derivare l'apbhrāṣh *acchāi* dal scr. *ṛcchati* (cfr. Kale, [18], appendice II, p. 13, dove *ṛcch-* indurirsi, perdere capacità, andare; p. 12, dove *ṛ-* andare, ottenere). Il Bloch, [4], pp. 325-27, sottolinea la pluralità dei vocaboli denotanti 'essere': solo nell'India nordoccidentale si è mantenuta, modificata, la forma libera *as-* (*katī tuse nam kai aje* = hin. *tumhārā nāma kyā hai*). È necessario «almeno nella kashmīri», porre attenzione anche ad *ās-*, scr. *āste*, pāli *āsati*, stare/essere vivo: «Fin dal periodo sanscrito troviamo anche altri verbi che indicano uno stato di permanenza: oltre ad *ās-* e *sthā-* abbiamo *i-* (vedico), *yā-* (hin. *jā-* ecc.), *cara-*, impiegati con i participi, *vidyate*, *vartate* (cfr. Beames, [16], I, p. 164, parentesi mia) (quest'ultimo nel gruppo orientale, parzialmente in *kāfirī*, come servile); nel medio indo-ario si trova *acch-*, molto più tardi *rah-*, *ah-*. Tutte queste sono forme di cui è difficile dare la derivazione; il singhalese *inad-* (scr. *sad-*) significa in realtà 'seduto', cfr. hin. *baiṭhanā*. Da queste forme si ottengono forme contaminate collegate contemporaneamente alla normale copula e ai participi» (ivi, p. 326). Il Turner, [30], p. 46, fa derivare la forma *hai* dal rigvedico *ākṣēti* (dimora in) rimandando a una radice *kṣi-* (decadere, distruggere, abitare, cfr. Kale, [18], appendice II, p. 25): «*ākṣēti* 'abides, dwells in' RV., (...). Pa. *acchati* 'sits still, remains, behaves, is'; Pk. (most commonly in mh. and amg.) *acchāi* 'sits, remains, is', pp. *acchiya-*; (...). Extension into language areas where *kṣ* and *cch* are distinguished; (...) Garh. Ku. N. *cha* 'is' (in N. with the sense of 'exists' as opposed to substantive verb *ho* < *bhāvati*). (...). In most of the areas invaded by *acch-*, *ākh* remained in the form *āh-*, *ah-*, *h-* (e.g. OB. *ahaī*, B. *ae*, OH. *āhaī*, H. *hai*) (...). Il Turner nota anche, ivi, come nel dialetto bhalesī della parlata pahārī occidentale (nel quale *kṣ* e *cch* > *čch*) *nečchi* (non è) sia collegato ad *ākṣēti*, ma *āhe* (è) probabilmente derivi da *āsate*. Riassumendo: Kellogg e Beames *hai* < *as-*, Bloch *hai* < *ās-*, Turner *hai* < *kṣi-*. Inoltre: Tessitori apbhrāṣh *acchāi* < scr. *ṛcchati*. Inoltre: Turner pāli *acchati* < scr. *kṣi-*. Ma prima di lui il Trenckner pāli *acchati* < scr. *ās-*. Dato per noto *as-* < *bhū-* (cfr. *Saṅskṛt-hindī kosh*, [14], p. 124 e Kale, [18], appendice II, p. 7),

rimane il fatto che *as-* e *ās-* sono due radici diverse (cfr. Monier-Williams, [28] e Mayrhofer, [27]). L'impf. ātmanepadī di *as-* è identico all'impf. di *ās-* per normale allungamento. È invece interessante notare quanto segue: in bhojpuri si trova un ausiliare con radice *bāṭ-* > *bār-* (cfr. Kellogg, [19], p. 282). In bengalese *baṭe* = è (*vartate*), che il Beames, [16], I, pp. 163-64, fa derivare dal scr. *vṛt-*/*vart-*, pracrito *vattā-* (*vattā-* per *vartate*). Tra i derivati nella hindī il Beames nota *baṭanā* (torcersi, da cui *baṭe* = fratto, in algebra). Per *vṛt-* (*vṛtyate*) = scegliere, dividere/distribuire e *vṛ-* (*vartate*) = essere/vivere, piegarsi ecc. cfr. *Saṅskṛt-hindī kosh*, [14], p. 969. Per hin. *baiṭhanā*, pracrito *biṭṭh-*, scr. *veśana* cfr. *Mānak hindī kosh*, [13], IV, p. 196. Per *viś-* entrare, andare, sedersi, abitare cfr. *Saṅskṛt-hindī kosh*, [14], p. 155. Concludendo: il fatto certo è che i glottologi moderni non accettano più l'ipotesi del Kellogg e del Beames *hai* < *as-*, ma semmai la proposta del Bloch di porre attenzione anche ad *ās-*. Il Trenckner dà *acchati* < *ās-*, il Turner collega *acchati* a *kṣi-* ma sospetta *āhe* < *āsate*: ambedue scartano, pur se con diversa logica, l'ipotesi *hai* < *as-*. Collegandomi all'ausiliare con radice *bāṭ-* ('torcersi' quindi 'piegarsi' quindi 'sedersi' quindi 'essere/stare') usato in bhojpuri, direi, alla maniera del Bloch, che è opportuno porre attenzione ad *ās-*. Osserviamo ora la redazione di Nāmvar Siṅh (manoscritto di Dhārṇoj, il più antico finora reperito) e quella di Mohansīṅh (un manoscritto di Jaypur, tra i più recenti). Nella prima trovasi il presente indicativo con radice *ah-* (s.3a *ahahi*), nella seconda la forma *hvai*, raramente *hai*. Nel primo caso l'evoluzione è la seguente, con due possibilità: 1) secondo la logica del Bloch *ahahi* < *acch-* < *ās-*; 2) secondo la logica del Turner *ahahi* < *acch-* < *kṣi-*. Ora osserviamo l'evoluzione successiva di *ahahi*: *ahahi* > *ahaī* > *hai* > *hai* = c'è. Riprendiamo ora *hvai* partendo da *bhavati* (radice *bhū-*): *bhavati* > *havati* > *havaī* > *hvaī* > *hvai* = è. Si nota nell'evoluzione da *bhavati* (radice *bhū-*) la presenza di *-va-* dopo *ha-* (che può dare anche *hu-* e *ho-*), mentre tale *-va-* manca costantemente nell'evoluzione da *ās-* o da *kṣi-*. È possibile invece prospettare una contaminazione al penultimo stadio, probabilmente di significato, cioè « c'è » - « è », peraltro essendo in hindī il verbo « essere » almeno bivalente (« essere » ecc. e « esserci » ecc.).

P 21, 22. Nei versi piṅgal del *Kanavajj Samay* si trovano tre tempi derivati dalla base/base assimilata o non partecipiali: l'ottativo ⁵⁾, il futuro e l'imperativo presente. Dell'ottativo abbiamo alcune varianti, da addebitare anche alle diverse redazioni avvenute in zone diverse e quindi con influenze dialettali sulla lingua letteraria: s.1a (base +) *-aiṅ*, *-ūṅ*; s.2a mancante, sostituita da pl. 2a; s.3a *-āī*, *-ai*; pl.1a *-ahiṅ*; pl.2a *-ahu*; *-ai*; pl. 3a *-ahiṅ*. Nella nostra redazione troviamo una variante di s.1a: *-oṅ* in luogo di *-aiṅ/-ūṅ*. Una variante comune di s.3a è *-aya/-iya* in luogo di *-āī/-ai*. Le varianti suddette non toccano il metro, poiché la quantità è uguale in entrambi i casi, bensì la rima. In qualità di affisso della base, *-ya-* è identico al passivante antico tipico del medio indo-ario ⁶⁾, presente

nel *Rāso* anche nelle sue due varianti *-jja-* > *-ja-*. Del futuro la forma più comune è quella con affisso della base/base assimilata *-ha-* < *-ssa-* < *-ṣya-*⁷⁾. Si trovano tre varianti nella nostra redazione: *-hi*, *-hai*, *-haī*. Manca il futuro con affisso *-ga-*, per cui vedi P 31 e 322. L'affisso *-āva-* è usato nella nostra redazione come causativo, mentre in altre redazioni può trovarsi *-ā-*. Secondo Nāmvar Siṅh tale *-ā-* sarebbe l'unico affisso causativo nel *Rāso*, con possibile modificazione in *-āya-*⁸⁾. Dell'imperativo presente nella nostra redazione si trovano più forme. Mentre Nāmvar Siṅh nota solo la forma in *-o*, oltre questa e la sua variante *-au* ho reperito la più comune forma in *-ahu*⁹⁾ (abbastanza rara la forma in *-aü*) per pl.2a e la forma in *-i*¹⁰⁾, identica alla base assimilata¹¹⁾, per s.2a. Particolare la forma in *-va*¹²⁾ (*muhi varu dikkhkhiya rāja*, 612.2 dūhā). Esiste anche una forma con affisso *-jja-*¹³⁾. Nel kavitt 45 troviamo a breve distanza *sunau*, *kahi*, *kijjiye*¹⁴⁾. Tale kavitt non compare nella redazione brevissima curata da Nāmvar Siṅh¹⁵⁾.

P 31, 321, 322. Nāmvar Siṅh fa notare solo due forme del participio presente (usato nel *Rāso* senza copula come indicativo): *-anta*¹⁶⁾ e *-ata* < *-anta*, con sottoforma *-atā*. Al femminile si può trovare la forma congruente *-anti*, *-ati*. Il participio passato (usato come passato remoto/prossimo, la cui forma con copula è molto rara) è il tempo più ricco di forme e varianti. Nāmvar Siṅh enumera: I *-a* (cioè la soia base)¹⁷⁾; II *-ya*, *-yo*, *-yau*; III *-na*, *-nī*, *-no*, *-nau*; III *-nha*, *-nhoṅ*; IV *-dha*, *-dho*, *-dhi*; V *-iga* (*-ga-*¹⁸⁾ forma contratta di *gata* > *gaa*). Nella nostra redazione il gruppo II è rappresentato dalla forma in *-ya* e in *-yau* (va notato che *-ya* può subire un allungamento, cfr. *nighaṭṭiyā* 460.6 rimante con *nivaṭṭiyā* 460.5) con due varianti in *-āi* e in *-yaiü*; la forma femminile congruente s. e pl. del gruppo II è in *-ī*, m.pl. congruente è in *-ye* e in *-e*. Le forme del gruppo III sono piuttosto rare nella nostra redazione (cfr. *dyannau* 611.2, di cui Nāmvar Siṅh dà versione *dīnho* 311.2), così come quelle del V, mancanti quelle del IV (le si può trovare nei versi in pracrito). Queste ultime sono forme molto antiche, rare anche in apbhraṅsh. Le ha fatte notare il Beames, [16], III, pp. 146-47, che ne ha trovato quattro esempi, tutti nella parte I.

411 e 412 non si trovano in funzione predicativa. Trattandosi di nome verbale, per completare il mio scorcio sul verbo, noto che la forma più comune è quella in *-na*, che nella nostra redazione è molto raramente *-ṇa* (la pronuncia è spesso confusa con trasformazione della dentale in cerebrale). Rara la forma in *-ba/-va* fatta notare da Nāmvar Siṅh, che nella nostra redazione assume l'aspetto (i)vi. Cfr. per *-ṇa*: *tana turaṅga tīla tīla karaṇa*, *bhayau Kanha mana bhikkhka*, 596.2 dūhā; per *-(i)vi*: *gahivi gaja kumbha upaṭṭai*, 603.3. Il dūhā non si trova nella redazione di Nāmvar Siṅh, del kavitt è data la versione *gahava gaya kumbha upaṭṭai*, 309.3.

P 421, 422. Nel *Kanavajj Samay* abbiamo pochissime forme predicative del nome d'agente. La forma tipica in *-hāra*¹⁹⁾ manca nei versi piṅgal della nostra redazione. Credo invece di poter considerare l'esistenza di una forma identica al nome verbale, cfr. gli esempi dati²⁰⁾. Come A 9 (ma è possibile leggerlo anche come P 422) cfr. *tūṇ kula rakkhana keli* (« tu, mantentore del gioco della stirpe », oppure « tu sei il mantentore del gioco della stirpe »), 594.1.

P 431, 432. Cfr. l'affisso *-ya* del participio futuro passivo in Sen, [22], p. 175.

P 61. La copula è sottintesa, cfr. P 1.

P 711, 712. Notare negli esempi dati nasalizzazione e dittongalizzazione, entrambe assenti nella redazione curata da Nāmvar Siṅh. Per il resto cfr. P 31, 321, 322. Come complemento espansione di P è da considerare il genitivo assoluto. Esempi: *Kanha parataha | dharāṇi Kanha parataha pragaṭa, uṭhyau Paṅga nṛpa haṅka*, 609.1 *dūhā* (Nāmvar Siṅh dà la versione *Kanhaha parata hī*, 301.1 *dūhā*, dove *-ha* è il segnacaso del genitivo; di contro a *hī* troviamo nella nostra redazione *-ha* in *parataha*); *i parata* dei kavitt relativi alla battaglia, 453, 454; *larata Canda Baradāi*, 519.1; *bhūmi turaṅga paranta*, 520.4.

P 721, 722. Come espansione di P nei verbi composti il gerundio passato (*pūrvkālik kṛdant*, participio anteriore) è molto usato nel *Rāso*, ancor più che nella parlata moderna (press'a poco nella stessa proporzione *khaṛiboli hindī* dell'800-kha.bo. hin. attuale). La forma più comune è in *-i* (base assimilata). Nelle basi in *-ā* e *-o* Nāmvar Siṅh²¹⁾ nota l'aggiunta di *-i* in luogo di *-ya* (moderna braj), ma nella nostra redazione è impiegata soprattutto la forma in *-ya*.

2. ESEMPI DI STRUTTURA

- P 1 (16.1) *dhara vaisannara*
 la terra (è) fuoco
 S 1 P 1
- P 21 (3.2) *kitti appanī sunijjai*
 la fama propria sia sentita
 S 1 A 63^c P 21
- P 22 (10.5) *paya-laggi prāna pati vīnavoḥ*
 piedi-applicandomi vita-di signore prego
 C 1.721 A 1 O 1 P 22
- P 31 (10.2) *bhavara bhāva-bhullai bhramanta*
 calabroni senso-dimentichi vagano
 S 1 C 1.712 P 31ⁱ
- P 321 (78.2) *eka ayuta sādhanā*
 uno centomila sottometeva
 S 52 O 52 P 321ⁱ
- P 322 (455.1) *Brahma Cāluka brahma cāra brahma vidyā vara rakhhīya*
 il Bra. Cā. cielo an- del-Bra.-scienza ottima tenne
 dando
 S 61 C 1 C 721 A 1 O 1 A 61ⁱ P 322ⁱ
- P 421 (79.1) *eka Umaya ārohana*
 uno su-U. (era) cavaliatore
 S 52 C 1 P 421

- P 422 (78.4) *eka keṭī aṅgavana*
 uno dieci milioni lottava-con
 S 52 O 52 P 422
- P 432 (219.5) *puffīya su bhava*
 (era) da adorare nel-mondo
 P 432 C 1
- P 52 (452.5) *kauna putra ke tāta*
 (è) quale il figlio (è) quale il padre
 P 52 S 1 P 52 S 1
- P 53 (509.2) *saiḡ ūpara saiḡ sahasa*
 cento avanzando (parevano) centomila
 S 53 C 31 P 53
- P 61 (16.1) *dīragha dina*
 (è) lungo il giorno
 P 61ⁱ S 1
- P 62 (74.4) *vara Bhāratha samasūra*
 eroi -del-Mahābhārat (erano) parimenti-valorosi-di
 C 1 A 1 P 62
- P 63 (363.1) *asa pavaṅga vala aṅga*
 dūhā) (era) tale dei-cavalli la forza del-corpo
 P 63ⁱ A 1 S 1 A' 1
- P 711 (480.1) *syāla maṅgalu ghara āyey*
 di-sciacallo la fortuna a-casa (è) il tornato
 A 1 S 1 C 1 P 711

P 712 (480.2)

dharani māṅgala jala pāyey

di-terra la fortuna acqua (è) l'ottenuto

A 1 S 1 O 1 P 712

P 721 (532.2)

rahai sūra sāmanta jaki

dūhā) () valorosi baroni (rimasero) essendo stupiti

A 61ⁱ S 1 P 721ⁱ

P 9 (314.2)

janama marana doū sadhai, jo upajai iha thāna

dūhā) vita motre ambe ottiene (chi) nasce in-questo luogo

O 1 A 63ⁱ P 22 P 21 A 63ⁱ C 1

(è) ottenitore egli

P 9 S 52

471.1. *mīlai sabba sāmanta, bola maggaḥīti naresara*

s'incontrarono tutti i baroni, promessa chiese-egli re

P 31^c A 63ⁱ S 1 O 1 P 322ⁱ A'63ⁱ S 1

.2. *appu magga laggiyai, magga rakkhāi iku iku bhara*
alla propria via (Lei) s'ap- su-via messi uno a uno baroni
plichī,

A 63ⁱ C 1 P 21 C' 1 C 712 A 52ⁱ O 1

.3. *ikka ikka jūjhanta, danta dantīni dhandhorahī*
uno a uno lottando, denti di-elefanti tasteremo

A 52ⁱ C 321ⁱ O 1 A 62ⁱ P 22

.4. *jike Paṅga rā bhīcha, māri sārīna mukha morahī*
(il qua- di-re-Paṅga (è) esercito, col- lance faccia piegheremo
le, quanto) pendo-con

A 1 P 1 C 722 O 1 O' 1 P 22

.5. *hama bolu rahai Kali antarai, dehi svāmi pāraththiyai*
no- paro- rimanga Kaliyug-nel nel corpo (o si- (sei) il parthide
stra, la gnore)

A 63ⁱ S 1 P 21 C 1/1 C 1 P 61ⁱ

.6. *ari asī lakhkha ko aṅgamaīy binā rāi sāraththiyai*
nemico 80-lakh-di chi può com- senza re auriga
battere,

O 1 A 52ⁱ S 52 P 21 (81) S 1 P 1/81

3. ANALISI STRUTTURALE DEL KAVITT 453

453.1: 4 segmenti (+ 1)

3 relazioni endosintagmatiche: $n - 1$

3 relazioni esosintagmatiche : $\frac{n^2 - n}{2} - (n - 1)$

tot. 6 rel. endo- ed esosint. : $\frac{n^2 - n}{2}$

Relazioni endosintagmatiche:

$\Sigma 1$:

S 1:P 322¹; P 322¹:C 711

$\Sigma 3$:

P 322¹: O 1

Relazioni esosintagmatiche:

$\Sigma 1'$:

S 1:/P 322¹/:C 711

$\Sigma 3'$:

S 1:/P 322¹/: O 1; C 711:/^hP 322¹/:O 1

453.2: 6 segmenti

5 relazioni endosintagmatiche

10 relazioni esosintagmatiche

tot. 15 rel. endo- ed esosint.

Relazioni endosintagmatiche:

$\Sigma 1$:

P 322^c:C 722; P 322^c:C 52

$\Sigma 2$:

S 1:P 322^c

$\Sigma 3$:

P 322^c:O 1; C 722:O 1

Relazioni esosintagmatiche:

$\Sigma 1'$:

S 1:/P 322^c/:C 722; S 1:/P 322^c/:C 52; O' 1:/^hP 322^c/:C 722; O' 1:/^hP 322^c/:C 52; C 722:/^hP 322^c/:C 52

$\Sigma 1''$:

O 1:/C 722:/^hP 322^c/:C 52

$\Sigma 3'$:

S 1:/P 322^c/:O' 1; P 322^c/:C 722/:O 1

$\Sigma 3''$:

S 1:/P 322^c:C 722/:O 1; O' 1:/^hP 322^c:C 722/: O 1

453.3: 2 segmenti + 3 segmenti

1 + 2 relazioni endosintagmatiche

1 relazione esosintagmatica
tot. 1 + 3 rel. endo- ed esosint.

Relazioni endosintagmatiche:

Σ 1:

P 31¹:A 61¹; P 322¹:C 1

Σ 3:

P 322¹:O 1

Relazioni esosintagmatiche:

Σ 3':

C 1:/^hP 322¹/:O 1

453.4: 5 segmenti

4 relazioni endosintagmatiche

6 relazioni esosintagmatiche

tot. 10 rel. endo- ed esosint.

Relazioni endosintagmatiche:

Σ 1:

S 61:P 322¹; S 61:C 1; P 322¹:C' 1

Σ 3:

P 322¹: O 1

Relazioni esosintagmatiche:

Σ 1':

S 61:/P 322¹/:C' 1; O 1:/^hP 322¹/:C' 1; C 1:/^hS 61:/P 322¹

Σ 1'':

C 1:/^hS 61:P 322¹/:C' 1

Σ 3':

S 61:/P 322¹/:O 1

Σ 3'':

C 1:/^hS 61:P 322¹/:O 1

453.5: 8 segmenti

7 relazioni endosintagmatiche

19 relazioni esosintagmatiche

tot. 26 rel. endo- ed esosint.

Relazioni endosintagmatiche:

Σ 1:

P 31¹:C 722; P 31¹:C'' 1; P 31¹:C 721; C 721:C 1; C 721:C' 1; C 1:A 1

Σ 2:

A 1:A 61°

Relazioni esosintagmatiche:

Σ 1':

P 31¹:/C 721/:C' 1; P 31¹:/C 721/:C 1; C 721:/^hP 31¹/:C 722; C 721:/^h

$P 31^1/: C'' 1; C 721:/C 1/:A 1; C' 1:/C 721/: C 1; A 61^c:/A 1/:C 1$
 $\Sigma 1'':$
 $C 722:/^hP 31^1:C 721/:C 1; C' 1:/C 721:^hP 31^1/:C 722; C' 1:/C 721:^hP 31^1/:$
 $C'' 1; A 1:/C 1:C 721/:P 31^1; A 61^c:/A 1:C 1/:C 721; A 1:/C 1:C 721/:$
 $C' 1$
 $\Sigma 1''':$
 $C' 1:/C 721:C 1:A 1/:A 61^c; A 61^c:/A 1:C 1:C 721/:P 31^1; A 1:/C 1:C$
 $721:^hP 31^1/:C 722; A 1:/C 1:C 721:^hP 31^1/:C'' 1$
 $\Sigma 1'''':$
 $A 61^c:/A 1:C 1:C 721:^hP 31^1/:C 722; A 61^c:/A 1:C 1:C 721:^hP 31^1/:C'' 1$

453.6: 9 segmenti

8 relazioni endosintagmatiche

28 relazioni esosintagmatiche

tot. 36 rel. endo- ed esosint.

Relazioni endosintagmatiche:

$\Sigma 1:$

$S 52:/P 322^1; O'' 1:A' 1; A' 1:A 1; P 322^1:C' 722; P 322^1:C 722$

$\Sigma 3:$

$P 322^1:O'' 1; C' 722:O' 1; C 722:O 1$

Relazioni esosintagmatiche:

$\Sigma 1':$

$S 52:/P 322^1/:C' 722; S 52:/P 322^1/:C 722; C 722:/^hP 322^1/:C' 722; A$
 $1:/A' 1/: O'' 1$

$\Sigma 1'':$

$O 1:/C 722:^hP 322^1/:C' 722$

$\Sigma 3':$

$S 52:/P 322^1/:O'' 1; P 322^1/:O'' 1/:A' 1; P 322^1/:C' 722/:O' 1; P 322^1/:C$
 $722/:O 1; C 722:/^hP 322^1/:O'' 1; C' 722:/^hP 322^1/:O'' 1$

$\Sigma 3'':$

$S 52:/P 322^1:O'' 1/:A' 1; S 52:/P 322^1:C' 722/:O' 1; S 52:/P 322^1:C 722/:$
 $O 1; P 322^1/:O'' 1:A' 1/:A 1; O 1:/C 722:^hP 322^1/:O'' 1; O' 1:/C' 722:^hP$
 $322^1/:O'' 1; C 722:/^hP 322^1:O'' 1/:A' 1; C 722:/^hP 322^1:C' 722/:O'$
 $1; C' 722:/^hP 322^1:O'' 1/: A' 1$

$\Sigma 3''':$

$S 52:/P 322^1:O'' 1:A' 1/:A 1; O 1:/C 722:^hP 322^1:O'' 1/:A' 1; O' 1:/C'$
 $722:^hP 322^1: O'' 1/:A' 1; O 1:/C 722:^hP 322^1:C' 722/:O' 1; A 1/:A'$
 $1:O'' 1:^hP 322^1/:C' 722; A 1/:A' 1:O'' 1:^hP 322^1/:C 722$

$\Sigma 3'''':$

$A 1/:A' 1:O'' 1:^hP 322^1:C' 722/:O' 1; A 1/:A' 1:O'' 1:^hP 322^1:C 722/:O 1$

4. SINTESI STRUTTURALE²² DEL KAVITT 453 CON RIGUARDO A 'P' E 'C' VERBALE

	TOT. rilevanza					
	P e C verbale					
453.1 :	P 322 ⁱ	(P 31 ^c)	C 711			
	endo-	3	1	1	5	
	eso-	3	-	2	5	
tot. singole rilevanze		6	1	3	10	10 4+
453.2 :	P 322 ^c		C 722			1
	endo-	4		2	6	
	eso-	10		7	17	
tot.s.r.		14		9	23	23 6
453.3 :	P 31 ⁱ	P 322 ⁱ				
	endo-	1	3		3	
	eso-	-	1		1	
tot.s.r.		1	3		4	4 2+
453.4 :	P 322 ⁱ					3
	endo-	3			3	
	eso-	6			6	
tot.s.r.		9			9	9 5
453.5 :	P 31 ⁱ		C 721	C 722		
	endo-	3	3	1	7	
	eso-	13	20	5	38	
tot.s.r.		16	23	6	45	45 8
453.6 :	P 322 ⁱ		C 722	C' 722		
	endo-	4	2	2		
	eso-	27	13	13	53	
tot.s.r.		31	15	15	61	61 9i
<u>TOT. ril. P 81 // TOT. ril. C verb. 71</u>					<u>TOTALE</u>	<u>152</u>
					<u>tot. segmenti</u>	<u>38i</u>

Trascrizione — In contesto strettamente linguistico ho segnato tutte le 'a' non pronunciate e ho traslitterato le consonanti al modo sanscrito.

Simboli — S = soggetto, P = predicato, O = oggetto, A = attributo, C = complemento, c = congruente, i = incongruente, h = head (segmento S/P reggente), $\Sigma 1$ = relazione endosintagmatica associata incongruente, $\Sigma 2$ = rel. end. ass. congruente, $\Sigma 3$ = rel. end. con rapporto accusativo ('governo' per il Miltner), $\Sigma 1'$ = rel. esosintagmatica ass. inc. di primo grado, ecc. Della congruenza il Miltner dà il seguente specchietto ([20], p. 8):

g / n // gn / nc / np // gnc / gnp

Nel P verbale, la congruenza è indicata solo nei participiali (31, 321, 322), dove si fa riferimento al settimo tipo, grado terzo, dello specchietto (gnp).

1) Il *Kanavajj Samay* (La battaglia di Kannauj) costituisce la parte 58 del poema di Chand secondo la maggiore delle quattro redazioni, curata da Mohansīṅh (cf. [1]), da me tradotta in italiano (cf. [15]). Degli studiosi occidentali, il primo che si occupò dell'opera di Chand fu nel 1829 il Tod (cf. [24]), il primo che ne tradusse una parte fu nel 1869 il Beames (dal Matrimonio di Padmāvī). Il Grouse pubblicava nello stesso anno sul « Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal » alcune traduzioni. Nel 1872 il Beames presentava una selezione del libro I, seguito nel 1873 dal Grouse con una versione metrica delle « opening stanzas » nel « J.R.A.S.B. ». Il Hoernle traduceva nel 1881 La battaglia sulla Revā e La battaglia di Anaṅg-pāl. Dopo di lui, a quanto mi consta, le traduzioni cessavano (per cui, se le notizie da me raccolte sono esatte, avrei riaperto il ciclo dopo quasi un secolo), non così gli studi filologici che, iniziati nel 1873 dal Beames con l'articolo *Studies in the Grammar of Chand Bardai*, « J.R.A.S.B. », XLII, 2, continuavano tra gli occidentali con Hoernle, Grierson, Tessitori, e tra gli indiani con Sunīti Kumār Chāṭarjī nel 1926 (Sunīti Kumār Chāṭurjyā / Chāṭṭopādhyāy / S. K. Chatterjee, *Origin and Development of the Bengali Language*, prefazione), Dhīrendr Varmā, Dashrath Sharmā, Narottamdas Svāmī, ecc. Un lavoro degno di particolare segnalazione è senza dubbio quello di Nāmvar Sīṅh [10], che presenta con grande minuzia il *Kanavajj Samay* del manoscritto di Dhārnoṅ (datato samvat 1667 Vi. / 1745, il più antico dei manoscritti finora trovati, redazione brevissima, non diviso in parti): è lo studio morfologico più esauriente della redazione brevissima del *Kanavajj Samay*. Avendo nel mio lavoro seguito la redazione grande curata da Mohansīṅh, me ne sono servita soprattutto come termine di raffronto.

2) Per le ipotesi sul secolo cf. Offredi, [15]. Se anche si volesse considerare la mancanza della costruzione ergativa (*ne*) una prova dell'antichità dell'opera, lo scarto dei secoli rimarrebbe elastico poiché il *ne* ergativo (cosiddetto 'd'agente', la cui costruzione trova la sua origine in un antico passivo) compare solo intorno al XVI secolo; Nāmvar Sīṅh, [10], p. 107, considera tuttavia l'unico *neṅ* trovato dal Beames un puro caso d'agente.

3) Per la suddivisione dei funtori ho seguito lo schema del Miltner, [20], pp. 4-6: 1 - sostantivi e parti del discorso sostantivate non rientranti qui in altre classi; 21 - tempi verbali non participiali e imperativo dei verbi intransitivi; 22 - tempi verbali non part. e impt. v. tr.; 31 - participi aggettivali impf. e perf. v. intr.; 321 - part. agg. impf. v. tr.; 322 - part. agg. perf. v. tr.; 411 - sostantivo verbale v. intr.; 412 - sost. verb. v. tr.; 421 - nome d'agente v. intr.; 422 - nome d'agente v. tr.; 431 - agg. verb. v. intr.; 432 - agg. verb. v. tr.; 51 - pronomi personali; 52 - pron. dimostrativi, interrogativi, indefiniti e riflessivi, numerali cardinali e collettivi; 53 - pron. possessivi, num. ordinali e moltiplicativi; 61 - aggettivi (inclusi i participi tatsama); 62 - il cosiddetto genitivo e i funtori aggettivizzati dalle particelle *so ...*, *sārikho ...*, *aiso ...*, ecc. (in riferimento a Tulsīdās); 63 - agg. pronominali; 711 - part. avverbiali impf. e perf. v. intr.; 712 - part. avv. impf. e perf. v. tr.; 721 - assolutivi v. intr.; 722 - assolutivi v. tr.; 81 - avverbi; 82 - forme avverbializzate di pron. poss., numerali ord. e molt., aggettivi, del cosiddetto genitivo e degli agg. pronominali; 9 - incidentali. Al Miltner sono debitrice dell'impostazione del mio lavoro soprattutto nei punti 1. e 3.; anche il punto 2. ha preso avvio

dal suo studio su Tulsīdās. I punti 1.1., 2.1. e 4. sono miei, soprattutto l'ultimo, che vuol essere una proposta di sviluppo dello schema dello studioso cecoslovacco.

4) Ove non sia data ulteriore indicazione s'intenda trattarsi di un kavitt (chhappay, sestina). I dūhā (distici) sono invece specificati. Questo lavoro è limitato alle parti in piṅgal (costituenti il grosso del poema), perciò non ho preso in considerazione i versi in pracrito (gāhā o gāthā, distici; sāṭak, quartine), in sanscrito (shlok / śloka, distici) e in apbhraṅsh (alcuni dūhā). Nel dūhā 248 Chand è chiamato « dotto nelle sei » lingue (sanscrito, pracrito mahārāṣṭrī, shaursenī, māgdhī, paishāchī, apbhraṅsh), ma si tratta solo di una convenzione poetica. Chand è il maestro dei kavitt.

5) Nāmvar Siṅh lo chiama vartmān nishchayārth (presente indicativo), ma in realtà è un ottativo, attuale sambhāvya o congiuntivo. Ottativo e congiuntivo si sono fusi già nel MIA, cf. Sen, [22], p. 159 sgg.

6) Nel MIA il passivo differiva dall'attivo solo nella base. Per le confusioni derivate dall'assimilazione dell'affisso passivante *-ya-* alla consonante finale delle radici *seṭ* e per la trasformazione *-ya-* > *-i(y)a-*, *-i(y)a-*, *-jja-* cf. Sen, [22], p. 168. Ivi e p. 160 per le forme *-jja-* del passivo e le forme *-jja-* dell'ottativo. Nāmvar Siṅh, [10], p. 145, avrebbe individuato una nuova forma: dalla contaminazione part. passato-ottativo/passivo sarebbe nato un passivo/causativo di tipo *-ānaya-* > *-ānaya-*. Nāmvar Siṅh, ivi, fa riferimento a *pallānyāu*, per cui vedansi gli esempi di P 322. Seguendo il suo discorso, si dovrebbe configurare la seguente formazione: base + *-ānaya-* + terminazione part. passato. La sua dimostrazione lascia tuttavia adito a dubbi. Egli afferma infatti che il segmento in questione è il passato di *palāyana*, fuggire (khaṛiboli hindī « fuga », *palānā* = fuggire), mentre per me si tratta del passato di *palānana* (kha.bo. hin. *palānanā* = sellare e preparare il cavallo per la partenza o l'assalto, da cui la mia traduzione « spronò » in [15]). Mi sembra una contraddizione che Nāmvar Siṅh dimostri l'esistenza di tale contaminazione con l'esempio *pichānyo* 309.2 (il nostro testo dà *pahicānyāu* 603.2), in quanto in quest'ultimo caso *-na-* fa parte della base. Quindi nel primo caso, dove il critico dà *palāyana* (per me *palānana*), si avrebbe *-na* non appartenente alla base, e nel secondo *-na-* appartenente alla base (infinito *pichānana* secondo la redazione di Nāmvar Siṅh, *pahicānana* secondo quella da me seguita). Da qui la contraddizione.

7) Per l'esistenza di antiche forme dialettali con affisso della base *-ha-* cf. Sen, [22], p. 155.

8) Ivi, p. 127.

9) Per la forma in *-ahu* vedi il pāli *-vho* (pl. 2a pres. impt.), Sen, [22], p. 154, con rimando al pāli *-vhe* (pl. 2a pres. ind.), ivi, p. 152.

10) Per la forma in *-i* cf. Sen, [22], p. 153 (s. 2a impt. pres. OIA *-i*, aoristo passivo, usata solo in apbhraṅsh).

11) Base assimilata, cioè radice + affisso della base. Cf. per il MIA Sen, [22], pp. 143-49. Nel *Rāso* il tipo più comune è quello in *-i*. In braj cont., così come in kha.bo. hin. cont., s. 2a è identico alla base. Lo stesso per le altre lingue arie moderne fuorché la sindhī con forma *-u*. Cf. Beames, [16], III, p. 108.

12) Unita alla base assimilata. Propendo per una modificazione di *-āi*.

13) Contaminazione. « L'affisso ottativo *-yā-* (*-ya*) e l'affisso passivante *-ya-* divennero praticamente identici per lo stesso processo di mutamento fonologico. Così, nel tardo pracrito e nell'apabhraṃśa, l'ottativo divenne identico al passivo che stava assumendo il senso dell'attivo », cf. Sen, [22], p. 160. Anche Bloch, [4], p. 260, Chandrdhar Sharmā Gulerī, [5], p. 37 e Udaynārāyaṇ Tivārī, [12], p. 483.

14) Cf. la nota precedente. Trasformazione di « sia fatto » in « faccia » (impt. cortesia).

15) Per uno specchietto comparativo dei tempi in sanscrito, pracrito, apbhraṅsh, hindī cf. Dhīrendr Varmā, [7], pp. 299-302.

16) Forma più antica. Cf. in proposito il MIA *-nta-* in Sen, [22], p. 172.

17) Nāmvar Siṅh, [10], p. 132, chiama tale *-a* « affisso zero ». Si contraddice così con quanto

aveva sostenuto ivi, p. 92, dove *-a* < *-kta*.

18) Non si trova nel *Rāso* il futuro in *-ga-*. L'affisso *-gā* della kha.bo. hin. che trasforma l'ottativo in futuro ind. semp. deriva dal participio passato sanscrito *gata (gataḥ)* = andato, e come aggettivo participiale si comporta. Cf. Kellogg, [19], p. 231, che non dice niente di nuovo fuorché *gataḥ* = going.

19) Nāmvar Siṅh propone *-hāra* < *-kāra?*, [10], p. 95. Contro l'opinione del Kellogg *-hārā* < *-dhāraka* cf. Beames, [16], III, p. 238. Il Beames, ivi, p. 239, nota in Chand l'impiego di *-hāra* come affisso dante senso di futuro a *ho-* (essere). Non riconosce altri casi. Per l'opinione del Hoernle cf. Dhīrendr Varmā, [7], p. 244.

20) Anche Ajñey usa, ad esempio, *urṇe* (*urane*) in luogo di *urnevāle* (*uranevāle*) nella sua poesia *Bāvrā aherī*, in *Bāvrā aherī*, Ilāhābād 1954, p. 16.

21) Cf. Nāmvar Siṅh, [10], p. 135.

22) Le cifre di questo specchietto rappresentano il numero di volte che il segmento in questione è in o serve da tramite a una relazione endo-/esosintagmatica.

BIBLIOGRAFIA

- [1] *Ṗṛthvirāj Rāso* a cura di Mohansīṅh, Udaypur, vol. I, 1954, voll. II-IV, 1955.
- [2] *Kanavajj Samay* (redazione brevissima) a cura di Nāmvar Siṅh, in [10].
- [3] *Saṅkṣipt Ṗṛthvirāj Rāso* a cura di Hazārī Prasād Dvivedī e Nāmvar Siṅh, Ilāhābād 1957.
- [4] Bloch (J.), *Bhārtiy-āry bhāṣhā*, trad. di Lakṣhmīsāgar Vārṣhney, Ilāhābād 1963.
- [5] Chandrdhar Sharmā Gulerī, *Purāni hindī*, Kāshī 1961².
- [6] Dhīrendr Varmā, *Brajbhāṣhā*, Ilāhābād 1954 (trad. di [25]).
- [7] —, *Hindī bhāṣhā kā itihās*, Prayāg, 1958⁵ (I ed. 1933).
- [8] —, *Ṗṛthvirāj Rāso*, Kāshī Vidyāpīṭh rajat jayantī abhinandan granth, Kāshī, 1946.
- [9] Kāmtāprasād Guru, *Hindī vyākraṇ*, Kāshī 1960⁶, con appendice pp. 563-581 sulla morfologia e la sintassi della poesia in braj.
- [10] Nāmvar Siṅh, *Ṗṛthvirāj Rāso ki bhāṣhā*, Banāras 1956 (con bibliografia esauriente).
- [11] Tessitori (L. P.), *Purāni rājsthāni*, trad. di Nāmvar Siṅh, Kāshī, 1955² (tit. or. *Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with special reference to the Apabhramsa and to Gujrati and Marwari*, in «Indian Antiquary», apr.-dic. 1914, genn.-lug. 1915, genn. e giu. 1916).
- [12] Udaynārāyaṅ Tivārī, *Hindī bhāṣhā kā udgam aur vikās*, Prayāg 1955.
- [13] *Mānak hindī kosh* a cura di Rāmchandr Varmā, 5 voll., Prayāg, intr. datata 2019/1962.
- [14] *Saṅskṛt-hindī kosh* a cura di Vāman Shivrām Āṭṭe, Dillī 1969² (I ed. 1966).
- [15] *Le gesta di Ṗṛthvirāj (parte 58 - La battaglia di Kannauj)* a cura di M. Offredi, Roma 1974.
- [16] Beames (J.), *A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India*, 3 voll., Delhi 1966 (ed. or. 1872-79, London).
- [17] —, *Studies in the Grammar of Chand Bardai*, in «JRASB», XLII, 2, 1873.
- [18] Kale (M. R.), *A Higher Sanskrit Grammar*, Delhi 1969 (intr. alla III ed. del Libro II datata 1894).
- [19] Kellogg (S. H.), *A Grammar of the Hindī Language*, London 1965 (rist. della III ed. 1938, I ed. 1875).
- [20] Miltner (V.), *Early Hindī Morphology and Syntax*, Prague 1966 (con bibliografia esauriente).

- [21] —, *The Hindi Sentence Structure in the Works of Tulsidās*, Delhi 1967 (con bibliografia esauriente).
- [22] Sen (Sukumar), *A Comparative Grammar of Middle Indo-Aryan*, Poona 1960².
- [23] Tessitori (L. P.), *Bardic and Historical Survey of Rajputana*, Calcutta, sez. I parte I, 1917, parte II, 1918, sez. II parte I, 1918.
- [24] Tod (J.), *Annals and Antiquities of Rajast'han*, 2 voll., London 1957 (I vol.: I ed. 1829; II vol.: I ed. 1832).
- [25] Varma (Dhirendra), *La Langue Braj*, Paris 1935.
- [26] Ziauddin (M.), *A Grammar of the Braj-bhakha by Mirza Khan*, Visva Bharati 1935.
- [27] Mayrhofer (M.), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1953-74.
- [28] Monier-Williams (M.), *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1951 (rist. della I ed. 1899).
- [29] Trenckner (V.) e altri, *A Critical Pāli Dictionary*, Copenhagen, I vol. 1924-48, II vol. 1973, fascicoli periodici (fino alla lettera *u*), 1960-73.
- [30] Turner (R. L.), *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London 1962-66.

BUDDHISM IN THE T'ANG HUI-YAO

I. Introduction.

The *T'ang Hui-yao*,^{a)} or "Collection of Important Documents from the T'ang", is one of the first topical collections of historical materials. A work of one hundred *chüan*, it was compiled by Wang P'u^{b)} in 961 from three separate sets of materials. The first of these was the *Hui-yao* by Su Mien^{c)}, in which was assembled, under classified items, material dating from the beginning of T'ang down to the year 804, in forty *chüan*. The second was compiled in 853 by Yang Shao-fu^{d)} and others as a forty-*chüan* supplement to the *Hui-yao*; it covered the period from 804 to 852. The third set, compiled by Wang P'u himself, was made up of material covering the period from 853 down to the end of the T'ang. Wang P'u combined this last collection of materials with the first two books to make the *T'ang Hui-yao* as it now stands¹⁾.

The section pertaining to Buddhism is called "*I Shih-chiao*"^{e)}, "Discussions on Buddhism", in the forty-seventh and forty-eighth *chüan*. The subject matter may be divided into three categories for our own purposes (although these do not exactly correspond to the subdivisions within the book itself); namely, 1) materials pertaining to the relations between the sangha and the state from the early T'ang down to the year 778; 2) materials pertaining to the events of the Hui-ch'ang and post-Hui-ch'ang periods (i.e., from about 845 onwards); 3) information concerning specific Buddhist temples. The material dating from early T'ang down to 778 correspond to those found in the old *Hui-yao* of Su Mien; it is with these that I shall deal in this paper. A summary of the contents of this portion is as follows:

1) Fu Yi's attack on Buddhism, dating from the reign of Kao-tsu (r. 618-627);

2) A discussion at court involving T'ai-tsung (r. 627-650) and his minister Wei Cheng, on the question of the status of the clergy at court;

3) An edict proclaimed by Kao-tsung, the third emperor (r. 650-684) forbidding monks to receive homage from their parents or elders;

4) An edict issued by Hsüan-tsung (r. 713-756) early in his reign, requiring monks to pay homage to their parents;

5) A memorial by the official Yao Ch'ung calling for caution in the ordaining of monks; this, too, is from the early part of Hsüan-tsung's reign;

6) A proposal made under Tai-tsung (r. 763-780) to purge the clergy, and a memorial recommending that monks be subjected to corvée labour and taxation like ordinary people.

I have translated all of the material from this section, except for the piece dealing with Fu Yi's attack on Buddhism, since this has already been covered by Professor Arthur Wright in his article, "Fu Yi and the Rejection of Buddhism", in *Journal of the History of Ideas*, XII, 1957. The translations are preceded by historical summaries of the specific issues with which the documents are concerned.

II. *Political Status of the Sangha.*

The first group of documents translated herein – those from the reigns of T'ai-tsung and Kao-tsung – are concerned primarily with the official status of members of the monastic community vis-à-vis the state. Are the monks and nuns to be regarded as normal citizens, with the right to take part in politics, and the duty to pay homage to their rulers and to their parents according to traditional customs? Or are they to be regarded as a group of persons separated from their society, a group which has "renounced the world", and thereby not subject to temporal laws and usages? Such questions as these had been discussed since the beginnings of the Buddhist religion in India, and had been carried into China. As Buddhism grew in power and influence through the Six Dynasties period, the problem of the political status of the sangha came to be resolved in different ways according to historical circumstances.

In north China during the Six Dynasties period, Buddhist monks frequently came to serve the rulers of the "barbarian" kingdoms as their advisers and ministers, taking a very active part in political affairs. Perhaps the most famous examples are Fo-t'u-teng, who served as imperial adviser to the rulers of the Later Chao state in the fourth century; Tao-an, who came to serve Fu Chien of the Former Ch'in kingdom at Ch'ang-an as imperial adviser; and Dharmakshema, who served in the Pei-Liang kingdom at Liang-chou in the early fifth century. "The fame of Dharmakshema as a royal adviser and Buddhist monk was so great that the T'o-pa Wei rulers made repeated attempts to lure him away from Liang-chou"³⁾. The northern "barbarian" rulers, who were generally uneducated, came to rely on Buddhists for matters of state policy because of their high level of culture. Furthermore, the foreign invaders of the north had a sympathy for Buddhism, which also was foreign to China. Typical of the attitude of many northern rulers is the reply given by Shih Hu, the ruler of the Later Chao kingdom, to a minister's remonstrance against Buddhism on the grounds

that it worshipped a foreign deity. Shih Hu stated that since the ruler and the people were foreign in origin, the Buddha who was a foreign deity should be the very one they should worship ⁴). Furthermore, the monks themselves certainly recognized the importance of aligning themselves with state power and thereby gaining the favour of their rulers, even at the cost of absolute submission to them: they knew that Buddhism had an assuaging and civilizing influence on these rough peoples.

A very different situation prevailed in the South, in which Chinese culture and traditional institutions were much stronger than in the north. There, officials were chosen from among the ranks of the aristocracy, and not from the Buddhist clergy. As is well known, many of the officials and some of the rulers came to be extremely devoted lay adherents of Buddhism; but the two roles, "monk" and "statesman", seldom came to be fused in one person, as was so often the case in the north. The rulers, for their part, had no need for the service of monks in government. The sangha, furthermore, clung tenaciously to its independence from the world of temporal obligations. This becomes clear when we examine the long history of the debate over whether or not monks ought to pay homage to their parents and their rulers – a debate which took place primarily in the South.

In India, members of the clergy had been accustomed to receiving reverence from their rulers, and not vice-versa; rulers were generally disdained by the clergy, as they were seen as symbols of power lust and attachment to the world of phenomena which Buddhists were taught to reject ⁵). The clergy in south China took this point of view as an historical justification for the avoidance of subjection to temporal rule, which was symbolized by the act of homage to rulers and to parents.

In 340, Yü Ping, regent for the Emperor Ch'ing of the Eastern Chin dynasty, argued that monks should be made to pay homage to the ruler on the grounds that they were subjects of the emperor, as were all other persons; and just as a son ought to show respect to his father, so a subject must show respect to his ruler. His purpose for insisting that the clergy pay obeisance was that he wanted to keep order in the state. Ho Ch'ung, the leader of the faction opposed to Yü, defended the sangha by successfully arguing that the teachings of the monks were helping to keep order in society rather than disrupting it, and that to require the monks to pay homage to the ruler would be tantamount to destroying their religious teaching ⁶). The second large confrontation took place in 400, when Huan Hsüan, who had rebelled against the Chin and set himself up as an independent ruler in south China, insisted that the sangha be purged of bullies, vagabonds, and tax evaders, and that the monks be made to pay homage to him. He took the position that the ruler represented the suprapersonal Way of the Sage, and that therefore he should be revered by all. Hui-yüan, the famous cleric of the Lu-shan community, whom Huan Hsüan respected, responded to

this attack by clarifying the difference between the Buddhist layman and the monk. The layman, he argued, is subject to all temporal laws; whereas the monk, who transcends human life, also transcends its laws. This argument constituted the second victory for the sangha, as monks were not required to pay homage to the ruler after all ⁷⁾.

During the fifth and sixth centuries, the debate was taken up again from time to time; in general, the clergy was not forced to pay obeisance to the rulers. In 607, Yang-ti of the Sui issued a decree calling upon Buddhist monks to render homage to the emperor and imperial officials. In doing so, he sought to eliminate the southern tradition of monks not honouring their earthly rulers – but the clergy refused to comply ⁸⁾.

The debate over the status question continued on into the T'ang. As one can see from the material translated below, T'ai-tsung was troubled by requests from the public that he, the emperor, regard the heads of the church to be on a par with the highest ministers. The issue came to a point of particular intensity during the reign of Kao-tsung, who felt compelled to issue two edicts: that of 658, translated below, forbidding monks from receiving homage from their parents or elders, and that of 662, requiring monks to pay homage to the emperor, empress, crown prince, and to their own parents. This last edict sent the sangha into an uproar; the prominent cleric Tao-hsüan and others countered the edict with some forty memorials, using basically the same arguments as had been used during the Six Dynasties period ⁹⁾. As a result of this protest, a court debate was held, and the edict was rescinded – that is to say, the monks did not have to revere the ruler; nevertheless, they still had to pay homage to their parents, like other citizens ¹⁰⁾. Even on this point, it seems that the sangha did not fully comply; for in 714, Hsüan-tsung found it necessary to proclaim in an edict that monks – both Buddhist and Taoist – all must pay homage to their parents (see below). Thus we see that, down to the middle of the T'ang, the sangha fought hard to maintain its southern pattern of independence and dignity. At the same time, (as can be seen in T'ai-tsung's court discussion below), Buddhists continued to demand that monks be regarded as officials, according to the Northern pattern.

Discussion between T'ai-tsung and Wei Cheng (translation):

In the eighth year of the Chen-kuan period [reign of T'ai-tsung; A.D. 635], the emperor said to Chang-sun Wu-chi ¹¹⁾: “Outside the palace, it seems that the great majority of the people worship Buddhism. They send up memorials telling me to allow the ten senior monks of the capital to enter together with the highest ministers and to lead me to worship [Buddhism] ¹²⁾. From this I can

discern that these memorials are sent up under the monks' instructions". Wei Cheng, the President of the Chancellery, said in remonstrance: "The Buddhist doctrine originally valued purity and tranquillity with a mind to doing away with pointless struggle. In former times, even one who was as famed for his virtue as the monk Tao-an¹³⁾ was rebuked by Ch'üan I for riding together in the same chariot with [the ruler] Fu Yung¹⁴⁾. [Moreover], the monk Hui-lin¹⁵⁾ was certainly a man of unusual talent; Emperor Wen of Sung brought him into the palace, [but] Yen Yen-chih¹⁶⁾ said: "How can a eunuch [i.e., a celibate person, one distinct from ordinary persons] occupy a place reserved for the highest officials?"¹⁷⁾. Even if Your Majesty wants to worship¹⁸⁾, there still is no need for you to consult with monks every day¹⁹⁾.

Edict of 658

In the second year of the Hsien-ch'ing period [reign of Kao-tsung; 658], an imperial edict was issued, which said: "Buddhist principles are concerned with such things as emptiness and the rejection of both Being and Non-being; Buddhahood is achieved through stillness, and through the negation of the distinction of subject and object. How is it possible, then, for one first to exalt his own self, and then practice the Buddhist dharma?"

"To the mind of the Buddhist sages, the most important principles were compassion and filial piety; the relationship of father and son, of ruler and subject; the deference accorded the old by the young: these [sages] walked a different path from that of the Duke of Chou and of Confucius, but arrived at the same destination²⁰⁾.

"Now we simply cannot tolerate the rejection of reverence and the neglect of virtue. The monks and nuns, claiming that they have departed from the life of wordly affairs, exalt their own selves above all else. [Although] the parent-child relationship is the most important of all human relationships, [the monks] truss themselves up and sit pompously, receiving reverence from their parents. Down to the last of the elders, there are no relatives who do not [pay homage to the monks]. [The monks] are ruining the good name of Buddhism, and are actually destroying relations among men.

"From today on, monks and nuns are not to receive homage from their parents, nor from any person of superior social standing. Those concerned are to make the law well-known - these practices should be stopped immediately".

Edict of 714

In the second year of the K'ai-yüan period, [reign of Hsüan-tsung; 714], intercalary month, thirteenth day, the following edict was issued:

“From today onward, Taoist priests, Taoist nuns, Buddhist monks and nuns, and the like, all are required to pay homage to their parents. The degree of formality of funeral rites is to be determined by the rank of the family member [for whom the rites are performed]: the same standard applies for all [i.e., for the monks just as for ordinary people]. [The current] evil is to be removed from the people, in order that the laws may be made clear”.

III. *State Control of the Sangha.*

It may be said that the sangha was largely successful in maintaining a theoretical independence from the state during the T'ang as witnessed by the fact that it successfully avoided repeated attempts by the emperors to force monks to pay homage to them. In the long run, nevertheless, the sangha came more and more under the direct control of the state, until its institutional power and independence were completely crushed during the Hui-ch'ang suppression. The sources in the *T'ang Hui-yao* down to that period are concerned with two of the main ways through which the state sought to keep the sangha in check: the control of ordination procedures, and the “purging”¹⁾ of “bogus” monks and nuns from the ranks of the clergy.

Originally, ordination was a private matter: “... the individual (was) free to apply to the sangha if he so desired, and the sangha after investigation and examination would accept him into the order through the regular ordination procedures ...”²⁾. As the sangha became increasingly powerful, and as China came once again to be unified under a central authority in the Sui and T'ang, this was no longer possible; therefore in the T'ang, ordination was placed directly under state control²⁾. Already in the Six Dynasties period, monks had been required to keep an identity card, mainly for the purpose of travel. This can be seen as the forerunner of the state-issued certificate of ordination²³⁾.

In T'ang, three procedures came into use: 1) Ordination by imperial favour³⁾. This had existed before T'ang, but was used most extensively by T'ai-tsung under the influence of the monk Hsüan-tsuang. Later emperors used this method as well, as we shall see below. 2) Ordination through special examinations for clergymen. The first recorded instance of these examinations was in 705²⁴⁾. 3) Ordination through the purchase of a monk certificate from the state. This practice was not instituted until 757, when the government needed funds badly in order to supply its army, in the wake of the uprising of An Lu-shan.

Aside from simply restricting the number of persons entering the clergy, the state, finding that the growing number of monks and nuns were ever increasingly becoming a drain on the economy, attempted on several occasions to weed out degenerate and useless persons from the monastic community. Probably the first ruler to order a purge was Shih Hu (r. 335-349) of the northern kingdom of Later Chao, on the grounds that many worthless persons had become monks in order to avoid corvee duties. Huan Hsüan, of whom we spoke above, criticized the monastic community for tax evasion, extravagance, and lewdness. In the T'ang, Kao-tsu in 627 issued an edict calling for the defrocking of all monks and nuns failing to observe the religious disciplinè; and in 714, Hsüan-tsung, as a result of Yao Ch'ung's memorial (translated below), ordered the purge and laicization of "bogus" monks and nuns (to use Professor K. K. S. Ch'en's apt term). In 727, he began to use the examination system as a means of weeding out uneducated monks. The final step, of course, was the massive purge of the Hui-ch'ang period.

Yao Ch'ung's Memorial

In the first month of the second year of K'ai-yüan [reign of Hsüan-tsung; 714], the President of the Secretariat, Yao Ch'ung, submitted a memorial, which stated: "From the Shen-lung period onward [707-709, when Chung-tsung returned to the throne], the princes and the maternal relatives of the Emperor have been petitioning the throne for permission to have people ordained, and they have been expending private funds to build monasteries. Every time that an imperial edict has been issued ²⁵⁾, they follow upon it with wrongdoing and disorderly action. Rich families and able-bodied men thereby manage to avoid corvee taxes ²⁶⁾. They are all over, [these people who] desecrate the halls of worship.

"Moreover, Buddhahood does not dwell in externals; it is found inside the mind. Only by developing the compassion in one's heart, doing things beneficial to others and causing sentient beings to be peaceful and happy - only thus is the Dharmakaya realized. Therefore, of what use is it to ordain corrupt men in at houghtless manner, letting them ruin the rightful law?"

The emperor then ordered that those concerned take the greatest care in the selection [of men for the monastic life]. The number of false monks and nuns who returned to the laity was over thirty thousand in the empire.

Li Shu-ming Proposes to Purge the Sangha; P'eng Yen's Plan

In the thirteenth year of Ta-li [reign of Tai-tsung; 778], fourth month, Li Shu-ming, the civil governor from Tung-ch'uan in Chien-nan, requested that both Buddhism and Taoism be purged. The emperor sent [this memorial] down to the Secretariat to discuss it in council. The Under-secretary of the Central Section, P'eng Yen, presented his advice, as follows:

“The way of kingly rule is thus: [if a ruler] can influence the minds of men – that is the highest way. [If a ruler] responds to men's minds, that is the next best way. If a ruler neither influences men's minds nor responds to them, but merely follows the old prescribed ways – that is the inferior way. It follows that [the ruler] who does not have the vision of the lone innovator cannot accomplish extraordinary things. Now Your Majesty is setting a standard for ten thousand [future] generations with a new administration. If you don't change the old [evil] ways and lead [men] back to the correct paths, you are doing wrong.

“Today, the Taoist priests are priests in name only, not in substance; the current trend [among the people] is to give them little importance; the trouble they cause the government is still quite insignificant. It is only the *Buddhist* monks and nuns who are really harmful. Since the time when the religion from the West [i.e., Buddhism] first became prevalent in China, the distance from saintliness gets greater by the day. Buddhism is supposed not to follow the way of the world²⁷⁾, and yet the monks engage in vulgar practices. From the latter Han down to the Ch'en and Sui, the teaching of the monks has been annihilated on various occasions. Some have even been killed in persecutions: [often] there were almost no more monks left. Why did the emperors and princes of past generations despise the way of the monks? They hated the monks to such a degree because the harm they caused to people was serious indeed.

“In addition, the teaching established by the Buddha consists of quietude and non-action. If it is taken only as external appearance, then it is heresy. There is only one gate by which enlightenment may enter [the mind]; this is why the followers of the Three Vehicles [in Buddhism] are compared with heretics. How much worse, then, are the monks of today – a flow of vile ignoramuses.

“Even if the ruler performs austerities and behaves in a pure and noble manner, it would be of no use by now. Now [Li] Shu-ming's intentions are good to the utmost. But I fear the deceit and trickery of the base officials²⁸⁾. And those [monks who, accord-

ing to the proposal], are cast out will not necessarily be the bad ones, whilst those who stay will not necessarily be the good. There will be no advantage for the kingdom. You will not be able to put an end to the evil – and not only will you be unable to change men's minds; you will not be responding to them either. If, [furthermore], you try to use force, it will be difficult to get long-lasting effects.

“I have heard it said that the masses to which Heaven gives birth need to have *work*. Kingly rule has always prohibited people from wandering around and living like vagrants. Therefore those who have talent are rewarded with noble titles and salaries, whilst those who are inferior pay taxes [i.e., they are made to work]. This is the constant way of old.

“In our times, the Buddhist and Taoist clergy do not plough, and yet they are fed; they do not weave, and yet they are clothed. They widely disseminate dangerous talk, by which they deceive the simple-minded. It takes thirty thousand cash per year to feed and clothe one monk; that is more than what five men can produce [in a year]. If you take one monk as a basis to calculate the cost for all of the monks in the empire, the immensity of the wasteful expense can be known.

“Your Majesty toils late into the night, worrying over how to get rid of the causes of harm to the people. If such a state of affairs as this exists and cannot be remedied, how can [your reign] be called government?

“I respectfully ask that [Buddhist] monks and [Taoist] priests below the age of fifty be made to pay four bolts of silk per year, and that Buddhist and Taoist nuns under fifty be made to pay two bolts of silk per year, and that miscellaneous and special corvee duties be applied to them exactly as they are for ordinary people. Those who are talented and those who have wisdom ought to be ordered to undertake official service. Those who wish to return to the laity to become ordinary citizens should be permitted to do so. If the monks are simply ordered to take part in corvee labour and are made to pay taxes, how can being a monk do harm [to the country]? I estimate that what they would pay would amount to not less than one-third of the taxes collected at the present time. Your Majesty's kingdom would thus be enriched, and the sources of harm to the people would be eliminated.

“I request that you exempt all those over fifty. Confucius said: ‘At fifty, I knew the dictates of Heaven’. Lieh Tzu said: ‘He whose hair be not grey, knoweth not the Way’. In people over fifty, the desires of the flesh have already petered out. Even though they

may not have left home [to enter the clergy], their hearts [or minds] have already drawn near to the Way. How much more, then, would the Buddhist discipline cause them to regulate their nature and their feelings.

“ I think that once this law will have been put into effect, certainly the majority of monks and nuns who have been avoiding the duties will return to the laity. Those who are old and those who are cultivated all will become teachers. If this law is enacted, the two religions – Buddhism and Taoism – will become very illustratious indeed ”.

The emperor heartily commended this statement ²⁹⁾.

RAFFAELLO ORLANDO

* I am most grateful to Professor Denis C. Twitchett of Cambridge University and to Professor Ta-tuan Ch'en of Princeton University for their help in the use of materials for this paper.

1) E. Balasz, « L'histoire comme guide pratique ... », p. 93, in Pulleyblank and Beasley, eds., *Historians of China and Japan*; also Teng and Biggerstaff, *An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works*, pp. 116-117.

2) The Hui-ch'ang period has been covered in detail by K.K.S. Ch'en in his article, « The Economic Background of the Hui-Ch'ang Suppression of Buddhism », *HJAS*, XIX (1956).

3) *BC*, p. 88.

4) *Ibid.*, p. 80.

5) *CTB*, p. 65.

6) *Ibid.*, p. 70.

7) *Ibid.*, p. 72.

8) *Ibid.*, p. 78.

9) Thirty-two such memorials may be found in the *Chi sha-men pu ying pai su ting shih* (T52.455b-464a).

10) *CTB*, p. 80.

11) Ch'ang-sun Wu-chi ⁸: One of T'ai-tsung's chief ministers, a man who was very close to the emperor, having been his comrade in youth.

12) ¹ « the ten senior monks in the capital » – S. Weinstein, « Imperial Patronage in T'ang Buddhism », in *PT*.

13) Tao-an ¹, (312-385). According to Professor Zürcher, he became one of Fu Chien's trusted advisers on political matters after he had been brought to Ch'ang-an. The incident mentioned here has been found in at least two other accounts: the *Chin-shu*, the history of the Chin empire, and Tao-an's biography in the *Kao-seng Chuan*, where it is told « ... how Tao-an had the special privilege of sharing the imperial chariot with Fu Chien, and how the ruler, when the minister Ch'üan I ^m protested against granting such an honour to a monk, compelled the unfortunate dignitary to support Tao-an when he mounted the vehicle ». (Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 261).

14) Fu Yung ²: (Fu Chien ^o, 337-384), ruler of the northern kingdom of the Former Ch'in, 351-394.

15) Hui-lin ², a southern monk of the fourth century. He is famous in history for having abandoned the clergy to attack Buddhism severely in his *Pai-hei-lun* ⁹. *BC*, p. 139.

Were it not for this fact, it would be somewhat difficult to explain how a monk in the southern dynasties during the fourth century could be elevated to high government rank.

16) Yen Yen-chih⁷, 384-456. A famous essayist, poet, and statesman of the Liu Sung dynasty. He was known as, « Wild Yen »⁸, for his brazen speech on all matters; therefore, the remark quoted in the memorial comes as no surprise.

17) This statement implies an analogy between the inferior social status of eunuchs and that of monks.

18) See Arthur F. Wright, « T'ang T'ai-tsung and Buddhism », in *PT*, for a detailed discussion of the extent of T'ai-tsung's involvement in Buddhism.

19) The dialogue in this passage gives some indication of the atmosphere at court under T'ai-tsung. It bears witness to the trust he had in his ministers, and the freedom with which they were allowed to remonstrate with him – this in spite of the fact (pointed out by Professor Wright) that he was becoming more dictatorial in his middle and later years.

20) I.e., compassion and filial piety.

21) *CTB*, p. 86.

22) *Ibid.*, p. 86.

23) *Ibid.*, p. 87.

24) *Ibid.*, pp. 87-88.

25) Calling for ordination, presumably. See *Ibid.*, pp. 89-90.

26) In addition, rich and powerful families were frequently able to avoid the taxation of their land through the establishment of connections with a monastery. See *CTB* for a discussion of land tax exemption.

I include this note because *ching kuan*⁹ in the phrase *ching kuan pi i*¹⁰ implies more activity than merely the sale of monk certificates in order to avoid corvée¹¹.

27) A Buddhist technical term¹², is used here. Literally, it means « the five stages of decay of the Dharma », but in this context, it can be understood to mean the way of worldly life.

28) Here it is implied that local officials would plot with the clergy (as must have often happened) to maintain the corrupt practices.

29) Another version of the final section of this memorial is translated in Professor Gernet's *Les aspects économiques du Bouddhisme ...*, p. 29. Prof. Gernet adds at the end of the translation: « ... L'empereur, dit-on, approuva hautement ces paroles, mais il est certain qu'aucune mesure du genre de celles que proposa P'eng Yen ne fut appliquée ».

BIBLIOGRAPHY

T'ang Hui-yao¹³

1) Wu-ying-tien chü-chen-pan ts'ung-shu edition, Fukien 1895.

2) Shih-chieh shu-chü edition, Taipei 1960, 3 vols.

Ch'en, Kenneth K. S., *Buddhism in China*, Princeton, Princeton University Press, 1964. (Abbr. *BC*).

—, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, Princeton Press, 1973. (Abbr. *CTB*).

Gernet, Jacques, *Les aspects économiques du Bouddhisme ...*, Saigon, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1956.

T'eng, S. Y., and Biggerstaff, K., *An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works, Third Edition*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, Brill, 1959 and 1972, 2 Vols.

- Balasz, E., « L'histoire comme guide pratique ... », in Beasley, W. G., and Pulleyblank, E. G., *Historians of China and Japan*, London, Oxford Press, 1961.
- Ch'en, K. K. S., « The Economic Background of the Hui-ch'ang Suppression of Buddhism », *HJAS*, XIX (1956).
- Weinstein, Stanley, « Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism », in D.C. Twitchett, ed., *Perspectives on the T'ang*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973. (Abbr. *PT*).
- Wright, Arthur F., « T'ang T'ai-tsung and Buddhism », in *PT*.
- , « Fu Yi and the Rejection of Buddhism », in *Journal of the History of Ideas*, XII, 1957.

^{a)} 唐會要 ^{b)} 王溥 ^{c)} 蘇晚 ^{d)} 楊紹復 ^{e)} 議
 釋教 ^{f)} 澄汰 ^{g)} 恩度 ^{h)} 長孫無忌 ⁱ⁾ 十個大德
^{j)} 道安 ^{m)} 權翼 ⁿ⁾ 苻永 ^{o)} 苻堅 ^{p)} 慧琳
^{q)} 白黑論 ^{r)} 顏延之 ^{s)} 顏彪 ^{t)} 經管 ^{u)} 經管
 避役 ^{v)} 役 ^{z)} 五濁

L'ORIENTE SOVIETICO NEL « NOVYJ MIR » (1960-1970)

Un « Novyj Mir » tvardovskijano così sensibilmente attento al problema vecchio-nuovo delle culture nazionali sovietiche non poteva non guardare con certa vigile costanza anche alla vasta area dell'Oriente leninista. E notevole sulle sue pagine è la presenza centroasiatica, sicché non all'almatino « Prostor » né al programmatico « Družba narodov » deve innanzitutto rivolgersi il lettore interessato ad un primo sguardo d'insieme, ma proprio a questo, russo e moscovita nell'almeno duplice significato dei termini, « Mondo Nuovo ». Non che la bella rivista di A. Tvardovskij, maggiore protagonista della vita letteraria del trascorso decennio, fosse sempre esente dall'obbligo di non ben definita rappresentatività 'realista socialista' pansovietica: solo, al suo interno, risaputamente più accorto è il modo, e più autentiche e significative, pur nella spesso angusta alternativa, sono le scelte. Questo, naturalmente, senza considerare le cospicue voci costanti, parte organica, ormai, nei loro risultati carichi di valore poetico, del tessuto caratteristico della rivista.

Il primo elemento che si evidenzia, in questa carta generale dell'Asia novomiriana ¹⁾, è la netta preponderanza, ancora, e predilezione (rare e non sempre significative le eccezioni) per la forma e l'espressione poetica: voce tipica dei popoli culturalmente giovani (abcaso, avaro, balcaro, cabardino, ceceno, chirghiso e, relativamente, ciuvascio e osseto) ²⁾, ma anche di culture più antiche (azerbaigiana, cazaca, tagica, uzbeca) che in essa riallacciano, ricreandole più o meno spontaneamente, tradizioni creative di sempre, o vengono a significare un tipo nuovo di età giovane: quella, spesso, di un islam appena affacciato ad un ambiguo illuminismo per ritrovarsi subito stretto ai fianchi da formae mentis mitteleuropee. Uno iato storico-culturale, in entrambi i casi, che ha prodotto con improvvisa, sospetta dovizia, per quanto sempre segnata da un entusiasmo sincero, un'arte 'proletaria' 'asiatica': dapprima ingenuamente ricalcata, in un tentativo inadeguato di aggancio fra tradizione e modernismo, sui modelli estranei dell'Ottobre russo d'agitazione; quindi ancorata, ma sempre in progresso, alle forme intrinsecamente più congeniali del realismo socialista anni '30; tesa, infine, e solo nei non sempre riusciti casi migliori, a cogliere il proprio respiro nazionale, nelle forme di un realismo fine '800 finalmente acquisito a strumento disinvolto,



con la distanza e l'affezione di una sensibilità ormai 'occidentale'. Notevole salto di qualità, quest'ultimo, comunque lo si voglia considerare, che si è verificato, relativamente agli standard medi di produzione letteraria, soprattutto nella più matura e libera letteratura degli anni '50-'60, grazie anche a quella sotterranea per quanto non sempre limpida linfa culturale quale è tuttora certo progressismo sovietico 'antistalinista': non quello, cioè, più o meno qualificabile, di occasionali atteggiamenti esteriori, ma quello insito in una riaffermata tempra tellurica caratterizzata da una grande mitezza umana, da una capacità incrollabile di fede, di sofferenza e di sopportazione, che assai meglio di ogni incerto quanto disperato neo-ideologismo (neo-esistenzialismo) riescono a fondere il carattere 'asiatico' di base con le più nuove esigenze e aspirazioni dell'attuale rinnovamento neo-umanistico sovietico.

La rassegna dell'Oriente novomiriano, per un mero caso di ordine alfabetico che giunge tuttavia assai a proposito, si apre con il nome di uno scrittore di origine abcasia ma di lingua e di formazione russa: Fazil Iskander, poeta e prosatore, e, come prosatore soprattutto, fra i più curiosi, per quanto sempre al di qua di certi limiti qualitativi, della letteratura sovietica - non solo 'abcasia' - contemporanea. Nato a Suchumi, ma vissuto prevalentemente a Mosca, Iskander cerca di compiere il salto qualitativo di cui sopra attraverso un tortuoso percorso che lo porta, nella decentralizzazione generale dei sovietici anni '60, a ritrovare con lo strumento e la sensibilità di una cultura interamente russa i luoghi e i valori ideali dell'infanzia vissuta fra i monti dell'Abcasia. Più che la sua poesia, ancora ricca di ingenui 'bagrickismi', insistentemente ritmata sulle filastrocche popolari, dalle immagini utopiche e pulite delle fiabe a contenuto quotidiano, di una naïveté troppo moderna e sospetta, soprattutto se raffrontata alla disinvolta vena satirica o alla capacità di autoironia che altrove lo caratterizzano, noi apprezziamo, pur con la compiacente tendenziosità cui ci ha educati il sovietismo di destra, da una parte, e il «Novyj Mir» stesso, dall'altra, le sue brevi prose: effimere ma efficaci, impegnate, ma senza drammaticità, in direzione progressista, ma soprattutto colme di un riso trattenuto e contagioso - così raro nell'ancora troppo e troppo spesso sentimentale letteratura proletaria - cui solo una fondamentale bonarietà del sentire non permette farsi forza dissacrante. Ma ciò che più interessa, in questa sede, della sua opera novomiriana, è il rappresentativo, mai risolto dualismo fra lo stile e l'impegno di uno scrittore sovietico-moscovita attento alla mobile realtà del presente e la diversa ispirazione e aspirazione alla resa folcloristica, ma dall'«interno», di un mondo caucasico paesano dall'antica sapienza di vita. Un tentativo sempre sospeso di fusione, una volontà di sintesi che non può realizzarsi, poiché fa difetto la sensibilità 'abcasia' e non abbastanza assimilata è la visione 'russa', sicché i due mondi, anziché arricchirsi reciprocamente, si appiattiscono ora nell'una ora nell'altra direzione, e ciò che resta e che salva (e l'autore lo sa e vi si rifugia volentieri) è sempre e solo la vena scanzonata, ammiccante, la maestria degli schizzi caricaturali, l'abi-

lità delle colorite caratterizzazioni linguistiche, la freschezza, al massimo, e soprattutto in certe parentesi di abbandono descrittivo della natura montana, di un percepire nitido e primitivo che con troppo lucida intenzione Iskander vorrebbe proprio del popolo.

Di ben altra impotenza estetica, più insipiente, profonda, sprovveduta, per quanto sempre più sincera, è intessuta l'opera degli altri due, veri, questa volta, rappresentanti della giovane letteratura abcasca: Ivan Tarba e Bagrat Šinkuba (e scegliamo loro per tanti altri, cabardini, osseti, azerbaigiani, tagichi ecc., poiché per molti, per troppi, in parte, si potrebbe ripetere il discorso). Uomo sociale, il primo, si caratterizza subito per una poesia politica pesante 'alla sovietica', e venata sempre, insistentemente (altro versante di quello stesso voluto impegno) di un patriottismo mal celato, nelle sue intime radici, dietro una professione di internazionalismo proletario proclamata a gran voce. La sostanziale uniformità dei cinque lunghi componimenti presenti nel «Novyj Mir» può dare dell'autore un'idea generale già abbastanza definitiva: spesso forzati, goffi negli accostamenti di modernissime immagini industriali in stridente contrasto con il suono e il ritmo classicheggiante del verso, retorici, soprattutto in quell'uso generoso e inadeguato di interrogativi e esclamazioni, raramente, e ancora solo nelle descrizioni sentite, per quanto di seconda, di terza mano, dell'imponente natura caucasica, riescono a levarsi a toni e visioni di un qualche valore poetico. Ugualmente impacciate, retoriche, spesso ingolfate in cadenze di superficiale esaltazione e piatto didattismo le prime poesie novomiriane del giovane Bagrat Šinkuba, voce rispettabile solo nell'ultimo, inaspettato *Pesn' o skale*, canto d'amore, d'avventura e di morte che riprende le immagini senza tempo dei poemi eroico-sentimentali della tradizione orale rifusi nel modello poetico-narrativo puškiniano e lermontoviano.

Ma ciò che accomuna un Tarba e un Šinkuba, come un Karim, un R'za, un Murtazov, un Kešokov e tanti altri asiatici, pur diversi nell'ispirazione e per livello qualitativo, è la presenza di un limite interno della medesima natura: limite, sì, di educazione, di cultura e di sensibilità poetica, ma in primo luogo di autocoscienza, vera, del loro essere, modernamente e all'interno di una realtà sovietica, 'asiatici'. Vi è un disagio di fondo, ancora, nell'uso di sé, un'incertezza irrisolta, inerme, dolorosa, che ancora troppo e troppo spesso tende a rifugiarsi in orientalismi voluti e banali o, rovescio della medesima medaglia, in prestiti di sensibilità, di immagini, di suoni, di ritmi, malamente rivestiti in rassicuranti abiti di appartenenza nazionale.

Più elevata la coscienza nazionale - e quindi più sicura, meno permalosa, più originale la ricerca e l'affermazione di sé - di un Rasul Gamzatov, figlio ed erede del poeta Gamzat Caadasa, uno dei fondatori stessi, insigne, della recentissima letteratura àvara. Altra presenza cospicua, nel «Novyj Mir», e non semplicemente rappresentativa, Gamzatov rappresenta per molti aspetti il livello massimo cui potrebbero giungere, in un'ipotetica evoluzione positiva, ma senza

salto di binario, l'arte e l'ispirazione degli autori precedenti. Una cultura vasta, profonda, perfettamente dominata permette ormai a Gamzatov non solo di sentire senza pudori e quindi senza retoricità i legami con la propria terra, di cui studia e ritrae con l'amore di un etnografo natura, storia, usi e costumi, ma anche di contrapporre, o porre, intellettualisticamente, a medesimo livello 'avarrietà' del sentire e pensare e alterità 'occidentale'. Cosa, tuttavia, che ancora non conduce fuori del circolo vizioso (ma forse non è giusto chiederlo) di un percepire le proprie radici orientali non come un elemento ormai cementato di una rinnovata base culturale, ma come un carico particolare e continuamente avvertito di cui ci si sente sempre, in qualche modo, chiamati a rispondere. Al di là di questo lato, comunque, che non paralizza come in altri la creatività, Gamzatov resta, sempre, una delle voci più profonde e valide di tutta l'Asia sovietica: se ne potrà facilmente respingere la poesia civile-pubblicistica, per quanto sempre trattata con innegabile gusto e senso della misura, ma fuori discussione nella sua opera, e senza ambigue condiscendenze, è la parte più genuinamente lirica: intimistica o a contenuto filosofico-esistenziale, dalle cadenze lente e malinconiche, dalla piana musicalità e scorrevolezza (almeno per quanto ci è dato capire da ottime traduzioni-creazioni), da cui traspare, senza forzature e retoricità, una calma pensosità umanistica di indubbia dimensione universale. Altrettanto valide, all'interno del colore àvaro, del resto sempre presente e cantato, in Gamzatov, le libere rielaborazioni dell'inventiva popolare. Si vedano, in particolare, in questo « Novyj Mir », le versioni poetiche delle *Iscrizioni* tradizionali (sui portali, sulle armi, sulle tombe, sui focolari, sugli strumenti musicali ecc.) o, tra i *Pensieri*, i piccoli componimenti dalla caratteristica aforisticità, che riprendono sulle motivazioni più moderne proverbi, detti, insegnamenti di vita della più antica tradizione popolare. E ancora più 'tradizionale' e curiosa, se vogliamo più 'coraggiosamente' orientale, nell'aperto rifacimento, la prosa singolare *Moj Dagestan*, diario-autobiografia modernamente spezzata e sovvertita nel tempo, e abbondantemente infarcita, in continue pause illustrativo-didascaliche, di massime, detti, parabole, sentenze, storielle àvare popolari dall'antico sapore orientale.

Tra le voci migliori, ma ancora troppo preoccupate, nella resa di un contenuto nazionale razionalmente recepito, a testimoniare dell'avvenuta fusione fra cultura tradizionale e sensibilità sovietica moderna (russa), di un Gamzatov, di un Iskander, in parte, o, ancora, tra i migliori nei livelli medi, dell'uzbeco Ajbek e del cabardino A. Kešokov (poeta non estraneo all'influsso gamzatiano) si colloca, ma ad una netta distanza, la figura poetica moderna, raffinata e così universale, nei suoi genuini addentellati « turanici », di Kajsyn Kuliev: voce delle più autentiche e seguite, all'interno del « Novyj Mir », e caso pienamente pansovietico, così come caso mondiale, per quanto non sempre riconosciuto, è l'altro grande della letteratura balcara presente nella rivista, Kjazim Mečiev. Due poeti destinati ad affiancarsi, vicini non solo nel legame naturale che li unisce all'interno

di una medesima cultura, ma nei motivi stessi, nella sensibilità, nell'ispirazione, nella struttura poetica. Entrambi, ma Kuliev ormai nella luce di ideali socialisti cui ha saputo e sa rimanere fedele con l'intelligenza di un convincimento iniziale sofferto ma proprio per questo accettato per sempre, appaiono profondamente radicati, legati nella loro creatività all'odissea amara passata e recente del loro popolo. In questa comunità di motivi, tuttavia, nella sensibilità così affine per una convissuta vicenda umana, non è la poesia di Kuliev così tragica e tormentata, così colma di contrasti e violenti chiaroscuri addensati a maledizione nei versi di Mečiev da ben altra storia e lungo errare. Sui tesi aforismi del maestro Kuliev stende ormai, poiché diversa è la speranza, la chiara armonia di un lirismo puškiniano, e una stessa ferma volontà di testimonianza (del tempo in cui « ... ero silenzioso quando altri erano muti ... ») diventa nei suoi versi la malinconia di un interrogativo doloroso e reiterato ma già lontano, resa in ritmi lenti, nella musicalità riflessiva dei suoni bassi e profondi che salgono alla superficie solo con l'eco ormai smorzata della sedimentazione nel tempo. Se qua e là il poeta ancora qualcosa concede, e spesso in ritmi non suoi, a certo formalismo sovietico di accenti, toni e dichiarazioni, è pur vero che si tratta solo di brevi attimi, piccole smagliature all'interno di un tessuto originale che si caratterizza, al contrario, per la presenza di alcune liriche formalmente e immaginisticamente perfette: strutturate in sistemi di immagini-concetti chiare, lucide, armoniose, spesso sfiorate da visioni e sensazioni paniche, sciolte ormai dalla preoccupazione della resa etnografica propria del primo Kuliev per elevarsi, ma su spunti sempre concreti, ad una problematica etico-filosofica e filosofico-umanistica di vasto respiro.

Immediatamente accanto a Kuliev, ma solo per l'elevato valore, vogliamo collocare in una breve segnalazione il nome di Gennadij Ajgi, sconosciuto poeta ciuvascio di cui non è stato possibile trovare altra traccia in alcuna delle letterature e delle antologie sovietiche contemporanee. La sua presenza nel « *Novyj Mir* », improvvisa, solitaria, strana in quanto non accompagnata da alcun riferimento, si riduce a quattro brevissime liriche pubblicate nel 1962. Pochi versi isolati che bastano tuttavia a denotare una personalità poetica matura, raffinata, complessa, e assolutamente diversa dai modelli classici novomiriani e sovietici in generale. La sensibilità è squisitamente decadente, simbolista in certe immagini cariche di significati e vibrazioni strane, che altrove hanno invece la semplicità complessa e l'essenzialità di un immaginismo di tipo achmatoviano. Una poesia elevata che merita quanto prima, materiali permettendo, quella scoperta o riscoperta che, iniziata accanto a tante altre in quell'anno favorevole, il « *Novyj Mir* », evidentemente, non ha potuto portare a compimento.

Ciò che Kuliev e Gamzatov, in parte, con alcune riserve e disagi, o in misura minore altri autori qui presenti (ma Ajgi sembra destinato a rappresentare un caso a sé) hanno fatto per la poesia dell'Oriente sovietico, viene compiuto, per la prosa, dall'ormai noto scrittore chirghiso (ancora una delle letterature più giovani in primo piano) Čingiz Ajtmatov. Di Ajtmatov, autore di fama interna-

zionale, ampiamente tradotto nelle maggiori lingue sovietiche e all'estero, si è già parlato e detto abbastanza, sin dall'apparire della sua prima sapiente novella novomiriana, *Ĝamila*. Ai giudizi di allora e a quelli più recenti non si può aggiungere molto, se non per mediane certi eccessivi entusiasmi di ambigua natura ideologica, per quanto effettivamente rivolti a quanto di più genuino si possa trovare nella prosa « turanica » contemporanea.

Ad Ajtmatov va finalmente riconosciuta una sua vera grandezza solo nell'ultimo racconto, ora letto anche in Italia, *Il battello bianco*. Le opere precedenti, compresa quella che Aragon ebbe a definire « la più bella storia d'amore del secolo », sono piacevoli e di buona fattura, ma non eccezionali né originali: né lo stile, ancora, né la tematica esterna (l'emancipazione della donna, la lotta tra vecchio mondo patriarcale e nuova vita sovietica, l'entusiasmo visionario dei primi costruttori del socialismo e insieme il problema, proprio del ' progressismo ' più recente, della violenza e dell'abuso burocratico) escono, pur rappresentandone un gradino superiore, dal quadro tradizionale ormai un pò sfruttato della letteratura asiatica moderna. Non era e non è nuova nemmeno la fortissima vena romantica, caratteristica prima dell'autore ma anche di tutta la letteratura chirghisa e in buona parte sovietico-orientale, né l'altrettanto caratteristico groviglio di tenerezza, sentimentalismo, remissività atavica e nuovi ma incerti spunti ideologici, nuove ma sprovvedute, inoffensive rivendicazioni politiche. Altri sono invece a nostro avviso gli elementi che possono fare di Ajtmatov uno scrittore originale, con un suo fascino e incisività, e cioè, nella resa di questi stessi motivi, la genuinità (ingenuità) autentica, scoperta, non oscurata da false coscienze né dalle astuzie velleitarie di chi si sente storicamente inadeguato e per nascondere lo ribadisce, e, soprattutto, l'inclinazione (non del tutto autocosciente) a poeticizzare e idealizzare la vicenda sovietica cristallizzandola all'interno di favole che coinvolgono e a cui si crede ciecamente proprio perché non pretendono ad alcuna razionalizzazione. Quasi tutte le opere di Ajtmatov, da *Ĝamila* a *Proščaj, Gul'sari!*, sono delle belle favole sovietiche, buone, limpide, romantiche, volte a toccare le leve più facili e elementari del cuore umano, ostinatamente fiduciose anche nei finali non lieti, a volte addirittura tragici, e spesso sfiorate da un sentimento di offesa che vorrebbe essere condanna politica e invece è ancora lo stupore addolorato del bambino di fronte alle prime ingiustizie. Favole non volute, ma espressione organica di una sensibilità poetica e umana corrispondente, fanciullescamente incapace, anche nella volontà del racconto più tragico e doloroso, di veri rancori e punte feroci. Elementi tutti, questi, che, evolvendosi e affinandosi, vengono a tradursi in opera di più completo equilibrio e più sottile perfezione formale nell'ultima novella della leggenda chirghisa, *Il battello bianco*, appunto. Ma qui la realtà, per quanto sempre un pò irreal e esagerata, non è più sentita e vissuta all'interno di una fiaba, ma esiste ormai, violenta, accanto ad essa, e continuamente la sfida per distruggerla. Anche qui, tuttavia, un'irriducibile quanto congenita volontà di idealismo spinge Ajtmatov ad intervenire nell'ultimo atto di

questa uccisione amara per arrestarla, e proprio quello che poteva sembrare l'inizio di una nuova evoluzione e la fine di un mondo, ne diventa invece affermazione suprema e più convinta promessa di continuità.

Un mondo ingenuo, fiducioso, di eterna aspettativa, quello di Ajtmatov, destinato a incidere, e forse proprio come alternativa, per quanto inadeguata, di ben più profonda e sferzante sensibilità solženicyniana sul tessuto tutto della letteratura sovietica contemporanea, al bivio difficile tra dissacrazione, appunto, e sceveramento di ogni attimo della sua storia rivoluzionaria e ripiegamento, ancora, inerme, sentimentale, paziente, sulla propria sofferenza passata e presente.

GIOVANNA PAGANI-CESA

1) Tralasciamo in questa sede le letterature georgiana e armena, per la loro ricchezza e la complessità dei rapporti con la cultura russa e russo-sovietica che richiederebbero ben altra trattazione.

2) Il primo alfabeto in caratteri cirillici della lingua abcasa fu elaborato attorno al 1862-63 dal noto studioso P. K. Uslar, autore anche della prima grammatica. L'alfabeto di Uslar venne usato fino al 1926, anno in cui fu adottato l'alfabeto analitico del Marr. Nel 1928 si passò ai caratteri latini e nel 1938 a quelli georgiani. Nel 1954, infine, si ritornò all'alfabeto in caratteri cirillici. Prima della rivoluzione, in lingua abcasa si pubblicavano prevalentemente opere di traduzione. La letteratura e la lingua letteraria vera e propria si formarono dopo la rivoluzione, con gli scrittori D. Gulija, S. Čanba, I. Kogonij, M. Chaliba.

Per quanto riguarda la lingua àvara, troviamo dei primi tentativi di trascrizione in caratteri arabi nel XV secolo, rimasti tuttavia isolati. Una codificazione della scrittura in lettere arabe si ha solo nella seconda metà del XIX secolo-inizio del XX. Nel 1927 fu introdotto l'alfabeto latino, sostituito nel 1938 da quello cirillico. La lingua letteraria e la letteratura scritta si sviluppano soprattutto dopo l'Ottobre, con l'opera poetica di Gamzat Caadasa e Z. Gaždiev.

Sino alla rivoluzione la lingua balcara non ebbe una propria scrittura. La parte colta della popolazione aveva adottato spontaneamente una scrittura in caratteri arabi, che non fu mai codificata. Nel 1924 fu elaborato un alfabeto in caratteri latini, trascritti in cirillico nel 1939. Fondatore della letteratura e della lingua letteraria balcara è il poeta K. Mečiev (1859-1945), che si servì sempre dell'alfabeto arabo.

I primi tentativi di scrittura in caratteri arabi e cirillici, per quanto riguarda la lingua cabardina, risalgono al XIX secolo. Nel 1923 fu elaborato un alfabeto in caratteri latini, trascritto in cirillico dopo il 1936. La letteratura si sviluppa dopo il 1917, avendo come suo iniziatore il poeta A. Šogencukov.

Fino all'Ottobre la lingua cecena, come l'uiguscia, non conosce scrittura. Nel 1925 venne introdotto l'alfabeto latino, sostituito nel 1938 con quello cirillico. Fondatore della letteratura e della lingua letteraria cecena è considerato il poeta sovietico S. Babuev.

Gli antichi chirghisi dello Jenisej lasciarono monumenti di scrittura (epitaffi), risalenti al IX-X secolo. La cultura conosce una ricca tradizione letteraria orale tramandata di generazione in generazione da poeti-*akyn* analfabeti. Nel 1924 circa venne adottato l'alfabeto in caratteri latini, sostituito nel 1939 con l'alfabeto cirillico. Iniziatore della letteratura chirghisa sovietica è considerato l'*akyn* T. Satylganov, poeta ancora analfabeta.

Il primo alfabeto in caratteri cirillici viene elaborato per la lingua ciuvascia dallo scrit-

tore e studioso I. Jakovlev, nel 1872-73. I primi tentativi di una trascrizione in cirillico si hanno comunque già nel XVIII secolo. Nel 1938 l'alfabeto di Jakovlev venne confermato, con piccole correzioni. La letteratura ciuvascia conosce una ricca fioritura nella seconda metà del XIX secolo, con gli scrittori progressisti I. Jakovlev, M. Fedorov, I. Ivanov, G. Timofeev, I. Jurkin.

Presso gli alani, avi degli osseti, esisteva una scrittura in lettere greche già nel X secolo, conservatasi in iscrizioni su pietra e teschi. L'attuale alfabeto in caratteri cirillici, legato al nome di A. Šegren, fu introdotto nella seconda metà del XIX secolo. Nel 1923 la tradizione della scrittura in cirillico venne interrotta, e tra il 1924 e il 1937 vennero usati, su divisioni territoriali, l'alfabeto latino e quello georgiano. Nel 1938 si ritornò all'alfabeto cirillico. La letteratura si sviluppa nella seconda metà del XIX secolo, con i poeti K. Chetagurov e A. Kubanov.

ABCASO

FAZIL ISKANDER

Poesia: *V Svanetii*; *Nikогда ne pozabudu*, in «NM», 1961, I, p. 155; *Ballada ob ochote i zimmem vinograde*, in «NM», 1965, 10, p. 72; *Detstvo*; *Oda apel'sinu*, in «NM», 1966, 4, p. 122; *Zavoevateli*; *Son v gorach*, in «NM», 1966, 12, p. 71; *Vysota*; *Drevnjaja legenda*, in «NM», 1968, 11, p. 116.

Prosa: *Sozvezdie Kozlotura*, in «NM», 1966, 8, p. 8; *Kolčerukij*, in «NM», 1967, 4, p. 101; *Deduška*, in «NM», 1968, 7, p. 62; *Lov foreli v Irchov'jach Kodora*; *Pis'mo*; *Letnim dnem*, in «NM», 1969, 5, p. 3; *Bogatyj portnoj i drugie*, in «NM», 1970, 6, p. 8.

Nasce a Suchumi il 6 marzo 1929. Nel 1954 si diploma presso l'Istituto Letterario «M. Gor'kij» di Mosca. Comincia a pubblicare in varie riviste della capitale sin dal 1952. La prima raccolta di poesie, *Dobrotà zemli*, esce a Mosca nel 1957, seguita da *Zelenyj dožd'* del 1960, da *Deti Černomor'ja*, del 1961, *Molodost' morja*, del 1964, e dal libro *Zapretnyj plod* che raccoglie piccole prose, schizzi satirici, racconti autobiografici pubblicati tra il 1962 e il 1966 nelle riviste «Nedelja», «Junost'», «Novyj Mir». Scrittore e poeta caratterizzato da un'accentuata vena satirica, da uno stile espressivo e colorito. Nell'opera del primo periodo predominano i temi autobiografici, mentre va rafforzandosi, nella prosa degli ultimi anni, la problematica sociale strettamente legata alla realtà sovietica post-staliniana.

Bibl.: M. Ivanova, *Kartina i mysl'*, in «Lit. Gazeta», 1957, n. 100; G. Gulija, *Stichi F. Iskandera*, in «Lit. Gazeta», 1959, n. 155; N. Atarov, *Korni talanta* (O proze F. Iskandera), in «NM», 1969, 1, p. 204.

IVAN TARBA

Poesia: *Kakie nam orbity suždeny*, in «NM», 1962, 9, p. 6; *Probuždenie*; *Gory*, in «NM», 1969, 6, p. 69; *Gljanul v gory*; *Čto, druž'ja, slučilos'?*, in «NM», 1970, 5, p. 162.

Nasce il 21 marzo 1921 nel villaggio Beslachuba del distretto di Očamčir, in una famiglia di contadini e pastori. Si diploma nel 1940 all'Istituto Pedagogico «M. Gor'kij» di Mosca. Ritornato in patria, lavora come giornalista e redattore in vari giornali locali. Dal 1953 al 1954 è ministro dell'Istruzione Pubblica della Repubblica Abcasa. Tra il 1954 e il 1958 è segretario del partito comunista abcaso e dal 1968 presidente dell'Unione Abcasa degli Scrittori. Comincia a pubblicare nel 1937, rivolgendosi ai radicali mutamenti apportati dalla rivoluzione nella vita del popolo abcaso. I poemi più maturi e che gli diedero la fama sono: *Davanti ai compagni*, 1954, *Dieci anni dopo* (Žääšyqusa ryš'tach, 1955) e *La prova* (Apyšaara, 1956). Autore anche di alcuni romanzi sui nuovi aspetti contraddittori della realtà abcaso contemporanea, fra i quali vanno ricordati *Il nome noto* (Idyru ach'z, 1963) e *Il sole si leva in noi* (1968).

Edizioni in lingua: *Icääžäoit agu*, Aqua, 1954; *Abziarasy siniaša*, Akua 1955; *Ažha*, Aqua, 1969; *Ažäeinraalaquei. Apoemaquei*, Aqua, 1971.

Edizioni in russo: *S pervykh dnei*, M. 1953; *Zvezdy*, M. 1957; *Ispytanie. Stichi i poemy*, M. 1968; *Vesennij sneg*, Suchumi, 1970.

Bibl.: Š. Inal-ina, *Zametki o razvitii abchazskoj literatury*. Suchumi, 1967; *Abchazskaja literatura. Kratkij očerk*, Suchumi, 1968.

BAGRAT ŠINKUBA

Poesia: *Na skale; Drevnjuju starušku opustili ...; Ot ljutogo vetra, ot stuži*, in «NM», 1962, 3, p. 132; *Kolčuga* (Iz poemy *Pesn' o skale*) in «NM», 1967, 5, p. 90; *Čanta priechal*, in «NM», 1969, 6, p. 3.

Nasce il 29 aprile 1917 in una famiglia contadina del villaggio, ora abcaso, di Člou. Studia all'Istituto Pedagogico di Suchumi e tra il 1941 e il 1942 lavora come maestro nella campagna abcaso. Dopo una breve attività di giornalista entra come collaboratore scientifico all'Istituto abcaso di lingua, letteratura e storia. Dal 1958 è presidente del Presidium del Consiglio Superiore Abcaso. Comincia a pubblicare nel 1935, distinguendosi con la raccolta del 1938 *Primi canti* (A'nghvatai ašäaqua). Negli anni successivi si rivolge al tema della guerra, cantando le gesta eroiche e il valore dei figli dell'Abcasia. Notevole di questo periodo il poema *La spada* (A'häačanga), ricco, come del resto tutta l'opera di Šinkuba, di motivi e immagini attinti alla poesia popolare. Autore dei primi romanzi in versi della letteratura abcaso: *I miei conterranei* (Afata-uaa, 1950) e *Il canto della roccia* (Achra ašäa, 1965). Dagli anni '60 lavora anche nell'ambito della prosa, pubblicando il racconto *L'arrivo di Čanta* (1968) e il romanzo *L'ultimo* (Acyncäarach, 1974), sul destino degli ubychi trasferiti in Turchia negli anni '60 del XIX secolo. Profondo conoscitore del folklore abcaso, ha curato la raccolta *Poesia popolare abcaso* (1959) e la pubblicazione del testo dell'epos popolare *Le avventure di Narta Sosrykvy e dei suoi novantanove fratelli* (1962).

Edizioni in lingua: *Ialkaau iseymtaqua*, vv. 2, Aqua, 1967-68; *Acyncäarach*, Aqua, 1974.

Edizioni in russo: *Čynovnyj dolg*, M., 1962; *Gde by ja ne byl*, Tbilisi, 1963; *Stichi i ballady*, Suchumi, 1971.

Bibl.: V. L. Cvinaria, *Tvorčestvo B. V. Šinkuba*, Tbilisi, 1970.

ÀVARO

RASUL GAMZATOV

Poesia: *Razdum'ja*; *Nadpisi na dverjach i vorotach*; *Nadpisi na kinžalach*; *Nadpisi na bokalach i rogach*; *Nadpisi na mogil'nic kamnjach*; *Nadpisi na očagach i kaminach*; *Nadpisi na pandure i čagane*, in «NM», 1961, 6, p. 127; *Strofy o sobranijach*; *Pesnja, kotoruju poet mat' svoemu bol'nomu synu*; *Moim redaktoram*; *Opjat' nas razlučili rasstojanija*; *Ja poroj odin bredu po svetu*; *Gorit očag*; *Von čelovek*; *Vremja moe ne šadilo geroev*; *Vnov' časy probili na stene*; *Vseznajuščich ljudej na svete net*; *Ty mne otvet'*; *Ja ne ložus' odin*; *Esli ty andiec, drug*; *Plod bessonnice moich i zobot*, in «NM», 1963, 2, p. 13; *Moj vozzrast*; *Gorcam, pereseljajuščimsja na ravninu*, in «NM», 1963, 5, p. 3; *Vos'mistišija i četverostišija*, in «NM», 1964, 11, p. 3; *Zvezda Dagestana*, in «NM», 1963, 9, p. 7; *Slovo staryj čelovek sogbennyj ...*; *Molitva*; *Tri raza padal i lomal ja nogi*; *Žil pevec v uščel'jach znamenityj ...*; *Žuravli*, in «NM», 1968, 4, p. 55.

Prosa: *Moj Dagestan*, in «NM», 1967, 9-10-11.

Nasce l'8 settembre 1923 nell'aul di Cada, figlio del poeta e fondatore della letteratura avara Gamzat Caadasa. Lavora alcuni anni come maestro nei vicini aul, quindi, tra il 1945 e il 1950, studia all'Istituto Letterario «M. Gor'kij» di Mosca. Inizia a pubblicare nel 1937. Il primo libro di versi, *Amore ardente e odio pungente* (Chvarastab roqigi borqarab ccingi) esce durante la guerra, nel 1942. Fra le raccolte successive vanno segnalate: *La mia terra* (Nižer mugiruzda, 1947), *La patria del montanaro* (Mačirulasul vatian, 1950) *Il canto del fratello maggiore* (Kiudijav vaccasde, 1952), *Primavera daghestana* (Dagistanal'ulichch, 1955), e il recente poema, opera tra le migliori, *La montanara* (Magiarulaj, 1958). È considerato uno dei maggiori rappresentanti della letteratura del realismo socialista. La sua opera è un vastissimo panorama della vita del Daghestan socialista, con le sue vecchie e nuove contraddizioni, i suoi usi e costumi e i profondi mutamenti apportati dalla rivoluzione nella psicologia delle nuove generazioni. È caratteristica di Gamzatov una concezione profondamente etica della vita dell'uomo, una visione ottimistica, ma non superficiale, della realtà contemporanea. La sua poesia è strettamente legata alla tradizione poetico-popolare àvara, al ricchis-

simo folclore del popolo. I suoi libri sono tradotti in tutte le lingue maggiori dell'URSS e anche all'estero.

Edizioni in lingua: *Tiasa riščaral asaral*, vv. 1-2, Machačkala, 1959-60; *Mugirul va giatiil"abi*, Machačkala, 1963.

Edizioni in russo: *Lirika*, M. 1954; *Stichotvorenija*, M. 1956; *Stichotvorenija*, M. 1958; *V gorach moe serdce*, M. 1959; *Poemy*, M. 1960; *Vysokie zvezdy*, M. 1962; *Gorjanka*, M. 1963.

Bibl.: N. Kalieva, *Deti doma odnogo*, in «NM», 1953, 4; M. Iof'ev, *Pesnja o gorjanke*, in «NM», 1958, 11; V. Ognev, *Putešestvie v poeziju*, Machačkala, 1961; N. Tichonov, *Vydajuščiesja dostiženija chudožestvennogo tvorčestva Rasula Gamzatova*, in «Pravda», 1963, n. 111.

FASU ALIEVA

Rodnoe selo, in «NM», 1965, 11, p. 110.

AZERBAIGIANO

RASUL R'ZA

Poesia: Dva stichotvorenija: *Sprosi*; *Pereletnye pticy*, in «NM», 1966, 8, p. 107; *Skaži glazam tvoim*, in «NM», 1968, 3, p. 67; *Pesni goroda*, in «NM», 1970, 1, p. 103.

Pseudonimo di Rasul Ibrahim-oğly. Nasce a Gökçay il 9 maggio 1910. Dal 1935 al 1937 studia all'Istituto Superiore di Geodesia del Caucaso. Dal 1946 al 1949 è ministro della cultura della Repubblica Azerbaigiana. Conosce la notorietà nel 1931, con la poesia politica *Primavera bolscevica*. Nei primi anni al centro della sua opera troviamo il tema della lotta del popolo contro il colonialismo e il fascismo: *Germania* (1933-34), *Čapej*, *Carmen*, *Ferma i carnefici* ecc. Le più famose raccolte poetiche di questo primo periodo sono: *Amore e rabbia* (1943), *Eroi immortali* (1942), *Bahtiar* (1942), e il notissimo poema *Lenin* (1950). Nell'ultima poesia si approfondisce il tema « filosofico » (*I giorni della prova*, *Un giorno nella vita di un uomo* ecc.) e quello dell'internazionalismo proletario (*Quaderno iraniano*, *Ballata della negra Willi*, *Pensieri in aereo*). Autore anche di alcuni drammi di mediocre fattura, e ottimo traduttore in azerbaigiano di Puškin e Lermontov.

Edizioni in lingua: *Sečilmiš äserläri*, vv. 2, Baky, 1955-56; *Šecilmiš äserläri*, vv. 3, Baky, 1969-1970; *Šeirlär*, Baky, 1959; *Pänčärämä dišän išyg*, Baky, 1962; *Dujguler dišinčälär*, Baky, 1967; *Dözum*, Baky, 1965.

Edizioni in russo: *Kryl'ja*, M. 1935; *Lenin*, M. 1950; *Izbrannoe*, Baku, 1959; *Vesna vo mne*, Baku, 1962; *Ja-zemlja*, M. 1965 (con ampia prefazione di I. Sel'vinskij).

BALCARO

KAJSYN KULIEV

Poesia: *Glaza materej; Byl pacharem, soldatom i poetom; Ljuboju navet zaranee priemlju ...*, in «NM», 1961, 12, p. 58; *Ja vižu, mama, den' vesennij ...; Zit', udivljajas' ...; Kremen', kremen' i tol'ko; Besmet; Sžimaju v pal'cach vlažnyj kom zemli ...; Ne ja l' revel podrankom-turom...*, in «NM», 1963, 10, p. 23; Iz liriki: *Byl sneg pušistym ...; Ne schoži skaly mež soboj obličiem ...*, in «NM», 1964, 2, p. 98; Iz novoj knigi stichov «*Ranenyj kamen'*»: *Noč' svad'by; Igrajut Šopena; Snegopad v gorach; Pamjati materi; Noč' i rassvet; Zimoj v Terskale; Ranenyj kamen'*, in «NM», 1964, 6, p. 3; *Bse ešče vperedì; Prichodit grust' počti vsegda nečajanno ...; Ja obidel čeloveka, ljudi ...; Ženščina kupaetsja v reke; Terpen'e; Peč' gorcev ne cvetista, a surova ...*, in «NM», 1965, 1, p. 99; Iz novoj knigi stichov: *Dožd' idet; Mila mne v sil'nyh slabost' ...; Unesi, reka, pečal' i gore ...; Ne verju tem, č'i nikogda ...; Ja dolžen byt' blagodaren ...; Kogda cvetet bojaryšnik*, in «NM» 1965, 10, p. 3; *Monolog*, in «NM», 1966, 11, p. 82; Iz knigi *Kizilovyj otsvet: Gorjat vezde kizila grozd'ja ...; Ja ne mogu skazat' «Mne vse ravno ...»*; *Govorjat, durnye vesti ...*, in «NM», 1967, 6, p. 3; *Kuznec* (Glavy iz poema), in «NM», 1967, p. 9, 79; *Geroj gor*, in «NM», 1967, 10, p. 4; *Kolos'ja i zvezdy*, in «NM», 1968, 7, p. 3; *Pečal'zaglochsego kolodca; Dve pesni, kotorye ljubila moja mat'*, in «NM», 1969, 4, p. 69; *Iz liriki*, in «NM», 1970, 2, p. 100.

Nasce nel villaggio balcaro di Čegem il 1 novembre 1917. Tra il 1935 e il 1939 studia all'Istituto «A. Lunačarskij» di Mosca. Comincia a pubblicare nel 1932. Sin dalle prime poesie si caratterizza per una visione chiara e nitida della vita umana, per un legame profondo e sentito con la natura e la vita del popolo (*Buongiorno, mattino, La canzone del torrente di montagna, Nevischio, La pioggia ci ha sorpreso sulla via*). Nel ciclo primo di poesie, *I miei vicini*, pubblicato tra il 1939 e il 1945, si rivolge soprattutto alla descrizione etnografica della vita quotidiana del suo popolo di pastori e artigiani, esaltando in immagini liriche «l'etica del lavoro umano». Dopo un ricco ciclo di poesie di guerra, ove è profondamente elaborato il tema del valore dell'uomo sovietico (*Nell'ora del bisogno, Coloro che non ritorneranno, Scavo: 1942-1944*) subentra il tema e la poesia dolorosa dell'odissea del suo popolo, da lui condivisa, raccolta nel libro *I canti delle gole di montagna* (1947-1952). Il tema delle repressioni staliniane,

variamente confrontate con la storia passata del popolo balcaro, viene ripreso e continuamente riproposto in tutti i migliori cicli del dopoguerra, da *Canto di montagna su Lenin* (1959-1960) all'ultimo migliore *La pietra ferita*, del 1960. Riabilitato dopo il XX congresso, Kuliev è uno dei maggiori rappresentanti della letteratura sovietica contemporanea.

Edizioni in lingua: *Sajlama*, vv. 2, Nal'čik, 1958; *Këk činarla*, Nal'čik, 1963. Edizioni in russo: *Gory*, M. 1957; *Chleb i roza*, M. 1957; *Moi sosedi*, Nal'čik, 1957; *Stichotvorenija*, M. 1959; *Zemlja i pesnja*, M. 1959; *Ogon' na gore*, M. 1962, *Ranenyj Kamen'*, M. 1964.

Bibl.: N. Koržavin, *Mužestvennyj golos*, in « NM », 1962, 10, p. 231; N. Tichonov, *Pojuščaja zemlja*, in « Lit. Gazeta », 1957, 2 nov.; A. Kešokov, *Bol'šoj put'*, in « Pravda », 1957, 20 giugno; D. Byčkov, *Balkarskie sovetskie pisateli*, Nal'čik 1958; V. Goffenšefer, *Čitaja Kajsyna Kulieva*, in « NM », 1965, 2, p. 253.

KJAZIM MEČIEV

Stichi raznich let: *Ja slagaju stichi i železo kuju; Zaveščanie synu; Ja sravnju tebjja s moej streloju; Seryj kamen' sorvalsja s utesa ...; Esli dožd' prošel i dal' svetla ...; Čtoby rodinu izbavit' ot nevzgod ...; Idet v aule dožd'*; *Krugom žestokij vichr', tjaželyj snegopad ...; B trubu moej sakli padaet černyj sneg ...; Tolkujot o care, o vojne govorjat ...; Ja ponjal, česten put' bol'ševikov ...; Sovetskaja vlast' - eto stvol zolotoj ...*, in « NM », 1962, 11, p. 108.

Nasce nell'aul balkaro di Šiki, in una famiglia di contadini, nel 1859. Muore nel 1945, presso la città di Taldy-Kurgan (Kazachstan). Lavora nel villaggio come fabbro, imparando a leggere e scrivere presso un mullà. Impara alla perfezione il persiano, l'arabo e il turco. Viaggia a lungo per i paesi arabi, soggiornando a Istanbul, Bagdad, Damasco, La Mecca. Comincia a scrivere, in lettere arabe, nel 1890. Nelle poesie prerivoluzionarie risuona spesso il motivo dell'amore infelice causato dalle differenze sociali (*Volevo venire da te in nave* (1890), *Lamento* (1898), *I lamenti di una fanciulla* (1900)), il tema della lotta del popolo per la libertà e i diritti sociali, l'odio profondo per i signori feudali, la drammaticità delle lotte tra i montanari e i principi-taibij (*La verità, Il lavoro, Una parola leale, Sommo versi e piego il ferro* (1905), *Una buona parola* (1905), *L'uro ferito* (1907), *Buzžigit* (1910-1917)). La poesia dell'immediato preguerra, per la quale ebbe a soffrire persecuzioni, è un chiaro appello alla rivolta contro lo zar (*Discutono dello zar, parlano della guerra*). Accoglie con entusiasmo la rivoluzione d'ottobre, esaltando in canzoni Lenin, il socialismo, il potere sovietico (*Il canto del sultano Chamid, Alle armi!* (1919), *Al figlio Muchammad* [1919-1920]). Al centro della nuova tematica troviamo i cambiamenti della vita dopo

la rivoluzione, sino al drammatico trasferimento del popolo balcaro in Asia nel periodo delle repressioni staliniane.

Edizioni in lingua: *Sajlama čyg''armalary*, Nał'čik 1959.

Edizioni in russo: *Stichotvorenija i poemy* (con introduzione di K. Kuliev), Nał'čik, 1962.

Bibl.: D. Byčkov e D. Pipinis, *Balkarskie sovetskie pisateli*, Nał'čik, 1958.

BAŠKIRO

MUSTAI KARIM

Poesia: *Neveselyj rasskaz o druge; Ja včera pod chmel'kom pochvalil mladogo poeta; V dal'nij put' sedlajut nepremeno ...*, in «NM», 1963, 6, p. 54; *Novogodnye strofy*, in «NM», 1965, 1, p. 19; Iz liriki: *Gory; Ljudjam snjatsja raznye sny; Berega otstajutsja*, in «NM», 1965, 2, p. 66; *Proščeniya prošu ...; Čto za divo, smotri ...; Slezy Ajchylü; Bylaja družba v nas ...*, in «NM», 1967, 12, p. 3; *Ja v gory uchožu*, in «NM», 1969, 5, p. 108; Iz liriki: *Davaj, dorogaja, uložim i skarb i odeždu ...; Slovo, skazannoe samomu sebe; Cho-rošo, čto ja ne garmonist; Poveslo*, in «NM», 1969, 10, p. 95.

Pseudonimo di Mustafa Safič Karimov. Nasce nel villaggio baškiro di Kljaševò il 20 ottobre 1919. Comincia a pubblicare nel 1935. Nella prima raccolta di versi, *Il reparto si è mosso* (Otrjad quđgaldy, 1938) e *Voci di primavera* (Jađgy tauyštar, 1941) canta le aspirazioni della gioventù sovietica, il suo eroismo nel lavoro e nella costruzione socialista. Prende parte alla guerra mondiale, scrivendo al fronte tre libri di versi che danno espressione ai pensieri e sentimenti del soldato sovietico di fronte alle atrocità del fascismo tedesco. Notevoli figure di soldati-ğigit baskiri sono dati in *Canzone decembrina* (Dekabr' jry, 1942) e *İlmaıbaj* (1942-44). Dopo la guerra, si rivolge ai temi della vita quotidiana del popolo baskiro, al suo mondo etico e spirituale (*Le ragazze del nostro kolchoz*, 1948, *Al mio popolo*, 1952, *Sabantuj*, 1953 ecc.). La sua poesia è profondamente nazionale, ripiena della saggezza calma di certa poesia tradizionale e insieme di ardore rivoluzionario. Nelle ultime creazioni si rivolge spesso al tema dell'internazionalismo proletario (*Europa-Asia*, 1951-54, *Versi sul Vietnam*, 1956, 1957). Autore anche di alcune commedie (*Le nozze continuano*, 1947, *La betulla solitaria*, 1960, *Il ratto della fanciulla*, 1959, *La canzone interrotta*, 1961) e di racconti per l'infanzia. Le sue opere sono tradotte in tutte le maggiori lingue sovietiche e all'estero.

Edizioni in lingua: *Šiğrđar hām poemalar*, Öfe, 1948; *Ğajlanma äıtärdär*, Öfe, 1951; *Evropa-Azija*, Öfe, 1954; *Šiğirdar, poemalar*, Öfe, 1958; *Kitärelgän gojašqa qaram*, Öfe, 1960; *Jylğalar höjlämä*, Öfe, 1961.

Edizioni in russo: *Cvety na kamne*, M. 1949; *Vesennie golosa*, M. 1954; *Izbrannoe*,

Ufa, 1955; *Stichi i poemy*, M. 1958; *Lunnaja doroga*, M. 1958; *Ja-rossijanin*, M. 1956; *Reki razgovarivajut*, M. 1964.

Bibl.: A. Parfenov, *Stichi M. Karima*, in «Oktjabr'», 1950,4; V. Pimenov, *Ot «Odinokoj berezy» k «Novoj žizni»*, in «Teatr», 1952, 11.

SAJFI KUDAŠ

Tri stichotvorenija: *Doktoram; Sol', Žizn'*, in «NM», 1964, 10, p. 58.

Nasce il 21 settembre (3 ott.) 1894 nel villaggio baskiro di Kljaševo, in una famiglia contadina. Studia alla madrasa «Galija» di Ufa. Lavora come maestro nel Kazachstan, cominciando a scrivere e pubblicherà nel 1913 sotto l'influsso di G. Tukaja e M. Gafuri. I temi ricorrenti dell'opera giovanile sono quelli delle sofferenze del popolo privo di diritti, la protesta contro il giogo zarista (*Il mio mondo, La pace, Quando finirà?*), il problema della ineguaglianza della donna (*Salima, L'infelice Muslima*). Le prime raccolte poetiche, *Canti di libertà* (*Azatlyk ğygarlary*) e *I biglietti bianchi* (*Ak biletlar bäete*), del 1917, sono ancora ispirate ad un patriottismo nazionalistico. Il suo talento fiorisce dopo l'Ottobre, con i poemi e le poesie rivoluzionarie, fra cui va ricordato *Ottobre*, del 1920, una delle prime opere importanti del genere. Si volge quindi ai temi della pace, cantando il ritorno dei contadini nelle campagne sovietiche (*Nella fucina*, 1920, *Bogatyr*, 1927, *I canti dell'aratro*, 1928) e la collettivizzazione (*La legge della felicità*, 1930, *Lettere*, 1930, *Salalat*, 1938). Nell'ultima poesia si rivolge sempre più spesso al tema dell'amicizia tra i popoli e della priorità dell'elemento etico nella vita sovietica (*Nel mio giardino*, 1964, *Autunno*, 1960). Autore anche di buoni romanzi sulla vita della Baskiria prerivoluzionaria e sovietica, fra cui *Incontro alla primavera* (*Jaddy qaršylağanda*, 1957) e, sua continuazione, *Momenti indimenticabili* (*Chäterdä qalğan minuttar*, 1957). Un'ampio panorama della vita letteraria baskira, tatara e kazachstana del 1910-1930 è dato in *Sulle orme della giovinezza* (*Jäšlek eđdäre bujlat*, 1964).

Edizioni in lingua: *Äterdär*, vv. 4, Öfe 1946-1953; *Minec möhäbbätem*, Öfe, 1956.

Edizioni in russo: *Navstreču vesne*, M. 1954; *Izbrannoe*, M. 1956; *Nezabyvaemye minuty, Vospominanija*, M. 1964; *Izbrannaja lirika*, M. 1964.

Bibl.: A. Kudašev, *Žiznennyj put' poeta*, Ufa 1943; Ğ. Chösäinov, *S. Kudaš izagi*, Öfe, 1959.

CABARDINO

ALIM KEŠOKOV

Poesia: *Radi žizni*, in «NM», 1961, 1, p. 89; *Nastojaščij mužčina*, in «NM», 1961, 1, p. 90; *Lermontovu*, in «NM», 1964, 2, p. 100.

Nasce nel villaggio di Šaluška, ora regione di Čekem, il 9 (22) luglio 1914, in una famiglia di contadini poveri. Nel 1935 si laurea in pedagogia all'Istituto del Caucaso Settentrionale. Si specializza poi all'Istituto Filologico di Mosca e viene ammesso all'Accademia delle Scienze del Comitato Centrale del PCUS. Comincia a pubblicare nel 1934. Nella prima antologia poetica, *Ai piedi delle montagne*, del 1941, canta le trasformazioni della vita in Cabardia dopo la rivoluzione socialista. Fra i numerosi libri successivi vanno ricordati come migliori *Il cammino del cavaliere*, 1946, *La terra della giovinezza*, 1948, *Versi*, 1951, *La pietra calda*, 1964. Frequente nella sua opera, influenzata da R. Gamzatov e K. Kuliev, il tema etnografico e la problematica filosofica, caratterizzata da una concezione della vita come continua lotta e superamento. Autore anche di un romanzo, *L'attimo meraviglioso*, epopea della lotta del popolo cabardino per la libertà e il potere sovietico.

Edizioni in lingua: *Partyr di pašeu*, Nal'šyk, 1953; *Usechemre poeme-chemre*, Nal'šyk, 1956.

Edizioni in russo: *Izbrannoe*, vv. 2, Nal'čik, 1964; *Stichi*, M. 1951; *V novom dome*, M. 1955; *Stichotvorenija i poemy*, M. 1957; *Stichotvorenija, Poemy*, M. 1959; *Sogretye kamni*, M. 1964; *Čudesnoe mgnovenie*, M. 1964.

Bibl.: V. Goffenšefer, *Tradicionnyj obraz i sovremennost'*, in «NM», 1952, 11; V. Goffenšefer, *Put' vsadnika*, in «Družba narodov», 1964, 1; Ch. Teunov, *Žizn' i poezija*, in *Literatura i pisateli Kabardy*, M. 1958.

CAZACO

SAKEN SEJFULLIN

Iz knigi *Trudnyj put'*, in «NM», 1964, 9, p. 159.

Nasce il 12 giugno del 1894 in un aul nomade del governatorato di Akmolinija. Muore nel febbraio del 1939, a Alma-ata. Scrittore e uomo politico, è considerato uno dei fondatori della letteratura sovietica del Kazachstan. Tra il 1913 e il 1916 studia nel seminario di Omsk, dopo aver frequentato una scuola russa. Entra quindi nell'organizzazione giovanile *Birlik* (Unità) per la diffusione della cultura fra i kazachi. La prima raccolta poetica esce a Kazan' nel 1910: *I giorni passati* (Ötken künder). Lavora come maestro negli aul kazachstani, continuando a pubblicare varie raccolte di poesie sulla lotta del popolo kazaco contro i baj e lo zar. L'opera del 1917, *La via della felicità* (Bahyt žolyna) è la prima commedia kazaca sulla rivoluzione socialista. Dal 1925 al 1937 è redattore del giornale di partito «*Enbekši kazak*». Moltissime le opere poetiche di questo periodo, fra cui *Dombra*, 1924, *Sull'onda della vita* (Türmys tolqynynda, 1929), *Sovetstan*, 1926, e *Albatros*, 1933, influenzato dalla poesia di Majakovskij.

Ottimo prosatore, scrive alcuni romanzi di successo come *La via difficile* (Tar žol, 1927), *Ajša*, 1927, e *I frutti* (Žemister, 1935). Nel 1939 cade vittima delle repressioni staliniane.

Edizioni in lingua: *Šygarmalar*, vv. 6, Almaty, 1960-64.

Edizioni in russo: *Stichotvorenija i poemy*, M. 1958; *Ternistiŭj put'*, A-A. 1964; *Antologija kazachskoj poezii*, M. 1958.

Bibl.: *Očerki istorii kazachskoj sovetskoj literatury*, M. 1960; S. Kirabaev, *S. Sejfullin*, Almaty, 1966; M. Karataev, *S. Sejfullin*, M. 1964.

MUCHTAR AUEZOV

Prosa: *Seryj lŭtyj*, in «NM», 1960, 4, p. 106.

Nasce il 28 settembre 1897 al confine con il Čingistan. Muore a Mosca il 27 giugno 1961. Figlio di nomadi di Omarchan, impara a leggere sui versi di A. Kunanbaev, amico del nonno. Studia nella scuola russa di Semipalatinsk; nel 1919 finisce il seminario per maestri e nel 1928 si diploma all'Università di Leningrado, specializzandosi quindi in Lingue e Filologia Orientale presso l'Istituto per il Medio Oriente di Taškent. Una delle sue commedie più famose, ancora rappresentata, *Enliki-Kebek*, esce nel 1917. La commedia, che riprende un'antica leggenda popolare, marchia a fuoco gli usi e i costumi arretrati del regime feudale. Nel primo periodo Auezov è nettamente influenzato dalla corrente ideologica nazionalista, che tuttavia supera ben presto. Famoso di questo periodo anche il racconto *Il destino degli indifesi*, del 1921, sulla vita, gli usi, il lavoro, le sofferenze e la schiavitù negli aul kazachi. Scrive più di venti commedie, quasi tutte di ispirazione patriottica, fra le quali la più famosa è *Abaj*, sulla vita, e soprattutto gli ultimi anni, di Kunanbaev. Tragedia che poi si trasforma nei romanzi-epopea *Abaj e La via di Abaj* (rispettivamente del 1942-47 e 1952-56), quadro ampio e complesso, degno della tradizione di Kunanbaev, della vita della società kazaca della seconda metà del XIX secolo, dopo l'annessione alla Russia. Solo in lingua russa i due romanzi hanno avuto 15 edizioni. Ottimo saggista, ha raccolto i suoi articoli nell'interessantissimo ciclo *Così nacque il Turkestan* (*Türkstan solaj tügan*, 1956), una delle migliori opere sovietiche sulle terre vergini. Studioso e grande scienziato, è autore di una serie di monografie sulla storia, il folklore, le tradizioni letterarie del popolo kazaco e chirghiso, anche nei loro complessi rapporti con le culture vicine e russa in particolare.

Edizioni in lingua: *Tangdamaly šygarmalar*, vv. 6, Almaty, 1955-57.

Edizioni in russo: *Abaj*, vv. 2, M. 1958; *Enlik-Kebek*, in «Teatr», 1958, 9; *Mysli raznych let. Issledovanija. Stat'i*, Alma-Ata, 1959.

Bibl.: Z. S. Kedrina, *Muchtar Auezov*, M. 1951; E. Lizunova, *Muchtar Auezov*, A-A. 1957; M. Karataev, *Ščedryj talant*, in «VL», 1958, 10; A. Nürqatov, *Müchtar Äüzov*, Almaty, 1957.

T. ACHTANOV

Prosa: *Buran*, in « NM », 1965, 3, p. 3.

CECENO

MUSBK KIBIEV

Poesia: *Belye zvezdy*, in « NM », 1964, 12, p. 137.

CHIRGHISO

ČINGIZ AJTMATOV

Prosa: *Džamilja*, in « NM », 1958, 8, p. 5; *Verbljužij glaz*, in « NM », 1961, 2, p. 54; *Pervyj učitel'*, in « NM », 1962, 7, p. 3; *Materinskoe pole*, in « NM », 1963, 6, p. 4; *Proščaj, Gul'sari!*, in « NM », 1966, 3, p. 9; *Belyj parachod*, in « NM », 1970, 1, p. 3.

Nasce il 12 dicembre 1928 nell'aul Kiščlak della regione di Kirov. Finisce nel 1953 l'Istituto Agrario e lavora come zootecnico nei villaggi natii. Comincia a pubblicare nel 1952, con il racconto in russo, lingua di cui si serve liberamente accanto al chirghiso, *Gazetčik Dzjujdo* (Il giornalista Dzjujdo). Autore di numerosi racconti brevi, novelle, saggi, fra i quali vanno ricordati *My idem dal'se* (Andiamo avanti), *Faccia a faccia* (Betme-bet kelgende) e *Irrigazione notturna* (Tünkü sugat). Diviene famoso, tuttavia, solo con il racconto del 1958 *Ĝamila*, romantica e bella storia d'amore sullo sfondo di una vita ancora patriarcale, ma già toccata dai nuovi fermenti della rivoluzione. Da *Ĝamila* in poi, in tutte le opere pubblicate nel « Novyj Mir » fino all'ultimo migliore *Il battello bianco*, lo stile di Ajtmatov non ha cessato di raffinarsi e approfondirsi ed è ancora in piena evoluzione.

Edizioni in lingua: *Obon*, Frunze, 1959.

Edizioni in russo: *Licom k licu*, Firenze, 1958; *Rasskazy*, M. 1958; *Povesti i rasskazy*, M. 1970.

Bibl.: M. Auezov, *Put' dobryj!*, in « Lit. Gazeta », 1958, n. 127; Z. Kedrina, *Na novom urovne*, in « Lit. Gazeta », 1961, n. 17; *Džamilja i zarubežnaja kritika*, in « Lit. Gazeta », 1961, n. 36; L. Lebedeva, *Nerazdelimye kontrasty*, in « NM », 1966, 9.

CIUVASCIO

GENNADIJ AJGI

Kust sireni v nočnom sadu; Sneg; Skazka; Zimmie noči, in « NM », 1962, 2, p. 136.

JAKOV UCHSAJ

Poesia: *O lošadi*, in « NM », 1962, 2, p. 132.

Nasce il 13 dicembre 1911 in una famiglia contadina del villaggio ora baskiro di Slakbaš. Dal 1930 al 1933 studia all'Università di Mosca e quindi lavora nel giornale moscovita in lingua ciuvascia « Kommunar ». Pubblica i primi versi nel 1928, caratterizzandosi subito per una poesia ispirata alle tradizioni del folklore nazionale. Fra i libri migliori vanno segnalati *Il libro della gioia* (Săbănăt këneki, 1936), *Cronaca contadina* (Jal chyparĕsem, 1937) e il poema *Il libro d'oro dei popoli* (Chalăchăn yltăn këneki, 1937). Nella creazione del dopoguerra la lirica lascia il posto ai temi epici, sempre di ispirazione popolare: *Ded Kel'buk*, del 1946, *Il valico* (Tul, 1952-1953), *La terra* (Ter, 1957-60), il romanzo in versi *Akăškul* (1950-54).

Edizioni in lingua: *Akăškul*, Šupaškar, 1955; *Lirika*, Šupaškar, 1959; *Săvăsem*, Šupaškar, 1962; *Tĕršyv tălkuĕ*, Šupaškar, 1966.

Edizioni in russo: *Pereval*, M. 1952; *Stichi*, M. 1961; *Novost'*, M. 1963; *Zvezda moego detstva*, in « Družba narodov », 1967, 10; *Ded Kel'buk*, M. 1968; *Sel'bijskij rodnik. Poemy*, M. 1970.

Bibl.: M. Sirotkin, *Oĕerk istorii ĉuvašskoj sovetskoj literatury*, Ćeboksary, 1956; B. Bassargin, *Jakov Uchsaj*, Ćeboksary, 1965.

OSSETO

BORIZ MURTAZOV, *V Dar'jalskom ušĉel'e*

GIGO CARAGAEV, *Gornyj rodnik*, in « NM », 1960, 8, pp. 113-114.

NAFI DŽUSOJTY

Poesia: *Osen'*; *Šater zelenyj*, in « NM », 1969, 8, p. 156.

Nasce il 27 dicembre 1929 nel villaggio Nog-kau dell'Ossetia del sud. Licenzia la prima raccolta poetica, *Il cuore del soldato* (Saldaty zărdă), nel 1949. Dopo la guerra si rivolge ai temi lirici, pubblicando nel 1955 la sua raccolta migliore, *Lirikă*, testo prediletto dalla gioventù osseta. Autore anche di alcuni studi letterari, fra cui *Il tema del Caucaso nella letteratura russa e nell'opera di*

K. Chetagurov, 1955, Kosta Chetagurov, 1958, S. Gadiev, 1958. Scrive, sulla base del racconto di Gadiev Azau, la nota tragedia *Azau e Tajmuraz*.

Edizioni in lingua: *Āz rajguyrdā chochi*, Cchinval, 1960; *Zyn kary*, Cchinval, 1962.

Edizioni in russo: *Moj gornyj kraj. Stichi*, M. 1963.

Bibl.: N. Koževnikov, *Mir poeta*, in «Lit. i žizn'», 1960, n. 103.

TAGICO

MIRZO TURSUN-ZADE

Gornaja reka, in «NM», 1960, 6, p. 3.

Nasce il 19 aprile 1911 nel villaggio tagico di Karadag. Il padre era falegname. Comincia a scrivere prestissimo, pubblicando la prima raccolta di poesie, *La bandiera della vittoria* (Livoi zafar), nel 1932. Conosce la fama con l'opera *Ai costruttori* (Ba eġogkoron, 1935), la commedia *La sentenza* (Hukm, 1935) e i poemi *Il sole del paese* (Oftobi mamlakat, 1936) e *Autunno e primavera* (Ĥazon va bahor, 1937). Si caratterizza per una poesia realistica, ove lo spirito del romanticismo rivoluzionario è unito alla classica aforisticità della poesia orientale e popolare. Del 1939 la raccolta di liriche *Stichi* (Še'rho), ove risuona per la prima volta il motivo dell'internazionalismo proletario, poi frequente nella sua opera. Dopo un ricco ciclo di poesie di guerra (*Mai*, 1942, *Per la patria*, 1941, *Il figlio della patria*, 1942, ecc.), si rivolge ai problemi dell'Asia, della colonizzazione e 'civilizzazione' occidentale, delle guerre in Oriente. L'Asia e il suo destino è al centro dell'opera degli ultimi anni: *Ballata indiana* (Qissai Hinduston, 1947-1948), *Io dell'Oriente libero* (Man az Šarqi ozod, 1950) *Hasan-arbakeš*, 1954) *La voce dell'Asia* (Sadoi Osië, 1956) *La luce eterna* (Čarogi abadi, 1957). È considerato uno dei migliori rappresentanti del realismo socialista, più volte insignito del premio « Lenin », tradotto nelle maggiori lingue sovietiche e all'estero.

Edizioni in lingua: *Asarhoi muntaĥab*, vv. 2, Dušanbe, 1961-62; *Ġoni širin*, Dušanbe, 1965; *Se nozanini Šarq*, Dušanbe, 1967; *Kulliët*, Dušanbe, 1971.

Edizioni in russo: *Stichotvorenija i poemy*, M. 1961; *Hasan-arbakeš*, M. 1957; *Šar zemnoj*, M. 1966; *Večnyj svet*, M. 1969; *Izbrannye proizvedenija*, vv. 2, M. 1971.

Bibl.: *Očerk istorii tadžikskoj literatury*, M. 1961; Ju. Babaev, *Mirzo Tursun-zade*, Dušanbe, 1961; A. Sajfullaev, *Meridiany poezii. Očerk o M. Tursun-zade*, Dušanbe, 1971.

K. Chetagurov, 1955, Kosta Chetagurov, 1958, S. Gadiev, 1958. Scrive, sulla base del racconto di Gadiev *Azau*, la nota tragedia *Azau e Tajmuraz*.

Edizioni in lingua: *Äz rajgyurdä chochi*, Cchinval, 1960; *Zyn kary*, Cchinval, 1962.

Edizioni in russo: *Moj gornyj kraj. Stichi*, M. 1963.

Bibl.: N. Koževnikov, *Mir poeta*, in «Lit. i žizn'», 1960, n. 103.

TAGICO

MIRZO TURSUN-ZADE

Gornaja reka, in «NM», 1960, 6, p. 3.

Nasce il 19 aprile 1911 nel villaggio tagico di Karadag. Il padre era falegname. Comincia a scrivere prestissimo, pubblicando la prima raccolta di poesie, *La bandiera della vittoria* (Livoi zafar), nel 1932. Conosce la fama con l'opera *Ai costruttori* (Ba eğogkoron, 1935), la commedia *La sentenza* (Hukm, 1935) e i poemi *Il sole del paese* (Oftobi mamlakat, 1936) e *Autunno e primavera* (Hazon va bahor, 1937). Si caratterizza per una poesia realistica, ove lo spirito del romanticismo rivoluzionario è unito alla classica aforisticità della poesia orientale e popolare. Del 1939 la raccolta di liriche *Stichi* (Še'rho), ove risuona per la prima volta il motivo dell'internazionalismo proletario, poi frequente nella sua opera. Dopo un ricco ciclo di poesie di guerra (*Mai*, 1942, *Per la patria*, 1941, *Il figlio della patria*, 1942, ecc.), si rivolge ai problemi dell'Asia, della colonizzazione e 'civilizzazione' occidentale, delle guerre in Oriente. L'Asia e il suo destino è al centro dell'opera degli ultimi anni: *Ballata indiana* (Qissai Hinduston, 1947-1948), *Io dell'Oriente libero* (Man az Šarqi ozod, 1950) *Hasan-arbakeš*, 1954) *La voce dell'Asia* (Sadoi Osië, 1956) *La luce eterna* (Čarogi abadi, 1957). È considerato uno dei migliori rappresentanti del realismo socialista, più volte insignito del premio « Lenin », tradotto nelle maggiori lingue sovietiche e all'estero.

Edizioni in lingua: *Asarhoi muntaħab*, vv. 2, Dušanbe, 1961-62; *Ġoni širin*, Dušanbe, 1965; *Se nozanini Šarq*, Dušanbe, 1967; *Kulliët*, Dušanbe, 1971.

Edizioni in russo: *Stichotvorenija i poemy*, M. 1961; *Hasan-arbakeš*, M. 1957; *Šar zemnoj*, M. 1966; *Večnyj svet*, M. 1969; *Izbrannye proizvedenija*, vv. 2, M. 1971.

Bibl.: *Očerk istorii tadžikskoj literatury*, M. 1961; Ju. Babaev, *Mirzo Tursun-zade*, Dušanbe, 1961; A. Sajfullaev, *Meridiany poezii. Očerk o M. Tursun-zade*, Dušanbe, 1971.

CIUVASCIO

GENNADIJ AJGI

Kust sireni v nočnom sadu; Sneg; Skazka; Zimmie noči, in «NM», 1962, 2, p. 136.

JAKOV UCHSAJ

Poesia: *O lošadi*, in «NM», 1962, 2, p. 132.

Nasce il 13 dicembre 1911 in una famiglia contadina del villaggio ora baskiro di Slakbaš. Dal 1930 al 1933 studia all'Università di Mosca e quindi lavora nel giornale moscovita in lingua ciuvascia «Kommunar». Pubblica i primi versi nel 1928, caratterizzandosi subito per una poesia ispirata alle tradizioni del folklore nazionale. Fra i libri migliori vanno segnalati *Il libro della gioia* (Săbănăt këneki, 1936), *Cronaca contadina* (Jal chyparčsem, 1937) e il poema *Il libro d'oro dei popoli* (Chalăchăn yltăn këneki, 1937). Nella creazione del dopoguerra la lirica lascia il posto ai temi epici, sempre di ispirazione popolare: *Ded Kel'buk*, del 1946, *Il valico* (Tul, 1952-1953), *La terra* (Ter, 1957-60), il romanzo in versi *Akăškul* (1950-54).

Edizioni in lingua: *Akăškul*, Šupaškar, 1955; *Lirika*, Šupaškar, 1959; *Săvăsem*, Šupaškar, 1962; *Tëršyv tălkučë*, Šupaškar, 1966.

Edizioni in russo: *Pereval*, M. 1952; *Stichi*, M. 1961; *Novost'*, M. 1963; *Zvezda moego detstva*, in «Družba narodov», 1967, 10; *Ded Kel'buk*, M. 1968; *Sel'bijskij rodnik. Poemy*, M. 1970.

Bibl.: M. Sirotkin, *Očerki istorii čuvašskoj sovetskoj literatury*, Čeboksary, 1956; B. Bassargin, *Jakov Uchsaj*, Čeboksary, 1965.

OSSETO

BORIZ MURTAZOV, *V Dar'jalskom uščel'e*

GIGO CARAGAEV, *Gornyj rodnik*, in «NM», 1960, 8, pp. 113-114.

NAFI DŽUSOJTY

Poesia: *Osen'*; *Šater zelenyj*, in «NM», 1969, 8, p. 156.

Nasce il 27 dicembre 1929 nel villaggio Nog-kau dell'Ossetia del sud. Licenzia la prima raccolta poetica, *Il cuore del soldato* (Saldaty zărdă), nel 1949. Dopo la guerra si rivolge ai temi lirici, pubblicando nel 1955 la sua raccolta migliore, *Lirikă*, testo prediletto dalla gioventù osseta. Autore anche di alcuni studi letterari, fra cui *Il tema del Caucaso nella letteratura russa e nell'opera di*

TATARO

AHMED ERIKEEV

Poesia: *Gde tonut berezy; Dvorec, čto stal iskusstv sredotoč'em ...*, in « NM », 1963, 8, p. 7; *Osenne list'ja*, in « NM », 1967, 1, p. 153.

Nasce nel villaggio ora baskiro Ul'kundj il 3 dicembre 1902, in una famiglia di contadini. Dal 1930 frequenta l'Istituto di Giornalistica di Mosca. Tra il 1945 e il 1950 è presidente della direzione dell'Unione degli Scrittori Tatara. Comincia a pubblicare nel 1921. Canta i grandi cambiamenti nella vita delle regioni tataro dopo la rivoluzione, l'unità dei popoli dell'URSS, il partito, la patria: *Il fratello russo* (Rus kardäšem), *Saluto al popolo russo* (Rus chalkyna sälam) ecc. Alcune sue poesie, musicate, sono divenute canzoni popolari: *La komsomol'ka Gul'sara*, *L'armonica*, *Il ciliegio selvatico* (Čeremucha), *La partigiana* ecc. Traduttore dei classici russi e sovietici e autore di alcuni libri per bambini.

Edizioni in lingua: *Äsärklär*, Kazan, 1950; *Jazgy mongnar*, Kazan, 1960; *Sajlamna äsärklär*, Kazan, 1961; *Ellar häm ğyrlar*, Kazan, 1963.

Edizioni in russo: *Stichi*, M-L, 1933; *Stichi i pesni*, M. 1956; *Stichotvorenija*, M. 1962.

UZBECO

AJBEK

Iz liriki: *Ach, ničto ne zabyto ...; Stich veter ...; A večer snova vnuzdan žaždoj sčast'ja ...; Ogon' pogas, ostalsja leta žar ...; Po tajnym tropam, ot zvezdy k zvezde ...*, in « NM », 1969, 6, p. 73.

Pseudonimo di Musa Tašmuchamedov. Nasce il 28 dicembre 1905 a Taškent. Tra il 1927 e il 1929 studia a Leningrado, laureandosi nel 1930 in economia presso l'Istituto per il Medio Oriente di Taškent. Inizia a pubblicare nel 1922. La prima raccolta poetica, sulla vita dell'Uzbekistan sovietico, esce nel 1926. La poesia del primo periodo è spesso influenzata dai simbolisti (*I flauti del cuore*, 1929). Lasciato quello stile, si rivolge ai temi d'attualità, chiamando il popolo alla lotta contro il vecchio mondo: *La fiaccola* (1932), *Bachtigul' e Sagyndyk* (1933), *Il fabbro Ğura* (1933). Notevole soprattutto il poema *Navoi*, del 1937, sulla vita e il mondo interiore del famoso poeta del xv secolo, che si trasformerà nel romanzo *Navoi* del 1945. Notevole anche il romanzo *Il sangue sacro* (1943), sulla vita del popolo uzbeko negli anni della prima guerra mondiale. Dopo un ricco ciclo di poesie di guerra (*Ai ğigiti*, *Morte al nemico*, *La patria* ecc.) ritorna alla prosa, descrivendo la ricostruzione nelle campagne uzbeche (*Il vento della valle dell'oro*, 1950). Di rilievo fra le ultime opere il romanzo di guerra *Il sole non può oscurarsi* (1958).

Edizioni in lingua: *Tanlangan asarlar*, vv. 4, Taškent, 1957–1959.

Edizioni in russo: *Izbrannye proizvedenija*, vv. 2, M. 1958.

Bibl.: Eqübov Ch., *Ojbek*, Toškent, 1959.

IZ STICHOV UZBEKSKICH POETOV:

ABDULLA ARIPOV, *Slušaja «Munoğat»*; *Zolotaja rybka*;

GUMANIAZ GARBAROV, *Granica junosti*;

CH. ŠARIPOV, *Gorlinka poet*;

MAKSUD SEICHZADE, *Pamjati druga*; *Majak rižskogo porta*;

EGAM RACHIM, *Snova osen' nad kryšami, osen' ...*, in «NM», 1969, 10, pp. 128–

131.

ELENCO DEI MANOSCRITTI PERSIANI NELLA BIBLIOTECA MARCIANA DI VENEZIA

In numerose biblioteche d'Italia si conservano più o meno consistenti e rilevanti fondi di manoscritti persiani circa i quali non possediamo alcun resoconto critico minuzioso e omogeneo, ovvero autentici e definitivi cataloghi. Da oltre un secolo in qua, vari studiosi e orientalisti hanno dato a proposito segnalazioni, notizie, descrizioni sommarie, elenchi: si tratta di materiale bibliografico utilissimo come guida e punto di riferimento, ma che per sua natura non oltrepassa il livello informativo né supera uno stadio preliminare delle conoscenze. Esistono inoltre fondi mai segnalati, o nel frattempo accresciuti, o da appurare e individuare, segnatamente tra i gruppi di codici etichettati come arabi, turchi, orientali in questa o quella biblioteca. Per qualche raccolta ¹⁾ siamo in possesso di cataloghi, che però risultano o parziali e incompleti, o manchevoli e difettosi, tali cioè da richiedere revisioni e integrazioni sostanziali: è il caso, per esempio, del fondo laurenziano di Firenze ²⁾.

A quest'ultima casistica, è bene dichiararlo subito, non sfugge nemmeno l'antico e celebre catalogo dei manoscritti orientali della collezione Nani, poi passata alla Biblioteca Marciana di Venezia ³⁾, uno dei primi del genere apparsi in Europa e davvero opera ragguardevole sotto molti punti di vista, ancora oggi fonte primaria di catalogatori e iranisti, ma purtroppo da rettificare spesso in misura parziale o radicale, come evidenzia esemplarmente la descrizione del codice Naniano 87 quale « La storia di *Sciauket* città della Mesopotamia a 99 gradi e 30 minuti di longitudine, e 47 gradi di latitudine settentrionale, secondo Abulfeda, nel Clima V » ⁴⁾, quando in realtà si tratta del Canzoniere (vedi il numero 12) del poeta Šaukat da Buxārā (m. 1695).

In una parola, i fondi italiani di manoscritti persiani costituiscono tuttora un patrimonio quasi completamente oscuro e ignorato, — mai fatto oggetto di moderno esame scientifico, studio accurato e indagine sistematica, — e attendono una loro catalogazione generale e completa. Questo fatto può essere visto come un ritardo o un inconveniente che consegue dalle manchevolezze insite nella malferma tradizione degli studi iranistici in Italia, soltanto da un paio di lustri o poco più in via di reale sviluppo, o rifondazione ed evolutiva trasformazione; però non è adesso il momento di analizzare i motivi che l'hanno determinato.

I nostri fondi, al contrario delle famose e monumentali collezioni europee di manoscritti persiani (soprattutto inglesi e francesi), non sono né ricchissimi né unitari, nel senso che si compongono di piccole raccolte, per di più sparse in una discreta miriade di biblioteche diverse, che possono assommare da qualche unità a una cinquantina di codici. Tuttavia, ciascun fondo possiede, tra le duplicazioni delle opere solitamente copiate e diffuse, testi notevoli o eccezionali, mentre tutte le varie raccolte nel loro complesso, raggiungendo almeno i duecento manoscritti, formano un corpus la cui importanza intrinseca non è al momento calcolabile, ma certamente di consistenza e grandezza considerevoli.

Un primo quadro complessivo dei fondi da descrivere, ovvero un provvisorio bilancio delle raccolte di codici da considerare e delle biblioteche da visitare, è stato da me tracciato nella prefazione al catalogo (appena apparso) di quella che forse resta la maggiore delle nostre collezioni di manoscritti persiani ⁵⁾. In quella sede ho formulato anche l'augurio di mettere presto mano a una ricerca intesa a una catalogazione unitaria e generale di tutti i fondi conosciuti e da riconoscere dei manoscritti persiani in Italia ⁶⁾.

Ora, poiché, stimolato dall'urgenza obiettiva e dal mio personale interesse per tale ricerca, intraprendendo una sorta di pellegrinaggio attraverso le nostre città, ho cominciato il lavoro più presto di quanto non prevedessi, e tra l'inverno 1973 e il giugno 1974 condotto a termine l'esame dei codici conservati nella Biblioteca Marciana di Venezia, mi sembra utile pubblicare l'elenco completo di questi, nell'attesa forzatamente un poco lunga e sperabilmente non vana di redigere e stampare il predetto catalogo ⁷⁾.

La collezione marciana dei manoscritti persiani si compone di tre fondi: il primo, e preponderante, è costituito dalla donazione di Jacopo alias Giacomo Nani (1725-1797), come già si è detto imperfettamente descritto da Simone Assemani; il secondo proviene dalla biblioteca del convento dei Predicatori di SS. Giovanni e Paolo in Venezia ⁸⁾; il terzo deriva da un legato del filologo e orientalista Emilio Teza (1831-1912).

All'iranista e studioso di letteratura persiana basterà scorrere l'elenco per accorgersi dell'insospettato valore di questa raccolta della Biblioteca Marciana, ricca di copie antiche (relativamente alla serie codicologica nota di determinati testi), ma ancor più di autografi e di opere apparentemente uniche e finora sconosciute, che sono da considerarsi autentici recuperi allo *Schriftum* di Persia. Inoltre, il fondo persiano della Marciana si presenta anche con una sua ben definita fisionomia, caratterizzata da un prezioso complesso di codici scientifici, specialmente di medicina e lessicografia, nel cui novero rientrano appunto non poche delle opere o rare e scarsamente note o prima d'ora sconosciute. Tra gli altri, è poi notevolissimo il manoscritto 128 (171), numero 24 dell'elenco, che, se il mio tentativo di datazione in base a dati da approfondire non è troppo lontano dal vero, potrebbe risultare uno tra i più antichi esistenti della Storia di Tabarī in versione persiana.

Questo essenziale consuntivo costituisce non solo un piccolo conforto per il ricercatore, ma, ove ce ne fosse bisogno, una buona conferma della necessità e dell'utilità di un'escursione iranistica per le biblioteche d'Italia.

ELENCO ⁹⁾

1

- 35 (89) *Luġat i Ni'matallāh*. Dizionario persiano-turco di Ni'matallāh b. Aḥmad Mubāarak al-Rūmī. Autografo, datato 3 rabī' I 961 H./6 febbraio 1554; cm. 21×13,5; ff. 325. Fondo SS. Giovanni e Paolo 143.

2

- 38 (207) *Pandnāma yi 'Aṭṭār*. Senza data di copia: XVI secolo?; cm. 16×11; ff. 60. Fondo SS. Giovanni e Paolo 130.

3

- 41 (91) *Jāmi' al-fāris*. Dizionario anonimo persiano-turco ottomano. Data di copia: 2 rajab 907 H./11 gennaio 1502; cm. 21×15,5; ff. 151. Fondo SS. Giovanni e Paolo 151.

4

- 42 (191) *Niṣāb al-ṣibiyān*. Dizionario arabo-persiano, composto nel 1220 circa, di Abū Naṣr Farāhī (ff. 98b-73a).
Tuḥfa al-hādiya. Manuale di lingua persiana di Muḥammad b. Ḥājji Ilyās (ff. 71a-36b).
Tuḥfa al-ṣibiyān. Dizionario arabo-persiano di autorità discussa (ff. 33a-3a).
Data di copia: 894 H./1489; cm. 17×12,5; ff. 105. Fondo SS. Giovanni e Paolo 153.

5

- 45 (93) *Munṣa'āt* o raccolta delle epistole di Jāmi. Data di copia: 970 H./1563; cm. 21×8; ff. 70. Fondo SS. Giovanni e Paolo 139.

6

- 46 (192) *Gulistān* di Sa'di. Senza data di copia: XVII secolo?; cm. 19×12,5; ff. 114. Fondo SS. Giovanni e Paolo 155.

7

- 47 (193) *Silk al-javāhir*. Dizionario arabo-persiano, composto nel 1355, di 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Raḥmān al-Ankūri. Data di copia: 857 H./1455; cm. 17,5×12,5; ff. 53. Fondo SS. Giovanni e Paolo 152.

8

- 53 (27) *Parva rudimenta Linguae Persicae Arabicè primùm ab ignoto auctore explicata, novissimè à Joanne Baptista Raimundo Cremonense Latinè Interpretata*. Rielaborazione di una grammatica in arabo del verbo persiano a opera di Giovanni Battista Raimondi (1536-1614). Autografo, databile 1600 circa; cm. 28×19,5; ff. 27. Fondo Nani III.

9

- 55 (64) *Dictionarium in usum-privatum missonarii alicuius*. Dizionario anonimo persiano-turco-italiano. Senza data: XVI secolo?; cm. 23×17; ff. 112. Fondo Nani V.

10

- 56 (142) *Baḥr al-ġarāyib*. Dizionario persiano-turco di Luṭfallāh b. Abi Yūsuf Ḥalimī (m. 1521). Data di copia: şafar 919 H./8 aprile-5 maggio 1513; cm. 20,5×14,5; ff. 284. Fondo Nani VI.

11

- 58 (95) *Tuḥfa al-hādiya* di Muḥammad b. Ḥājjī Ilyās. Senza data di copia: seconda metà del XV secolo?; cm. 21×15; ff. 46. Fondo Nani VIII.

12

- 87 (122) *Dīvān i Šaukat*. Le Rime di Šaukat Buxārī (m. 1695). Senza data di copia: principio del XVIII secolo; cm. 21×12,5; ff. 221. Fondo Nani XXXVII.

13

- 94 (69) Antologia anepigrafa e miniata delle quartine di 'Umar Xayyām, intitolabile *Intixāb i rubā'iyāt i 'Umar i Xayyām*. Senza data di copia: prima metà del XVII secolo; cm. 22,5×11,3; ff. 49. Fondo Nani XLIV.

14

- 96 (196) *Insān-nāma*. Trattato di fisiognomia altrimenti noto come *Qiyāfat-nāma* e tradizionalmente attribuito a Sayyid 'Alī Hamadāni (m. 1385). Senza data di copia: XV secolo?; cm. 17,5×11,5; ff. 52. Fondo Nani XLVI.

15

- 105 (71) *Dastūr al-ixvān*. Dizionario arabo-persiano di Qāzi Xān Badr Muḥammad Dhār (principio del XV secolo). Senza data di copia: XVI secolo?; cm. 22×15; ff. 203, mutilo. Fondo Nani LV.

16

- 106 (147) *Tāj al-mašādir*. Dizionario persiano-arabo di Abū Ja'far Aḥmad b. 'Alī al-Baihaqī, composto nel 1106. Data di copia: 30 muḥarram 734 H./11 ottobre 1333; cm. 19,5×15,5; ff. 208. Fondo Nani LVI.

17

- 107 (211) *Mu'ammā-yi Ḥusain*. Trattato di logografia di Ḥusain b. Muḥammad al-Ḥusaini (m. 1499). Senza data di copia: metà del XVI secolo?; cm. 15,5×10,5; ff. 122. Fondo Nani LVII.

18

- 109 (197) *Intixāb i 'aqāyid va 'amalyāt i dīn i 'isaviyān*. Versione persiana del catechismo del cardinale Roberto Bellarmino, redatta entro il 1619. Senza data di copia: principio del XVII secolo; cm. 18,5×11; ff. 60. Fondo Nani LIX.

19

- 110 (124) *Intixāb i 'aqāyid va 'amalyāt i dīn i 'isaviyān* (ff. 91a-44b).
Dāstān i aḥvāl i ḥavāriyān i ḥaẓrat i 'Īsā va zīkr i manāqib i īsān.
 Le vite degli Apostoli, opera di Girolamo Xavier S. J. scritta nel 1607 (ff. 43a-38b).
Intixāb i āyina yi ḥaqqnumā. Compendio dell'apologia cristiana di Girolamo Xavier S. J., composto nel 1609 (ff. 37a-2b).
 Data di copia: 1045 H./1635; cm. 21×15; ff. 96. Fondo Nani LX.

20

- 111 (149) *Intixāb i 'aqāyid va 'amalyāt i dīn i 'isaviyān* (ff. 1b-52b).
Intixāb i āyina yi ḥaqqnumā (ff. 53a-111a).

Data di copia: 20 muḥarram 1043 H./27 luglio 1633; cm. 20,5×11,5; ff. 111. Fondo Nani LXI.

21

- 112 (106) *Intixāb i 'aqāyid va 'amaliyāt i dīn i 'isaviyān*, con traduzione turca a fronte. Senza data di copia: principio del XVII secolo; cm. 20,5×15; ff. 182. Fondo Nani LXII.

22

- 122 (152) Due epistole, anepigrafe, di un altrimenti ignoto autore 'Abd al-Karīm Kūhgilūyī: la prima e più interessante è un racconto allegorico, in prosa artistica intercalata da brevi brani poetici, d'intento mistico e narrante la contesa tra *Jamāl* (Bellezza) e *Kamāl* (Perfezione); la seconda è una raccolta di preghiere divisa in tre capitoli. Senza data di copia, apparentemente unicum e autografo; cm. 20,5×11; ff. 47. Fondo Nani LXXII.

23

- 123 (198) *Aḥkāṃ al-muḥibbīn* (ff. 131a-38a) e *Mizān al-ḥaqāyiq* (ff. 37b-1b), due opere poetiche del mistico Pir Jamāl al-Dīn Muḥammad detto Jamālī (m. 1474 circa). Data di copia: 885 H./1480; cm. 17×11; ff. 132. Fondo Nani LXXIII.

24

- 128 (171) *Tārīx i Ṭabari*. La versione persiana della Cronaca di Ṭabari. Senza data di copia: principio del XIII secolo; cm. 35×25; ff. 365. Fondo Nani LXXVIII.

25

- 130 (126) *Gulistān* di Sa'dī. Data di copia: zī l-qa'da 963 H./6 settembre-5 ottobre 1556; cm. 19,5×13; ff. 126. Fondo Nani LXXX.

26

- 131 (155) *Gulistān* di Sa'dī. Data di copia: 1183 H./1769; cm. 20,5×13; ff. 157. Fondo Nani LXXXI.

27

- 133 (156) *Ḥaqq al-yaqīn dar ma'rifa yi uṣūl i dīn*. Trattato teologico di Muḥammad 'Alī b. Muḥammad Māzandarāni, seguace della co-

siddetta scuola filosofica d'Iṣfahān altrimenti sconosciuto. Data di copia: 15 ṣafar 1071 H./20 ottobre 1660; autografo e apparentemente unicum; cm. 21×12; ff. 84. Fondo Nani LXXXIII.

28

- 138 (199) *Divān i Ḥāfiẓ*. Data di copia: 12 ṣavvāl 989 H./10 novembre 1581; cm. 17,5×9,5; ff. 164. Fondo Nani LXXXVIII.

29

- 139 (217) *Bahāristān* di Jāmi. Data di copia: 908 H./1503 ?; cm. 15,5×10,5; ff. 84. Fondo Nani LXXXIX.

30

- 148 (130) *Tuḥfa al-mulūk*. Trattato di erotologia attribuito a Hibatallāh b. Muḥammad b. Ardašīr, XII secolo (ff. 1a-32a). Data di copia: 15 ṣa'bān 1009 H./19 febbraio 1601.
al-Aḡrāz al-ṭibbiya va al-mabāḥiṣ al-xwārazmšāhiya. Trattato di medicina di Ismā'il b. Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥusainī al-Jurjānī, XII secolo (ff. 32a-333b). Data di copia: 11 rajab 1008 H./26 gennaio 1600; cm. 21×13; ff. 333. Fondo Nani XCVIII.

31

- 149 (59) *Xayr al-tajārib*. Trattato di medicina di controversa autorità (ff. 172b-28b).
Cikichā-anjan ovvero *Kuḥl al-cašm i ṭabibān* (sic). Trattatello di medicina, di un Sayyid Aḥmad, desunto fra l'altro da fonti indiane e apparentemente unicum (ff. 27a-4b). Data di copia: 6 muḥarram 1118 H. (?) / 20 aprile 1706; cm. 25×14,5; ff. 172. Fondo Nani XCIX.

32

- 150 (131) L'opera medica di Yūsuf b. Muḥammad Hiravī, composta nel 1504-1537:
Jāmi' al-favāyid (ff. 97a-35b)
Sitta yi zarūriya (ff. 35a-30a)
Dalāyil al-nabẓ (ff. 30a-23a)
Dalāyil al-baul (ff. 22b-16a)
Favāyid al-axiyār (ff. 15b-1a). Data di copia: 15 ṣafar 1005 H./12 ottobre 1596; cm. 21×12; ff. 97. Fondo Nani C.

33

- 153 (77) Trattato medico sul polso intitolabile *Risāla yi nabz*, opera di Muḥammad al-Kāzarūnī (ff. 5b–14b); unicum?; data di copia: 14 šafar 1026 H./22 febbraio 1617.
Risāla yi miqdāriya. Trattato sui pesi legali di Muḥammad Mu'min b. 'Alī al-Ḥusainī, m. 1624 circa (ff. 14b–18b); senza data di copia, ma contemporanea alla precedente.
Kifāya yi manšūri. Trattato di medicina di Manšūr b. Muḥammad b. Aḥmad b. Yūsuf b. Faqih Ilyās Širāzī, XV secolo (ff. 62b–336a); data di copia: 7 šā'bān 990 H./27 agosto 1582; cm. 24×14,5; ff. 347; Fondo Nani CIII.

34

- 155 (158) *'Ayn al-ḥayāt*. Trattato farmacologico sulla china dolce, opera di Muḥammad Hāšim b. Muḥammad Ṭāhir Ṭabīb i Ṭihrānī. Autografo, datato 10 šavvāl 1097 H./13 marzo 1669; cm. 19,5×13; ff. 78. Fondo Nani CV.

35

- 158 (42) *Kanz al-kaḥḥālīn*. Trattato di oftalmologia dedicato al principe timuride Abū l-Faṭḥ Bāysongor Bahādur Xān (m. 1433), opera di Muḥammad b. Maḥmūd b. Muḥammad 'Arab Kaḥḥāl i Širāzī. Data di copia: 30 jumādā I 1053 H./16 agosto 1643; apparentemente unicum; cm. 25×14; ff. 197. Fondo Nani CVIII.

36

- 159 (34) *Minhāj al-mubtadīn*. Materia medica di Muḥammad Ibrāhim al-Ḥusainī. Autografo?; data di copia zī l-ḥijja 1050 (?) H./14 marzo–11 aprile 1641; cm. 25,5×15; ff. 134. Fondo Nani CIX.

37

- 160 (132) *Ixtiyārāt i badi'i*. Materia medica di Zain al-'Aṭṭār (XIV secolo). Data di copia: 23 šafar 1020 H./8 maggio 1621; cm. 20×12; ff. 267. Fondo Nani CX.

38

- 161 (133) *Ṭibb i Šifā'i*. Dizionario farmacologico di Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥusainī al-Šifā'i (m. 1556). Data di copia: 1 rabī' I 1168 H./16 dicembre 1754; cm. 20×13; ff. 212. Fondo Nani CXI.

- 162 (159) *Ṭibb i Šifā'i*. Senza data di copia: prima metà del XVIII secolo?; acefalo e mutilo; cm. 19,5×12; ff. 152. Fondo Nani CXII.

40

- 163 (60) *Ixtiyārāt i badī'i* di Zain al-'Aṭṭār. Data di copia: 19 rajab 1170 H./9 aprile 1757; cm. 25×15; ff. 682. Fondo Nani CXIII.

41

- 197 (35) *Baḥr al-ġarāyib* di Ḥalīmī. Data di copia: 4 zī l-qa'da 931 H./23 agosto 1525; cm. 26×18; ff. 262. Fondo SS. Giovanni e Paolo 137.

42

- 229 (11907) *Lilāvati*. Trattato di matematica e geometria di Faiḏī (XVI secolo). Senza data di copia: principio del XIX secolo; cm. 47×27; ff. 61. Fondo Teza 35.

43

- 251 (12009) *Ṭūḡnāma* di Naxšabī. Data di copia: 16 ramazān 1001 H./15 giugno 1593; cm. 22,5×12,5; ff. 294. Fondo Teza 19.

44

- 254 (12021) *Gulistān* di Sa'di. Senza data di copia: XVIII secolo?; cm. 21×14; ff. 221. Fondo Teza 1313.

INDICE DELLE OPERE

- | | |
|--|--|
| <i>al-Aġrāz al-ṭibbiya va al-mabāḥiṣ al-xwāraz-
šāhiya</i> 30. | <i>Dictionarium in usum-privatum missionarii ali-
cuius</i> 9. |
| <i>Aḥkām al-muḥibbin</i> 23. | <i>Divān i Ḥāfiẓ</i> 28. |
| <i>'Ayn al-ḥayāt</i> 34. | <i>Divān i Šaukat</i> 12. |
| <i>Bahāristān</i> 29. | <i>Favāyid al-axiyār</i> 32. |
| <i>Baḥr al-ġarāyib</i> 10, 41. | <i>Gulistān</i> 6, 25, 26, 44. |
| <i>Cikichā-anjan (?)</i> 31. | <i>Ḥaqq al-yaqīn dar ma'rifa yi uṣūl i din</i> 27. |
| <i>Dalāyil al-baul</i> 32. | <i>Insānnāma</i> 14. |
| <i>Dalāyil al-nabẓ</i> 32. | <i>Intixāb i 'aqāyid va 'amaliyāt i din i 'isaviyān</i>
18, 19, 20, 21. |
| <i>Dāstān i aḥvāl i ḥavāriyān i ḥazrat i 'Isā</i> 19. | <i>Intixāb i āyina yi ḥaqqnumā</i> 19, 20. |
| <i>Dastūr al-ixvān</i> 15. | |

- 2436 *Kulliyāt i Sa'di*. Senza data di copia: prima metà del XIX secolo; cm. 31×20; ff. 266.
- 2839 *Gulistān* di Sa'di. Data di copia: 23 rajab 1189 H./19 settembre 1775; cm. 19,5×12,5; ff. 112.

ANGELO M. PIEMONTESE

1) Escludo dal discorso la Vaticana, l'unica che è stata catalogata con sufficienti criteri scientifici ed è notoriamente la più ricca esistente in Italia.

2) Italo Pizzi, *Catalogo dei codici persiani della Biblioteca Medicea Laurenziana*, in *Catalogo dei Codici Orientali di alcune biblioteche d'Italia stampati a spese del Ministero della Pubblica Istruzione*, Firenze 1878-1904, pp. 299-320, dove, tra le altre lacune da colmare, s'incontrano descrizioni di codici del tipo « Contiene molti racconti in versi » (numero 32), « Raccolta di poesie o ghazele » (numero 43) ecc., evidentemente da precisare.

3) Simone Assemani, *Catalogo de' codici manoscritti orientali della Biblioteca Naliana*, Padova 1787-92, 2 voll.

4) Assemani, *op. cit.*, vol. I, p. 64.

5) *I manoscritti persiani dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Fondi Caetani e Corsini)*, Roma 1974.

6) Un piano apposito per la pubblicazione di un simile catalogo è stato da me presentato nel marzo 1974 alla Commissione Indici e Cataloghi delle Biblioteche Italiane (Ministero della Pubblica Istruzione).

7) È inteso che pubblico questo elenco (in qualche particolare, specialmente di datazione, successivamente rettificabile) anche allo scopo di ringraziare in tal modo la direzione e il personale della Biblioteca Marciana per il loro senso di ospitalità.

8) Un'antica descrizione si trova in Fr. D. M. Berardelli, *Codicum Omnium Graecorum, Arabicorum, aliarumque linguarum Orientalium, qui manuscripti in Bibliotheca SS. Ioannis, et Pauli Venetiarum Ordinis predicatorum asservantur, catalogus* (Venezia 1765).

9) Segnalo solo i dati indispensabili, sorvolando su opere e autori famosi, e dando qualche definizione e precisazione intorno a opere e autori poco noti. Il numero in neretto è quello progressivo dell'elenco; la segnatura di biblioteca o la collocazione del codice, nel caso doppia, è quella che compare a sinistra di ogni scheda. Per chiarezza di lettura, si osservi che quasi tutti i codici hanno una numerazione occidentale dei fogli, cioè contraria al senso degli stessi e della scrittura arabo-persiana. Si noti che il numero romano del fondo Nani corrisponde a quello del catalogo citato di Assemani. Il codice Nani XL, marciano 90 (57), classificato come persiano dallo stesso Assemani (*op. cit.*, vol. I, p. 112 sgg.) è in realtà turco: l'*Iskendernāme* di Aḥmedī (m. 1413), forse copiato nella metà del XVI secolo e decorato con notevoli miniature. Infine, escludo dalla rassegna il famoso manoscritto marciano DXLIX (1597), il cosiddetto *Codex Cumanicus*, più volte studiato ed edito, per la cui bibliografia v. *Codex Cumanicus Cod. Marc. Lat. DXLIX in Faksimile herausgegeben mit einer Einleitung von K. Grønbech*, Kopenhagen 1936, K. Grønbech, *Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*, Kopenhagen 1942, D. Monchi-Zadeh, *Das Persische in Codex Cumanicus*, Uppsala 1969, e A. Broglietti, *The Persian of the Vocabulary of the Codex Cumanicus*, Budapest 1971 (« Bibliotheca Orientalis Hungarica », XII).

BAHNĀNĒ

Questa breve nota vorrebbe nascere non tanto dall'arido vezzo di cogliere nel mare magnum del lessico neo-persiano un paio di tradizionali errori di lettura o di interpretazione di una parola, quanto piuttosto dalla speranza che tale segnalazione – non dissimile del resto dalle molte analoghe che si potrebbero trarre sulla base di un attento spoglio dei vari *farhang* – possa contribuire a mettere in luce, con sufficiente efficacia e chiarezza, la frequenza e la varietà con cui ricorrono nei repertori di questa lingua parole dal significato dubbio, incerto, stravolto, o addirittura semplice frutto dell'immaginazione del disinvolto lessicografo ¹⁾.

Il voluminoso dizionario di F. Steingass segnala dunque le due parole *bahnāna* = « an ape » e *bihnāna* = « white bread » ²⁾; una successiva variante *pahnāna* = « buttered toast »; « an ape » ³⁾ riunisce poco dopo entrambe le accezioni senza che sia possibile determinare con certezza la lettura migliore: *bihnāna* e *pahnāna*, con quegli evidenti radicali *bih* e *pah(n)*, possono risultare infatti entrambi ampiamente plausibili a definire un tipo di pane, raffinato o largo che sia. La tradizione dei lessicografi segue comunque a larga maggioranza lo schema adottato da F. Steingass ⁴⁾.

Succede però che le esemplificazioni addotte a testimoniare i valori semantici delle due parole – si tratta, al solito, di passi poetici e non di prosa – sono tali da lasciare alquanto perplessi; M. A. Adib Ṭusi ⁵⁾ documenta il significato di *količ'e'i ast ke bā rougan pazand* con questo verso di Ḥakkāk:

*Ču benehād ān tell-e susan ze piš-e man čonān budam
ke piš-e gorosnè benehi tarid-e čarb o behnānè*

dove quest'ultimo termine va chiaramente letto come « white bread », « buttered toast », « brioche » ⁶⁾.

Quanto alla parola *bahnānè*, il significato di « scimmia » scaturisce dalla lettura di questo verso di Ḥāqāni, riportato dal *Farhang-e Ānandarāğ* ⁷⁾:

*Ḥonbak zanad ču buzinè, čonbak zanad ču ḥers
in buzinè-rišak bahnānè manžarak*

nel quale il secondo emistichio è evidentemente interpretato con qualcosa come: « questo (tale) dalla barbetta da scimmia e dalla faccetta da scimmiotto ».

Ora, mentre la parola *buzinè* è concordemente registrata con il significato di « scimmia » nei vari lessici ⁸⁾, *bahnānè*, invece, termine evidentemente poco

chiaro e recepito come privo di una accezione propria, è stato disinvoltamente assimilato al termine che lo precede nel passo a disposizione, secondo un tradizionale criterio di compilazione. Il sentore di una possibile lettura fallace ha anche sfiorato uno dei più documentati lessicografi, ma la conseguente riflessione semantica finisce – paradossalmente – per confermare la lettura tradizionale: « Questa parola (i.e. *bahnānè*) viene scritta più esattamente con la *b persiana* (e si legge dunque *pahnānè*), perché la scimmia ha la faccia larga (*pahn*)⁹⁾. E non c'è alcun altro elemento per riconoscere – almeno sulla base dell'esempio a disposizione – il significato di « scimmia » in un termine il cui valore semantico non può allora che restare assai dubbio; se viceversa attribuiamo anche a *bahnānè* – con un solo spostamento di vocale – l'ormai acquisito significato di « brioche », rimaniamo nel lecito e apriamo contemporaneamente la via a una più plausibile e migliore lettura del verso in questione, che suonerà: « Questo (tale), dalla barbetta di scimmia e dalla faccetta a (forma di) brioche ». Pure, questo non è venuto in mente né al dotto ma talora un pò sventato lessicografo persiano, né tanto meno al benemerito editore del *Divān* di Hāqāni; in questo passo, la parola, ancora una volta sentita come un termine inusitato, è stata tranquillamente assimilata al solito *buzinè*¹⁰⁾. Ma il significato di « scimmia » è stato attribuito alla parola *bahnānè* anche sulla scorta del verso seguente, preso da Kasā'i (Abu Šokur):

*Agar abru-š ċin ārad sezađ gar ru-ye man binad
ke rohsāram por az ċin ast ċun rohsār-e pahnānè*¹¹⁾.

L'interpretazione che del verso viene fornita, se pur logicamente plausibile, poiché è vero che il volto della scimmia è rugoso, deriva pur sempre dal frettoloso accoglimento del fragile significato di « scimmia » scaturito dalla discutibile lettura del verso precedente; ed è curioso che anche il Lazard, il più recente studioso ed editore delle scarse testimonianze dell'opera poetica di Abu Šokur, finisca per rendere *bahnānè* con « singe », pur avendo avuto a disposizione quella significativa variante *pahnānè* assai indicata a evocare il concetto di « pagnotta »¹²⁾.

A questo punto risulta a parer nostro evidente che la lettura *bahnānè/pahnānè* = « scimmia » altro non è che il frutto di un curioso ma tutt'altro che infrequente *misunderstanding* del lessicografo persiano, il quale ha semanticamente assimilato la parola al termine cui questa si riferiva come indicazione qualitativa (e dunque, nel caso nostro, a *buzinè* « scimmia », magari anche sulla base di una attraente suggestione fonetica), stravolgendone così totalmente il significato originale: *behnānè*, *bahnānè*, con quella illuminante variante *pahnānè*, significherà semplicemente – e solamente – « white bread », « focaccia », « brioche ». Magari rotonda e piatta, come la faccia « a pagnotta » del suonatore di *honbak*, o la grinzosa gota « a brioche » del disdegnato Abu Šokur di Balkh.

MAURIZIO PISTOSO

1) Cf. quanto già osservato in proposito in *L'opera di redazione del Dizionario Persiano-Italiano*, in *R.S.O.*, XLVIII, 1974, in particolare alle pp. 210-216.

2) *A Persian-English Dictionary*, new impression, Beirut 1967, p. 212.

3) *Ibid.*, p. 261.

4) Cf. tra gli altri: I. A. Vullers, *Lexicon Persico-Latinum*, vol. I, Bonn 1955, p. 289 e 386; M. Mo'in, *Farhang-e Fārsi*, Tehrān 1342/1963, ġeld-e avval, p. 614 e 852; M. Pādšāh Šād, *Farhang-e Ānandarāġ*, Tehrān 1335/1957, ġeld-e avval, p. 818, ġeld-e dovvom, p. 961; H. 'Amid, *Farhang-e 'Amid*, Tehrān 1349/1969, ġeld-e avval, p. 219 e 261; M. A. Adib Ṭusi, *Farhang-e loġāt-e adabi*, Tabriz 1342/1965, baġš-e noġost, p. 96 e 136; *Persidsko-Russkij Slovar'*, Moskva 1970, I, p. 232: è però da osservare che quest'ultimo dizionario, opera di un gruppo di studiosi sovietici, non riporta la variante *pahnānē*.

5) *Op. cit.*, p. 96; lo stesso verso è attribuito ad Abu Šakur di Balkh in G. Lazard, *Les premiers poètes persans*, Paris-Tehrān 1964, Tome II, p. 85, v. 57; non sostanziali le varianti:

چو بنهاد آن تل سوسن زپیش من چنان بودم کد پیش گرسنه بسنه ثرید چرب و بهنانه

6) Cf. la trad. di G. Lazard, *op. cit.*, Tome I, p. 99, v. 57:

« Quand il plaça devant a moi ce mont (blanc comme) lis, je fus pareil/
à l'affamé devant qui l'on pose une soupe grasse et une brioche ».

7) *Op. cit.*, ġeld-e avval, p. 818.

8) Si tratta - presumibilmente - dell'antica radice iranica per « scimmia », nel linguaggio parlato non meno che nella tradizione letteraria totalmente o quasi soppiantata dall'arabo-persiano *meimun*: cf. *Ānandarāġ*, cit., pp. 791-792; Steingass, cit., p. 206; Vullers, cit., p. 276; M. A. Adib Ṭusi, cit., p. 93; *Persidsko-Russkij Slovar'*, cit., p. 276. Le numerose varianti (*buzanē*, *buzanā*, *buznē*, ecc.), testimoniano la scarsa familiarità di copisti e lessicografi con questa parola; nessun contrasto sembra però esservi sul piano propriamente semantico.

9) Cf. *Ānandarāġ*, cit., ġeld-e avval, p. 818.

10) Cito dall'ed. 'Abd or-Rasuli, Tehrān 1316-1937, p. 650, n. 2; il verso, che suona

خنڭک زند چو بوزنه چنڭک زند چو خرس این بوزغاله ریشک پهسانه منظرک

ha anche la variante (cf. sempre n. 2)

این بوزینه ریشک شترگاو منظرک

11) Cf. M. A. Adib Ṭusi, cit., p. 136.

12) Cf. G. Lazard, cit., Tome I, p. 99, v. 56:

« Son sourcil pourra bien se froncer a ma vue
car mon visage est tout ridé comme celui d'un *singe* ».

LA SOCIETÀ SCHIAVISTA IN CINA: UN'ANTICA QUESTIONE

La campagna di critica contro Confucio e Lin Biao (*pi Lin pi Kong*), attualmente in corso in Cina, ripropone alla nostra attenzione un problema che per parecchi anni è stato motivo di discussioni e di contrasti tra gli studiosi marxisti cinesi, quello cioè che concerne l'esistenza e la durata di uno stadio dello sviluppo storico della società cinese caratterizzato da rapporti di produzione di tipo schiavistico. Come è noto, la posizione ora prevalente in Cina, e che ha trovato e trova espressione nei numerosi saggi ed articoli apparsi in connessione con la campagna del *pi Lin pi Kong*, è quella che considera il periodo *Chunqiu* (722–481 a.C.) come una fase di transizione dalla schiavitù al feudalesimo e Confucio (551–479 a.C.) come un rappresentante della classe ormai in declino dei proprietari di schiavi e un deciso avversario dei mutamenti sociali di cui fu testimone durante la sua vita. Si tratta delle tesi sostenute rispettivamente da Guo Moruo e da Yang Rongguo fin dall'inizio degli anni cinquanta¹⁾.

Sembra dunque che il dibattito sulla natura specifica delle strutture sociali della Cina antica e sulle singole fasi del loro sviluppo storico – dibattito che, a partire dagli anni trenta, tanta importanza ha avuto nel processo di formazione della nuova storiografia cinese – abbia trovato un suo punto fermo, se non una sua conclusione. Ciò è suggerito non solo dal moltiplicarsi degli studi, sia sulle fonti letterarie che sui reperti archeologici, volti a dimostrare e convalidare la tesi di Guo Moruo, ma anche dal loro grado di diffusione e di consenso. Ci pare opportuno quindi, a questo punto, riesaminare brevemente i momenti salienti di quel dibattito.

È indubbio che la prima opera che abbia tentato un'analisi sistematica della storia cinese antica alla luce della dialettica marxista sia lo *Studio sulla società cinese antica* di Guo Moruo, apparso nel 1929²⁾. Egli stesso dichiarava nella prefazione che il suo libro voleva essere la « continuazione » (*xubian*) dell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato* di Engels³⁾. Nella storia della civiltà mondiale, infatti, la Cina costituiva ancora « un foglio di carta bianca »⁴⁾. In più di due millenni di feudalesimo, i documenti storici dell'antichità erano stati per la maggior parte « occultati, rimaneggiati e alterati » dalla cultura burocratica ufficiale, sicché ora non era possibile « saltar fuori del tutto dalla cinta dei pregiudizi »⁵⁾. D'altro canto, far luce sulla società cinese non era opera che gli stranieri potessero compiere con facilità. Con questo Guo

non intendeva dire che lo studio della Cina dovesse essere affrontato unicamente dai cinesi, ma che solo gli stessi cinesi erano in grado di accostarsi in misura più adeguata alle fonti storiche, alla lingua e alle tradizioni della Cina ⁶⁾.

L'allusione era chiara. Negli anni in cui Guo Moruo stava lavorando al suo *Studio*, la « questione cinese » era ancora al centro di discussioni e di dibattiti in seno al movimento comunista internazionale. Occorreva risalire alle cause della disfatta della rivoluzione del 1926-27, individuare gli eventuali errori di strategia, predisporre nuovi strumenti di intervento. In questo contesto, l'analisi dei rapporti di classe nella società cinese assumeva un'importanza decisiva. D'altro canto, la rottura che si era determinata all'interno del gruppo dirigente sovietico non poteva non gettare un'ombra sull'intera questione. In taluni casi, la Cina finì col diventare un vero e proprio pretesto per uno scontro politico che aveva origini del tutto diverse.

Comunque sia, è certo che in questo periodo ricevette nuovo impulso tra gli esperti di questioni asiatiche del Comintern la tendenza a vedere nella Cina un esempio concreto di « società asiatica », quale appariva abbozzata in alcuni scritti di Marx ⁷⁾. Già nel 1925 il direttore dell'Istituto Marx-Engels, D. Rjazanov, nell'introduzione a una raccolta di articoli di Marx sull'India e sulla Cina, aveva suggerito che in questi paesi fosse prevalso, prima delle trasformazioni provocate dall'aggressione imperialistica, il modo di produzione asiatico ⁸⁾. Alla medesima conclusione era giunto l'economista E. Varga ⁹⁾. Ma è soprattutto a partire dagli anni 1927-28 che videro la luce i principali scritti sull'argomento, dagli articoli dello stesso Varga sui problemi fondamentali della rivoluzione cinese a quelli di K. A. Wittfogel sulla storia economica della Cina, al volume dello storico ungherese L. Madyar sull'economia cinese di villaggio ¹⁰⁾.

Da tali scritti emergeva chiaramente la posizione secondo cui la società cinese, dalla disgregazione della comune primitiva all'arrivo del capitalismo occidentale, avrebbe sempre avuto un carattere « asiatico », e non sarebbe quindi mai passata attraverso la fase schiavistica e quella feudale. L'origine della « società asiatica » veniva fatta risalire all'influenza di particolari condizioni geografiche - clima, natura del suolo ecc. -, le quali avrebbero determinato la necessità di grandi lavori di irrigazione allo scopo di rendere possibile l'agricoltura. A tale esigenza fondamentale veniva ricondotta la nascita della società di classe, e quindi dello stato: esso sarebbe sorto infatti in seguito alla formazione di una classe di burocrati incaricati di organizzare e dirigere le opere idrauliche e la produzione. Perciò nella « società asiatica » la rendita fondiaria avrebbe assunto la forma specifica dell'imposta - di cui si sarebbe appropriata la classe burocratica -, mentre non sarebbe esistita la proprietà privata della terra. Il dispotismo avrebbe costituito la forma statale caratteristica di questo tipo di società.

Tali autori dunque utilizzavano alcuni concetti marxiani per delineare una formazione economico-sociale diversa dalla schiavitù e dal feudalesimo e meno suscettibile di sviluppo di queste ultime. La sua stabilità era tale che solo l'ar-

rivo del capitalismo occidentale aveva posto le premesse per la sua disgregazione. Questa teoria, oltre a conferire nuovo credito all'antica idea della «stagnazione asiatica», aveva anche importanti conseguenze sul piano pratico, in quanto toglieva ogni validità agli obiettivi antif feudale della rivoluzione cinese¹¹⁾. Va rilevato peraltro che la documentazione portata a sostegno della teoria era in generale molto scarsa e spesso non andava al di là della citazione di qualche brano di Marx.

Guo Moruo nel suo *Studio* rigettava in blocco questa posizione. Egli affermava anzitutto: «Il corpo umano, a qualunque razza appartenga, sia rossa, gialla, nera o bianca, ha pressappoco il medesimo sviluppo. Lo stesso vale per la società, che è organizzata dall'uomo... I cinesi non sono esseri divini, e non sono neanche scimmie: la società organizzata dai cinesi non deve essere molto diversa dalle altre»¹²⁾. Quanto alla nozione marxiana di «modo di produzione asiatico», Guo, facendo riferimento al famoso passo della prefazione a *Per la critica dell'economia politica* in cui Marx designa i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno come «epoche che marcano il progresso della formazione economica della società»¹³⁾, rilevava che qui il termine «asiatico» stava chiaramente ad indicare la società comunitaria primitiva¹⁴⁾.

L'assoluta novità dell'opera di Guo Moruo consisteva nel fatto che in essa per la prima volta si cercava di far luce sulle strutture sociali della Cina antica, da un lato utilizzando i rari documenti archeologici allora a disposizione (le iscrizioni sulle ossa oracolari e sui bronzi) e dall'altro dando una nuova interpretazione filologicamente fondata di quelle parti dei più antichi testi letterari (lo *Yijing*, lo *Shijing* e lo *Shujing*) che erano sfuggite alle «alterazioni» e ai «ri-maneggiamenti» della cultura burocratica ufficiale. Su tale base Guo Moruo era giunto alla conclusione che nel periodo Shang (secoli XVI-XI a.C.) la società cinese era ancora nella fase del comunismo primitivo, mentre coi Zhou occidentali (secoli XI-VIII a.C.) si era avuta la divisione in classi nella forma schiavista, caratterizzata dalla contrapposizione tra i «cento nomi» (*baixing*) dell'aristocrazia e la massa degli schiavi (*chenpu*). L'acuirsi delle contraddizioni inerenti alla società schiavista aveva determinato quindi, all'inizio del periodo dei Zhou orientali (secoli VIII-III a.C.) la sua dissoluzione e il sorgere del feudalesimo.

I criteri metodologici adottati da Guo Moruo nella sua opera erano destinati ad esercitare un'enorme influenza sia in Cina che in Giappone¹⁵⁾. A ragione un noto storico poteva affermare nel 1937 che la pubblicazione del libro di Guo aveva aperto un'era nuova nello studio dell'antica società cinese¹⁶⁾.

La «controversia sulla storia della società cinese» (*Zhongguo shehui shi lunzheng*) - come veniva allora denominata - ebbe un notevole sviluppo in Cina tra il 1930 e il 1937, e, in un certo senso, rappresentò la continuazione su nuove basi del dibattito che nell'Unione Sovietica e in seno al Comintern era cominciato ancor prima del 1927¹⁷⁾. Non si trattava di una controversia puramente accademica. Abbiamo già rilevato che l'analisi della società cinese era essenziale

ai fini della definizione di una corretta strategia rivoluzionaria. D'altro canto la spiegazione della natura della società cinese contemporanea non poteva non essere strettamente correlata con quella del suo sviluppo storico, e quindi con l'individuazione delle strutture sociali della Cina antica. Non è un caso quindi che i due momenti della controversia – quello sulla Cina contemporanea e quello sulla Cina antica – abbiano avuto i medesimi protagonisti¹⁸⁾.

Per quanto concerne l'aspetto che qui ci interessa, possiamo tracciare una prima linea di demarcazione tra coloro che sostenevano l'esistenza di una fase schiavista nella storia della Cina antica e coloro che la negavano. I più autorevoli esponenti del primo gruppo erano Guo Moruo, Lü Zhenyu, Wang Yichang, Tao Xisheng. Del secondo, che in quel periodo era senza dubbio il più numeroso, facevano parte Li Ji, Wang Lixi, Hu Qiuyuan, Chen Bangguo, Wang Ping, Du Weizhi, Ding Dihao. Sarebbe errato tuttavia ritenere che questi due gruppi presentassero al loro interno una concordanza di opinioni. Affermare che in Cina era esistita o non era esistita una società schiavista non bastava evidentemente a caratterizzare la società cinese antica.

Ad esempio, la periodizzazione proposta da Lü Zhenyu era diversa da quella di Guo Moruo. Lü era dell'avviso infatti che la Cina degli Shang fosse già una società schiavista, nella quale gli schiavi venivano utilizzati « non solo nel settore della produzione e in quello domestico, ma anche in guerra e nei servizi pubblici »¹⁹⁾. Tuttavia, « il sistema schiavista del periodo Shang non si sviluppò fino a raggiungere lo splendore di quello greco-romano »²⁰⁾. Secondo Lü, inoltre, la società dei Zhou occidentali aveva un carattere feudale, e non schiavista come riteneva Guo Moruo. Non si deve dimenticare da ultimo che anche sulla questione del « modo di produzione asiatico », Lü aveva una posizione diversa da quella di Guo, in quanto pensava che esso dovesse essere assimilato al feudalesimo²¹⁾.

Wang Yichang asseriva a sua volta che la schiavitù aveva avuto un ruolo fondamentale nell'economia cinese fino alla caduta della dinastia Han (206 a.C.–220 d.C.)²²⁾. E anche Tao Xisheng, il quale aveva affermato in un primo tempo che la società cinese era stata dall'età mitica fino alla prima guerra dell'oppio una società feudale²³⁾, era arrivato a concludere nel 1932 che dal periodo degli « stati combattenti » (453–221 a.C.) agli Han posteriori l'economia schiavista aveva assunto effettivamente in Cina una posizione dominante²⁴⁾.

Se guardiamo poi al campo degli avversari della tesi « schiavistica », ci accorgiamo che anche qui i punti di vista differivano in misura notevole. Li Ji sosteneva che, nello sviluppo storico della società cinese, tra la fase del comunismo primitivo e quella feudale esisteva un « vuoto », e tale « vuoto » doveva essere colmato dal « modo di produzione asiatico »; egli faceva risalire questo periodo alle dinastie Xia (date tradizionali 2205–1766 a.C.) e Shang. Per dimostrare la validità della sua tesi, Li si serviva dei sei caratteri distintivi della « società asiatica » enumerati da Du Weizhi: 1) la terra è proprietà dello stato; 2) i lavori pubblici sono compito del governo centrale; 3) l'intero paese è suddiviso

in tante piccole comunità di villaggio; 4) i funzionari incaricati della regolazione delle acque approfittano della loro funzione per dominare questi piccoli mondi chiusi e senza contatto tra loro; 5) la terra è concessa in usufrutto perpetuo; 6) la rendita fondiaria assume la forma dell'imposta. Secondo Li, la società cinese dei periodi Xia e Shang presentava queste medesime caratteristiche ²⁵).

Hu Qiuyuan negava invece che fosse mai esistito un « modo di produzione asiatico » distinto dalla schiavitù e dal feudalesimo. Egli riteneva che il termine « asiatico » non fosse altro che un sinonimo di « dispotico », e in quanto tale potesse essere applicato a tutte le società precapitalistiche in una determinata fase del loro sviluppo ²⁶). Secondo Hu, la Cina del periodo Shang era una società tribale, e ad essa era succeduta nel periodo Zhou una società feudale. Egli criticava coloro che, interpretando erroneamente Marx, affermavano che alla società tribale dovesse seguire la schiavitù. « Essi non sanno – osservava – che il sistema schiavista greco-romano era un prodotto del commercio e della guerra; prima della società schiavista classica greco-romana era già esistita per un breve periodo una società feudale ... La società greco-romana era già passata attraverso il feudalesimo; se si comprende questo, ci si può rendere conto che non è la società schiavista che precede la società feudale, ma è la società feudale che precede la società schiavista » ²⁷).

Wang Lixi sosteneva che « la struttura sociale del periodo Shang era fondata sui legami di sangue ..., ma già erano presenti in embrione la forma statale e la proprietà privata ». Perciò, « nella società tribale in via di disgregazione del periodo Shang già c'erano i germi della prima società feudale » ²⁸).

Secondo Chen Bangguo, « nel generale sviluppo storico, la società tribale rappresenta la condizione preliminare perché si giunga alla società feudale, come è sulle rovine della società feudale che sorge il capitalismo » ²⁹). E Wang Ping: « L'epoca dello *Yijing*, se si considerano i caratteri della struttura sociale, era in verità un periodo di transizione; non era però un periodo di transizione dalla società comunitaria primitiva alla società schiavista, ma bensì dalla società tribale alla società feudale » ³⁰).

Ding Dihao così giustificava da un punto di vista teorico la mancanza di una fase schiavistica nella storia cinese: « Marx ed Engels non hanno mai sostenuto che lo sviluppo di qualsiasi società debba necessariamente attraversare uno stadio schiavistico. È impossibile trovare nelle loro opere un passo che asserisca questo. Quando essi, seguendo l'arco dello sviluppo storico, spiegano la società antica, si limitano a riconoscere che la schiavitù greco-romana è venuta prima del feudalesimo europeo. Ma ciò non vuol dire che il feudalesimo sia un prodotto del sistema schiavista ... La società greco-romana è la società schiavista tipica. Mentre essa si stava avviando rapidamente al crollo, vi furono le invasioni delle popolazioni germaniche: per questo sulle rovine dell'impero romano sorse lo stato feudale. Il passaggio dalla società schiavista greco-romana alla società feudale medioevale fu un regresso storico, non fu espressione dell'avanzamento

della società umana. La civiltà greco-romana era molto più elevata di quella feudale, e la società antica era molto più progressiva di quella medioevale». Egli osservava quindi che molte nazioni barbare si erano sviluppate senza passare attraverso la società schiavista e sottolineava il carattere casuale delle vicende storiche ³¹⁾.

Accanto a questi autori, dobbiamo infine ricordare coloro che, come He Ganzhi, pur ammettendo l'esistenza di una fase schiavistica nella storia della società cinese, ne sottolineavano il carattere specifico, diverso da quello della schiavitù greco-romana. Essi affermavano che la teoria « asiatica » non era da rigettare integralmente, in quanto alcune delle sue conclusioni erano conformi alla verità storica. In realtà, quei tratti caratteristici della « società asiatica » che la teoria poneva in evidenza, pur non essendo tali da costituire una formazione economico-sociale distinta dalla schiavitù e dal feudalesimo, potevano spiegare alcune peculiarità della storia cinese che non trovavano rispondenza in Occidente. Così, ad esempio, He Ganzhi riteneva che la società schiavista cinese avesse avuto un carattere « incompleto » (*bu wanquan*) rispetto a quella greco-romana, e ne attribuiva la ragione proprio agli elementi « asiatici » che erano presenti in essa ³²⁾.

* * *

In seguito allo scoppio della guerra cino-giapponese nel 1937, la « controversia sulla storia della società cinese » si interruppe quasi bruscamente. Certo, non sarebbe esatto affermare che le questioni dibattute nella controversia venissero abbandonate del tutto. Singoli contributi continuarono ad apparire, come il volume di Lü Zhenyu *Zhongguo shehui shi zhu wenti* (Problemi di storia della società cinese) ³³⁾, le *Storie* di Jian Bozan e di Fan Wenlan ³⁴⁾, e l'importante saggio di Guo Moruo *Shi pipan shu* (Dieci critiche) ³⁵⁾. Tuttavia bisogna attendere il 1949 per assistere a una ripresa su vasta scala delle discussioni ³⁶⁾. I grandi lavori di scavo intrapresi dopo questa data su tutto il territorio nazionale dovevano intanto fornire una massa imponente di reperti archeologici, i quali, uniti a quelli già rinvenuti nei pressi di Anyang soprattutto tra il 1928 e il 1937, avrebbero potuto finalmente illuminare una parte almeno dei recessi dell'antica società cinese ³⁷⁾. La nuova documentazione archeologica era destinata dunque a mutare sotto molti aspetti il tono del dibattito, rendendolo meno dottrinario e munendo di basi più solide le singole ipotesi.

Anzitutto, dobbiamo rilevare che in questa seconda fase della « controversia » la teoria « schiavistica » sembra avere una netta prevalenza ³⁸⁾. Tuttavia rimangono ancora notevoli divergenze sulla periodizzazione, ed è facile comprendere che la collocazione della fase schiavistica in un momento invece che in un altro della storia cinese implica una diversa valutazione dell'incidenza di determinati fatti storici al livello dei rapporti di produzione, e quindi, in sostanza, un diverso giudizio sul carattere della schiavitù cinese.

Consideriamo ora brevemente la posizione di Guo Moruo. Già nel 1945 in *Shi pipan shu* Guo aveva apportato modifiche radicali alla periodizzazione da lui proposta nello *Studio* del 1929. Sulla base del nuovo materiale venuto alla luce nel corso degli scavi sistematici condotti ad Anyang tra il 1928 e il 1937, egli era giunto alla conclusione che la società dei periodi Shang e Zhou era schiavista, e che gli inizi del feudalesimo dovevano esser fatti risalire alla dinastia Han. Successivamente, dopo il 1950, Guo aveva introdotto un'ulteriore « correzione », avanzando l'ipotesi che il sistema feudale fosse sorto in Cina nel corso del periodo *Chunqiu* in modo non uniforme, in relazione al diverso grado di sviluppo dei singoli stati territoriali. È questa la posizione cui abbiamo accennato all'inizio di questa breve rassegna.

Quali sono le caratteristiche della società schiavista cinese secondo Guo Moruo? ³⁹⁾ Egli nega in primo luogo che nei periodi Shang e Zhou la schiavitù avesse solo un carattere domestico, e che i produttori fossero i « membri delle comuni » (*gongshe chengyuan*), ossia i membri delle comunità di villaggio che, secondo la teoria « asiatica », avrebbero continuato a sussistere anche dopo la dissoluzione del comunismo primitivo. Se veramente la schiavitù domestica, che è esistita in Cina fino a questo secolo, avesse costituito l'unica forma di schiavitù in tutta la storia cinese, allora la Cina non avrebbe mai conosciuto una società schiavista. Ma, sostiene Guo, la realtà storica è ben diversa. Le comuni primitive sono sicuramente esistite in Cina, ma come si chiamavano? Guo suggerisce che si chiamassero *yi*, un carattere che deriva da un pittogramma rinvenuto sulle ossa oracolari del periodo Shang, il quale rappresenta un territorio abitato. Se in origine lo *yi* aveva un'organizzazione sociale di tipo primitivo, in seguito la sua natura andò mutando fino ad assumere le caratteristiche di un campo di lavoro forzato, che poteva essere anche oggetto di donazioni. A titolo di prova Guo cita alcune iscrizioni su bronzi del periodo Zhou e brani dello *Han shu* e dello *Yijing*. Quale fu l'origine della trasformazione dello *yi*? Guo Moruo la fa risalire a due fattori: il primo è la divisione tra ricchi e poveri, sorta in relazione allo sviluppo delle forze produttive, il secondo è la sottomissione di altre popolazioni. Questi due fattori insieme hanno determinato il graduale abbandono della coltivazione autonoma e l'estensione della coltivazione per mezzo degli schiavi. Guo sostiene che anche il popolo Shang fu ridotto in schiavitù dai Zhou e ne trova traccia nello *Shijing*.

Sorge ora il problema della forma di proprietà della terra. Guo afferma di ritenere che nella Cina antica vigesse il sistema del *jingtian*, e lo definisce come « il sistema di proprietà della terra dei nobili proprietari di schiavi » (*nulizhu guizu de tudi guoyouzhi*). Il *jingtian* era il « campo pubblico » (*gongtian*), che si contrapponeva ai campi esterni, che erano di proprietà privata. Egli contesta quindi, in base all'analisi filologica di alcuni versi dello *Shijing*, l'interpretazione che Mencio aveva dato di questo termine tra il IV e il III secolo a.C. Il *jingtian* era coltivato dai *zhongren* o *shuren*. Il termine *zhongren* si trova già nelle iscri-

zioni sulle ossa oracolari del periodo Shang: il pittogramma da cui deriva il carattere *zhong* raffigura una massa di persone che lavora sotto il sole. Da tali iscrizioni risulta che i *zhongren* lavoravano la terra e partecipavano alle guerre per i nobili proprietari di schiavi. Nel periodo Zhou il termine non viene usato spesso, ma nell'iscrizione del tripode *hu* (*huding*) esso indica senza alcun dubbio gli schiavi, in quanto viene specificato il loro prezzo (un cavallo e una matassa di seta). Quanto al termine *shuren*, da alcune iscrizioni risulta chiaramente che esso veniva usato nel periodo Zhou per indicare gli schiavi che coltivavano la terra. Non solo: risulta anche che la posizione sociale degli *shuren* era inferiore a quella degli schiavi domestici.

Guo afferma quindi che le terre pubbliche venivano concesse in usufrutto ai nobili, ma non potevano essere né acquistate né vendute. Tuttavia i nobili potevano utilizzare il lavoro degli schiavi per dissodare e coltivare i «campi privati» (*sitian*), fuori dei confini dei campi pubblici. I campi privati non erano soggetti a tassazione, potevano essere trasformati a piacimento e diventare oggetto di scambio e di vendita. Numerose iscrizioni provano che i nobili avevano campi privati. In origine tuttavia tale proprietà privata non era sancita dalla legge. In seguito, con lo sviluppo dei campi privati e la rovina dei campi pubblici, la legge non solo finì col riconoscere l'esistenza dei primi, ma consentì anche la privatizzazione dei secondi. Intanto, la lotta di classe rendeva sempre più acuta la crisi del sistema schiavista e poneva le condizioni per la liberazione degli schiavi e per l'innalzamento del loro stato sociale. Gli *shuren* si avviavano così a diventare i contadini della nuova società feudale. Come abbiamo già rilevato, Guo Moruo ritiene che tale processo sia avvenuto nel periodo Chunqiu e si sia realizzato con maggiore rapidità nello stato di Lu.

Negli anni cinquanta e sessanta sono state avanzate altre proposte di periodizzazione della storia cinese antica che contrastano con la tesi di Guo Moruo. La più importante è senza dubbio quella di Fan Wenlan⁴⁰⁾, che fa risalire l'avvento del feudalesimo in Cina agli inizi del periodo dei Zhou occidentali. È interessante notare che Fan adduce come prova della sua tesi il fatto che la pratica dei sacrifici umani, particolarmente diffusa nel periodo Shang, come risulta da numerosi ritrovamenti – decine e, in alcuni casi, centinaia di scheletri decapitati rinvenuti nelle tombe dei sovrani e dei nobili –, è andata diminuendo all'inizio del periodo Zhou, fino a scomparire del tutto. Guo Moruo sostiene al contrario che ciò attesta lo sviluppo, invece che il declino, del sistema schiavista, in quanto era proprio l'impiego sempre più massiccio degli schiavi nell'attività produttiva che li rendeva più preziosi.

Altri autori riconducono le origini della società feudale agli inizi della dinastia Han. Altri ancora le fanno risalire alla fine della stessa dinastia, come Wang Sizhi, che considera la rivolta dei «Turbanti gialli» del 184 d.C. come l'evento che segnò il crollo del sistema schiavista⁴¹⁾.

In conclusione, mi sembra che esista un contrasto di fondo tra la posizione

di Guo Moruo – posizione che, come s'è visto, ha preso ora decisamente il sopravvento in Cina – e quella degli altri storici. Guo Moruo infatti si preoccupa di ritrovare nella storia cinese i fondamenti di una società schiavista «classica», l'unica che, da un punto di vista marxista, possa essere definita veramente tale, quella cioè in cui l'utilizzazione degli schiavi costituisca il fattore dominante della produzione. Perciò egli va a ricercare la presenza della schiavitù al livello della produzione agricola. Gli altri autori invece pare che ricadano, consapevolmente o inconsapevolmente, sotto la suggestione della teoria «asiatica», prendendo come punto di riferimento forme di schiavitù che, considerate in relazione all'attività produttiva, avevano solo un ruolo secondario.

MARIO SABATTINI

1) Cf. Guo Moruo, *Nulizhi shidai* (L'epoca della schiavitù), Shanghai 1952; di questo volume, che comprende una serie di saggi scritti tra il 1950 e il 1952, sono apparse successivamente due nuove edizioni (Pechino 1954, 1973), l'ultima delle quali è integrata con altri saggi scritti dopo il 1952. Il giudizio storico dato da Yang Rongguo sulla figura e l'opera di Confucio aveva già una formulazione compiuta nella prima edizione del volume *Zhongguo gudai sixiang shi* (Storia del pensiero cinese antico), Pechino 1954 (recentemente è apparsa una seconda edizione: Pechino 1973), e si contrapponeva a quello di altri autori, che attribuivano al pensatore di Lu un ruolo storico progressivo, e comunque interpretavano come feudale la sua concezione etico-politica. Alcuni dei principali esponenti di questa tendenza hanno ultimamente aderito alla tesi di Yang Rongguo. Cf. ad esempio Feng Youlan, *Duiyu Kongzi de pipan he duiyu wo guoqu de zun Kong sixiang de ziwo pipan* (Critica di Confucio e autocritica per la mia passata venerazione nei confronti di Confucio) e Gao Heng, *Kongzi weihu naxie nulizhi* (Di quali istituzioni schiaviste era sostenitore Confucio), in *Pi Lin pi Kong wenzhang huibian* (Raccolta di saggi sulla critica di Lin Biao e di Confucio), I, Pechino 1974, pp. 65-79 e 80-90.

2) Guo Moruo, *Zhongguo gudai shehui yanjiu*, Shanghai 1929.

3) L'esigenza di tale «continuazione» pareva adombrata dalle stesse parole di Engels: «Lo spazio ci vieta di addentrarci nello stadio delle istituzioni gentilizie che ancor oggi in una forma più o meno chiara si trovano in vigore tra i più diversi popoli selvaggi e barbari, e ci vieta altresì di metterci sulle loro tracce nella più remota storia dei popoli civili dell'Asia». (F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, a cura di F. Codino, Roma 1971, p. 161).

4) Guo Moruo, *Zhongguo gudai shehui yanjiu*, cit., p. 5.

5) *Ibid.*, p. 2.

6) *Ibid.*, p. 5.

7) I riferimenti più significativi a un «modo di produzione asiatico» e a una «società asiatica» si trovano negli articoli scritti da Marx per il *New York Daily Tribune* (dal 1853), nel *Carteggio con Engels*, in *Per la critica dell'economia politica* e nel *Capitale*. In una parte dei *Grundrisse* che tratta delle *Forme che precedono la produzione capitalistica* Marx parla di una forma di proprietà «asiatica», distinta da quella «antica» o «classica» e da quella «germanica». Ma il manoscritto dei *Grundrisse*, che risale al 1857-58, essendo stato pubblicato per la prima volta negli anni 1939-41 a Mosca, non era ancora noto negli anni venti. Della società «asiatica» parla anche Engels nell'*Antidühring*. Quale immagine si può ricavare dalle osserva-

zioni – per lo più brevi e frammentarie, in taluni casi contraddittorie – che Marx ed Engels ci hanno lasciato sulla « società asiatica »? Si possono qui enumerare alcuni tratti caratteristici: le unità produttive sono costituite alla base da comunità di villaggio autosufficienti, in cui è assente la proprietà privata del suolo e l'attività agricola non è separata da quella artigianale; queste innumerevoli comunità di villaggio sono sottoposte all'autorità di uno stato dispotico che preleva il *surplus* da esse prodotto; il governo centrale provvede alle opere pubbliche, in particolare ai lavori di irrigazione e di controllo delle acque. Due note: Marx si serve della nozione di « società asiatica » soprattutto per far luce sui rapporti di produzione della società primitiva; gli esempi concreti riguardano per lo più l'India, raramente la Cina (tanto che spesso il termine « indiano » viene usato come sinonimo di « asiatico » o di « orientale »). Per una trattazione concisa ma efficace del problema cf. G. Sofri, *Il modo di produzione asiatico*, Torino 1969. Altre notizie si possono trovare in G. Lichtheim, « Marx and the Asiatic Mode of Production », in *St. Anthony's Papers*, n. 14, 1963, pp. 86–112; D. M. Lowe, *The Function of « China » in Marx, Lenin and Mao*, Berkeley and Los Angeles 1966; M. Meisner, « The Despotism of Concepts: Wittfogel and Marx on China », in *The China Quarterly*, n. 11, 1963, pp. 99–111; K. A. Wittfogel, « The Marxist View of China », in *The China Quarterly*, n. 11, 1962, pp. 1–20, e n. 12, 1962, pp. 154–169; Id., *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven and London 1957, trad. it., *Il dispotismo orientale*, Firenze 1968. Cf. anche H. Carrère D'Encausse, S. Schram, *Le Marxisme et l'Asie, 1853–1964*, Paris 1965, trad. it., *Il marxismo e l'Asia dal 1853 a oggi*, Roma 1967, pp. 16–23 e 103–113. Di particolare utilità l'antologia a cura di B. Maffi, K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, Milano 1960 e l'introduzione di E. Hobsbawm alla traduzione inglese delle *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen (Pre-Capitalist Economic Formations)*, London 1964), che è stata premissa anche all'ultima edizione italiana della stessa opera (*Forme economiche precapitalistiche*, Roma 1967). Negli anni sessanta si è avuta in Europa – in Francia soprattutto – una ripresa di interesse per la questione del « modo di produzione asiatico », che ha dato luogo a una ricca produzione e a nuovi tentativi di interpretazione. Per la relativa bibliografia si rinvia al volume già citato di G. Sofri.

8) Cf. l'introduzione di D. Rjazanov a « K. Marx über Indien und China », in *Unter dem Banner des Marxismus*, I, n. 2, 1925, pp. 370–378.

9) E. Varga, « La situation économique en Chine », in *La correspondance internationale*, V, n. 122, 1925, pp. 1035–37.

10) Cf. E. Varga, « Les problèmes fondamentaux de la révolution chinoise », in *La correspondance internationale*, VIII, nn. 56, 60, 61, 62, 63, 1928; K. A. Wittfogel, « Probleme der chinesischen Wirtschaftsgeschichte », in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LVIII, n. 2, 1927, pp. 289–335, e Id., *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig 1931. Dell'opera di L. Madyar, scritta nel 1928, si conosce la traduzione cinese: Mazhaer, *Zhongguo nongcun jingji yanjiu* (Studio sull'economia di villaggio in Cina), Shanghai 1930.

11) È noto che la teoria della « società asiatica » venne duramente attaccata nel corso della conferenza degli orientalisti marxisti tenutasi a Leningrado nel 1931. Una delle accuse rivolte contro questa teoria era proprio quella di coincidere in sostanza con la posizione trockista, in quanto sottovalutava gli elementi feudali presenti nella società cinese (Trockij riteneva che la Cina fosse ormai entrata nella fase capitalistica). Alla fine prevalse la tesi di M. Godes, che assimilava il « modo di produzione asiatico » al feudalesimo. Cf. G. Sofri, *op. cit.*, pp. 125–130. Gli atti della conferenza sono contenuti in *Diskussia ob azijatskom sposobe proizvodstva*, Leningrado 1931. Sulla questione del « modo di produzione asiatico » e sulle singole posizioni dei partecipanti al dibattito nell'Unione Sovietica, cf. anche He Ganzhi, *Zhongguo shehui shi wenti lunzhan* (La controversia su questioni di storia della società cinese), Shanghai 1937, pp. 1–27.

12) Guo Moruo, *Zhongguo gudai shehui yanjiu*, cit., p. 1 dell'introduzione.

13) Cf. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1969, p. 6.

14) Guo Moruo, *Zhongguo gudai shehui yanjiu*, cit., p. 176. Nel 1936, tornando sull'argo-

mento, Guo precisava che il « modo di produzione asiatico » – o « società asiatica » – corrispondeva al sistema patriarcale, ultimo stadio della società primitiva. Cf. Guo Moruo, « Shehui fazhan jieduan zhi xin renshi » (Nuove conoscenze sulle fasi di sviluppo della società), in *Wenwu* (Vestigia culturali), I, n. 2, 1936, p. 15.

¹⁵) Nella prima metà degli anni trenta l'influenza di Guo Moruo fu rilevante soprattutto in Giappone, dove egli viveva in esilio dal 1927. Studiosi come Moritani Katsumi e Hayakawa Jirō finirono col modificare le proprie posizioni proprio in base ai risultati conseguiti dalle ricerche di Guo Moruo.

¹⁶) He Ganzhi, *op. cit.*, p. 104.

¹⁷) La maggior parte dei contributi apparve nella rivista di Shanghai *Dushu zazhi* (La lettura), diretta da Wang Lixi e Lu Jingqing, la quale dedicò all'argomento una serie di numeri speciali. Presero parte al dibattito anche studiosi che – come, ad esempio, Tao Xisheng –, pur essendo influenzati dal marxismo, erano politicamente legati al *Guomindang*.

¹⁸) Per quanto riguarda la questione relativa alla natura della società cinese contemporanea, vedi B. Schwartz, « A Marxist Controversy on China », in *The Far Eastern Quarterly*, XIII, n. 2, 1954, pp. 143–153.

¹⁹) Lü Zhenyu, « Yindai nuli zhidu yanjiu » (Studio sul sistema schiavista del periodo Yin), in *Laodong jibao* (Rivista trimestrale del lavoro), n. 2, citato in He Ganzhi, *op. cit.*, pp. 106–107.

²⁰) Id., *Shiqianqi Zhongguo shehui yanjiu* (Studio sulla società cinese nella preistoria), Pechino 1934, p. 47.

²¹) *Ibid.*, p. 17.

²²) Wang Yichang, « Zhongguo nuli shehui shi fulun » (Appendice alla storia della società schiavista in Cina), in *Dushu zazhi*, II, nn. 7–8, 1932, pp. 1–78.

²³) Tao Xisheng, *Zhongguo shehui zhi shi de fenxi* (Analisi storica della società cinese), Shanghai 1929, p. 136.

²⁴) Cf. He Ganzhi, *op. cit.*, p. 92.

²⁵) Li Ji, « Duiyi Zhongguo shehui shi lunzhan de gongxian yu piping » (Contributi e critiche riguardo alla controversia sulla storia della società cinese), in *Dushu zazhi*, II, nn. 2–3, 1932, pp. 47–51 e 60–64.

²⁶) Hu Qiuyuan, « Yaxiya shengchan fangshi yu zhuanzhizhuyi » (Il modo di produzione asiatico e il dispotismo), in *Dushu zazhi*, II, nn. 7–8, 1932, pp. 1–23.

²⁷) Cf. He Ganzhi, *op. cit.*, pp. 92–93.

²⁸) *Ibid.*, pp. 93–94.

²⁹) Chen Bangguo, « Zhongguo lishi fazhan de daolu » (La via dello sviluppo storico della Cina), in *Dushu zazhi*, I, nn. 4–5, 1931, p. 4.

³⁰) Cf. He Ganzhi, *op. cit.*, pp. 94–95.

³¹) *Ibid.*, pp. 79–81.

³²) *Ibid.*, p. 3.

³³) Shanghai, 1940.

³⁴) Jian Bozan, *Zhongguo shi gang* (Sommario di storia della Cina), Chungqing, 1943–44; Fan Wenlan, *Zhongguo tongshi jianbian* (Compendio di storia generale della Cina), Chungqing 1941.

³⁵) Chungqing, 1945.

³⁶) Sul dibattito svoltosi in Cina dopo il 1949, vedi A. Feuerwerker, *China's History in Marxian Dress*, in *History in Communist China* (ed. by A. Feuerwerker), Cambridge, Mass., 1968, in particolare le pp. 28–31, e T. Pokora, « Existierte in China eine Sklavenhaltergesellschaft? », in *Archiv orientální*, 31/3, 1963, pp. 353–363.

³⁷) Sugli scavi archeologici effettuati in Cina dopo il 1949, vedi Cheng Te-k'un, *Archaeology in China*, vol. I, *Prehistoric China*, Supplement to vol. I, *New Light on Prehistoric China*, vol. II,

Shang China, vol. III, *Chou China*, Cambridge 1959-1966, e L. Lanciotti, « L'archeologia cinese, oggi », in *Cina*, 4, 1958, pp. 20-35, Id., « Recenti ritrovamenti archeologici in Cina (1958-1961) », in *Cina*, 7, 1963, pp. 25-30.

³⁸⁾ È da rilevare tuttavia che da talune allusioni contenute nella pubblicistica degli ultimi anni si può desumere che non manchi ancora oggi in Cina chi nega l'esistenza di una società schiavista nella storia antica del paese. Ad esempio, nel volume *Nuli shehui* (La società schiavista), Shanghai 1973, p. 9, tale posizione viene attribuita a Chen Boda.

²⁹⁾ Riassumo qui a titolo esemplificativo il saggio di Guo Moruo, *Guanyu Zhongguo gushi yanjiu zhong de liangge wenti* (Due problemi nello studio della storia cinese antica), contenuto nel volume *Nulizhi shidai*, Pechino 1973, pp. 231-243.

⁴⁰⁾ Fan Wenlan, *Zhongguo tongshi jianbian*, IV edizione riveduta, Pechino 1965. Per quanto riguarda l'analisi della società cinese nel periodo dei Zhóu occidentali, cf. le pp. 33-48 e 126-155 del primo volume.

⁴¹⁾ Cf. Wang Sizhi, *Guanyu Zhongguo nuli shehui de bengui wenti* (Sulla questione del crollo della società schiavista in Cina), in *Zhongguo nulizhi jingji xingtai de bianduan tantao* (Ricerche parziali sulle forme dell'economia schiavista cinese), Pechino 1958, pp. 239-271.

IL « LIBRO DELL'AMORE » DI KHORAZMI

L'idea lukacsiana della maggior prontezza di sensibilità - come una più giovanile agilità di riflessi - riscontrabile nella periferia della cultura in particolari momenti chiave - diremmo nodi - della storia letteraria (Werther, Rascol'nikov) non tiene sufficiente conto né del problema teorico di che cosa sia una genuina pluralità culturale, né tanto meno del problema storico particolare, e schiettamente romantico-coloniale, dell'acculturazione vera e propria, quale non si è certo mai data in alcuna sia pur radicale rivoluzione dello spirito operatasi all'interno dei due romani gemelli, ovvero sacri imperi del mondo cristiano. Tuttavia, con questa riserva di fondo escludente dal discorso ogni vero 'impatto diretto' che veramente coinvolga mentalità davvero reciprocamente estranee, cioè estranee per canonica aulica codificata tradizione e classicità, con questa riserva che però nel momento stesso vuol resistere a ogni facile sollecitazione sociologica (il nomadismo turanico non si oppone *di per sé* al sedentarismo iranico, proprio in quanto esso non ha sue tradizioni culturali prima di un Gökalp, cioè prima dell'acculturazione romantico-coloniale dell'intero Islam, e non già della sola Turchia, all'Occidente), l'idea lukacsiana è passibile, altrove, di verifiche anche più convincenti.

Altrove, cioè in quel caso storico di simbiosi culturale perfetta, la simbiosi turco-iranica, cui è toccato di condividere (fatto esso stesso di acculturazione romantica anche se non coloniale, di acculturazione stavolta verticale, della retorica classicistica al populismo, ma *di tutti* i retori antichi al nuovo sentire *di tutti*) l'ingrato destino critico dell'ellenismo romano in età mommseniana; più ingrato, se possibile, perché non di un neoclassicismo - e sia pure, se si vuole, di un genuino rinascimento - si trattava storicamente nel caso, ma appunto di una simbiosi. Dove la rivendicazione retorica di una primavera, cioè di un'accademia, in genti nate sotto giorni nubilosi e neri, e non più rassegnate a non dolersi della morte, è rivoluzione sociale dalla portata immensa. Rivoluzione, rivendicazione e accademia che nulla sospettano di nazionalismi e di atavismi; e, col riportare il meglio delle schiere di Serse all'Ellesponto, il nome di Rostam a Costantinopoli, di Bahrām nella Troade, e sul Sipilo la celebrazione del *Nouruz*, termineranno in gloria nel compiere a ritroso e con pari efficacia il gran viaggio di Alessandro, esattamente con la stessa modellizzante certezza metodologica, nutrita e aggiornata da suggestioni locali anche di grandissimo

momento (il paesaggio verde di pini e il crescente della Resurrezione, il mare azzurro di Yahya Kemal e lo spazio rotante di Isidoro e di Antemio). Come dire, ma a livello culturale forse più alto, Eurialo e Turno e Niso insieme, anche nell'agreste Tracia, anche nell'umile Bitinia.

Pure, laggiù, lungo i fiumi scarni d'erba onde l'emigrazione ha preso le mosse, l'inserzione aveva avuto inizio con la modestia della leggenda che faceva dei popoli turco-mongolici i tenaci selvaggi di una verità in evoluzione: i figli di Gog e Magog che, stanchi di attendere soluzioni escatologiche, si scavano un passaggio nel muro verso il mondo civile, cioè l'Iran; il turco che si fa persiano, come il vile fango che si sforza di farsi corallo, quasi una pianta; come la vite che sfugge all'abbraccio soffocante del convolvolo, vitalismo quasi animale del vegetale; come la voluttà della scimmia *nasnās* a farsi fecondare dall'uomo sapiente, dell'uomo sapiente a farsi *rokn-e rābe'*, o 'devoto perfetto'. Verrà poi e presto, anche per i Turchi, il culto decadente dell'autunno, la festa dedicata da Hüseyin Beyqara al terso *Mehregān* di Herat, con le sue piogge artificiali di foglie aurate di platano: con Khorazmi è ancora, a mezzo e in equilibrio stabile tra la rivoluzione migratoria scitica e la gara d'irrealismo aristocratico tra fero vincitore e civilissimo vinto, la primavera verginale e umida del neofita.

Un sistema di scrittura assurdo, che nega un vocalismo ricchissimo, una metrica che impone quantità mai concepite e mai sentite; ma, probabilmente anche per questo, una consapevolezza del programma estetico iranico quale in Iran forse non si dà; il caso limite, e per eccellenza paradigmatico, direi, quello turco, dell'autocoscienza della sovrastruttura culturale e del canone. Autocoscienza di quell'amare platonicamente che è privilegio estivo e aprico, inondazione di luce cosmica e solare vacanza, come si dice nel *Qābus-nāmè*, contrapposto al quotidiano e banale tepore interno, indotto dalla promiscuità che si crea nelle yurte popolose degli impellicciati Iperborei; di quell'irripetibilità dell'estasi-orgasmo colta una volta sola all'alba; di quella disponibilità assoluta e spreco totale d'amore che sono, senz'ombra di dubbio possibile, il vivere civile stesso nell'Islam iranico. Ma autocosciente in misura massima anche il sereno, appunto islamico, reinserire tutti questi tumulti del cuore nella devozione giornaliera, nella preghiera che è « pensiero dolce silente »; il reincastrare anche il gioiello - calore angelico - della primaverile follia, che l'alba dissolve, nel calore animale, invernale, coniugale, familiare ed egualitario, delle lunghe notti senza festa e senza vino che restituiscono il pazzo sacro a operosa artigianale saggezza.

Del piccolo, luminoso *Winterreise* di Khorazmi, qui al terzo tentativo tradotto finalmente per intero, non saprei davvero, né vorrei dire altro. E in modo particolare non vorrei, come pur si fa a volte tra noi nel tentativo sterile di spiegar cose che non si sentono, ovvero cose superflue da spiegare, polemizzare anch'io con le letture puritane proposte forse per *taqiyè* dal sovietismo bertelsiano al codice di questo e d'altri fedeli d'amore: cfr. le pp. 52-56, e 139, ancora così pizzianamente *nā-mizān*, della *Letteratura turca* del Bombaci, alle quali, posto

come fenomeno assai singolare e improbabile che, accompagnandosi puntuale al canone, nudo come in Grecia e come in Roma, un preciso costume, il canone stesso non debba a rigore che valer caste astrazioni, piuttosto che suscitare emozione terrena e anche « seduzioni sensuali » da riservarsi chissà perché a meno « turpi » costumi altrui, andrebbe comunque osservato che l'eterodossia erotica occidentale postscespiriana è un fatto di *alternativa* romantica tutta inquietamente moderna (essa sì tanto spesso e troppo spesso sublimata), nulla realmente « ripugnando », poi, alla « morale odierna » comune, di usanze che non s'usano più; laddove la chiave del nostro canone sta appunto in quello spontaneo *alternarsi* delle stagioni, dalla primavera-*ğazal* all'inverno-*maşnavî*, che è fenomeno psicologico e sociale del tutto antitetico, di mera esaltazione del fatto erotico più « ortodosso » (e potremmo dire « sunnita »), entro la quale gli eventuali, ma per noi indecifrabili, 'inquieti' di allora trovavano al massimo di che mimetizzarsi o meglio nutrirsi, così come i cheti. Al punto che, a poter sceverare quanto non serve nella realtà *bāzāri* sottostante, un Bertel's risulterebbe probabilmente aver ragione, e i « valenti cavalieri » cantati dai diversi Nevā'î apparirebbero sovente individuati con la medesima indubitabile precisione con cui entrano in scena le nostre false Albertine: *il y avait bien une jeune fille assise, en robe de soie, nu-tête ...*

Un centralismo, in ultima analisi, dotato di potenzialità ecumeniche ancora più vaste del pur universalissimo codice che s'intitola a Francesco Petrarca, un tantino viziato com'esso dalla sua è cattolica, feudale e protogallistica intolleranza che è detta anche candidissimo velo. Meno sfrontatamente candido, ma più ricco di trame, il velo del simbologismo turco-iranico: riflesso preciso, del resto, di quello che è in ogni campo il rapporto reciproco di base tra medioevo islamico e medioevo cristiano.

Sempre delicato, peraltro, rendere ragione della dedica. Soprattutto, credo, è il ricordo di una scorribanda aerea sopra le fate morgane del Turksib, di un volo dai platani già dorati di Samarcanda, lungo le rive slabbrate dell'Oxus, fino ai canali industriali della Chorasmia socialista, della sorpresa di cogliere a tratti, nella compagna di carovana, un inaspettato - e sia pur subito riassorbito nella non turbolenta devozione ereditaria ai quattro soli zoccoli abituali sui trecento plausibili - entusiasmo per le occasioni di letizia esoterica offerte dalla notte uzbeca; di una comprensione intuitiva, femminile s'usa dire e forse si dice bene, talora gelosamente balenante, di ciò che in vita e in arte non era certo cosa sua, ma che pur non le passava sempre davanti a mo' di vitreo corpo trasparente (come non solo ai meno consumati, tra tanti bravi maestri, non di rado accade, nonostante il piumaggio di sensitivo pavone vanamente indossato, nella perduta occasione estetica, sull'inappuntabile, lucido, filologico nero corvino).

Anche il cristiano, dice giustamente Khorazmi, può farci, talora, da guida sulla via dell'Islam.

GIANROBERTO SCARCIA



Io vi parlerò dell'amore nel nome sublime di Dio,
 perché è Dio che concesse ad Adamo il tesoro d'amore,
 le sette sfere dorate creò nei sei giorni, e munifico pose
 anche al falco dell'aria una preda di cigni. Per Lui si fa luna una goccai,
 e si fa il neo sulla gota, e s'annerano lunghi i capelli,
 e sale su dalla zolla il giacinto, e si schiude tra spine la rosa.
 La dura pietra per Lui si fa gemma, si sfalda in dolcissimo umore la canna,
 s'increspa il mare per Lui sulla terra, e conchiglia dà perla lucente.
 Per Lui l'ape ebbe cibo di fiori, e lo zefiro fu tappezziere dei prati,
 per Lui furono nuvole e vento, per Lui fu benefica pioggia.
 Armò l'umile, e cadde nel fango il superbo travolto;
 cavalcarono sopra le brezze i profeti per Lui, Mosè n'ebbe la verga,
 e il serpente fu guida del pascolo, re dell'Egitto fu fatto Giuseppe,
 a Giobbe fu per compagno il dolore, la fiamma fu dolce ad Abramo,
 e corona di luce a Gesù, ed il viaggio celeste a Maometto.
 Per amore ei fu re dei profeti, in amore fu amico all'Eterno.
 Di quell'amore arde oggi il poeta, d'amore egli ama ed è folle:
 o Dio, volgi gli occhi su lui, e mantienigli acceso l'amore.

Ieri sera, come apparve
 la luna della festa,
 apparve il mio signore.
 Diede l'ordine, e le tende
 furon pronte a gran convito.
 Recaron dolci coppe,
 accordarono il liuto,
 e il cantore ci avvinse così:

Albero snello sei, volto di luna,
 e stupisce la rosa
 al cospetto di te, svelto virgulto.
 Io, quando alcuno bacio,
 il ricordo di te bacio soltanto.
 Nell'orecchio hai una perla:
 è Venere che si confida
 con il sole suo vicino.
 Sotto il ricciolo è un volto
 che sembra giovane uccello
 trepidante smarrito
 nelle grinfie d'un falco.
 Qual somiglianza v'è tra le tue labbra
 e un rubino qualunque?
 Virtù di far miracoli

non hanno tutti i sigilli.
Tormentaci, fanciullo, quanto vuoi,
ché i capricci d'un angelo
sono carezze al cuore.
Oh, un indiano che intrecci
nodi simili ai tuoi!
Oh, un arciere feroce
che scocchi l'arco come gli occhi tuoi!
Sei sultano del trono dell'amore:
abbi ogni tanto un po' cura di noi.
Ma che vale il roseto,
solo, senza il lamento
di dolente usignolo?
Che vale un volto se pur non l'ammiri?
Felice il giorno santo
quando una volta ancora
si faccia ai piedi tuoi curvo il poeta.

Sorrise il mio signore, e disse: — Un dono
voglio da te, degno di noi, del mare
del cuore tuo gonfio di perle, un dono
degnò dei libri tuoi scritti in persiano.
Tu, vincitore al gioco dell'amore,
tu che il mondo conquistasti con il canto,
vorrei che dedicassi una stagione
di quiete invernale a un canto turco.
Passano i giorni nostri come il vento:
non caduco vorrei lasciar ricordo!
Feci un inchino: O dolce mio sovrano,
per la tua soglia passa la fortuna.
Le mie forze son flebili, ma voglio
servirti quanto è dato e quanto posso.
Il tuo nome rifulga oggi nel mondo:
liba finché sia l'alba, e ascolta il canto:

T'ho guardato, e t'ho visto nei tratti la luna del giorno di festa;
la gratitudine mia ti può dire per questo soltanto la morte.
Se il sole mai non sorgesse, sarebbe a noi sole la luce d'un volto,
e se amor di te penetrasse profonda saggissima mente,
svanirebbe dottrina e saggezza per te sulle ali del vento.
Oh, miratela, dunque, quest'anima nostra, sapiente fenice,
come un minuscolo uccello dal tenero eloquio la vince!
Felicità fu, fortuna, che al corpo tal veste di grazia ti cinse.

Diffonderei la tua fama, mi fosse concesso, così come splendida aurora s'effonde.
Se dunque a te mi rivolgo, proteggimi, salvami, perdimi!

Piacque al sovrano l'umile canzone.
Mi rese onore assai, porse la coppa,
m'attirò nell'ebbrezza del convito.
E di bel nuovo, quando fu il momento,
cantai per lui le dolci mie parole:

Bastò un soffio creatore ad infondere l'anima ai corpi,
bastò un soffio creatore per farti signore sovrano dei belli:
a te fu il sole del volto, ed a noi la vertigine eterna dei cieli.
Tu cipresso, tu luna, tu bocca ridente di rosa, tu qibla del mondo,
tu meraviglia, io stupore, tu ben cento volte a Giuseppe più alto.
E quell'Iddio che per gemma d'amore creò dalla roccia una gemma,
Iddio fu sazio di te quando t'ebbe veduto perfetto.
Dall'eternità che non ebbe principio ho bisogno di te, mio signore!

Così fu che posi mano
al mio libro dell'amore.
Per amore io l'ho composto,
ma non solo per il mio:
al convito ho voluto,
per quel mio grande amore,
tutti quanti invitare.
È perciò che l'ho composto
nella lingua di tutti,
e due frammenti soli
l'ho voluti in persiano:
così s'usano orlare,
ché ne rifulga il pregio,
i vestiti di raso.
Dunque, ancora una lode
al saggio mio sultano,
e poi prendo a cantare:

Cuor di leone e prole di signori,
fiducia in te ripone l'universo,
di fortuna e di gioia sei miniera.
Inanimato corpo la mia terra
era senza di te, ma sei venuto
a rafforzar la fede dentro i cuori,
a consolare i poveri smarriti.
In potenza sei pari a Salomone,

a Giuseppe nei tratti, e per la vita
che rendi, sei simile a Cristo al soffio.
Vento dell'alba sfibra il tuo cavallo,
la fama tua di sole indora il mondo.
Cedono il passo i generosi antichi
a te, come pronunciano il tuo nome.
Il tuo volto è pianeta di fortuna:
nei buoni auspici a lui si piega Giove.
Sei munifico in pace, e prode in guerra,
quando gli schiavi tuoi si fan leoni
e convito è per loro la battaglia,
come a lupo affamato bianco gregge.
Vittorioso riscatto degli oppressi,
a dir la lode tua non bastan gli anni:
Mercurio scriva, e Venere la canti!
Schiavo alla soglia tua sia l'universo,
ricco dei doni tuoi chi qui t'elogia.
E il mio canto è una stoffa di gran pregio:
se l'intesso nel cuore dell'inverno,
poi che il convito tuo di paradiso
di verde sempiterno si rallegra,
verso di primavera la trapunga!

La coppa gira in circolo,
zefiro sparge aromi,
della prigione bianca
si spalancano le porte:
petali sulla terra,
corniole alla miniera.
Lascia la casa, o fiore,
lascia l'inverno e vieni
nel verso nostro d'aprile,
nel verso nostro d'amore.

La parola del tuo schiavo
ascolta dunque, o signore.
Attraversa le incudini
la freccia aguzza tua,
nuota in mare di sangue
chi prostra il tuo furore.
Ma tu per anni lunghi
resta con noi, signore.
Il poeta che t'ama

è un folle: egli ha perduto
ogni pace, ne resta
un'immagine vuota
senza l'anima dentro.
Giovinezza t'allieti: liba e vivi
cento e cent'anni ancora in allegria.
Di godere non t'è dato in eterno,
ma t'è dato d'amare e consolare
con la letizia tua l'affanno nostro.
Sì, comprendere, amare e consolare
è il segreto del libro che ti porgo,
l'argomento del libro dell'amore.

O signore leggiadro del mondo, conquista la terra l'esercito tuo di leggiadri.
Fra tutti quanti hanno gota di fata sei bello, e il tuo volto è la festa
del primo giorno dell'anno, e il tuo ciglio n'è falce di lucida luna.
Il cuore pronto s'immola qual vittima a tal volto dolce, il tuo occhio
è maestro d'incanti.
Il neo nero s'addice alla guancia di rosa, la polvere al mio capo chino.
La tua figura è cipresso, la vita tua tenero filo che tocchi e si sfalda.
S'anima a noi la parola a colloquio col labbro tuo, gela lo sguardo.
I tuoi narcisi feriscono l'anima a morte, un sorriso, e dimentico i fiori,
la mano arretra dal tocco, ma il fuoco d'amore pur arde!
La fama tua s'è diffusa nel mondo, ed ha preso nel laccio le fiere.
Sorridi e umili la canna, la perla tua umilia le gemme.
Le schiere tue son ovunque, si prostrano i re al tuo cospetto.
Tu sei Venere e luna, e la volta del cielo confondi e stravolgi.
Sei il sultano del regno, sei l'anima, l'anima mia!
Se ridi forte, e una fata ti scorge, ella perde ragione.
Dei tuoi capelli un sol filo, e mi burlo degli angeli dagli occhi neri.
La tua luce, e me nessun'altra mai luce rischiari!
Senza di te non vorrei il paradiso, mi fosse sia pure donato:
traboccherebbe il mio cuore, l'intorbiderebbe il mio pianto.
Sei il profeta dell'acqua di vita, che chi gli s'approssima è salvo.
Oh, non vi fosse giammai, per chi è così bello, il declino!
Ohimè questo terrore di perderti! guarda, proteggi il tuo servo!

Vieni, coppiere, e reca vino puro,
ché lo beviamo in allegria,
lo beviamo ridendo,
lo beviamo motteggiando!
Tu ben vedi come il vento
i nostri giorni porta via:

questi giorni caduchi,
fatti di morte e inverno!
Sì, dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

Il mio saluto, o zefiro,
alla rosa e alla luna,
agli astri cortigiani,
ed all'amore mio.
Se t'affido un messaggio,
è l'inchiostro un collirio
che riluce negli occhi.
Saluta lo spietato,
saluta il vincitore,
saluta l'acqua di vita,
saluta il ramo fiorito,
saluta il verde giardino,
saluta il paradiso
e il fiume limpido suo.
È un crudele leggiadro,
la pupilla un brigante,
la bocca una bugia.
Io sospiro e lui non viene,
io son cieco e non ho luce,
però pretendo udienza.
Quando verrà vedremo
inebriarsi il vino
alle moine sue.
Nel tuo volto è potere,
sulla tua via fortuna,
volgi lo sguardo al misero,
al mendicante vile
che t'è fedele, o re!
Questa mia vita è morte:
dalla separazione
mi preservi il buon Dio.
Io non t'ho dimenticato,
io non amo altri che te.
È notte scura e dorme,

supina in sonno fondo,
la buona mia fortuna:
pure spero in un'alba
che dall'oriente sorga
a ridestarla in me.

Vieni, coppiere, e reca vino puro,
nella coppa dorata di Giamscid.
Vieni e toglimi dal petto
questo vano dolore,
questo sospiro amaro
che sale verso il cielo
dal rogo del mio cuore.
Sì, dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

Tu sei simile al sole, sei lampada al mondo, sei fresco giardino di cielo,
sei signore dell'anime belle, sei spirito santo, sei volto di grande,
sei rubino che attonita prostra la rosa e smarrita la vince,
sei cipresso, sei luce di luna, sei gloria agli umani, sei lode all'Eterno.
Sei colui che dispensa follia, sei uno sguardo di mago che leva tumulti,
sei colui che decreta la morte di mille col solo suo vezzo,
sei rovina ai veggenti ed hai schiere di re per balocco.
Sei rufugio dei cuori, preghiera dell'anima, rosa cui spina è custode,
sei dolce parola, incostanza leggera di fiore ed amore mio amato da sempre.
Non usare con me tirannia, se tu puoi, non saziarti del canto,
perché, s'io canto l'amato, l'amato a sua volta s'inebria di canto.

Io t'amo, anima mia,
per questo male che mi fai:
un male senza rimedio.
Tendo la mano, ma non so
vedere dove la tendo.
Chi non si dona a te con mille vite
è corpo vuoto e tetro, anima mia.
Non c'è nessuno al mondo
che in bellezza ti vinca,
che capisca l'amore
come l'anima mia.
Né v'è pena che valga,

nel nostro credo amaro,
per chi uccide un amante.
Io t'amo, t'amo, t'amo,
io sono l'usignolo
d'una rosa soltanto.

Vieni, coppiere, e reca vino puro,
ch'io beva, ch  m'inebri e ch  mi perda!
Vieni, voglio sapere
il segreto racchiuso
nell'immagine cara.
Libert  vo cercando
da questo me che ama.
S , dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

Dove sei tu, sovrano di tutti coloro cui ride bellezza nel mondo?
Dove sei tu, l'amore di tutti gli amati che sono nel mondo?
Tu sei palma, e d'esigua statura   dinanzi alla palma il cipresso,
e sole e luna son nati da terra ai tuoi piedi calpesta.
La leggiadria del tuo volto   vittoria che il mondo dall'un capo all'altro conquista,
la tua guancia   fiore ed   luce, com'  fiore a luce il nitore del vino.
Il muschio soffre e s'anneria alla vista del campo ove splende il giacinto
della tua chioma, ed il labbro fa smorto alla rosa il tuo trepido labbro.
A te dinanzi   una goccia la rosa, ed il mondo   la notte, e il tuo volto   la luna.
Dinanzi a te snello, tremore di salice coglie il cipresso, ed   bianco,
cos  come petalo di rosa bianca, il tuo lobo nel candido orecchio.
Il tuo lobo risplende qual perla, e al tuo tocco ristanno
la bianca luna e le stelle, il respiro mozzato dall'ansia.
La tua fronte   il giorno, e i capelli la notte, splendore di sole il tuo mento.
L'erba verde sorride al tuo olezzo, se ti guarda il sole si fonde.
Il custode dell'acqua di vita   per te che risplendi custode di torbida fronte.
L'occhio or languido or ebbro tuo mai non conosca sventura!
La tua bocca dolce sottile   uno sguardo di nera formica,
veggente   il cieco se a lui dona luce il tuo volto.
La vita tua non s'afferra: vedesti mai forse cintura
i fianchi tenui recingere d'ombra di mite formica?
Al cospetto del tuo viso bello, la luna   pallore di morte,
a te fanno ala, nei santi giardini, le trepide fronde.
Tu sei stella cadente, sei cespo di rosa, sei cero al sorriso che arde,

e viene meno per te la creazione, che inebri in profumo di morte.
La tua gota è un'aiuola, e il tuo neo n'è l'esotico servo.
Tu non hai bisogno dell'arco, non serve faretra né freccia
a te, per quest'occhio che guarda con luce di sangue.
Alla bellezza di te da chi è prossimo a Dio giunge voce di lode.
Capitano d'esercito molto, il tuo braccio m'uccide, la mente in me langue.
Bevo vino di fiamma in onore di te, oh, il bel vino, il bel volto, il bel giorno!
Ha preso amore le redini mie, tu sei solo e cavalchi le stelle:
hai legato i sovrani all'arcione, che sai della pena che porto?
Il cuore giovane attenta alla vita del vecchio, ma vita io non voglio,
non voglio l'anima, non i tormenti, desidero solo speranza.
È l'amore di te spessa rete, io non sono che piuma fremente d'uccello.
Avrà il poeta l'unione con te? Tu sei mare di perla ed io terra,
pur ti cerco, pur parlo di te, pur m'esalto e m'acquieto e mi turbo.
Un'intera notte l'immagine tua mi parlava, finché non fu l'alba,
e mi diceva d'amarti, soffrire ed amarti, portare pazienza ed amarti.

Coppiere della coppa delle idee,
tu devi liberarmi da me stesso:
via dal rovetto portami
al cespuglio di rose
del furente convito.
Per una coppa sola io cedo il mondo,
per il signore mio libo e m'esalto.
Sì, dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

Al giogo i belli dal volto di rosa, e la morte sul mondo, la morte!
A te ghirlande propizie di stelle, ché vasta virtù tal bellezza rivela.
L'intelletto sragiona se guardi, ed è vampa d'Abrahamo la gota che s'apre a rossore.
Il Paradiso si svuota, per tua fama certa, di tutte le fate,
ma sei più necessario ad amore che fata, tu quanto più bello!
Per te il cherubino vacilla, ed è gemma dell'anima nostra il rubino
di te, che n'è Venere spenta, e l'arcangelo cade sfibrato.
Oh, mirate il munifico e il povero, l'idolo snello ed il turpe mendico!
Unico farmaco al male, una perla che fango non tange.
Alba fa alla tua soglia, pervaso di trepido amore, lo zefiro ogni ora,
ma troppo ignaro di questo delirio che muove la brezza è il raccolto del cuore.
La gota irride alla luna, è il tuo neo tulipano notturno,
vedere te è il paradiso, è la luce, la luce di Dio.

Seguir chi ti segue è speranza dei cuori, è la meta mia santa.
La luna è schiava d'un fiore, di che si compiace il Creatore,
e chi fu creato l'adora, quel fiore, l'adora e lo piange.
Un laccio che ci trascina: tu idea dell'amore, io l'idea dell'amante.
Pure tu, come a orgoglio di fiore s'addice, mi vedi e non scorgi;
la mia schiettezza che tanto è palese tu guardi, ed ahimé non mi vedi.
Il poeta è colui che s'ammala d'amore e che muore:
pur a lungo si parla nel mondo di lui, del poeta che muore.

Vieni, volto di luna,
stordisci con la coppa
noi devoti alla luna.
Non letizia ma oblio
porga la festa insonne,
porga il convito a noi.
Sì, dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

Snello cipresso sei, volto di luna,
d'oro solare le creature ingemmi,
dolce verzura su dolce rubino,
dolce miele su mandorla più dolce.
Sei un'immagine eterna dentro gli occhi,
sei virgulto ch'è nato sopra il pianto.
Sei gelosia che arrossa in tutti prati
l'iridato piumaggio d'ogni uccello,
luce di sole sei che affoca il mondo,
bruna pupilla sei che offusca il giorno.
Resti, e il mondo si placa, fuggi, è il nulla.
Gelsomino che mai conobbe spina,
inferno, paradiso e bianco specchio,
misura d'ogni antica leggiadria,
nello scrigno dell'anima la perla,
luna e sole è col segno del tuo volto.
A conoscere te, lunga una strada
da me si parte, e corre verso il tempo:
una strada di sangue e di cristallo,
che il sospiro l'appanna e brucia amore.
Pur la percorro fermo, una farfalla
sono che crede anche nel pianto, crede

caduca crudeltà più che sia il mondo.
Non è bello regnare in regno vuoto,
non è bello che sia soltanto il fiore,
non bello in solitudine star lieti.
Più bello entrar nel vortice fulgente
che il nero laccio dei capelli guida,
più bello aver negli occhi maggior luce
in serbo per veder le nere impronte,
per veder dell'amato il chiaro volto.
Uno il cuore, la qibla, uno l'amato,
uno l'amato, mille i suoi segreti,
uno il fiore, lo schiavo, uno il mio canto.

Vieni, coppiere, e reca vino puro,
colore di papavero selvaggio.
L'anfora è piena,
spalanchi la bocca;
oro contante
s'effonda stanotte.
Sì, dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

Reclina ho l'anima sulle fattezze tue belle e sui pregi,
ma spicca il volo, nell'estasi dolce, se parli,
qual pappagallo anelante lo zucchero dolce del labbro.
È il labbro zucchero o vita? Ché l'acqua di vita lo vede, e s'abbuia.
Quando la bocca minuscola tua sparge zucchero, lacera cade la rosa,
segna il tuo sopracciglio il tumulto, una caccia spietata il tuo sguardo.
Tu sei miniera di grazia nell'occhio e nel ciglio, non giova a te freccia
e non arco.

La tua parola è dolcezza, e di Cosroe più in alto ti leva,
per tua bellezza si fa folle amante la notte.
Tu sei sapiente conchiglia, più puro in purezza che perla.
Per te batte il sole ogni giorno alla porta, per te snello cade Giuseppe
nel pozzo.

Non sono frecce le tue nere ciglia, ché in te la pupilla è un ignoto mistero.
Dalle tue labbra non ha il cuore vita: baciare la tua polvere basti!
Io mi prosterno dinanzi al tuo volto e conosco la grazia,
io t'amo e sanguino, l'anima sanguina, chiede e contempla.
Per te ragione è follia, per te il cuore s'aggruma nel sangue.

M'amerai se morirò? Morirò se m'uccidi coi vezzi.
Tu trascini e il creato sragiona, oh, un lavacro per l'anima affranta,
che via ne tragga l'amore di te, vana pace al mio cuore!
No, c'è un posto per me nella polvere della tua soglia:
ho ben trascorso con questa passione una vita, e null'altro m'è caro,
non questo mondo, non quello, soltanto ad amarti son nato,
perché a ciò Dio mi creò, mille anni più presto di cosa creata,
e finché dura il tempo, è il tuo turno di gloria e vittoria,
e schiavitù del poeta finché sta con l'anima il corpo.

Vieni, coppiere, e fa' che anch'io risplenda
entro lo sguardo tuo,
ch'io risplenda, coppiere,
per quel dolce nitore
che il vino infonde in noi.
No, non vuole il poeta,
su questa terra inferma,
nei cheti cieli poi,
non vuole altro splendore.
Sì, dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

Segno di grazia, re di leggiadria,
l'universo sconvolge
il sopracciglio tuo,
dona fiamma al rubino
il labbro, e a gran sopore
cede l'angelo altero
che scorge l'occhio tuo,
s'abbarbica alla terra
il cipresso invidioso,
s'arrossa in te la luna.
È pudore del sole
la notte in ch'ei si vela,
sei il tumulto e la foga
di ch'è folle la sfera:
pittura eterna il volto,
bellezza eterna il cuore.
Lo sguardo è negra notte:
oh, la collera, oh, l'ira!

Noi no, non sacrifici,
non sangue verseremo:
il Santo Luogo immune
da vittime vogliamo.
Pure l'anima geme
di ferita mortale,
ché a te non si sottrae,
da te non fugge amore,
e il povero che t'ama
spregia l'ultimo bene.
Fragile cera un corpo,
ma d'eroica falena
è il volo a te d'incontro.
Cento vite, ed ognuna
sarebbe in te divelta.
Un capriccio, uno solo,
e scompiglio è nel mondo!
Seppur primo la porta
d'amore ho spalancato,
il chiavistello d'oro
son io, ma condannato.
Ho fallito in amore:
è argomento di veglie
il racconto funesto
di questo triste amore.
Tutto ho inondato il mondo
di lagrime d'affanno,
pure il mio pianto posa
come rugiada lieve
su te che non lo sai.
Ho montagne di pena,
appese a tenue filo,
ho posato sui cieli,
solcandoli di sangue,
fardelli di dolore,
per te che non lo vuoi.
Non sono un vagabondo
che cerchi vane tracce
di trastulli lucenti:
io solo te ricerco
da quando fui creato,
e dalla soglia tua

non leverò la testa.
Sei nobile cipresso,
sei rosa in leggiadria,
sei bellezza serena,
che non turba il malocchio.
Io del tuo amore ancora
racconterò nei cieli
quando sarà di polvere
la penna del poeta.
Ho vergato uno scritto,
ho intagliato sull'anima
un abito d'amore.
Ed ho accordato amore,
come un'arpa al convito,
a melodia d'amore,
ed ho scritto e cantato,
fino a che l'alba ha vinto
le schiere della notte.

Orsù, coppiere giovane,
reca quel vino vecchio,
versalo sull'arsura
dell'anima che muore.
Sì, dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

O sovrano di tutti coloro che l'occhio hanno dolce di mite gazzella,
o cavaliere veloce del regno ove corrono tutti i leggiadri,
io ti prego, colpiscimi dunque di spada, ch'io muoia a te presso,
e, se ami il gioco dell'arco, fa pure di me il tuo bersaglio.
Io non m'allontano da te, non sollevo la schiena mia curva.
Il tuo trastullo son io, sono un'ala d'uccello che s'offre all'artiglio del falco.
O misura divina dei belli, o segnacolo svelto di grazia,
tu non mi guardi, pur io custodisco il tuo sguardo,
e quel poco che resta di vita a me, credo un esoso guadagno.
Lodano te tutti i cuori, oh, tua vana, superflua conquista!
Il miele della tristezza ha sapore di miele di Tauride, e regno di rosa
è questa fila di giorni caduchi che fanno tua grazia superba.
Se il cristiano ti scorge, in frantumi van gl'idoli belli,
se la brezza da te verso Roma s'invola, con l'arco del ciglio

tu spezzi il tetro cilicio dei monaci spenti ed esangui.
Sulla via che conduce da te vedo pianto, però nello specchio del volto
io vedo l'anima, vedo la luna che imbianca a splendore del mondo,
che mi fa stravolto com'è il firmamento inesausto e pur stanco.
Per il languore d'un occhio il tumulto del cosmo non più mai si placa,
emana l'alito tuo soffio dolce di Cristo dal dolce sussurro.
Il cuore umano, purezza lo vince, purezza leggiadra l'atterra.
Pallido fai il tulipano, sgomenta la rosa, signore lo schiavo.
Sei con me, te ne porgo il mio grazie, ma so che m'illudo d'un sogno.
Per il tuo volto è nel vino riflesso di sole, per te il paradiso s'accende di gemme.
Sono tuo, però sei mio signore e signore di molti,
ed io non voglio la vita, desidero solo te, specchio del mondo.

Vieni, coppiere,
l'amato è con noi.
È lui stesso, lo vedi,
è lui stesso che chiede
di brindare per lui.
Mettiamo a nudo l'anima
e irroriamole il volto
d'acqua di vita lieve.
Sì, dovremmo rassegnarci,
lo so bene, dovremmo,
ma come, come, dimmi,
in questo breve viaggio,
come portar pazienza?

Affetto breve, promessa fugace, incostanza di vento,
maestro dolce d'effimera rosa, di ceduo rubino, di fragile perla,
la vita è giunta allo stremo, il mio cuore è costretto nel morso,
ancora tu non m'hai reso giustizia su questa tua soglia.
Io t'ho visto nel fiore, non t'ho mai gustato nel frutto.
Per il tuo labbro una strage che chiama a gran voce riscatto,
tu mi fai soffrire da che ti conosco, e conosco il tuo volto da sempre.
Oh, come vorrei di remoto paese raggiungere ignote sembianze,
tra i mille ch'hanno la guancia di rosa e il narciso nell'occhio,
un altro scegliere, a un volto più buono e pietoso legarmi.
Pur non si libera il cuore da questa vischiosa tua rete,
ché la ripulsa è di miele: risparmia tu dunque il mio sangue!
Il turno è tuo, tuo soltanto, mia luce, finché vige il turno del tempo.
Non troverò chi sia simile a te, a verità mi rassegnò.
Saggio fui per il mondo, son ora per te solo un folle.
Vivere senza l'amato è torpore di morte, ma il cuore sopporta.

Sopporta tutto il mio cuore, la vista, il furore e lo sdegno
e tirannia, crudeltà cento volte più dolce che ascolto.
No di certo, lontano di qui non emigro; se a te fu concessa la grazia,
a me fu data sapiente alchimia di parola d'amore,
che, come n'ebbe notizia, Mercurio gettò via la penna.

È l'alba, dolce coppiere,
porgi l'ultima coppa:
al labbro nostro inquieto
la coppa del mattino.
È il momento dell'ansia e del tremore:
fra poco tutto, forse,
sarà perduto o vinto,
appassirà la vita,
s'abbuieranno i fiori.
M'attardai nel mio canto:
più che non fosse scritto,
m'attardai nell'amore.

O candela di pura assemblea, come te viene meno e si strugge,
per amore di te fonde, pallida cera, la luna.
Le tue due gote son fiore, il destino v'ha inciso il suo motto:
« o signore dall'astro propizio, risparmia, risparmia gli amanti! »
È labbro questo od è zucchero, od acqua preziosa di vita?
Le tue parole son tutte più dolci dell'anima, e sanguina in boccio
la primavera bambina del rosso papavero affranto.
Per l'occhio tuo si fa fioco il narciso ammalato, e il cipresso
sì, lo snello cipresso è lo schiavo dell'ombra che nitida getti.
L'albero tuo reca pomi ed arance vermiglie qual fiamma,
e melograne ridenti, e sorriso di fiore che soffia la vita nel mondo.
La notte che banchettiamo con te, sia per noi vita eterna,
un atomo della bellezza tua, cento dischi di sole.
Ti vedo e dico, levando clamore: mirate, mirate lo specchio
che fa signore il mendico, mirate lo specchio che fa del mio cuore una stella!
Mirate dunque il creato, lodate la gloria di Dio,
lodate in Dio la sapiente, la grande, gioiosa invenzione!
Amore è vita, s'uccida d'amore ogni cuore!
Si faccia festa per questa bellezza che uccide, si faccia con lume di gote!
Si conduca anche me al sacrificio, si faccia a me cenere il cuore,
ché poi n'esca profumo a inebriare gli amanti, ed affetto agli amati.
Senza amore Gesù non ha vita, e se il sole non soffre, non brucia.
Nella scacchiera d'amore non re che si salvi, non gioco che vinca.
Morirò prigioniero di te: fino a quando il dolore?

La tua bellezza ha offuscato lo specchio, mi stringi, m'avvinci,
o signore dei volti di luna, o signore divino d'amore.
Per te primavera inattesa è sbocciata, o signore, nel mondo,
per te la fece inattesa spuntare il poeta tuo folle,
il cuore che senza te non sarebbe, anche se non ha fine l'amore.
Se chiedi che cos'è amore, dirò: non fuggire il tormento.

Sorgi, coppiere, la morte è presso,
porgimi il vino che fiorì stanotte,
ridesta la fortuna addormentata.
Rimane un desiderio,
un desiderio solo,
desiderio di canto
e d'un'ultima coppa.
Svelto cipresso, gota color rosa,
ribolle il vino al fuoco del tuo volto.
Bella immagine, fonte dell'amore,
se dall'essere tuo nasce la pena,
dispensi la dolcezza del dolore.
Intimo fui di te una volta sola:
ti rivedrà nel sogno il desiderio.
Nessun'astuzia a me ti riconduce:
a te l'ebbrezza dà la tua vittoria,
ed io resto distrutto dall'amore.
Sguardo di lutto è quello che m'uccide:
vorrei gridarti ancora il mio dolore,
ma l'occhio tuo fa cenno di tacere.

Signore, illumina l'anima mia, fammi dono d'un'integra fede.
Sei ben tu che creasti la rosa: rifulga sul rovo del male il perdono.
Ed a te che cantai, re dal volto di sole, sia l'astro propizio.
Raccogli quello che meriti, e a me, di virginea parola,
a me riconosci virtù d'usignolo, di lieta fenice all'amplissimo volo.
Perché la mia lingua è una spada, ma il regno d'amore che m'apre è
pei casti.

Io so libare al chiassoso banchetto perché so i silenzi di cheta moschea,
so godere perché son credente, e non dico ai sovrani l'encomio dei servi.
T'amo solo perché debbo amarti, perché ti conosco da sempre.
Così ha termine il libro d'amore, redatto su riva di fiume:
compiaciti di questi fogli ed onorami, sguardo benigno,
poi volgiti verso la qibla e rallegra pregando il mio spirito stanco.

Quand'ero pellegrino
sulla via d'occidente,
ramingo ero, e sereno.
Mi nutriva ventura d'un incontro,
e, mosso come ricciolo d'amante,
m'ospitava anche il mare.
Fidando in Dio, percorsi molti lidi,
la soglia d'ogni saggio anacoreta,
la terra nostra e quella dei devoti
alla Croce. Un compagno
nobile avevo: sulle spalle il saio
del vasto mondo a lui posava lieve.
Era casto, era giovane, era lieto,
era paziente come il sole acceso
che pur di nube non disdegna l'ombra.
Insieme a lui sui prati e sopra i rovi,
insieme a lui per boschi e per montagne:
una sorgente per la nostra sete,
un'ala sola al passero ed al falco!
Per l'umiltà che ardeva nel suo ciglio,
l'apostrofò così, stolto, un viandante:
A te non è di certo avo il Profeta!
Allora, dalla nostra coravana,
un vecchio corse a lui. Era un cristiano
che moveva alla sua Gerusalemme.
Gesù, gli disse, aveva un asinello,
un asinello solo, e ben trecento,
nel monastero mio fatto di rupe,
incrostati di perle e di rubini,
zoccoli veneriamo d'asinello.
Tanto spreco d'amore non è vano:
sarà pur quello degno, un bel mattino.
Accendi nelle tenebre una fiamma,
dai fedeli di Cristo
lucida fede apprendi,
la devozione ai santi,
e la dolcezza dei lunghi silenzi
di povertà che dà gloria e sostegno,
gioia di vita ch'essa stessa è mensa
imbandita regale.
D'acqua una goccia appena,
di pane pure un poco,

però leggi il mio libro dell'amore,
anche una volta sola.
È verità: mi crede chi l'apprende.
Pregli per me chi legge dell'amore,
pregli per me chi dell'amore scrive.
Io ti supplico, amore,
per amore di Dio,
esaudisci l'amante,
esaudisci chi chiede.

'ABD AL-QUDDŪS AL-ANŞĀRĪ: SAGGISTA E STUDIOSO

إِنْ مِنْ لَا مَاضِي لَهُ * لَا حَاضِرٍ وَلَا مُسْتَقْبَلٍ

Mentre una parte del mondo arabo accetta quasi incondizionatamente i modelli occidentali, l'Arabia Saudiana limita l'influenza alla parte strettamente tecnologica, ridimensionando così il progresso culturale e scientifico dell'Occidente con la generica ed essenzialmente negativa definizione di un *taṭawwur māddi* nel quale è circoscritto il suo ascendente, ma anche le ragioni più intime della sua inferiorità. Questo lo sfondo ideologico dal quale scaturisce l'opera di 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī¹⁾, una delle maggiori figure della cultura saudiana, nel quale non è difficile riconoscere il cultore di un moderno *adab* che tralasciando l'*isnād* va curiosando nei più svariati settori con maggiore o minore intensità, ma sempre con vivacità e ingegno.

Nato a Medina nel 1906, ha compiuto gli studi nella città natale, formandosi alla tradizione islamica che in quel momento rappresentava un baluardo contro le *bid'ah* d'influenza europea che avevano invaso l'impero ottomano dal quale, com'è noto, dipendevano le Città Sante del Ḥiğāz.

Finiti gli studi egli ha ricoperto vari incarichi governativi, l'ultimo dei quali nel *diwān* del Luogotenente del Re nel Ḥiğāz²⁾. La sua attività letteraria prese quota, quando divenne redattore-capo di *Umm al-Qurā*, il quotidiano ufficiale fondato alla Mecca, donde il nome, con le funzioni della nostra Gazzetta Ufficiale³⁾. 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ne è stato il quarto redattore-capo, dopo Yūsuf Yasīn⁴⁾, Rushdī Malḥas⁵⁾, Muḥammad Sa'id 'Abd al-Maqṣūd⁶⁾. La fondazione di questo giornale avveniva in un momento particolarmente felice per la cultura saudiana che raggiunta l'unificazione politica tra Nağd e Ḥiğāz poneva le basi dell'attuale monarchia. Veri promotori della *nahḍah* furono, come altrove, i giornalisti, spesso « impegnati » a sostegno dell'ideologia del paese ma anche poeti e saggisti, più raramente narratori⁷⁾.

In questo clima pionieristico 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī fondò nel 1936 la rivista *al-Manhal*⁸⁾ che doveva rimanere, malgrado la concorrenza di altri periodici, la più quotata pubblicazione di tipo letterario, anche a causa della carenza di riviste scientifiche, onde, oltre a essere la sede naturale dove poeti, come Ḥasan 'Abd Allāh al-Qurashī⁹⁾, az-Zamakhsharī¹⁰⁾, Fu'ād Shākir¹¹⁾ e altri pubblicano

le loro opere, essa ha un indubbio carattere scientifico, anche se talvolta necessariamente divulgativo. La rivista che dapprima si pubblicava a Medina, passò poi alla Mecca e infine a Gedda che è la sua sede attuale ¹²⁾.

Ma l'attività di 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī, oltre che nel quotidiano lavoro di redazione e raccolta del materiale giornalistico, si esplicava ben presto, anche nell'opera di studio e creazione. Prescindendo dagli innumerevoli articoli pubblicati in *al-Manhal*, utilissimi per la recente storia culturale del paese, egli è autore di un *Dīwān* ¹³⁾, racconti, saggi e studi, talvolta raccolti in volume che gli hanno valso la fama di uno dei migliori rappresentanti della *maqālah* saudiana che nella sua vasta produzione abbraccia ormai i più svariati settori della saggistica e spesso sconfinava nella vera e propria ricerca.

Prendiamo, ad esempio, *Arba' ayyāmin ma'a shā'ir al-'arab* 'Abd al-Muḥsin al-Kāzīmī ¹⁴⁾. L'opera è stata pubblicata nel 1969 con un'introduzione poetica di Muḥammad Sa'id al-'Āmūdī ¹⁵⁾, uno dei maggiori scrittori saudiani, anch'egli di estrazione giornalistica. L'uso di apporre una poesia a introduzione di un'opera, è molto diffuso in un paese, come l'Arabia Saudiana dove ogni avvenimento è fonte di una variopinta produzione poetica. Molte volte questa produzione confina col *madiḥ* ¹⁶⁾, ma spesso sono cantati anche eventi politici e civili, come, ad esempio, l'apertura della famosa fonte di al-'Azīziyyah ¹⁷⁾.

La scelta, di un poeta come 'Abd al-Muḥsin al-Kāzīmī, già indica le preferenze dell'autore. Al-Kāzīmī, infatti, appartiene a quella corrente neo-classica che in Aḥmad Shawqī ha avuto il suo più celebrato rappresentante. In realtà non tutta la critica araba, condivide gli elogi per il « Principe dei Poeti » ¹⁸⁾, ma in Arabia Saudiana egli rimane un modello insuperabile, detenendo tra i poeti moderni, il posto di al-Mutanabbī tra quelli antichi.

L'autore in questione, nato a Baghdād nel 1865, è più noto con i titoli di *shā'ir al-'Irāq* e *shā'ir al-'arab* ¹⁹⁾. Discepolo di Muḥammad 'Abduh e Ġamāl ad-dīn al-Afghānī, al-Kāzīmī discende per linea materna dall'*imām* Mūsā al-Kāzīm, ma la *nisbah* deriva dal sobborgo di al-Kāzīmīyyah a Baghdād nel cui santuario è sepolto l'*imām* in questione. Malgrado l'origine irachena che gli è valsa il primo *laqab*, al-Kāzīmī è vissuto prevalentemente in Egitto, dove è morto al Cairo nel 1935 ²⁰⁾. A parte alcune opere minori rimangono due *dīwān* che 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ha analizzato criticamente a partire dalle introduzioni al secondo di Rafā' il Baṭī e 'Abd al-Qādir al-Maghrabī e della *muqaddimah* al primo fatta da al-'Aqqād del quale con compiacenza è ricordato il richiamo all'arabismo ²¹⁾.

'Abd al-Quddūs al-Anṣārī divide la poesia di al-Kāzīmī in poesia personale (*shi'r shakhṣī*) e poesia « generale » (*shi'r 'āmm*) ²²⁾. Più comunemente nel nostro linguaggio potremmo parlare di poesia lirica nel senso introspettivo e personale, quindi moderno, e di poesia « civile » con tutti gli ampliamenti che quest'ultima può avere nella letteratura araba. Primeggia il tema del *ghazl*, tanto caro alla tradizione locale, ma non mancano il *shakw*, il *fakhr*, il *hiğā'* e la « poesia

di pensiero », vagamente filosofica e moralizzante, ma non ancora sapienziale, come in quella antica. Ecco alcuni versi particolarmente significativi ²³⁾:

« Mira il mondo e non stupirti delle sue meraviglie
l'Occidente con la sua scaltrezza, come un leone ha raggiunto ciò che voleva
e l'Oriente con la sua negligenza è come un bambino che gioca ... »

Ma l'atteggiamento più sconcertante, anche se in definitiva abbastanza logico, una volta noto il pensiero politico dello Anṣārī è la critica alla *qaṣīdah* che al-Kāzīmī scrisse in occasione della seconda costituzione liberale ottomana. L'evento, com'è noto, di enorme importanza nel mondo islamico ha suscitato cantori di opposte tendenze. Per capire l'atteggiamento di 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī è necessario richiamarsi all'ideologia del paese. Infatti, l'Arabia Saudiana alla presenza moderatrice delle Città Sante aggiunge le origine naḡdiane e quindi wahhābite che hanno respinto tutte le *bid'ah* accumulate dopo la chiusura dell'*iḡtihād* e anche prima. Non indugeremo molto sui vari aspetti del movimento wahhābita ²⁴⁾ che comunque ha impregnato e condizionato l'intera vita intellettuale del paese, tanto, che si può dire che tra la fine dell'800 e gli inizi del 900 non ci sia stato poeta naḡdiano o ḥiḡāzeno che non abbia scritto a suo sostegno. Ricordiamo appena Ibn Musharraf, Ibn 'Uthaimaini e Ibn Saḥmān ²⁵⁾, quest'ultimo autore di una *qaṣīdah* contro il *dustūr* ottomano. A ciò va aggiunto che la costituzione della Turchia aveva un significato « laico » liberaleggiante. La *bid'ah* politica è combattuta oggi anche con una ricca e sistematica produzione in prosa. Particolarmente diffusa è l'opera di Aḥmad Muḥammad Ğamāl, *Dīn wa dawlah* ²⁶⁾ che combatte la separazione tra Stato e religione richiamandosi ai valori ideologici e politici dell'Islām ²⁷⁾, come pure gli opuscoli apologetici di Abū 'l-'Alā al-Mawdūdī ²⁸⁾, un interessante tentativo d'interpretazione moderna delle fonti del Diritto Islamico.

In questa atmosfera non è difficile comprendere l'atteggiamento anticostituzionale di 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī in occasione della *qaṣīdah* di al-Kāzīmī ²⁹⁾ che fornisce anche lo spunto di un'aperta lode per Aḥmad Shawqī, l'unico dei poeti contemporanei a giudizio dello Anṣārī che abbia assunto un atteggiamento indipendente.

« ... Ma Shawqī è il più grande e più famoso poeta del suo tempo. Egli, come dice il proverbio popolare, ha preso il bastone nel mezzo e non ha seguito la corrente di una gioia retorica ... ma ha messo le cose al loro posto, guardando con l'occhio della ragione alla tempesta e passionalità che stava dietro la costituzione ... » ³⁰⁾.

Come si vede il brano è più una lode del poeta egiziano che una critica ad al-Kāzīmī, la cui *qaṣīdah* è ricordata appena come un passo infelice e maldestro. Del resto il poeta iracheno è riscattato nel breve capitolo intitolato *al-Kāzīmī wa 'd-dīn al-islāmī* nel quale vengono tra l'altro messi in rilievo i legami della sua poesia con il pensiero di Muḥammad 'Abduh e Ğamāl ad-dīn al-Afghānī ³¹⁾.

Questa forza della tradizione è presente in tutto il libro. Infatti, i valori che 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī si sente in dovere di sottolineare sono quelli della tradizione antica, invero frequenti nell'opera di al-Kāzīmī. Bisogna però dire che in questo egli è un vero maestro. Così viene ripetutamente sottolineato il sostrato arabo-antico della sua poesia³²⁾ che è ritenuto modello insuperabile, valutazione che porta lo Anṣārī all'uso frequente di termini antichi³³⁾, come nel capitolo *madīhiyyāt al-Kāzīmī wa fakhriyyātuhu* nel quale sono presi in esame alcuni tra i più significativi *madīh*, come quelli per Muḥammad 'Abduh, Sa'd Zaghlūl ecc., e soprattutto nel capitolo seguente dedicato appunto alle tracce della poesia antica nell'opera di al-Kāzīmī³⁴⁾. Meno efficace, è invece lo Anṣārī quando tenta la critica «negativa» e ciò non solo a proposito della *qaṣidah* per la costituzione ottomana, che si risolve, come abbiamo visto, nell'esaltazione di Aḥmad Shawqī, ma anche nella critica di forme ed espressioni poetiche³⁵⁾ che si limita a una discussione, anche se erudita sulla scelta della parola.

L'erudizione storico-letteraria è alla base della parte migliore di alcune opere che possiamo definire prevalentemente archeologiche. Questo settore è recente in Arabia Saudiana³⁶⁾ che manca nel complesso di una tradizione, come ad esempio, l'Irāq. Trattandosi di una scienza «straniera», almeno nel senso moderno, l'archeologia è vissuta a lungo all'ombra dei collaudati settori della poesia e della storia, la quale ultima però nelle cronache cittadine ci ha dato spesso importanti notizie sulla datazione e descrizione dei monumenti, specialmente nelle Città Sante. Ma una visione d'assieme dell'arte islamica nella penisola è tuttora mancante.

È da questo «vuoto» che è sorto l'interessamento dello Anṣārī e anche se le ricerche presentate non possono dirsi tecnicamente complete, i risultati raggiunti sono di somma importanza trattandosi di materiale inedito e di grande interesse.

A Medina, sua città natale, 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ha dedicato il volume *Āthār Madīnah al-munawwarah*³⁷⁾ pubblicato nel 1353 E., ma con due ristampe successive, nel 1378E. e nel 1393E./1973.

I «monumenti di Medina» sono uno dei primi tentativi di dare una sistemazione organica alle antichità della città e rappresentano malgrado la comparsa di un'analoga opera di 'Alī Ḥāfiẓ³⁸⁾ un punto fondamentale di riferimento per chiunque voglia accostarsi alla storia artistica della città. Il materiale studiato riguarda le case (*dār*), i palazzi (*qaṣr*), i castelli (*ḥiṣn*), le moschee, i *balāṭ*³⁹⁾, luoghi storici, i monti, *wāḍī*, pozzi e sorgenti. Come si vede lo *'ilm al-āthār* ha per 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī un significato più vasto della nostra archeologia e storia dell'arte, investendo tutto ciò che è in relazione a qualche fatto storicamente accertato. Questo atteggiamento in parte dovuto all'assenza di una scienza ristretta ai monumenti e oggetti antichi, è di particolare interesse nel territorio di una città come Medina che tanta parte ha avuto nella storia socio-economica dei primi secoli, non solo fino al periodo ommiade, il che è noto,

ma anche dopo per buona parte del periodo 'abbāsīde. Vista la scarsità di fonti occidentali, diamo un breve riassunto sui monumenti cittadini.

Nel primo capitolo sono studiate numerose località in rapporto con edifici antichi, tra cui le *dār* di Abū Bakr, 'Othmān ibn 'Affān, Khālid ibn al-Walid e Marwān ibn al-Ḥakām. Anche se la maggior parte delle costruzioni antiche sono irreparabilmente perdute, la ricostruzione storica dello Anṣārī è di grande interesse per la sistemazione topografica del « centro storico » cittadino in relazione all'epoca del Profeta e del califfato ommiade e 'abbāsīde. Di particolare interesse per quest'ultimo periodo è la *Dār Rayṭah* ⁴⁰⁾, figlia del primo califfo 'abbāsīde Abū 'l-'Abbās che si trovava al posto dell'attuale *Zāwiyah as-Sammān* e che conserva dei primi secoli almeno i battenti della porta nel qual caso si tratterebbe di una delle più antiche opere in legno dell'arte islamica giunte ai nostri giorni.

Accanto alla *Zāwiyah as-Sammān* si trovava la *dār* di Abū Bakr ⁴¹⁾ sul posto dell'attuale *bayt as-Sammān*. A sua volta la *dār* di Khālid ibn al-Walid ⁴²⁾ si trovava sul lato settentrionale della *Dār Rayṭah*, pressapoco all'altezza dove un tempo c'era il *ribāṭ* di Khālid ibn al-Walid.

Marwān ibn al-Ḥakām, molto contribuì alla bellezza della città. Tra gli edifici più rappresentativi di questo califfo è la *Dār* omonima che si trovava al posto della *madrasah bashariyyah* ⁴³⁾, ora distrutta per far posto a una strada nuova nei pressi della Moschea del Profeta.

Passando ai *qaṣr*, 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ha descritto e in certi casi rilevato sommariamente la pianta di alcuni edifici dei quali si avevano soltanto brevi cenni storici. Così il *qaṣr* di Sa'id ibn al-'Āṣ nel *wāḍi* al-'Aqīq del tempo di Mu'āwiyah ⁴⁴⁾ e il *qaṣr* 'Āṣim, entrambi attribuiti al periodo ommiade, per motivi stilistici ⁴⁵⁾; ipotesi sulla quale abbiamo qualche riserva, poiché i due *qaṣr* in questione non presentano, ad eccezione della pianta generale, alcun elemento ricollegabile ai dati più caratteristici dei castelli ommiadi.

Ma il gruppo più folto di edifici sono ovviamente le moschee.

La descrizione ha inizio con il *masḡid al-Qubā'* la cui origine risale al Profeta stesso ⁴⁶⁾, quando compì la *ḥiğrah* a Medina. È quindi la prima moschea costruita nella città. L'attuale edificio deve comunque ben poco a quello originario, poiché già ai tempi di 'Othmān fu totalmente rinnovato e così durante il governatorato medinese di 'Omar ibn 'Abd al-'Azīz. Nella prolungata dominazione ottomana ha subito ripetuti restauri, gli ultimi dei quali ad opera di Maḥmūd II nel 1245 E. e 'Abd ul-Magīd ⁴⁷⁾. Altri lavori sono stati operati su ordine di Re Fayṣal nel 1388 E. Ma il monumento più celebre è indubbiamente la Moschea del Profeta ⁴⁸⁾ costruita, com'è noto, sul posto dove si trovava la sua abitazione ⁴⁹⁾. L'opera fondamentale dal punto di vista della critica testuale su questo monumento, anche se discutibile nelle tesi di fondo, è quella del Sauvaget ⁵⁰⁾. Ma quello che non era possibile allo studioso francese, cioè lo studio delle condizioni attuali, è stato fatto dallo Anṣārī. Una descrizione di questo monumen-

tale complesso ci porterebbe più lontano di quanto ci siamo prefissi. D'altra parte qualche notizia ci sembra necessaria, specialmente per l'assenza di pubblicazioni occidentali. L'edificio è di forma rettangolare irregolare, circa 116,25 m × 86,25 m, con il lato settentrionale di 66 m. Le parti maggiormente decorate dell'interno sono la cupola e il muro della *qiblah*. Al centro del lato meridionale si trova un *mihrāb* ottomano con un'elegante decorazione in marmo colorato e iscrizioni coraniche. Non lontano è il *mihrāb* del Profeta ⁵¹⁾, la cui decorazione è però recente. Appresso il *minbar* ⁵²⁾, anch'esso famosissimo, poiché eretto sul luogo dove il Profeta predicava, ma ripetutamente restaurato, a occidente del quale è situato il *mihrāb* di Solimano il Magnifico il cui restauro più importante è dovuto a Fakhri Pāshā durante la prima guerra mondiale. Tra i luoghi più venerati è la *ḥuğrah sharifah*, un tempo chiamata *maqşūrah sharifah*. L'attuale disposizione è dovuta al sovrano mamelucco Qāytbāy. Nella moschea si trovano la tomba del Profeta e degli immediati successori, Abū Bakr e 'Omar ibn al-Khaṭṭāb. Il complesso della grande moschea è affiancato da cinque minareti, ripetutamente restaurati negli ultimi secoli. I più recenti ampliamenti e restauri della moschea sono stati fatti da Re 'Abd al-'Azīz e dall'attuale sovrano Re Fayṣal. I primi nel 1370-72 Egira. Alla conclusione dei lavori la moschea raggiunse i 128 × 91 m. La disposizione rimase la stessa, ma le pareti vennero decorate in mosaico. L'ampliamento di Re Fayṣal è stato fatto sui lati occidentale e nord-occidentale. Alla moschea è collegata la *maktabah al-maṣḥaf*, la più famosa biblioteca cittadina, ricca di preziosi volumi, tra cui 1900 manoscritti, alcuni dei quali risalenti al VI secolo dell'Egira ⁵³⁾.

Tra le più famose moschee cittadine è il *maṣḡid al-qiblatayni* « la moschea delle due *qiblah* » ⁵⁴⁾, la cui origine risale ai tempi del Profeta ed è chiamata così per il noto fatto storico del cambiamento della direzione di preghiera dopo che la comunità ebraica si era rifiutata di riconoscere il Profeta. Infatti, la moschea si divide tuttora in due parti, una esterna e una interna. In quest'ultima si trova il *mihrāb* diretto verso la *ka'bah*, all'esterno quello diretto verso la Siria.

Di particolare interesse sono le notizie di scavi e ritrovamenti ⁵⁵⁾, generalmente al seguito dei lavori per il piano regolatore e di *beautification*. L'interessante capitolo ci dà una prova tangibile degli interessi archeologici dello Anṣārī e contemporaneamente reca importanti notizie sulle prospettive in questo settore.

L'Autore ha poi allargato la ricognizione al territorio circostante ⁵⁶⁾, decifrando tra l'altro alcune iscrizioni, talvolta antichissime, come quella su una roccia del monte Sal' che potrebbe risalire ai tempi dei califfi Abū Bakr e 'Omar ibn al-Khaṭṭāb ⁵⁷⁾.

I capitoli dedicati ai pozzi e alle fonti ⁵⁸⁾ occupano la parte finale dell'opera e dal punto di vista letterario sono tra le pagine più belle per gli aneddoti e riferimenti storico-letterari.

Alla distanza di molti anni 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ha fatto seguire *Bayna 't-ta'rikh wa 'l-āthār* ⁵⁹⁾, la sua più importante opera archeologica nella

quale riprende alcune parti trattate precedentemente, come quelle relative alle Città Sante e a Gedda, ma allarga contemporaneamente le ricerche all'intero territorio saudiano, dandoci così un panorama abbastanza completo delle sue zone archeologiche. L'unica esclusa è il *wādī* Nağrān. Ai monumenti saudiani segue un'appendice dedicata alle antichità del Kuwait, Baḥrein, Giordania, Libano e Siria. Si tratta in questi ultimi casi prevalentemente di impressioni di viaggio, un po' come le *riḥlah* antiche. Ma a differenza di Ibn Ğubair e altri viaggiatori, 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ha corredato la descrizione dei monumenti con ampie notizie storiche. Il primo capitolo è dedicato a una panoramica storico-archeologica della penisola che l'Autore afferma essere la prima sede dei Semiti e quindi della civiltà, sorta, secondo lo Anṣārī, nella fascia che unisce il Nağd al-Ḥiğāz ⁶⁰, inquanto è in essa che esistevano i minerali e le condizioni per lo sviluppo agricolo, favorito dalla presenza dei corsi d'acqua di cui parlano Erodoto e Tolomeo.

Soffermandosi sull'etimologia della Mecca, che, com'è noto, è ricordata da Tolomeo col nome di Makoraba, 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī sostiene la derivazione da *Makkat ar-Rabb*, cioè « paese del Signore » ⁶¹, anziché *Mākūrāba*, cioè « santuario ». Segue un elenco dei siti archeologici corredati da un'approfondita indagine storica. Di particolare interesse è il ricordo di ceramiche meccane, pochissimo note. Lo studio dei monumenti veri e propri ha inizio con la Mecca, città che dispone di numerosi studi specialmente storici. Questa parte non porta quindi grandi novità che invece si riscontrano nello studio delle località vicine, come il *Sūq al-'Ukāz*, ben noto nella *ğāhiliyyah* per la fiera-mercato che vi si teneva e in cui una missione di giornalisti saudiani ha scoperto iscrizioni e rovine ⁶². Seguono alcuni cenni sulle iscrizioni e i monumenti nel territorio dei Banī Sulaim, una tribù 'adnānita, a circa 140 km dalla Mecca ⁶³. Sono state trovate due importanti iscrizioni, una delle quali risale al califfo al-Muqtadir. La lettura è stata effettuata dall'Autore che definisce la scrittura come *kūfī mushağğar*, termine usato promiscuamente sia per il cufico « fogliato » ⁶⁴, sia per quello fiorito.

Anche nel *wādī* Rānūnā sono state trovate importanti iscrizioni ⁶⁵. Nella stessa località esistono le rovine di una diga molto antica, mentre le iscrizioni invece, sembrano recenti.

Iscrizioni su rocce sono state individuate e in parte decifrate in numerose località, come ad esempio, nel Ğebel 'Ār ⁶⁶ che lo Anṣārī ha messo in relazione ai luoghi dove soggiornò il Profeta nella sua marcia verso Badr ⁶⁷. Queste iscrizioni delle quali purtroppo non è stato rilevato, né il tracciato, né le fotografie, sono molto importanti per la storia dell'epigrafia araba.

Ma le scoperte più interessanti rimangono quelle del *wādī* aṣ-Ṣuwaidirah nel corso di una visita nel 1968 ⁶⁸. La località è stata messa in relazione con at-Tar'ah, dove giunsero alcuni « Compagni » del Profeta durante la battaglia di Uḥud. Era quindi abitata prima dell'avvento dell'Islām, come dimostrano iscrizioni thāmūdene e disegni umani e animali. Il sito è stato abitato anche dopo l'avvento

dell'Islām, come testimoniano numerosi graffiti arabi che lo Anṣārī è riuscito a decifrare e tradurre e che sono di notevole importanza per la paleografia araba ⁶⁹).

Importanti anche i *survey* di altre località, come la capitale Riyāḍ e la vicina ad-Dir'iyah che fu a lungo la capitale del Naḡd, donde prese le mosse il movimento wahlābīta. Di questo periodo rimane forse la grande moschea ⁷⁰). Alla storia e all'archeologia dello 'Asīr, 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ha dedicato pagine illuminanti. Questa regione infatti, situata su una delle più importanti strade carovaniere, è pochissimo studiata. Una indagine quindi anche prescindendo dai risultati dello studioso arabo, sarebbe auspicabile, sia per scindere e precisare la storia dalla leggenda ⁷¹), sia per illustrare questa importante via commerciale collegata da una parte con l'Arabia meridionale e da questa con l'India e l'Etiopia e dall'altra con il Ḥiḡāz e i paesi arabi del Mediterraneo.

Passando alle antichità dell'Arabia settentrionale, 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ha studiato Khaibar, Taymā' e naturalmente Madā'in Ṣāliḥ, forse la più famosa località archeologica del paese. Affrontando il problema del nome, lo studioso arabo nota che Hegra, « al-Ḥiḡr », è il nome della località anche nella tradizione preislamica ⁷²), come dimostrano alcuni versi di al-'Aḡālānī ⁷³), mentre Madā'in Ṣāliḥ, gli « abitati di Ṣāliḥ », deriva da varie *sūrah* coraniche.

A Gedda e i suoi problemi, 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī ha dedicato due opere di grande interesse: *Kitāb ta'riḫ Ḡuddah* ⁷⁴) e *History of Aziziyyah Water Supply* ⁷⁵), la cui importanza è accresciuta dall'assenza di opere d'insieme sulla città, vissuta sempre all'ombra delle Città Sante.

La prima prende in considerazione la storia politica e culturale di Gedda dalle origini ai nostri giorni. Un autentico spirito giornalistico porta l'Autore a riportare ogni notizia, come verso la fine l'elenco dei pesci, invero rari che si trovano al largo della città. Ma accanto a queste parti che rendono sicuramente più agevole la lettura dell'opera, non mancano altre nelle quali sono prevalenti interessi scientifici, come quando dopo un'approfondita discussione stabilisce che l'esatta dizione del nome cittadino è Ḡuddah e non Ḡaddah, come suggerito dal dialetto locale e dal Philby ⁷⁶) che ne collegava l'etimologia alla tomba di Eva « la grande madre ». È interessante notare che ad analoghe conclusioni era giunto il Nallino ⁷⁷), ma abbiamo tutte le ragioni per credere che le ricerche dello Anṣārī siano del tutto autonome ⁷⁸).

Ancora più caratterizzante è l'opera sulla fonte di al-'Aziziyyah che ha risolto l'annoso problema dell'acqua a Gedda. L'opera pubblicata, a cura dell'Amministrazione della Fonte di al-'Aziziyyah, è importante anche per l'atmosfera in cui è stato celebrato l'avvenimento che ha suscitato un'intera fioritura di componimenti poetici con l'intervento di alcuni dei maggiori poeti saudiani, come ad esempio, Fu'ād Shākir. Entriamo così nel vivo della psicologia del paese con tutte le notizie relative che lo Anṣārī registra amorevolmente, onde possiamo farci un quadro completo dell'avvenimento e della sua portata nazionale. Veniamo così a conoscere il lavoro preliminare, i rapporti degli specialisti, come pure i beni

più importanti costituiti in *waqf* per il mantenimento dell'opera, come, ad esempio, i terreni vicini all'aeroporto nei quali è stata costruita una Casa per i Pellegrini, di grande utilità in una città come Gedda, che fino a qualche decennio or sono viveva praticamente dei profitti del pellegrinaggio, tutte notizie queste che se da un lato dimostrano l'impostazione giornalistica, testimoniano di un interesse che va ben oltre la tradizione umanistica araba. L'opera è preceduta da una lunga introduzione sulle fonti dell'Arabia Saudiana corredata da una serie di notizie archeologiche sui *wādi* e le zone vicine, tra cui l'oasi di Khulaiṣ, 75 km a Nord di Gedda. Nel giro di poche pagine sappiamo tutto: dalle iscrizioni del II secolo dell'Egira, al *qasr* di cui parla Yāqūt, dagli studi geologici, agli insediamenti umani e animali che vi si trovano. Questa per sommi capi l'opera di saggista e studioso di 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī, un'opera che non va sottovalutata negli aspetti modernisti del rinnovamento arabo, ma nella quale emerge prepotente la tradizione araba. Come abbiamo detto lo spirito delle migliori opere di 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī va collocato nello sfondo culturale del suo paese, fino a poco tempo fa dominato dall'istruzione tradizionale dichiaratamente in conflitto con ogni innovazione che non fosse in armonia con la religione e che solo di recente grazie alla politica lungimirante di Re Fayṣal si va aggiornando sul modello anglosassone. Formatosi nei primi decenni del secolo, quando in Arabia Saudiana esistevano soltanto scuole religiose di tipo tradizionale, 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī riflette necessariamente l'ambiente in cui si è formato. A questa matrice si possono far risalire molti aspetti della sua opera, come ad esempio, la tendenza a non centrare l'opera su un argomento principale, motivo questo che si inserisce quasi inavvertitamente e pur nel valore delle singole parti, fa di alcune sue opere un complesso mosaico. Massimo esempio ne è il libro sulla fonte di al-'Azīziyyah nella quale troviamo raccolte: cronaca, geologia, chimica, archeologia, problemi istituzionali ecc. Non diversamente uno scrittore antico riproduceva nelle sue opere argomenti più disparati, senza curare il valore d'insieme. Così lo Anṣārī sente la necessità di dar notizia di tutto, specialmente le curiosità scientifiche, perché tali dovevano apparire in Arabia Saudiana fino a poco tempo fa, le novità tecnologiche occidentali. Uno spirito aperto dunque nel quale è latente a livello più o meno alto anche un autentico interesse scientifico, specialmente nel settore archeologico nel quale il contributo di 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī è autentico, originale, tanto più valido per i scarsissimi precedenti. Purtroppo la sua opera, scritta in un arabo impeccabile, è pochissimo nota tra gli archeologi occidentali anche se le notizie sul *wādi* aṣ-Ṣuwaidirah, lo 'Asīr e altre zone costituiscono una premessa indispensabile per chiunque voglia iniziare l'esplorazione archeologica del paese. Se a ciò si aggiunge la sua opera creativa di poeta e narratore che ci ripromettiamo di esaminare in altra sede, possiamo senz'altro affermare che 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī è una delle maggiori personalità della cultura saudiana e araba in generale.

VINCENZO STRIKA

- 1) Su 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī si veda: Bakrī Shaikh Amīn, *al-Ḥarakah al-adabiyah fi 'l-mamlakah al-'arabiyah as-sa'ūdiyyah*, Beirut 1973, pp. 103 sgg. Egli è ricordato anche dal Nallino (cfr. C. A. Nallino, *Arabia Sa'ūdiana*, in *Scritti editi e inediti*, I, Roma 1939, pp. 134-135).
- 2) Sulla situazione politica dopo l'unificazione si veda: C. A. Nallino, *op. cit.*, pp. 5 sgg. L'opera più importante in lingua araba è: Aḥmad 'Assah, *Mu'ğizah fawqa ar-rimāl*, Beirut 1971.
- 3) Si veda: C. A. Nallino, *op. cit.*, p. 138; Bakrī Shaikh Amīn, *op. cit.*, p. 110.
- 4) Di origine siriana, ha ricoperto alti incarichi governativi tra i quali quello di Segretario Privato del Re 'Abd al-'Azīz (*op. cit.*, pp. 110 sgg.).
- 5) Storico e giornalista. Delle sue opere ricordiamo: *Taqwīm al-awqāf*, *Taqwīm Umm al-Qurā*, *Sīrat al-Amīr Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm* e *Ta'rikh aṣ-Ṣahāfah* (cfr. Bakrī Shaikh Amīn, *op. cit.*, pp. 103, 110, 195, 583).
- 6) Nato alla Mecca, morto recentemente a Ṭā'if. Firmava i suoi articoli con lo pseudonimo di *al-Ghībāl*. (Cfr. Bakrī Shaikh Amīn, *op. cit.*, p. 111).
- 7) Sui vari aspetti della *nahḍah* saudiana si veda: Bakrī Shaikh Amīn, *op. cit.*, pp. 103 sgg.
- 8) *Ibid.*, p. 103.
- 9) Nato alla Mecca nel 1925. Ha avuto importanti incarichi governativi. È direttore di Gabinetto del Ministro delle Finanze. Ha scritto varie raccolte di poesie (*al-Basamāt al-mulawwanah*, *Manākib adh-dhikriyyāt* ecc.) opere in prosa (*Fāris Banī 'Abs*, *Anāt as-sāqiyah* ecc.). Cfr. Bakrī Shaikh Amīn, *op. cit.*, p. 210.
- 10) *Ibid.*, pp. 210 sgg.
- 11) *Ibid.*, pp. 106 sgg.
- 12) *Ibid.*, p. 103.
- 13) Cfr. *Diwān al-Anṣāriyyāt* (*ibid.*, pp. 104, 273).
- 14) L'opera è stata probabilmente stampata a Gedda.
- 15) Fecondo scrittore e poeta, nato alla Mecca nel 1905. Ha assolto importanti incarichi governativi tra cui è stato membro del *Mağlis ash-Shūrā*. Ha pubblicato opere in prosa e poesia su riviste saudiane ed egiziane (*al-Muqtaṭaf* e *al-Hilāl*) ed è stato redattore-capo di *Ṣaut al-Ḥiğāz*. Dirige attualmente *al-Ḥağğ* e *Rābiṭat al-'Ālam al-islāmī* (cfr. Bakrī Shaikh Amīn, *op. cit.*, pp. 103-104).
- 16) Cfr. Bakrī Shaykh Amīn, *op. cit.*, pp. 240 sgg.
- 17) Cfr. pp. 8-9.
- 18) Cfr. U. Rizzitano, *Alcuni consensi e dissensi della critica araba in Egitto sulla poesia di Aḥmad Shawqī*, in *Annali Ist. Univ. Orient. di Napoli*, 1964, pp. 511-522.
- 19) Cfr. *Arba' ayyāmīn...*, pp. 13-17.
- 20) *Ibid.*, p. 22.
- 21) *Ibid.*, p. 19. Al-'Aqqād è considerato dagli Arabi ormai il maggiore saggista arabo moderno, superiore allo stesso Ṭāhā Ḥusain, accomunato in Arabia Saudiana per taluni aspetti della sua opera, agli « orientalisti » con tutto il peso di questa condanna in un mondo arabo che non guarda più all'Occidente con l'occhio abbagliato di fine Ottocento.
- 22) *Ibid.*, p. 23.
- 23) *Ibid.*, p. 45. « *Unzur ilā 'd-dunyā wa lā ta'ağğab li-manzarihā al-'ağab/al-gharb min yaqzānihi ka 'l-layth adraka mā ṭalaba/wa 'sh-sharq min ghufḷātihi ka-'t-ṭifl yalhū bi 'l-luḥb...* »
- 24) Della ricca bibliografia sul movimento wahhābita ricordiamo il sempre valido: M. S. J. Philby, *Arabia of the Wahhabies*, London 1928.
- 25) Cfr. *Arba' ayyāmīn...*, p. 77.
- 26) Il titolo completo è: *'Alā mā'idat al-Qur'ān, dīn wa dawlah*, Beirut (*Dār al-kitāb al-lubnāniyyah*), 1371E. Una seconda edizione è del 1393 E. L'autore è professore di Cultura Islamica presso l'Università Re 'Abd al-'Azīz di Gedda. È membro delle Organizzazioni Mondiali Islamiche.
- 27) Cfr. Aḥmad Muḥammad Ğamāl, *op. cit.*, pp. 18 sgg., 299 sgg.

28) Cfr. Abū 'l-'Alā al-Mawdūdī, *Tadwin ad-dustūr al-islāmī* (Dār al-Fikr), s.l., s.d.; Id., *Nazariyyat al-Islām as-siyāsiyyah* (Dār al-Fikr), s.l., 1368 E. Una seconda edizione è del 1388 E.

29) Cfr. *Arba' ayyāmin...*, pp. 53-62.

30) *Ibid.*, pp. 43-55.

31) *Ibid.*, pp. 124-126.

32) *Ibid.*, pp. 19, 71 ecc.

33) *Ibid.*, pp. 75 sgg.

34) *Ibid.*, pp. 91 sgg.

35) *Ibid.*, pp. 127 sgg.

36) Si veda il nostro: *Studi saudiani*, in *Annali Ist. Univ. Orient. di Napoli*, 1974 (in pubbl.).

37) La prima edizione è stata stampata a Damasco nel 1935. Le notizie che riportiamo sono della terza edizione che non sembra aver avuto sostanziali ampliamenti. L'opera è stata stampata a Beirut a spese della *Maktabah as-Salafiyah*.

38) Cfr. 'Alī Hāfiẓ, *Fuṣūl min ta'riḫ al-Madīnah al-munawwarah*, Gedda (*Shirkat li 't-tibā'ah wa 'n-nashr*), (s.d.).

39) Come dice l'Autore nella premessa al capitolo, *balāṭ* è la terra ricoperta di pietra e mattoni, cioè «pavimentata» e in questo senso è usato nel testo. Probabilmente nei paesi che hanno avuto contatto col mondo latino c'è stata una contaminazione con *palatium*, poiché il termine significa anche «palazzo». Sui vari significati si veda il nostro: *Uskūb e balāṭah: due concezioni di «navata» nell'arte islamica*, in *Annali di Ca' Foscari* (serie orient.), 1976 (in pubbl.).

40) Cfr. *Āthār...*, pp. 38-40.

41) *Ibid.*, pp. 37-38.

42) *Ibid.*, pp. 41-42.

43) *Ibid.*, p. 43.

44) *Ibid.*, p. 49.

45) *Ibid.*, p. 55.

46) *Ibid.*, pp. 81-87.

47) *Ibid.*, p. 86.

48) *Ibid.*, pp. 92 sgg.

49) Anche questa moschea è chiamata *masğid*, risalendo così alla radice *sağada* e prescindendo quindi dalla distinzione fondamentale tra *masğid* e *ğāmi'*, il che potrebbe sembrare irrilevante, visto che la distinzione ha oggi poco senso, se altrove, come ad esempio, in 'Irāq, non fosse prevalso il termine *ğāmi'*, anche per moschee di modeste proporzioni. Crediamo che il fatto debba collegarsi alle circostanze storiche che hanno fatto sì che nella penisola araba la moschea abbia molto raramente assunto il carattere di «piazza». Su questo aspetto si veda il nostro: *Caratteri e primi sviluppi della moschea irachena dalle origini al X secolo*, in *Rendiconti* (Accademia Nazionale dei Lincei, 1973).

50) Cfr. J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris 1947.

51) *Ibid.*, pp. 146 sgg.

52) *Ibid.*, pp. 148 sgg.

53) Cfr. *Āthār*, pp. 115 sgg.

54) *Ibid.*, pp. 131-133.

55) *Ibid.*, pp. 192-194.

56) *Ibid.*, p. 204.

57) *Ibid.*, pp. 219 sgg. Si veda anche: Hamad al-Ğāsir, *Fī Sarāt ghāmid wa zahrān*, Riyāḍ 1971, pp. 68-77.

58) *Ibid.*, pp. 240 sgg.

59) L'opera, stampata a Beirut nel 1969, ha avuto una ristampa nel 1971.

- 60) Cfr. *Bayna 't-ta'rikkh...*, p. 17.
- 61) *Ibid.*, p. 21.
- 62) *Ibid.*, pp. 40-44.
- 63) *Ibid.*, pp. 45 sgg.
- 64) Si veda: A. Grohmann, *The Origin and Early Development of Floriated Kufic*, in *Ars Orientalis*, 1957.
- 65) Cfr. *Bayna 't-ta'rikkh...*, pp. 101-102.
- 66) *Ibid.*, pp. 112-118.
- 67) *Ibid.*, p. 115.
- 68) *Ibid.*, pp. 119-140.
- 69) *Ibid.*, pp. 133 sgg.
- 70) *Ibid.*, p. 160, nota 1.
- 71) Secondo una tradizione locale su un monte si troverebbe la tomba di Dhū 'l-Qarnayni (*Ibid.*, pp. 191-192).
- 72) *Ibid.*, p. 243.
- 73) *Ibid.*, pp. 249-250.
- 74) Stampato a Gedda nel 1383E./1963.
- 75) Abbiamo potuto consultare soltanto la versione inglese il cui titolo completo è: *History of Aziziah Water Supply, Judda and Glimpses on Water Sources in the Kingdom of Saudi Arabia* Beirut 1392E./1972.
- 76) Cfr. M. S. J. Philby, *The Heart of Arabia*, I, p. 221 e nota 1.
- 77) Cfr. C. A. Nallino, *op. cit.*, p. 155.
- 78) Questa parte è pubblicata assieme a altri saggi anche in: *at-Taḥqiqāt al-mu'addah bi-ḥatmiyyah ḍamm gim Ğuddah* (Kitāb al-Manhal), Gedda, (s.d.).

MANOSCRITTI EBRAICI ESISTENTI A PADOVA NEI SECOLI SCORSI

Con questa nota mi propongo di fare un primo elenco dei manoscritti ebraici che si trovavano a Padova in possesso di studiosi, bibliofili o presso biblioteche private nell'arco di tempo che va dal secolo xv al secolo xix ¹⁾. È ovvio che un punto di partenza indispensabile per tale ricerca è costituito dalla ricostruzione degli *scriptoria* che certamente non potevano mancare a Padova dove verso la fine del secolo xv e l'inizio del secolo xvi esisteva la più importante comunità aškenazita d'Italia. In attesa che tale ricostruzione venga compiuta, mi limiterò a indicare, in ordine cronologico, solo alcuni manoscritti ²⁾:

1) Pinḥas ben Šelomoh di Lunel copiò nel 1397 per il suo maestro Yeḥi'el ben Mordekay ben Qalonymos i salmi con il commento di Dawid Qimḥi, cfr. Freimann, *Jewish Scribes...*, n. 406a; il ms. si trova ora nella Biblioteca Palatina di Parma, cfr. De Rossi, *Manuscripti codices hebraici ejus bibliothecae ab eodem descripti et illustrati*, 2, Parma 1803, n. 501.

2) Ḥiyya' ben Yosef di Candia copiò nel 1403 per Avraham Rofe ben Yehudah Rofe un ms. miscellaneo, cfr. Freimann, *Jewish Scribes...*, n. 132a; il ms. si conserva ora nel Museo ebraico di Venezia, cfr. M. Lattes, *Di un ms. del Zerakh Ja'aqov e degli altri codici ebraici della libreria delle scuole israelitiche di Venezia*, « Mosè. Antologia israelitica », 2 (Corfù 1879), n. 4 pp. 178-79.

3) Menahem ben Yequṭi'el ha-Kohen Rapa copiò nel 1477 una miscellanea giuridica, cfr. Freimann, *Jewish Scribes...*, n. 299a; sulla miniatura cfr. B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*. Jerusalem New York 1969, p. 158, tav. 59. Il ms. si conserva ora nella Biblioteca Statale Universitaria di Amburgo, cfr. M. Steinschneider, *Catalog der hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg*. Amburgo 1878, n. 353 pp. 172-73.

4) Il famoso grammatico Elia Levita (Eliyyahu ben Ašer ha-Lewi) copiò probabilmente a Padova nel 1503 la traduzione ebraica del trattato filosofico *Staterae speculationum* di al-Gazzali su cui cfr. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*. Berlin 1893, pp. 340-41. Il ms. si conserva ora nella Biblioteca Nazionale di Vienna, cfr. A. Z. Schwarz, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*. Vienna Praga Lipsia 1925, n. 47; cfr. anche G. E. Weil, *Élie Lévitte humaniste et massorète (1469-1549)*. Leida 1963 (*Studia post-biblica*, 7), pp. 37, 139, tav. a p. 39.

5) Ancora Elia Levita sembra aver scritto a Padova fra il 1496 e il 1504 il commento alla grammatica *Mahalak sevile ha-da'at* di Mošeh Qimḥi, cfr. Weil, *Élie Lévit...*, p. 35.

6) Elia del Medigo iniziò a comporre il 24 XII 1481 a Padova e terminò a Venezia il 12 I 1482 il rifacimento in lingua ebraica di due questioni relative all'intelletto secondo le concezioni averroistiche. cfr. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze...*, p. 285 nota n. 4; il ms. autografo, che verso la fine del secolo scorso si trovava a Venezia presso la famiglia Treves (Steinschneider, « Hebräische Bibliographie », 21 (1881-82), pp. 62-63) si trova ora nella Biblioteca Ambrosiana, cfr. A. Luzzatto, *Catalogue of Undescribed Hebrew Manuscripts in the Ambrosian Library*. Milano 1972, n. 40; a questo proposito cfr. la recensione di Tamani, « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », n.s. 23 (1973), p. 608.

Un secondo punto di partenza è costituito dalle note di possesso, d'acquisto e di vendita che si trovano sui manoscritti; cfr. ad esempio: J. Leveen, *Introduction, Indexes, Brief Descriptions of Accessions and Addenda and Corrigenda* [4ª parte di G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Mss. in the British Museum*, 3 voll., Londra 1899-1915] Londra 1935, p. 144 dell'indice geografico s.v. *Padova*. Mi limito solo a ricordare che uno dei più importanti mss. talmudici, che ora si trova nella Biblioteca Statale Bavarese di Monaco, è stato acquistato a Padova nel 1480, cfr. Steinschneider, *Die hebräischen Hss. der k. Hof-und Staatsbibliothek in München*. Monaco 1895, n. 95.

Un terzo punto di partenza è costituito senz'altro dall'intensa attività culturale che fiorì a Padova a più riprese grazie anche alla famosa Università. Numerose furono, nella seconda metà del Quattrocento e nella prima metà del Cinquecento, le versioni di testi scientifici arabi che furono tradotti dall'ebraico in latino perché gli originali arabi, alcuni dei quali erano già scomparsi, erano allora difficilmente accessibili in Italia. Ovviamente questo intenso lavoro di traduzione presupponeva l'esistenza di testi ebraici. Il noto cardinale Domenico Grimani proprio all'Università di Padova, dove si laureò nel 1487, si mise in contatto con Elia del Medigo il quale, oltre a essergli stato forse maestro di ebraico, eseguì appositamente per lui una seconda volta la traduzione del proemio al libro XII della *Metafisica* ²⁾. A Padova visse poi lungamente Avraham di Balmes che insegnò filosofia nella locale Università e che fu uno degli ultimi traduttori dall'ebraico in latino ⁴⁾. A Padova nel Cinquecento diventò internazionalmente famosa la scuola talmudica fondata da Yehudah Minz (1408-1509) che fu uno dei più illustri rabbini della sua epoca e che tenne la cattedra rabbinica per ben quarantasette anni.

Un quarto punto di partenza è costituito dalle tipografie che a Padova ebbero però uno sviluppo piuttosto limitato; ricorderemo solo la tipografia di Lorenzo Pasquati (1564-1622) e quella di Gaspare e Giulio Crivellari (1622-1640) editori di opere esegetiche, morali e liturgiche.

Il quinto punto di partenza, senza dubbio quello più importante, è costituito dalle biblioteche private e pubbliche. Anche in questo campo, per la nota mancanza

di storie della bibliofilia e del collezionismo ebraico, ci limiteremo a elencare in ordine cronologico solo le collezioni più famose.

1) Il grammatico e bibliofilo Pietro da Montagnana (1400 circa–1478) possedeva otto manoscritti ebraici che entrarono nel 1477 nella biblioteca del monastero di S. Giovanni di Verdara in Padova, dove rimasero fino al 1784; quando fu soppresso l'ordine dei canonici regolari lateranensi di Verdara i volumi entrarono nella Biblioteca Marciana dove si conservano tuttora ⁵⁾.

2) Pietro Leoni possedeva sei manoscritti ebraici di contenuto filosofico, cabalistico e astrologico; probabilmente essi facevano parte di quei volumi che vide a Padova Angelo Poliziano, come lui stesso afferma in una lettera (Venezia, 20 VI 1491) indirizzata a Lorenzo il Magnifico ⁶⁾. Leoni fu professore di medicina alla Università di Pisa dal 1475 al 1487, poi a Roma, infine a Padova verso il 1490 con uno stipendio di mille ducati. Mise insieme una raccolta, notevole per quei tempi, di circa 230 volumi, fra cui 36 libri a stampa ⁷⁾.

3) La presenza di due manoscritti ebraici nella seconda biblioteca del convento di S. Giustina ⁸⁾, è documentata a partire dagli anni 1719–1720; proprio in questa biblioteca infatti li esaminò Benedetto Bacchini (1651–1721) durante gli undici mesi (ottobre 1719–1720) del suo soggiorno padovano; Ch. Astruc ha infatti dimostrato in un recente articolo che le note cronologiche poste all'interno dei piatti della legatura dei codici sono state scritte dietro suggerimento di Bacchini ⁹⁾. Questi due manoscritti si trovavano ancora nella biblioteca di S. Giustina al tempo delle collazioni di B. Kennicott ¹⁰⁾ e di G. B. De Rossi ¹¹⁾, ma furono portati in Francia insieme ad altri 15 codici e a 31 incunabuli nell'agosto del 1797 dal commissario della Repubblica francese ¹²⁾ e attualmente si trovano nella Bibliothèque Nationale ¹³⁾.

4) La biblioteca della Comunità israelitica possedeva verso la fine del Settecento un Pentateuco con *Targum*, *Hafṣarot* e *Megillot* che è stato collazionato da Kennicott e da De Rossi ¹⁴⁾.

5) Mordekay Ghironi, sempre nello stesso periodo, possedeva una Bibbia completa copiata nel 1347 su pergamena che è stata collazionata da Kennicott e da De Rossi ¹⁵⁾.

6) Mordekay Šemu'el Ghironi (Padova 1799–1852), rabbino capo a Padova dal 1831, possedeva 152 manoscritti che nel 1872 erano in vendita presso l'antiquario Samuel Schönblum di Lemberg ¹⁶⁾.

7) Yosef Almanzi ¹⁷⁾ (Padova 1801–Trieste 1860) possedeva una cospicua biblioteca di 334 manoscritti in buona parte di origine italiana, alcuni dei quali particolarmente pregevoli per la loro rarità e per la loro antichità, come il dizionario di Menaḥem ben Saruq copiato nel 1091. Il nucleo della collezione iniziata da suo padre, ricco mercante di Padova, era stato formato con una parte della collezione del famoso studioso e viaggiatore Ḥayyim Yosef Dawid Azulay ¹⁸⁾ (1724–1806). Il British Museum nel 1865 acquistò 322 manoscritti della biblioteca Almanzi dall'antiquario Asher & Co. di Berlino ¹⁹⁾.

8) Šemu'el Dawid Luzzatto (Trieste 1800–Padova 1865), uno dei fondatori della moderna scienza del giudaismo, possedeva 121 manoscritti²⁰⁾ che furono acquistati in parte dalla Montefiore Library di Londra, in parte dalla Biblioteca Nazionale di Vienna e in parte da altre biblioteche²¹⁾.

9) Nessuna notizia mi è stato possibile trovare sui manoscritti della raccolta Morpurgo²²⁾.

GIULIANO TAMANI

1) Sui pochi mss. che ora si conservano a Padova cfr. G. Tamani, *Repertorio delle biblioteche e dei cataloghi dei manoscritti ebraici esistenti in Italia*, «Annali di Ca' Foscari», 12, serie orientale 4 (1973), p. 22; a proposito dei mss. conservati nella biblioteca del Seminario devo fare due aggiunte: 1) sull'amanuense del ms. 211 cfr. A. Freimann, *Jewish Scribes in Medieval Italy*, *Alexander Marx Jubilee Volume, English Section*. New York 1950, n. 44/2; 2) sulla legatura del ms. 218 cfr. T. De Marinis, *La legatura artistica in Italia nei secoli XV e XVI. Notizia ed elenchi*. 2, Milano 1960, p. 113 n. 2093. Sui mss. ebraici che si trovavano a Venezia cfr. Tamani, *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana di Venezia*, «La bibliofilia», 74 (1972), pp. 240–51, 298–301; a p. 298 si deve correggere «Akademie der Wissenschaften» in «Akademie van Wetenschappen» o in «Bibliotheek der Rijksuniversiteit»; anche a questo catalogo si devono portare alcune aggiunte: a p. 250 nota n. 49, l'esemplare autografo si trova ora nella Biblioteca Ambrosiana, cfr. A. Luzzatto, *Catalogue of Undescribed Hebrew Manuscripts in the Ambrosian Library*. Milano 1972, n. 40; in proposito cfr. la recensione di Tamani, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», n.s. 23 (1973), p. 608. A p. 251 nota n. 54, tredici mss. Lattes, fra cui otto di proprietà di Isacco e Giacobbe Treves di Venezia, si trovano nell'Ambrosiana dove entrarono dopo il 1883, cfr. Luzzatto, *Catalogue...*, p. 11; a p. 251 nota n. 56, tre mss. Soave si trovano nella Biblioteca Statale Prussiana di Berlino, cfr. M. Steinschneider, *Verzeichniss der hebräischen Handschriften (Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin)*, 1, Berlino 1878, n. 110; Id., *Verzeichniss...*, 2, Berlino 1897, n¹ 232, 241.

2) Freimann, nell'articolo *Jewish Scribes* già ricordato, elenca 491 amanuensi che lavorarono in Italia nel periodo che va dal 979 al 1500, contro i 243 della Germania, cfr. Freimann, *Deutsche Abschreiber und Punktatoren des Mittelalters*, «Zeitschrift für hebräische Bibliographie», 11 (1907), pp. 80–96; e contro i 149 della Spagna e del Portogallo, cfr. ancora Freimann, *Kopisten hebräischer Handschriften in Spanien und Portugal*, *ibid.*, 14 (1910), pp. 105–112. Il maggior numero di copisti si trovava a Ferrara, Roma, Bologna, Mantova, Perugia, Lecce, Rimini; sull'attività dei copisti a Firenze cfr. U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 187–192.

3) Una parte della lettera, ripresa dall'edizione del 1489, è stata riportata da Steinschneider, *Hebräische...*, p. 173 nota n. 495; cfr. anche Cassuto, *Gli ebrei...*, p. 292 nota n. 1. Su Elia del Medigo (Candia circa 1460–1497), cfr. Steinschneider, «Hebräische Bibliographie», 21 (1881–82), pp. 60–71; Cassuto, *Gli ebrei...*, pp. 282–99.

4) Su Avraham (Lecce circa 1450–Venezia 1523) cfr. K. Perles, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*. Monaco 1884, pp. 193–94; Steinschneider, *Hebräische...*, pp. 972–73; C. Roth, *The Jews in the Renaissance*. Filadelfia 1964, pp. 76–77.

5) I mss. sono stati descritti da Tamani, *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana*, «La bibliofilia», 74 (1972), pp. 239–301; su Pietro ebraista cfr. Tamani, *Pietro da Montagnana studioso e traduttore di testi ebraici*, «Italia medioevale e umanistica», 16 (1973), pp. 349–58; per la biografia cfr. P. Sambin, *Per la biografia di Pietro da Montagnana grammatico e bibliofilo del sec. XV*, «Atti dell'Istituto veneto di scienze lettere ed arti», 131 (1972–73), pp. 797–824.

6) A. Poliziano, *Prose volgari inedite e poesie latine e greche edite e inedite di A. Ambrogini Poliziano. Raccolte e illustrate da I. Del Lungo*. Firenze 1867, p. 78.

7) L'elenco, dal titolo *Index seu tabula librorum mss. et impressorum famosissimi Petrileonii Leonii Spoletani*, si trova ora nella Biblioteca Comunale di Perugia ed è stato pubblicato da L. Dorez, *Recherches sur la Bibliothèque de Pier Léoni médecin de Laurent de Médicis*, «*Revue des Bibliothèques*», 4 (1894), pp. 73-83, 7 (1897), pp. 81-106; a p. 91 si trovano i sei mss. ebraici; la genericità dell'*Index* non permette di identificare né le opere né i loro autori; si ignora dove si trovino ora.

8) Per la storia della biblioteca cfr. F. Federici, *Della biblioteca di S. Giustina di Padova*. Padova 1815; a questa storia si è ispirato L. A. Ferrari, *La biblioteca di S. Giustina di Padova*, in G. Mazzatinti, *Inventario dei mss. italiani delle biblioteche di Francia*, 2, Roma 1887, pp. 549-79.

9) Ch. Astruc, *Benedetto Bacchini et les manuscrits de Sainte-Justine de Padoue*, «*Italia medievale e umanistica*», 3 (1960), pp. 441-51.

10) J. Bruns, *Dissertatio generalis in vetus Testamentum hebraicum*. Braunschweig 1783, n° 559-560 pp. 508-509.

11) G. B. De Rossi, *Variae lectiones veteris Testamenti*, 1, Parma 1784, n° 559-560 p. LXXXVIII.

12) L'elenco dei mss. e degli incunabili è stato compilato da F. Federici, *Della biblioteca...*, p. 81, i mss. ebraici sono indicati ai n° 6 e 14.

13) [H. Zotenberg], *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*. Parigi 1866, n° 4 e 85.

14) Bruns, *Dissertatio generalis...*, n. 561 p. 509; De Rossi, *Variae lectiones...*, 1, n. 561 p. LXXXVIII.

15) De Rossi, *Variae lectiones...*, 1, n. 39 p. CXXIX.

16) Cassuto, s.v. Ghironi, *Mordekai Samuel*, *Encyclopaedia Judaica*, 7, Berlino 1931, coll. 397-98. Steinschneider, *Catalog der hebräischer Handschriften, grossen Theils aus dem Nachlass des Rabb. M. S. Ghironi (gest. 1852), welche von Hr. Sam. Schönblum in Lemberg zum Kaufe angeboten Werden. Zum Theil nach Angaben des Besitzers verzeichnet von M. Steinschneider*. Berlin, Lithographische Anstalt, 1872. Nove mss. Ghironi si trovano ora a Londra nella Montefiore Library, cfr. H. Hirschfeld, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library*. London 1904, n° 29, 104, 131, 134, 138, 253, 259, 485, 489. Sempre nello stesso anno si trovavano presso il medesimo antiquario 56 mss. provenienti dalla collezione di H.Y.D. Azulay e di suo figlio Rafa'el, cfr. S. Schönblum, *Catalogue d'une collection anconicenne dont la plus grande partie dérive de la bibliothèque appartenant aux célèbres C.J.D. Azulai et son fils Rafael... arrangé et mise en vente par S. Schönblum*. Lemberg 1872.

17) Cassuto, s.v. Almanzi, *Josef*, *Encyclopaedia Judaica*, 2, Berlino 1929, coll. 369-70.

18) M. Zobel, s.v. Azulai, *Chajim Josef David*, *Encyclopaedia Judaica*, 3, Berlino 1929, coll. 809-16.

19) S. D. Luzzato ne compilò due descrizioni: 1) *Bibliothèque de feu J. Almanzi*, «*Hebräische Bibliographie*», 4 (1861), pp. 52-56 (n° 1-30), pp. 97-101 (n° 31-57), pp. 121-24 (n° 58-93), pp. 145-49 (n° 94-115); 5 (1862), pp. 20-23 (n° 116-125), pp. 43-49 (n° 126-180), pp. 101-107 (n° 181-212), pp. 128-32 (n° 213-228), pp. 144-48 (n° 229-238); 6 (1863), pp. 18-21 (n° 239-264), pp. 49-55 (n° 265-94), pp. 85-90 (n° 295-315), pp. 141-43 (n° 316-334), pp. 143-48 indice. 2) *Yad Yosef Catalogue de la bibliothèque de littérature hébraïque et orientale de feu Josef Almanzi*. Padova 1864. Sull'acquisto dei mss. cfr. Leveen, *Introduction, Indexes...*, p. VII; H. M. Rabinowicz, *Treasures of Judaica*. London New York 1971, pp. 25, 215. Qualche altro ms. Almanzi sembra trovarsi nella Biblioteca Statale Prussiana, cfr. Steinschneider, *Verzeichniss der hebräischen Hss.*, 1, Berlino 1878, n. 30. I libri stampati, circa 5.000, e alcuni mss. furono acquistati dagli amministratori del *Temple Emanu-el* di New York che nel 1893 li consegnarono alla Columbia University, cfr. *Bet ha-sefer. Catalog der... Sammlungen hebräischer und jüdischer Bücher, Handschriften, Kupfertische, Portraits*

etc., nachgelassen von Giuseppe Almanzi in Padua, von Rabbiner Jacob Emden in Altona, vom Ober-
rabbiner M. J. Lewenstein in Paramaribo und anderen, redigirt von M. Roest. Amsterdam 1868.

20) Il catalogo è stato compilato da suo figlio J. Luzzato, *Catalogue de la Bibliothèque de littérature hébraïque et orientale de feu S. D. Luzzatto*. Padova 1868; cfr. anche Steinschneider, *Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften*. Lipsia 1897 (ZfB, Beiheft 19), p. 59.

21) S. M. Schiller-Szinessy, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts preserved in the University Library, Cambridge*. Cambridge 1876, n^o 34, 36, 53 (?); Hirschfeld, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library...*, n^o 98, 134, 197, 204, 210, 217, 407, 419, 425, 439, 445; Steinschneider, *Verzeichniss der hebräischer Hss.*, 1, Berlino 1878, n^o 78-79; ID., *Verzeichniss...*, 2, Berlino 1897, n. 237; A. Z. Schwarz, *Die hebräischer Hss. der k.k. Hofbibliothek zu Wien*. Vienna 1914, n. 66; Id., *Die hebräischen Hss. der Nationalbibliothek in Wien*. Lipsia 1925, n^o 85, 95, 114, 115, 117, 155. Altri mss. si trovano a Parigi, cfr. M. Schwab, *Les mss. et les incunables hébreux de la bibliothèque de l'Alliance israélite*, «Revue des études juives», 49 (1904), pp. 74-88, 270-96.

22) E. Morpurgo, *Inchiesta sui monumenti e documenti del Veneto interessanti la storia religiosa civile e letteraria degli ebrei*, «Il corriere israelitico», 49 (1910-11)-51 (1912-13), *passim*, pp. 23-24 dell'estratto.

APPUNTI SU FIRUZKUH E ŠAHR-E DĀVAR

I tentativi tesi a rintracciare Firuzkuh, la capitale ġuride, hanno ricevuto un nuovo impulso dalla 'scoperta', avvenuta nel 1957, del 'Minareto di Jām'. Questa torre ha permesso al Maricq di proporre la sua identificazione Firuzkuh-Jām¹⁾, ipotesi che, successivamente, è stata criticata, tra l'altro, dal Leshnik²⁾, e ripresa invece, con nuovi argomenti, dallo Janata³⁾, senza che venissero però, finora, addotte prove definitive, e tali da far preferire una volta per sempre Jām a Teivarè o a altre località del Ġur. Solo un'indagine archeologica, topografica e toponomastica accurata, e un altrettanto esauriente e particolareggiato spoglio parallelo delle fonti, permetteranno un giorno, forse, di determinare con certezza la localizzazione di Firuzkuh e degli altri centri ġuridi che non hanno ancora trovato una collocazione precisa.

Le presenti note, dedicate alla memoria di Maria Nallino da un discepolo che, attraverso il suo insegnamento, imparò almeno ad apprezzare quel filologico amore per la discussione di «tutti i materiali possibili» che – come giustamente sottolineava un Bausani⁴⁾ – tanto aveva caratterizzato l'opera del Padre, vogliono essere solo appunti preparatori al riesame cui accennavamo del «problema di Firuzkuh». Questo primo passo sarà quindi compiuto alla luce di alcuni elementi che, finora sottovalutati o altrimenti interpretati, possono invece – secondo noi – rafforzare un'ipotesi a scapito di un'altra, e, ancor più, garantire una maggiore precisione e accuratezza alla ricerca storica, etnografica, toponimica – anche se non ancora, purtroppo, a livello di scavo archeologico – durante la visita che ci ripromettiamo di compiere finalmente nella *velāyat-e Varsār* in cui fu costruita Firuzkuh⁵⁾.

In questa nostra analisi preliminare rinunciamo a un esame particolareggiato delle tesi sostenute dal Leshnik nel suo articolo che, se non è il più recente cronologicamente, è però più approfondito di quello dello Janata, in cui solo poche righe – altro essendo il problema discussovi – sono dedicate alla capitale ġuride⁶⁾. Rinunceremo dunque alla critica, pur già ampiamente possibile servendoci dei pochi materiali a nostra disposizione, di tutte le posizioni dello studioso tedesco che lo inducono, sulla base di «*a review of the relevant literature*»⁷⁾, a sostenere che «*the identification of Firuzkoh with Jam cannot be correct, and that Taiwara is still a very plausible alternative*»⁸⁾; evidenzieremo, invece, solo alcuni passaggi

delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri*, in attesa di portare a termine uno spoglio delle fonti a disposizione.

* * *

*Soḷṭān [Maḥmud] farmān dād tā dar Bar-Kušk ke dar miyān-e Firuzkuh bud, jašni o majles-e bazmi mohayyā kardand*⁹⁾: finora nessuno tra coloro che si sono occupati della localizzazione di Firuzkuh è stato attratto da questo Bar-kušk¹⁰⁾. Di che cosa si tratti ce lo dice lo stesso Juzjāni: *va ān qašr [-e Bar-Kušk] ‘emārati-st ke dar hic molk o hażrat meşl-e ān be ertefā’ o tadvir o arkān o manzarhā o ravāqāt o šarāfāt hic mohandesi nešan na-dādè; o bar bālā-ye qašr panj kongorè-ye zarrin (-e morassa’) nehādè and, har yek dar ertefā’-e se gaz o cizi, o dar arz-e do gaz, o do homā-ye zarrin, har yek be meqdār-e šotor-e bozorg nehādè. Ān šarāfat-e zarrin o homā Soḷṭān Ġāzi Mo’ezzo l-Din az fath-e Ajmir bar jāh-e xedmati o tohfè be hażrat-e Soḷṭān Ġiyāšo l-Din Moḥammad-e Sām ferestādè bud bā besyār toḥaf-e digar conāncè ḥalqè-ye zarrin (bā zanjir-e zarrin o xarbozè) ke dāyerè-ye u panj (gaz) dar panj gaz bud o (do) kus-e zarrin ke bar gerdun āvardand (o) Soḷṭān Ġiyāšo l-Din ān ḥalqè o zanjir o xarbozè [-rā] (dar piš-e ṭāq-e masjed-e jāme’-e Firuzkuh be-farmud tā biyāvixtand o cun masjed-e jāme’-rā seil xarāb kard ān kus o ḥalqè o zanjir o xarbozè-rā be) šahr-e Harāt ferestād[and] tā masjed-e [jāme’-e] Harāt-rā ba’d az āncè besuxtè bud az ān vojūh ‘emārat kardand, taqabbala ’llāhu min-hum*¹¹⁾. Ci troviamo quindi di fronte a un edificio particolarmente importante, anche se la descrizione di Juzjāni e i termini da lui usati per definirlo (*qašr*, ‘emārat, ḥeşār)¹²⁾ sono troppo generici per permetterci di ipotizzare con esattezza di che cosa si tratti e quale sia la sua effettiva funzione nella zona. E ben poco possiamo dedurre anche dall’ultimo passo delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* in cui l’autore accenna a questo Bar-kušk. Dice Juzjāni che *[omarā-ye Ġur] be ettefāq-e Malek Ḥosāmo l-Din Ḥosein ‘Abdo l-Malek Sar-e Zarrād -rā be Firuzkuh be neşāndand o qal’è-ye Firuzkuh-rā ‘emārat kardè o dar miyān-e šahr o kuh ḥeşār-e Bar-kušk-rā dar band-e āhanin nehādand o bārè kaşidand*¹³⁾. Descrizione da cui, senza dubbio, è impossibile dedurre una localizzazione precisa di questa costruzione così straordinaria, ma che, unita alle altre, ci permette di enucleare alcune caratteristiche della *hażrat-e Firuzkuh*¹⁴⁾ che si potrebbero dimostrare molto utili al momento della ricerca toponomastica e archeologica sul luogo. La città deve essere vicino ad alture, o meglio ancora si trova dislocata in zona fortemente accidentata lungo un corso d’acqua: *jam’i az išān [cākarān-e ‘Ali šāh] šabhā bar Kuh-e āzād ke barā-bar-e qašr-e xwābgāh-e Soḷṭān bud bar-amādè budand o moxaffā neşastè o qašr-e xwābgāh-rā o rāh-e ān mouze’ tamām dar nażar āvardè ... az ān jamā’at cahār tan bar bām-e qašr-e Soḷṭān bar-āmadand o Soḷṭān-rā šahid kardand o ham az rāhi ke bar-āmadè budand bāz raftand o az āb-e Firuzkuh ke piš-e qašr mi-ravad ‘oborè*¹⁵⁾ *kardand o ham bar ān boland[i] bar-āmadand o faryād kurdand ...*¹⁶⁾.

Come si può notare, la situazione topografica del luogo si delinea abbastanza

bene: Firuzkuh sembra estendersi sulle falde di due monti separati da un corso d'acqua abbastanza grande da poter distruggere, durante un'inondazione, la moschea della città; su uno di questi due monti si trovava il castello del Sultano – che può, si badi bene, non avere alcun rapporto con il Bar-kušk – e il monte che lo fronteggiava si chiamava Kuh-e āzād. Ora un ms. delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* ci fornisce il nome di un altro monte: forse proprio quello dove si elevava il *qaṣr-e xwābgāh-e Solṭān*? Si dice infatti che *Malek Qoṭbo l-Dīn Ḥosein ebn 'Ali ebn Abi 'Ali o Amīr Oṣmān-e Xarfaš o digar omarā bā hašam nāmzad [-e Kuh-e meidān šodand o Amīr Oṣmān Margāni ke sarjāndār bud bā fouj-i az hašam nāmzad]-e sar-e Kuh-e āzād šodand, o digar omarā cun Moḥammad 'Abdollāh o Ġuri Salmāni nāmzad-e darvāzè-ye Tarā'in šodand*¹⁷⁾.

Purtroppo le nostre conoscenze attuali non ci permettono di rintracciare questi importanti toponimi nelle zone che ci interessano: tuttavia non ci sembra che le « *abundants ruins and many ancient watch-tower in the region* [di Teivarè] » siano in condizione di soddisfare le esigenze topografiche evidenziate sopra¹⁸⁾, mentre più favorevole ci appare la situazione per quanto riguarda la topografia di Jām. Non possiamo certo oggi, e non è, d'altronde, neppure nostra intenzione farlo in questa sede – presentare dati e prove tali da rendere definitiva l'identificazione Firuzkuh – Jām, ma ci sembra che, ancor più alla luce dei dati che abbiamo sopra esposto, si dimostri perlomeno infondata l'affermazione di Leshnik per il quale « a more intensive search by M. Le Berre of the French archeological mission in Afghanistan in 1960 apparently found very little however that could fulfill these hopes » espresse da Maricq il quale « expected that future investigation would reveal the remains of the Firuzkoh settlement in Jam »¹⁹⁾.

Sui dieci giorni trascorsi dal Le Berre a Firuzkuh, anche noi, come già il Leshnik, ci rifacciamo di necessità a quanto ne scrive Charles Kieffer in *Afghanistan*. La rilettura di un passo di quest'articolo, che qui riproponiamo, ci sembra evidenzi quanto il *very little* non fosse poi propriamente tale: « *M. Le Berre a ensuite procédé à une reconnaissance générale du site. Il y a reconnu les traces d'une ville établie de part et d'autre du Hérī-Roūd: des paires de mur, des amas de briques cuites, des tessons de céramique. Des traces de fortifications semblent indiquer que la ville close était située sur la rive Nord. La Mosquée et probablement les faubourgs s'étendaient sur la rive Sud. Les deux villes étaient reliées par un pont: en effet sur la rive Nord, à peu près en face du Minaret, M. Le Berre a reconnu la culée d'un pont important. De part et d'autre du Hérī-Roūd la ville s'étagait sur les flancs extrêmement raides de la vallée. A une vingtaine de mètres en amont, c'est à dire à l'Est du Minaret, en bordure du cours d'eau, on devine la trace d'un mur, peut-être un mur de soutènement, mais peut-être aussi le mur de la Mosquée* »²⁰⁾. Alcuni elementi quindi – e sono tra i pochi di cui abbiamo notizia – esistono, esattamente come ce li aspettiamo dall'analisi delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri*. Ci sono infatti tracce di una città che si estendeva lungo i fianchi delle montagne, e su una di esse abbiamo rovine di una fortificazione. Ma c'è un

altro indizio molto interessante nella zona: la località, in cui l'architetto A. Bruno ha trovato le pietre con iscrizioni ebraiche (gli antenati degli Afghani erano, secondo una nota tradizione, ebrei²¹); il luogo sembra essere un cimitero, e quindi è certamente sacro: quale migliore localizzazione di un edificio eccezionale come il *Bar-kušk* (?) viene detta *Kush-kak*²² (*sic* per un più ovvio *Kuškak*?). Essa è situata a circa un chilometro e mezzo di distanza da quello in cui si innalza il Minareto di Jām, e potrebbe trovarsi proprio *dar miyān-e Firuzkuh*.

Prima di lasciare Firuzkuh, vogliamo segnalare ancora un passo delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* che richiederebbe, secondo noi, una ricerca sul posto. Dice Juzjāni che *Mobārezo l-Din ... be žarurat be-qał'ê-ye bālā*²³ *raft, o ān qał'è-i bud, bar šomāli-ye mašreqi-ye šahr bar sar-e kuh-e boland o šāmex, o bed-ān mouže' dar 'ahd-e salāṭin-e Ġur yek qašr-e bozorg piš na-bud, o raftan-e soturhā bar ān momken na bud(i). Ammā dar in 'ahd Malek Mobārezo l-Din Sabzevāri ān qał'è-rā ma'mur kardè bud, o dar dour-e sar-e ān kuh (bārè) bar kešidè o rāh-e ān qał'è conān kardè bud, ke šotor (bā) bār bar ān qał'è bar-rafti o mard[i] hezār-rā em-kān-e moqām bud*²⁴). Una esplorazione nella zona, a Nord-Est di Jām, neppure troppo lontano, in quanto il castello, luogo di rifugio, è di necessità rapidamente raggiungibile, dovrebbe permettere di trovare, su un monte imponente, i resti di questo gigantesco forte, se esso veramente in quella zona si ergeva.

* * *

Se finora abbiamo discusso ed esaminato alcuni passi delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* che permetteranno principalmente una migliore indagine *in loco* sulla toponomastica e sull'archeologia della capitale ġuride, rinviando i riscontri al momento della visita che vi effettueremo, ciò non vuol dire che non si possano addurre elementi più 'concreti' e 'positivi' a favore dell'identificazione *Firuzkuh-Jām*, propugnata da Maricq e Janata, e a scapito di quella (*Firuzkuh-Teivarè*) riproposta da ultimo dal Leshnik. Tra questi punti - a qualcuno abbiamo già accennato di sfuggita, soprattutto nelle note - vogliamo qui evidenziarne uno in particolare, che ci sembra piuttosto interessante. Ci riferiamo al passo delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* in cui si dice che *Soltān Ġiyāso l-Din dar avval-e javāni mo'āšer-e 'azim bud o šekār-dust, o az hažrat-e Firuzkuh, ke dāro l-molk-e u bud, tā be Šahr-e Dāvar ke dāro l-molk-e zemestāni [-ye u] bud, hic āfaridè-rā mağāl na-budi ke šekār kardi, o miyān-e ān do šahr chehel farsang bud, har farsangi be-mili*²⁵ *farmudè bud tā bar-āvardè budand, o dar Zamin-Dāvar bāğ-i sāxtè bud, ān-rā Bāğ-e Eram nām nehādè, va 'l-ħaqq dar (miyān-e) donyā mešl-e nozhat o tarāvat-e ān bāğ hic pādšāh-rā na-bud, o ũl-e u be qadr-e do meidān o az ziyādat bud, o jomlè-ye camanhā-ye ān be-deraxt-e šanoubar o abhal o anvā'-e riyāhin ārāstè*²⁶.

Maricq trascura questo passo (forse cosciente del fatto che la distanza tra *Firuzkuh-Jām* e quello che normalmente era considerato l'epicentro del *Zamin-dāvar*, cioè *Gerešk*²⁷), superava di troppo le quaranta parasanghe?) mentre Leshnik ne fa, giustamente, uno dei suoi punti d'appoggio principali. Infatti per

lui, *the identification of Zamindawar presents no difficulty since we have today [sic] a tract of the same name, i.e. the valley of Helmand, down to Bist. Dawar, according to Le Strange, lay on the bank of this river three marches above Bist, and he supposes that it must have occupied approximately the site of modern Girishk. As the crow flies, the distance between Girishk and Taiwara is nearly 200 km or just about forty leagues!* 28).

Janata, per difendere la tesi di Maricq da questa precisa contestazione, è costretto a cercare una qualche località importante a quaranta parasanghe a sud di Jām, e, per mirabile coincidenza, ha la fortuna di trovare, proprio a una distanza pari a quella ricercata, *the most outstanding architectural structure hitherto discovered in Ghur* 29) dopo il Minareto di Jām: la moschea di Larvand, fotografata da Max Klimburg durante il viaggio che i due studiosi compirono nella zona nel 1958 30). Disponendo di un punto di riferimento così eccezionale, può sembrar semplice, allora, puntellare l'identificazione di base con l'altra Larvand = Šahr-e Dāvar/Bāg-e Eram.

Senonché, nel 1971, indipendentemente dalle indicazioni di Klimburg, in quanto le ragioni che lo spingevano in quella zona erano di ordine diverso 31), G. Scarcia, accompagnato tra l'altro dallo scrivente, 'riscopri' questo straordinario monumento, sostenendo che potrebbe trattarsi della « Mecca di Aracosia » di cui parla Ebno 'l-Aṣir 32). Tale identificazione sarebbe sufficiente da sola a palesare la fragilità della ipotesi di Janata. Tuttavia, altri particolari possono essere adottati a dimostrazione della insostenibilità di questa. La zona in cui si trova la *Masjed-e sangi* viene chiamata *ziyarat-e malekân* 33), termine che, designando chiaramente un luogo di pellegrinaggio, non si può evidentemente riferire a una capitale; Larvand, inoltre, è in *an area of the Ghur mountains directly bordering on Zamindavar* 34), e non può quindi essere la Šahr-e Dāvar del Zamin-dāvar; *last but not least* è assurdo considerare come *dāro l-molk-e zemestāni* un meraviglioso *yeilāq* situato in mezzo ai monti, e che ancor oggi è considerato una residenza estiva ideale! 35).

Il problema di una identificazione della Šahr-e Dāvar, ammessa la non validità della ipotesi 'Gereshk' di Leshnik, si ripropone dunque; o almeno si rende necessaria una miglior definizione del Zamin-dāvar.

In un articolo pubblicato anni or sono, lo studioso afgano Bināvā faceva notare che *fe'lan dar Dāvar moujudè-ye Bāg-i bed-in nām [-e Bāg-e Eram] vojud na-dārad o na deraxthā-ye šanoubar ast; vali kami durtar ʔaraf-e sarḥadd-e Ğur 'alāqè-ye kuhestāni o šādāti be-nām-e « Bāgrān » vojud dārad ke har šilè-ye kuh o har darè-ye sarsabz o por az har nou' deraxt-e ān yek bāg-e Eram-rā taškil mi-dehad* 36).

Certo i motivi adottati da Bināvā a sostegno della sua ipotesi non sembrano eccessivamente solidi - le condizioni climatiche della zona, di per sé, non sono sufficienti a dimostrare nulla in quanto, si veda il caso del vicino Sistān, esse sono soggette alle variazioni storiche tipiche di certe regioni aride che tutto

devono all'esistenza o meno di opere di canalizzazione, e la plausibilità della deformazione Bāg-e Eram > Bāgrān, inoltre, ci sembra possa prestare il fianco a critiche. Tuttavia è interessante notare, a quest'ultimo proposito, che, secondo il *Gazetteer of Afghanistan*, esistono nel Sud del paese tre sole località con tale nome, e tutte e tre appunto nella zona di Musà Qal'è, nel *Zamīndāwar district* ³⁷⁾. Il quale Zamin-dāvar era ancora segnalato agli inizi del secolo, e non nella zona proposta da Le Strange e ripresa dal Leshnik: infatti gli informatori degli inglesi segnalavano che esso era situato *to the northeast of the Girishk district ... It has been commonly supposed that all the country north of Girishk to the Taimani and Hazara boundaries was « Zamindawar », but this is erroneous* ³⁸⁾. A sua volta, questo distretto era suddiviso nei seguenti circondari: *Bāghrān, Baghnī, Khunai, Zamīndāwar, e Musà Kale* ³⁹⁾. Esistevano quindi, ai piedi dei monti del Gur, uno Zamin-dāvar in senso lato e uno Zamin-Dāvar in senso stretto, l'ultimo parte del primo, ambedue noti per essere *one of the most populous and fertile districts of Afghanistan* ⁴⁰⁾, e molto ben collegati con il Nord, essendo ben cinque le strade che, partendone, si dirigono nel Ġur ⁴¹⁾. Il fatto che qui sia lo sbocco naturale delle vie della montagna ci sembra sufficiente a evidenziarne l'importanza. Importanza rafforzata dalla 'sacertà' ⁴²⁾ della zona, che a sua volta deve aver facilitato la sua scelta come sede di un luogo di residenza per i sultani ġuridi. Nei pressi di Musà Qal'è si notano infatti alcune rovine (*Kāfer-qal'è*) in un villaggio chiamato Deh-e Zur, proprio dalle parti in cui si doveva trovare il tempio dell'idolo omonimo, ma noi non ci soffermiamo su questo particolare anche perché, riferendo di questo toponimo nel suo articolo sulla *Masjed-e sangi*, lo Scarcia prometteva come *imminent* uno studio ⁴³⁾, certo più esauriente di quanto potrebbe essere concesso di fare a noi in questa occasione.

Concludiamo invece questi appunti sullo Zamin-dāvar segnalando come nella zona si trovino anche *the ruins of an old town [chiamata Šahr-e kohnè] 16 miles east of Musa Kala said to have been founded in the year 511 Hijra* ⁴⁴⁾.

Ci troviamo insomma in un distretto ricchissimo di indizi che rendono molto probabile una sua identificazione con il Zamin-dāvar di Juzjāni; distretto che in altri momenti può essere stato più esteso territorialmente, tanto da giungere anche fino a Gerešk, attuale maggior centro della zona. Il fatto non trascurabile che la zona sia appunto a *cehel farsang* da quell'altro centro che è Jām ci inducono a proporla come sede di residenza invernale dei sultani ġuridi. Anche qui, tuttavia, le ipotesi che possono essere proposte per una identificazione più precisa (Bāg-e Eram = una delle tre Bāgrān; Šahr-e Dāvar = Šahr-e kohnè, se non Tempio di Zur = Deh-e Zur o Kāfer-Qal'è, che è cosa troppo ovvia e evidente) dipendono da una indispensabile ricerca topografica e archeologica sul luogo, che speriamo di poter condurre a termine un giorno.

GIORGIO VERCELLIN

1) A. Maricq-G. Wiet, *Le minaret de Jam, la découverte de la capitale des sultans ghorides (XII-XIII^e siècles)*, Mémoires de la D.A.F.A., tome XIV, Paris 1959, pp. 15-20 e 55-64.

2) L. S. Leshnik, *Ghor, Firuzkoh and the Minar-i Jam*, in C.A.J., XII, 1969, pp. 36-49, e in particolare p. 41 sgg.

3) A. Janata, *On the origin of the Firuzkuhi in Western Afghanistan*, in *Archiv für Völkerkunde*, XXV (1971), pp. 57-65, e in particolare pp. 57-58. Si vedano anche: A. A. Kohzad, *Firuzkoh*, in *Afghanistan*, 1957, IV, p. 33; C. M. Kieffer, *Le minaret de Ghiyath ol-Din à Firuzkuh*, in *Afghanistan*, 1960, VI, pp. 16-60, e le pp. 9-11 del volume di 'Atiqollāh Pežvāk *Ġuriyān* s.l. [Kābol], 1345/1966-67. Articoli come quello di Bruno - cf. *infra* nota 22 - e Trousdale - cf. *infra* nota 20 - esaminano principalmente l'aspetto architettonico del monumento, e quindi in questa sede ci interessano solo per le annotazioni degli autori sul luogo in cui si innalza il Minareto.

4) A. Bausani, *Cinquant'anni di islamistica*, in *Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Roma 1971, p. 6.

5) *Ṭabaqāt-e Nāseri, ta'lif-e Menhājo l-Din ... ebn-e Serājo l-Din ... Juzjāni, ... be-tašhīh-e ... 'Abdo l-Ḥayy Ḥabibi*, vol. I, 1342/1963-64, Kābol, p. 335 e nota 8, in cui si danno come varianti le forme Varsād, Varsāl, Varšāda e Varšār. Cf. anche la traduzione di H. G. Raverty, *The Ṭabaqāt-i-Nāseri: a general history of the Muḥammadan dynasties of Asia*, London, 2 voll., 1881, I, p. 339 e nota 6. Non sembra che questo termine appaia altre volte nelle *Ṭabaqāt-e Nāseri*; si veda anche la nota 1 a p. 9 del volume di Pežvāk *cit.* Cf. anche le *Cahār Maqālè*, opera composta verso il 552/1156-57, in cui occorre la variante *Varsād*. Dice Nezāmi 'Aruzi:

Dar jehān se Nezāmi-im, ey Šah [Maleko l-Jebāl Qoṭbo l-Din Moḥammad]

Ke jehāni ze mā be-afgān-and.

Man be-Varsād^o piš-e taxt-e šah-am

Va ān do dar Marv^o piš-e Solṭān-and.

(*Cahār Maqālè be ta'lif-e Nezāmi-ye 'Aruzi-ye Samarqandi*, nell'edizione critica a cura di Moḥammad Mo'in, Teheran, 1331/1962-63, p. 83, e nota 6 che segnala la variante *be-Varsāyè*). Di notevole interesse è anche, a p. 84, il passo in cui Nezāmi 'Aruzi dice che gli era stato concesso lo sfruttamento del *kān-e sorb-e Varsād*, fornendoci anche alcuni particolari sulla capacità produttiva della miniera.

6) Tuttavia l'A. annuncia - cf. *art. cit.*, p. 58 - *many minor hints I shall publish in detail in the near future* a sostegno della *Maricq's identification of Jam with Firuzkuh*, senza però, a quanto ci risulta, aver mai pubblicato questo materiale.

7) Senza però utilizzare realmente la fonte (l'edizione di W. N. Lees, *The Tabaqat-i-Nasiri*, Calcutta 1864, segnalata nella nota 1 a p. 36 dell'*art. cit.* di Leshnik, viene citata solo a proposito della discussione intorno al termine 'obūr, su cui torneremo) quando un esame del testo persiano avrebbe potuto permettere un diverso approccio, se non la soluzione di alcuni problemi. Si veda, per esempio, Leshnik, *art. cit.*, p. 45, a proposito del passo della traduzione di Raverty, p. 372, in cui si dice che Malek Tājo l-Din, venendo in aiuto al Sultano di Bāmiyān in una disputa intestina con Ġiyāso l-Din Moḥammad, *marched to Firuzkoh with his army from Hirat, it being the nearest route by way of the Hariw-ar-Rud, or Valley of the Hari river*: « *this implies - conclude Leshnik - that another route is to be the more usual one for reaching Firuzkoh* », per cui Jām « *seems to be excluded by this statement since to reach it, the Hary Rud would be the obvious avenue of approach* ». Tralasciamo in questa sede di discutere quest'affermazione, notando solo che, come sottolineava C. E. Bosworth (*The early islamic history of Ghūr*, in C.A.J., VI, 1961, n. 2, pp. 116-132), il Ġūr « *had no important urban centres for trade and industry, and no commercial routes crosses it* » (p. 116), tanto che « *the central route through Ghur [tra Ghazna e il Khurāsān] was used only by small detachments of troops or to convey urgent messages or when some other important reason demanded speed* » e che lo stesso Leshnik (*art. cit.* p. 42) afferma che « *the major route of Ghur to the East (e.g. Ghazni) led southward*

uđnohu the Zamin-Dawar district»: non avrebbe senso supporre una strada normalmente utilizzata da Herat verso il Ġur lungo il Hari-rud, e non anche un suo proseguimento verso Est! La strada da Firuzkuh verso Herat lungo il fiume era eccezionale, certo, ma questo non è un elemento che possa in qualche modo escludere Jam (si veda anche Janata, *art. cit.*, p. 57). Qui tuttavia ci interessa evidenziare come invece il testo persiano (*Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., p. 350) sia ambiguamente tradotto dal Raverty, anche se, nel caso specifico, rimane l'eccezionalità della strada. Dice infatti Juzjāni che *Tājo l-Din Yaldoz az Herāt cun nazdiktar bud be hažrat-e Firuzkuh bā lašgar-e xwod (be-Firuzkuh) āmad az rāh-e Harivorrud*, passo che deve essere così tradotto: 'Tājo l-Din da Herāt - essendo (il) più vicino alla corte di Firuzkuh - venne con il suo esercito (a Firuzkuh), lungo la strada del Harivorrud'. Viene utilizzato cioè un percorso non solito, senza che si dica 'it being the nearest route by way of the Hariw-ar-Rud'. Riteniamo perciò utile segnalare qui i passi in cui il termine Firuzkuh compare nelle *Ṭabaqāt-e Nāseri*, il cui indice è incompleto e talora inesatto; insieme al numero della pagina dell'edizione Ḥabibi, indichiamo il corrispondente passo della traduzione di Raverty. I numeri tra parentesi quadre si riferiscono ai passi non segnati nell'indice di Ḥabibi, quelli in parentesi tonde a segnalazioni inesatte: vol. I: p. [302]-243 e 245; (303); 305-253; [306]-253; 323-310; 334-337; 336-340; 337-341; (338); 339-344; [341]-350; 345-355 e 356; 346-357 e 358; 348-362; 349-364; 350-364 e 365; 353-369; 354-370; 355-371; 358-377; 364-386; 367-389; [370]-393; [371]-395; [372]-396; [373]-397 e 398; [374]-399 e 400; 375-404; [376]-405; 377-406 e 407; 378-409; 380-414; 382-418; 383-418; [385]-424; [388]-329; 389-430; 390-432; 395-447; 398-456; 401-472; 404-487; 412-502; 436-583 — vol. II: (Kābol, 1343/1964-65), pp. 112-1004; [127]-1047; 128-1048; 132-1055 e 1056; [133]-1057; 143-1073.

⁸⁾ Leshnik, *art. cit.*, p. 37.

⁹⁾ *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. I, p. 376; Raverty, *op. cit.*, p. 405.

¹⁰⁾ Ḥabibi a proposito di Bar-kušk (p. 348 del vol. II delle *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit.) ha una nota generica sul significato di *Kušk*, e sui motivi che lo hanno indotto a preferire la lezione *Bar-kušk* a quella *Baz-kušk* (su cui si veda anche la nota 5 a p. 405 della traduzione di Raverty). Di nessuna rilevanza sono anche le due pagine dedicate a *Bar-kušk* da Pežvāk (*op. cit.*, pp. 20-21), in quanto l'autore si limita a riportare i passi in cui il toponimo compare nelle *Ṭabaqāt-e Nāseri*, a ricordare che esso occorre anche nella *Paša xazana*, e a ricopiare il commento di Ḥabibi apparso nelle note alla *Paša xazana* stessa, e che altro non è a sua volta che quanto apparso nelle note alle *Ṭabaqāt-e Nāseri*.

¹¹⁾ *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. I, p. 375, e Raverty, *op. cit.*, p. 404. Per quanto riguarda l'uso delle parentesi in Ḥabibi, vedi p. 4 del I volume delle *Ṭabaqāt-e Nāseri*.

¹²⁾ Cf. nota n. 13.

¹³⁾ *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. I, p. 382; Raverty, *op. cit.*, pp. 417-418.

¹⁴⁾ Si noti tuttavia che oltre a essere il nome del luogo di residenza del sovrano, della corte (*taxt*, *hažrat*) o di una città (*šahr*), Firuzkuh può anche essere riferito a un'area più vasta - forse sovrapponendosi addirittura alla *velāyat-e Varsār* che dopo la fondazione della capitale ġuride non viene più citata? -. In questo caso il passo di cui alla nota 9 può riferirsi a una zona non solo ristretta all'attuale sede del Menār-e Jām. Ancora ai tempi di Šāh 'Abbās, Firuzkuh era nota almeno come una regione, magari essendosi, allora, già perduto il ricordo dell'ubicazione della capitale. Cf. quanto riferisce la *Roužato l-Šafā: ċun havā-ye Qandahār ruy be-ġāyat-e garmi dāšt ... moukeb-e šāhenšāhi az rāh-e Ġur-e Ġarjestān ke yilāqiyat dāšt levāy-e morāje'at bar-afrāšt. Xosrov-e firuzgar dar bist o se ruz az rāz-e Firuzkuh be Harāt āmad. (Tārix-e Roužato l-Šafā'-e Nāseri, Teheran 1339/1961-62, vol. VIII, p. 430).*

¹⁵⁾ Questo termine ha fatto discutere a lungo Mariq e Leshnik. Di nessuna importanza essendo il fatto che Lees, *op. cit.*, alla nota 7; abbia 'obur e Ḥabibi 'oborē, in quanto quest'ultimo termine *be ma'ni-ye 'obur niz āmadē (Farhang-e ānandarāj, s.v.)*, notiamo che la conclusione a cui giunge lo studioso tedesco è irreprensibile: «*Why* - dice infatti Leshnik, *art. cit.*,

p. 43 – *this [il termine 'obur] indicates the Hari Rud and cannot be the river still bearing the name of Ghor which passes Taiwara is not clear*». Certo, ma allora qualsiasi *āb* che scorra nel Ġur può essere quella di Firuzkuh! Non ci si può assolutamente basare su questo passo, o almeno non nel modo in cui l'hanno fatto Maricq e Leshnik, per identificare la capitale guride.

¹⁶⁾ *Ṭabaqāt-e Nāšeri*, cit., vol. I, p. 377, Raverty, *op. cit.*, pp. 406–407.

¹⁷⁾ *Ṭabaqāt-e Nāšeri*, cit., vol. I, pp. 378–379; Raverty, *op. cit.*, pp. 409–411.

¹⁸⁾ Leshnik, *art. cit.*, p. 48. Tanto più che Teivarè va esclusa a priori in quanto essa è nella *velāyat-e Mandīš*, la quale ospitava non già Firuzkuh, bensì la prima capitale šansabanide (*Ṭabaqāt-e Nāšeri*, cit., vol. I, p. 328 «*yeki az ān [i cinque monti del Ġur] Zār-e morğ-e Mandīš ast [o conin taqrir kardand] ke qašr o dāro l-molk-e Šansabāniyān dar dāman-e ān kuh konand ...*» cf. Raverty, *op. cit.*, p. 318). Zār-e morğ che, secondo Janata, *heute nicht näher zu identifizieren ist* (A. Janata, *Die Bevölkerung von Ghor, Beitrag zur Ethnographie und Ethnogenese der Chahar Aimaq*, in *Archiv für Völkerkunde*, XVII–XVIII, 1962–63, p. 120), respingendosi quindi l'ipotesi di Maricq secondo cui «*le mont Zār-i Margh [sic] doit être proche de Ahangarān*» (Maricq, *op. cit.*, p. 80). Qui Janata è da considerarsi superato, perché durante il viaggio compiuto dallo scrivente con G. Scarcia e altri nel Ġur – su cui cf. *infra*, nota 31 – il monte in questione è stato identificato con assoluta certezza: si veda a questo proposito P. G. Donini, *L'orografia del Ġur secondo Ġuzġāni (secolo XIII)* in *Annali di Ca' Foscari*, XI, 3, 1972, Serie Orientale 3, pp. 191–195, in cui sono esposti i motivi per cui «*il territorio di Mandīš doveva comprendere la vallata di Taiwara*» (p. 192). Segnaliamo qui che esiste ancora un'ulteriore elemento, sfuggito al Donini, che rafforza l'identificazione Zāl-e morğ-e Mandīš/Cehel-abdalān: «*in [sub-surveyor] Imam Sharif's journey through the Taimani country, one interesting identification was the Chalapdalan or Chail Abdal peak, a solitary mountain, 12.000 feet in height, said to be the «takht» of Zohak-i-maran, the snake-bearing governor of these provinces in the days of Ghur, and it was from here that he built the massive walls and towers of the old forts which surround Taiwara, and border the way to Ghur*». (*Indian Surveys, in Proceedings of the Geographical Society*, IX, 1887, p. 575).

¹⁹⁾ Leshnik, *art. cit.*, p. 47.

²⁰⁾ Kieffer, *art. cit.*, p. 26. Si veda anche W. Trousdale, *The Minaret of Jam, a ghorid Monument in Afghanistan*, in *Archeology*, XVIII, 2, summer 1965, pp. 102–108, in cui il sito viene così descritto: «*scattered over the steep side of a mountain on the north bank of the river, across from the minaret, are ruins of buildings and a long fortification wall, while along the ridge are ruins of tower*» (p. 103). Si noti anche che esiste «*a local tradition of a tunnel passing from the minaret under the river to a palace on the north side*» (*ib.*, p. 108), leggenda che, se da un lato rafforza l'importanza delle rovine esistenti sulle pendici del monte, dall'altro si ricollega al racconto fattoci dagli abitanti di Sāgar (= Mandīš) di un tunnel sotterraneo tra la loro zona e quella di Jām: due luoghi per diversi motivi importanti sono collegati con un 'cordone ombelicale' sotterraneo. Si tenga presente che siamo in zona di diffusione della 'religione sistonica', dove i cunicoli sono un elemento frequente di collegamento fra i centri sacri. Cf. G. Vercellin, *Il monte-santuario di Qal'è-kāh nel Sistān afghano*, in *Annali di Ca' Foscari*, XI, 3, 1972, Serie Orientale 3, p. 86.

²¹⁾ Cf. *Maxzān-e Afghāni*, trad. di Dorn, I, London 1829, p. 25, citato in G. Scarcia, *Nota al verso 2075 b del Garsāšpnāma (ed. Huart, p. 150)* in *AIUON*, NS, XVII, n. 3, 1967, p. 269.

Sulla presenza 'attiva' degli Ebrei nella zona, un indizio è dato anche dalle *Cahār Maqālè*, in cui Neẓāmi 'Aruzi riferisce di aver inviato, come soprintendente alla miniera di piombo a lui concessagli – cf. *supra* n. 5 – un certo Eshāq-e Yahudi (*Cahār Maqālè*, cit., p. 84).

²²⁾ A. Bruno, *Notes on the discovery of Hebrew inscriptions in the vicinity of the Minaret of Ġam*, in *East and West*, N.S., XIV, 1963, n. 3, p. 206.

²³⁾ Crediamo che questo *bālā* sia da intendersi come 'superiore' riferito a 'più verso le montagne, in zona più montuosa', piuttosto che 'al di sopra di un altro castello'.

- 24) *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. II, p. 132; Raverty, *op. cit.*, pp. 1056-1057.
- 25) Accettiamo qui la variante *be-mili* segnata in nota da Ḥabibi, in quanto il *b.miri* del testo non può avere alcun significato.
- 26) *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. I, p. 364; Raverty, *op. cit.*, p. 386.
- 27) G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (reprint London 1966), pp. 345-346. Per la successiva discussione su Zamin-dāvar, rimane sempre basilare V. Minorsky, *Ḥudūd al-'ālam, translation and commentary*, in Gibb Memorial Series, XI, London 1937, pp. 344-346.
- 28) Leshnik, *art. cit.*, pp. 45-46.
- 29) Janata, *art. cit.*, p. 58.
- 30) M. Klimburg, *Blick auf Ghor*, in *DU, Kulturelle Monatsschrift*, 20 Jg., Zürich, Juni 1960, pp. 40-50.
- 31) Vedi la *Cronaca* in *Annali di Ca' Foscari*, X, 3, 1971, Serie Orientale 2, p. 156.
- 32) L'articolo su questa importante costruzione apparve, a cura dello stesso Scarcia per quanto riguardava il problema dell'identificazione storica, e di M. Taddei per quanto concerneva il problema delle sue caratteristiche artistiche, su *East and West*. (G. Scarcia and M. Taddei, *The Masḡid-i Sangi of Larvand*, in *East and West*, N.S., vol. XXIII, 1973, nn. 1-2, pp. 89-108). È un peccato che Taddei non abbia potuto disporre della descrizione data di questo monumento dal Pežvāk, *op. cit.*, pp. 52-54, che è molto precisa e accurata, fornendo anche una serie di misure che G. Scarcia non è stato in condizioni di prendere durante la sua visita sul luogo. Si veda anche la descrizione fornita da A. A. Kohzād in « *Along the Koh-i Baba and Hari-Rud* », part V, in *Afghanistan*, n. 1, 1954/IX, pp. 42-43.
- 33) Scarcia e Taddei, *art. cit.*, p. 94, e Pežvāk, *op. cit.*, p. 53.
- 34) Scarcia e Taddei, *art. cit.*, p. 94. Anche Pežvāk dice che Porcaman, il villaggio situato a 15 chilometri dalla Ziyārat-e malekān, è il *garbitarin noqtè-ye Ġur*.
- 35) La guida che accompagnò G. Scarcia, lo scrivente e gli altri partecipanti al viaggio ġuride, da Porcaman alla Masjed-e sangi, era un giovane di Qandahār che durante l'estate veniva sulle sue terre in mezzo al Ġur. Segnaliamo qui che, per un probabile lapsus, Janata (*art. cit.*, p. 58) scrive « *According to Leshnik Taiwara is the site of the winter [sic per summer] capital, Girishk the one of the summer [sic per winter] capital* ». Lapsus di questo tipo devono essere frequenti, se anche nella *Paša xazana* si parla della residenza dei Ġuridi nel Zamin-dāvar come *tābestāni*: cf. Pežvāk, *op. cit.*, p. 69 e nota 2.
- 36) A. Bināvā, *Dāvar yā Zamin-dāvar*, in *Āryānā*, I, n. 3, 1322/1944-45, pp. 18-19, citato in Pežvāk, *op. cit.*, p. 72, e anche, dello stesso Bināvā, l'articolo *Dawar ou Zamine Dawar* (traduzione di quello segnalato da Pežvāk, che non abbiamo potuto consultare?) in *Afghanistan*, 1954, IX, n. 4 (e non 3 come indicato sulla copertina), pp. 26-29.
- 37) *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, vol. 2, *Farah and Southwestern Afghanistan*, edited by L. W. Adamec, Graz 1973, p. 28, s.v. *Bāghrān*.
- 38) *Gazetteer*, cit., p. 296 (s.v. *Zamindāwar*) e p. 232 (s.v. *Pusht-i-rūd*).
- 39) *Gazetteer*, cit., pp. 238-239 (s.v. *Pusht-i-rūd*).
- 40) *Gazetteer*, cit., p. 296 (s.v. *Zamindāwar*).
- 41) *Gazetteer*, cit., p. 233 (s.v. *Pusht-i-rūd*).
- 42) Su cui si veda, tra l'altro, l'articolo di Scarcia e Taddei *cit.*, pp. 89 e sgg. Interessante è anche, a proposito delle particolari caratteristiche sacre della zona, questa dichiarazione di Abu Dulaf: « *The inhabitants [del Zamin-dāvar] declare that when a man starts from this plain to seek power, he cannot be defeated* » (*Abu Dulaf Mis'ar Ibn Muhalhil's Travels in Iran (circa A.D. 950) ... translated by V. Minorsky, Cairo 1955, p. 16*).
- 43) Scarcia e Taddei, *art. cit.*, p. 93.
- 44) *Gazetteer*, cit., p. 273 (s.v. *Shahr Kohna*) e anche p. 92 (s.v. *Girishk*).

APPUNTI SU FIRUZKUH E ŠAHR-E DĀVAR

I tentativi tesi a rintracciare Firuzkuh, la capitale ġuride, hanno ricevuto un nuovo impulso dalla 'scoperta', avvenuta nel 1957, del 'Minareto di Jām'. Questa torre ha permesso al Maricq di proporre la sua identificazione Firuzkuh-Jām¹⁾, ipotesi che, successivamente, è stata criticata, tra l'altro, dal Leshnik²⁾, e ripresa invece, con nuovi argomenti, dallo Janata³⁾, senza che venissero però, finora, addotte prove definitive, e tali da far preferire una volta per sempre Jām a Teivarè o a altre località del Ġur. Solo un'indagine archeologica, topografica e toponomastica accurata, e un altrettanto esauriente e particolareggiato spoglio parallelo delle fonti, permetteranno un giorno, forse, di determinare con certezza la localizzazione di Firuzkuh e degli altri centri ġuridi che non hanno ancora trovato una collocazione precisa.

Le presenti note, dedicate alla memoria di Maria Nallino da un discepolo che, attraverso il suo insegnamento, imparò almeno ad apprezzare quel filologico amore per la discussione di « tutti i materiali possibili » che – come giustamente sottolineava un Bausani⁴⁾ – tanto aveva caratterizzato l'opera del Padre, vogliono essere solo appunti preparatori al riesame cui accennavamo del « problema di Firuzkuh ». Questo primo passo sarà quindi compiuto alla luce di alcuni elementi che, finora sottovalutati o altrimenti interpretati, possono invece – secondo noi – rafforzare un'ipotesi a scapito di un'altra, e, ancor più, garantire una maggiore precisione e accuratezza alla ricerca storica, etnografica, toponimica – anche se non ancora, purtroppo, a livello di scavo archeologico – durante la visita che ci ripromettiamo di compiere finalmente nella *velāyat-e Varsār* in cui fu costruita Firuzkuh⁵⁾.

In questa nostra analisi preliminare rinunciamo a un esame particolareggiato delle tesi sostenute dal Leshnik nel suo articolo che, se non è il più recente cronologicamente, è però più approfondito di quello dello Janata, in cui solo poche righe – altro essendo il problema discusso – sono dedicate alla capitale ġuride⁶⁾. Rinunceremo dunque alla critica, pur già ampiamente possibile servendoci dei pochi materiali a nostra disposizione, di tutte le posizioni dello studioso tedesco che lo inducono, sulla base di « *a review of the relevant literature* »⁷⁾, a sostenere che « *the identification of Firuzkoh with Jam cannot be correct, and that Taiwara is still a very plausible alternative* »⁸⁾; evidenzieremo, invece, solo alcuni passaggi

delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri*, in attesa di portare a termine uno spoglio delle fonti a disposizione.

* * *

*Soḷṭān [Maḥmud] farmān dād tā dar Bar-Kušk ke dar miyān-e Firuzkuh bud, jašni o majles-e bazmi mohayyā kardand*⁹⁾: finora nessuno tra coloro che si sono occupati della localizzazione di Firuzkuh è stato attratto da questo Bar-kušk¹⁰⁾. Di che cosa si tratti ce lo dice lo stesso Juzjāni: *va ān qašr [-e Bar-Kušk] 'emārati-st ke dar hic molk o hażrat meşl-e ān be ertefā' o tadvir o arkān o manzarhā o ravāqāt o šarāfāt hic mohandesi nešān na-dādē; o bar bālā-ye qašr panj kongorē-ye zarrin (-e morassa') nehādē and, har yek dar ertefā'-e se gaz o cizi, o dar arz-e do gaz, o do homā-ye zarrin, har yek be meqdār-e šotor-e bozorg nehādē. Ān šarāfat-e zarrin o homā Soḷṭān Ġāzi Mo'ezzo l-Din az faṭḥ-e Ajmir bar jāh-e xedmati o toḥfē be hażrat-e Soḷṭān Ġiyāšo l-Din Moḥammad-e Sām ferestādē bud bā besyār toḥaf-e digar conāncē ḥalqē-ye zarrin (bā zanjir-e zarrin o xarbozē) ke dāyerē-ye u panj (gaz) dar panj gaz bud o (do) kus-e zarrin ke bar gerdun āvardand (o) Soḷṭān Ġiyāšo l-Din ān ḥalqē o zanjir o xarbozē [-rā] (dar piš-e ṭāq-e masjed-e jāme'-e Firuzkuh be-farmud tā biyāvixtand o cun masjed-e jāme'-rā seil xarāb kard ān kus o ḥalqē o zanjir o xarbozē-rā be) šahr-e Harāt ferestād[and] tā masjed-e [jāme'-e] Harāt-rā ba'd az āncē besuxtē bud az ān vojūh 'emārat kardand, taqabbala 'llāhu min-hum*¹¹⁾. Ci troviamo quindi di fronte a un edificio particolarmente importante, anche se la descrizione di Juzjāni e i termini da lui usati per definirlo (*qašr*, 'emārat', *ḥeşār*)¹²⁾ sono troppo generici per permetterci di ipotizzare con esattezza di che cosa si tratti e quale sia la sua effettiva funzione nella zona. E ben poco possiamo dedurre anche dall'ultimo passo delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* in cui l'autore accenna a questo Bar-kušk. Dice Juzjāni che *[omarā-ye Ġur] be ettefāq-e Malek Ḥosāmo l-Din Ḥosein 'Abdo l-Malek Sar-e Zarrād -rā be Firuzkuh be nešāndand o qal'è-ye Firuzkuh-rā 'emārat kardē o dar miyān-e šahr o kuh ḥeşār-e Bar-kušk-rā dar band-e āhanin nehādand o bārē kašidand*¹³⁾. Descrizione da cui, senza dubbio, è impossibile dedurre una localizzazione precisa di questa costruzione così straordinaria, ma che, unita alle altre, ci permette di enucleare alcune caratteristiche della *hażrat-e Firuzkuh*¹⁴⁾ che si potrebbero dimostrare molto utili al momento della ricerca toponomastica e archeologica sul luogo. La città deve essere vicino ad alture, o meglio ancora si trova dislocata in zona fortemente accidentata lungo un corso d'acqua: *jam'i az išān [cākarān-e 'Alī šāh] šabhā bar Kuh-e āzād ke barā-bar-e qašr-e xwābgāh-e Soḷṭān bud bar-amādē budand o moxaffā nešastē o qašr-e xwābgāh-rā o rāh-e ān mouze' tamām dar nażar āvardē ... az ān jamā'at cahār tan bar bām-e qašr-e Soḷṭān bar-āmadand o Soḷṭān-rā šahid kardand o ham az rāhi ke bar-āmadē budand bāz raftand o az āb-e Firuzkuh ke piš-e qašr mi-ravad 'oborē*¹⁵⁾ *kardand o ham bar ān boland[i] bar-āmadand o faryād kurdand ...*¹⁶⁾.

Come si può notare, la situazione topografica del luogo si delinea abbastanza

bene: Firuzkuh sembra estendersi sulle falde di due monti separati da un corso d'acqua abbastanza grande da poter distruggere, durante un'inondazione, la moschea della città; su uno di questi due monti si trovava il castello del Sultano – che può, si badi bene, non avere alcun rapporto con il Bar-kušk – e il monte che lo fronteggiava si chiamava Kuh-e āzād. Ora un ms. delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* ci fornisce il nome di un altro monte: forse proprio quello dove si elevava il *qasr-e xwābgāh-e Solṭān*? Si dice infatti che *Malek Qoṭbo l-Din Ḥosein ebn 'Ali ebn Abi 'Ali o Amīr Oṣmān-e Xarfaš o digar omarā bā hašam nāmzad [-e Kuh-e meidān šodand o Amīr Oṣmān Margani ke sarjāndār bud bā fouj-i az hašam nāmzad]-e sar-e Kuh-e āzād šodand, o digar omarā cun Moḥammad 'Abdollāh o Ġuri Salmāni nāmzad-e darvāzè-ye Tarā'in šodand*¹⁷⁾.

Purtroppo le nostre conoscenze attuali non ci permettono di rintracciare questi importanti toponimi nelle zone che ci interessano: tuttavia non ci sembra che le « *abundants ruins and many ancient watch-tower in the region* [di Teivarè] » siano in condizione di soddisfare le esigenze topografiche evidenziate sopra¹⁸⁾, mentre più favorevole ci appare la situazione per quanto riguarda la topografia di Jām. Non possiamo certo oggi, e non è, d'altronde, neppure nostra intenzione farlo in questa sede – presentare dati e prove tali da rendere definitiva l'identificazione Firuzkuh – Jām, ma ci sembra che, ancor più alla luce dei dati che abbiamo sopra esposto, si dimostri perlomeno infondata l'affermazione di Leshnik per il quale « *a more intensive search by M. Le Berre of the French archeological mission in Afghanistan in 1960 apparently found very little however that could fulfill these hopes* » espresse da Maricq il quale « *expected that future investigation would reveal the remains of the Firuzkoh settlement in Jam* »¹⁹⁾.

Sui dieci giorni trascorsi dal Le Berre a Firuzkuh, anche noi, come già il Leshnik, ci rifacciamo di necessità a quanto ne scrive Charles Kieffer in *Afghanistan*. La rilettura di un passo di quest'articolo, che qui riproponiamo, ci sembra evidenzi quanto il *very little* non fosse poi propriamente tale: « *M. Le Berre a ensuite procédé à une reconnaissance générale du site. Il y a reconnu les traces d'une ville établie de part et d'autre du Hérī-Roūd: des pairs de mur, des amas de briques cuites, des tessons de céramique. Des traces de fortifications semblent indiquer que la ville close était située sur la rive Nord. La Mosquée et probablement les faubourgs s'étendaient sur la rive Sud. Les deux villes étaient reliées par un pont: en effet sur la rive Nord, à peu près en face du Minaret, M. Le Berre a reconnu la culée d'un pont important. De part et d'autre du Hérī-Roūd la ville s'étagait sur les flancs extrêmement raides de la vallée. A une vingtaine de mètres en amont, c'est à dire à l'Est du Minaret, en bordure du cours d'eau, on devine la trace d'un mur, peut-être un mur de soutènement, mais peut-être aussi le mur de la Mosquée* »²⁰⁾. Alcuni elementi quindi – e sono tra i pochi di cui abbiamo notizia – esistono, esattamente come ce li aspettiamo dall'analisi delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri*. Ci sono infatti tracce di una città che si estendeva lungo i fianchi delle montagne, e su una di esse abbiamo rovine di una fortificazione. Ma c'è un

altro indizio molto interessante nella zona: la località, in cui l'architetto A. Bruno ha trovato le pietre con iscrizioni ebraiche (gli antenati degli Afghani erano, secondo una nota tradizione, ebrei²¹); il luogo sembra essere un cimitero, e quindi è certamente sacro: quale migliore localizzazione di un edificio eccezionale come il *Bar-kušk*?) viene detta *Kush-kak*²² (*sic* per un più ovvio *Kuškak*?). Essa è situata a circa un chilometro e mezzo di distanza da quello in cui si innalza il Minareto di Jām, e potrebbe trovarsi proprio *dar miyān-e Firuzkuh*.

Prima di lasciare Firuzkuh, vogliamo segnalare ancora un passo delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* che richiederebbe, secondo noi, una ricerca sul posto. Dice Juzjāni che *Mobārezo l-Din ... be žarurat be-qaḷ'ē-ye bālā*²³) *raft, o ān qaḷ'ē-i bud, bar šomāli-ye mašreqi-ye šahr bar sar-e kuh-e boland o šāmax, o bed-ān mouže' dar 'ahd-e salāṭin-e Ġur yek qašr-e bozorg piš na-bud, o raftan-e soturhā bar ān momken na bud(i). Ammā dar in 'ahd Malek Mobārezo l-Din Sabzevāri ān qaḷ'ē-rā ma'mur kardè bud, o dar dour-e sar-e ān kuh (bārè) bar kešidè o rāh-e ān qaḷ'è conān kardè bud, ke šotor (bā) bār bar ān qaḷ'è bar-rafti o mard[i] hezār-rā emkān-e moqām budī*²⁴). Una esplorazione nella zona, a Nord-Est di Jām, neppure troppo lontano, in quanto il castello, luogo di rifugio, è di necessità rapidamente raggiungibile, dovrebbe permettere di trovare, su un monte imponente, i resti di questo gigantesco forte, se esso veramente in quella zona si ergeva.

* * *

Se finora abbiamo discusso ed esaminato alcuni passi delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* che permetteranno principalmente una migliore indagine *in loco* sulla toponomastica e sull'archeologia della capitale ġuride, rinviando i riscontri al momento della visita che vi effettueremo, ciò non vuol dire che non si possano addurre elementi più 'concreti' e 'positivi' a favore dell'identificazione *Firuzkuh-Jām*, propugnata da Maricq e Janata, e a scapito di quella (*Firuzkuh-Teivarè*) riproposta da ultimo dal Leshnik. Tra questi punti – a qualcuno abbiamo già accennato di sfuggita, soprattutto nelle note – vogliamo qui evidenziarne uno in particolare, che ci sembra piuttosto interessante. Ci riferiamo al passo delle *Ṭabaqāt-e Nāšeri* in cui si dice che *Solṭān Ġiyāšo l-Din dar avval-e javāni mo'āšer-e 'azim bud o šekār-dust, o az hažrat-e Firuzkuh, ke dāro l-molk-e u bud, tā be Šahr-e Dāvar ke dāro l-molk-e zemestāni [-ye u] bud, hic āfaridè-rā mağāl na-budī ke šekār kardi, o miyān-e ān do šahr chehel farsang bud, har farsangi be-mili*²⁵) *farmudè bud tā bar-āvardè budand, o dar Zamin-Dāvar bāğ-i sāxtè bud, ān-rā Bāğ-e Eram nām nehādè, va 'l-ħaqq dar (miyān-e) donyā mešl-e nozhat o tarāvat-e ān bāğ hic pādšāh-rā na-bud, o ful-e u be qadr-e do meidān o az ziyādat bud, o jomlè-ye camanhā-ye ān be-deraxt-e šanoubar o abhal o anvā'-e riyāhin ārāstè*²⁶).

Maricq trascura questo passo (forse cosciente del fatto che la distanza tra *Firuzkuh-Jām* e quello che normalmente era considerato l'epicentro del *Zamin-dāvar*, cioè *Gerešk*²⁷), superava di troppo le quaranta parasanghe?) mentre Leshnik ne fa, giustamente, uno dei suoi punti d'appoggio principali. Infatti per

lui, *the identification of Zamindawar presents no difficulty since we have today [sic] a tract of the same name, i.e. the valley of Helmand, down to Bist. Dawar, according to Le Strange, lay on the bank of this river three marches above Bist, and he supposes that it must have occupied approximately the site of modern Girishk. As the crow flies, the distance between Girishk and Taiwara is nearly 200 km or just about forty leagues!*²⁸⁾.

Janata, per difendere la tesi di Maricq da questa precisa contestazione, è costretto a cercare una qualche località importante a quaranta parasanghe a sud di Jām, e, per mirabile coincidenza, ha la fortuna di trovare, proprio a una distanza pari a quella ricercata, *the most outstanding architectural structure hitherto discovered in Ghur*²⁹⁾ dopo il Minareto di Jām: la moschea di Larvand, fotografata da Max Klimburg durante il viaggio che i due studiosi compirono nella zona nel 1958³⁰⁾. Disponendo di un punto di riferimento così eccezionale, può sembrar semplice, allora, puntellare l'identificazione di base con l'altra Larvand = Šahr-e Dāvar/Bāg-e Eram.

Senonché, nel 1971, indipendentemente dalle indicazioni di Klimburg, in quanto le ragioni che lo spingevano in quella zona erano di ordine diverso³¹⁾, G. Scarcia, accompagnato tra l'altro dallo scrivente, 'riscopri' questo straordinario monumento, sostenendo che potrebbe trattarsi della « Mecca di Aracosia » di cui parla Ebno 'l-Aṣir³²⁾. Tale identificazione sarebbe sufficiente da sola a palesare la fragilità della ipotesi di Janata. Tuttavia, altri particolari possono essere addotti a dimostrazione della insostenibilità di questa. La zona in cui si trova la *Masjed-e sangi* viene chiamata *ziyārat-e malekān*³³⁾, termine che, designando chiaramente un luogo di pellegrinaggio, non si può evidentemente riferire a una capitale; Larvand, inoltre, è in *an area of the Ghur mountains directly bordering on Zamindavar*³⁴⁾, e non può quindi essere la Šahr-e Dāvar del Zamin-dāvar; *last but not least* è assurdo considerare come *dāro l-molk-e zemestāni* un meraviglioso *yeilāq* situato in mezzo ai monti, e che ancor oggi è considerato una residenza estiva ideale!³⁵⁾.

Il problema di una identificazione della Šahr-e Dāvar, ammessa la non validità della ipotesi 'Gereshk' di Leshnik, si ripropone dunque; o almeno si rende necessaria una miglior definizione del Zamin-dāvar.

In un articolo pubblicato anni or sono, lo studioso afghano Bināvā faceva notare che *fe'lan dar Dāvar moujudè-ye Bāg-i bed-in nām [-e Bāg-e Eram] vojud na-dārad o na deraxthā-ye šanoubar ast; vali kami durtar ʔaraʔ-e sarḥadd-e Ğur 'alāqè-ye kuhestāni o šādāti be-nām-e « Bāgrān » vojud dārad ke har šilè-ye kuh o har darè-ye sarsabz o por az har nou' deraxt-e ān yek bāg-e Eram-rā taškil mi-dehad*³⁶⁾.

Certo i motivi addotti da Bināvā a sostegno della sua ipotesi non sembrano eccessivamente solidi - le condizioni climatiche della zona, di per sé, non sono sufficienti a dimostrare nulla in quanto, si veda il caso del vicino Sistān, esse sono soggette alle variazioni storiche tipiche di certe regioni aride che tutto

devono all'esistenza o meno di opere di canalizzazione, e la plausibilità della deformazione Bāg-e Eram > Bāgrān, inoltre, ci sembra possa prestare il fianco a critiche. Tuttavia è interessante notare, a quest'ultimo proposito, che, secondo il *Gazetteer of Afghanistan*, esistono nel Sud del paese tre sole località con tale nome, e tutte e tre appunto nella zona di Musà Qal'è, nel *Zamīndāwar district* ³⁷⁾. Il quale Zamin-dāvar era ancora segnalato agli inizi del secolo, e non nella zona proposta da Le Strange e ripresa dal Leshnik: infatti gli informatori degli inglesi segnalavano che esso era situato *to the northeast of the Girishk district ... It has been commonly supposed that all the country north of Girishk to the Taimani and Hazara boundaries was « Zamindawar », but this is erroneous* ³⁸⁾. A sua volta, questo distretto era suddiviso nei seguenti circondari: *Bāghrān, Baghnī, Khunāi, Zamīndāwar, e Musà Kale* ³⁹⁾. Esistevano quindi, ai piedi dei monti del Ġur, uno Zamin-dāvar in senso lato e uno Zamin-Dāvar in senso stretto, l'ultimo parte del primo, ambedue noti per essere *one of the most populous and fertile districts of Afghanistan* ⁴⁰⁾, e molto ben collegati con il Nord, essendo ben cinque le strade che, partendone, si dirigono nel Ġur ⁴¹⁾. Il fatto che qui sia lo sbocco naturale delle vie della montagna ci sembra sufficiente a evidenziarne l'importanza. Importanza rafforzata dalla 'sacertà' ⁴²⁾ della zona, che a sua volta deve aver facilitato la sua scelta come sede di un luogo di residenza per i sultani ġuridi. Nei pressi di Musà Qal'è si notano infatti alcune rovine (*Kāfer-qal'è*) in un villaggio chiamato Deh-e Zur, proprio dalle parti in cui si doveva trovare il tempio dell'idolo omonimo, ma noi non ci soffermiamo su questo particolare anche perché, riferendo di questo toponimo nel suo articolo sulla *Masjed-e sangi*, lo Scarcia prometteva come *imminent* uno studio ⁴³⁾, certo più esauriente di quanto potrebbe essere concesso di fare a noi in questa occasione.

Concludiamo invece questi appunti sullo Zamin-dāvar segnalando come nella zona si trovino anche *the ruins of an old town [chiamata Šahr-e kohnè] 16 miles east of Musa Kala said to have been founded in the year 511 Hijra* ⁴⁴⁾.

Ci troviamo insomma in un distretto ricchissimo di indizi che rendono molto probabile una sua identificazione con il Zamin-dāvar di Juzjāni; distretto che in altri momenti può essere stato più esteso territorialmente, tanto da giungere anche fino a Gerešk, attuale maggior centro della zona. Il fatto non trascurabile che la zona sia appunto a *cehel farsang* da quell'altro centro che è Jām ci inducono a proporla come sede di residenza invernale dei sultani ġuridi. Anche qui, tuttavia, le ipotesi che possono essere proposte per una identificazione più precisa (Bāg-e Eram = una delle tre Bāgrān; Šahr-e Dāvar = Šahr-e kohnè, se non Tempio di Zur = Deh-e Zur o Kāfer-Qal'è, che è cosa troppo ovvia e evidente) dipendono da una indispensabile ricerca topografica e archeologica sul luogo, che speriamo di poter condurre a termine un giorno.

GIORGIO VERCELLIN

1) A. Maricq-G. Wiet, *Le minaret de Jam, la découverte de la capitale des sultans ghorides (XII-XIII^e siècles)*, Mémoires de la D.A.F.A., tome XIV, Paris 1959, pp. 15-20 e 55-64.

2) L. S. Leshnik, *Ghor, Firuzkoh and the Minar-i Jam*, in C.A.J., XII, 1969, pp. 36-49, e in particolare p. 41 sgg.

3) A. Janata, *On the origin of the Firuzkuhi in Western Afghanistan*, in *Archiv für Völkerkunde*, XXV (1971), pp. 57-65, e in particolare pp. 57-58. Si vedano anche: A. A. Kohzad, *Firuzkoh*, in *Afghanistan*, 1957, IV, p. 33; C. M. Kieffer, *Le minaret de Ghiyath ol-Din à Firuzkuh*, in *Afghanistan*, 1960, VI, pp. 16-60, e le pp. 9-11 del volume di 'Atiqollāh Pežvāk Ġuriyān s.l. [Kābol], 1345/1966-67. Articoli come quello di Bruno - cf. *infra* nota 22 - e Trousdale - cf. *infra* nota 20 - esaminano principalmente l'aspetto architettonico del monumento, e quindi in questa sede ci interessano solo per le annotazioni degli autori sul luogo in cui si innalza il Minareto.

4) A. Bausani, *Cinquant'anni di islamistica*, in *Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Roma 1971, p. 6.

5) *Ṭabaqāt-e Nāseri, ta'lif-e Menhājo l-Din ... ebn-e Serājo l-Din ... Juzjāni, ... be-tašhīh-e ... 'Abdo l-Hayy Ḥabibi*, vol. I, 1342/1963-64, Kābol, p. 335 e nota 8, in cui si danno come varianti le forme Varsād, Varsāl, Varšāda e Varšār. Cf. anche la traduzione di H. G. Raverty, *The Ṭabaqāt-i-Nāseri: a general history of the Muḥammadan dynasties of Asia*, London, 2 voll., 1881, I, p. 339 e nota 6. Non sembra che questo termine appaia altre volte nelle *Ṭabaqāt-e Nāseri*; si veda anche la nota 1 a p. 9 del volume di Pežvāk *cit.* Cf. anche le *Cahār Maqālè*, opera composta verso il 552/1156-57, in cui occorre la variante *Varsād*. Dice Nezāmi 'Aruzi:

Dar jehān se Nezāmi-im, ey Šah [Maleko l-Jebāl Qoṭbo l-Din Moḥammad]

Ke jehāni ze mā be-afgān-and.

Man be-Varsād^o piš-e taxt-e šah-am

Va ān do dar Marv^o piš-e Solṭān-and.

(*Cahār Maqālè be ta'lif-e Nezāmi-ye 'Aruzi-ye Samarqandi*, nell'edizione critica a cura di Moḥammad Mo'in, Teheran, 1331/1962-63, p. 83, e nota 6 che segnala la variante *be-Varsāyè*). Di notevole interesse è anche, a p. 84, il passo in cui Nezāmi 'Aruzi dice che gli era stato concesso lo sfruttamento del *kān-e sorb-e Varsād*, fornendoci anche alcuni particolari sulla capacità produttiva della miniera.

6) Tuttavia l'A. annuncia - cf. *art. cit.*, p. 58 - *many minor hints I shall publish in detail in the near future* a sostegno della *Maricq's identification of Jam with Firuzkuh*, senza però, a quanto ci risulta, aver mai pubblicato questo materiale.

7) Senza però utilizzare realmente la fonte (l'edizione di W. N. Lees, *The Ṭabaqāt-i-Nāseri*, Calcutta 1864, segnalata nella nota 1 a p. 36 dell'*art. cit.* di Leshnik, viene citata solo a proposito della discussione intorno al termine 'obūr, su cui torneremo) quando un esame del testo persiano avrebbe potuto permettere un diverso approccio, se non la soluzione di alcuni problemi. Si veda, per esempio, Leshnik, *art. cit.*, p. 45, a proposito del passo della traduzione di Raverty, p. 372, in cui si dice che Malek Tājo l-Din, venendo in aiuto al Sultano di Bāmiyān in una disputa intestina con Ġiyāso l-Din Moḥammad, *marched to Firuzkoh with his army from Hirat, it being the nearest route by way of the Hariw-ar-Rud, or Valley of the Hari river: « this implies - conclude Leshnik - that another route is to be the more usual one for reaching Firuzkoh »*, per cui Jām « *seems to be excluded by this statement since to reach it, the Hary Rud would be the obvious avenue of approach* ». Tralasciamo in questa sede di discutere quest'affermazione, notando solo che, come sottolineava C. E. Bosworth (*The early islamic history of Ghūr*, in C.A.J., VI, 1961, n. 2, pp. 116-132), il Ġur « *had no important urban centres for trade and industry, and no commercial routes crosses it* » (p. 116), tanto che « *the central route through Ghur [tra Ghazna e il Khurāsān] was used only by small detachments of troops or to convey urgent messages or when some other important reason demanded speed* » e che lo stesso Leshnik (*art. cit.* p. 42) afferma che « *the major route of Ghur to the East (e.g. Ghazni) led southward*

uṣṣnohu the Zamīn-Dawar district»: non avrebbe senso supporre una strada normalmente utilizzata da Herat verso il Ġur lungo il Hari-rud, e non anche un suo proseguimento verso Est! La strada da Firuzkuh verso Herat lungo il fiume era eccezionale, certo, ma questo non è un elemento che possa in qualche modo escludere Jam (si veda anche Janata, *art. cit.*, p. 57). Qui tuttavia ci interessa evidenziare come invece il testo persiano (*Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., p. 350) sia ambiguamente tradotto dal Raverty, anche se, nel caso specifico, rimane l'eccezionalità della strada. Dice infatti Juzjāni che *Tājo l-Din Yaldoz az Herāt cun nazdiktar bud be hažrat-e Firuzkuh bā lašgar-e xwod (be-Firuzkuh) āmad az rāh-e Harivorrud*, passo che deve essere così tradotto: 'Tājo l-Din da Herāt - essendo (il) più vicino alla corte di Firuzkuh - venne con il suo esercito (a Firuzkuh), lungo la strada del Harivorrud'. Viene utilizzato cioè un percorso non solito, senza che si dica 'it being the nearest route by way of the Hariw-ar-Rud'. Riteniamo perciò utile segnalare qui i passi in cui il termine Firuzkuh compare nelle *Ṭabaqāt-e Nāseri*, il cui indice è incompleto e talora inesatto; insieme al numero della pagina dell'edizione Ḥabibi, indichiamo il corrispondente passo della traduzione di Raverty. I numeri tra parentesi quadre si riferiscono ai passi non segnati nell'indice di Ḥabibi, quelli in parentesi tonde a segnalazioni inesatte: vol. I: p. [302]-243 e 245; (303); 305-253; [306]-253; 323-310; 334-337; 336-340; 337-341; (338); 339-344; [341]-350; 345-355 e 356; 346-357 e 358; 348-362; 349-364; 350-364 e 365; 353-369; 354-370; 355-371; 358-377; 364-386; 367-389; [370]-393; [371]-395; [372]-396; [373]-397 e 398; [374]-399 e 400; 375-404; [376]-405; 377-406 e 407; 378-409; 380-414; 382-418; 383-418; [385]-424; [388]-329; 389-430; 390-432; 395-447; 398-456; 401-472; 404-487; 412-502; 436-583 — vol. II: (Kābol, 1343/1964-65), pp. 112-1004; [127]-1047; 128-1048; 132-1055 e 1056; [133]-1057; 143-1073.

⁸⁾ Leshnik, *art. cit.*, p. 37.

⁹⁾ *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. I, p. 376; Raverty, *op. cit.*, p. 405.

¹⁰⁾ Ḥabibi a proposito di Bar-kušk (p. 348 del vol. II delle *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit.) ha una nota generica sul significato di *Kušk*, e sui motivi che lo hanno indotto a preferire la lezione *Bar-kušk* a quella *Baz-kušk* (su cui si veda anche la nota 5 a p. 405 della traduzione di Raverty). Di nessuna rilevanza sono anche le due pagine dedicate a *Bar-kušk* da Pežvāk (*op. cit.*, pp. 20-21), in quanto l'autore si limita a riportare i passi in cui il toponimo compare nelle *Ṭabaqāt-e Nāseri*, a ricordare che esso occorre anche nella *Paša xazana*, e a ricopiare il commento di Ḥabibi apparso nelle note alla *Paša xazana* stessa, e che altro non è a sua volta che quanto apparso nelle note alle *Ṭabaqāt-e Nāseri*.

¹¹⁾ *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. I, p. 375, e Raverty, *op. cit.*, p. 404. Per quanto riguarda l'uso delle parentesi in Ḥabibi, vedi p. 4 del I volume delle *Ṭabaqāt-e Nāseri*.

¹²⁾ Cf. nota n. 13.

¹³⁾ *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. I, p. 382; Raverty, *op. cit.*, pp. 417-418.

¹⁴⁾ Si noti tuttavia che oltre a essere il nome del luogo di residenza del sovrano, della corte (*taxt*, *hažrat*) o di una città (*šahr*), Firuzkuh può anche essere riferito a un'area più vasta - forse sovrapponendosi addirittura alla *velāyat-e Varsār* che dopo la fondazione della capitale ġuride non viene più citata? -. In questo caso il passo di cui alla nota 9 può riferirsi a una zona non solo ristretta all'attuale sede del Menār-e Jām. Ancora ai tempi di Šāh 'Abbās, Firuzkuh era nota almeno come una regione, magari essendosi, allora, già perduto il ricordo dell'ubicazione della capitale. Cf. quanto riferisce la *Rouzato l-Šafā: ĕun havā-ye Qandahār ruy be-ġāyat-e garmi dāšt ... moukeb-e sāhenšāhi az rāh-e Ġur-e Ġarjestān ke yilāqiyat dāšt levāy-e morāje'at bar-afrāšt. Xosrov-e firuzgar dar bist o se ruz az rāz-e Firuzkuh be Harāt āmad. (Tārix-e Rouzato l-Šafā)-e Nāseri*, Teheran 1339/1961-62, vol. VIII, p. 430).

¹⁵⁾ Questo termine ha fatto discutere a lungo Marić e Leshnik. Di nessuna importanza essendo il fatto che Lees, *op. cit.*, alla nota 7; abbia 'obur e Ḥabibi 'oborè, in quanto quest'ultimo termine *be ma'ni-ye 'obur niz āmadè (Farhang-e ānandarāi, s.v.)*, notiamo che la conclusione a cui giunge lo studioso tedesco è irreprensibile: « *Why* - dice infatti Leshnik, *art. cit.*,

p. 43 – *this [il termine 'obur] indicates the Hari Rud and cannot be the river still bearing the name of Ghor which passes Taiwara is not clear*». Certo, ma allora qualsiasi *āb* che scorra nel Ġur può essere quella di Firuzkuh! Non ci si può assolutamente basare su questo passo, o almeno non nel modo in cui l'hanno fatto Maricq e Leshnik, per identificare la capitale ġuride.

16) *Ṭabaqāt-e Nāšeri*, cit., vol. I, p. 377, Raverty, *op. cit.*, pp. 406–407.

17) *Ṭabaqāt-e Nāšeri*, cit., vol. I, pp. 378–379; Raverty, *op. cit.*, pp. 409–411.

18) Leshnik, *art. cit.*, p. 48. Tanto più che Teivarè va esclusa a priori in quanto essa è nella *velāyat-e Mandiš*, la quale ospitava non già Firuzkuh, bensì la prima capitale Šansabanide (*Ṭabaqāt-e Nāšeri*, cit., vol. I, p. 328 «*yeki az ān [i cinque monti del Ġur] Zār-e morġ-e Mandiš ast [o conin taqrir kardand] ke qasr o dāro l-molk-e Šansabāniyān dar dāman-e ān kuh konand...*» cf. Raverty, *op. cit.*, p. 318). Zār-e morġ che, secondo Janata, *heute nicht näher zu identifizieren ist* (A. Janata, *Die Bevölkerung von Ghor, Beitrag zur Ethnographie und Ethnogenese der Chahar Aimaq*, in *Archiv für Völkerkunde*, XVII–XVIII, 1962–63, p. 120), respingendosi quindi l'ipotesi di Maricq secondo cui «*le mont Zār-i Margh [sic] doit être proche de Āhangarān*» (Maricq, *op. cit.*, p. 80). Qui Janata è da considerarsi superato, perché durante il viaggio compiuto dallo scrivente con G. Scarcia e altri nel Ġur – su cui cf. *infra*, nota 31 – il monte in questione è stato identificato con assoluta certezza: si veda a questo proposito P. G. Donini, *L'orografia del Ġur secondo Ġuzġāni (secolo XIII)* in *Annali di Ca' Foscari*, XI, 3, 1972, Serie Orientale 3, pp. 191–195, in cui sono esposti i motivi per cui «*il territorio di Mandiš doveva comprendere la vallata di Taiwara*» (p. 192). Segnaliamo qui che esiste ancora un'ulteriore elemento, sfuggito al Donini, che rafforza l'identificazione Zāl-e morġ-e Mandiš/Cehel-abdalān: «*in [sub-surveyor] Imam Sharif's journey through the Taimani country, one interesting identification was the Chalapdalan or Chail Abdal peak, a solitary mountain, 12.000 feet in height, said to be the «takht» of Zohak-i-maran, the snake-bearing governor of these provinces in the days of Ghur, and it was from here that he built the massive walls and towers of the old forts which surround Taiwara, and border the way to Ghur*». (*Indian Surveys, in Proceedings of the Geographical Society*, IX, 1887, p. 575).

19) Leshnik, *art. cit.*, p. 47.

20) Kieffer, *art. cit.*, p. 26. Si veda anche W. Trousdale, *The Minaret of Jam, a ghorid Monument in Afghanistan*, in *Archeology*, XVIII, 2, summer 1965, pp. 102–108, in cui il sito viene così descritto: «*scattered over the steep side of a mountain on the north bank of the river, across from the minaret, are ruins of buildings and a long fortification wall, while along the ridge are ruins of tower*» (p. 103). Si noti anche che esiste «*a local tradition of a tunnel passing from the minaret under the river to a palace on the north side*» (*ib.*, p. 108), leggenda che, se da un lato rafforza l'importanza delle rovine esistenti sulle pendici del monte, dall'altro si ricollega al racconto fattoci dagli abitanti di Sāgar (= Mandiš) di un tunnel sotterraneo tra la loro zona e quella di Jām: due luoghi per diversi motivi importanti sono collegati con un 'cordone ombelicale' sotterraneo. Si tenga presente che siamo in zona di diffusione della 'religione sistonica', dove i cunicoli sono un elemento frequente di collegamento fra i centri sacri. Cf. G. Vercellin, *Il monte-santuario di Qal'è-kāh nel Sistān afghano*, in *Annali di Ca' Foscari*, XI, 3, 1972, Serie Orientale 3, p. 86.

21) Cf. *Maxzān-e Afghāni*, trad. di Dorn, I, London 1829, p. 25, citato in G. Scarcia, *Nota al verso 2075 b del Garsāšpāna (ed. Huart, p. 150)* in *AIUON*, NS, XVII, n. 3, 1967, p. 269.

Sulla presenza 'attiva' degli Ebrei nella zona, un indizio è dato anche dalle *Cahār Maqālè*, in cui Neẓāmi 'Aruzi riferisce di aver inviato, come soprintendente alla miniera di piombo a lui concessagli – cf. *supra* n. 5 – un certo Eshāq-e Yahudi (*Cahār Maqālè*, cit., p. 84).

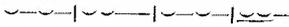
22) A. Bruno, *Notes on the discovery of Hebrew inscriptions in the vicinity of the Minaret of Ġam*, in *East and West*, N.S., XIV, 1963, n. 3, p. 206.

23) Crediamo che questo *bālā* sia da intendersi come 'superiore' riferito a 'più verso le montagne, in zona più montuosa', piuttosto che 'al di sopra di un altro castello'.

- 24) *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. II, p. 132; Raverty, *op. cit.*, pp. 1056–1057.
- 25) Accettiamo qui la variante *be-mili* segnata in nota da Ḥabibi, in quanto il *b.miri* del testo non può avere alcun significato.
- 26) *Ṭabaqāt-e Nāseri*, cit., vol. I, p. 364; Raverty, *op. cit.*, p. 386.
- 27) G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905 (reprint London 1966), pp. 345–346. Per la successiva discussione su Zamin-dāvar, rimane sempre basilare V. Minorsky, *Hudud al-'ālam, translation and commentary*, in Gibb Memorial Series, XI, London 1937, pp. 344–346.
- 28) Leshnik, *art. cit.*, pp. 45–46.
- 29) Janata, *art. cit.*, p. 58.
- 30) M. Klimburg, *Blick auf Ghor*, in *DU, Kulturelle Monatschrift*, 20 Jg., Zürich, Juni 1960, pp. 40–50.
- 31) Vedi la *Cronaca* in *Annali di Ca' Foscari*, X, 3, 1971, Serie Orientale 2, p. 156.
- 32) L'articolo su questa importante costruzione apparve, a cura dello stesso Scarcia per quanto riguardava il problema dell'identificazione storica, e di M. Taddei per quanto concerneva il problema delle sue caratteristiche artistiche, su *East and West*. (G. Scarcia and M. Taddei, *The Mas'gid-i Sangi of Larvand*, in *East and West*, N.S., vol. XXIII, 1973, nn. 1–2, pp. 89–108). È un peccato che Taddei non abbia potuto disporre della descrizione data di questo monumento dal Pežvāk, *op. cit.*, pp. 52–54, che è molto precisa e accurata, fornendo anche una serie di misure che G. Scarcia non è stato in condizioni di prendere durante la sua visita sul luogo. Si veda anche la descrizione fornita da A. A. Kohzād in «*Along the Koh-i Baba and Hari-Rud*», part V, in *Afghanistan*, n. 1, 1954/IX, pp. 42–43.
- 33) Scarcia e Taddei, *art. cit.*, p. 94, e Pežvāk, *op. cit.*, p. 53.
- 34) Scarcia e Taddei, *art. cit.*, p. 94. Anche Pežvāk dice che Porcaman, il villaggio situato a 15 chilometri dalla Ziyārat-e malekān, è il *garbitarin noqtè-ye Ġur*.
- 35) La guida che accompagnò G. Scarcia, lo scrivente e gli altri partecipanti al viaggio ġuride, da Porcaman alla Masjed-e sangi, era un giovane di Qandahār che durante l'estate veniva sulle sue terre in mezzo al Ġur. Segnaliamo qui che, per un probabile lapsus, Janata (*art. cit.*, p. 58) scrive «*According to Leshnik Taiwara is the site of the winter [sic per summer] capital, Girishk the one of the summer [sic per winter] capital*». Lapsus di questo tipo devono essere frequenti, se anche nella *Pa'ā xazana* si parla della residenza dei Ġuridi nel Zamin-dāvar come *tābestāni*: cf. Pežvāk, *op. cit.*, p. 69 e nota 2.
- 36) A. Bināvā, *Dāvar yā Zamin-dāvar*, in *Āryānā*, I, n. 3, 1322/1944–45, pp. 18–19, citato in Pežvāk, *op. cit.*, p. 72, e anche, dello stesso Bināvā, l'articolo *Dawar ou Zamine Dawar* (riduzione di quello segnalato da Pežvāk, che non abbiamo potuto consultare?) in *Afghanistan*, 1954, IX, n. 4 (e non 3 come indicato sulla copertina), pp. 26–29.
- 37) *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan*, vol. 2, *Farah and Southwestern Afghanistan*, edited by L. W. Adamec, Graz 1973, p. 28, s.v. *Bāghrān*.
- 38) *Gazetteer*, cit., p. 296 (s.v. *Zamindāwar*) e p. 232 (s.v. *Pusht-i-rūd*).
- 39) *Gazetteer*, cit., pp. 238–239 (s.v. *Pusht-i-rūd*).
- 40) *Gazetteer*, cit., p. 296 (s.v. *Zamindāwar*).
- 41) *Gazetteer*, cit., p. 233 (s.v. *Pusht-i-rūd*).
- 42) Su cui si veda, tra l'altro, l'articolo di Scarcia e Taddei *cit.*, pp. 89 e sgg. Interessante è anche, a proposito delle particolari caratteristiche sacre della zona, questa dichiarazione di Abu Dulaf: «*The inhabitants [del Zamin-dāvar] declare that when a man starts from this plain to seek power, he cannot be defeated*» (*Abu Dulaf Mis'ar Ibn Muhallil's Travels in Iran (circa A.D. 950) ... translated by V. Minorsky, Cairo 1955, p. 16*).
- 43) Scarcia e Taddei, *art. cit.*, p. 93.
- 44) *Gazetteer*, cit., p. 273 (s.v. *Shahr Kohna*) e anche p. 92 (s.v. *Girishk*).

TRADURRE ŠĀ'EB

Ecco il testo [ed. Firuzkuhi, Teheran, 1333, n. 440] di un *ġazal* di Šā'eb recentemente tradotto in italiano [O.M., LIV, 1974, p. 166] da G. Scarcia:

metro *moğtaṣṣ*: 

شتر گسسته مهارست و ساربان در خواب بنای خانه در آبت و پاسبان در خواب ز شوق حرف زَم با تو آنچنان در خواب کشیده دار ز ابروی خود کمان در خواب ندیده است چنین سرمه اصفهان در خواب	غضب نمود ستیز عقل قهرمان در خواب گذشت عمر چو آب روان و ما غافل چگونه چشم تو در خواب حرف میگوید اگر نه فوت سحر است چشم یار چرا سواد شعر تو صائب جلای چشم دهد
--	---

ġaḏab namud^o setiz^o 'aql-e qahremān dar xwāb
šotor gososte mahār ast o sār^obān dar xwāb
gozašt^o 'omr^o ču āb-e ravān o mā ġāfel
banā-ye xāne dar āb ast o pās^obān dar xwāb
čegune čašm-e to dar xwāb^o ħarf^o miguyad
ze šouq^o ħarf^o zanam bā to ānčonān dar xwāb
agar na fout-e saħar ast^o čašm-e yār^o čerā
kašide dār^o ze abru-ye xwod kamān dar xwāb
savād-e še'r-e to Šā'eb ġalā-ye čašm^o dehad
na-dide ast^o čonin sorme Esfahān dar xwāb.

Vari possono essere i moduli interpretativi di questa composizione, la cui chiave principale si nasconde nell'individuazione del valore del *radif* ' *dar xwāb* '. Questa espressione può infatti significare sia « nel sogno » che « nel sonno », valori talvolta equivalenti, ma non di rado ricollegabili a due condizioni opposte: l'attività creativa e il riposo ozioso, oppure anche la vanità dell'affanno e l'abbandono consapevole e fiducioso (*islām*). Nessuna indicazione grammaticale o sintattica sembra essere di aiuto al nostro senso logico e poetico, che si ritrova solo e ingiustificato arbitro di una scelta così decisiva tra numerose e possibili ipotesi. Dopo varie letture di queste rime, abbiamo ridotto a due le eventuali soluzioni proponibili: attribuire sempre a *dar xwāb* il valore di « sogno » o limi-

tarci in questo agli ultimi tre versi, scegliendo l'altra accezione per i rimanenti primi due. La differenziazione poggia su una discriminante di base. La poesia, infatti, può essere intesa quale monoblocco poetico inneggiante a una costante situazione di spirito, o come proposta di salvezza nei confronti di uno status altrimenti irrimediabile.

Analizziamo per prima questa seconda ipotesi, verso cui non nascondiamo la nostra predilezione. Nell'insieme di tale logica, il componimento subisce una netta frattura già al v. 2, che separa la veloce analisi di una scelta, o meglio di un metodo di vita sbagliato, da quella che il poeta ritiene una più giusta soluzione. Questo contrasto viene accentuato se al *dar xwāb* dei primi due versi assegniamo il valore di « sonno », con ciò intendendo una condizione di impotenza, e ai rimanenti tre, invece, il significato di « sogno », con riferimento ad un simbolo - realtà più nobile. Gli emistichi 1 a, 1 b e 2 b sembrano rifarsi mediante diverse immagini allo stesso concetto, mentre 2 a appare, all'interno di questo contesto, in una forma leggermente anomala, forse riconducibile a espressione di « contorno » degli altri tre. E questo risulta spiegabile in parte con ragioni strutturali, ovvie nel *ğazal* e nella *qaṣidè*, ma evidenziate soprattutto dalla quartina, dove l'eccezionalità ritmica risulta esaltata dalla stringatezza. I tre emistichi citati mostrano corrispondenze eccezionalmente cristalline: in tutti la prima proposizione è composta da un soggetto, da un verbo e da un complemento; la seconda dal soggetto e dal *radif*.

I soggetti corrispondenti nelle prime proposizioni sono *ğazab* (la rabbia), *šotor* (il cammello), *banā-ye xāne* (le fondamenta della casa); le azioni gemelle sono: *namud setiz* (fece contesa), *gososte mahār-ast* (sciolto le briglie), *dar āb ast* (stanno nell'acqua). Per quanto riguarda la seconda proposizione, oltre al *radif*, si nota un certo parallelismo anche nei tre soggetti: *'aql-e qahremān* (l'intelletto dell'eroe), *sārbān* (il cammelliere) e *pāsbān* (il guardiano).

Ma il legame logico collega ancor di più questi tre emistichi. In ognuno, infatti, si accenna ad una situazione « irregolare, fuori controllo, pericolosa ». Il cammello è fuggito, ma forse sarà incapace a sopravvivere da solo nelle insidie del deserto; la mente ha approfittato del sonno dell'eroe per manifestare la propria irrequietezza, ma cadrà presto vittima della sua lotta furiosa; l'acqua ha raggiunto la base della casa, provocando una lenta quanto inesorabile marcificazione delle fondamenta. Quest'ultimo emistichio potrebbe essere inteso anche in senso più universale: un'esistenza che poggia da sempre su colonne d'acqua, con allusione all'inconsistenza assoluta ma « normale » della vita; senonché tale, pur ortodossa lettura, annullerebbe il valore di quel *pāsbān*, eventuale riscattatore, interrompendo quel concatenarsi del processo di salvazione postulato da un marcire solamente temporaneo e preparato dai due emistichi del v. 1. Ma l'integrazione sarà sempre presente sullo sfondo, giocando troppo spesso la poesia persiana sulla plurisemanticità di una stessa espressione. In ogni singolo caso, comunque, « i sorveglianti e le guide » (il cammelliere, l'eroe ed il guardiano),

indugiando nelle delizie del sonno, si ritrovano impotenti ed incapaci a riprendere il controllo della situazione. Leggermente estraneo a questa logica risulta l'emistichio 2a la cui posizione di intruso all'interno del corpus dei primi due versi, forse dettata da altre esigenze, è in ogni caso sottolineata dall'improvviso venir meno del *radif* nel contesto di tre emistichi che ne risultano invece dotati. Il suo contenuto è più generico e il contrappunto è riferibile a qualsivoglia elemento di questi tre emistichi. Il *gāfel* presente, a ogni modo, sembra non lasciare dubbi sull'accezione ancora vagamente indistinta e confusa dell'idea qui manifestata nei riguardi del (nostro) essere.

In questi primi due versi la leggerezza, la violenza ed il pericolo, in una loro selvaggia esplosione, non concedono alcuna minima possibilità di controllo, facendoci contemporaneamente intuire la triste « sorte » che ne conseguirà. Noi siamo allo stesso tempo cammelli furenti ed eroi, ma addormentati, piacere scatenato e capacità che si vuol fare incapacità riflessiva. E mentre « la vita scorre come acqua di fiume », rimaniamo storditi, negligenti a frenare questo scivolare incosciente, questa falsa esistenza del mondo terreno.

Con l'emistichio 3a ha inizio la « proposta del poeta ». Il sonno ingannevole ed impotente si trasforma in una dimensione onirica di distaccata tensione. Il primo verso di questa nuova fase allude alla necessità di un adeguamento unidimensionale dei due termini della ricerca: il poeta e l'Amico. Unica atmosfera avviluppante i loro discorsi risulta essere quella del sogno. Non c'è salvezza, più che non ce ne sia « dentro » (nel *'aql*), neppure « fuori », nel regno dei cammelli imbizzarriti e delle menti infuriate, nelle gabbie degli eroi addormentati e delle guide in preda ad una stanca noia. Al sonno incosciente si deve sostituire la coscienza del sogno, alla facile indolenza la sofferenza di una ricerca, pur « irreal », l'entusiasmo (*šouq*) di parlare nel sogno.

Ad una prima lettura del v. 4, il poeta sembrerebbe, è vero, minimizzare se non annullare il valore della sofferenza, inutile ed arbitraria per il suo necessario, strutturale sfociare in una situazione di « sintesi a priori » mortale: perché soffrire per « un ciglio ricurvo nel sonno », quand'esso sia motivo certo di morte, e non illuminante fonte di serenità?

No, troppo saggia visione! Il *dāl* del ciglio, in quanto *dāl* « iniziale » (si badi) di *dār*, è sempre allusione a un Ḥallāj, e alla « positività » di quel morire. Più che di un invito consciamente sfiduciato alla serenità d'un'altra ricerca, il cui scontato esito positivo dovrebbe essere il fondamento di tale stato d'animo, e più che di una tranquilla constatazione retorica dell'inesistenza di una infelicità assurda, ci sembra trattarsi qui del lamento impotente di una sofferenza incomprendibilmente votata alla « luce del mattino », quando il sogno, appunto, « muore ». Perché agitarsi? L'impossibile risposta costituisce uno dei tanti « misteri eretici », in seno alla « religione dell'Amore », nella cui logica di « distinzione anticonformistica » si inserisce anche « l'assurda necessità e la conseguente giustificazione del dolore notturno, delle doglie gestatorie del parto dell'Alba ».

L'ultimo verso ci chiarifica la posizione del poeta all'interno di tale problematica. Egli sembra considerare le sue rime quale necessario strumento e nutrimento alle « parole dell'occhio » (emistichio 5 a), aggiungendo con accademica e abituale superbia che ben difficilmente i pur egregi belletti di Eşfahān potrebbero emulare una tale capacità decorativa, quale le sue rime paiono mostrare nei confronti degli attori della dimensione di sogno, tema di fondo della poesia.

Poesia « impegnata », quindi, ma non troppo. L'ultimo emistichio 5 b gioca ancora una volta su un doppio senso. I versi possono essere intesi anche come « il belletto dei sogni », vana decorazione su immagini evanescenti, riprendendo così l'emistichio 2 a, dove la vita appariva « in sé » una falsa avventura. E il tutto su un'ambiguità di fondo, di solito criticamente acquisita quale dilemma interpretativo tra ispirazione mistica e attrazione terrena, ma oggi più equamente letta come inquietudine di un'esistenza i cui sfoghi si manifestano nella sofferta ricerca dell'« impossibile »: l'Amico o la Divinità necessitano, infatti, uguale concentrazione e pari impegno, ma la loro acquisizione totale significa l'annullamento, inteso come il fine e la fine di ogni singola anima. Tale primitiva controversia è sempre superabile riunendo i due differenti concetti nella nozione prima e ultima di « morte », intesa quale aspirazione al tutto. Dunque il sogno è effettivamente la morte dell'Alba, cioè la morte all'alba, e il « nero » della lode dell'amante, sovrapposto al nero dell'occhio di cui si sogna, ne è la metonimica catarsi.

La seconda ipotesi interpretativa sembra assai più limitante. Abbiamo precedentemente accennato a un possibile inno monolitico nei confronti della « giusta dimensione ». *Xwāb* avrebbe, quindi, sempre valore di sogno, e non occorrerebbero né fratture né proposte, ma una semplice esemplificazione di ciò che dovrebbe essere la vera esistenza. Gli emistichi 1 a, 1 b e 2 b sarebbero frazionati all'interno, dove il cammello senza briglie, la rabbia infuriata e l'acqua invadente rappresenterebbero la dimensione negativa, per cui non esisterebbero possibilità di recupero: una netta separazione condannerebbe, in un dualismo senza speranza, il cammelliere, l'eroe ed il guardiano alla loro paradisiaca atmosfera di sogno ed il resto del mondo, sbrigliato, all'infuriare dei sensi. La posizione dei tre personaggi perderebbe quell'accezione negativa, ma implicitamente densa di un'atmosfera di riscossa, constatata nella prima interpretazione, per assumerne un'altra, di più cristallina sicurezza-impotenza, senza alcun'ombra di dubbio terreno. Gli elementi in furia non sarebbero più suscettibili di un possibile controllo, ma costituirebbero una schematica rappresentazione delle « forze avverse ». In questo quadro, la cui maggiore aridità già ci farebbe sentimentalmente propendere verso la scelta della prima ipotesi, stenta a inserirsi l'emistichio 2 a: *gāfel* ha un valore di incertezza e di stupore difficilmente ricollegabile al trionfale *xwāb* degli altri versi. Ma questo piccolo stridore sarebbe facilmente giustificabile nell'ampia gamma dei significati proposti dai versi persiani, e anche le rime seguenti potrebbero essere agevolmente inserite in tale logica. È però

l'effetto d'insieme che disturba la nostra sensibilità di traduttore (il punto di vista, si rammenti, è questo), ancora una volta unico arbitrio di scelte addirittura contenutistiche.

Tenendo conto di questa plurisemanticità sostanziale, possiamo adesso avvicinarci a due diverse interpretazioni della stessa poesia. G. Scarcia intende:

Arde la zuffa della ragione, e io combatto soltanto nel sonno.
Rompe le briglie il cammello possente, e io lo guido soltanto nel sonno.
L'età trascorre come acqua di fiume, e io ne ho questa notizia malcerta.
La mia dimora, ch'è d'acqua di fiume, ha soltanto custodia di sonno.
Tu dentro il sonno mi guardi, io ti parlo soltanto nel sonno.
Se davvero non è l'occhio fosco d'amante la morte dell'alba,
perché tanto funereo presagio da un ciglio ricurvo nel sonno?
Sono gran nostalgia d'uno sguardo le tue negre rime, o poeta.
Sì, questa nera negrezza è soltanto il belletto dei sogni.

Il carattere generale della composizione è stato reso fondamentalmente onirico, propendendo per la seconda tra le ipotesi cui sopra abbiamo accennato. Il problema della resa di *xwāb* è quindi sminuito, astratto da una problematica di fondo e affidato soprattutto al puro senso poetico. È stato scelto, come s'è visto, il vocabolo « sonno » per tutti i *radif* eccetto l'ultimo, in cui si è preferito dire « sogno ». Ma in questa dimensione la differenza è puramente suggestiva e fonetica. È opportuno procedere analizzando la resa di ogni singolo emistichio.

Emistichio 1 a: *gāzab namud° setiz° 'aql-e qahremān dar xwāb*.

Traduzione: « Arde la zuffa della ragione, e io combatto soltanto nel sonno ».

Una precisa ma più arida lettura indicherebbe: *gāzab* (la rabbia) *namud* (ha fatto) *setiz* (contesa), *'aql-e qahremān* (l'intelletto dell'eroe) *dar xwāb* (nel sonno). Dove la presenza di due termini talmente generici quali *gāzab* (la rabbia) e *setiz* (contesa) non riescono a fornirci il contesto di tali azioni. È solo la seconda parte dell'emistichio che ci presenta queste rivolte come connesse o, meglio, indirizzate, nei confronti di un guardiano che ci appare in una situazione di « sonnica impotenza ». Il nostro traduttore ha solamente compiuto un processo di inversione ribelle-guardiano, attribuendo all'« intelletto » la zuffa, e non l'incapacità del controllo. Fedele, quindi, l'interpretazione, ricoprendo, infatti, l'« intelletto », il ruolo sia di rivoltoso insofferente sia di « campione » addormentato, mancato controllore della « contesa », di cui esso stesso era stato il promotore.

Il verbo è stato estratto dal significato di *qahremān* (campione) e risulta la semplice attualizzazione di un sostantivo: da « campione » si giunge così a « combattere ». La scelta del soggetto in pronomi di prima persona singolare è stata facilitata dalla chiara indicazione in tale senso offertaci dall'emistichio 3 b, dove il verbo è decisamente coniugato. L'aggiunta della congiunzione « e » è consentita dal parallelismo di questo primo emistichio con 1 b, 2 a e 2 b, dove il cor-

rispondente persiano *o* è invece presente. Pura aggiunta, ma priva di un qualsiasi valore deformante, risulta l'avverbio «soltanto» che conferisce, piuttosto, un senso di ancor maggiore distacco all'azione dell'autore rispetto alle «zuffe del mondo».

Emistichio 1 b: *šotor gososte mahār ast o sār^obān dar xwāb*.

Traduzione: «Rompe le briglie il cammello possente, e io lo guido soltanto nel sonno».

šotor gososte mahār ast è stato reso con «rompe le briglie il cammello possente», dove «possente» è aggiunta dal valore puramente intensivo e musicale, e il resto della frase è un corretto adattamento del significato originale. Quanto alla seconda parte si è seguito un processo parallelo a quello analizzato nell'emistichio precedente, con la sola variante del vocabolo di base «cammeliere» al posto di «campione», e la effettiva presenza della congiunzione *o* (e).

Emistichio 2 a: *gozašt^o 'omr^o ču āb-e ravān o mā gāfel*.

Traduzione: «L'età trascorre come acqua di fiume, e io ne ho questa notizia malcerta».

«L'età» è traduzione letterale di *'omr* mentre *gozašt* (lett.: è trascorsa) è stato reso con il più «attuale» «trascorre». *ču āb-e ravān* (lett.: come acqua che scorre) ha subito la sola, giustificata e scontata interpretazione «di fiume», nel cui letto, appunto, l'acqua è solita scorrere veloce. *mā* (lett.: noi) è stato ridotto all'«io» del verso seguente, cui già ci si era rifatti nei due emistichi del v. 1. *gāfel* (lett.: ignaro, stupido, stordito), ha subito, invece, una resa più elaborata, ma sempre fedele, di suggestione. Il senso di questo vocabolo abbastanza diffuso nella lirica persiana è ben reso dalla frase qui usata, dove soprattutto «malcerta» ne evidenzia il significato.

Emistichio 2 b: *banā-ye xāne dar āb ast o pās^obān dar xwāb*.

Traduzione: «La mia dimora, ch'è d'acqua di fiume, ha soltanto custodia di sonno».

banā-ye xāne (lett.: le fondamenta-l'edificio della casa) è stato abbreviato in «La mia dimora», dove l'aggettivo possessivo è giustificato dall'assunzione ormai definitiva della prima persona quale soggetto in questione. *dar āb ast* (lett.: è nell'acqua) è reso «ch'è d'acqua di fiume». L'aggiunta di «fiume» è suggerita dalla corrispondente presenza di questo termine nel verso precedente, mentre la primitiva notazione locativa ha assunto i caratteri di una definizione sostanziale. Lo «stare sull'acqua» si è trasformato in «essere acqua» che poi, funzionalmente, quasi coincide. La congiunzione *o* (e) è stata soppressa per una differente impostazione del verso. *pās^obān dar xwāb* è stato tradotto con «ha custodia soltanto di sonno». L'aggiunta dell'avverbio «soltanto» assume gli stessi caratteri scoperti nel suo uso all'interno del v. 1. *pās^obān* ha subito quella verbalizzazione di

cui è già stato oggetto *qahremān* al v. 1, però qui si è voluto attribuire il valore di soggetto a « La mia dimora » e non al solito « io ». Ma il tutto su un semplice piano grammaticale, perché, a un livello logico, la resa è praticamente simile, essendo sottinteso un banale « da parte mia ». Il « di sonno » per « nel sonno » è solo una semplice variante imposta dalla differente struttura del discorso. Questo pur esiguo cambiamento, comunque, fa leggermente mancare la simmetrica corrispondenza con le parti finali dei vv. 1 e 2. L'inserzione del v. 3 privo del *radif*, resa dell'emistichio 2 a, che contrariamente agli emistichi 1 a, 1 b e 2 b è normalmente privo della parte finale *dar xwāb*, comincia invece a deformare in maniera notevole la struttura e la traduzione. Si inizia ad avvertire un carattere di fuga dal testo, soprattutto perché la parola in fine di verso « sonno » tende a succedere ad altri termini in un insieme leggermente arbitrario. A rigore, sarebbe infatti più opportuno, una volta decisi a tradurre e riportare il *radif*, rispettare sempre la simmetria, anche se non necessariamente corrispondente alla formulazione rigida e continua del testo persiano. Altrimenti nulla di male procedendo a una ancora più libera ma giustificata elaborazione o parafrasi di questa reiterata assonanza ovvero « motivo » del verso persiano. Tanto più che il nostro traduttore si è sbizzarrito nel « condensare » a suo gusto la lunghezza del verso, sviluppando un emistichio (vv. 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9) o comprimendone due (v. 5) e quindi inserendo parole « estranee » in fine di verso, non quali difformi moduli di traduzione dello stesso *radif*, ma quale resa, del resto sostanzialmente fedele, della parte finale dei primi emistichi, che spesso aveva poco a che vedere con l'espressione terminante il verso. « Malcerta », « alba » e « poeta », infatti, conclusioni dissonanti dei vv. 3, 6, e 8, sono la traduzione corretta del finale dei primi emistichi dei versi persiani 2, 3, e 5 che difficilmente poteva dar luogo a un « nel sonno ». L'allungamento di questi emistichi, seppur gradevole nella traduzione, crea dunque relativi scompensi formali.

Emistichi 3 a e 3 b: *čegune čašm-e to dar xwāb^o ħarf^o miguyad*
ze šouq^o ħarf^o zanam bā to ānčonān dar xwāb.

Traduzione: « Tu dentro il sonno mi guardi, io ti parlo soltanto nel sonno ».

Il valore sostanzialmente pleonastico di *čegune* (come) e di *ānčonān* (così) è stato ridotto all'uso di una virgola e alla contrapposizione tra i soggetti « tu » e « io ».

čašm-e to dar xwāb ħarf miguyad (lett.: l'occhio di te [mi] parla nel sonno) ha subito uno slittamento di soggetto da « occhio » a « tu », e l'immagine dell'« occhio che parla », un pò sgradita al traduttore, è stata sostituita dal più ovvio ma qui più generico verbo « guardare »; « dentro » è la resa letterale di *dar*. *ze šouq* ci sembra eliminato in maniera eccessivamente arbitraria, anche se risulta chiaro lo stato d'animo « eccitato » (ma comunque impotente, certo) che è dietro questo dialogare. L'aggiunta del « mi » è perfettamente legittima.

ħarf zanam bā to dar xwāb è reso letteralmente da « ti parlo nel sonno »

(ma potrebbe valere anche « ti parlerei », « ti voglio parlare »), cui è stato aggiunto un soggetto, « io », necessario quale parziale sostituto, assieme alla virgola, dello scomparso parallelo « come ... così », audacemente introdotto da un *čegune* a rigore interrogativo che segna la « inverosimiglianza » della situazione (di tutta la situazione, e non della sola problematica risposta, per cui non lo troviamo, come sarebbe più « normale », nell'emistichio 3 b invece che nel 3 a). Segue il solito avverbio « soltanto », ormai per la quarta volta (ma purtroppo, asimmetricamente, anche per l'ultima) come inerente all'espressione contenente la parola « sonno ».

Emistichio 4 a: *agar na fout-e sahar ast^o čašm-e yār^o čerā*.

Traduzione: « Se davvero non è l'occhio fosco d'amante la morte dell'alba ».

Agar na ... ast čašm-e yār (lett.: se non è l'occhio d'amante) è stato tradotto con « Se davvero non è l'occhio fosco d'amante ... », dove l'unico intervento arbitrario, ma stavolta lecito non solo in sede estetica, bensì proprio in sede di « traduzione dell'allusione alla notte che prepara i guai dell'alba », è la parola « fosco », ricollegabile al nero stereotipo degli « occhi belli » nell'Islam. L'avverbio « davvero » non si può considerare una forzatura del testo, per la sua funzione di espletivo formale. *fout-e sahar* si presenta letteralmente come « la morte dell'alba ». *čerā* slitta nella resa italiana dell'emistichio seguente (si tratta di un « recupero » molto seguito dal traduttore, ma qui ovvio).

Emistichio 4 b: *kašide dār^o ze abru-ye xwod kamān dar xwāb*.

Traduzione: « Perché tanto funereo presagio da un ciglio ricurvo nel sonno? »

Per rendere leggibile tale traduzione è necessario approfondire il significato dell'emistichio originale. *kamān* (arco) è la rappresentazione geometrica e figurata del sopracciglio, con cui, dunque, si identifica. In una logica più superficiale la frase sarebbe immediatamente interpretabile se, all'interno della sua struttura, *kamān* (arco) e *abru* (sopracciglio) invertissero le loro posizioni; il sopracciglio, così, eleverebbe una forca per mezzo del suo arco, cioè di se stesso. Si è prodotto invece uno scambio in fondo analogo a quello tra *čegune* e *ānčonān* di cui sopra. Nel testo è la forma – oggetto dell'arco ad assumere una posizione di rilievo, lasciando alla più banale identificazione terminologica la funzione di « sinonimo ». E questo in una « giusta » dimensione di rovesciamento metonimico. Il significato, comunque, tende a coincidere.

La derivazione del verso italiano è adesso più chiara. Il « tanto funereo presagio » è questa « forca » inerente al « ciglio », il cui aggettivo « ricurvo » è suggerito dalla parola persiana *kamān* (arco), che sparisce. *xwod* è ritenuto giustamente pleonastico, mentre *čerā* (tolto dall'emistichio precedente) e *dar xwāb* sono resi con cristallina fedeltà.

Emistichio 5 a: *savād-e še'r-e to Šā'eb ġalā-ye čašm^o dehad.*

Traduzione: « Sono gran nostalgia di uno sguardo le tue negre rime, o poeta ».

Savād-e še'r-e to Šā'eb (lett.: la nerezza della tua poesia, Šā'eb) è stato tradotto con fedele letteralità, solo che il sostantivo indicante il colore « nero », nel testo persiano facente funzione di soggetto, è stato reso aggettivo qualificante le « rime » (divenute soggetto) e il genitivo possessivo « di te » (*ežāfè + to*) si è tramutato in aggettivo possessivo di queste ultime. Il nome proprio Šā'eb è stato sostituito da un più generale e meno vincolante « poeta ». Non fedele risulta invece la traduzione della rimanente parte dell'emistichio. Il termine *ġalā* indica o « lucentezza » o « emigrazione », « partenza », « distanza », e il traduttore sa bene che qui si tratta della prima accezione; senonché egli gioca con le analogie formali « alla persiana », anche quando il poeta se ne dimentica. Ora se *ġalā* è « distanza », che il ricordo dell'altra accezione fa « luccicare » [di pianto], il passaggio al concetto di « nostalgia » è ancora una volta possibile e d'un balzo. « L'emigrazione dell'occhio [sic!] » infatti, potrebbe suscitare immediatamente l'idea di una nostalgia, che verrebbe poi necessariamente collegata allo sguardo altrui, pur essendo quello del protagonista, ci sembra, ad « emigrare », se mai. Ma chissà, « la lucentezza dell'occhio » potrebbe anche indicare uno stato nostalgico, alludendo comunque questa sfumatura al brillare delle lacrime. Pure in questo caso « lo sguardo » sarebbe logicamente spostato dal soggetto all'Amico. La sintesi a priori, stavolta, sarebbe soprattutto nella traduzione. *dehad* (lett.: dà) assumerebbe un possibile significato copulare, e « nostalgia » verrebbe ornata dell'aggettivo « gran », in parte equilibrante la perdita di intensità, conseguente allo scambio di verbi. Ma questo pur raggiunto adeguamento ci lascia insoddisfatti per quanto riguarda il suo eventuale inserirsi (all'interno della grande libertà espressiva poetica persiana, si sà, non certo inevitabile) nella stretta logica dell'insieme dei versi. Eravamo inclini a giustificare il pur abituale e accademico intervento finale del poeta quale professione di impegno. *ġalā* noi vorremmo, quindi, intenderlo come « lucentezza » nel senso di « carica ispirante, illuminante », dove le « negre rime » assurgerebbero a funzione solare. Il « fosco occhio d'amante », buia luna nell'assenza di sole, che caratterizza quella notte che di tanto è gravida, si tingerebbe dello splendore necessario, in perfetta coerenza con l'adeguatezza positiva della « proposta » sopra accennata, al primo sorgere di questi « raggi rimati », e si renderebbe possibile interlocutore dell'Amico altrimenti irraggiungibile. Il nostro traduttore ha invece insistito ancora una volta sulla sua atmosfera di « fantasmica evanescenza », dove niente è possibile cogliere e niente raggiungere in quell'universo di abbandono onirico.

Sebbene la nostra preferenza vada nettamente a quest'ultima interpretazione, i due diversi significati si mostrano ancora una volta legati e possibili: la speranza di un'azione è subito annullata dalla riflessione sulla sua vanità; impegno ed abbandono coesistono in una dimensione di sogno.

Emistichio 5 b: *na-dide ast^o čonin sorme Eşfahān dar xwāb.*

Traduzione: « Si, questa nera negrezza è soltanto il belletto dei sogni ».

Per giustificare quest'ultima traduzione è necessario compiere alcune analisi intermedie. La resa letterale dell'emistichio sembra suonare così: Eşfahān (*Eşfa-hān*) non ha mai visto (*na-dide ast*) tale belletto (*čonin sorme*) [neppure] nel sogno (*dar xwāb*). « Tale belletto » si riferisce chiaramente alle rime del poeta che nel verso precedente sono state qualificate di « negre » (da *savād*). Rendendo *čonin* con « questa », togliendo ancora una volta la specificazione locativa e comparativa (il riferimento ad Eşfahān), chiaramente invisibile al nostro traduttore, e sostituendo a « belletto », « nera negrezza », libera rielaborazione del termine *savād* del precedente emistichio, cui *sorme* si riferisce, giungiamo, con la semplice aggiunta di un « sì » rafforzativo, fino a metà verso. La funzione logica assegnata alla seconda parte è facilmente desumibile dalla traduzione letterale: la costanza di una visione nel sogno la qualifica quale suo ornamento, naturalmente evanescente ed inafferrabile. « Non ha visto » è reso con maggiore scioltezza, ma anche per ragioni di coerenza (l'eliminazione del soggetto corrispondente, Eşfahān) da « è soltanto », dove, per altro, l'aggiunta di « soltanto » riprende il gioco della ripetizione di questi avverbi, cui abbiamo già accennato. Invece di una conclusione letterale tipo « nel sogno » (termine ultimo che sostituisce per pura scelta poetica il fino ad allora usato « sonno »), si è preceduto all'inserzione di « il belletto », vocabolo precedentemente scalzato da « nera negrezza » e ora scivolato con piena giustificazione logica e con il già segnalato singolare senso di recupero lessicale in questa posizione conclusiva. L'operazione è stata definita riducendo a genitivo possessivo la solita notazione locativa propria del *radif* (*dar xwāb*). La scelta del traduttore cade anche per quest'ultimo verso sulla descrizione della vanità dell'agire (nel caso del poeta, di scrivere). Una possibile sutura tra la retorica del testo e la forzatura della traduzione sarebbe nell'intendere, in *Şā'eb*, qualcosa come « I migliori belletti sul mercato non valgono questo, che [pure si produce] nel sonno ».

* * *

Accostiamoci adesso a un'altra « versione » della stessa poesia. Più che di traduzione si tratta di una libera rielaborazione, opera quasi collettiva di un cenacolo poetico tehranese dei nostri giorni, venuta fuori nel corso di una specie di seminario organizzato dallo scrivente. Essa è tentativo anche troppo scoperto di attualizzazione formale e di moderna specificazione contenutistica, dove il vago ricordo di un'euritmia classicheggiante si deve per forza mescolare alla realtà singhiozzante di un contemporaneo procedere, e le immagini classiche del repertorio si devono alternare alle « divinità », ovvero simboli reali del nostro vivere. Le lacrime, l'alba e il pianto cedono così alla benzina, ai pistoni e ai serbatoi, e contorti versi lunghissimi ne precedono altri di una musicalità più dolce.

La presentazione formale appare di una ricercata simmetria con talvolta una corrispondenza addirittura numerica tra verbi, sostantivi ed aggettivi. Come nella poesia originale, non vi è spazio per passaggi interlocutori, non vi sono « sfumature », ogni riga è piena di immagini pregne di significato. Vi rimane il gioco tra metafora e realtà, e dalla falsa ambiguità di fondo si scivola in una individuazione più precisa dei motivi dello scrivere: precisa l'inquietudine del presente, e precisa l'aspirazione al superamento di quella e di questo. Se la meta è la stessa, leggermente differiscono i motivi propulsori: l'irrequietezza ha assunto dimensioni più coscientemente angosciose, e minor margine resta alle possibilità di salvezza. Tanto più forte e maggiormente interessato, quindi, risulta il momento dello svincolo, il dirottamento dalla consuetudine. Quel tanto che basta per giustificare la maggior asprezza di queste nuove rime. La cristallina staticità delle immagini « *'erāqī* », dove i pochi verbi presenti raramente rimestano la netta limpidezza di fondo, è qui sostituita da un susseguirsi di azioni violente e tendenzialmente mortali (esplodere, perdersi, frantumarsi, annegare, penetrare, graffiare) riscattate dal solo verbo « scivolare », incapsulato nel verso più « armonioso » della composizione, e dalla classicheggiante immagine di un « pianto dell'alba ». In questa logica si inserisce pure la maggior libertà associazo-comparativa. Nella scelta degli oggetti, per esempio, assistiamo ad una vera e propria – ma quanto facile! – ricerca dell'assurdo e del tragico surreale: macchine venose, labbra sanguinanti, serbatoi infuocati. Alla classica, per quanto « *hendi* », compostezza persiana delle corrispondenze formali, si sostituisce una maggior volontà, più che capacità, fantastica. Ma con limiti precisi: tra gli ultimi versi appare anche l'immagine di un'alba in lacrime. Già varie volte abbiamo citato l'ultima parte della « versione » quale esempio di resa più « ortodossa ». Esiste, infatti, una specie di frattura la cui membrana ancora integra risulta essere il v. 10. Al di sopra di questo, la differenza espressiva rispetto all'originale risulta più marcata. Il citato verso – legame è una soluzione ibrida dove, su di un'impressione di stampo più classico, sono incastonati motivi dissacranti. È un poco la summa di questa « nuova esperienza ». La tradizione non viene scalzata, ma adattata e mescolata a nuovi elementi che, nel momento di lacerarla, ne confermano il valore. D'altronde, vari sono i punti di contatto inconsci. Ritorna, infatti, una poetica degli archetipi concreti, di stampo iranicamente metafisico. Si parla, anche in questi versi, di simboli reali (vela, ruota, macchina) ma non della pluralità di segni sistematizzata all'esistenza vera, quella « *gete* ». Siamo ancora in una dimensione « *menok* », naturalmente più impura di quella originale (per i detriti di un'acculturazione gravosa), dove l'unicum cancella la tonalità. Per questo, la poesia può apparire lontana da ogni livello di concretezza, e risultare pura « denuncia » astorica e metafenomenica. Ma, come al solito in questo modo di poetare simbolico, ancora varie risultano le interpretazioni possibili. Più definita sembra, invece, proprio la tendenza virtuosistica dello stile. Traspare il « mestiere », e la velleitaria forzatura della logica finisce per assu-

mere le forme di una semplice sostituzione, dove il lessico e la sintassi vengono rinnovati per riprendere immediatamente il loro posto originario di convenzioni obbligatorie. Solo che questa operazione può assumere anche il valore di una storicizzazione, o meglio di una compromissione con la realtà.

Prima di procedere all'esame del « rifacimento autentico » riteniamo opportuno fornire una « riduzione-spiegazione » dei motivi della poesia originale offerti dagli stessi autori dei nuovi versi: « Chi dovrebbe vegliare sta invece godendo nell'indugio del riposo le vane delizie dell'ombra. Così il cammello ormai privo di briglie ondeggia, incosciente felicità, tra le insidiose dune del suo mare piacevole ma falso. La mente, invece, approfittando dell'incauto sonno dell'eroe-nemico, desta la sua rabbia incontrollata spargendo ovunque i facili segni di un'inutile follia. È il trionfo della gioia disattenta, della violenza primitiva. I guardiani e gli eroi giacciono sognanti sotto l'ombra dell'inconscio, mentre le forze scatenate si perdono nella pazza gioia dell'arido deserto o si danno alla lotta feroce della falsa esistenza. Gli orizzonti del cammello sono ormai mortali sabbie dorate, e le ombre sulla mente son quelle di nemici più forti: nel frattempo l'acqua scorre veloce, e il ruscello già si allunga nel mare. Noi siamo storditi. Troppo rapida è la nostra caduta, ché scivoliamo, impaziente acqua su acqua, nel mare indistinto, senza mai fermarci fra solide basi d'apposito fango, tranquille pozze presto inerpicate sulle gialle corde della palestra celeste.

Finalmente la tua luce, tormento notturno, nutrimento all'esplosione dell'alba, rinsavisce i dormienti e abbaglia gli ingenui furori. E le tue rime, o poeta, sono lo specchio più puro di questi bianchi raggi ».

Ecco dunque il testo della nuova poesia:

منفجر گشته عمر
به سان بنزین بر سنبه‌های پوسیده موتوری
که می‌ترکد زود
گم شده است بادبان
در چراغ‌های گلگون یک سرب بلورین
و چرخ پاره شده در خاکستر تیره تصادف‌های سرخ
غرق شده ماشین ما
اندر اشک شعله شیفام
از داغ دست بریده من می‌مکد انگشت لب‌های خونین انبارها آتشین را
می‌خراشد ناخن ترمزهای زنگ خوردۀ ماشین‌های رگ رگ را
ولی
بر صورت افق سرد فلز تاریک

میغلطد گرمای یک قطره آب نور
 میجهد انفجار
 میچکد اشک بامداد
 و تند میکشم دست
 که در کین است اینجا
 مبارزه روزانه من

*Monfağer gašte 'omr
 be-sân-e benzin bar sonbe-hâ-ye puside-ye motor-i
 ke mitarekad zud
 gom šode ast bādbān
 dar čerāğ-hâ-ye golgun-e yek sorb-e bolurin
 va čarx pāre šode dar xākestar-e tire-ye tašādof-hâ-ye sorx
 ġarq šode māšin-e mā
 andar ašk-e siyāh-e yek šo'le-ye šabfām
 az dāğ-e dast-e boride-ye man mimakad angošt lab-hâ-ye xunin-e anbār-hâ-ye
 ātešin-rā
 mixarāšad nāxon tormoz-hâ-ye zang xorde-ye māšin-hâ-ye rag-rag-rā
 vali
 bar šurat-e ofoq-e sard-e felez-e tārik
 miğalṭad garmā-ye yek qaṭre-ye āb-e nur
 miğeḡhad enfeğār
 mičekad ašk-e bāmdād
 va tond mikešam dast
 ke dar kamin ast inğā
 mobāreze-ye ruzāne-ye man.*

Ed eccone la resa italiana, questa volta opera dello scrivente:

La vita esplode come benzina sui pistoni sbiellati di un motore ormai fuso.

La vela si perde
 in rosati pascoli di piombato cristallo,
 la ruota si frantuma
 nel buio grigio di rossi scontri,
 la macchina annega
 in nero pianto di fuoco notturno.

E dal marcio della mano mia monca

il dito penetra sanguinanti labbra di serbatoi infuocati e l'unghia graffia rugginosi freni di macchine venose.

Ma sul freddo orizzonte di buio ferro
scivola calda una lacrima di luce:
è l'incendio,
è il pianto dell'alba.

Veloce ritraggo la mano,
perché qui veglia in agguato
la battaglia mia diurna di lotta.

Il v. 1 di questa nuova poesia è ispirato all'emistichio 2 a di quella originale. Oggi la vita non scorre più libera come limpida acqua di fiume, ma esplose dentro i cilindri di un motore fuso, impura benzina compressa da pistoni quasi inutilizzabili. Non più capaci di camminare da soli, siamo sospinti, gocce sempre più stordite e indistinte, dalla parete rovente di questo attrezzo infernale. La chiara bevanda [dei tempi antichi] non è più. La liquida essenza del mondo intero ha assunto i caratteri del combustibile dei nostri rumori. E, quindi, non scivola, ma scoppia. I rocciosi e puliti letti dei torrenti si sono trasformati in cilindri sciolti, percorsi a forza da sporchi pistoni. Per cui le foci sono naturalmente chiassosi tubi di scarico, falso rifugio della benzina impazzita. E il mare azzurro si perde nel pesante grigiore del « moderno » smog tehranese. I sei versi seguenti si rifanno, nell'ordine, v. 2 e v. 3, alla prima parte dell'emistichio 1 b, il v. 4 e il v. 5 alla prima parte dell'emistichio 1 a, e il v. 6 e il v. 7 alla prima parte dell'emistichio 2 b. Nell'innocenza del cammello il poeta ha creduto di intuire l'imprudenza della vela. E « le mortali dune delle sabbie dorate » si sono trasformate in rosati pascoli, equivalendo forse il candore della lana alla spuma delle onde, bianche pecorelle al tramonto in un mare presago di morte. La sua superficie toccata dal vento, infatti, suggerisce l'idea di un mosaico di cristallo le cui singole tessere si richiudono, velocemente congiunte dal piombo rovente, sopra i resti degli incauti avventurosi. Ma ancora, il tono non risulta eccessivamente drammatico. La vela, di per sé elemento gaio e sereno, deve la sua morte, come il cammello, alla sola frivolezza, alla troppa agevole e rischiosa ricerca di una « gioia disattenta ». All'apparire della ruota, s'intuisce un'atmosfera differente. La mente ha approfittato del sonno del suo eroe-nemico per scatenare un'assurda follia, ma, imbattutasi in ombre più grandi di lei, trova presto una tragica fine. Così pure la ruota (possibile sineddoche per l'aggressiva motocicletta, non crediamo si tratti ancora di « bicicletta ») si scontra con sagome più resistenti. Alle verdi foreste è subentrato il buio del grigio asfalto, presto rosso per l'asprezza degli scontri. I colori (buio, grigio e rosso violentano le sfumate precedenze del rosa e del piombo), gli elementi (la ruota suscita l'idea del vec-

chio vortice, e lo scontro la paura della morte, mentre la vela richiama un mite *ṣabā*) e i verbi (il frantumarsi tragico opposto a un perdersi dolce) evidenziano una dimensione di più lampante tragedia. Il v. 6 e il v. 7 si ricollegano alla prima parte dell'emistichio 2 b: la casa, simbolo dell'esistenza e dell'intimità, ha ceduto alla macchina. Gli elementi « parziali » (il cammello e la mente, la vela e la ruota), vengono assorbiti in una concezione più definitiva e totale (la casa o la macchina). Ma ancora una volta, l'acqua sparisce, sostituita da un pianto le cui definizioni di nero e di fuoco suscitano l'immagine esplosiva del petrolio. Così la macchina annega, vittima incosciente del suo stesso nutrimento. Ma questa falsa base di acqua-petrolio (benzina) scorrente-compressa e liquido-putrido fondamento della nostra esistenza, siamo naturalmente noi stessi. Inconsapevoli autori del nostro destino, siamo rimasti a lungo in questa inattività, esemplificata e ridotta in un parametro meramente sessuale dai nostri « traduttori ». Ma anche gli organi del piacere sono ormai qualcosa di ibrido e di sporco. Non più gocce di miele dalle labbra, ma lacrime di sangue da serbatoi infuocati; non più « gentili puntelli » alessandrini per le nostre dita, ma rugginosi freni a mano di macchine sciupate. Questa riduzione tematica (vv. 8 e 9) della nostra impotenza che, naturalmente, ha uno sfondo più ampio, pare corrispondere alle seconde parti degli emistichi 1 a, 1 b e 2 b, dove i sonni dell'eroe, del cammelliere e del guardiano sono ridotti all'impotenza dell'agire sessuale di un « io » sì generico e impersonale, ma comunque coinvolgente gli autori stessi.

A questo momento l'illuminazione (vv. 10, 11, 12 e 13 corrispondenti ai vv. 3 e 4 di quelli originali), la presa di coscienza. Il sonno si trasforma in sogno, appare l'Amico, brilla una goccia di luce sul ghiaccio orizzonte di quel sesso. È un mozzicone, naturalmente, la « cicca » di una sigaretta ormai consumata e gettata via, il ricordo fumato del cammello e dell'infuriare della mente. Ma tanto basta per accendere un fuoco, per gridare al pianto della nuova alba (da notare che in questa nuova poesia è l'alba l'ispirante notte, e il giorno la luce dell'alba). E a tale « illuminazione » si può rispondere solo in maniera « illuminata ». Ogni dimensione richiede un adeguamento totale (vedi i vv. 3, 4 del testo originale). Come all'occhio dell'Amico, scintilla notturna e necessario nutrimento all'esplosione del mattino, non si può parlare che in visione di sogno, così a questa luce si può reagire solo con altrettanto splendore. Ma è necessario soffrire, la notte pensando ai sopraccigli ricurvi (v. 4 del testo originale), il giorno lottando contro l'acqua della pioggia (e le rime - v. 5 di *Ṣā'eb* - o l'agire - vv. 14, 15 e 16 del nuovo testo - sono di ciò valido esempio), per fare, di una timida scintilla della notte-alba, l'incendio, più retoricamente rosso che sia dato pensare, della nuova alba-giornata.

Ma non intendiamo accomiatarci, questa volta, da *Ṣā'eb*, con una tanto volgare « resa moderna » della problematica antitesi tra *xwāb* e *xwāb*. Vogliamo piuttosto accrescere nel lettore di *Ṣā'eb* il senso profondo, in verità d'impossibile districazione, di tale problematicità, implicita, in ultima analisi, nel genio stesso della lingua.

Con applicazione totale del metodo del « rischio calcolato di arbitrio » sopra analizzato e criticato, a un'altra composizione [ed. cit., n. 441] di Šā'eb con *radif* « *dar xwāb* », ma capovolgendo il rapporto reciproco tra sonno e sogno, offriamo qui di seguito un'interpretazione « alla rovescio » di quella che dicemmo da noi prediletta, esaltando ogni elemento che offra appiglio a una « denigrazione » del sogno, inteso come illusione, e riserbando al sonno la sua « realistica » funzione di « riposo sereno » (e si veda quell'insistente presenza « rossa » al di là del giorno di lotta). L'interpretazione è del resto irreprensibile se siamo di fronte, come crediamo, a una serie di variazioni sul tema del detto popolare *dast-e kas-i-rā dar hennā gozāštan* (mettere qualcuno nell'imbarazzo, cfr. 3 b e 6 b). L'imbarazzo, il *badnāmi* dei classici, è qui di tutto ciò che, con presunzione immatura, osa precedere e anticipare l'azione dell'alba. (E, come altri fece a proposito di *gālā*, anche noi leggiamo *tefl* quasi fosse pure *tafl!*).

metro *moğtaṣṣ* ~~~~|~~~~|~~~~|~~~~

ندید چشم چنین آهوان خطا در خواب که سر زند زلبش حرف آشنا در خواب
غزال قدس بآن چشم نیم خواب که هست بگرد چشم سیاهش رسد کجا در خواب
ز جوی باده گلرنگ آب گر نخورد بدست رنگ دهد دیدن حنا در خواب
شبی گذشت ترا خوش که از پریشانی نرفت یکمژه تا صبح چشم ما در خواب
ز بیم بوسه شکاران بوالهوس پیشه

که حرف میزند آن چشم سرمه سا در خواب
سحر شگفته تر از گل ز خواب بر خیزد بدست طفل گذارند چون حنا در خواب
ز بخت سبز امیدم همین بود صائب که لعل یاریبوسم بمدعا در خواب

Na-did° čašm-e čonin āhouān xaṭā dar xwāb
ke sar zanad ze lab-eš ḥarf-e āš°nā dar xwāb
gazāl-e qods° be-ān čašm-e nim° xwāb° ke ast
be-gerd-e čašm-e siyāh-eš rasad koğa dar xwāb
ze ġu-ye bāde-ye golrang° āb° gar na-xworad
be dast° rang° dehad didan-e ḥenā dar xwāb
šab-i gozašt° to-rā xwoš ke az parišāni
na-raft° yek može tā šobḥ° čašm-e mā dar xwāb
ze bim-e buse-šekārān-e bo'l-havas piše
ke ḥarf° mizanad ān čašm-e sorme-sā dar xwāb
saḥar šegoftetar az gol ze xwāb° bar xizad
be dast-e tefl° gozārand° čun ḥenā dar xwāb
ze baxt-e sabz° omid-am hamin bovad Šā'eb
ke la'l-e yār° bebusam be-modda'ā dar xwāb.

Chi osò mai tali trepidi sguardi in dolcezza di sogno?
Chi osò mai tali trepide bianche parole nel sogno?
Non è vanto notturno dei sacri giardini, non vino d'ebbrezza,
non è rosso colore di cielo che prenda splendore nel sogno.
Chi non s'abbevera al fiume di rosso dolore del giorno,
resta a lui lo sgomento di rossa illusione nel sogno.
Così corre inquieta la notte: a te grava il ciglio nel buio,
io sino all'alba non poso in certezza di sogno.
Scruto ansioso, per questa follia che t'incalza e che t'urge,
l'occhio tuo di serrato cristallo. Con chi parli dunque nel sogno?
Più fiorente che fiore si desta e si schiude il narciso dell'alba:
perché tanto iridata corolla al tramonto inesperto di sogno?
Un desiderio, uno solo, finché la speranza ha del verde:
un desiderio di fresco, d'acceso rubino nel sonno.

RICCARDO ZIPOLI

