

ANNALI DI CA' FOSCARI

Rivista della facoltà di Lingue e letterature straniere
dell'Università degli Studi di Venezia

ANNO XXIX, 3

1990

(SERIE ORIENTALE 21)

Editoriale Programma

INDICE

ARTICOLI

- 7 Nurit Govrin, *Italy in Modern Hebrew Literature*
- 25 Roberto Tottoli, *La moderna esegesi islamica ed il rifiuto delle Isrā'iliyyāt: le leggende sul bastone di Mosè mutato in serpente*
- 37 Antonella Ghersetti, *La "storia dell'uomo e del serpente" nell'opera di al-Tanūhī: l'elaborazione letteraria del motivo e la sua diffusione nelle letterature araba*
- 55 Anna Pagnini, *Una raccolta di proverbi yemeniti: saggio di descrizione formale*
- 77 Laura Versari, *Taysīr Sabūl: itinerario attraverso il dolore*
- 91 Leonardo Capezzone, *In margine ad alcuni versi di as-Sayyid al-Ḥimyarī: modello letterario o appartenenza religiosa?*
- 117 Anahit Bekarian, *Byron's "Armenian" Letters*
- 135 Boghos Levon Zekian, *Hrand Nazariantz, gli Armeni e l'Italia. Da una vicenda interculturale verso una nuova tipologia di confronto etnoculturale*
- 151 Daniela Meneghini Correale, *Le turc et l'indien dans les ghazals de Hafez*
- 169 Riccardo Zipoli, *Lirica neopersiana e tecniche informatiche: dalle concordanze di Ḥāfeẓ a Lirica Persica*

- 193 Cecilia Cossio, *Ascetiche figure. Alcuni aspetti della dīrghapā di Mohan Rākeś*
- 213 David P. Barrett, *The Guomindang and Social Class: as Seen in the Thought of Hu Hanmin*
- 227 Magda Abbiati, *La nozione di soggetto nella teoria grammaticale: il caso della lingua cinese moderna*
- 247 Guido Samarani, *Recenti documenti cinesi sui rapporti tra Nanchino e Canton, 1935-36*
- 257 Maurizio Scarpari, *Un progetto irrealizzato: The Six Dynasties Supplementary Volume to A Dictionary of the Chinese Particles di W.A.C.H. Dobson*
- 265 W.A.C.H. Dobson, *Introduction to A Supplementary Volume to A Dictionary of the Chinese Particles*
- 271 Fabio Rambelli, *Il potere karmico della parola. Elementi per lo studio della concezione del linguaggio nel Nihon ryōiki*

NOTE

- 291 Luigi Magarotto, *Le traduzioni di Dante in Georgia*
- 295 Giuliana Bianchi, Alberto Borghini, *Una convergenza psicologica nella cultura: Labirinto e Torre di Babele*
- 303 M. Katia Gesuato, *Spazi e decorazioni nel palazzo di Sargon d'Assiria*
- 317 Gian Carlo Calza, *Nuove gallerie di arte orientale*
- 325 Gian Carlo Calza, *Mostre di arte orientale*

RECENSIONI

- 331 B. Chiesa, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia 1989 (Giuliano Tamani)

- 332 Z. Uyváry, *Menyecske a kemencében, Világjáró polóc adomák és huncutságok*, Budapest 1986 (Armando Nuzzo)
- 336 Livio Missir Reggio Mamachi di Lusignano, *Építaphier des grandes familles latines de Smyrne. II: Les pierres tombales de l'église française Saint-Polycarpe*, Bruxelles 1985 (Giacomo E. Carretto)
- 337 K. Vrettákös, *Athōs. Agioreítika chrómata kai morfés*. Athina 1989 (Matthias Kappler)
- 338 R. Mantran, (Sous la direction de), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1989 (Giampiero Bellingeri)
- 348 A. Flaker (A cura di), *Glossarium der russischen Avantgarde*, Graz-Wien 1989 (Luigi Magarotto)
- 351 F. Bertotti (A cura di), *I minareti e il cielo. Racconti persiani del Novecento*, Palermo 1989 (Gianroberto Scarcia)
- 352 G. G. Beradze, L. P. Smirnova, *Materialy po istorii irano-gruzinskich vzaimootnošenij v načale XVII veka*, Tbilisi 1988 (Maurizio Pistoso)
- 355 Chr. Shimizu, *Lacche giapponesi*, Milano 1988 (Gian Carlo Calza)
- 357 LIBRÌ RICEVUTI

Nurit Govrin

ITALY IN MODERN HEBREW LITERATURE *

I. Extent and Directions

The extent to which Italy appears in modern Hebrew literature is astounding. The number of authors who have written about Italy is so great that it seems there is not one author, and certainly not one poet, who has not written about it. Many poets have devoted considerable bodies of poetry to it. In prose too, many plots take place in Italy, and it is referred to in very many stories and novels. Its impression is also considerable in plays.

The present article should be seen as an initial survey, aimed at discovering the extent, dimensions, directions and character of this phenomenon. Later stages of study should include in-depth examination of ways in which Italy is described in the works of each individual writer, with the aim of discovering whether underlying laws characterizing these can be formulated.

In this initial stage, which is necessary partial and not comprehensive, I have arrived at a list of 60 writers, which includes 42 poets, 27 authors of narrative, 5 dramas, 6 travel diaries. Of these, I have examined more than half.

I have no doubt that far greater numbers are involved, on the principle that there is hardly a single writer, poet, narrator, dramatist or essayist without an "Italian Connection" in his work.

This picture will detail the place of Italy in our national consciousness and, correspondingly, the attitude of our literature to Italy, the most frequent topics in descriptions of Italy in poetry and prose, the modes and orientations of these descriptions, and their literary functions in their interactions with the other components of Hebrew literature.

* Lecture at the 7th Scientific Congress of Brit Ivrit Olamit (World Association for Hebrew Language and Culture) Venice, 25 Tishrei 5747 (26. 10. 86).

In this context it is worth noting that Venice has a special place in these descriptions, first of all in terms of quantity, but also in terms of the artistic functions – symbolic and realistic – that it fulfils. This is definitely a topic in itself – Venice in modern Hebrew literature – within our more general topic.

The history of Italy is linked with the history of the Jewish people throughout all its principal stages. Hence it is only natural that Italy is so prominent in the historical consciousness of writer and reader alike.

The Jewish people has “Historical accountings” with almost every nation and state, and with Italy in particular. Generally, these “accountings” are *bitter* ones. Fortunately, however, these are also intermixed with periods of light, in which Italy has played a positive role.

In the limited framework of the present survey, I will present one example only of each of the different directions taken by authors who have written about Italy. Of course, as usual in such differentiations, it must be remembered that the classification is not univocal, and that many works appear under more than one heading.

1. Rome – the Traditional Historical Enemy (Rome = Edom)

Rome is not only the capital of Italy, not only the name of the Empire, and even not only the conqueror and destroyer of the Kingdom of Israel and of the Temple. It has also become a *synonym* for the strong and the numerous who set out to trample down the few and the weak. This trampling down is total, down to the dust – they destroy, burn, enslave, exile, plunder and humiliate. The symbols of this role as fulfilled by Rome are: the Arch of Titus, the sacred implements from the Temple, the triumphal procession through the streets of Rome, the sale of Israelite youths and maidens into slavery and servitude, and more.

Rome is the *enemy* of the Jewish people, a model of all those who would appear afterwards, and a reminder of the situation of the Jewish people, like a sheep among wolves, weak among the strong.

It is enough to speak the word “Rome” and at once all these associations arise almost automatically. The connection is strong and immediate and almost requires no further reinforcements.

But Rome is also reminder and evidence of the fact that the victory of the strong is brief and transient, and is thus an instantiation of the eternity and survival of the Jewish people despite all that is done to it. For the Roman Empire expired and passed away from the world, while the Jewish people has survived and continued to exist.

Any historical place or name inevitably evokes the past and invites comparison with the present. Hence, any description of Rome, whether it relates to the past or the present, implicitly incorporates this long and complex historical “accounting” that the Jewish people has with this great power. This is a collective-national “accounting”, but also a private-personal one made by every Israeli and every Jew. It is part of the collective memory of the nation and the individual.

The first group of relatings to Italy – and this is the strongest and most dominant one – is that of relating to *Italy as Imperial Rome*, with all the historical “accountings” of the past seeping into the present in different ways. This is a historical relating that has become mythical in nature – a permanent present.

Example:

Yaacov Cahan: “The Duomo at Milan” (1927).

This is one of the first “tour” poems by a Jew visiting Italy, overwhelmed by the architectural splendors before him, with a chaos of feelings in his heart.

The poet does not let himself be seduced by the beauty around him, because “I remember well all their crimes and wickedness against me”. Although “their souls have passed away long ago”, “still every stone preserves their enmity to me”.

But the Duomo at Milan is different. This he does not “pass”, as he does all the other edifices. Here he “stops”:

This pyramid of towers striving upwards
[...]
Here is a fair enemy, worthy of hatred!

The speaker comes here in order to hate, to know the enemy from close at hand.

And in another poem, “Before the Arch of Titus” (first published in *Davar*, 21. 5. 1942), the “motto” already indicates the spirit in which the poem is written: “In memory of Shlomo Molcho, when he first stood before the Arch of Titus in Rome”.

The speaker did not want to stand before the arch, but arrived there unintentionally: “And suddenly I was stood / Before the enemy”.

His feelings: True, “you burned my Temple”, “but you did not vanquish my soul”; the shame is yours forever, “and you could not withstand me”; “and the victory – the final victory / Is mine!”

Writers who have written on this subject: Y.L. Gordon, Zalman

Schneour, Shaul Tschernikhovsky, Yaacov Cahan, Yaacov Fichman, Yeshurun Keshet, Avigdor Hameiri, Esther Raab, Dov Chomsky, Aharon Megged, Yehuda Amichai, Moshe Dor, Aryeh Sivan, Asher Reich.

2. Christianity *vis-a-vis* Judaism

Italy is the center of Roman Catholic Christianity. In Italy Christianity first took root, in Italy it grew strong, and from Italy it set out to conquer the world for Christianity, to persecute all who would not surrender to it, especially the Jews. In Italy the supreme institutions and supreme representatives of this Christianity are based, and they have a long and generally very bitter historical "accounting" with Judaism and the Jews. They are responsible for the religious persecutions, the blood-litels, the many theological disputes, and the permission to shed Jewish blood throughout the entire Christian world. For generations on end they continued educating their believers on the tenet that it was the Jews who killed Jesus.

A second group of relatings, then, is that of relating to *Italy as the center of Christianity*, to the long and painful historical accounting which Jews and Judaism in particular have with Christianity and its representatives.

Example:

Aharon Megged: *The Bat* (1975).

This is one of the distinctively "Italian" works, which unites most of the dominant directions in descriptions of Italy in Hebrew literature. The hero, who is an embodiment of extremism and fanaticism, is obsessed with the idea of the reinstatement of the monarchy of Israel, and for this purpose he tries to create an alliance between Rome and Jerusalem. He finishes up converting to Christianity, and tries to achieve his goal by means of a "redemption through the sewers", or of "fulfilling a commandment by means of a transgression".

The book contains a warning against Israeli fascistic ideas, the sanctification of the pistol in the service of the Kingdom of Israel, which began to spread after the 1967 war. And the "natural" ally for this perversion and decay of the vision is found in Fascist-Catholic Italy. The hero's blind uncompromising love makes common cause with Fascism and Christianity and Jesuit hypocrisy. A Jew in the gown of a Jesuit monk; the contact between love and hate; sacredness and abomination; nationality and nationalism.

Among other things, comparison is made between Dante's 4 levels of exegesis and the 4 levels of the "Pardess" by which the

Torah is studied. There also appears the figure of Alfonso Donatelli, an Italian teacher sent to Eretz-Israel by the Italian government, who to his pupils becomes a model of patriotic love of the homeland, from which it is only a short step to fanatical nationalism.

The hero sees himself as a reincarnation of David Reuveni, and in the course of his attempts to make contact with the Fascist Supreme Council he meets a priest in the monastery of Beit-Jimel, south of Har-Tuv. In their conversation, the Jewish-Christian accounting is conducted:

You Jews, you have made two mistakes: one, that you denied the Messiah, the second, that you rebelled against Rome. If you hadn't denied the Messiah, Judaism would have been the religion of the world. If you hadn't rebelled against Rome, the Temple would still be standing and you wouldn't have been exiled from your land.

Writers who have written on this subject: Yaacov Cahan, Yaacov Fichman, Yeshurun Keshet, A.A. Kabak, Leah Goldberg, Aharon Megged, Natan Yonatan, Aharon Appelfeld, Dudu Barak.

3. A Historical Way-Station

Italy has played a certain role in recent Jewish history, during the First World War too but especially during the Second World War and before the establishment of the State of Israel.

Italy was where the soldiers of the Eretz-Israeli Jewish Brigade stopped, passed through, and also fought. It was in Italy that the refugees from the Holocaust assembled before setting out for Eretz-Israel. Emissaries arranging immigration, and representatives of Eretz-Israeli institutions frequently came and went, and Italy became a center of extensive activities and struggle for the establishment of the Jewish state.

It was a place where many private individuals helped in migration arrangements, arms acquisition and smuggling, and due to them Italy gained a positive image and a respected place in the history of Israel. The Jewish people, with its long-range historical accounting, knows how to remember its enemies, but also its friends.

This group of relatings, relating to *Italy as fulfilling a historical role in the recent past*, is expressed mainly by writers who themselves experienced a stay there, whether as refugees (Appelfeld) or as Hebrew soldiers in the British Army (Zvi Barmeir, Hanoch Bartov).

Example:

In this section we have a rare opportunity of examining this direction from two contrasting and complementary angles: that of Aharon Appelfeld, who stayed as a refugee, a survivor of the

Holocaust, in one of the camps established in Italy, near Naples, until it was possible to sail for Eretz-Israel, in 1946; and that of Hanoch Bartov, who arrived in Italy as a soldier in the Jewish Brigade shortly before the end of the war, and witnessed the release of survivors from the concentration camps and the assembling of many of them in camps in Italy until they could continue on to Eretz-Israel.

To this period Aharon Appelfeld devoted his book *Burnings of Light* (1980), and before that, the stories "By the Shore" (*Smoke*, 1969); "The Convoy"; "Enrico's Voyages"; "In the Southern Sun" (*In the Fertile Vale*, 1964); "Hannukkah 1946" (*Banks of the River*, 1971); "1946" (*Years and Hours*, 1975).

Hanoch Bartov wrote his novel *Growing Pains*, (1965) about this period. Here, the soldiers of the Brigade confront their Jewish identity on Italian soil. Until then they thought that they were only Eretz-Israelis, and suddenly they discover their Jewish heritage and their links with the Jewish people, with all the intensity and horror these involve. It turns out that Jewish morality is imprinted far deeper within them than they thought, and they are incapable of simple, barbaric and spontaneous vengeance. They find that their family connection with the surviving remnant is part of their personality and identity, as is also their sense of mutual Jewish responsibility.

The soil of Italy, which served as a base for the Jewish Brigade in the reality of World War II, serves as an ideal background for this discovery, because here memories of the destruction of the people in the past blend with the destruction in the present. The Hebrew soldiers' attempts to be no more than tourists in Venice do not succeed, for their past and their identity accompany them everywhere.

The description of a refugee transition camp is presented from the point of view of the Hebrew soldier, and it is not by chance that at this place Bartov mentions the story, "A Governor in Judea", which recalls the figure of Pontius Pilate:

I don't know what this place at the foot of the mountain had been used for before it was made a home for migrants. Perhaps a sawmill, or a small labor camp. There was one double-storied building there, and a number of long, black huts, like those of the Germans. Between the building and the huts a kind of square had been bounded which now bustled with many people. (p. 134)

These had already equipped themselves, in one of the camps they had come from, with American whiskey. Now they ran and brought a bottle and passed it from mouth to mouth, accompanying each sip with cries of "Le-chaim!" and with words of benediction and vision, handshakes and kisses in the Russian manner. (p. 137)

Bartov describes the transit camp near the Austrian border where he first met the child-survivors in 1946, but does not dare “after all these years” to tell “what those laughing boys revealed to me on that green and chilly June day in the Italian Alps. They laughed while they told it, and I became smaller and smaller and the words scratched my body like rusty nails”. (p. 142).

Appelfeld:

It seems that only now can one survey the area: it was a desolate stretch of land, where during the war the Italian army had erected a temporary camp. After the war the place had been abandoned. A few old jeeps, training bars, and lots of old helmets scattered on the ground – evidence of life here before the defeat. The sand and the salts from the sea completed the destruction during the months of neglect. There remained only the huts, they too perforated and cracked. (“1946”, ‘Years and Hours’, p. 111).

The many children, because of their adult expressions, looked like dwarfs. [...] There were lots of children there, nimble children, faithful servants of all kinds of men and women. Their little hands snatched anything that came to hand: chocolate and lire. (‘Burnings of Light’, p. 16).

More on this subject of recent historical accountings with Italy, both positive and negative, has been written by: Y.L. Gordon, Avigdor Hameiri, Natan Alterman, Hanoach Bartov, Aharon Appelfeld and Dan Ben-Amotz.

Especially well known is a poem by Natan Alterman, “Speech of Response to an Italian Ship’s Captain After a Night of Disembarkment”, which appeared in the poet’s series “The Seventh Column” in *Davar*, (15. 1. 1946). The ship’s captain’s name was Ansaldo, and his ship was the illegal-immigrant vessel “Hannah Senesh”. The poem became a popular song which was often recited at festive occasions, and perhaps more than any other work it contributed to the positive image of Italy in Israeli eyes.

4. The Cradle of the Renaissance

Italy is also the birthplace of the Renaissance, of the positing of man at the center and the liberation from the chains of religion and faith and from the omnipotent dominion of God. In Italy, science, free thinking, and the universities developed. A literature in the vernacular flourished there, and new literary genres developed. In Italy, great writers created a great literature that has been a model for all humans. The greatest painters, sculptors and architects in the world worked there, and their works have aroused wonder and emulation and have inspired human beings everywhere ever since.

Raphael, Michelangelo, Leonardo, Dante, Petrarch – to mention only five of the most famous – are the great names.

The Jewish commandment of “Thou shalt not make unto thyself any statue or any picture” [the literal translation of what the King James translation renders as “any graven image or any likeness”] confronts the abundance of mighty sculptures that astound the viewer, together with the paintings, buildings and all the other colossal monuments.

Every Jew who gazes at all this, willingly or unwillingly makes a comparison between the two cultures, and of course stands astounded at what his eyes see. This experience finds extensive expression in the literature.

Here the attitude is almost always not only positive, but also enthusiastic, grateful for the powerful aesthetic and emotional experience, and for the admired source of influence.

This is accompanied by gratitude to the country of Italy, not only for the beauty it has given the world, but also for the freedom and the absence of discrimination which Jews have found there during long periods, and in modern times. When, for example, the gates of other universities in Europe were closed to them, Italian universities accepted them, especially in the field of medicine.

A third group of relations to Italy, then, will be relating to *Italy as center of art, literature and science*, generally with great admiration and gratitude.

Example:

K.A. Bertini, “Elegies of Florence”, from *Bottle on the Water* (1969). The poem “Ode to the Wind”.

Here Shelley wrote the Ode to the West Wind.
The Arno was certainly shallow as
today in the midst of summer,
creased from the tangles of Dante's dreams, the convolutions
of Galilei's calculations.
Benvenuto Cellini looks down from above Ponte Vecchio to the rods-of-twilight-
which-do-not-pull-up-anything-
Shelley went off to the hunt for a parchment of
Petrarch's in which each letter is sprayed
with tips of blue, of scarlet, –
and the wind hit him.
On cornices of churches the doves have positioned themselves
devotedly, not to move.
They too are afraid of the night.
Perhaps of the wind.

And before Shelley came Yehuda Halevy who addressed the

Western Wind in metered vowels
 for he had touched mountains of sanctity and there he rested
 and here just recently Yaacov Fichman too
 (who today is almost forgotten)
 got drunk on the effluence
 of coolness and softness in the Western Wind –
 and now the man says to himself:
 Arise, O Wind,
 fling on to a first rain that is beyond here
 and there too you won't rest.

The wind is literally a wind, but is also the Western spirit, the spirit of Europe and the human spirit in general.

Florence is the place of inspiration for generations of poets, who have erected upon it an edifice of spirit in which each generation builds a tier upon that built by the preceding generation.

Within this literary edifice of spirit, Hebrew writers have a part: Yehuda Halevi, Yaacov Fichman, K.A. Bertini.

The human spirit is not soothing and soporific, but flings man about and gives him no rest.

Florence is the source of inspiration for the tension between the desire to rest and the necessity to keep on moving.

Writers who have written on this topic: Yaacov Fichman, Sh. Shalom, Leah Goldberg, Yeshurun Keshet, Ezra Zussmann, K.A. Bertini, Binyamin Tammuz, Natan Yonatan, Aryeh Sivan, Natan Zach, Uri Shoham, Yotam Reuveni, Moshe Ben-Shaul, Dudu Barak.

5. Landscape and Tourism

Italy as a world tourist center, for Jews and Israelis too. The emphasis will be on landscapes, sights, places. Attention will be focussed on the wonders of nature: sea, mountains, islands, water, volcanoes (Vesuvius, Pompeii). Of course, also on historical places which have preserved their form and their art treasures from earlier periods. The special atmosphere with its blend of old and new, or preservation of the old alone – “where time stands frozen” – these are what attract the attention of the Jewish tourist. Within this, a focus on Jewish traces in this country – ghetto, synagogue, Jewish community, Hebrew manuscripts, and the like. Also, the Mediterranean character of the lifestyle (residences, foods, entertainment) and of the people, have attracted attention too, especially of late.

All this from the casual observations of the tourist, not from the deep study and thorough knowledge of the scholar.

The tourist has a grater or lesser acquaintance with the history,

and takes it into account, but does not let it spoil or bemurk the atmosphere or his wonderment at what his eyes behold.

This tourism can be superficial, casual, enjoyment-seeking and momentary, but it can also be profound, admiring, delighting in this close personal acquaintance, a profound identification and acceptance of influence.

This group of relatings will emphasize, primarily, *the external sights*, in *wonderment and enjoyment*, with the historical accountings and lessons pushed to the margins or disappearing entirely.

Examples:

A. Landscape.

Israel Efrat "Generations" (*Poems II*, 1966)

The poem "Vesuvius" (1934)

Here the genesis lurks underground
Here you'll yet see the before-world.

Vesuvius represents the world before it was created, the time when all was uniform, the "burning uniformity" before materials became differentiated from each other.

Vesuvius symbolizes the "fiery lion" which does not "bow before Fate", the primeval demonic struggle which has not ended but has only gone underground where it awaits the right moment to burst forth.

Vesuvius symbolizes man's possibility of peeping for a moment into the inferno that is opening up before him inside the earth.

At Vesuvius one can see the "fiery curl" of the primeval beast that sprawls below.

There is a connection to the "fiery lion" from Bialik's "The Scroll of Fire" in Efrat's formulation: the eternal war is within nature, and this is a sign that the war has not been won and perhaps never will be.

Writers who have written on this topic: Zalman Schneour, Yaacov Cahan, Yaacov Fichman, Israel Efrat, Dov Chomsky, Yehuda Amichai, Uri Shoham.

B. Tourism

There is an abundance of verse and prose descriptions of the Israeli tourist experience in Italy, and most of them are serious and exalted, full of wonder and admiration for the art treasures revealed before them. But it may be more instructive here to adduce a touristic description of a different kind: the humoresques of Ephraim

Kishon, who has devoted at least 4 feuilletons to his visits to Italy: "The Italian Liquidation", which describes the techniques and injurious effects of the strike in Italy; "Arrivederci Roma", which describes the inflated Italian bureaucracy, and how the discount he was given as a journalist cost him a lot of time wasted, additional expenses, and spoiled the pleasure of the trip. (Both are from *Eights in the Air*, 1966).

The humoresque, "Vacation in Rome" (*A Smile in the Drought*, 1978) describes disorder at the air terminal in Rome, a taxi strike at the airport, exorbitant prices, the non-honoring of a hotel reservation, difficulties in telephoning to Israel, ignorance of languages.

And the fourth, "The War of the Gondolas" (*A Bone in the Throat*, 1967), as its name indicates, describes the cheating of the Venetian gondoliers, who charge the tourists exorbitant fares, exploit their lack of orientation and their distress at the fact that there are no motor boats to be rented and at the great disparity between the official fare, which no-one regards, and the fare actually demanded from the tourist.

It is all very funny when the setting is Italy, but somehow a needling thought steals in that perhaps what is meant is not only Italy, but Israel too, and perhaps – only Israel?

"The War of the Gondolas"

Contrary to irresponsible lip-propaganda, not every tourist licks honey in Venice. To be truthful, it's a bit hard to manage in this corner of beautiful Italy. You step out of the railway station, and if you're not careful you already fall into the water. For this ancient city, as everyone knows, was built on the sea, and instead of streets only canals were paved in it (to prevent road accidents). When we came out of the station we had the shocking impression that we were in Jaffa during a flood. So we asked someone in the tourist office how we would now get to our hotel destination, considering the fact that our little wife was not a good swimmer?

– Take a taxi – the clerk suggested – In front of the station there are many motor-boats. But make sure – the man added – that you don't take a gondola, because they're very expensive...

We replied with a manly "Sure" and went out with the luggage. Along the entire pier we didn't see a single motor-boat, only gondolas in their myriads, their oarsmen standing serene in their bows, dressed in the blue-striped shirts and with the traditional avarice in their eyes. We thought "Ah" and called to the first gondola. An old man with a stick helped us sit down in it in return for 100 lire, while a good-hearted young man put our suitcase by our feet for 200. A third said "Go" for 50... The sequel is as expected: the journey takes an hour and a half instead of quarter of an hour and the price is 2000 lire instead of the official price of 800. On the last day before the journey home, when the tourists are hurrying so as not to miss their flight, the motor-boat that was ordered well in advance doesn't arrive, and the price of a gondola reaches 3000 lire.

Writers who have written seriously and with emotion about the

experience of visiting Italy: Yaacov Fichman, Yeshurun Keshet, Sh. Shalom, Leah Goldberg, Hanoach Bartov, Yehuda Amichai, Natan Yonatan, Ephraim Kishon, Natan Zach.

6. Fascism

About Italy as the origin of the inspiration of fascism, dictatorship, and death, the following writers have written: Yaacov Fichman, Avigdor Hameiri, Dov Chomsky, Natan Alterman, Aharon Megged, Ida Tzurit, Moshe Dor, Yaacov Horowitz, Natan Zach.

The example, from Natan Alterman's poem "Mussolini Opens the Last Cabinet Session", from *The Seventh Column* (first published in *Davar*, 9. 4. 1943), is particularly, forthright, being written without distance, at the time of the events. As the title indicates, this is Mussolini's speech at the Cabinet Session [in the original, the lines are all in iambic and anapestic tetrameter, alternate lines rhyming]:

I have spoken to say: War, it is splendor!
 Burning is a dream, bombing is poetry!
 Now poesy itself returns to us,
 To prove that this is not a mistake.

"Now": at this time, Italy is lamenting its fallen, Milan is burning, and the nation will decide to hang its leaders from the same balcony from which they had previously listened to their speeches.

David Grossman sees Italy as the place where the hero of his *Smile of the Kid* attains a love of humanity, when he goes out to Santa Anarella to help in villages that have been badly damaged in an earthquake.

II. *The Jewish Aspect – Conclusion*

As a general conclusion of the picture revealed by this initial survey, one can say that there are places, characters, sites and events, with regard to which Hebrew writers have followed writers of other nations, and there are places, characters, sites and events which have special meaning in Jewish history, ancient and recent.

But even those Italian places which have become the property of all European culture often receive an additional, Jewish, dimension when described by Hebrew authors, very few of whom are free of a Jewish perspective and its historical accountings.

Cities which have been described most frequently in Hebrew literature: Rome, Venice, and Florence.

Naples too, and Bologna, and of course the Vatican have been mentioned not a little.

Trieste, which for many years served as a port of departure from Europe to Eretz-Israel, also has a special place in Hebrew literature (Yeshurun Keshet, Yehuda Amichai, Ezra Zussman).

Artists: Michelangelo, Raphael, Leonardo da Vinci.

Writers: Virgil, Dante and Petrarch; but also Machiavelli (Yeshurun Keshet), and Axel Munthe (Aryeh Sivan).

Caesars: Julius Caesar, Titus, and Nero.

But also Marcus Aurelius (Moshe Dor).

Jewish characters: Josephus, Herod, David Alroi and Shlomo Molcho, whose lives and fates were connected with Italy and her rulers.

Places: the Arch of Titus, the Colosseum, the Duomos of Florence and Milan, the Piazza San Marco and the pigeons in Venice, the Tiber and the Arno rivers.

Descriptions of the Roman mob, and of the matrons delighting in the combat in the arena, also have a special place.

The Mediterranean landscape also links Italy to the Eretz-Israeli landscape, and is not infrequently mentioned in poems.

The figure of Marco Polo, who has become a symbol of the great traveler, the great seeker, the man who does not rest in his place and aspires to discover the world, also has a special place. Moshe Ben-Shaul, in his poetry, has turned him into his own "alter ego", in the figure of Adam Polo, and the figure also occurs in the poetry of Ezra Zussman and Moshe Dor.

Apart from these places, which are no-one's unique possession, every poet has places, cities, painters, sculptors, pictures, authors and works that he particularly likes, which he contemplates again and again, and from which he learns about the world and about himself. This is a long and distinguished list, especially in those artists who have spent long periods in Italy, who have studied there and have gained a close acquaintance with its culture.

For example: Yeshurun Keshet, who wrote many essays about the great artists of Italy, and devoted several chapters to Italy in his book of memoirs, *Eastward and Seaward* (1980), where he described Italy in 1920–1921, the time when he studied art history there; or Yaacov Fichman, who described Rome and Florence in poetic prose, writing also of the poets and artists close to his heart.

Natan Zach devoted an entire book of poems to Italy (*In Place of a Dream. First Italian Notebook*), and Ezra Zussman, Dov Chomsky, Sh. Shalom, K.A. Bertini, Dudu Barak, Dan Tzalka and many others have devoted poem-cycles or series of poems to Italy.

In the poetry, Shin Shalom mentions Giorgione; Natan Yonatan relates to the Pietà; Leah Goldberg, to the composer Giovanni

Paisiello; Moshe Dor, to Paolo Uccello; Uri Shoham, to Berlioz; Yotam Reuveni, to the poet and director Pier Paolo Pasolini; Dudu Barak, to the Bellini family of painters; Ezra Zussman, to the artists Donatello and Tintoretto.

Many poems were inspired by contemplation of a painting, some more famous, some less. Among these, paintings of the Hebrew Prophets have a prominent place, and the "Jewish perspective" is not absent.

A special place belongs to Edmondo De Amicis' book *The Heart*. Since it was first translated into Hebrew in 1923, and three times more after that, it has been part of the childhood of almost everyone who grew up in Eretz-Israel, and has become part of their memories and a source for emulation and identification. This is one of the books that has had the greatest influence on generations of children in this country, as a model of love of the motherland and of the willingness to sacrifice oneself for her. Only in recent years have critical voices been raised against its romantic emotionalism, and the danger of a slide from nationhood to nationalism.

This book is mentioned in many works, e.g.: Aharon Megged's *The Bat*, whose patriot hero becomes an extreme nationalist, and David Grossman's *Smile of the Kid*, which centers on the argument about love of the nation and love of humanity.

Hebrew writers have followed writers of other countries who visited Italy, were filled with admiration, wrote extensively about it, compared what they saw to the places they came from (especially the comparison between north and south), set the plots of their works in Italian cities, wrote their impressions in travel-books, memoirs, and poems dedicated to Italy.

Here I will mention only the most famous:

Shakespeare, who chose Italy as the setting for some of his plays, like the eternal *Romeo and Juliet*, *The Merchant of Venice*; Goethe, who spent several years in Italy and wrote his impressions of it, making comparisons between the north and the south; Heine, who wrote many poems about Italian cities, as in his *Florentine Nights* (Uri Shoham); Shelley, who wrote the "Ode to the West Wind" in Florence (Bertini); and Thomas Mann, whose *Death in Venice* has been very influential.

All these and many others have inspired and served as models for emulation for writers all over the world, and for Hebrew writers too. Sometimes these sources of influence are referred to explicitly, sometimes they are only hinted at, and sometimes they exist consciously or unconsciously, as part of the world of culture within which all artists function.

Another sphere of influence and emulation which originates in Italy is the purely literary one. Italy has given the world the sonnet, the terza rima form, and the stanza. These forms have served as a challenge for writers in all languages, and for Hebrew writers too. Hence, whoever writes a sonnet in Hebrew, on any subject whatever, takes upon himself, by his very use of this strict and demanding literary genre, the yoke of a form which originates in Italy, and in this too he is inevitably influenced though his desire be innovative.

III. *The General Image of the Place*

The general image of Italy is marked with the seal of antitheses.

1. Rome

Rome is the place of the Empire which destroyed the Jewish homeland and Temple, but is also the place from which the Messiah will come: he sits in the gates of the city of Rome, among the poor and the diseased (*The Book of Aggadab*; Yaacov Fichman: "Molcho on the Tiber").

The Rome that destroyed the Jewish homeland has passed from the world, and of its grandeur only traces remain, while the Jewish people continues to exist.

This is a victory of the spirit over matter (Mosher Dor), of the weak over the strong, the few over the many.

Rome is voluntary exile with all the pleasures of life that it offers, in contrast to the poor and austere Eretz-Israel. A Jew who lives in Rome of his own free will and basks in its pleasures yearns for his poor homeland. The antitheses: abundance vs. desolation; amusements vs. paucity; splendor vs. aridity; but love of the homeland in all circumstances and despite everything (Yaacov Fichman, "Berenice Returns from Rome to Eretz-Israel").

Italy is the land of the warm south, for which the man of the north yearns.

The south – the childhood of man, the childhood of the world.

Italy embodies the constant tension between the moment and eternity, between the transient and the permanent, between glory that passes and memory that remains (Aryeh Sivan, Yaacov Fichman).

Art eternizes the moment in marble, in color, in rhyme.

The whore in the present vs. the Madonna in the paintings.

Italy is a land of contrasts: Rome – the great city, as against the

Italian village that has preserved the traditional life forms; enthusiastic rhetoric and sober practicality; a life of pleasures in the city and yearnings for the country.

Rome – the eternal city; Rome – the city of revels and pleasures:

Rome expresses the revenge of history: the glory and splendor that have become dust (Yaacov Fichman), the conqueror that has passed from the world, the poverty that has taken the place of the luxuriance. It is a living proof and reminder that “everything passes” (Moshe Dor).

The splendor of the ancient palaces, with the roar of motorcycles in the present (Bertini).

The Arch of Titus, where the fates of Rome and Jerusalem were brought together for generations to come (Fichman, Dov Chomsky).

The Colosseum – complete antithesis to the spirit of Israel; the entire culture of sculpture, painting and architecture are in complete antithesis to the spirit of Judaism.

Italy – the eternal and the transient, the concrete and the abstract, the heavy and the light, the constant and the flowing (Sh. Shalom).

Rome – everything is there, except modesty.

Italy – understanding the present from the past (Yeshurun Keshet, Dan Ben-Amotz, Hanoch Bartov).

Italy – land of extremes: patriotism that became nationalism and fascism, masses longing for a dictator to rule over them; cruel and fanatical Jesuit Christianity; a romanticism that turned into nationalism and hatred of foreigners.

Italy as the source of inspiration for extremist Christian and fascist movements throughout the world, a center of terrorism and violence (Asher Reich, Esther Raab).

Nero, who turned terrorism into “poesy” (Chomsky), and delighted in the sight of the burning and destruction it brought (Chomsky). Aesthetics without morality.

Art and destruction; war and painting; amusements and bread; pleasure at the price of pain to others (Chomsky).

Italy – savagery that tramples down culture (Tschernikhovsky).

Italy – was wanton and abandoned in the past and remains so to this day: the place of inspiration and pilgrimage for all who throw off accepted social yokes and frameworks (Zach).

Mussolini's fascist Italy is a clean, orderly country; there are no beggars, no price-raising, everyone is polite, everything works efficiently (Avigdor Hameiri).

Italy, with its glorious past and its impoverished present, is a place for the discovery of the meaning of life, for man to seek for

himself (Uri Shoham).

Italy as a source of eroticism, beautiful women, uninhibited carnal love (Sh. Shalom, Natan Zach, Uri Shoham, Schneour).

Italy as the birthplace of beauty (Yeshurun Keshet).

Italy as origin of music and the arts (Binyamin Tammuz).

Christian music in the ornate churches, contrasted with the Jewish stillness in the austere synagogues (Yeshurun Keshet, Dudu Barak).

Italy – the war between the barracks and the synagogue (Kabak).

Death is both a historical and a contemporary presence in Italy – in Christian and Renaissance art and in the streets (Natan Zach, Natan Yonatan).

Italy – place of inspiration for writers, painters, sculptors, and artists in all spheres and from all nations (Aryeh Sivan, Dan Tzalka).

Italy – admiration and repulsion at one and the same time (Dan Tzalka).

2. Venice

The tension between the deceptive external form and its true essence: between the static solid and the liquid flowing; between the stable and the passing; between the built and the crumbling; between splendor and its traces; between the standing and the sinking (Yehuda Amichai, Avner Holzman).

Jerusalem the city of stone is the twin and opposite of Venice: stone vs. water; stones eroded by water; “Jerusalem, port-city on the shore of Eternity” (Amichai); the Temple Mount as a great ship: “Jerusalem is God’s Venice”.

The water-canal of Venice are like arteries in a living body (Amichai, “Venice Three Times”).

The flow of Venice is its stability and constancy.

The splendor of Venice is poisoned and brings death in beautifully designed glass goblets (Yaacov Horowitz).

Venice – an impression of great desolation, a situation of imprisonment, everything is surrounded: the city is surrounded by sea, the houses by canals, the room in the monastery. A sense of absolute physical and spiritual enclosure. The traces of the past only strengthen the sense of desolation, alienation and closedness (Leah Goldberg).

Venice – connected-disconnected; free-enslaved; celebrating-lamenting; meeting-separation; sea-land; near-distant (Ezra Zussman). A royal house that has become a prison house (Ezra Zussman). A small closed place, from which people set out to discover the world (Ezra Zussman).

Roberto Tottoli

LA MODERNA ESEGESI ISLAMICA ED IL RIFIUTO
DELLE ISRĀ'ĪLIYYĀT:
LE LEGGENDE SUL BASTONE DI MOSÈ
MUTATO IN SERPENTE

I. Nelle pagine che seguono abbiamo cercato di analizzare tradizioni ed interpretazioni intorno ad un episodio profetico nella moderna esegesi islamica e nelle moderne raccolte di storie dei profeti: il bastone di Mosè mutato in serpente. L'analisi è circoscritta al solo miracolo e alle questioni poste esclusivamente dai versetti coranici relativi¹.

Il periodo considerato è il nostro secolo, a partire dall'opera ed il pensiero di Muḥammad 'Abduh (m. 1905), fino alle più recenti opere di *tafsīr* e raccolte di *Qisāṣ al-anbiyā'*. L'aspetto della moderna esegesi qui trattato, relativamente alle parti narrative del Corano, è il netto rifiuto delle *Isrā'īliyyāt*², le tradizioni introdotte da giudei e cristiani convertiti. Il riflesso di questo rifiuto di fronte alle tradizioni

¹ Il miracolo è menzionato esplicitamente in due diverse circostanze ed in cinque versetti; al cospetto del solo Mosè: *fa-alqābā fa-idā hiyya ḥayyatun ta'sā* (20:20); *wa alqī 'asāka fa-lammā ra'āhā tabtazzu ka-annabā ḡānnun* (27:10; 28:31); ed in presenza del Faraone e della sua corte: *fa-alqā 'asāhu fa-idā hiyya tu'banun mubīnun* (7:107; 26:32). Sul bastone mutato in serpente nell'esegesi classica e nelle storie dei profeti in relazione all'esegesi giudaica e cristiana è nostra intenzione dedicare un prossimo studio. Sarà comunque utile riassumere brevemente alcuni elementi. L'uso di nomi diversi per il serpente viene spiegato in due modi: Dio definisce il serpente *tu'ban* per dimensioni, *ḡānn* per rapidità e *ḥayya* è il termine che riassume il tutto; oppure fu *ḥayya* dall'inizio, poi si trasformò progressivamente in *ḡānn* ed infine divenne un *tu'ban* gigantesco.

² Sui vari significati del termine *Isrā'īliyyāt* nel periodo classico, si veda G. VAJDA nella voce relativa in *El²*, IV, pp. 221-2. In queste pagine il termine verrà impiegato esclusivamente nel significato di tradizioni introdotte da giudei e cristiani convertiti (cfr. *Dā'irat al-mā'arif*, XII, Beirut 1977, pp. 337-338). In epoca moderna il termine è impiegato pure per le questioni politiche riguardanti lo stato di Israele, come ad esempio in Aḥmad BAḤĀ' AL-DĪN, *Isrā'īliyyāt*, Il Cairo 1965 e *Isrā'īliyyāt wa mā ba'd al-'Adwān*, Il Cairo 1967. Su questi diversi significati si veda l'attenta analisi di 'A'īša 'ABD AL-RAḤMĀN, *Al-Isrā'īliyyāt fī al-ḡazw wa al-fikrā*, Il Cairo 1975.

risalenti a Ka'b al-Aḥbār (m. 687) e Wahb b. Munabbih (m. 728)³ a proposito di questo miracolo, rappresenta quindi il tema centrale di questo studio. Altrettanto spazio è dedicato alle altre questioni discusse dagli esegeti attorno ai versetti coranici relativi all'episodio. La questione dell'uso di termini diversi per menzionare il serpente⁴ e quella più generale delle ripetizioni nel Corano, soprattutto dopo la pubblicazione del libro di Ḥalafallāh⁵, hanno infatti conosciuto un dibattito acceso ed una quantità notevole di interventi.

II. Un aspetto dominante del pensiero di Muḥammad 'Abduh⁶ è il rifiuto netto delle tradizioni risalenti a giudei e cristiani convertiti menzionate nelle raccolte di *tafsīr*. Attraverso l'opera dell'allievo Rašīd Riḍā, dalle pagine della rivista *al-Manār* e dai volumi del commentario coranico che porta lo stesso nome, la posizione radicale del maestro Muḥammad 'Abduh ha indiscutibilmente contrassegnato l'esegesi del nostro secolo⁷. Non si tratta certamente di un atteggiamento nuovo. Il letteralismo e la profusione di elementi miracolosi e fantastici, nelle opere medievali di *tafsīr* e raccolte di leggende profetiche, già avevano raccolto la più o meno cauta diffidenza di Ibn Kaṭīr ed Ibn Taymiyya⁸. L'opposizione moderna, come giustamente notato da H.A.R. Gibb⁹, è però qualcosa di diverso che riesce a

³ Su Ka'b e Wahb rimandiamo alle rispettive voci in *EI²* ed *EI*; Ramzī NA'NĀ'A, *Al-Isrā'iliyyāt wa ataruhā fī kutub al-tafsīr*, Beirut-Damasco 1970, pp. 167-192 e Muḥammad Ḥusayn AL-DAHABĪ, *Al-Isrā'iliyyāt fī al-tafsīr wa al-ḥadīth*, Il Cairo 1968, pp. 76-87. Su Wahb si veda inoltre R.G. KHOURY, *Wahb b. Munabbih*, Wiesbaden 1972; e gli interventi su questo libro di M.J. KISTER, *On the Papyrus of Wahb b. Munabbih*, BSOAS, 37 (1974), pp. 547-571; e N. ABBOTT, *Wahb b. Munabbih: a Review Article*, JNES, 36 (1977), pp. 103-112.

⁴ Il serpente è menzionato rispettivamente come *tu'bān* (7:107, 26:32), *ḥayya* (20:20) e *ḡānn* (27:10; 28:31); si veda la nota 1.

⁵ *Al-Fann al-qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-karīm*, Il Cairo 1974, la prima edizione è del 1951.

⁶ Su Muḥammad 'Abduh si vedano soprattutto C.C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt*, New York 1933; R. WIELANDT, *Offenbarung und Geschichte in Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, pp. 49-72; J.J.G. JANSEN, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974, pp. 18-34.

⁷ Sul suo netto rifiuto si vedano J. JOMIER, *Le commentaire coranique du Manar*, Parigi 1974, pp. 28, 61, 99, 112; e G.H.A. JUYNBOLL, *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leiden 1969, pp. 122ss.

⁸ Si veda J. JOMIER, *op. cit.*, p. 99. Su Ibn Kaṭīr si veda H. LAOUST, *Ibn Kaṭīr historien*, "Arabica", 2 (1955), p. 75. Pure Ibn Ḥaldūn, al-Suyūṭī e al-Gazzālī hanno più volte espresso dubbi al proposito (si vedano *Dā'irat al-mā'arif*, *op. cit.*, pp. 337-338; G.H.A. JUYNBOLL, *op. cit.* p. 131; e per un punto di vista islamico Muḥammad Ḥusayn AL-DAHABĪ, *op. cit.*, pp. 96ss; Ramzī NA'NĀ'A, *op. cit.*, pp. 98ss; Maḥmūd ABŪ RAYYA, *Adwā' alā al-Sunna al-Muḥammadiyya*, Il Cairo 1958, pp. 108-139).

⁹ H.A.R. GIBB, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, p. 73. Cfr. J.M.S. BAL-

sposare impulsi liberali di un diverso approccio al testo sacro e l'ortodossa esigenza di un ritorno alla lettera del Corano. Non sono neppure da sottovalutare l'istinto di difesa di fronte alle serrate analisi ed i giudizi sommari degli orientalisti sulla derivazione giudaica di questa massa di tradizioni, e lo scontro che ha contrapposto gli arabi musulmani dapprima all'offensiva del sionismo e poi allo stato di Israele.

L'aspra opposizione alle *Isrā'īliyyāt* ha condotto Muḥammad 'Abduh a rifiutare ogni tradizione attribuita in particolare a Ka'b al-Aḥbār e Wahb b. Munabbih. Costoro, si afferma, "si convertirono all'Islam per minarlo agendo allo stesso modo di chi non si convertì"¹⁰. Furono veri e propri infiltrati dediti alla contraffazione¹¹. Le storie che a loro risalgono sono prese direttamente dai testi sacri giudei ma nulla hanno a che vedere con la religione islamica¹².

Proprio a commento di un versetto relativo al miracolo di Mosé¹³, troviamo la condanna più decisa al proposito. Dopo aver definito il *tu'bān* il più grande dei serpenti, Rašīd Riḍā cita direttamente dal maestro:

"Le varie tradizioni sulla forma di questo serpente e sull'impressione che il serpente destò nel Faraone, non sono che *Isrā'īliyyāt* senza *isnād* sicuro e nulla che le confermi. Tra esse ci sono le parole di Wahb b. Munabbih che il bastone, quando divenne un serpente, si gettò verso la gente in fuga. Ne morirono venticinquemila, uccisi uno dopo l'altro, e pure il Faraone si diede alla fuga"¹⁴.

Si tratta di una condanna senza precedenti; oltre alla diffusa tradizione di Wahb¹⁵, viene rifiutata ogni descrizione del serpente. Il

JON, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden 1961, p. 16; J.J.G. JANSEN, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974, p. 27 n. 34; Maḥmūd AL-ŠARQĀWĪ, *Ittiḡābāt al-tafsīr fī Miṣr fī al-ʿaṣr al-ḥadīth*, Il Cairo 1972, p. 64.

¹⁰ Rašīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Il Cairo 1904-32, VIII, p. 356; citato da ADAMS, *op. cit.*, pp. 200-201.

¹¹ Si veda *al-Manār*, 28 (1924), p. 649.

¹² Rašīd Riḍā, *op. cit.*, I, p. 313 e VI, pp. 332-3. Cfr. Rašīd Riḍā, *al-Waḥy al-muḥammadi*, Il Cairo 1956, p. 61; J. JOMIER, *op. cit.*, p. 112; J.J.G. JANSEN, *op. cit.*, p. 27.

¹³ *Fa-alqā ʿaṣābu fa-idā ḥriyya tu'bānun mubīnun (7:107)*.

¹⁴ Rašīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, *op. cit.*, IX, p. 44; brano riportato pure da G.H.A. JUYNBOLL, *op. cit.*, p. 122.

¹⁵ La tradizione di Wahb è citata nei *tafsīr* di AL-ṬABARĪ, *Ġāmiʿ al-bayān*, XIII, Il Cairo 1958, pp. 16-7; AL-ṬĀLABĪ, *al-Kaṣf wa al-bayān ʿan tafsīr al-Qurʿān*, al-Azhar MS (136) 2056 *tafsīr*, III, f. 19; AL-NAWAWĪ, *Tafsīr*, I, Il Cairo 1887, p. 292; AL-BAĠAWĪ, *Maʿālim al-tanzīl fī al-tafsīr wa al-tāwīl*, II, Il Cairo 1985, p. 518; AL-RĀZĪ, *al-Tafsīr al-kabīr*, XIV, Il Cairo 1938, p. 195; AL-BAYḌĀWĪ *Anwār al-tanzīl wa asrār*

risultato non si riduce quindi ad una sterile denuncia di ogni parola a cui sia apposto il nome di Wahb b. Munabbih o Ka'b al-Aḥbār, ma di tutto il materiale narrativo estraneo impiegato a spiegare passi coranici. Il principio di un ritorno al testo del Corano passa quindi per un processo di ripulitura e demitologizzazione che non si fermi ai nomi dei trasmettitori. La portata di questa posizione è tanto più evidente se raffrontata a quella degli autori classici almeno fino ad al-Ālūsī. Anche se indicate come sospette, le tradizioni contestate vengono inserite, insieme a racconti che risalgono a Ibn 'Abbās (m. 687)¹⁶ e che descrivono il serpente con le stesse iperboli e attribuiti fantastici dello stesso tipo¹⁷.

III. Se prendiamo in considerazione la letteratura esegetica e le raccolte di storie dei profeti relative all'episodio e pubblicate fino agli anni cinquanta, troviamo approcci piuttosto diversificati. Il rifiuto netto delle *Isrā'iliyyāt*, a parte alcuni casi¹⁸, non è posto in discussione ma molto spesso si riduce al bando dei nomi di Wahb e Ka'b e non di tutte le tradizioni fantastiche. Due esempi significativi sono le opere di Şiddīq Ḥasan Ḥān e di al-Marāġī¹⁹. Il sottotitolo della prima porta pure l'indicazione di "*tafsīr* privo di *Isrā'iliyyāt*". A commento di 7:107²⁰, dopo le solite spiegazioni, Şiddīq Ḥasan Ḥān riporta il classico *ḥadīth* da Ibn 'Abbās: il serpente (*tu' bān*) apre la sua enorme bocca ed il Faraone terrorizzato è preso da attacchi di dissenteria. Più avanti²¹ ritorna il serpente (*ḥayya*) che passa tra

al-ta'wīl, II, Il Cairo 1911, p. 21; AL-NASAFĪ, *Tafsīr*, II, Il Cairo 1948, p. 52; AL-NISĀBŪRĪ, *Ġarā'ib al-Qur'ān*, IX, Il Cairo 1962, p. 22; AL-ḤĀZIN, *Lubāb al-ta'wīl fī mā'ānī al-tanzīl*, II, Il Cairo 1912, p. 220; IBN KATĪR, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, III, Il Cairo 1954, p. 451; AL-'IMĀDĪ, *Tafsīr Abī al-Su'ūd*, II, Il Cairo 1928, p. 188; AL-ŞIRBĪNĪ, *al-Sirāġ al-munīr*, I, Il Cairo s.d., p. 411; AL-ĀLŪSĪ, *Rūḥ al-mā'ānī*, IX, Il Cairo 1934, p. 19.

¹⁶ Ibn 'Abbās è considerato il padre dell'esegesi islamica; la sua opera è nota attraverso le citazioni di autori posteriori. Si vedano i contrastanti pareri di I. GOLDFELD, *The Tafsīr of 'Abdallāh b. 'Abbās*, "Der Islam", 58 (1981), pp. 125-35; e C. GILLIOT, *Portrait mythique d'Ibn 'Abbās*, "Arabica", 32 (1985), pp. 128-84.

¹⁷ Le leggende principali, oltre a quella di Wahb, sono quelle che descrivono il serpente mentre divora alberi e massi diventando sempre più grande (in genere da Ibn 'Abbās) davanti a Mosé. Al cospetto della corte d'Egitto il serpente ha fauci ampie ottanta braccia. Si getta verso il Faraone che per la paura è colpito da quaranta o quattrocento attacchi di dissenteria in un sol giorno. Numerose altre descrizioni presentano il serpente con criniera, zampe ed occhi di fuoco.

¹⁸ Si veda G.H.A. JUYNBOLL, *op. cit.*, pp. 121-30.

¹⁹ Şiddīq Ḥasan ḤĀN, *Faḥ al-bayān*, Il Cairo 1965-7; Aḥmad Muşṭafā AL-MARĀĠĪ, *Tafsīr*, Il Cairo 1953-66.

²⁰ Şiddīq Ḥasan ḤĀN, *op. cit.*, III, pp. 381-2.

²¹ Şiddīq Ḥasan ḤĀN, *op. cit.*, VI, pp. 74-5.

alberi e massi divorando e distruggendo. Al-Marāḡī, nel suo più recente commentario, non si comporta in modo molto diverso: dopo aver completamente ripreso il passo relativo a 7:107 dal *Tafsīr al-Manār*²², non rinuncia a citare altrove particolari fantastici senza indicazioni di trasmettitori: il serpente (*ḥayya*) si lancia in cielo e poi si getta verso il Faraone incutendogli terrore²³. La tradizione dei venticinquemila morti esplicitamente condannata da Muḥammad ʿAbduh non ricorre mai se non in Ṭantāwī Ġawharī, ma con una postilla di prudenziale distacco: questo non è citato nel Corano e non appartiene alle tradizioni di cui è riconosciuta la genuinità²⁴. Invece, nel commento agli altri versetti relativi all'episodio, cita liberamente le tradizioni del serpente che con occhi di fuoco distrugge quanto incontra e terrorizza il Faraone²⁵. Per quanto riguarda la spiegazione della presenza nel Corano dei tre termini diversi per indicare il serpente, gli esegeti della prima metà di questo secolo riportano le interpretazioni classiche²⁶ o trascurano completamente la questione²⁷.

Nelle maggiori raccolte di storie profetiche del periodo, come quelle di al-Naġġār e Ġād al-Mawlā, troviamo novità rilevanti. La mancanza di tradizioni fantastiche rispetto alle *Qiṣaṣ al-anbiyā'* classiche è subito evidente. Tuttavia, l'aspetto più significativo è una certa preminenza data al miracolo avvenuto alla presenza del solo Mosé, puntando l'attenzione sulla conferma della sua vocazione profetica e sulla sua paura di fronte al prodigio²⁸. Alla ripetizione del miracolo di fronte alla corte del Faraone è dedicato poco più della citazione del versetto relativo²⁹.

²² Aḥmad Muṣṭafā AL-MARĀĠĪ, *op. cit.*, IX, p. 24. J.J.G. JANSEN lo definisce vero erede di Muḥammad ʿAbduh (*op. cit.*, p. 76).

²³ Aḥmad Muṣṭafā AL-MARĀĠĪ, *op. cit.*, XIX, p. 56; commento a 26:32.

²⁴ Ṭantāwī ĠAWHARĪ, *al-Ġawābir fī tafsīr al-Qurʾān*, Il Cairo 1922-35, V, p. 251. Su Ṭantāwī ĠAWHARĪ si vedano J. JOMIER, *Le Cheikh Ṭantāwī Jawharī (1862-1940) et son commentaire du Coran*, MIDEO, 5 (1958), pp. 115-74; F. DE JONG, *The Works of Ṭantāwī Jawharī (1862-1940)*, "Bibliotheca Orientalis", 34 (1977), pp. 153-61.

²⁵ Ṭantāwī ĠAWHARĪ, *op. cit.*, X, p. 74; XIII, p. 16.

²⁶ Šiddīq Ḥasan ḤĀN, *op. cit.*, III, p. 381, VI, pp. 74-5; Aḥmad Muṣṭafā AL-MARĀĠĪ, *op. cit.*, IX, p. 24, XVI, p. 101, XX, p. 55; Ṭantāwī ĠAWHARĪ, *op. cit.*, X, p. 74; Ġalāl al-Dīn AL-QĀSIMĪ, *Mahāsin al-taʾwīl*, XIII, Il Cairo 1958, p. 4660.

²⁷ Muḥammad Farīd WAĢDĪ, *Šafwat al-ʾIrḡān fī tafsīr al-Qurʾān*, Il Cairo 1905.

²⁸ Muḥammad Aḥmad ĠĀD AL-MAWLĀ, *Qaṣaṣ al-Qurʾān*, Il Cairo 1946 (I ed. del 1934), p. 117; ʿAbd al-Wahhāb AL-NAĢĢĀR, *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, Il Cairo s.d., p. 174.

²⁹ Muḥammad Aḥmad ĠĀD AL-MAWLĀ, *op. cit.*, p. 122; ʿAbd al-Wahhāb AL-NAĢĢĀR, *op. cit.*, p. 187.

Non mancano comunque rari esempi d'altro segno, tra cui sicuramente il più significativo è quello del libro *Mūsā* di 'Abd al-Ḥamīd Muṭāwī³⁰, un docente dell'Azhar. Nonostante il sottotitolo *min qaṣaṣ al-Qur'ān*, il testo accoglie tutte le leggende ricorrenti sull'episodio del bastone mutato in serpente. Di fronte al solo Mosé, esso si muove a gran velocità distruggendo pietre e alberi, con una bocca ampia ottanta braccia³¹. Al cospetto della corte d'Egitto troviamo la tipica descrizione della gigantesca e terrificante figura del serpente (*tu' bān*) che provocò i disturbi al ventre del Faraone spingendolo quaranta volte in un solo giorno verso la ritirata. Dopo averlo spaventato, il serpente si gettò sulla gente e "molti morirono"³².

IV. Con l'inizio degli anni cinquanta, la condanna delle *Isrā'ī-līyyāt* relative a questo episodio viene ribadita, sempre con riferimento a Ka'b e Wahn³³. I commentari coranici del periodo non presentano particolari novità³⁴. La spiegazione data all'impiego di termini diversi per menzionare il serpente è sempre quella classica.

Più dei numerosi volumi di nuovi *tafsīr*, stampati senza sosta per tutto il secolo ma sempre con interpretazioni in linea con la tradizione, un solo libro di poco più di trecento pagine ha condizionato gli ultimi quarant'anni di studi sulle parti narrative del Corano. Il clamore suscitato dalle teorie di Ḥalafallāh, poi sfociate nel libro *Al-Fann al-qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-karīm*, condiziona tuttora ogni intervento su questo tema³⁵. Le polemiche contemporanee alla diffusione della sua tesi di dottorato, che hanno contrapposto l'autore ed il maestro Amīn al-Ḥūlī³⁶ da un lato e al-Azhar dall'altro, sono già

³⁰ Il Cairo 1947. Si veda pure Muḥammad AL-FAQĪ, *Qīṣaṣ al-Anbiyā'*, Il Cairo 1979, pp. 225-30, 238 e 240 dove viene citato Wahn.

³¹ 'Abd al-Ḥamīd Muṭāwī, *op. cit.*, p. 44.

³² 'Abd al-Ḥamīd Muṭāwī, *op. cit.*, p. 51. È degno di nota il fatto che, pur senza trarre da ciò conclusioni azzardate, dopo una descrizione così precisa (ottanta braccia l'ampiezza delle fauci del serpente e quaranta gli attacchi giornalieri del Faraone), proprio nel particolare risalente a Wahn (venticinquemila morti), l'autore sfumi in una vaga affermazione.

³³ Muḥammad Maḥmūd Ḥiḡāzī, *al-Tafsīr al-Wāḡiḡ*, Il Cairo 1964 ss., IX, p. 10. La condanna è ribadita pure in 'Abd al-Ḥamīd 'ANTAR, *Ka'b al-Aḡbār*, "Maḡallat al-Azhar", 19 (1948), p. 736.

³⁴ Si vedano i commenti ai versetti relativi di Muḥammad Maḥmūd Ḥiḡāzī, *op. cit.*; Maḥmūd Muḥammad ḤAMZA, *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Il Cairo s.d.; Muḥammad 'Abd al-Mun'im AL-GAMĀL, *al-Tafsīr al-farīd li-al Qur'ān al-maḡīd*, Beirut 1952.

³⁵ Su Ḥalafallāh si vedano J. JOMIER, *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte*, MIDEO, I (1954), pp. 39-72; M. CHARTIER, *Muḥammad Aḡmad Khalaf Allah et l'exégèse coranique*, IBLA, 29 (1976), pp. 1-31; R. WIELANDT, *op. cit.*, pp. 134-52.

³⁶ Su Amīn al-Ḥūlī si vedano J. JOMIER e P. CASPAR, *L'exégèse scientifique du*

state esaurientemente descritte da Jomier³⁷. Pur richiamandosi esplicitamente ai principi di esegesi di al-Rāzī e del *Tafsīr al-Manār*, l'approccio al testo sacro suggerito da Ḥalafallāh è effettivamente qualcosa di nuovo. Il netto scarto compiuto dall'opera di Muḥammad ʿAbduh nei confronti delle tradizioni raccolte nei commentari classici viene ripreso e approfondito. La storia, si sostiene, non è lo scopo dei racconti coranici³⁸ e chi nel passato ha cercato di spiegare il testo ha troppo indugiato in una comprensione retorica e non artistica³⁹.

Le conseguenze di un simile assunto sono subito evidenti se prendiamo in considerazione le poche pagine che trattano la questione dell'uso nel Corano di tre nomi diversi per menzionare il serpente⁴⁰. Partendo dal principio generale che nella esposizione di un fatto unico, la descrizione varia accompagnando il variare del fine e dell'ambiente, Ḥalafallāh cita al-Zamaḥṣārī. Le spiegazioni di quest'ultimo sono quelle classiche: *ḥayya* è il termine generale, *ḡānn* indica la rapidità di movimento e *tuʿbān* le dimensioni. Oppure, l'ordine dei nomi indica la trasformazione graduale del serpente fino a diventare un gigantesco *tuʿbān* dalle fauci ampie quaranta braccia⁴¹. Al-Zamaḥṣārī va oltre, sostiene Ḥalafallāh, quando sottolinea come sia un *tuʿbān* davanti al Faraone e *ḥayya* o "come un *ḡānn*" con Mosé da solo, ma a questo punto si interrompe. Si ferma ad un semplice considerazione retorica (*iʿtibār balāḡī*) che, come tale, è superficiale perché non cerca di indagare nei motivi della scelta. La spiegazione è data da Ḥalafallāh. Il vocabolo *ḡānn* figura nella *sūrat al-Qaṣaṣ*, sura dominata dal timore di Dio, per cui pure la parola impiegata in questo caso deve comunicare questo sentimento. La grossa differenza che c'è tra *ḡānn* e *ḥayya* riflette le situazioni diverse. Quest'ultimo termine, infatti, è usato nella *sūrat Ṭāhā* per tutt'altro scopo, per infondere tranquillità, allontanare l'angoscia e catturare la fiducia di Mosé. Il bastone diventa invece un *tuʿbān mubīn* alle insolenti richieste del Faraone di una prova evidente⁴².

Coran d'apres le cheikh Amin al-Khouli, MIDEO, 4 (1957), pp. 269-80; J.J.G. JANSEN, *op. cit.*, pp. 65 ss.

³⁷ J. JOMIER, *Quelques position*, *op. cit.*, pp. 39-44.

³⁸ ḤALAFALLĀH, *op. cit.*, p. 127.

³⁹ ḤALAFALLĀH, *op. cit.*, p. 135. Cfr. R. WIELANDT, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁰ Citato pure da J. JOMIER, *Quelques positions*, *op. cit.*, p. 66; e M. CHARTIER, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁴¹ ḤALAFALLĀH, *op. cit.*, p. 138. Il commento di al-Zamaḥṣārī è a 20:20.

⁴² ḤALAFALLĀH, *op. cit.*, p. 139-40.

Non c'è dubbio, quindi, conclude Ḥalafallāh, che il Corano *yusaw-wiru al-taṣwīr al-adabī wa lā al-taṣwīr al-tā'limī al-tā'rīhī*⁴³.

Il pericolo di una tale interpretazione fu subito evidente: l'inimitabilità (*i' ḡāz*) formale del Corano era di fatto minata. La difesa di Ḥalafallāh, in nome di una inimitabilità letteraria, lasciava evidentemente indebolita la questione della verità di ogni racconto e di ogni singola parola del testo sacro. Il rumore causato dalla polemica non si è spento neppure oggi e sulla questione delle ripetizioni nel Corano troviamo una copiosa letteratura in linea con le tesi classiche⁴⁴ che chiama in causa spesso direttamente Ḥalafallāh. Un libro di al-Saqqā dall'indicativo titolo *I' ḡāz al-Qur'ān* porta un ancor più esplicito sottotitolo *Radd 'alā kitāb al-Fann al-qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-karīm*⁴⁵.

Evidentemente risposta a Ḥalafallāh è pure *Al-Qaṣaṣ al-qur'ānī fī mantūqihī wa-mafhūmihī* di 'Abd al-Karīm al-Ḥaṭīb⁴⁶. L'autore si chiede se veramente ci siano ripetizioni nel Corano, se vi sia uso di fantasia e se, come dice "qualcuno", le parti narrative siano parti letterarie⁴⁷. Tutte le risposte sono in linea con la tradizione ed alla fine di una lunga analisi sui numerosi versetti dedicati a Mosé, si discute la questione dei vari nomi del serpente. I diversi termini di *ḡānn* e *ḥayya*, sostiene al-Ḥaṭīb, si completano a vicenda e sono ambedue realistiche descrizioni di ciò in cui si tramutò il bastone. Era *ḥayya* per dimensioni e *ḡānn* per il movimento, mentre *tu' bān* riunisce i due termini descrivendo tanto la rapidità quanto le dimensioni del corpo⁴⁸. Nulla di nuovo, quindi: l'inimitabilità del testo sacro è pure la capacità retorica di aggiungere sempre qualcosa quando il soggetto è ripetuto⁴⁹.

⁴³ ḤALAFALLĀH, *op. cit.*, p. 140.

⁴⁴ Ši vedano al-Qaṣabī Mahmūd ZALAṬ, *Fadaliyyā al-takrār fī al-qaṣaṣ al-qur'ānī*, Il Cairo 1977; M. Ibrahīm ŠARĪF, *Ittiḡābāt al-taḡdīd fī tafsīr al-Qur'ān fī Miṣr*, Il Cairo 1982, pp. 452 ss.; al-Tuhāmī NAQRA, *Šikūlūḡiyyat al-qiṣṣa fī al-Qur'ān*, Tunisi s.d., p. 111-55; 'Abd al-Fattāḥ TABBĀRA, *Ma'a al-anbiyā' fī al-Qur'ān al-karīm*, Beirut s.d., pp. 26-28; M.I. IBRĀHĪM, *Qiṣaṣ al-Anbiyā' wa al-rusul*, Il Cairo 1977, pp. 12-3; Gārallāh AL-ḤAṬĪB, *Qaṣaṣ al-Qur'ān*, Riyadh 1973, pp. 49 ss., pp. 62 ss.; 'Abd al-Gānī AL-RĀḠIḤĪ, *al-Imām Muḥammad 'Abdūh... wa qiṣṣat Ādam*, "Maḡallat al-Azhar", 43 (1972), pp. 946-7; Muḥammad Aḥmad AL-GUMRĀWĪ, *Min i' ḡāz al-Qur'ān al-tā'rīhī: "an lam tudkar Isrā'īl fī al-Qur'ān"*, "Maḡallat al-Azhar", 39 (1967), pp. 508-14.

⁴⁵ Il Cairo 1976. Pure al-Tuhāmī NAQRA attacca direttamente Ḥalafallāh (*op. cit.*, pp. 147-149).

⁴⁶ Il Cairo 1964.

⁴⁷ 'Abd al-Karīm AL-ḤAṬĪB, *op. cit.*, pp. 42-52.

⁴⁸ 'Abd al-Karīm AL-ḤAṬĪB, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁹ 'Abd al-Karīm AL-ḤAṬĪB cita direttamente AL-ZARKAŠĪ, *al-Burbān fī 'ulūm al-*

V. Tutte le pubblicazioni che seguono Ḥalafallāh, fino ai giorni nostri, sono pesantemente condizionate dalla unanime condanna delle sue teorie. Il suo debito nei confronti del *tafsīr al-Manār* e Muḥammad ʿAbduh, citati in continuazione, è evidente. È sufficiente osservare l'episodio preso in considerazione. Già abbiamo descritto la chiara presa di posizione di Muḥammad ʿAbduh avversa alle *Isrāʾīliyyāt* ma in funzione demitologizzante. Questo atteggiamento portato alle estreme conseguenze da Ḥalafallāh, di fronte all'ambiguità dei tre nomi diversi del serpente, sfocia inevitabilmente nel rifiuto di ogni semplice e classica interpretazione aggadica. Il risultato è indiscutibilmente quello evidenziato dagli oppositori: crollo del dogma dell'*i ǧāz*.

Le conseguenze pratiche nei *tafsīr* moderni, sebbene non sempre omogenee, sono comunque diverse dalle caratteristiche analizzate per la prima metà del secolo. A parte un'unica eccezione⁵⁰, non solo la tradizione di Wahb è definitivamente scomparsa ma pure l'interpretazione dei tre nomi diversi, come descrizioni di tre stati diversi del serpente in trasformazione, è evitata. È *tuʿbān* per dimensioni, *ǧān* per rapidità e *ḥayya* è il termine generale⁵¹. Negli altri casi la questione è completamente ignorata⁵² oppure lascia il posto alla denuncia, tramite il miracolo profetico, della magia⁵³. Una posizione ancor più estrema occupa, a questo proposito, il *tafsīr* di Sayyid Quṭb che liquida la questione affermando che "gli zoologi distinguono tra *tuʿbān* e *ḥayya*, ma invece si tratta della stessa cosa"⁵⁴. Particolare rilievo avrebbe avuto certamente il commentario di ʿĀʾiṣa ʿAbd al-Raḥmān (Bint al-Šāṭiʿ), se nei suoi due volumi di esegesi avesse affrontato uno dei versetti relativi all'episodio. Il suo netto rifiuto

Qurʾān, III, Il Cairo 1958, p. 26. Già troviamo però le stesse considerazioni in AL-ṬŪSĪ (*Tafsīr al-tibyān*, VII, Naḡaf 1963, p. 17) ed AL-ṬABARSĪ (*Maǧmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*, IV, Il Cairo s.d., p. 351).

⁵⁰ Muḥammad ʿAbd al-Munʿim ḤAFĀĠĪ, *Tafsīr al-Qurʾān*, IX, Il Cairo s.d., p. 24, dopo le solite spiegazioni sui tre nomi diversi, cita la tradizione dei venticinquemila morti senza il nome di Wahb. Un breve accenno alle fauci gigantesche è pure in ʿAbd al-Karīm AL-ḤATĪB, *al-Tafsīr al-qurʾānī li-al-Qurʾān*, Il Cairo s.d., V, p. 450.

⁵¹ ʿAbd al-Karīm AL-ḤATĪB, *op. cit.*, X, 216, 342; AA.VV., *al-Tafsīr al-wasīṭ*, Il Cairo 1973 ss., XXXII, pp. 1014-5, XXXVIII, p. 1656, XXXIX, p. 1767; AL-ṬABĀTABĀʿĪ, *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān*, Beirut 1970-74, VIII, p. 213, XV, pp. 343-4, XVI, p. 33; al-Sayyid ṬANTĀWĪ, *Tafsīr sūrat Ṭābā*, Il Cairo 1985, pp. 24-5; Saʿīd ḤAWWĪ, *al-Asās fī al-tafsīr*, Il Cairo-Beirut, VII, Il Cairo 1985, p. 3356.

⁵² Maḥmūd ŠALTŪT, *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, Il Cairo 1960 ss.

⁵³ Muḥammad AL-BAḤĪ, *Tafsīr al-Aʿrāf*, Il Cairo 1980, pp. 85-6 e *Tafsīr Ṭābā*, Il Cairo 1977, pp. 10-1. Questo proposito era già stato sottolineato da Abul Kalam AZAD (*The Tarjumān al-Qurʾān*, II, trad. ingl. Londra 1967, p. 470).

⁵⁴ Sayyid QUṬB, *Fī zilāl al-Qurʾān*, II, Beirut 1985, p. 1347.

delle *Isrā'iliyyāt*, espresso ripetutamente⁵⁵, si ricollega alle teorie di Muḥammad 'Abduh di investigare il Corano tramite il Corano stesso e nulla di esterno.

Proprio l'opposizione verso le tradizioni di giudei convertiti si fa particolarmente accesa a partire dagli anni sessanta con interventi specifici⁵⁶. L'episodio del bastone mutato in serpente diventa una prova evidente della falsità delle tradizioni attribuita a Wahb e, di riflesso, Ka'b⁵⁷. Le conseguenze di questo atteggiamento radicale, se esteso a tutto campo, sono facilmente immaginabili. È quanto ha fatto Abū Šahba⁵⁸. Scorrendo l'indice del suo libro in cui denuncia le *Isrā'iliyyāt* sull'incontro di Adamo ed Eva, sulla nave di Noé, su Yūsuf, su Dū al-Qarnayn, sulla creazione etc., si constata l'incredibile massa di tradizioni che viene accantonata. Purtroppo l'autore non ha trattato che per un altro episodio la figura di Mosé e non conosciamo la sua posizione a proposito dell'episodio qui analizzato.

Le conseguenze di questo clima sono ancora più evidenti nelle raccolte di storie profetiche e sul *qaṣaṣ al-Qur'ān*. Se facciamo eccezione per le diffusissime raccolte ricostruite da Ibn Kaṭīr⁵⁹, ben pochi sono i particolari accettati ed inclusi. Il *tu'bān* è sì il serpente grande, ma la sola ulteriore informazione data è la generica paura del Faraone⁶⁰. Sempre presenti sono le interpretazioni tradizionali sulla presenza di tre nomi diversi⁶¹. Gran parte della più recente letteratura di questo tipo mostra però un ulteriore irrigidimento nei confronti di ogni tentativo di interpretazione aggadica. Troviamo

⁵⁵ *Al-Isrā'iliyyāt*, op. cit., e in *al-Tafsīr al-bayānī*, Il Cairo 1962, p. 12 (si veda a questo proposito I. BOULLATA, *Modern Qur'ān Exegesis: a Study of Bint al-Shāṭi's Method*, "Muslim World", 64, 1974, pp. 103-113).

⁵⁶ Ramzī NA'NĀ'A, op. cit.; Muḥammad Ḥusayn AL-DAHABĪ, op. cit., Muḥammad Ḥusayn AL-DAHABĪ, *al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*, I, Il Cairo 1961, pp. 165-201; Maḥmūd ABŪ RAYYA, op. cit., pp. 120-1; A.G. AL-IMARĪ, *Dirasāt fi al-tafsīr al-mawḍū'ī li-al-qaṣaṣ al-qur'ānī*, Il Cairo 1986, pp. 23 ss.

⁵⁷ Muḥammad Ḥusayn AL-DAHABĪ (*al-Tafsīr*, op. cit., pp. 161-2) riporta dal *Tafsīr al-Manār* e NA'NĀ'A (op. cit., pp. 326-7) rimproverava ad Ibn Kaṭīr di non aver condannato le tradizioni su 20:20.

⁵⁸ Muḥammad b. Muḥammad ABŪ ŠAHBA, *Al-Isrā'iliyyāt wa al-mawḍū'āt fi kutub al-tafsīr*, Il Cairo 1985 (La prima edizione è del 1973).

⁵⁹ IBN KAṬĪR, *Qisaṣ al-Anbiyā'*, ed. 'Abd al-Waḥīd, II, Il Cairo 1968, p. 36; ed. 'Abd al-'Azīz, Bayrut 1988, p. 248.

⁶⁰ Muḥammad al-Tayyib AL-NAĞĠĠĀR, *Ta'riḥ al-anbiyā' fi daw' al-Qur'ān al-karīm wa al-sunna al-nabawiyya*, Il Cairo 1979, p. 194; 'Abd al-Mu'izz ḤATTĀB, *Ma'a rusul Allāl fi al-Qur'ān al-karīm*, s.l. 1975, p. 129; Ḥāmid 'ABD AL-QĀDIR, *Mu'ğizāt al-Anbiyā'*, Il Cairo 1983, p. 18.

⁶¹ Ḥusayn Muḥammad MAḤLŪF, *Ṣafwat al-bayān li-mā'ānī al-Qur'ān*, al-Kuwayt 1987, p. 216; AL-SINQĪTĪ, *Daf' ibām al-Idṭirāb 'an āyāt al-Kitāb*, Il Cairo s.d., p. 134.

così raccolte che non sono altro che una serie di versetti coranici messi in fila con poche parole a legare il tutto in una narrazione comprensibile⁶². Il risultato, già preannunciato in epoca precedente, oltre alla completa demitologizzazione, è il definitivo maggior rilievo dato all'episodio accaduto al cospetto di Mosé piuttosto che di fronte al Faraone. Mosé getta il bastone che diventa un serpente in movimento che incute terrore. Dio rassicura così il suo profeta ed il miracolo è la prova definitiva della sua missione profetica⁶³. Freddissimo è invece l'accenno alla sfida tra Mosé ed il Faraone, spesso si menziona solo il versetto relativo senza alcuna aggiunta⁶⁴. Da questo punto di vista, la considerazione dei due episodi, rispetto alle raccolte classiche di storie dei profeti, è definitivamente ribaltato.

VI. In conclusione, solo negli ultimi decenni si compie una riconsiderazione completa di tutte le tradizioni e le interpretazioni del testo sacro. Ma che non si tratti del frutto di un nuovo approccio, per quanto riguarda il soggetto considerato, è altrettanto evidente. L'opposizione furiosa al moderno e controverso tentativo di Ḥalafal-lāh non ha generato che una setacciatura indiscriminata dei testi antichi di *tafsīr* ed un silenzio emblematico sulle questioni controverse come quella dei tre nomi del serpente. Gli elementi caratterizzanti di questo irrigidimento, come accennato all'inizio, sono pesantemente influenzati dalla sempre più aspra opposizione alle *Isrā'īliyyāt*. Il riflesso della situazione politica creata dalla fondazione di Israele e le vicissitudini che ne sono seguite, può esserne la causa più evidente⁶⁵. L'effetto pratico è quello già esposto: il progressivo rifiuto non solo delle tradizioni risalenti a giudei convertiti, ma di ogni interpretazione aggadica delle parti narrative del Corano che non parta dal Corano stesso.

⁶² Maḥmūd AL-ŠARQĀWĪ, *al-Anbiyā' fī al-Qur'ān al-karīm*, Il Cairo 1970 (sull'episodio, pp. 205-7); Ḥāmid 'ABD AL-QĀDIR, *Qisaṣ al-anbiyā'*, Il Cairo 1975; 'Abd al-Ḥalīm MAḤMŪD, *Fī riḥāb al-kawn*, Il Cairo 1973.

⁶³ Sayyid Aḥmad MUḤSIB, *Abdāf al-qasaṣ al-qur'ānī*, Il Cairo s.d., pp. 284-5; Maḥmūd ZAHRĀN, *Qasaṣ min al-Qur'ān*, Il Cairo s.d., p. 110; 'Abd al-Fattāḥ TABBĀRA, *op. cit.*, p. 225; AL-BAYĀNŪNĪ, *al-Imān bi-al-rusul*, Aleppo 1974, pp. 20-2; Aḥmad BAḤĀ, *Anbiyā' Allāb*, Il Cairo 1978, pp. 198-9; Ṭarwat ABĀZA, *al-Sard al-Qasaṣ fī al-Qur'ān al-karīm*, Il Cairo s.d., p. 65.

⁶⁴ 'Abd al-Fattāḥ TABBĀRA, *op. cit.*, p. 230; Maḥmūd ZAHRĀN, *op. cit.*, p. 114; Muḥammad al-Ṭayyib AL-NAĠĠĀR, *op. cit.*, p. 194; Aḥmad BAḤĀ, *op. cit.*, p. 206.

⁶⁵ Soprattutto dopo il 1967 l'opposizione si fa aspra e totale. Si vedano le annate relative della *Mağallat al-Azhar* e, ad esempio, Aḥmad MURSĪ, *Al-Fülklūr wa al-Isrā'īliyyāt*, "Al Turāṭ al-ša'bī", 8 (1977), 4, pp. 21-46.

Antonella Ghersetti

LA "STORIA DELL'UOMO E DEL SERPENTE"
NELL'OPERA DI AL-TANŪḤĪ:
L'ELABORAZIONE LETTERARIA DEL MOTIVO
E LA SUA DIFFUSIONE NELLA LETTERATURA ARABA.

Oggetto della nostra ricerca è una storia, registrata in diverse fonti arabe classiche, che narra di un uomo e di un serpente. Intendiamo esaminarne in questa sede alcune versioni evidenziando le differenze tra versione e versione. Sarà nostro obiettivo inoltre individuare l'ambito culturale nel quale essa trae origine così come la conosciamo dalle fonti letterarie e reperire motivi analoghi in culture diverse da quella arabo-islamica classica, onde individuare eventuali parallelismi ed una possibile area di diffusione. La nostra ricerca verrà svolta in un'ottica letteraria supportata da una lettura folklorica. A grandi linee la trama della storia è la seguente: un uomo sottrae alla morte un serpente. L'animale, una volta fuori pericolo, tenta di uccidere il suo benefattore, che viene però salvato da Dio.

Le fonti letterarie da noi conosciute che riportano, più o meno estesamente, questa storia si collocano in un arco di sette secoli e si distribuiscono in un'area geografica che si estende perlomeno dall'Egitto, a occidente, a Isfahan, a oriente.

Il primo scrittore che narra la storia è, per quanto ne sappiamo, il *qāḍī* al-Muḥassin al-Tanūḥī (m. 348 h./994)¹, iracheno, che nel suo *al-Farağ ba'd al-šidda*² ne dà quattro versioni: la più compiuta e quella più simile alle stesure posteriori, che troveremo citata con poche varianti dagli autori successivi, è la quarta e ultima, di cui segue la traduzione:

¹ Si vedano C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1937-1949, I, pp. 161-162 e S. I pp. 252-253; AL-ZIRIKLĪ, *al-A'lam*, Beirut 1980⁵, V, p. 288; HĀĞĠĪ ḤALĪFA, *Kašf al-zunūn*, ed. Flügel, New York-London 1835-1858, III, p. 269, V, p. 519, VI, p. 345.

² A cura di 'Abbūd al-Šaliḡī, Beirut 1978, 5 voll. Quest'opera di al-Tanūḥī costituì lo spunto per la composizione dello *Ḥibbur Yafeh me hay-Yéšu'ah* scritto in giudeo-arabo nell'undicesimo secolo. Si veda W.M. BRINNER (ed.), *An Elegant Composition Concerning Relief after Adversity by Nissim Ben Jacob Ibn Shāḥbīn*, New Heaven and London 1977.

La storia mi è giunta con un significato simile a questo nonostante la diversa forma. Si recitò sotto la guida di Abū al-ʿAbbās al-Aṭram, il lettore coranico di Baghdad di nome Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥammād ibn Ibrāhīm ibn Taʿlab – ed io ero presente ed ascoltavo –: raccontò ʿAlī ibn Ḥarb al-Taʿīʿ al-Mawṣilī secondo l'autorità di Ġaʿfar ibn al-Mundir al-Taʿīʿ al-ʿĀbid, a Mahrūbān³: mi trovavo presso Sufyān ibn ʿUyayna che, voltosi ad uno *ṣayḥ* lì presente, gli disse di narrare alla gente la storia della serpe. L'uomo cominciò:

Mi raccontò ʿAbd al-Ġabbār che Ḥamīd ibn ʿAbd Allāh se ne andò ad adorare Dio⁴. Si presentò davanti a lui una serpe che gli disse: “Dammi riparo, che Iddio ti prenda sotto la sua protezione!” “E da chi ti darò riparo?”. “Da un nemico che vuole uccidermi”. “E dove ti nasconderò?”. “Nel tuo ventre”. Egli aprì allora la bocca e, non appena essa vi si fu insediata, apparve un uomo con la spada sguainata, che disse: “O Ḥamīd, dov'è la serpe?”. “Non vedo nulla”, gli rispose quello. L'uomo allora se ne andò e la serpe, messa fuori la testa, chiese: “O Ḥamīd, ti sembra che sia ancora qui?”. “No, se n'è già andato”. Quella allora “Scegli – disse – una delle due azioni: o ti abbatto al suolo e ti uccido, o ti sminuzzo il fegato in modo che tu lo evacui, a pezzi”. “Per Dio, non mi hai ricompensato!”. “Ben conoscevi – replicò la serpe – l'inimicizia antica tra me e tuo padre Adamo. [Non ho altra ricompensa:] né denaro da darti né una cavalcatura su cui portarti”. “Concedimi allora di andare alla pendice del monte e di scavarmi una tomba”. “Fa' pure”. Mentre questi si avviava incontrò un giovane, bello in volto, profumato e ben vestito, che gli disse: “O *ṣayḥ*, perché devo vederti rassegnato a morire e senza speranza di vivere?”. “A causa di un nemico nel mio ventre che vuole farmi perire”. Il giovane allora tirò fuori dalla manica qualcosa e glielne porse dicendo: “Mangia!”. Così feci [continuò Ḥamīd] ed ebbi una violenta colica, poi fui preda di un altro [malore] ed ecco la serpe cadere dal mio ventre a pezzi. Gli chiesi: “Chi sei? Che Iddio abbia misericordia di te, poiché nessuno mi è più favorevole di te!”. “Io sono – rispose – Ma'rūf (Favore). Quelli che stanno in cielo videro come la serpe fu sleale con te e chiesero a Dio – Egli è potente e sommo – di proteggerti. Allora Dio – Egli è l'Altissimo – mi disse: ‘O Ma'rūf (Favore), raggiungi il mio servo' e volle proprio me per fare quel che poi feci”⁵.

Le altre tre versioni di al-Tanūḥī seguono essenzialmente la stessa trama, in maniera più sintetica e con qualche variante. Nella prima infatti (priva di *isnād*) la serpe si insinua tra l'abito e il ventre del

³ Paese del Fārs tra ʿAbbādān e Sīrāf. Si veda YĀQŪT AL-ḤAMAWĪ, *Muʿjam al-buldān*, ed. Wüstenfeld, Leipzig 1866-1870, I, p. 31 e IV, p. 698.

⁴ Così recita l'edizione sulla quale ci basiamo. Tuttavia, sulla base del confronto con le altre fonti, proponiamo di ripristinare l'espressione “*mutaṣayyadīhi*” presente nei manoscritti e corretta in “*mutāʾabbadīhi*” dal curatore in nome di una maggiore coerenza con l'atmosfera generale del racconto.

⁵ AL-TANŪḤĪ, cit., I, pp. 200-201. Il profondo significato del racconto ed il nome dell'angelo (Ma'rūf 'favore' ma anche 'bene') potrebbero richiamare alla mente la quinta tesi della *muʿtazila*: *al-amr bi-l-maʾrūf*, l'imperativo morale di compiere il bene. Ricordiamo che al-Tanūḥī aderì a questa scuola di pensiero; si vedano ʿA. AL-ŠĀLĪĠĪ, “Tarġamat al-muʿallif”, in AL-TANŪḤĪ, cit., I, p. 45 e B.M. FAHD, *Al-qādī al-Tanūḥī wa-kitāb al-Niṣwār*, Baghdad 1966, p. 23. Su *al-amr bi-l-maʾrūf* si vedano H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1973, p. 119; L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967, pp. 445-448.

suo benefattore anziché entrargli in corpo; inoltre non c'è l'intervento del personaggio sceso dal cielo, ma Dio stesso ispira al suo servo di prendere in mano senza timore la serpe e quella gli muore nelle mani senza nuocergli⁶. Nella seconda versione, riportata secondo l'autorità di Ga'far al-'Ābid, peraltro sostanzialmente identica alla prima, si nota un avvicinamento agli elementi della versione più completa: la serpe difatti viene nascosta dentro il corpo dell'uomo, e precisamente nella bocca. Il trasmettitore afferma di aver letto questo racconto "*fī kutub al-awā'il*"⁷, il che porterebbe a pensare a una origine ebraica della storia. Questa ipotesi è corroborata dalla terza versione narrata da 'Abd Allāh ibn al-Ḥarīṭ ibn al-Sarraġ al-Wāsītī, sull'autorità di un compagno di al-Tustarī, secondo la tradizione di quest'ultimo⁸; la versione inizia con queste parole: "*kāna fī banī Isrā'īl raġul...*"⁹. Potrebbe trattarsi dunque di una storia di matrice ebraica. In questa versione, più dettagliata delle due precedenti, la serpe, alla quale l'uomo chiede di qualificarsi, dichiara di essere "*min abl lā ilāh illā allāh*"¹⁰. Queste parole, che coincidono con la prima parte della *shāhada*, inducono a presumere un'appartenenza alla comunità musulmana: si potrebbe ipotizzare quindi l'adattamento di una tradizione di origine ebraica al dettato dell'Islam. Un elemento nuovo rispetto alle prime due versioni è la giustificazione che la serpe dà della sua ingratitudine: essa è per natura portata a compensare il beneficio ricevuto con azioni malvagie¹¹.

⁶ AL-TANŪHĪ, cit., I, p. 198.

⁷ *Ibidem*, p. 199.

⁸ Su Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī, 200-283 h./816-896 si vedano AL-ZIRIKLĪ, cit., III, p. 143; 'U. KAḤḤĀLA, *Mu'ğam al-mu'allifin*, Damasco 1957-1961, IV, p. 284; GAL, S. I, p. 333.

⁹ AL-TANŪHĪ, cit., I, p. 199.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ "*Innī min qawm lā yakāfi'una 'alā al-ġamīl illā bi-qabīḥ*". Il carattere ingrato della serpe è una credenza ampiamente diffusa non tanto nella cultura araba, quanto nel mondo classico: si veda M.R. PUGLIARELLO, *Le origini della favolistica classica*, Brescia 1973, pp. 111-125, in particolare p. 116. Per alcune note sul carattere del serpente in ambito arabo si veda AL-QAZWĪNĪ, *Kitāb 'aġā'ib al-mahlūqāt wa-ġarā'ib al-mawjūdāt*, ed. Wüstenfeld (*Kosmographie*), repr. Wiesbaden 1967, pp. 428-429 e 431-433. I numerosi proverbi sulla serpe insistono maggiormente sui tratti di ingiustizia, malvagità, longevità e acutezza della vista e dell'udito: si veda G.W. FREYTAG, *Arabum Proverbia*, repr. Osnabrück 1968, III, pp. 35, 361, 367, 533, I, pp. 645, 574, 419 e II, pp. 65, 45, 151, 582, 702. Il motivo dell'ingratitudine non è tuttavia assente, si veda p.e. p. 187 "*man yurabbī walad al-ḥayya lā yarā minhā illā al-'add*". Sul motivo del *zulm al-ḥayya*, molto vicino alla morale della nostra storia, si vedano anche AL-ĠĀHĪZ, *Kitāb al-ḥayawān*, ed. Ḥārūn, Cairo 1938-1945, IV, pp. 149, 151, 169-170, 200 e VI, p. 401; AL-DAMĪRĪ, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, repr. Beirut s.d., parte I, p. 28; IBN QUTAYBA, *'Uyūn al-aḥbār*, Cairo 1925-1930, II, p. 72; G.W.

Per quanto ne sappiamo, la storia è riportata senza sostanziali varianti rispetto alla quarta versione di al-Tanūḥī (ma con interessanti particolari in più) anche da Abū Nuʿaym¹² (m. 430 h./1039), da al-Damīrī¹³ (m. 808 h./1405) secondo l'autorità di quest'ultimo, e da al-Qalyūbī¹⁴ (m. 1069 h./1659). Diamo qui di seguito la versione di al-Damīrī, la più completa:

Nel *Hilyat al-awliyā'* del dotto ḥāfiẓ Abū Nuʿaym¹⁵, nella biografia di Sufyān ibn ʿUyayna¹⁶, Yahyā ibn ʿAbd al-Ḥamīd¹⁷ narrò: mi trovavo nell'assemblea di Sufyān ibn ʿUyayna presso il quale s'erano radunate più o meno mille persone. Egli si volse, al termine della seduta, a un uomo sulla sua destra e gli disse: 'Alzati e narra alla gente la storia della serpe!'. L'uomo chiese che gli dessimo l'*ʿisnād* e noi glielo demmo; sollevò allora le palpebre e disse:

Ascoltate e tenete a mente! Mio padre mi raccontò, secondo l'autorità di mio nonno, che un uomo noto come Ibn al-Ḥumayr, timorato di Dio, digiunava il giorno, vegliava la notte ed era assillato dal pensiero della caccia. Un giorno dunque uscì a cacciare e, mentre era in cammino, gli si presentò davanti una serpe che gli disse: "O Muḥammad ibn Ḥumayr, dammi riparo, che Iddio ti ripari!" "Da chi?". "Da un nemico che mi ha fatto torto". "Dov'è il tuo nemico?". "Dietro di me", rispose quella. "E di che comunità sei?". "Della comunità di Muḥammad – la preghiera ed il saluto di Dio siano su di lui!". Le aprii il mantello dicendole: "Entra qui". "Il mio nemico mi vedrà". Le dispiegai allora la mia veste dicendole: "Entra qui, tra la mia veste ed il mio ventre", ma quella insistette: "Il mio nemico mi vedrà". "Che devo fare allora con te?", le chiesi. "Se vuoi farmi il favore (*maʿrūf*) – rispose – aprimi la bocca affinché vi strisci dentro". "Temo che tu mi uccida". "No, per Dio, non ti ucciderò! Iddio, coi suoi angeli e i suoi profeti, i portatori del suo

FREYTAG, cit., II, p. 65 e quanto scrive IBN ZAFER, *Solwan al-motā'*, trad. M. Amari, Firenze 1851, p. 23. Il FREYTAG è l'unico, nel suo commento al proverbio *aẓlam min ḥayya (al-wādī)*, ad illustrare il proverbio con una storia sostanzialmente simile alla nostra: "*Serpens frigore, ut non amplius se moveret, adflictus erat. Vir istum misericordia commotus sub vestibus suis calefecerat. Serpens quum vires suas recepisset, virum momordit*" che egli riprende da IBN ʿARABŠĀH, *Fākihāt al-ḥulafā'*, ed. G.W. Freytag, Bonn 1832, p. 24.

¹² *Hilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-asfiyā'*, Cairo 1933, VII, pp. 293-294 (una versione più succinta a p. 292).

¹³ Cit., parte I, pp. 278-279. Traduzione di M. WEISWEILER, *Arabische Märchen*, Düsseldorf-Köln 1965-1966, II, pp. 228-230.

¹⁴ AL-QALYŪBĪ *Nawādir*, Costantinopoli 1277 h. racconto n° 91; cfr. *Histoires étranges et merveilleuses*, trad. R. KHAWAM, Paris 1977, pp. 175-177.

¹⁵ Abū Nuʿaym al-Isfahānī 336-430 h./948-1039. Si vedano GAL, I, p. 445 e S. I, p. 617; AL-ZIRIKLĪ, cit., I, p. 157; AL-DAHABĪ, *Tadkirat al-ḥuffāz*, Hyderabad 1956, II, pp. 1092-1098; AL-ŠAFADĪ, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Wiesbaden 1949-1962, VII, pp. 81-84; M. AL-AMĪN, *A'yān al-šī'a*, Beirut 1960-1963, IX, pp. 4-9.

¹⁶ 107-198 h./725-814. Si vedano AL-ZIRIKLĪ, cit., III, p. 105; IBN SAʿD, *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Beirut 1957-1960, V, pp. 497-498; AL-ʿASQALĀNĪ, *Ṭabḍīb al-ṭabḍīb*, repr. Beirut 1968, IV, pp. 117-122.

¹⁷ Yahyā ibn ʿAbd al-Ḥamīd al-Ḥimmānī (m. 228 h./843). Si vedano AL-ZIRIKLĪ, cit., VIII, p. 152; AL-DAHABĪ, *Mizān al-iʿtidāl*, Cairo 1325 h. (1907), IV, p. 392.

trono e gli abitanti di tutti i cieli, mi è testimone che non ti ucciderò". Allora le aprii la bocca e quella vi si insinuò; proseguì nel cammino e mi comparve dinanzi un uomo armato di spada, che mi apostrofò: "O Muḥammad!". "Che vuoi?". "Hai forse incontrato il mio nemico?". "E chi è il tuo nemico?". "Una serpe". "No, per Dio!" e chiesi cento volte perdono al mio Signore per aver negato di sapere dov'era quella. Mi allontanai un po' ed eccola sporgere la testa dalla mia bocca chiedendo: "Guarda, si è allontanato quel nemico?". Mi voltai e non vidi nessuno, quindi le dissi: "Non vedo nessuno. Se vuoi uscire, esci". "Ora Muḥammad, scegli una delle due [sorti]: o ti sminuzzo il fegato o ti inietto il veleno nel cuore e ti lascio senza vita". "Sia lode a Dio! – dissi. – Dov'è il patto che avevi concluso con me e dove il giuramento che mi avevi fatto? Quanto presto hai dimenticato e mi hai ingannato!". "O Muḥammad, – rispose – non ho visto uno più sciocco di te, poiché hai dimenticato l'inimicizia che ci fu tra me e tuo padre Adamo quando lo feci cacciare dal Paradiso terrestre. Vorrei tanto sapere cosa ti ha spinto a fare un favore a chi non appartiene alla tua gente". Quindi le chiesi: "Devi assolutamente uccidermi?". "Non v'è scampo". "Concedimi allora di andare alle pendici di questo monte a prepararmi una tomba". "Fa' pure ciò che vuoi". Mi allontanai – continuò Muḥammad – in direzione del monte, disperando ormai di vivere. Levai lo sguardo al cielo e dissi: "O Benevolo, aiutami con la tua celata benevolenza! O Benevolo, o Onnipotente, ti chiedo, per la potenza per la quale stai assiso sul trono¹⁸ senza che esso ne abbia coscienza, o Longanime, o Altissimo, o Magnifico, o Vivente, o Sempiterno, o Dio, non mi salverai dalla malvagità di questa serpe?". Poi m'incamminai, quand'ecco comparirmi davanti un uomo bello in volto, profumato e con abiti immacolati, che mi disse: "La pace sia su di te!". "E su di te sia la pace, fratello mio!", risposi. "Perché devo vederti trascolorare in volto e turbarti tanto?". "A causa di un nemico che mi ha fatto torto". "Dov'è il tuo nemico?". "Dentro di me". "Apri la bocca!". Io obbedii ed egli vi pose qualcosa di simile a una foglia d'ulivo verde, poi disse: "Masticala e ingoiala!". Così feci, disse Muḥammad, e dopo breve tempo ebbi una colica, la serpe si rivoltò nel mio ventre e la evacuai, pezzo a pezzo. Passato lo spavento, abbracciai l'uomo e gli chiesi: "Fratello mio, chi sei tu che Iddio mi ha mandato come una grazia?". Quello rise e rispose: "Non mi conosci?". "No, per Dio!". "O Muḥammad ibn Humayr, quando accadde quel che accadde tra te e la serpe e rivolgesti a Dio quella supplica, gli angeli dei sette cieli rumoreggiarono davanti a Dio – Egli è Potente ed Eccelso – ed Iddio-Egli è il Lodato e l'Altissimo – disse: 'Per la mia potenza e maestà, ho visto come ha agito la serpe col mio servo!', e mi ordinò – sia lode a Lui, l'Altissimo! – di andare nel Paradiso, dicendomi: 'Prendi una foglia verde dell'albero Ṭūbā e recala al mio servo Muḥammad ibn Humayr'. Io mi chiamo Ma'rūf (Favore) e sto nel quarto cielo". Poi mi disse: "Muḥammad ibn Humayr, tu devi fare il favore poiché esso preserva dai danni del male; se anche va perso presso colui che hai beneficato, non va perso presso Iddio-Egli è l'Altissimo –".

Vi sono due novità degne di nota nella versione di al-Damīrī rispetto alla quarta di al-Tanūḥī: la serpe presta solenne giuramento al protagonista di non nuocergli, macchiandosi quindi anche di spergiuro, e la sostanza ingerita dal protagonista è definita come una foglia dell'albero del Paradiso (Ṭūbā 'felicità'). Inoltre i protagonisti

¹⁸ Corano, 20:5.

acquistano una maggiore definizione¹⁹ e in generale il racconto è letterariamente più raffinato di quello, caratterizzato da una certa rigidità nei caratteri, di al-Tanūḥī.

Abū Nu'aym²⁰ riporta questa storia con il seguente *isnād*: Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Aḥmad Abū Ṭāhir da Abū Naṣr Muḥammad ibn al-Ḥaḡḡāḡ al-Salma, lettore coranico, da Aḥmad ibn al-'Alā' fratello di Hilāl da Yaḥyā ibn al-Ḥamīd al-Ḥimmānī. Ne dà inoltre un riassunto²¹ nel quale le uniche varianti degne di nota sono che l'anonimo protagonista viaggia a cavallo, che la serpe esce con icastica vivezza di tra le zampe dell'animale e si erge sulla coda apostrofando l'uomo, e che questa non presta al suo salvatore nessun giuramento²². L'*isnād* è il seguente: Muḥammad ibn Ishāq²³ da Ibrāhīm da Musabbih ibn Ḥatim al-'Uklī da al-Walīd ibn 'Amr al-Ġud'ānī²⁴. Al-Qalyūbī invece riporta il racconto senza citare alcun *isnād*.

La storia, in questo tutte le versioni sono concordi, fu raccontata in presenza di Sufyān ibn 'Uyayna, ma solo Abū Nu'aym, nel riassunto, specifica che tale assemblea ebbe luogo alla Mecca, dove Sufyān fu negli anni 122-126 h.²⁵ e 163-198 h.²⁶ Non abbiamo elementi per stabilire la data precisa della narrazione, ma riteniamo sia più probabile collocarla durante il primo soggiorno meccano. Sappiamo infatti che dal 126 h. al 163 h. Sufyān si trovava a Kufa²⁷

¹⁹ Ricordiamo l'iniziale diffidenza dell'uomo e l'ironia della serpe sulla credulità del suo benefattore.

²⁰ Si veda nota 12.

²¹ ABŪ NU'AYM, cit., p. 292.

²² Nel complesso questa versione compendiata si avvicina alla quarta di al-Tanūḥī. Si noti inoltre la duplicazione del gesto del salvatore, che porge per due volte qualcosa da ingoiare al protagonista.

²³ Riteniamo si tratti di Ibn Mandah (310-395 h./922-1005). Si vedano AL-ZIRIKLĪ, cit., VI, p. 253; 'U. KAḤḤĀLA, cit., IX, p. 42, GAL, I, p. 167 e S. I, p. 226. È probabile che Abū Nu'aym abbia sentito questa storia da Ibn Mandah a Isfahan, dopo il ritorno in patria di Ibn Mandah avvenuto intorno al 370-375 h. (AL-DAHABĪ, *Tadhkirah*, cit., II, p. 1033; AL-DAHABĪ, *Mizān*, cit., III, p. 479; AL-'ASQALĀNĪ, *Lisān al-mizān*, repr. Beirut 1971, V. p. 71).

²⁴ ABŪ NU'AYM, cit., p. 292.

²⁵ AL-ḤAṬĪB AL-BAĠDĀDĪ, *Tarih Bagdad*, Beirut s.d., IX, p. 183.

²⁶ AL-'ASQALĀNĪ, *Tabdīb*, cit., p. 122.

²⁷ È quanto possiamo dedurre combinando le affermazioni di AL-ḤAṬĪB AL-BAĠDĀDĪ, cit., IX, p. 183 e AL-'ASQALĀNĪ, *Tabdīb*, cit., IV, p. 122. Tuttavia sicuramente in questo lasso di tempo Sufyān si recò più volte alla Mecca; secondo i suoi biografì egli affermò infatti di aver compiuto il *ḥaḡḡ* ben 70 volte (80 secondo IBN AL-ĠAZARĪ, *Ġāyat al-nibāya fī ṭabaqāt al-qurrā'* Cairo 1932, I, p. 308).

e, poiché la storia era nota anche in Iraq²⁸ e nel vicino Hūzistān²⁹ si potrebbe supporre che egli sia stato in qualche modo il veicolo di diffusione della storia³⁰. Considerando inoltre che lo *šayḥ* narrante afferma di tramandare da suo nonno, possiamo dedurre che la storia era nota almeno intorno alla metà del primo secolo h.³¹

Circa la sua evoluzione, ci pare sufficiente un cenno al progressivo mutare del luogo in cui l'uomo nasconde la serpe (prima sotto la veste, poi in bocca e infine nel ventre); crediamo invece opportuno concentrare la nostra attenzione sui caratteri della serpe e sul modo in cui l'uomo viene salvato.

Mentre nelle prime versioni la serpe non ha connotazioni di appartenenza a comunità religiose³², essa si definisce in seguito come appartenente alla comunità dell'Islam³³. Inoltre, se nelle prime due versioni in al-Tanūḥī essa non giustifica in alcun modo la necessità di uccidere il benefattore, nella terza invoca una necessità insita nella sua stessa natura³⁴ e nella successiva rievoca il motivo dell'inimicizia atavica tra la stirpe di Adamo e il serpente³⁵. La serpe assume i

²⁸ Si veda AL-TANŪḤĪ, cit., I, pp. 199-200: la storia viene raccontata a Baṣra nel 335 h. e una versione viene tramandata da Sahl al-Tustarī, che risiedette a Baṣra ed ivi morì. Inoltre ABŪ NU'AYM, cit., VII, p. 272 ci rammenta come la storia fosse nota a al-Rāfiqa, paese sulla sponda dell'Eufrate (si veda YĀQŪT, cit., II, pp. 734-735. Riteniamo sia questo il villaggio cui fa riferimento Abū Nu'aym, e non al-Rāfiqa in Bahrayn).

²⁹ In AL-TANŪḤĪ, cit., I, p. 198 si scrive che la storia era nota a Rāmahurmuz nel Hūzistān. Rammentiamo che al-Tustarī era originario del Hūzistān.

³⁰ Probabilmente non orale, in quanto sarebbe senz'altro stato citato come autorità.

³¹ Accettando la datazione 120-126 h. proposta sopra, e considerando l'età media di due generazioni prima del trasmettitore si raggiunge una datazione che si aggira attorno alla metà del I sec. h.

³² AL-TANŪḤĪ, cit., I, p. 198.

³³ *Ibidem*, p. 199 e nelle versioni di Abū Nu'aym, al-Damīrī, al-Qalyūbī. Questa dichiarazione di appartenenza alla comunità musulmana è tuttavia garanzia sufficiente per l'uomo solo nella quarta versione di al-Tanūḥī, ed in quella compendiata di Abū Nu'aym. Nelle altre versioni, letterariamente più elaborate, il motivo della richiesta di garanzia-offerta di garanzia si duplica e la serpe, oltre a dichiarare la sua appartenenza religiosa, proferisce un solenne giuramento. La tecnica della duplicazione si ritrova anche nella doppia proposta di un nascondiglio da parte dell'uomo (cfr. Abū Nu'aym e al-Damīrī), che contribuisce a conferire una maggior articolazione alla psicologia del personaggio.

³⁴ AL-TANŪḤĪ, cit., I, p. 199. Cfr. la "*idia physis*" del serpente esopico in C. HALM (ed.), *Fabulae Aesopicae collectae*, Lipsia 1863, p. 48, n. 97 o il "*nequis discat prodesse improbis*" di Fedro (si veda nota 77).

³⁵ Cfr. le due versioni di Abū Nu'aym, e quelle di Al-Damīrī e al-Qalyūbī. La serpe rammenta che fece uscire Adamo dal Paradiso, cfr. Corano, 2:36 e 7:20-27 in

caratteri tipici della tradizione biblica presenti anche nel Corano: è scaltra e astuta³⁶, subdola e persuasiva³⁷, per certi aspetti simile a Satana-Iblīs³⁸.

Anche le modalità di salvezza dell'uomo subiscono un'evoluzione interessante: se nelle prime tre versioni di al-Tanūhī c'è un rapporto diretto tra fedele e Dio (invocazione-ispirazione divina) nella quarta e in tutte le versioni successive l'intervento divino è mediato da un personaggio che si qualifica come un angelo del quarto cielo³⁹. In queste versioni si presuppone tutta una serie di concetti teologici (le gerarchie celesti, i sostenitori del trono, il trono di Dio, gli alberi del Paradiso) che trovano un preciso riscontro nel dettato coranico⁴⁰, come vi trova riscontro la morale che sottende la storia⁴¹. Ci sembra quindi che essa abbia acquistato, nel suo sviluppo, valenze religiose sempre più forti che, senza influenzarne la trama, hanno portato ad un suo arricchimento e a una sua maggiore articolazione.

Il motivo della serpe ingrata, in un contesto e con valenze diverse, ha riscontro in altre fonti letterarie arabe: la storia di un uomo che salva un serpente e poi ne viene ucciso è attestata, per quanto conosciamo, in tre opere molto note. La prima è il *Kalīla wa-Dimna*⁴² di Ibn al-Muqaffa^c (m. ca. 140 h./757), la seconda le *Mille e*

cui Iblīs fa scacciare Adamo dal Paradiso. Si veda anche L.E. GOODMAN (transl. & ed.), *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn*, Boston 1978, p. 112 (traduzione del v. 21 delle *Rasā'il* degli *Iḥwān al-ṣafā'*).

³⁶ Genesi, 3:1 e S. Paolo, IIa lettera ai Corinzi, 11:3.

³⁷ Corano, 7:20-22 e 20:120.

³⁸ Sui caratteri di Iblīs nella tradizione islamica si veda G. CALASSO, *Intervento di Iblīs nella creazione dell'uomo. L'ambivalente figura del 'nemico' nelle tradizioni islamiche*, "RSO", 45 (1971), pp. 83 sgg.

³⁹ ABŪ NU'AYM, cit., p. 294 e AL-DAMĪRĪ, cit., p. 279.

⁴⁰ Per il motivo del trono e degli angeli si veda p.e. Corano 20:5; 7:54; 9:129; 21:22; 23:86,116; 39:75; 40:7, 15; 49:17.

⁴¹ Si veda Corano 16:99 "Egli non ha potere alcuno sopra coloro che credono e nel loro Signore confidano" e 17:65 "Ma sui Miei servi non avrai potere: basta il Signore loro a proteggerli"; abbiamo visto come ci siano forti somiglianze tra la serpe della storia e Iblīs. È interessante notare che in tutte le versioni il protagonista è un uomo pio e dedito all'adorazione del Signore. (La traduzione dei passi coranici citati è tratta da *Il Corano*, trad. A. Bausani, Firenze 1978).

⁴² Ed. 'Azzām, Beirut-Algeri 1973, pp. 130-132 (si veda anche la traduzione di A. Miquel, *Le livre de Kalila et Dimna*, Paris 1980, p. 138). Questa edizione, basata sul manoscritto di Aya Sofia datato 618 h./1221, è l'unica a riportare per esteso la storia. Tutte le altre edizioni da noi consultate vi fanno riferimento con poche parole: si vedano p.e. quella di S. DE SACY, *Calila et Dimna, ou fables en arabe...*, Paris 1816, p. 164 "*wa-innamā muṣāhib al-'adūw wa-muṣāliḥuhu ka-ṣāhib al-ḥayya yaḥmiluhā fī kummibi*", e quella di L. CHEIKHO, Beirut 1957, p. 146 "*wa-innamā ṣāhib al-adāwa al-muṣāliḥ ka-ṣāhib al-ḥayya yaḥmiluhā fī kummibi*". Cfr. anche G.

una notte⁴³ e la terza il *Fākibat al-ḥulafā'*⁴⁴ di Ibn 'Arabšāh (m. 854 h./1450). Nel *Kalīla wa-Dimna* e nel *Fākibat al-ḥulafā'* la storia riecheggia la nota favola esopica del contadino e del serpente: il serpente, intirizzito, viene scaldato dall'uomo mosso a compassione, ma non esita a uccidere una volta riscaldatosi. Tuttavia, mentre nel primo caso l'uomo pone l'animale nella manica e ne viene quindi ucciso, nel secondo lo ripone nel sacco di biada del suo asino ed è la bestia a morire. In entrambe le versioni la serpe viene spinta a uccidere dalla sua indole malvagia⁴⁵ e l'apologo tende a dimostrare quanto sia dannoso riporre la propria fiducia in chi è di natura scellerata. Nelle *Mille e una notte* invece l'uomo accetta di salvare la serpe, inseguita da un cacciatore che vuole ucciderla, spinto dall'avidità per la ricompensa che essa gli aveva promesso⁴⁶. Sia nel *Fākibat al-ḥulafā'* che ne *Le Mille e una notte* sembra che l'autore abbia in qualche modo voluto giustificare l'atto dell'uomo, altrimenti inspiegabile, di salvare una serpe⁴⁷ appellandosi nel primo caso al patto d'amicizia e nel secondo alla speranza di un tornaconto economico.

* * *

DI CAPUA, *Directorium humanae vitae*, (Bibliothèque de l'école des hautes études, LXXII), Paris 1887, p. 139 "assimilaverunt (...) illum qui suo adheret inimico ei, qui ponit serpentem in manu sua...". Si trattava forse di una storia tanto nota che i copisti potevano permettersi di farvi sono un rapido cenno?

⁴³ (Ed. Būlāq 1252 h./1836-1837), repr. Baghdad 1966, I, p. 314, 150a notte, nella storia della volpe e del lupo. Deve trattarsi comunque di una tradizione tarda; la storia non è riportata nell'edizione a cura di M. Mahdi, Leiden 1984. M. GERHARDT, *The Art of Story Telling*, Leiden 1963, pp. 352-353 ipotizza per la serie di storie d'animali un'origine comune, ma "Il lupo e la volpe", nel quale è collocata la nostra storia, sembra fare eccezione. Si veda anche N. ELISSÉEF, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits*, Beirut 1949, p. 53.

⁴⁴ Cit., p. 24. In questa versione non è l'uomo a venire ucciso ma il suo asino (evidentemente un sostituto).

⁴⁵ Questo elemento è molto accentuato in Ibn 'Arabšāh. Inoltre la malvagità del serpente viene aggravata dal fatto che tra il serpente e l'uomo si era stretto un patto d'amicizia (l'enfasi sulla morale è dovuta probabilmente agli intenti educativi dell'opera, uno "specchio dei principi"). Per il motivo dell'amicizia tra uomo e serpente nel folklore si vedano le osservazioni di H. SCHWARZBAUM, *The Mislé Shu'alim...*, Kiron 1979, p. 127.

⁴⁶ A parte la morale, che è radicalmente diversa, vorremmo segnalare con la nostra storia l'analogia dell'inseguitore che vuole uccidere la serpe e la spiegazione che questa dà della sua ingratitudine: "wa-qad 'alimta annanā lā nataḡāwazu ḥādibi al-mukāfa'a" (cfr. "innī min qaum lā yukāfi'una al-ḡamīl illā bi-l-qabiḥ", si veda nota 11). Con la versione del *Kalīla* c'è in comune il luogo in cui l'uomo pone la serpe (la manica).

⁴⁷ Sull'atteggiamento dell'Islam nei confronti della serpe sono significativi gli *ḥadīṭ* menzionati da AL-QAZWĪNĪ, cit., p. 432, che qualificano l'uccisione di una serpe atto più meritorio dell'uccisione di un infedele.

Ci sembra opportuno ora considerare la nostra storia anche da un punto di vista folklorico, identificando i tipi ai quali appartiene e quindi la sua diffusione. Essa corrisponde al tipo 155 "The Ungrateful Serpent Returned to Captivity" nella classificazione di Antti Aarne e Stith Thompson⁴⁸: un uomo salva un serpente (o un orso), che tenta di uccidere il suo salvatore, ma una volpe in qualità di giudice consiglia l'uomo di imprigionare nuovamente la serpe. In ambito islamico costituisce il tipo n. 43 "Die Schlange und der Mensch" dell'indice delle fiabe arabe di U. Nowak⁴⁹: una serpe inseguita supplica un uomo di nasconderla e, una volta che costui l'ha salvata ponendola nella sua veste, vuole morderlo. Un cavallo, interpellato come arbitro, dà ragione alla serpe ma l'uomo viene salvato da un riccio che ordina alla serpe di uscire, permettendo così all'uomo di ucciderla. Il tipo è attestato in Marocco e in Sudan, stando alle fonti citate dalla Nowak. Tuttavia solo la versione marocchina⁵⁰ risponde strettamente alla descrizione del tipo 43, mentre nella versione sudanese la vicenda presenta alcune differenze⁵¹. Nella classificazione delle fiabe turche di W.E. Eberhard e P.N. Boratav⁵², la nostra storia risponde al tipo n. 48 "Die Schlange und der Mann": un viandante salva da un incendio una serpe che poi lo vuole uccidere. Si ricorre ad un arbitro: l'albero e il bue danno ragione alla serpe, mentre la volpe la induce a entrare in un sacco dove viene fatta morire. Il tipo è attestato anche in area indiana da L. Bødker⁵³, nel suo indice di storie di animali, col n. 1150 "Helpful man; ungrateful animal" e si accosta al tipo 155 "The Ungrateful Serpent Returned to Captivity" dell'indice di storie indiane orali di S. Thompson e W.E. Roberts⁵⁴. Tuttavia in area araba (Nowak) e turca (Eberhard-

⁴⁸ A. AARNE-S. THOMPSON, *The Types of the Folktale*, Helsinki 1973², p. 56 (di qui in avanti Aa. Th.). Cfr. anche il motivo J1172.3: "Ungrateful animal returned to captivity" in S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk Literature*, Copenhagen 1955-1958.

⁴⁹ U. NOWAK, *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchen*, Freiburg 1969, p. 74.

⁵⁰ E. LÉVI-PROVENÇAL, *Textes Arabes de l'Ouargha*, Paris 1922, pp. 142-143.

⁵¹ S. HILLELSON, *Sudan Arabic Texts*, Cambridge 1935, pp. 13-17.

⁵² Di qui in avanti TTV. Si veda W.E. EBERHARD-P.N. BORATAV, *Typen Türkischen Volksmärchen*, Wiesbaden 1953, p. 58. L'affermazione che l'intera favola, trasmessa tramite la letteratura persiana, sia di origine indiana (*Pañcātātra*) è stata messa in forse da H.M. EL-SHAMY, *Folktales of Egypt*, Chicago-London 1980, p. 289.

⁵³ L. BØDKER, *Indian Animal Tales*, Helsinki 1957, pp. 112-113. "Man (animal) rescues tiger (crocodile, etc.). In safety tiger (etc.) breaks promise, and will eat man, and is confirmed in his aim by several advisers, until jackal makes man take tiger (etc.) back to place of rescue, to be left there to die (or be beaten to death)".

⁵⁴ S. THOMPSON-W.E. ROBERTS, *Types of Indic Oral Tales*, Helsinki 1960, p. 32.

Boratav), come nella favolistica indiana (Bødker), è presente un episodio nel quale uno o più arbitri danno ragione alla serpe prima che un altro animale (in genere una volpe o uno sciacallo) intervenga a salvare l'uomo. L'episodio dell'arbitrato non è presente nella nostra storia, così come l'animale salvatore viene sostituito da un angelo.

Abbiamo già visto, circa l'area di diffusione araba, come sia attestata la storia nelle fonti letterarie. Nelle raccolte canoniche di *ḥadīṭ*, come pure nel Corano, vi sono riferimenti al serpente ma in tutt'altro contesto. Per quanto riguarda la tradizione orale, in area orientale è registrata una storia narrata da una donna del Kuwayt⁵⁵ nella quale un uomo di nome Nesop⁵⁶ salva un serpente dall'assideramento ponendolo sotto la sua camicia. L'animale, una volta ripresosi, si rifiuta di uscire e minaccia di morte l'uomo nel caso costui lo tiri fuori, ma una volpe riesce a snidare il serpente al quale l'uomo schiaccia poi la testa⁵⁷. Una storia analoga, sempre nella tradizione orale, viene attestata in Egitto da Hasan el-Shamy⁵⁸. Essa si svolge tra un uomo e un coccodrillo, ma presenta anche delle varianti in cui compare la combinazione uomo-serpente, e contiene l'elemento dell'arbitrato⁵⁹: un coccodrillo, rimasto all'asciutto, supplica un cammelliere di passaggio di rimmetterlo in acqua, promettendogli l'incolumità. Una volta nel fiume, riprese le forze, intende tradire la promessa fatta e mangiare l'uomo; un bufalo indiano, una mucca e un asino gli danno ragione ma l'ultimo arbitro interpellato, un uomo, riesce a far rimettere il coccodrillo all'asciutto dove viene lasciato

"I. A man rescues (a) a tiger, (b) a serpent, (c) a leopard, (d) a crocodile. II. (a) The jackal aids the man. (b) His wife saves the man".

⁵⁵ H.R.P. DICKSON, *The Arab of the Desert*, London 1967⁴, pp. 326-327.

⁵⁶ La storia è simile a quella esopica del contadino e del serpente, C. HALM, cit., p. 48, n. 97. Inoltre l'assonanza del nome Nesop con Esopo ci pare piuttosto interessante.

⁵⁷ Il serpente rifiuta di uscire adducendo come motivo la comodità della sua nuova sistemazione: è la stessa motivazione addotta dal serpente in una analoga storia ebreo-yemenita citata da D. NOY, *Folktales of Israel*, London 1963, p. 157 sgg. In questa versione la serpe supplica un principe di salvarla da un nemico e, una volta insediatasi nel suo ventre, si rifiuta di uscire. Il principe viene salvato dalla moglie che gli somministra una pozione preparata con le foglie di un albero il cui fumo è precedentemente definito profumato come "the Garden of Eden". Nel racconto vi sono elementi che rispondono interamente ad un racconto del *Pančatantra*, si veda TH. BENFEY, *Pantschatantra*, Lipsia 1859, II, p. 256. Inoltre il modo in cui l'uomo uccide il serpente, schiacciandogli la testa, è lo stesso che troveremo nelle versioni ebraiche.

⁵⁸ Cit., pp. 187-190.

⁵⁹ Cfr. il motivo J1172.3.2: "Animals render unjust decision against man since man has always been unjust to them".

morire. Una variante molto simile viene registrata anche in Sudan⁶⁰; in entrambe le versioni il ruolo usualmente svolto da una volpe viene assegnato all'uomo che, secondo i principi dell'Islam, Dio ha creato superiore a tutte le altre creature per la sua intelligenza. Nella versione sudanese inoltre l'uomo è un *qādī* e quindi il suo giudizio è sancito dalla *šarī'a*. A Dio e alla giustizia della *šarī'a* si appella anche, di fronte alle minacce del serpente, il protagonista della versione marocchina precedentemente citata⁶¹. Il tipo Aa. Th. 155, secondo el-Shamy, ha ampia diffusione nel Nord Africa ed è ben noto nell'Africa subsahariana e nell'Africa occidentale mentre è scarsamente attestato nella parte orientale dell'area culturale araba⁶². Inoltre la diffusa opinione che questo tipo sia stato introdotto nella cultura araba dalla traduzione del *Pančatantra* e sia quindi di origine indiana va rivista, secondo el-Shamy, alla luce delle recenti acquisizioni e della distribuzione geografica della storia⁶³.

La nostra storia, nella sua forma letteraria, non ha rispondenza, per quanto abbiamo potuto constatare, nella letteratura novellistica indiana. L'ipotesi classica per le storie d'animali arabe, quella della trasmissione del patrimonio favolistico indiano avvenuta tramite il *Kalīla wa-Dimna*⁶⁴, non trova riscontro nel nostro caso: sebbene, come abbiamo già visto, Ibn al-Muqaffa' narri la storia di un uomo e di un serpente analoga alla nostra, non abbiamo trovato alcuna corrispondenza nel *Pančatantra*, dove peraltro è presente la storia di un bramino e di un coccodrillo rispondente al tipo Aa. Th. 155⁶⁵. Nemmeno nel *Kathā Sarit Sāgara* di Somadeva troviamo traccia della nostra storia, benché vi sia citata la già menzionata storia del bramino e del coccodrillo assieme a una variante con un bramino e una tigre⁶⁶. Nel folklore dei Santal Parganas⁶⁷ è attestato il tipo Aa. Th. 155 commisto al motivo J1172.3.2: un principe salva dalle fiamme un serpente che, nonostante abbia promesso di non nuocergli, una volta

⁶⁰ Si veda p. 46.

⁶¹ *Ibidem*. Per una versione berbera si veda R. BASSET, *Contes populaires Berbères*, Paris 1887, pp. 16-17.

⁶² H. EL-SHAMY, cit., pp. 287-290.

⁶³ *Ibidem*, p. 289.

⁶⁴ Sui racconti d'animali prima del *Kalīla wa-Dimna* si veda GHOLAM ALI KARIMI, *Le conte animalier dans la littérature arabe avant la traduction de Kalīla wa Dimna*, "BEO", 28 (1975), pp. 51-56.

⁶⁵ TH. BENFEY, cit., I, pp. 113-114. Cfr. il tipo 1150 di Bødker (si veda nota 53).

⁶⁶ N.M. PENZER (ed.), *The Ocean of Story*, trad. C.H. TAWNEY, London 1924-1928, VII, pp. XV-XVII.

⁶⁷ C.H. BOMPAS, *The Folklore of the Santal Parganas*, London 1909, pp. 149-154, "The Ungrateful Snake".

salvo lo vuole mangiare. Un banano, una mucca e l'acqua danno ragione alla serpe, ma la moglie del principe lo salva con una astuta trovata. La storia, che ha analogie anche col tipo 48 TTV (il serpente tra le fiamme), è registrata sia da Thompson-Roberts al n. 155 (I,b-II,b)⁶⁸ sia da Bødker al n. 1155. Per quanto ci è dato sapere la nostra storia non sembra avere analogie dirette, almeno nelle sue versioni letterarie, con fonti indiane, sebbene l'elemento del serpente nelle viscere dell'uomo sia attestato nel *Pančatantra*⁶⁹.

La nostra storia è invece presente con qualche variante nella tradizione delle leggende ebraiche⁷⁰. In queste versioni⁷¹ l'uomo, che porta del latte⁷², abbeverava il serpente assetato e quello in compenso gli rivela il luogo dov'è sepolto un tesoro, salvo poi arrotondargli il collo accusandolo di furto quando l'uomo ne entra in possesso. I due si sottopongono al giudizio di Salomone che, basandosi sulle prescrizioni bibliche, salva l'uomo⁷³. Si può notare una certa incoerenza nello svolgersi del racconto⁷⁴, dovuta probabilmente all'intento moraleggiante della storia. Inoltre il ruolo che nelle favole di questo tipo è in genere attribuito alla volpe viene in questo caso

⁶⁸ Si veda nota 54.

⁶⁹ TH. BENFEY, cit., II, p. 256; J. HERTEL (ed.), *The Panchatantra*, Cambridge 1908, p. 208; *Panchatantra in Tamil*, London 1884, pp. 71-72. Se nel *Pančatantra* il testo parla di un generico risanamento del principe, nella storia ebreo-yemenita riportata da D. NOY, cit., p. 160 il principe, dopo aver ingerito una bevanda di foglie speciali "felt a severe stomach-ache. The snake came out from his stomach, bit by bit". Si tratta delle stesse parole delle versioni arabe tradotte.

⁷⁰ Le versioni corrispondono al motivo J1172.3 fuso col motivo B562.1: "Animal shows man treasure". Si vedano L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968, IV, pp. 134-135; A.S. RAPPOPORT, *Myth and Legend of Ancient Israel*, New York 1966, III, pp. 82-83; M. GASTER, *The Exempla of the Rabbis*, repr. New York 1968, pp. 175-176, nn. 441 e 441b.

⁷¹ Salvo che in M. GASTER, cit., n. 441b, dove il serpente, intirizzito, viene scaldato in seno dall'uomo. Questo ci ricorda la favola esopica del contadino e del serpente: non è da escludersi un prestito (si veda p.e. quale era la teoria di Rappoport sulla nascita di miti e leggende ebraici, R. PATAI, "Introduction", in A.S. RAPPOPORT, cit., I, p. VI).

⁷² La passione dei serpenti per il latte è un elemento attestato anche in AL-ĠĀHĪZ, cit., IV, pp. 109 e 257.

⁷³ Genesi, 3:15: "...Ella schiaccerà la tua testa, e tu tenderai insidie al calcagno di lei." Allo stesso versetto si era appellato il serpente rispondendo all'uomo che gli rimproverava la sua ingratitudine. Per i passi biblici citati abbiamo adottato la traduzione di A. MARTINI, Milano 1965.

⁷⁴ Il serpente prima beve, poi svela spontaneamente il luogo del tesoro ma accusa l'uomo di furto non appena questi se ne impadronisce. L'animale non aveva bisogno di promettere compensi all'uomo poiché egli l'aveva già dissetato, né di accusarlo ingiustamente di furto dato che il compenso era stato dato di propria volontà.

assegnato a Salomone, figura caratterizzata da grande saggezza e dal potere di parlare agli animali. Solo nella versione 441b di Gaster, leggermente più complessa delle altre, si registra anche l'episodio dell'arbitrato a favore della serpe da parte di due animali e di re Davide; vi è inoltre inserito un episodio di carattere quasi agiografico tendente a dimostrare la superiore saggezza di Salomone bambino. Non siamo purtroppo in grado di individuare con sicurezza la datazione di queste versioni: il materiale esaminato, tratto dalle fonti più varie, si distribuisce cronologicamente nell'arco di parecchi secoli e consiste nella fissazione scritta di tradizioni trasmesse oralmente per lungo tempo, raccogliendo quindi materiale risalente anche a più di mille anni prima⁷⁵. Non è possibile pertanto stabilire con certezza una priorità cronologica rispetto alla nostra storia: tutto quello che possiamo fare è constatare una somiglianza tra questa e le versioni ebraiche sia nella trama che nei valori etici e religiosi che le sottendono.

L'ultima area in cui si registrano delle analogie e che ci pare opportuno prendere in considerazione è quella classica. Abbiamo più volte fatto cenno alla favola esopica del contadino e del serpente, che si conclude tuttavia con la morte dell'uomo⁷⁶: nonostante la diversa conclusione, la favola esopica e la nostra storia appartengono allo stesso tipo e presentano delle somiglianze molto interessanti. La favola esopica ebbe notevole risonanza nel mondo classico e nella cultura umanistica: fu messa in versi da Fedro⁷⁷, ripresa da Odone di Sherington⁷⁸ e nel *Gesta Romanorum*⁷⁹. Che le favole esopiche

⁷⁵ Si tratta per lo più di raccolte di *haggadah* d'epoca medioevale. La datazione del *Sefer ha-Massiyot* al IV sec. ipotizzata da Gaster è stata ampiamente riveduta: si veda W.G. BRAUDE, "Prolegomenon", in M. GASTER, cit., pp. XXV-XXX. Circa la datazione delle leggende e la fissazione scritta si vedano anche L. GINZBERG, cit., I, pp. XI-XIII e R. PATAI, cit., p. VII.

⁷⁶ Cfr. *Katila wa-Dimna* e *Mille e una notte*, si veda p. 44. In questo gruppo di versioni di tipo "esopico" e di carattere laico la serpe agisce per necessità di natura e l'uomo non chiede aiuto a Dio ma accetta la morte come naturale conseguenza della sua imprudenza.

⁷⁷ *Phaedrus*, Pisa 1975, p. 114 (favola 19a del libro quarto).

⁷⁸ B.E. PERRY, *Aesopica*, Urbana-Baltimore 1952, p. 639 (la favola di Esopo si trova a p. 390): a proposito di questa versione si noti che il motivo che adduce la serpe per la sua ingratitudine è ancora l'inimicizia tra uomo e serpente di biblica memoria, già incontrata nelle versioni arabe e, meno esplicitamente, in quelle ebraiche mentre nella morale finale torna il motivo esopico della *idia physis*. Si noti il curioso paragone col comportamento dei *Saraceni captivi* che appena possono uccidono i carcerieri per fuggire. Si veda anche, pp. 655-656, la storia *Miles et serpens* aderente al motivo J1173.3.2. Al Perry si rimanda per tutto il materiale di origine o attribuzione esopica.

⁷⁹ H. OESTERLEY, *Gesta Romanorum*, Berlin 1872, p. 572. In questa versione, in

fossero note tra gli arabi, specie nella tradizione culta, è assodato⁸⁰ e ne abbiamo una testimonianza nella raccolta di favole di Syntipas⁸¹, che altro non è che una raccolta di favole esopiche⁸². Una probabile origine medio orientale delle favole esopiche è tuttora oggetto di studio: nuove conclusioni in questo campo potrebbero forse aprire inedite e stimolanti prospettive anche nel nostro settore di ricerca⁸³.

Ci è parso interessante portare avanti la nostra indagine anche in ambito comparativo, pur essendo consapevoli che difficilmente si potrà dare una risposta ai molti interrogativi che una ricerca di questo genere non poteva non suscitare. Senza pretendere di individuare origini o fonti della storia oggetto della nostra ricerca, ci è sembrato tuttavia utile, evidenziando le connessioni che essa ha con la cultura alla quale appartiene e con altre culture, mostrare quanto sia complesso il mondo della tradizione orale.

cui l'uomo viene salvato dallo stratagemma salomonico di un filosofo, confluiscono sia caratteri biblici (citazioni dell'asina di Balaam e dell'inimicizia tra uomo e serpente) sia caratteri esopici (la *idia physis* della serpe).

⁸⁰ C. BROCKELMANN, *Fabel und Tiermärchen in den alteren arabischen Literatur*, "Islamica", 2 (1926), pp. 96-128. Si veda anche K.L. ROTH, *Die aesopische Fabel in Asien*, "Philologus", 8 (1853) pp. 130-141.

⁸¹ C.F. MATTHEI *Syntipae philosophi persae fabulae LXII*, Lipsia 1781. La storia dell'uomo e del serpente è a p. 20, n° 25.

⁸² Si vedano al proposito le conclusioni di B.E. PERRY, cit., pp. 515-520 e 522-523. Sulla questione del libro di Syntipas e sul corpus di favole annesso si vedano D. COMPARETTI, *Ricerche intorno al libro di Sindibâd*, Milano 1869; B.E. PERRY, *The Origin of the Book of Sindbad*, "Fabula", 3 (1960), pp. 1-94. Sul "ramo occidentale" del libro si veda S. BELCHER, *The Diffusion of the Book of Sindbad*, "Fabula", 28 (1987), pp. 34-58.

⁸³ Sull'origine orientale delle favole esopiche si vedano M. MARCHIANO', *L'origine della favola greca e i suoi rapporti con le favole orientali*, Trani 1900, da leggere con spirito critico e J. JACOBS (ed.), *The Fables of Aesop...*, London 1889, I, pp. 43-158, piuttosto datato in quanto ad orientamenti critici. Sulle più recenti tendenze degli studi si vedano M.R. PUGLIARELLO, cit., pp. 23-28; M. NØJGAARD, *La fable antique*, København 1964-1967, I, pp. 429-440; A. LA PENNA, *Letteratura esopica e letteratura assiro-babilonese*, "Rivista di Filologia e d'istruzione classica", 92 (1964), pp. 24-39; E.J. GORDON, *Aesopic Animal Fables from Sumer*, "American Journal of Archaeology", 61 (1957), p. 188.

Tavola n. 1
FONTI LETTERARIE

	AL-TANŪHĪ ₁	AL-TANŪHĪ ₂	AL-TANŪHĪ ₃	AL-TANŪHĪ ₄	ABŪ NU'AYM ₁	ABŪ NU'AYM ₂	AL-DAMĪRĪ	AL-QALYŪBĪ
	(riassunto)							
Nome e qualifica dell'uomo	rağul min al-'ubbād	rağul	fi banī Isrā'īl rağul... ya'bud Allāh	Hamīd b. 'Abd Allāh	'Abd Allāh rağul	Muḥammad b. Humayr	(Ibn al-Humayr) Muḥammād b. Humayr rağul lahu wara'	rağul min ahl al-dīn wa-l-salāh
Comunità di appartenenza della serpe			musulmana		musulmana	musulmana	musulmana	musulmana
Luogo in cui la serpe viene posta dall'uomo	sul ventre	nella bocca	nel ventre	nel ventre	nel ventre	nel ventre	nel ventre	nel ventre
Impegno della serpe a non nuocere						giuramento solenne	giuramento solenne	impegno
Minacce della serpe all'uomo	generiche di morte			atterramento o sminuzzamento del fegato	perforazione del cuore o sminuzzamento del fegato	sminuzzamento del fegato o atterramento	veleno nel cuore o sminuzzamento del fegato	perforazione del cuore o sminuzzamento del fegato
Motivazioni adottate dalla serpe per la sua ingratitudine			appartenenza ad una razza ingrata	inimicizia tra serpe e Adamo	inimicizia tra serpe e Adamo	inimicizia tra serpe e Adamo	inimicizia tra serpe e Adamo	inimicizia tra serpe e Adamo
Modalità di salvezza dell'uomo	ispirazione di vina	idem al-Tanūhī ₁		salvatore (e ingestione di una sostanza)	salvatore (e doppia ingestione di una sostanza)	salvatore (e ingestione di una sostanza)	salvatore (e ingestione di una sostanza)	salvatore (e ingestione di una sostanza)
Nome della sostanza salvifica		idem al-Tanūhī ₁		non descritta	non descritta	foglia	foglia di albero Tūbā	foglia di albero Tūbā
Fine della serpe	muore in mano all'uomo			viene espulsa a pezzi	viene espulsa a pezzi	viene espulsa a pezzi	viene espulsa a pezzi	viene espulsa a pezzi

Tavola n. 2
VERSIONI IN AMBITO ARABO

	FONTI LETTERARIE			KUWAYT	FONTI ORALI POPOLARI		MAROCCO
	KALĪLA WA-DIMNA	FĀKIHAT AL-ḤULAFĀ'	MILLE E UNA NOTTE		EGITTO	SUDAN	
Pericolo corso dall'animale	assideramento	assideramento	inseguitore	assideramento	disidratazione	disidratazione	inseguitore
Richiesta d'aiuto all'uomo	—	—	sì	—	sì	sì	sì
Motivazione dell'uomo per salvare l'animale	non dichiarata	pietà ed amicizia	brama per il compenso promesso	pietà	non dichiarata	brama per il compenso promesso	non dichiarata
Luogo in cui viene posto l'animale	nella manica dell'uomo	nel sacco dell'asino	nella manica dell'uomo	sotto la camicia dell'uomo	nel fiume	nel fiume	sotto la veste dell'uomo
Impegno dell'animale a non nuocere	—	—	—	—	sì	sì	—
Motivazione dell'ingratitude dell'animale	sua natura ed abitudini	sua natura malvagia e antica inimicizia	appartenenza a razza ingrata	comodità della nuova sistemazione	fame	non dichiarata	monito a non beneficare chi non lo merita
Arbitrato a favore dell'animale	—	—	—	—	sì	sì	sì
Modalità di eventuale salvezza dell'uomo	—	—	—	una volpe fa uscire la serpe	un uomo neutralizza il coccodrillo	un <i>qādī</i> neutralizza il coccodrillo	un riccio ordina alla serpe di uscire
Esito della vicenda	la serpe uccide l'uomo	la serpe uccide l'asino	la serpe uccide l'uomo	l'uomo schiaccia la testa della serpe	l'uomo rimette il coccodrillo all'asciutto	l'uomo uccide il coccodrillo	l'uomo uccide la serpe

Anna Pagnini
UNA RACCOLTA DI PROVERBI YEMENITI:
SAGGIO DI DESCRIZIONE FORMALE*

O. Nell'intraprendere uno studio che ha per oggetto una raccolta di proverbi, il primo interrogativo è la scelta del tipo di analisi che si è intenzionati a condurre su di essi. Il proverbio è passibile di approcci diversi poiché è un genere di discorso profondamente inserito nei meccanismi che regolano la comunicazione tra individui di una medesima cultura; esso è inoltre espressione dei riferimenti mentali, comportamentali e morali di una data società.

La forma nella quale sono presentati i proverbi sin dai tempi più antichi, tanto in occidente quanto in oriente, è quella della raccolta, della collezione, che a testimonianza dell'uso cui è sottoposto il discorso, si rinnova continuamente.

Vediamo, in particolare, per la tradizione araba, come la raccolta dei proverbi si inserisca e ben si adatti alle ricerche dei grammatici nei primi secoli dell'Islam. Come la raccolta di poesia preislamica, anche la raccolta di proverbi rappresentava per i grammatici una testimonianza importante per la ricerca filologica. La loro attenzione era, infatti, volta alla ricerca del *garīb*, cioè del termine ormai estraneo perché desueto, la cui presenza poteva meglio comparire in quelle forme fisse e conservative come la poesia e i proverbi. Lo studio della lingua antica – nel quale si inseriva la ricerca filologica – era destinato alla comprensione e alla piena chiarificazione sia del patrimonio poetico preislamico, sia del messaggio coranico, rivelato ed espresso appunto in tale lingua.

La paremiologia moderna nasce nel XX secolo quando, abbandonati gli interessi puramente filologici o di datazione storica o pedagogici, gli studi si volgono alle caratteristiche funzionali e stilistiche del

* Desidero ringraziare vivamente la prof. L. Bettini e la prof. M.T. Biason dell'Università di Venezia le quali, grazie ai preziosi consigli e all'incoraggiamento costante, hanno reso possibile lo svolgimento e la realizzazione del presente articolo.

proverbio. Identifichiamo 2 filoni principali d'interesse nella paremiologia moderna: un interesse puramente linguistico e uno folklorico. Al primo filone si dedicano studiosi che identificano il criterio stilistico e linguistico come il più adeguato al fine di una comprensione e di una definizione della specificità del proverbio; tra essi c'è chi considera le caratteristiche linguistiche interne al proverbio (e questa è l'ottica in cui intende inserirsi il presente lavoro) e chi, invece, considera le particolarità d'inserimento del proverbio nel contesto linguistico nonché le sue dipendenze da esso. Seguono l'interesse folklorico, invece, studiosi interessati alle modalità d'espressione di una data società, a come vengono rispecchiate nel linguaggio certe abitudini sociali e comportamentali. Un terzo indirizzo si situa in posizione intermedia rispetto ai primi due: si tratta di quegli studiosi (Abrahams, Ben Amos, Maranda, Hymes, Dundes) che esigono uno studio linguistico del proverbio che lo accomuni però agli altri generi di folklore. Essi sottolineano infatti l'impossibilità di usare i metri della grammatica tradizionale, sentiti inadeguati, per l'analisi di generi di folklore. Questa terza posizione contribuisce agli studi linguistici con interventi molto fecondi e utili ad un ampliamento decisivo dell'ottica di ricerca¹.

Danno avvio al primo filone i libri di Seiler (1922) e A. Taylor ('31) individuando i primi grandi temi di definizione linguistica del proverbio. Tali temi verranno poi ripresi dagli studiosi successivi. Ad esempio, Milner, Barley, Abrahams e Dundes riprenderanno la caratteristica del proverbio di essere una frase autocontenuta; Greimas e Rodegem la metaforicità, Holbek la completezza e la grammaticalità, ecc.. Una grande svolta per un maggior rigore nella sola indagine linguistica è stata la scelta di Milner, Barley e Dundes di definire il proverbio sulla base della sua struttura, dei suoi modelli di costruzione².

Citiamo, inoltre, uno studio di M. Yassin compiuto su proverbi arabi; lo studioso prende in considerazione entrambi gli approcci: funzionale e linguistico. Egli individua alcune caratteristiche quali: il bipolarismo della frase del proverbio che favorisce il parallelismo morfologico e sintattico, individua caratteristiche fonologiche (rima, assonanza, allitterazione), e la reduplicazione lessicale, morfologica e

¹ L'apporto di questi studiosi è volto in particolare a colmare la distanza esistente tra il modello linguistico astratto e la concretezza dell'oggetto in esame.

² Per i riferimenti bibliografici delle opere dei ben noti studiosi citati in questo paragrafo, rimandiamo alla ricca bibliografia contenuta in N.R. NORRICK, *How Proverbs Mean*, The Hague, 1985.

sintattica. Queste categorie però vengono appena accennate, senza che se ne offra una sufficiente spiegazione³.

Questo è il panorama di ricerche all'interno del quale si inserisce il presente studio il quale intende operare un'analisi formale del proverbio al fine di indagare sulla sua natura piuttosto che sulle sue origini, la sua funzione e il suo uso nel contesto sociale. Tale analisi è sembrata pertinente soprattutto per un genere orale, in cui la forma è legata indissolubilmente alla natura del messaggio⁴ e l'enunciato conserva un valore di evento comunicativo capace di interagire attivamente con la realtà.

Per l'attuazione di questa analisi si è reso necessario considerare le categorie di folklore non secondo delimitazioni proprie ad altre culture, ma secondo le categorie interne alla cultura di origine: non si sono operate dunque le distinzioni tipiche alla cultura occidentale tra proverbio, detto, aforisma, ecc., ma ci si è preoccupati piuttosto di rispettare ciò che per la cultura araba è compreso nel genere degli *amṭāl*.

È stata poi presa in considerazione la capacità del proverbio di inserirsi nel folklore come evento comunicativo, come segno: al proverbio viene riconosciuto un valore globale non riducibile, cioè, al solo valore dei suoi singoli elementi costitutivi. Tutto ciò ha permesso l'ipotesi, del resto largamente diffusa, di assimilare il proverbio ad un testo, e precisamente ad un testo poetico, per le sue caratteristiche prosodiche e per il suo uso del discorso figurato; come tale verrà qui esaminato.

Il materiale su cui si è basato questo lavoro, è costituito da all'incirca 950 proverbi tratti dalla raccolta "Al-Amṭāl al-Yamāniyya" curata da Ismā'īl ibn 'Alī al-Akwa', edita nella seconda edizione a Beirut nel 1984.

Si analizzeranno dapprima i ritmi e le sonorità del proverbio, poi i modelli sintattici ricorrenti con maggior frequenza, quindi il rapporto semantico tra i vari termini del proverbio, e per finire, le immagini presenti nel proverbio e il rapporto che intercorre tra loro.

All'interno di questi quattro livelli saranno indicate delle categorie secondo cui i proverbi vengono raccolti. È importante precisare che il metodo non è precostituito, ma scaturisce dall'osservazione diretta dei dati linguistici.

³ cfr. M.A.F. YASSIN, "Spoken Arabic Proverbs", *BSOAS*, LI, 1, 1988, pagg. 59-68.

⁴ J. VANSINA, *La tradizione orale*, Roma, 1976, pag. 100 e 106.

1. Seguendo questo schema prenderemo in considerazione dapprima le STRUTTURE FONETICHE.

1.1. Incominciamo dal RITMO dei proverbi. Considerati come testimonianza e prodotto di una tradizione orale, non possiamo non inserire i proverbi in un contesto di linguaggio formulare.

W.J. Ong⁵ ci dà uno spaccato della società senza scrittura in cui la parola, caricata di un compito socializzante, oltre che magico, agiva sulla realtà conservando il suo carattere di "evento". Il problema legato alla parola è in questi casi quello della sua memorizzazione. Per la tradizione orale, infatti, la parola è "tempo" e come tale presenta problemi di fissazione, prima di evolversi in parola scritta, dove acquista la sua dimensione spaziale. Proprio in relazione alla parola-tempo, alla parola mobile e sfuggente, troviamo il ritmo come uno dei principali espedienti mnemonici e come una caratteristica impronta poetica.

Intrecciato col valore funzionale del ritmo, c'è la sua valenza estetica. Tutte queste caratteristiche che la parola assume nel contesto della tradizione orale, trovano rispondenza nel nascere e nell'evolversi della poesia nonché nel valore attribuito al linguaggio nella tradizione araba. Pensiamo ad esempio all'antica prosa rimata e ritmata, il *sağ*⁶ le cui origini sono forse connesse con il canto che i cammellieri adattavano al passo delle loro cavalcature; pensiamo pure al canto *nasb* che accompagnava il cavalcare dei cavalieri; pensiamo all'evolversi della tradizione musicale araba e all'importanza del ritmo che l'ha sempre contraddistinta per le sue particolarità.

Se consideriamo poi la massima forma espressiva religiosa della società musulmana, troviamo la recitazione del Corano e la sua diffusissima presenza nella vita pubblica e privata, in tutte le fasi dell'esistenza, a cominciare dal periodo dell'infanzia; nelle tradizionali scuole coraniche i bambini imparano a memoria il Libro sacro facendolo entrare nei propri ritmi fisiologici, come pare dal loro ininterrotto dondolarsi avanti e indietro nel corso dell'apprendimento. Questo contribuisce a un'interiorizzazione del ritmo, che resterà legato alla lingua stessa e alla valutazione estetica di qualsiasi espressione verbale sia sacra che profana (poesia, racconto, etc.); è una sensibilità comune che si costituisce e che comprende sia le forme specialistiche del *'ilm at-tağwīd*, sia le forme allargate della ritmicità comunitaria dei movimenti della preghiera.

In un contesto culturale che prevede l'appropriazione profonda del ritmo e l'esaltazione del linguaggio da parte di ogni singolo

⁵ W.J. ONG, *Oralità e scrittura*, Bologna, 1986.

individuo, il proverbio assume un'importanza considerevole. Esso può essere ritenuto un frammento del discorso e del pensiero formulare, o comunque possiamo considerarlo sottoposto alle stesse leggi (restrizioni ma anche valenze) delle formule operanti in un ambiente a tradizione orale.

Proprio inserendolo in tale orizzonte abbiamo messo a fuoco l'importanza del suo ritmo interno che partecipa, assieme ad altre caratteristiche, a garantire la coesione del proverbio. È così che il proverbio ci si presenta come unità compatta la quale, pur avendo articolazioni interne, si configura come una frase chiusa, autonoma, come un'isola.

Immerso nel fluire del discorso continuo odierno, il proverbio provoca una frattura, uno stacco, contrasto evidenziato dal vuoto della pausa⁶.

Al proverbio è dunque universalmente riconosciuta una costruzione prosodica particolare.

Detto ciò, cercheremo qui di operare una rudimentale tipologia per mostrare in che modo la lingua si organizzi al fine di ottenere, da un enunciato pressoché spontaneo, la memorabilità e l'armonia che sono le caratteristiche essenziali formate dal ritmo dei proverbi.

1.1.1. Il tipo più semplice delle figure ritmiche e quello di più facile individuazione è quello dell'ALTERNANZA REGOLARE; troviamo, cioè, che a una sillaba accentata si alterna un intervallo regolare non accentato nella successione dell'enunciato.

n. 348 إِذَا كَانَ زَوْجِي رَاضِي فَاسْتُمْ الْقَاضِي

= se mio marito va d'accordo (con me), non mi serve il qāḍī
 - + - + - + - + - + - +⁷

1.1.2. È stato individuato, inoltre, un ritmo che chiameremo PARALLELO identificato in quei proverbi che risultano divisi in due emistichi ritmicamente paralleli. Questa divisione è segnata da un punto centrale di rottura. Tale trama ritmica molto spesso è funzionale ad un parallelismo sintattico e semantico del proverbio.

n. 184 أَدْكُمُ زَعِيْطٌ بِخَرَا مِعِيْطٌ

= batti Zi'ayt, si spaventa Mi'ayt
 - + - - + // - + - - +

⁶ cfr. A.J. GREIMAS in *Du Sens* (capitolo "Le proverbe et le dicton"), Paris, 1970, pag. 309.

⁷ Si noti che in tutti i proverbi citati, la notazione del ritmo è stata indicata seguendo la direzione della grafia araba, e dunque da destra a sinistra.

n. 535

اضْرِبْ سِعْدَانَ يَفْهَمُ ضَبَّيَانَ

= batti Sī'dān, capisce Ḍabyān

+---+//+---+

1.1.3. Anche per il ritmo SPECULARE identifichiamo una linea centrale dalla quale uguali valori (sillabe + o - accentate) sono equidistanti e formano due parti simmetriche in cui la disposizione dei valori ritmici avviene secondo uno schema esattamente invertito fra le due parti.

n. 539

اضْرِبَ الْمَذَلَّةَ تَهَابَكَ الْأَجْرَادُ

= batti i vili, ti rispettano i coraggiosi

+----+--//+----+

I proverbi delle prossime tre categorie possono venire classificati per due caratteristiche ritmiche contemporaneamente e presentano quindi almeno due elementi di regolarità. Assistiamo ad una combinazione delle due figure.

1.1.4. Il ritmo parallelo-alternato

n. 609

أَقْلُ صَدِيقٍ يَوْمَ رَيْكَ الطَّرِيقِ

= (anche) il più piccolo dei tuoi amici, ti indica la strada

+--+--/+--+--

1.1.5. Il ritmo parallelo-speculare

n. 1208

تُعَلِّمِي فِي الْبِسْتَانِ، وَلَا أَسَدٌ فِي الْمَجَنَّةِ

= meglio volpino nel giardino che leone nella tomba

-+----+/-/-/+----+-

1.1.6. Il ritmo alternato-speculare

n. 35

ابْطِئْ عَلَى امْجَاوِعِ فُتُوتِ امْهَجَّانِ

= è lento per chi ha fame il pane del cavaliere (di chi corre veloce)

+---+---+---+

1.2. Restiamo ancora nell'ambito dell'esecuzione del proverbio, cioè, della sua resa effettiva e della sua percezione da parte dell'a-

Si tiene a sottolineare, inoltre, che tutte le categorie qui presentate portano a loro fondamento e riprova un numero consistente di esempi, mentre in questa sede ci siamo limitati a citare un solo esempio per ogni categoria.

scoltatore, ci spostiamo dalla parola-tempo (il ritmo) a considerare la parola – SUONO e continuiamo a muoverci nell'ambito più legato all'oralità il quale nell'acustica trova il suo spazio di realizzazione. Ci occupiamo, quindi, ancora del significato racchiuso nella forma fonetica e che costituisce, in un certo senso, il primo stadio di percezione del proverbio, quello che fa riferimento a un diverso livello di percezione della lingua, ad una sensibilità per la quale i suoni sono già significato al di là del linguaggio. Si tratterà di un'espressione più vicina all'azione, al gesto, al canto che non alla parola parlata, dove il significato è veicolato dalla fisicità dell'evento e dove la parola è libera dal suo carico semantico e può essere – per dirlo con Zumthor – semplice presenza⁸. Tale è, secondo il summenzionato studioso, il termine ideale cui aspira la poesia.

Tutto questo, che pare tipico di una società a tradizione orale, rappresenta un elemento importante per la sensibilità poetica araba anche dopo l'avvento della scrittura. Sappiamo infatti quale importanza primaria rivesta nella poesia araba il carico di risonanza e di suono della parola poetica.

La bellezza dei suoni della lingua prepara e predispone gli animi degli ascoltatori. Le caratteristiche del proverbio tendono a farne una forma foneticamente compatta. Tale compattezza contribuisce all'impressione di autonomia e di autosufficienza suscitata dal proverbio.

Dagli studiosi di folklore la rima, l'assonanza, l'allitterazione, i giochi di parole, sono sentiti caricati di una duplice funzione: essi avrebbero una funzione poetica di accentuazione, come una marca che sottolinea il discorso "altro", e una funzione mnemonica; sono considerati parte dell'organizzazione linguistica del proverbio e mezzo di caratterizzazione stilistica.

1.2.1. LA RIMA E L'ASSONANZA sono di agevole identificazione⁹ e di frequente ricorrenza tra i proverbi analizzati. Il loro uso pare molto funzionale alla frase chiusa, autocontenuta sia perché segna con nettezza i confini della frase, sia perché fa riferimento a uno schema binario ormai individuato come ricorrente e importante per il proverbio.

1.2.1.1. Sono stati distinti tipi diversi di rima, in alcuni casi essa è sostenuta da una identità morfologica delle parole rimanti.

⁸ P. ZUMTHOR, *La presenza della voce*, Bologna, 1984.

⁹ Diamo qui della rima la definizione di Lotman: "Nel verso, al livello più basso, si possono distinguere equivalenze di posizioni (ritmiche) ed eufoniche (sonore). L'intersecazione di queste due classi di equivalenze è definito come rima." cfr. J. LOTMAN, *La struttura del testo poetico*, Milano, 1976, pag. 149.

una variazione dei valori semantici. Il gioco consiste nell'accostare due parole tanto simili per fonetica quanto dissimili per il valore semantico.

n. 65

ابن الفحل يَجِي طَحْلًا

= il figlio del *fahl* viene fuori di fango

Diverso è il caso invece dei proverbi nei quali è valorizzata una delle capacità di struttura della lingua araba. Il materiale semantico contenuto nella radice trilittera di base viene sottoposto a variazioni morfologiche che ne alterano, secondo regolarità precise, la portata. In questi proverbi si tratta del confronto tra due diverse "alterazioni" di una stessa radice; la parte costante è appunto la radice identica e la parte variabile sono le forme che essa ha assunto e le relative diversità semantiche (si tratta, in questo caso, della figura che la retorica occidentale denomina "poliptoto").

2. Consideriamo ora le STRUTTURE SINTATTICHE

Con A. Taylor e con il suo libro *The Proverb* del '31 si incominciò a studiare la strutturazione sintattica dei proverbi o per lo meno ad individuarla come un tratto stilisticamente caratteristico. Barley e soprattutto Milner e Dundes furono i paremiologi che considerarono la struttura come il carattere più importante e come il mezzo più adatto per la definizione del proverbio.

Abbiamo individuato nei proverbi analizzati 10 strutture sintattiche ricorrenti in modo significativo. Queste strutture si rivelano essere come delle "impalcature" necessarie, degli "stampi" nei quali i proverbi vengono colati; il fatto che siano in numero così ridotto, permette una tipologia strutturale del proverbio, fa supporre una specificità delle frasi chiuse. Certe costruzioni risultano più adatte a una espressione concisa ed efficace tale da poter sopportare al suo interno delle articolazioni, da permettere confronti fra termini, tra immagini, parallelismi, più adatte perciò alla frase autocontenuta, a un discorso autonomo, a un micro-discorso.

Le elenchiamo qui di seguito

2.1.1. Struttura X è Y

n. 5

آخِرَ الْحُبِّ سَجْسَجَةٌ

= la fine dell'amore è la sua tiepidezza

2.1.1.1. Struttura X diventa Y

n. 518

أَصْبَحَ نَخْلَكَ دَوْماً

= la tua palma è diventata un arbusto

2.1.1.2. Struttura X è più Y (di Z) o più X è Y

n. 151

أَخْسَرُ الْمَطَارِحِ الْبَيْتِ

= la peggiore delle soste è la casa

2.1.2. Struttura X fa Y

n. 400

إِذْنَ السَّارِقِ تِظْنُ

= l'orecchio del ladro ronza

2.1.2.1. Struttura X non fa Y

n. 41

ابْلِيسَ مَا يَخْرِبُ دَيْمَتَهُ

= il diavolo non danneggia la sua cucina

2.1.2.2. Struttura X, quando è Z, fa Y

n. 4194

الْمَا إِذَا تَطَعَفَرَّ مَا يَلْتَفُّ

= l'acqua, quando si disperde, non si raccoglie
più

2.1.2.3. Struttura X fa Y e X₁ fa Y₁

n. 74 ابْنُ الْهَلَامَاتِ مِنَ السَّعْلَةِ ، وَابْنُ الْبَلَاءِ دَلْكَمُوهُ مَامَاتٌ

= il viziato muore di tosse, il poveretto anche se lo prendono a pugni, non muore.

2.1.3. Struttura quando è X succede Y

n. 196

إِذَا اخْتَلَفُوا السَّرْقَ ظَهَرَ الْمَسْرُوقُ

= se i ladri non sono d'accordo, salta fuori la
refurtiva

2.1.3.1. Struttura quando è X, fa Y!

n. 192

إِذَا ابْصَرَكَ مَا تَكْرَهُ فَارَقْتُ مَا تَحِبُّ

= se vedi qualcosa che detesti, abbandona ciò
che ami

2.1.3.2. Struttura quando è X, {cosa sarà di Y?
che sia Y!

n. 331 إذا قَدَّ البِنَا عَلَى يَهُودَةَ فَالسُّكْبِي

= se deve essere cibo ebraico, che sia petto di pollo!

2.1.4. Struttura fa X, succederà Y

n. 538 اضْرِبْ فِي الطَّاسَةِ تَجِيكَ مِئَةَ رَقَاصَةٍ

= batti sul tamburo, arrivano cento danzatori

2.1.4.1. Struttura {fa X a Y che Y farà X (a te)
fa X a Y, poi Y farà Z a te

n. 83 اترك التُّرْكُ يتركوكُ

= lascia i Turchi che essi ti lasciano

2.1.5. Struttura chi (non) fa X (non) fa Y

n. 414 اذِي مَا بَيَّتَ مَا يَقْرُدُ

= chi non conosce le tane, non caccia

2.1.5.1. Struttura chi (non) ha/è X (non) fa/è Y

n. 2305 الشَّاطِرُ يَطْلَعُ مِنَ الْبَحْرِ وَفِي يَدِهِ سَمَكَةٌ

= chi è abile esce dal mare con un pesce in mano

2.1.5.2. Struttura chi è/fa X anche se fosse/facesse Y

n. 656 الَّذِي نَجْمِهِ الْبُرْدُ لَوْ يَكُونُ فِي الْحَمَّامِ

= chi (= quello che) la sua fortuna è fredda anche se fosse nel hammam

2.1.5.3. Struttura chi fa X gli succede Y

n. 652 الَّذِي مَا يَعْقَبُ ، مَا لَهُ الدَّهْرُ صَاحِبٌ

= chi non prevede (le conseguenze dei suoi atti), il tempo non gli è amico

2.1.8.3. Struttura fà X anche se fosse Y

n. 449

أَرْحَمَ الْمِعْوَلُ وَلَوْ كَانَ مَيْسِرًا

= sii generoso con chi ha molti figli, anche se fosse ricco

2.1.8.4. Struttura attento a X

n. 88

اتَّقِ شَرَّ مَنْ أَحْسَنْتَ إِلَيْهِ

= guardati dal male di colui a cui hai fatto del bene

2.1.9. Struttura più X di Y

n. 31

أَبْرَدُ مِنْ جَعْرِ السَّقَا

= più freddo della roccia dove cade l'acqua

2.1.9.1. Struttura chi fa/è X

n. 2056

زَادَ الْمَاءَ عَلَى الطُّحِينِ

= chi aggiunge acqua alla farina

2.1.9.2. Struttura X (nome + nome)

n. 50

ابْنُ أُمَّةٍ

= figlio di sua madre

2.1.10. Struttura X preposizione Y

n. 661

أَلْفٌ دُكَّانٌ عَلَى كَنْفِ الرَّحْمَنِ

= mille botteghe sotto la protezione del misericordioso

2.1.10.1. Struttura X come Y

n. 2985

الغَيْبِيُّ مِثْلُ الْأَعْمَى

= lo straniero è come il cieco

Le strutture sintattiche finora indicate non hanno bisogno di illustrazione. Si può notare, semplicemente, come per le strutture 2.1.1. (X è Y), 2.1.6. (X e non Y), 2.1.7. (X e Y), 2.1.10. (X prep. Y), l'andamento sintattico sia paratattico, come sia presente nei proverbi una giustapposizione, un accostamento degli elementi. Questa

disposizione “livellata” dei costituenti sembra essere il principio su cui questi proverbi si reggono.

Nelle strutture 2.1.3. (quando è X succede Y), 2.1.4. (fa X succederà Y) e 2.1.5. (chi fa X fa Y), invece, gioca l'idea della consequenzialità, la dinamica “causa-effetto”. Nei proverbi raccolti in queste suddivisioni è sempre presente infatti, il binarismo della frase.

Le strutture 2.1.2. (X fa Y), 2.1.8. (fa X) e 2.1.9. (più X di Y) al contrario, non presentano alcuna dinamica. Sono affermazioni o imposizioni o considerazioni. Nei proverbi non appare nessun gioco sintattico (talvolta si tratta di frasi sintatticamente incomplete).

L'identificazione di questo “scheletro”, costituito dalla struttura soggiacente, non riesce – da sola – ad esaurire la complessità degli agenti che conferiscono coesione al proverbio, abbiamo individuato altre regolarità.

2.2. Un'altra caratteristica concernente la sintassi del proverbio, ad esempio, è la NOMINALIZZAZIONE. Con questo termine si intende un fenomeno tipico del discorso frammentario che si manifesta anche nei proverbi, ed è la prevalenza del Nome sugli altri elementi del discorso.

Troviamo nei proverbi yemeniti una forte ricorrenza del Nome e addirittura troviamo proverbi costituiti soltanto da elementi nominali. Nel caso dell'arabo, inoltre, questa tendenza viene accentuata grazie all'utilizzo di costruzioni particolari alla lingua stessa, quali la struttura della frase nominale o la costruzione dell'*idāfa*.

Il privilegiare il nome sugli altri elementi del linguaggio porta a una forte astrazione perché il rilievo è posto, fuori dal tempo e dallo spazio, sulle essenze e sulle cose.

La nominalizzazione può avvenire secondo diversi schemi:

2.2.1. $N_1 N_2 + \text{part. } N_3 + \text{part.} = \text{per } N_1 N_2 \text{ è } N_3$

N = nome

n. 1625

الْخَادِمُ يَوْمَهُ عِيدُهُ

= il servo vive alla giornata (lett. il servo il suo giorno è la sua festa)

2.2.2. $N_1 N_2 = N_1 \text{ è } N_2$

n. 1773

دَبَّحَ الْحَبِيبُ تَكْبِيسَ

= le botte dell'amato (sono) un massaggio

2.2.3. $N_1 \text{ e } / \text{ o } / \text{ e non } N_2$

n. 5776

النَّارُ، وَلَا الْعَارُ

= il fuoco e non il disonore (meglio il fuoco che il disonore)

2.3. Nella generale compattezza del proverbio, non stupisce l'OMISSIONE DI ELEMENTI che comparirebbero in un discorso più esplicito. A volte può mancare un elemento portante quale il verbo. Questo lo si può ricondurre in parte a quanto detto circa la nominalizzazione e in parte a una conoscenza allargata e diffusa di cui il proverbio fa parte e che lo rende presente alla coscienza di tutti anche se espresso in forma ridotta. È sufficiente, quindi, enunciare una parte quasi a "simbolo" (quale può essere la frase monca o conclusiva) per riferirsi, in realtà, alla frase completa o all'aneddoto in tutto il suo sviluppo.

n. 1627

خَاطِرُشْ وَحَيِّي لِي ابْنِشْ

= l'animo tuo e bacia per me tuo figlio (si intende: "sia in pace l'animo tuo e...")

2.4. Come già hanno notato Taylor¹⁰ e Mahgoub¹¹ è caratteristica comune ai proverbi arabi la PRESENZA al loro interno DEL DIALOGO, inoltre, troviamo spesso, nei proverbi yemeniti, la caratteristica di appellarsi direttamente - come nel discorso diretto - al protagonista del proverbio. Tutto ciò contribuisce a una maggiore efficacia e a una maggiore capacità di coinvolgimento. Viene per un istante rotta quella barriera di impersonalità tipica del discorso gnomico; l'ascoltatore è proiettato all'interno della scena, forse perché egli la senta in modo più diretto, partecipando assieme agli "attori" del proverbio di una realtà di dialogo, di "botta e risposta" che è parte della sua esperienza quotidiana. La nascita di questi proverbi in una realtà orale appare con più evidenza e si ha l'impressione che questi frammenti di discorso diretto siano un livello intermedio tra il momento in cui sono stati ritagliati dal parlato quotidiano e il momento in cui assumono una forma più distaccata e più impersonale, la forma fissa.

n. 120

أَحْلَبُ ، قَالَ : هُوَ تَيْسٌ

= mungi! disse: è un caprone

2.5. Analizzando un proverbio e la sua VARIANTE si rafforza l'idea del proverbio come "tutto unico", come formula con precisi

¹⁰ A. TAYLOR, *The Proverb*, (1931), Copenhagen 1962, pag. 176.

¹¹ F. MAHGOUB, *A Linguistic Study of Cairene Proverbs*, Bloomington, 1968, pag. 19.

confini. Può essere sostituito uno dei costituenti o più in modo tale, però, da non disturbare le caratteristiche ritmiche, fonetiche, sintattiche e semantiche del proverbio. Le parti vengono sostituite senza modificare l'insieme formale del proverbio.

- | | |
|---|---|
| n. 253 = se è leggera la soma
l'asino sbanda | إِذَا خَفَّ حِمْلُ الْحِمَارِ عَنَطَ |
| n. 254 = se è leggera la soma
l'asino sbanda | إِذَا خَفَّ حِمْلُ الْحِمَارِ هَنَجَشَ |
| n. 255 = se è leggera la soma
l'asino sbanda | إِذَا خَفَّ حِمْلُ الْحِمَارِ هَنَشَلَّ |
| n. 256 = se è leggera la soma
l'asino sbanda | إِذَا خَفَّ حِمْلُ الْحِمَارِ هَنَظَلَّ |

3. Passiamo quindi a considerare l'INTERAZIONE TRA I TERMINI

Qui di seguito ci proponiamo di analizzare i rapporti che, per semantica, i termini costitutivi del proverbio stabiliscono tra loro. Tali rapporti, come vedremo, contribuiscono alla coesione del proverbio, gli danno omogeneità e coerenza creando dei legami - questa volta semantici - e delle correlazioni.

La natura del legame che i termini stabiliscono tra loro internamente al proverbio, è quella che rende il proverbio funzionale al contesto nel quale è inserito: un rapporto in miniatura viene applicato per analogia ad un contesto maggiore. L'applicabilità del proverbio infatti, è da ricercare seguendo i suoi rapporti interni (questo venne sottolineato in particolar modo da Barley).

Dalla analisi che segue scaturiscono due osservazioni principali:

a) il rapporto tra i termini crea una dinamica, una tensione semantica che anima il proverbio. I termini al suo interno si richiamano, si oppongono, si ripetono. Si crea, così, un gioco, un effetto poetico;

b) nell'ipotesi di assimilare il proverbio al testo, il rapporto tra i termini contribuisce all'idea di completezza e di autosufficienza del proverbio. I termini, infatti, si bilanciano, o si completano, si definiscono e si spiegano l'uno in rapporto all'altro.

3.1. Abbiamo individuato una categoria di proverbi che presentano al loro interno TERMINI RICHIAMANTI si tra di loro, presentano cioè due o più termini dai valori semantici simili o analoghi,

questo crea un legame. I termini possono essere fra loro correlati secondo un rapporto di opposizione, di parte e il tutto, di mezzo e il fine etc.

الشَّابِعُ مَا يَذْرِي مَا مَعَ الْجَاوِعِ

n. 2299

= il sazio non sa cosa prova l'affamato

3.1.1. Troviamo TERMINI IN RAPPORTO DI GRADAZIONE, come disposti a livelli diversi regolati secondo il grado di intensità.

تَالْحَشْرَةَ مِنْ تَالشَّجْرَةَ

n. 1104

= tale è il germoglio da tale pianta.

3.1.2. Analoghi a questi, sono i proverbi che presentano al loro interno CONFRONTI SOSTENUTI DA VALORI NUMERICI. Il “gioco” si basa spesso sulla sproporzione tra i due valori, o sull'esagerazione.

ابْنُ مُصْلِحٍ وَلَا عَشْرَةَ مَمَاحِقٍ

n. 70

= uno buono è meglio di dieci marci

3.2. I proverbi che contengono un TERMINE RIPETUTO comportano un'accentuazione su un singolo termine la cui presenza viene segnalata tramite la duplicazione.

أَحْمَرُ وَزَادَ حُنُوءًا، وَإِنَّ أَحْمَرَ بِكُلِّهِ

n. 124

= è rosso e gli hanno aggiunto *henna*
ed ecco che è rosso del tutto

3.3. Troviamo dei proverbi che collegano dei TERMINI che per loro accezione semantica primaria risulterebbero INCONCILIABILI. Ad esempio, si attribuiscono ad animali, piante, oggetti, facoltà proprie dell'uomo (per lo meno in un'accezione letterale). Risulta così necessario operare uno spostamento di livelli muovendosi dal letterale al metaforico, superare lo scarto tra il reale e il fantastico¹². Questi proverbi sono costituzionalmente di immediata comprensione, di significato semplice, riconoscibili e decodificabili senza alcuna fatica da chi ha competenza della lingua a cui essi appartengono e

¹² Lotman (op. cit. 1976, pag. 230) dice che la poesia nel rompere gli schemi, i “divieti”, ha bisogno di forza. Quando, ad esempio, troviamo nel verso accostamenti arditi (“divieti”) il verso è forte. Tale principio del “superamento del divieto” è ben evidenziato in questi proverbi che contengono termini sfasati.

dimostrano come la competenza del parlante nativo comprenda anche la capacità di un uso “elastico” del linguaggio e mostra quale sia il mondo poetico di riferimento comune, vero e proprio patrimonio collettivamente condiviso.

n. 2690

الظبي حالي بغير قلايد

= la gazzella è bella anche senza collana

3.4. Troviamo, con buona frequenza, proverbi formati da DUE COPPIE DI TERMINI IN CORRELAZIONE tra loro. Essi comportano, quindi, un doppio legame, una forza coesiva raddoppiata. Le correlazioni di più immediata identificazione sono l'opposizione (e più generalmente il contrasto) e l'identità (spesso la ripetizione di elementi identici o simili). Troviamo più o meno tutte le combinazioni di questi tipi di rapporto, ma quelle di maggior frequenza sono le due coppie contrastive (3.4.1.) e una coppia contrastiva e una identificazionale (3.4.2.).

3.4.1. Due coppie contrastive.

Succede che un'opposizione più forte, più accettata ne sostenga una nuova, la coinvolga nell'opposizione. I proverbi che presentano due coppie contrastive figurano la realtà in “bianco e nero”, con un forte chiaro-scuro, si giustificano le affermazioni per contrasto.

n. 249

إذا حَضَرَتِ الْمَلَائِكَةُ غَابَتِ الشَّيَاطِينُ

= se ci sono gli angeli spariscono i diavoli

3.4.2. Una coppia contrastiva e una identificazionale.

Come accennato in precedenza, quando nel proverbio troviamo una coppia contrastiva e una identificazionale, quella tra le due che vuole prevalere è quella contrastiva, quella identificazionale (molto spesso una ripetizione) dà la base della loro differenza, è una comunanza che rende più precisa la differenza.

n. 2454

صَاحِبٌ تَبِيعَهُ ، وَصَاحِبٌ تَشْتَرِيهِ

= un amico lo vendi e un amico lo compri

4. Passiamo ora a considerare LE IMMAGINI.

Secondo J. Lotman coesistono nel meccanismo del pensiero “due modi radicalmente diversi di riflettere il mondo”, due “coscienze” delle quali “una opera con un sistema discreto di codificazione e forma dei testi che si dispongono come catene lineari di segmenti

unificati. In questo primo caso il principale portatore del significato è il segmento (il segno), mentre la catena dei segmenti (il testo) è secondaria e il suo significato deriva dal significato dei segni. Nel secondo caso il testo è primario. Esso è il portatore del significato principale. Per sua natura esso non è discreto, bensì continuo”¹³.

Queste due differenti coscienze sono “due tipi di generatori di testi”. Potremmo dire che l’analisi del rapporto fra i singoli termini tra di loro fa appello alla prima di queste due coscienze, mentre la considerazione dei proverbi come immagini, una considerazione complessiva, fa appello alla seconda coscienza, quella in cui ogni testo è portatore di significato, dove - come dice sempre Lotman - il senso è “spalmato” nel testo.

Nella considerazione delle immagini presenti nei proverbi lo sguardo si dirige sulla via dell’indagine retorica. Se è vero quanto afferma Lotman che la retorica dipende dal contesto culturale¹⁴, sarebbe molto utile confrontare le immagini presenti nei proverbi con il metro della retorica araba e vedere quanto schemi “classici”¹⁵ siano presenti nella struttura del pensiero popolare, e quanto questi siano peculiari della cultura araba. Qui ci limiteremo alla identificazione delle figure più appariscenti quali l’iperbole e il paradosso.

4.1. Troviamo proverbi caratteristici per il fatto di contenere un’IMMAGINE OMOGENEA, che non esce cioè dallo stesso campo semantico; i termini tra loro si richiamano per affinità e concentrano l’attenzione su un’azione sola.

وَأَفَقَ الْحُرُضِي غَطَاهُ

n. 5916

= al vaso di pietra si addice il suo coperchio

4.2. Troviamo, diversamente, proverbi caratteristici per il fatto di presentare un’IMMAGINE CON AZIONE NON RISPONDENTE ALLE ASPETTATIVE, cioè una modificazione dell’unità della scena. Si assiste, infatti, a un sovvertimento delle aspettative dettate dal buon senso, dallo svolgersi normale delle azioni.

سَارَتْ تَعَكَبِرُ قُرْطُوا سُبُلَتَهَا

n. 2103

= andò a cacciare i topi, le morsero il vestito.

4.3. Il rapporto che sta alla base dei proverbi raccolti sotto que-

¹³ J.M. LOTMAN, “Retorica”, in *Enciclopedia Einaudi* vol. XI, Torino, 1980, pag. 1048.

¹⁴ J.M. Lotman, op. cit. 1980, pag. 1056.

¹⁵ “Classici” cioè teorizzati per un fine letterario, per un discorso artificiale.

sta suddivisione è uguale al rapporto operante nella categoria delle coppie contrastive (3.4.1.). Si tratta, cioè, di un rapporto di opposizione. La differenza sta nel fatto che nelle due suddivisioni citate i poli dell'opposizione erano singoli termini, mentre in questo caso i poli sono le immagini considerate nel loro complesso. L'opposizione che per i termini si basava sulla conoscenza del valore lessicale dei termini, nel caso delle immagini si basa anche su una conoscenza delle situazioni.

Il tipo di tensione che si crea tra i due poli, però, rimane lo stesso; si tratta di un procedimento di dissociazione che è comunque una correlazione, un legame.

n. 670

الأم حَامِدَةٌ شَاكِرَةٌ ، وَالجَدَّةُ حَالِقَةٌ رَأْسَهَا

= la madre loda e ringrazia e la nonna si rade il capo (= si lamenta)

4.4. Nei proverbi troviamo anche l'IMMAGINE IPERBOLICA. Si tratta di proverbi che traggono la loro forza espressiva da immagini esagerate, a volte irreali la cui funzione non è quella di venir interpretate "realmente", ma quella di costituire dei punti di arrivo oltre il confine del reale. Perelman e Olbrechts-Tyteca dicono: "La loro funzione (delle iperboli) è quella di dare un punto di riferimento che, data una direzione, vi attiri la mente, per poi obbligarla a tornare un po' indietro, all'estremo limite di ciò che le sembra compatibile con la sua idea dell'umano, del possibile, del verosimile, con tutto ciò che essa ammette per altre vie"¹⁶.

L'iperbole compare tra le figure della retorica e, in quanto tale, venne studiata e definita nel corso della ricca tradizione degli arabi in questo settore. Il suo nome è *mubālağa*.

Diamo qui una concisa definizione che dell'iperbole diede al-Qazwīnī, studioso di retorica araba di periodo tardo (morto nel 739 H), che poté quindi avvalersi delle definizioni risultate dai dibattiti letterari di epoca precedente. Egli dice: "L'iperbole: che si sostenga, riguardo a ciò che si descrive, che raggiunga in forza o in debolezza il limite dell'impossibile o dell'inverosimile"¹⁷.

Dal confronto tra le due definizioni (la prima occidentale e moderna, la seconda orientale e antica) possiamo notare l'identità del meccanismo di pensiero, identità che troviamo anche in un contesto popolare quale, appunto, è quello dei proverbi.

¹⁶ C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione* (1958), Torino 1976, pagg. 306-7.

¹⁷ AL-QAZWĪNĪ, *Al-idāḥ fi 'ulūm al-balāğa*, Beirut, 1975, pag. 514.

n. 5866

هَدُودَ الْكَعْبَةِ ، وَلَا كَسَرَ النَّفْسِ

= la rovina della *ka 'ba* piuttosto che urtare i sentimenti

4.5. Troviamo proverbi che contengono un'IMMAGINE PARADOSSALE, per essi è richiesta l'applicazione del meccanismo necessario alla comprensione del paradosso, cioè la dissociazione: è indispensabile, per il senso logico dell'enunciato, risolvere l'apparente contraddizione che in essi si presenta e considerare tutta l'ampiezza della semantica dei termini che dà luogo alla loro ambiguità.

Applicando il metodo di analisi di Golopentia-Eretescu (che riconduce il paradosso dei proverbi al paradosso delle parole che li compongono)¹⁸ proviamo ad individuare la parola che causa il paradosso. Vediamo, ad es., il n. 116:

أَخْفَى مِنْ مِثْقَلِ

“più scalzo del calzolaio”

calzolaio = colui che fa le scarpe = colui che ha le scarpe.

n. 827

بَابَ النَّجَارِ مَكْسُورًا

= la porta del falegname è rotta.

4.6. Ci sono proverbi che contengono un'IMMAGINE ASSURDA, si tratta di immagini completamente estranee alla esperienza concreta anche se da questa traggono gli elementi. È la loro combinazione - del tutto immaginaria - a produrre immagini irreali. A differenza del paradosso, l'assurdità non trova soluzione, non ha interpretazione logica.

n. 319

إِذَا غَضِبَ اللَّهُ عَلَى الذَّرَّةِ أُرِيشتُ

= se Dio si arrabbiasse con la formica, le uscirebbero le piume

CONCLUSIONI

Uno stesso proverbio può essere citato in più di una fra le suddivisioni stabilite nel presente lavoro. Ciò indica la presenza al suo interno di più di una fra le figure qui analizzate e illustrate. Questa

¹⁸ S. GOLOPENTIA-ERETESCU, "Paradoxical Proverbs, Paradoxical Words", *Proverbium* 17, 1971, pagg. 626-629.

precisazione, non solo operativa, è la spia di un principio di estrema importanza per capire come agiscono le forze interne al proverbio: infatti le varie strutturazioni presenti nel proverbio (quella fonetico-ritmica, quella delle strutture sintattiche, quella semantica, sia a livello lessicale che a livello della frase), individuate grazie ai quattro livelli di analisi usati, non si escludono l'uno con l'altra, ma interagiscono, si accavallano. I ritmi, ad esempio, favoriscono una opposizione tra termini, una certa struttura sintattica sorregge il rapporto tra due immagini, etc.

I livelli, nella realtà del proverbio, si intersecano, agiscono contemporaneamente.

A nostro avviso, una buona base di definizione del proverbio è data dall'individuazione dei vari tipi di legami che in esso agiscono contemporaneamente.

L'individuazione di tali legami, pare suggerire che la coesione del proverbio riposi soprattutto su una densa e complessa struttura formale.

Laura Versari

TAYSĪR SABŪL: ITINERARIO ATTRAVERSO IL DOLORE

1. Il 15 novembre del 1973, nel cuore della notte, Taysīr Sabūl poneva fine alla sua vita, sparandosi un colpo di pistola alla testa. La sua tragica morte, a soli trentaquattro anni, suscitò estremo scalpore negli ambienti letterari giordani e molti furono gli intellettuali, alcuni dei quali suoi amici, che si interrogarono sui motivi del suicidio¹, riempiendo le pagine dei giornali di ipotesi, riflessioni, rievocazioni.

A nessuno è dato di sapere come stessero realmente le cose, ma di certo fu una decisione che Taysīr Sabūl aveva preso, con estrema lucidità e consapevolezza, già da tempo. Tale è il parere di Sulaymān al-Azra'ī – «Taysīr sentiva, nei suoi ultimi giorni, che stava morendo dentro»² – e dell'amica e collega Tawḡan Fayṣal che, a proposito del loro ultimo incontro, riferisce come egli fosse già lontano dalla vita per il suo sentirsi vuoto, inutile, incapace di ricevere o dare al mondo³. Del resto l'ultima poesia che Taysīr Sabūl scrisse, conosciuta come «*qaṣīda* d'addio», è una testimonianza di quanto già fosse determinato a morire:

«Io, amico mio,
vado avanti con l'immaginazione, lo so.
Mi dirigo verso i limiti estremi,
profeta dai tratti stranieri, procedo senza meta.
Cadrò di certo. Il buio riempie il mio ventre,
profeta ucciso, senza aver pronunciato versi.
Tu mi sei amico,
lo so, ma la mia strada mi ha condotto lontano.

¹ Molte testimonianze e opinioni sul suicidio di Sabūl sono raccolte in USĀMA FAWZĪ YŪSUF, *Arā' naqdīyya 'an intihār Taysīr Sabūl, al-masrah al-urdunnī, al-ḥaraka al-naqdīyya, al-qīṣa al-urdunniyya al-qaṣīra, qaḍāyā fī al-šī'r al-urdunnī al-mu'āṣir*, Amman, 1975.

² Cfr. SULAYMĀN AL-AZRA'Ī, *Al-muqaddima*, in TAYSĪR SABŪL, *Al-a'māl al-kāmila*, Amman, 1980, p. «mīn».

³ Cfr. USĀMA FAWZĪ YŪSUF, *Arā'... op. cit.*, p. 46.

Cadrò di certo,
 cadrò, mentre il buio riempie il mio ventre.
 Il tuo perdono poi,
 nel caso ci incontrassimo in quel sonno;
 il mattino risorgerà e tu dimenticherai,
 quanto dimenticherai...!
 La pace sia con te»⁴

Taysīr Sabūl era nato nel 1939 a Ṭafila, nel sud della Giordania, da una famiglia di origine beduina. Inviato a studiare a Beirut con una borsa di studio, si trasferì successivamente all'Università di Damasco, dove si laureò nel 1962. Cambiò numerose occupazioni, che lo portarono anche in Arabia Saudita, fino a che restò a lavorare definitivamente alla radio giordana dal 1969, conducendo il programma *Mā'a adabīnā al-ġādīd* (Con la nostra nuova letteratura) fino alla morte⁵. I frequenti trasferimenti nella sua breve vita sono forse indice di quello stesso senso d'insoddisfazione e d'inquietudine che si è andato cercando nelle sue opere, nel tentativo di dare una spiegazione al suo suicidio⁶.

2. La produzione letteraria di Taysīr Sabūl non è abbondante, ma diversificata nei generi, che vanno dalla poesia al romanzo, dal racconto al saggio e alla critica. Ma egli è prima di tutto un poeta e il valore della sua poesia, secondo Aḥmad al-Muṣliḥ, deriverebbe da tre condizioni fondamentali: 1) l'essere stato tra i pionieri del nuovo movimento poetico in Giordania; 2) l'essere riuscito ad affermarsi come voce distinta e particolare fra tutte le voci della poesia contemporanea; 3) l'aver saputo trasfondere nelle sue poesie la sensibilità travagliata di un uomo che, «nel pieno delle sue facoltà mentali, ha deciso di uccidersi»⁷.

Rawks Ben Zā'id al-'Azīzī riconosce invece la novità della poesia di Sabūl – da lui paragonato ad «una voce che grida nel deserto» o in «un'atmosfera priva di aria»⁸ – nella sincerità assoluta delle sue parole, «basate su un'esperienza di vita pura, dette da un uomo

⁴ Cfr. TAYSĪR SABŪL, *Al-a'māl... op. cit.*, pp. «alif-bā».

⁵ Per una nota biografica dettagliata sull'autore cfr. MUḤAMMAD ABŪ ṢAWFA, *Min a' lām al-fikr wa al-adab fī al-Urdunn*, Amman, 1983, pp. 460-461.

⁶ Questa è l'opinione del fratello, Ṣawkat Sabūl. Cfr. ŪSĀMA FAWZĪ YŪSUF, *Arā'...* *op. cit.*, p. 24.

⁷ Cfr. AḤMAD AL-MUṢLIḤ, *Madḥal ilā dirāsāt al-adab al-mu'āṣir fī al-Urdunn*, Damasco, 1980, pp. 99-100.

⁸ Cfr. Rawks Ben Zā' id Al-'Azīzī, *Kalīmāt al-'Azīzī fī al-dīkārā al-arba'īn li-al-ṣā'ir Taysīr Sabūl*, in «Afkār» n. 47, 1979, p. 90.

coraggioso al momento opportuno»⁹. In questa breve definizione si delineano effettivamente alcune delle caratteristiche fondamentali dell'esperienza poetica di Taysīr Sabūl. In primo luogo la sincerità e la franchezza con cui si rivela, in modo esuberante e veemente, «come se ogni *qaṣīda* fosse una parte della sua anima o un frammento del suo io»¹⁰.

L'analisi delle sue opere in versi conduce ad esaminare per prima la raccolta poetica *Aḥzān ṣaḥrawiyya* (Tristezze desertiche)¹¹, pubblicata a Beirut agli inizi degli anni sessanta e contenente ventiquattro componimenti, tutti centrati sul tema del dolore. In essi l'immagine del deserto si identifica con l'idea della sofferenza, rappresentata e materializzata qui nello stato d'animo del beduino, costretto a lottare continuamente per la sopravvivenza, solo, contro una natura povera e avara. Si dice nella *qaṣīda* da cui prende il titolo la raccolta:

«Negli occhi aveva il sole incandescente,
poi sabbia, e ancora sabbia,
il deserto sconfinato, il silenzio,
i tormenti dell'errare.
Allora cantò
e la voce si propagò fino ai confini del deserto arabo,
scrivendo sulla sabbia i lamenti
delle sue tristi canzoni»¹²

In questi versi le sensazioni fisiche di sofferenza derivate dalla natura stessa del deserto (sole, incandescenza, sabbia) si mescolano ad una tristezza spirituale descritta dall'errare, dal silenzio, dal canto triste e lamentoso. Il deserto ha sempre due dimensioni in Sabūl: se da una parte è l'ambiente familiare all'autore come beduino, dall'altra è anche la rappresentazione simbolica delle condizioni della società a lui contemporanea, con i problemi, le angosce, le lotte e le delusioni ad essa proprie¹³. Secondo l'opinione di Nāhiḍ Ḥatar il deserto «riflette la crisi dell'autore come individuo e come piccolo borghese; egli affronta il cambiamento della realtà secondo la via tracciata dalla sua classe politica, incapace di offrire una soluzione radicale alla questione sociale e nazionale. Le due crisi di Sabūl,

⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰ Cfr., AA.VV., *Al-dirāsāt*, a cura di Rābiṭat al-kuttāb al-urdunniyyīn, Amman, 1980, p. 200.

¹¹ TAYSĪR SABŪL, *Aḥzān ṣaḥrawiyya*, Beirut, al-Maktaba al-ʿaṣriyya, s.d. (II ed. 1973).

¹² Da *Aḥzān ṣaḥrawiyya*, cfr. TAYSĪR SABŪL, *Al-aʿmāl... op. cit.*, p. 137.

¹³ Cfr. AA.VV., *Al-dirāsāt... op. cit.*, p. 203.

quella individuale e quella sociale, si sposano e si confondono in lui, l'incapacità della sua classe diventa l'incapacità del suo essere... i fallimenti collettivi diventano fallimenti personali del suo io»¹⁴.

Taysīr Sabūl sembra assorbire in sé il dolore dell'intera umanità, tutti i drammi del presente e anche del passato, tanto da riconoscere un livello di profonda alienazione in ogni aspetto dell'esistenza¹⁵. Così è nell'amore, un'illusione effimera destinata prima o poi a perire generando sgomento e amarezza¹⁶, nell'inverno freddo e spoglio come il vuoto della nostra vita¹⁷, nella fatica di guadagnarsi da vivere¹⁸, o ancora nella realtà che sempre ha visto repressione e tirannia nei confronti dei deboli¹⁹.

La stessa terminologia utilizzata nei titoli e all'interno delle sue poesie fa esplicito riferimento a uno stato di lacerazione, così come sottolinea Aḥmad al-Šuqayrāt²⁰ e come è possibile riscontrare nel testo seguente:

«Amica mia,
tutti gli occhi qui son tristi.
La tristezza ha invaso la città,
i suoi eserciti di nani si sono arrampicati sulle case
ed è sceso sui nostri orizzonti il silenzio.
I visi qui denunciano
che stiamo morendo.
Non preoccuparti – amica mia –
ci divora la noia,
ma con dolcezza, senza alcun dolore»²¹.

Di fronte a questa realtà, che il poeta non sa affrontare costrutti-

¹⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹⁵ All'«alienazione» nella poesia di Sabūl è dedicato l'articolo di AḤMAD AL-ŠUQAYRĀT, *Taysīr Sabūl wa al-iğtirāb*, in «Afkār» n. 74, 1985.

¹⁶ Cfr. *Marḥaban* (Salve), in TAYSĪR SABŪL, *Al-a'māl... op. cit.*, p. 115.

¹⁷ Cfr. *Šitā' lā yarḥal* (Un inverno che non se ne va), *Ibid.*, p. 116.

¹⁸ Cfr. *Nasyān wa ḥikmat al-ğidār* (Dimenticanza e la saggezza del muro) o *Šawhat al-turāb* (Desiderio della terra), *Ibid.*, pp. 147-149 e 164-165.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 160-161 e 158-159, in *Qirā'at muwašṣaḥ andalusī* (Lettura di una *muwašṣaḥ* andalusa) e *Mā lam yuqāl 'an Šabrazād* (Ciò che non è stato detto su Šabrazād), in cui il re Šahriyār è l'emblema di tutti i tiranni della storia. A proposito di queste e altre poesie, Usāma Fawzī fa notare che Sabūl attinge largamente alla storia, al mito, alle leggende del retaggio culturale comuni a tutti gli Arabi nel tentativo di trovare una continuità e svelare il presente attraverso un'attenta lettura del passato, reale o immaginario. Cfr. USĀMA FAWZĪ, *Maqālāt fi al-naqd al-adabī*, Bagdad, 1981, p. 13.

²⁰ Cfr. AḤMAD AL-ŠUQAYRĀT, *Taysīr... cit.*, p. 9.

²¹ Cfr. *Min muğtarīb* (Da uno straniero), in TAYSĪR SABŪL, *Al-a'māl... op. cit.*, p. 120.

vamente, nascono il suo rifiuto e il suo totale senso di resa. «Ogni cosa perde sapore e la vita diviene impossibile»²², al punto che non riesce a vedere altro che buio nel suo orizzonte:

«I tuoi occhi sono tenebre
i tuoi occhi sono tenebre,
è inutile imprimere la nostra risata
e tentare di disegnare i nostri sorrisi
sulle labbra.
Che senso ha, che senso ha il sorriso,
col cuore immerso nell'oscurità?»²³

Se il mondo concreto è avverso, non resta che trovar rifugio nel sogno e nella visione, da cui ci si risveglierà di nuovo nella dura realtà quotidiana²⁴, oppure nella fuga verso la natura, ancora integra e pura, alla ricerca di un mondo incontaminato come ai primordi della civiltà umana²⁵. A questo il poeta anela in *Ġaġariyya* (Zingara) o in *ʿAwda ilā al-rifāq al-muʿabīn* (Ritorno ai compagni stanchi)²⁶.

Come quello del dolore, anche la ricerca della purezza è un tema costante della poesia di Sabūl e si traduce nella sua ostinazione a conservare l'integrità morale anche di fronte al fallimento più completo. Di lui si dice: «Perde, ma non perde il suo onore di ribelle: si ritira dalla lotta pulito, dignitoso, integro»²⁷. E il poeta confessa di se stesso in *Min muġtarib*, con una sorta di triste soddisfazione:

«Amica mia,
mi hanno ingiuriato
ma le loro labbra si sono imbrattate.
L'ultima cosa rimastami
è la mia innocenza»²⁸

La donna, a cui spesso Sabūl si rivolge, incarna in se stessa «il fuoco della purezza e dell'innocenza»²⁹, oasi di luce e di speranza contrapposta al degrado e alla corruzione della realtà. Quasi una «concretizzazione della divinità»³⁰, attraverso di essa l'uomo si eleva,

²² Cfr. AA.VV., *Al-dirāsāt... op. cit.*, p. 206.

²³ Cfr. *Talāt uġniyyāt li-al-ḡayā* (Tre canzoni per la rovina), in TAYSĪR SABŪL, *Al-ā'māl... op. cit.*, p. 115.

²⁴ Cfr., per esempio, *Aḥzān ṣaḥrawiyya III*, *Ibid.*, p. 166-167.

²⁵ Cfr. MUḤAMMAD AL-MUṢLIḤ, *Madḡal... op. cit.*, p. 105.

²⁶ Cfr. TAYSĪR SABŪL, *Al-ā'māl... op. cit.*, pp. 138-140 e 141-142.

²⁷ Cfr. AA.VV., *Al-dirāsāt... op. cit.*, p. 209.

²⁸ Cfr. TAYSĪR SABŪL, *Al-ā'māl... op. cit.*, p. 119-120.

²⁹ Cfr. AA.VV., *Al-dirāsāt... op. cit.*, p. 211.

³⁰ La definizione è di Tawġan Faḡṣal (cfr. USĀMA FAWZĪ YŪSUF, *Arā'... op. cit.*,

si riscatta e trova perdono alle proprie colpe. Tuttavia l'essere femminile non rimane per il poeta un'immagine astratta, la cui bellezza e il cui candore vengano contemplati di lontano, ma è una presenza vigorosa, forte, spessa: l'amore per Taysīr è «impetuoso e bruciante come una tempesta»³¹.

Se è vero che Sabūl non ignorava le questioni sociali e se ne sentiva responsabilmente coinvolto, come afferma con forza Sulaymān 'Arār³², bisogna però riconoscere che la sua protesta e il suo rifiuto non sono mai costruttivi e non generano alcuna alternativa all'infecondo pessimismo. Anche Rawks Ben Zā'id al-'Azīzī sostiene che «il suo cuore viveva i problemi del suo paese e dell'umanità... e la sua poesia rappresenta i dolori della società, i dolori dei poveri, dei miserabili, di tutti coloro che hanno perso la speranza»³³, ma i versi del poeta sono solo un lamento, un compianto fine a se stesso.

Proprio in ciò l'esperienza di Sabūl si differenzia dalle manifestazioni della «poesia del dolore», nata negli anni cinquanta e rappresentata da Badr Šakir al-Sayyāb in Iraq o da Šalāḥ 'Abd al-Šabbūr in Egitto. Costoro infatti identificano la loro tristezza con le miserie ed i drammi del loro popolo, ma le conferiscono una carica polemica attiva³⁴ che non è riconoscibile in Sabūl. Scrive in proposito Ibrāhīm Ḥalīl: «Quando studiamo un poeta come Taysīr Sabūl, troviamo che la tristezza in lui ha un sapore personale e che non c'è traccia dell'arretratezza sociale e storica, troviamo che la tristezza scaturisce dalle preoccupazioni private del poeta. Questo non significa che Taysīr Sabūl fosse un poeta isolato dal resto del mondo, senza retroterra sociale o storico, ma semplicemente che questo retroterra non compare, in lui, in modo tale da divenire uno dei motivi determinanti del fenomeno della tristezza»³⁵. Sabūl rimane sempre e comunque un «ribelle esistenzialista»³⁶, alla ricerca fondamentale di se stesso, del significato nascosto dell'esistenza, della rivelazione dell'essere, incurante di ogni materialità. Ciò si intuisce in tutta la raccolta dei suoi versi, di cui questa *qaṣīda* è solo un piccolo esempio:

p. 44), che aggiunge anche che Sabūl, come artista, si sentiva naturalmente attratto verso la bellezza, ma aveva, nella vita, una grande stima e fedeltà per la propria donna, compagna del tutto pari all'uomo.

³¹ Cfr. AA.VV., *Al-dirāsāt... op. cit.*, p. 211. Tra gli esempi possibili si veda Ġaġarīyya, in TAYSĪR SABŪL, *Al-a'māl... op. cit.*, pp. 138-140.

³² Cfr. USĀMA FAWZĪ YŪSUF, *Arā'...* *op. cit.*, p. 30.

³³ Cfr. RAWKS BEN ZĀ'ID AL-'AZĪZĪ, *Kalīmāt... cit.*, p. 91.

³⁴ Cfr. IBRĀHĪM ḤALĪL, *Al-šī'r al-mu'āṣir fī al-Urdunn*, Amman, 1975.

³⁵ *Ibid.*, p. 87.

³⁶ Cfr. AA.VV., *Al-dirāsāt... op. cit.*, p. 208.

«Forse altri marinai hanno solcato tutti i mari,
hanno domato le onde e le tempeste, notte dopo notte,
hanno vinto ogni paura,
e sono tornati con le mani piene di perle.

Forse...

ma io – soltanto io, nessun altro marinaio –
ho issato la mia vela nel mare dei tuoi occhi,
nei tuoi occhi mi sono smarrito senza paura
e anche se ho dissipato nell'errare la mia vita,
mentre le spiagge mi chiamavano, invitandomi
a tornare,
sapevo
che il viaggio a cui mi ero votato nasceva da un segreto,
in fondo ai tuoi occhi,
e che nessun altro, tranne me, l'avrebbe catturato»³⁷

L'autore cerca più volte di realizzare un'unione profonda con la natura, ma l'identificazione diviene, perlopiù, annullamento e smarrimento, tanto che arriva a chiedersi:

«Sono io ad essere triste o sono le cose?

...

“Occhi miei, dove eravate?”

Mi è sfuggita la domanda...

Io sono,

non ero

e quando non sarò

chi è che vedrà il golfo, le pietre, lo spazio?

Saranno loro, forse saranno loro, le cose

a vedere le altre cose»³⁸

Tuttavia, nella parte finale della raccolta, Sabûl sembra approdare ad un risultato poetico più sereno con *Martıyyat al-şayḥ* (Elegia del vecchio). Qui Taysır, ormai invecchiato, torna alla propria origine, un albero, chiudendo così il cerchio della vita nel ricongiungersi al tutto³⁹:

«Amico dei venti,
straniero nel venire
straniero nell'andare,
che sfidi con la tua superbia
ogni arcano segreto.
Tu e il tuo orgoglio,
è giunto il momento che ve ne andiate entrambi,

³⁷ *Mallāḥ* (Marinaio), in TAYSİR SABÛL, *Al-a'māl... op. cit.*, p. 124.

³⁸ Cfr. *Hululıyya* (Incarnazione), in TAYSİR SABÛL, *Al-a'māl... op. cit.*, p. 155.

³⁹ Cfr. AḤMAD AL-MUŞLIḤ, *Madḥal... op. cit.*, p. 135.

ché la sera vi aspetta
 e l'albero
 ha allungato i propri rami, desiderando,
 chiedendo
 che tu torni a dar linfa agli avi»⁴⁰

3. Come narratore, Taysīr Sabūl è autore di un romanzo e di alcuni racconti. Tra questi ultimi, solo uno, *Hindī ahmar* (Un pellerossa)⁴¹, fu pubblicato prima della sua morte. È la storia di un giovane ingenuo e sprovveduto che, sotto l'influenza del padre, cerca di inserirsi negli ambienti europei e di trovare una moglie americana, ma finisce per diventare lo zimbello della conversazione e per sentirsi uno sconfitto, come i pellerossa nei film *western*.

Questo racconto si distingue, nel panorama delle opere di Taysīr Sabūl, per una comicità e un'ironia che non trovano riscontro altrove; elemento propulsore ne è appunto il giovanotto preda di facili entusiasmi ed esempio – sia pur estremo – di chi, all'interno della società araba, tende a copiare acriticamente l'occidente dimenticando radici, tradizioni e identità proprie. Attraverso le esperienze e le delusioni di questo giovane «Don Chisciotte» che rincorre mulini a vento⁴², l'autore esprime una chiara riprovazione nei confronti di un atteggiamento ancora immaturo della sua gente, così come si scaglia, in maniera altrettanto netta, contro l'occidente, che viene ritratto come una potenza sfruttatrice e opportunista, che basa la sua forza sulla debolezza, l'arretratezza, l'ingenuità degli altri popoli: gli Indiani nella finzione cinematografica, gli Arabi e molti altri nella realtà presente.

4. Nel campo della narrativa, comunque, alla testa delle opere di Sabūl è il romanzo *Anta mundu al-yawm* (Tu, a partire da oggi)⁴³, con cui l'autore vinse, assieme ad Amīn al-Šannār⁴⁴, il concorso per il miglior romanzo arabo indetto dal quotidiano libanese «Al-nahār» nel 1968.

Anta mundu al-yawm segna una fase importante per la formazione del romanzo in Giordania, secondo quanto afferma Ḥālid al-Karakī⁴⁵, che lo considera uno dei testi più rappresentativi del

⁴⁰ Cfr. *Martīyyat al-šayḥ*, in TAYSĪR SABŪL, *Al-a' māl... op. cit.*, p. 171.

⁴¹ Pubblicato per la prima volta nella rivista damascena «Āl-Ġāmi'a», nel numero di giugno e luglio del 1968.

⁴² Come lo chiama SULAYMĀN AL-AZRA'Ī in *Dirāsāt fī al-qīṣṣa wa al-riwāya al-urdunniyya*, Amman, 1985.

⁴³ Beirut, Dār al-nahār li-al-našr, 1968.

⁴⁴ AMĪN AL-ŠANNĀR, *Al-kābūs* (L'incubo), Beirut, 1968.

⁴⁵ Cfr. ḤĀLID AL-KARAKĪ, *Al-riwāya fī al-Urdunn*, Amman, 1986, p. 68.

periodo successivo alla sconfitta di giugno. In effetti esso è il documento di un'epoca storica vissuta dal popolo arabo, epoca che viene qui registrata e interpretata attraverso la reazione del protagonista ⁴⁶. Per questo si avvicina più a una biografia che ad un romanzo storico, più ad un diario personale e un'esperienza vissuta che non ad un'opera narrativa di fantasia ⁴⁷.

Il romanzo, che prende avvio a Damasco nel periodo dei colpi di stato e dell'ascesa del partito *Ba't*, prima del 1967, narra la storia della presa di coscienza politica del giovane 'Arabī. Animato da grandi sogni ed alti ideali ⁴⁸, egli crede di poterli realizzare attraverso la militanza nel partito, ma ben presto si rende conto che i volantini distribuiti settimanalmente ripetono sempre le stesse parole vuote e false, che «il compagno supremo ama più le belle donne che la nazione» ⁴⁹, che le promesse fatte al popolo sono soltanto uno strumento di propaganda. Deluso, decide di lasciare il partito e la stanza in cui viveva (di cui non sopporta più i limiti), consumando una squallida relazione con la figlia del padrone. Dopo il suo ritorno in Giordania viene interrogato dai servizi segreti che, minacciando di lasciarlo senza lavoro, lo obbligano a rinnegare il partito e a testimoniare contro un amico. Questo «tradimento» scatena nel protagonista una profonda depressione, aggravata dai problemi dell'eredità conseguenti alla morte del padre. Scoppia la guerra di giugno e la sconfitta disastrosa degli eserciti arabi acuisce la crisi di 'Arabī, che giunge all'orlo del suicidio. Il romanzo si chiude con una visita del protagonista alla valle del Giordano, dove appaiono con evidenza i segni della disfatta, di fronte ai quali 'Arabī, ferito nel suo spirito nazionalista, medita sulle cause del disastro e sul destino del proprio popolo.

Scopo del romanzo è spiegare i motivi della sconfitta araba attraverso l'atteggiamento repressivo insito nell'individuo e nella società ⁵⁰. Tutti i rapporti che si stabiliscono durante la narrazione sono improntati alla prepotenza e alla violenza, tanto all'interno della famiglia, dove la repressione del padre si esercita sui figli, la moglie, gli animali (il gatto ucciso perché sospettato di aver rubato un pezzo di carne), quanto all'interno del partito, dove si ha un vero «terrori-

⁴⁶ Cfr. AHMAD AL-MUŞLIḤ, *Al-baṭal al-naqīd fī al-riwāya al-'arabiyya fī al-Urdunn*, in «Al-mawqif al-adabī» nn. 191/192, 1987, p. 52.

⁴⁷ Cfr. 'ISĀ AL-NĀ'URĪ, *Fī adab ḡiffatay al-Urdunn*, in «Atkār», n. 52, 1981, p. 13.

⁴⁸ «Desiderava portare il marchio di una grande nazione», cfr. TAYSİR SABÛL, *Al-ā'māl... op. cit.*, p. 18.

⁴⁹ Cfr. TAYSİR SABÛL, *Al-ā'māl... op. cit.*, p. 23.

⁵⁰ Cfr. FAḤRĪ ŞĀLIḤ, *'An al-kitāba al-riwā'iyya fī al-Urdunn: Taysīr Sabūl «Anta mundu al-yawm*, in «Al-dustūr» del 18/3/88.

simo ideologico»⁵¹ sui membri e sugli oppositori. Si scopre la repressione sia nella storia del passato che in quella del presente e in questo modo si accusano gli intellettuali approfittatori e opportunisti, i governatori arrivisti e demagoghi, la politica del più forte che prevale sul più debole, in ogni tempo. Essenziale è la figura del gatto, simbolo dell'uomo arabo nella sua società; tale animale appare quasi sempre, nella narrazione, come una vittima impotente, stordita e maltrattata da chi le è superiore, l'uomo. Proprio la sua debolezza, tuttavia, lo spinge a stringere tra i denti, all'occasione, una vittima ancor più debole, l'uccellino, in una catena tragica di sopraffazioni⁵².

Come suggerisce il suo stesso nome, «'Arabī è il ritratto del cittadino arabo medio, chiamato a combattere senza preparazione e destinato a sopportare il fardello della sconfitta»⁵³, ma è anche lo stesso Taysīr, personaggio e narratore al tempo stesso. Protagonista onnipresente nel romanzo e, praticamente, unica figura delineata in profondità, 'Arabī è, con le parole di Muḥammad al-ʿAṭīyyāt «un giovane afflitto da una malattia interiore, arrabbiato, pessimista... un intellettuale del partito in teoria, che non applica le sue idee nella pratica e non partecipa alla determinazione degli eventi»⁵⁴. Infatti, non trovando posto nella realtà e non riuscendo a realizzare le sue aspirazioni, egli cerca una soluzione nel ripiego interiore, nell'apatia, nella fuga, che è fuga dalla famiglia, dal partito, dalla casa, da Damasco, fin quasi a diventare fuga dalla vita stessa.

Con queste premesse, la conclusione di una tale vita non può che essere la sconfitta. E la rovina di 'Arabī viene annunciata dallo scrittore fin dalla prima scena, con l'uccisione del gatto, e si concretizza nelle immagini finali, quando 'Arabī contempla i segni dei combattimenti recenti nei pressi del Giordano e medita: «Un uomo errò per la maggior parte dei paesi del mondo e vide molte tragedie, ma non vide un popolo immerso nella tristezza come il mio popolo...» «Siamo un popolo noi o un sacco di paglia su cui si sono allenati i pugili dai tempi di Hulagu fino all'ultimo generale?»⁵⁵.

⁵¹ Cfr. SULAYMĀN AL-AZRAʿĪ, *Dirāsāt... op. cit.*, p. 57.

⁵² In questa immagine si è voluto vedere un'accusa ai regimi arabi che, pur strumentalizzati dall'occidente, non hanno esitato, a loro volta, a sfruttare la questione palestinese per i loro interessi. Cfr. FAYZ MAḤMŪD, *Taysīr Sabūl: al-ʿarabī al-ḡarīb*, Amman, 1984, p. 55.

⁵³ Cfr. ḤĀLID AL-KARAKĪ, *Al-riwāya... op. cit.*, p. 67.

⁵⁴ Cfr. MUḤAMMAD AL-ʿAṬĪYYĀT, *Al-qiṣṣa al-ṭawīla fī al-adab al-urdunnī*, Amman, 1985, p. 154. Della stessa opinione è anche ʿADNĀN ABŪ ḤĀLID, *Malāmih al-riwāya al-urdunnīyya*, in «Afkārah» n. 43, 1979, p. 47.

⁵⁵ Cfr. TAYSĪR SABŪL, *Al-ʿamal... op. cit.*, pp. 58-59. Il generale in questione è, ovviamente, Moshe Dayan.

‘Arabī arriva alla conclusione che la sua gente non è destinata a combattere per vincere, ma che in essa deve continuare la storia dei secoli bui⁵⁶, poiché il suo popolo non è che una pedina negli interessi dei potenti. E allora piange, sentendo passare su di sé «tutte le umiliazioni della storia»⁵⁷.

Articolato in nove capitoli, *Anta mundu al-yawm* è un’opera che non rispetta le regole classiche del romanzo tradizionale. Il difetto che è stato maggiormente rilevato dai critici alla pubblicazione del romanzo è quello della disorganicità e della mancanza di coesione tra le parti⁵⁸, ovvero le stesse debolezze trovate nel manoscritto di ‘Arabī in un passo molto significativo di *Anta mundu al-yawm*. Scrive infatti Sabūl: «Corse voce, tra i giovani al caffè, che il cittadino ‘Arabī stava scrivendo un romanzo. Così alcuni suoi conoscenti andarono da lui per domandargli se quelle supposizioni erano fondate. Con un po’ d’imbarazzo ‘Arabī confermò che stava scrivendo qualcosa di oscuro, che nemmeno lui sapeva come definire... gli chiesero allora perché lo faceva ed egli rispose: – Scrivo per sfogare il senso d’inquietudine che mi tormenta. Cominciarono a cercare il suo breve manoscritto, lo trovarono presto e vi si riunirono intorno: – Bello, bello... però il tuo romanzo è costruito male, non vedi?... Sì, questo scritto è proprio disorganico e frammentario, devi riguardarlo... Tu ti servi della storia per le tue dimostrazioni, ma fai delle grosse forzature...»⁵⁹.

Attraverso queste parole fatte pronunciare ad ‘Arabī Sabūl sembra quasi voler avanzare una riserva sulla propria forma narrativa, motivo per cui i critici hanno spesso sottolineato il fatto che egli era pienamente consapevole dei difetti del suo romanzo e prevedeva le critiche che effettivamente gli sarebbero state mosse⁶⁰.

D’altra parte Taysīr Sabūl non è un romanziere, ma piuttosto un poeta ed è perciò incurante di tutti gli aspetti formali relativi al genere letterario della narrativa: tende a semplificare lo spessore del racconto per perseguire il suo intento fondamentale e la costruzione del romanzo appare frantumata nel tempo e nello spazio, a tal punto che il critico Aḥmad al-Muṣliḥ arriva a chiedersi, a proposito di *Anta mundu al-yawm*: «Siamo di fronte ad un componimento poetico, a

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁸ Si veda, tra gli altri, Fayz Maḥmūd e ‘Alī al-Aḡadīfī in SULAYMĀN AL-AZRA‘Ī, *Dirāsāt... op. cit.*, p. 52.

⁵⁹ Cfr. TAYSĪR SABŪL, *Al-a‘māl... op. cit.*, pp. 43-44.

⁶⁰ Cfr. SULAYMĀN AL-AZRA‘Ī, *Dirāsāt... op. cit.*, p. 51 e MAḤMŪD FAYZ, *Taysīr... op. cit.*, p. 52.

un romanzo, oppure ad un'ideologia o a un rituale mistico?»⁶¹.

La tecnica adottata da Taysīr Sabūl in questa sua opera, che appare senza un inizio e senza una fine, non è comunque soltanto la conseguenza del suo essere più un poeta che un romanziere, ma è anche, secondo Faḥrī Šālih, il risultato di una scelta consapevole: «Sabūl tenta un'esperienza nuova nel romanzo e cerca di creare un nuovo stile, in grado di spiegare l'enorme trauma causato dalla sconfitta del 1967 e capace di stabilire un equilibrio formale che compensi la spaccatura avvenuta nella struttura psicologica dell'uomo arabo... perciò la nuova tecnica usata da Sabūl non è soltanto un fregio esteriore, ma ha anche una funzione che la giustifica sul piano del contenuto»⁶². Se il romanzo viene letto in quest'ottica, si nota che l'autore si serve di tutti i mezzi a sua disposizione: la disarmonia e l'uso di periodi slegati e non conseguenti sono la misura dell'alienazione dell'arabo contemporaneo, mentre le scene, concepite come quadri a mosaico, sono rappresentazioni della repressione negli ambienti diversi della società: dalla famiglia al partito, dalle sfere intellettuali a quelle militari⁶³.

Il romanzo è carico di simboli, il più emblematico dei quali è il gatto, che compare, come si è già detto in precedenza, ogni volta che l'autore vuole porre l'accento sulla repressione dei forti, la sconfitta degli inermi, la frustrazione dell'individuo nella società. Anche la scelta di affiancare immagini tra loro contrapposte non è casuale: il padre che ammazza il gatto e va a pregare, la propaganda elettorale vicina agli annunci pubblicitari dei cosmetici, il soldato che ingrassa... servono solo a far notare che «le elezioni non sono elezioni, la legge non è legge, la preghiera non è preghiera, il combattente non combatte...»⁶⁴.

La realtà appare quindi sottosopra e confusa, così come lo sono gli incubi del protagonista illustrati da Sabūl, che è uno dei narratori arabi ad aver fatto maggior uso dei sogni nei suoi racconti⁶⁵. Gli incubi terrificanti di 'Arabī, che esprimono l'evoluzione della sua crisi fino al «limite estremo, cioè la richiesta della morte come rifugio dalla vita, si rivelano come il costante desiderio di morte che anima il subconscio di un essere logorato, che non riesce ad arrivare al punto di superare la paura e distruggere se stesso in uno stato di

⁶¹ Cfr. AḤMAD AL-MUŠLIḤ, *Al-baṭal...* cit., p. 55.

⁶² Cfr. FAḤRĪ ŠĀLIḤ, *'An al-kitāba...* cit.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cfr. SULAYMĀN AL-AZRA'Ī, *Dirāsāt...* op. cit., p. 58-59.

⁶⁵ Al ruolo dei sogni nell'opera di Sabūl è dedicata una parte dello studio di Sulaymān al-Azra'ī. *Ibid.*

piena coscienza e che perciò ricorre al sogno, come unico mezzo di riscatto⁶⁶.

Ma l'eroe, nella fantasia narrativa di Sabūl, si salva dalla morte, mentre il suo creatore se ne lascia soggiogare⁶⁷. Disteso sul letto, con la radio accesa, ascolta dei brani di musica per flauto e, a poco a poco, si rasserena; ricorda sua madre e la sua tristezza, ma anche la promessa che «per ogni momento triste c'è necessariamente un giorno di cui rallegrarsi»⁶⁸, così decide di aspettare e di dare a se stesso nuove possibilità di ripresa. Fayz Maḥmūd rileva in questo finale positivo, in cui si apre lo spiraglio della speranza, il ruolo consolatorio dell'arte – la musica nel caso specifico – che restituisce calma, equilibrio e capacità di allontanare la crisi acuta che spesso si crea tra l'artista e la società⁶⁹.

5. Taysīr Sabūl, purtroppo, non trovò conforto nell'arte e qualche anno dopo affrontò la morte col coraggio, la consapevolezza, la schiettezza che avevano caratterizzato la sua esistenza «socratica»⁷⁰. Il suo suicidio è stato «l'ultimo atto di una catena di posizioni schiette e sincere verso se stesso e il mondo»⁷¹, la tappa finale della ricerca della verità portata avanti nei suoi scritti⁷², l'estrema protesta contro le brutture e le ingiustizie della realtà⁷³. Alla sua tragica scelta contribuirono forse una sensibilità acuta ed un fragile equilibrio psicologico⁷⁴, oppure anche il senso di fallimento legato alla nuova sconfitta militare nel '73⁷⁵, ma il motivo fondamentale della sua morte fu certamente la sua crisi di intellettuale alienato e rifiutato da una società materialista e opportunistica⁷⁶, obbligato a scendere a compromessi per trovare un suo ruolo e una sua collocazione, caricato di un fardello troppo gravoso da sopportarsi⁷⁷. Taysīr Sabūl

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁶⁷ Scrive in proposito al-Azra'ī che Sabūl scarica il suo desiderio di suicidio sulla sua ombra, 'Arabī, e ne esce guarito. Nel '73 non c'era tempo per scrivere un nuovo romanzo e creare un nuovo 'Arabī, perciò ne esce vittima. *Ibid.*, p. 56.

⁶⁸ Cfr. TAYSĪR SABŪL, *Al-a'māl...* op. cit., p. 56.

⁶⁹ Cfr. FAYZ MAḤMŪD, *Taysīr...* op. cit., p. 69.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁷¹ Cfr. Tawḡān Fayṣal, in USĀMA FAWZĪ YŪSUF, *Arā'*... op. cit., p. 46.

⁷² *Ibid.*, p. 63.

⁷³ Cfr. RĀKĀN AL-MAĠĀLĪ in «Al-Raṭṭ» n. 831, 17/11/1973, prima pagina.

⁷⁴ Cfr. IBRĀHĪM ḤALĪL, *Al-šī'r...* op. cit.

⁷⁵ Come afferma ṬAḤA MUṢṬAFĀ WAḤBĪ AL-TALL su «Al-Raṭṭ» del 20/11/1973, p. 4.

⁷⁶ Cfr. 'IṢĀM MAḤFŪZ, *Al-rivāya al-'arabiyya al-ṭāli 'iyya*, Beirut, 1982, p. 107.

⁷⁷ L'opinione di 'Isā al-Nā'ūrī, che dà rilievo alla rara malattia agli occhi di cui soffriva Sabūl negli ultimi tempi, è un po' limitante, tantopiù che lo scrittore era

cercava con ostinazione la verità ed il senso nascosto della vita. Li cercò nell'arte, nell'ideologia politica, nella religione, nella filosofia, persino nella mistica sufista, che aveva cominciato a studiare nei suoi ultimi anni. Ma non trovando risposte assunse un atteggiamento di rifiuto nei confronti della vita stessa e si votò all'unico valore che per lui aveva ancora un senso: il coraggio di sfidare la morte.

Particolarmente commosse e toccanti furono, all'indomani del suo suicidio, le parole di Rākān al-Mağālī: «Commemoro oggi la morte di un poeta singolare e di un uomo di lettere... la cui presenza era una sfida alla meschinità, alla spregevolezza, alla corruzione... era acuto, folgorante e sorprendente nelle sue idee... si distingueva per la creatività e l'imprevedibilità in tutto quel che pubblicava su questioni piccole o grandi... per il suo modo di capire e di dare... la sua tragedia era quella di essere un grande uomo, mentre i modelli della società erano molto piccoli e le sue unità di misura strette e anguste»⁷⁸.

6. Taysīr Sabūl ha pubblicato:

Aḥzān ṣaḥrawiyya, Beirut, s.d. (II ediz. 1973), raccolta poetica;

Anta mundu al-yawm, Beirut, 1968, romanzo;

Hindī aḥmar, in «Al-Ġāmi'a», giugno-luglio 1968, racconto.

Altri racconti – *Ṣīyāḥ al-dīk* (Il grido del gallo) e *Allāh yarḥumuhum* (Dio abbia misericordia di loro) – sono stati pubblicati postumi nella raccolta delle opere completa, assieme ad alcuni scritti e studi sulla letteratura, la politica, l'arte, la tradizione e la storia.

Altre opere, un saggio intitolato *Ġawhar al-urūba* (L'essenza dell'arabismo) e alcuni romanzi non vennero pubblicati dallo scrittore per la sua crescente sfiducia nel ruolo della scrittura e della divulgazione e furono poi addirittura da lui distrutti prima della morte. Taysīr Sabūl tradusse anche alcune quartine di 'Umar Ḥayyām, reinventandole liberamente, motivo per cui sono state chiamate *Ḥayyāmiyyāt Taysīr Sabūl*.

perfettamente consapevole delle sue buone possibilità di guarigione. Cfr. SULAYMĀN AL-AZRA'Ī, *Al-muqaddima... op. cit.*, p. «zā».

⁷⁸ Cfr. RĀKĀN AL-MAĞĀLĪ da «al-Ra'ī», cit.

Leonardo Capezzone

IN MARGINE AD ALCUNI VERSI
DI AS-SAYYID AL-ḤIMYARĪ:
MODELLO LETTERARIO O APPARTENENZA RELIGIOSA?

Gli *A'yān aš-šī'a*¹ dedicano una lunga *tarğama* ad as-Sayyid al-Ḥimyarī. La prima impressione che si ricava da questa lettura, se confrontata con la sezione del *Kitāb al-Ağānī* riservata allo stesso², è data dall'enorme distanza che corre, fra le due fonti, nella rappresentazione del poeta³.

E fra i due poli di un al-Ḥimyarī eretico kaysānīta e di un al-Ḥimyarī convertito all'imamismo «ortodosso»⁴, si snoda una vicenda indubbiamente difficile da chiarire, dato l'alto tasso di «sparizione» e «ri-emersione» del materiale disponibile⁵: materiale letterario tale da

¹ MUḤSIN AL-AMĪN, *A'yān aš-šī'a*, Beirut, 1948, III, pp. 405-435.

² *Kitāb al-Ağānī*, Il Cairo, 1953, VII, pp. 229-278.

³ Ismā'īl ibn Muḥammad ibn Yazīd ibn Rabī'a ibn Mufarrig al-Ḥimyarī nasce a Baṣra o a Tabala fra il 105 e il 110 da una famiglia di tendenze ḥarigite. Ben presto se ne distacca, entrando nella setta sciita estremista della Kaysāniyya. Trascorre gli anni della sua vita fra Baṣra, Kūfa, Ahwāz e Baġdād, intrattenendo, malgrado le sue posizioni religiose e politiche, i primi cinque califfi abbasidi coi suoi versi spesso ferocemente intransigenti verso gli avversari dell'alidismo. Muore a Wāsiṭ o a Baġdād tra il 173 e il 179. Si veda, oltre a M. BARBIER DE MEYNARD, *Le seīd Himyarite. Recherches sur la vie et les oeuvres d'un poète hérétique du II siècle de l'hègire*, JA, 1874, pp. 159-258, M. NOUIOUAT, *La vie d'as-Sayyid al-Ḥimyarī, poète chiite du II/VIII siècle*, REI, XLVIII, (1980), pp. 51-97.

⁴ Usiamo qui e nel corso dell'articolo l'aggettivo «imamita» in un senso puramente «diacronico», così definendo, per comodità enunciativa, un nucleo sciita che, nell'ottavo secolo, a rigore, non è più imamita di ogni altro, ma che nel corso della sua storia acquisirà per se stesso questo appellativo, tanto che le fonti su al-Ḥimyarī, posteriori al poeta, potranno dire di lui (o negarlo) che è appunto all'«imamismo» che si è convertito; v. E. KOHLBERG, *From Imamiyya to Ithnā 'Ashariyya*, BSOAS 39 (1976), pp. 521-534.

⁵ L'ultima «ri-emersione» è costituita dall'edizione del *Dīwān as-Sayyid al-Ḥimyarī*, Beirut, s.d. (1966?), curata da Šakir Ḥādī Šukur, che, sebbene meriti di per sé uno studio approfondito, resta al di fuori della nostra ricerca, tesa a rintracciare elementi indicatori di uno sviluppo di immagine attraverso la successione storica delle fonti.

consentire, all'interno di una continuità di temi culturali, un passaggio di immagine dall'eretico, così come viene descritto nelle fonti sunnite⁶ – che citano la presunta conversione all'imamismo per smentirla, e che assumono come un dato di fatto la perdita della maggior parte dei versi del poeta, dovuta all'operazione di censura esercitata contro al-Ḥimyarī – al pentito delle fonti sciite, come gli *A'yān*, esibenti un folto numero di testi che nella maggior parte dei casi le fonti sunnite non conoscono (o non riportano), e che denotano un cambiamento decisivo di tematiche parallelo alla conversione.

Abbiamo scelto alcuni versi di al-Ḥimyarī, estratti dagli *A'yān* e dall'*Aḡānī*. Meritano di essere analizzati per comprendere il percorso ideologico che sottende (procurato o meno, da un lato, dalla censura sunnita, dall'altro dall'elaborazione sciita) tutta l'esperienza letteraria del Nostro, poeta dell'opposizione che ha fatto del legittimismo (di matrice kaysānīta o più genericamente alide) il suo *ma'nā* per eccellenza⁷, autore di rime secondo noi fondamentali per la comprensione dell'origine e della diffusione di alcune tematiche religiose attribuite dagli eresiografi musulmani all'estremismo sciita⁸, nelle quali è possibile rintracciare un nucleo primitivo di leggende e narrazioni che si svilupperanno, in seguito, sul modello della letteratura di *maḡāzī* prima e su quello, in chiave popolare, dell'epopea di stile

⁶ L'*Aḡānī*, malgrado il suo autore non fosse sunnita, rappresenta comunque un'opinione maggioritaria. Sullo sciismo di Abū'l-Faraḡ al-Isfahānī, e i suoi rapporti con al-Ḥimyarī, v. I. GOLDZIHNER, *Beiträge zur Litteraturgeschichte der šī'a und der sunnitischen Polemik*, in *Sitzungs-Berichte der Akademie der Wissenschaften*, Wien, 8 (1874) pp. 441-442. V. inoltre D. SOURDEL, *La politique religieuse du calife abbaside al-Mā'mūn*, REI, XXX (1962), p. 34, e L. VECCIA VAGLIERI, *Divagazioni su due rivolte alidi*, in A. F. Gabrieli, *Studi orientalistici offerti nel 60° compleanno*, Roma, 1964, pp. 348-349.

⁷ AL-KUTUBĪ, *Fawāt al-wafayāt*, Il Cairo, 1283, pp. 24-25, lo classifica tra i poeti che hanno trattato un solo argomento.

⁸ È significativa la piccola *querelle* riportata dalle pagine degli *A'yān* fra il loro autore e Ṭaha Ḥusayn, p. 411, presente anche nella prefazione al *Diwān*, op. cit., p. 35. A proposito delle *'aqā'id* di cui al-Ḥimyarī è il maggior versificatore, quali il *tanāsuh* e la *raḡ'a*, Ṭaha Ḥusayn ne sminuisce, da un'angolazione storico-letteraria, lo spessore specificamente religioso, riconducendole invece a un più vasto livello di tematiche letterarie sentite come patrimonio culturale comune, e premettendo che i concetti di *raḡ'a* e *tanāsuh*, tutt'altro che proprietà esclusiva dell'eterodossia sciita, erano già in voga presso gli Arabi del I secolo, e come tali assunti a *ma'nā*. In quanto ad al-Ḥimyarī, Ṭaha Ḥusayn lo definisce uno «stravagante» (*min saḥāfa-tibi...*). Al-Amīn, a sua volta, accusa Ṭaha Ḥusayn di «fanatismo» antisciita (*ta'aṣṣub al-muta'aṣṣabīn 'alā aš-šī'a*), rimproverando al suo interlocutore una mancanza di prospettiva storico-religiosa nel giudicare, minimizzandoli, certi aspetti dello sviluppo di alcune dottrine nell'ambito dell'eterodossia.

ferdousiano poi, nell'epica arabo-islamica. Versi, inoltre, che aprono la possibilità di ipotizzare un uso «didattico» della poesia in ambito imamita, e che, al di là di una effettiva appartenenza religiosa, farebbero pensare alla creazione di un modello letterario basato su uno spostamento del destinatario del prodotto artistico, accompagnato da una scelta confessionale («mi faccio *ġā'farita!*» recita, proprio come uno slogan, un verso attribuito ad al-Ḥimyarī), nonché politica, che fa quasi da necessario postulato al genere letterario.

Quelli che hanno attirato la nostra attenzione costituiscono di per sé il paradigma di un iter religioso, che, costruito o realmente vissuto, è estremamente indicativo del modo in cui la cultura musulmana, dall'VIII secolo ai nostri giorni, ha recepito le possibili utilizzazioni del «personaggio» al-Ḥimyarī, sia nella fissazione tipologica dell'eretico⁹, sia soprattutto nella creazione del topos letterario-religioso della conversione.

Iniziamo con un testo, riportato sia dall'*Aġānī* che dagli *A'yān*¹⁰:

Di' al figlio di 'Abbās: tu che porti il nome di Muḥammad,
non dare ai banū 'Adī un solo *dirham*.
Bandisci i banū Tayyim ibn Murrah,
rovina del deserto nel passato e in avvenire.
Se tu darai loro, non ti ringrazieranno,
e ti ricambieranno con le calunnie e con gli insulti.
Se accorderai loro fiducia e incarichi,
ti tradiranno, facendo bottino delle tue imposte.
Respingili: hai già l'esempio del loro regno tirannico.
Hanno impedito che l'eredità di Muḥammad passasse
agli zii, ai suoi figli, a Fātima, pari a Maria.
Hanno governato senza essere stati prescelti,
e ciò che hanno fatto basta a condannarli.
Non hanno ringraziato Muḥammad per i suoi benefici, ringrazierebbero un altro
benefattore?
Dio li ha favoriti, tramite Muḥammad, generoso li ha vestiti e nutriti,
ed essi hanno scacciato in modo ignobile il suo *waṣī*, il suo *walī*,
facendogli inghiottire l'amarezza della coluquintide.

Questo testo, secondo l'autore dell'*Aġānī*, confermato dagli *A'yān*, sarebbe stato molto più lungo, ma la violenza di alcuni versi,

⁹ Significative, nell'*Aġānī*, sono le dichiarazioni di altri poeti, come Farazdaq e Baššār, che ammettono volentieri la superiorità artistica del loro collega, ma comunque non temono confronti, forti di una maggioranza alle spalle che, in qualche modo, nell'inglobarli li protegge. Ironia della sorte: Baššār, sospettato di *zandaqa*, sarà messo a morte, durante il califfato di al-Manšūr. Che Farazdaq abbia letto versi di al-Ḥimyarī, poi, è improbabile, essendo il primo morto pochi anni dopo la nascita del secondo.

¹⁰ *Aġānī*, op. cit., p. 244; *A'yān*, op. cit., p. 413.

contro Abū Bakr e i *Ṣaḥāba*, era tale da indurre Abū'l-Farağ a sopprimerli. Al-İṣfahānī non è certo il primo a promuovere un'operazione di censura nei confronti di al-Ḥimyarī, dal momento che già in quel periodo era impossibile trovare il divano completo del poeta ¹¹. C'è però un'ambiguità di fondo, nell'*Ağānī*: al-Ḥimyarī è un noto eretico, propagandista in versi della kaysāniyya (setta che vanta fra i suoi addentellati eresie come quella di al-Muqanna^c, e che ha sostenuto un ruolo di un certo rilievo nella *da'wa* di Abū Muslim); è seguace della dottrina della *rağ'a* e del *tanāsuh*, come traspare da questi versi, vera e propria professione di fede kaysānīta ¹²:

La vera successione, fra gli Imām dei Qurayš,
 è in numero di quattro, uguale fra loro:
 'Alī, e tre dei suoi figli,
 nipoti [del Profeta], di cui tutti fanno.
 Un nipote è il custode della fede,
 il secondo è scomparso a Karbalā'.
 Il terzo sarà visto solo quando guiderà
 le sue truppe, seguite dal suo stendardo.
 Nessuno lo scorge, celato a Raḍwā fra l'acqua ed il miele.

Inoltre, è intransigente nei confronti di chiunque abbia ostacolato la *waṣīya* di 'Alī, da Abū Bakr e 'Umar ai *Ṣaḥāba* in blocco; il suo divano è andato (o mandato?) perduto poco tempo dopo la sua morte; è un moribondo il cui domestico va ad annunciare il suo stato ai Baṣrensi residenti a Bağdād, e viene scacciato con insulti e minacce ¹³. Eppure, nonostante tutto, nelle fonti i rapporti coi califfi del suo tempo, da as-Saffāh a Hārūn ar-Rašīd, sono eccellenti: all'in-

¹¹ Cfr. BARBIER DE MEYNARD, op. cit., p. 289; *Ağānī*, p. 237.

¹² *Ağānī*, p. 245; *A'yān*, p. 409. Per i problemi di attribuzione di questi versi a Kutayyir, v. R. RUBINACCI, *Versi politico religiosi di Kutayyir 'Azza*, in *Studi in onore di F. Gabrieli nel suo 80° compleanno*, Roma, 1984, II, pp. 661-665.

¹³ *Ağānī*, p. 278. Le differenti versioni sulla morte di al-Ḥimyarī, a seconda di chi le riporta, costituiscono una specie di specchio ideologico. Al-Ḥimyarī muore, per alcuni *rāwī*, a Wāsiṭ, per altri a Bağdād. Qui, secondo la versione dell'*Ağānī*, al-Ḥimyarī, prima di esalare l'ultimo respiro, invia un domestico ad avvisare della sua morte imminente i Kūfioti che risiedono a Bağdād. Il servo si sbaglia e finisce dai Baṣrensi, i quali lo accolgono con insulti e maledizioni all'indirizzo del suo padrone. Accortosi della svista, il servo va subito dai Kūfioti, che accorrono in massa al capezzale del moribondo, portando in omaggio settanta sudari. L'avversione dei Baṣrensi, anche se estremamente mitigata, viene mantenuta dal fronte sciita; citato dagli *A'yān*, p. 418, Marzubānī non accenna all'incidente: il servo non commette errori, va di proposito dai Baṣrensi prima e dai Kūfioti poi. La rappresentanza, effettivamente, lascia un po' a desiderare: solo tre Baṣrensi (con tre sudari) e tre Kūfioti (coi settanta sudari), però al capezzale compagno Hārūn ar-Rašīd e suo fratello.

domani della presa del potere, al-Ḥimyarī recita, nella moschea di Kūfa, questi versi ad Abū'l-ʿAbbās as-Saffāh¹⁴:

È vostro, questo regno, figli di Hāšim:
 rendetegli il suo prestigio.
 È vostro, ma non vi viene da quelli
 il cui potere vi è stato rivale.
 È vostro, cingete la corona, possiate avere
 eredi a cui trasmetterla.
 Se il *minbar* avesse scelto il suo cavaliere,
 lo avrebbe scelto tra voi.
 Il palafreniere che prima lo occupava
 dietro di sé ha lasciato il vuoto.
 Non sarò certo io a disperarmi
 se il regno sarà vostro fino al ritorno del Messia.

Ancora, a chi lo accusa di *ḡuluww* (fra i suoi acerrimi nemici compare il qāḏī di Baṣra Sawwār ibn ʿAbd Allāh¹⁵), al-Ḥimyarī può permettersi di recitare i versi che seguono, e si ritrova persino difeso da al-Manṣūr in persona, che lo definisce *šāʿirnā* e *walīnā*¹⁶:

Se io non rispettassi il testamento sicuro di Muḥammad
 il giorno di Gadir, e non fossi fedele a quel patto,
 sarei come chi, scambiando l'errore per la giustizia,
 diventa cristiano, o giudeo, dopo aver temuto Dio.
 Io non c'entro coi Tayyim e con gli ʿAdī,
 solo i figli di Ahmad sono i garanti della mia grazia presso Dio.
 La mia preghiera dopo la *šahāda* non è completa se non prego per loro,
 e se non invoco per loro il Signore, misericorde e glorioso.
 In loro confida la mia devozione, il mio consiglio, il mio appoggio,
 fino a quando sarò chiamato *yā šāhib* as-Sayyid.

Marzubānī¹⁷ riferisce che al-Manṣūr gli permetteva i suoi eccessi (*muḡālāḥ*) nelle lodi ai Ṭālibiti, pagandolo mille *dirham* al mese, nonostante i *fuqahāʾ* di Baṣra lo accusassero di essere un eretico e di insultare gli antenati (*salaf*). E soprattutto, sempre secondo Marzubānī, i privilegi di cui al-Ḥimyarī godeva a corte non subirono il benché minimo cambiamento anche nel periodo della rivolta di an-

¹⁴ *Aḡānī*, p. 240; *Aʿyān*, p. 412.

¹⁵ In tutte le fonti che riportano il conflitto tra il poeta e il qāḏī di Baṣra, il primo ne esce sempre trionfante. Per Ibn al-Muʿtazz, ad esempio, al-Manṣūr addirittura rimuove dall'incarico Sawwār e dona ad al-Ḥimyarī terre appartenute ad al-Ḥaḡḡāḡ: *Ṭabaqāt as-šūʿarāʾ*, ed. A. Eqbal, «E.J.W. Gibb Memorial», N.S. XIII, London, 1939, p. 9.

¹⁶ *Aḡānī*, p. 263. L'episodio è in *Aḡānī*, p. 260.

¹⁷ Citato in *Aʿyān*, p. 412.

Nafs az-Zakiyya e Ibrāhīm ibn ʿAbd Allāh: un trattamento, per Marzubānī, dovuto al timore dei suoi versi terribili da parte dei califfi.

Ammesso che pentimento e successivo accostamento di al-Ḥimyarī alla šīʿa imamita, come gli *Aʿyān* e altre fonti sciite sostengono¹⁸, e a cui accenna l'*Aġānī* (per smentirli), siano autentici, è abbastanza curioso che un poeta, definito, per fare un esempio (ma c'è solo l'imbarazzo della scelta), da al-ʿAsqalānī «un rāfiḍita pericoloso e malvagio»¹⁹, noto calunniatore dei *Ṣahāba*, assertore e divulgatore di dottrine eterodosse, circolasse indisturbato nei centri del potere durante gli anni di piombo delle repressioni antialidi di al-Manṣūr²⁰.

Le fonti, tranne l'accento di Marzubānī riportato dagli *Aʿyān*, non specificano la posizione di al-Ḥimyarī nei confronti della rivolta alide di an-Nafs az-Zakiyya. Sugli *Aʿyān* si legge²¹ che, dopo la rottura con la famiglia, di estrazione ibādita, al-Ḥimyarī trova protezione a Kūfa presso ʿUqba ibn Sālim, che poco tempo dopo viene nominato governatore di Baṣra. Per Barbier de Meynard²², ʿUqba era stato in precedenza un agente segreto alla Mecca, col compito di sorvegliare i movimenti alidi; non per niente viene inviato a Baṣra, dove Ibrāhīm ibn ʿAbd Allāh organizza la rivolta per conto del fratello²³. Nella città iraqena, ʿUqba avrebbe dovuto conciliare, nel clima di «distensione» seguito alla repressione della rivolta alide, gli interessi abbasidi con i sentimenti sciiti. Anello di congiunzione di questa strategia sarebbe stato proprio al-Ḥimyarī, il quale si sarebbe trovato investito della funzione, più o meno involontaria, di garante di un sottile equilibrio politico (e Marzubānī ricorda che persone meno importanti di lui avevano pagato il loro alidismo con il carcere, l'esilio o la morte).

Non meno significativo, e più ricco di implicazioni di carattere imamita, è il rapporto fra al-Ḥimyarī e un altro suo protettore, Abū Buġayr, nominato da al-Manṣūr governatore di Ahwāz. Qui, al-Ḥimyarī appare in una luce particolare, che l'*Aġānī*, nel registrare i

¹⁸ V. per esempio, NAWBAḤṬĪ, *Firaq aš-šīʿa*, ed. Ritter, Istanbul, 1931, pp. 26-27; ma per un sunnita dell'XI secolo come Baġdādī, al-Ḥimyarī è e resta kaysānīta: *Al-farq bayna'l-firaq*, Il Cairo, 1328, p. 28.

¹⁹ AL-ʿASQALĀNĪ, *Lisān al-Mizān*, Ḥaydarābād, 1329, I, p. 436. È senza dubbio la fonte più dura verso al-Ḥimyarī, con intenti denigratori al limite dell'oltraggio.

²⁰ L. VECCIA VAGLIERI, op. cit., pp. 317-318 e 342-346. V. anche D. SOURDEL, op. cit., p. 28.

²¹ *Aʿyān*, p. 408.

²² M. BARBIER DE MEYNARD, op. cit., p. 196; M. NOUIOUAT, op. cit., p. 64.

²³ L. VECCIA VAGLIERI, op. cit., pp. 318-319.

frequenti viaggi del poeta nella cittadina del Ḥūzistān, evidenza in parte, ma che gli *A'ḡyān* mettono bene in risalto: sembra, cioè, affiorare un impegno attivo di al-Ḥimyarī a fianco della šī'a imamita, di cui Ahwāz è un notevole centro di diffusione. Per gli *A'ḡyān* è qui che, orientato da Abū Buḡayr (le cui simpatie alidi fatte intuire anche dall'*Aḡānī*²⁴ sono rese esplicite dagli *A'ḡyān*), al-Ḥimyarī viene introdotto negli ambienti imamiti, rinnegando a chiare lettere il suo *madhab* kaysānīta. E a testimonianza di tale rapporto, il poeta ha lasciato questi versi²⁵:

Quando l'emiro Abū Buḡayr Aḡū Asad disse al suo cantore Yazīd:
 «La nobiltà [dell'*abl al-bayt*] m' commuove; offrirmi
 un panegirico dei tuoi, un inno in loro omaggio»,
 hai visto i volti degli increduli e dei *murḡī'ti*
 come diventavano lividi,
 come se Yazīd cantasse le lodi di 'Alī
 davanti agli ebrei e ai cristiani.

Purtroppo, gli argomenti che avrebbero convinto al-Ḥimyarī, eventualmente adottati da Abū Buḡayr, ci vengono risparmiati²⁶.

Insomma, da una parte viene fuori il ritratto di un al-Ḥimyarī politicamente disimpegnato, pedina inconsapevole della politica calif-fale, che deve la sua fortuna a corte alla sua splendida vena poetica; dall'altra emerge un al-Ḥimyarī che, al di là dell'eresia kaysānīta – che pure è profondamente impegnata nell'avvento degli Abbasidi²⁷ – o del presunto legame con quella šī'a che diventerà poi *itnā 'aṣḡarīyya*, sfruttando la sua posizione privilegiata a corte, usa i suoi versi come mezzo di dissidenza politica e di propaganda, partecipando ad Ahwāz alle attività dell'opposizione sciita (e allora, sarà interessante cogliere al-Ḥimyarī in una prospettiva di fruizione letteraria al di fuori dell'ambito della corte, in un insolito rapporto con le masse, in particolare con quel settore popolare alide di cui egli sarebbe stato l'ignaro rabbonitore).

Sembra che al-Ḥimyarī abbia avuto qualche rapporto con Ḡa'far aṣ-Ṣādiq. Al di là della concretezza fisica del fatto (per Ibn al-Mu'tazz

²⁴ *Aḡānī*, pp. 272-273; cfr. M. NOUÏOUAT, op. cit., p. 75.

²⁵ *Aḡānī*, p. 273.

²⁶ L'*Aḡānī*, pur rifiutando di ammettere la plausibilità dei tentativi di assorbimento del poeta nell'orbita imamita, non si affatica troppo a produrre testimonianze in versi che affermino il contrario; anzi, i versi presentati in relazione alla conversione non hanno introduzione insistentemente curata in quel senso.

²⁷ Al-Ḥimyarī stesso accoglie la nuova dinastia con versi d'augurio. V. n. 14.

la conversione di al-Ḥimyarī all'imamismo avviene in seguito a un incontro fra il poeta e l'imām alla Mecca²⁸), rimane la puntualità del topos dell'accostamento a Ġa'far aṣ-Ṣādiq²⁹, in particolare sancito da versi che, nell'ambito della devozione all'*abl al-bayt*, si rivolgono direttamente a lui, o vengono recitati in sua presenza. Abbiamo estrapolato due testi: il primo è un *ritā'* in onore di Ḥusayn³⁰; il secondo, per gli *A'yān*, dovrebbe costituire una delle prove testuali dell'abiura dalla kaysāniyya; in realtà, esso presenta notevoli ambiguità interpretative, essendo possibili due letture, una in senso kaysānīta, l'altra in senso imamita. Traspare, fra l'altro, una plausibile manipolazione, perché, di questi versi, l'*Agānī* riporta solo i primi due *bayt*, mentre negli *A'yān* essi sono tutti inglobati in un'unica qaṣīda in lode di Ġa'far aṣ-Ṣādiq³¹:

Passa per la tomba di Husayn,
e recita sulle sue spoglie innocenti:
«Il tuo corpo sia sempre dissestato
da acque abbondanti».
Se passi per la sua tomba, sòstavi a lungo,
ferma il cavallo, e piangi il puro di due puri,
come piange la vedova
la morte dell'unico figlio.

²⁸ Le *Ṭabaqāt aṣ-ṣu'arā'*, pur se quegli *ahbār* su al-Ḥimyarī ci sembrano velati da un'elegante ironia, forse anche un po' scettica, ci mostrano il poeta perfettamente assimilato all'imamismo. Dopo aver incontrato al-Ḥimyarī e colloquiato con lui, Ġa'far aṣ-Ṣādiq lo invita a compiere al suo fianco il pellegrinaggio. In seguito a tale esperienza, il poeta avrebbe scritto il famoso *tağā'fartu bismillāh*, op. cit., p. 8.

²⁹ L'*Agānī*, pp. 251-252, riporta alcuni incontri fra i due, o sedute in cui immancabilmente qualcuno dei presenti recita versi di al-Ḥimyarī, e l'imām rimane colpito dalla loro bellezza e dalla purezza dei sentimenti espressi; a chi gli ricorda che l'autore è un noto bevitore di vino, seguace della *rağ'a*, l'imām replica che chi è capace di esprimere in modo così sublime l'amore per l'*abl al-bayt* merita senz'altro il perdono di Dio. L'episodio è presente anche negli *A'yān*, p. 412. Sia l'*Agānī*, p. 277, sia gli *A'yān*, p. 412, registrano un altro episodio: a Ġa'far aṣ-Ṣādiq giunge la notizia della morte di al-Ḥimyarī; comincia così a pregare per lui e a tessere le sue lodi (*tarahḥama 'alaibi*). A un uomo che gli ricorda l'assiduità con cui il defunto beveva vino e la sua ostinazione nel credere a dottrine devianti, l'imām mostra una lettera, estratta da sotto il suo tappeto da preghiera, scritta da al-Ḥimyarī, in cui il poeta esprime il suo pentimento e riconosce l'autorità religiosa di Ġa'far aṣ-Ṣādiq (*innahu qad tāba wa yusā'luhu ad-dū'ā lahu*). L'episodio è tanto commovente quanto artificioso, essendo l'imām morto nel 148, cioè più di trent'anni prima del poeta. Per il topos, cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Sulla trasmissione dell'insegnamento presso gli imamiti dei primi secoli dell'Egira*, in *Annali di Ca' Foscari*, XII, 3, 1973 (Serie Orientale, 4), p. 59.

³⁰ *Agānī*, p. 240; *A'yān*, con alcune varianti, p. 417.

³¹ *Agānī*, p. 231; *A'yān*, p. 409.

Cavaliere che vai verso Medina
 su una cammella che taglia la solitudine del deserto,
 quando incontrerai Ġa'far (che Dio ti guidi)
 chiamalo fedele a Dio, rivolgiti a lui come a Ibn al-Muhaddab

(...)

Ora egli è in attesa, ma la sua persona brillerà
 della luce della giustizia come brilla una stella.

(...)

E quando essi credettero che il figlio di Ḥawla [Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya]
 fosse occultato,
 noi a lui ci rivolgemmo, con le nostre parole sincere,
 dicendo che egli [Ġa'far? Muḥammad b. al-Ḥanafīyya?] è il *mabḏī*³², la guida
 che nutre, con la sua giustizia, in tempo di carestia.

(...)

Sarà così, fino a quando si mostrerà
 colmando di giustizia l'Oriente e l'Occidente.

Per gli *A'yān*, oltre ad Abū Buḡayr, è Ġa'far aṣ-Ṣādiq ad esercitare una notevole influenza su al-Ḥimyarī: citando Marzubānī³³, ci dicono che il poeta rinnega il suo *madhab* (cioè la *kaysāniyya*) quando gli giunge la notizia della sconfessione (*inkār*) di Abū 'Abd Allāh (*kunya* di Ġa'far aṣ-Ṣādiq). È possibile che sia un riferimento ad una sconfessione della *kaysāniyya* da parte dell'imām³⁴. Ma al di là di questo accenno, le ragioni del *taṣayyū'* imamita del poeta non vengono chiarite ulteriormente: Marzubānī, sempre citato dagli *A'yān*, conclude l'episodio con la classica formula *wa'llāhu a'lam*³⁵.

Costante, in questa nostra lettura delle fonti, è la percezione dell'interpolazione o, a volte, dell'estrapolazione dei dati, che spesso producono vere e proprie incongruenze (per esempio, il frequente slittamento della cronologia degli eventi in relazione alla presenza storica di alcuni personaggi). Siamo al di là di un semplice problema di modificazione nella trasmissione: le divergenze evidenziano un

³² È strano che un imamita definisca Ġa'far aṣ-Ṣādiq «il *mabḏī*», mentre non lo sarebbe affatto se a usare questo termine, profondamente connotato e quindi non casuale, fosse un *kaysānīta* rivolto a Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya. È anche vero, però, che a un imamita non è certo estranea la concezione religiosa, nonché politica, di un *mabḏī* provvisorio, contemplata in tempi particolarmente critici; nei versi, la relazione contestuale fra *mabḏī* e tempo di carestia è evidente.

³³ *A'yān*, p. 410.

³⁴ Un atto di sconfessione, da parte di Ġa'far aṣ-Ṣādiq, nei confronti del *ḡuluww*, è riportato da Ibn Ḥazm in I. FRIEDLANDER, *The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm*, JAOS, XXIX, (1908), pp. 90, 96.

³⁵ *A'yān*, p. 411.

processo culturale che avalla, entro certi limiti, la possibilità, nel selezionare i dati, di intervenire, con tutto il peso ideologico che una «contraffazione» consente, sull'immagine che si vuole dare di un personaggio.

Con al-Ḥimyarī l'operazione è doppiamente possibile, perché si tratta, soprattutto in ambito letterario, di una pratica corrente, e perché si lavora, non solo nei testi sciiti, di molto posteriori, ma anche nell'*Aḡānī*, su un fantasma, di cui non è rimasto quasi niente, e di cui, quindi, si può dire di tutto³⁶.

Si è potuto, per esempio (e rimane il dubbio se questa sia stata la causa o l'effetto dell'«invenzione» dell'imamismo di al-Ḥimyarī), difendere un *bayt*, apparso immediatamente dopo la sua morte, e a cui abbiamo già accennato: quel *taḡā'fartu bismillāh wa'llāhu akbar* che tutte le fonti riportano e che, ad alcune di esse³⁷, pare uno dei pochissimi versi giunti alla posterità indiscutibilmente scritti da al-Ḥimyarī. L'*Aḡānī*³⁸, riportando la testimonianza dei due *rāwī* più attendibili, Abū Dā'ūd Sulaymān e Ismā'īl ibn as-Sāḥir (quest'ultimo amico personale del poeta), lo attribuisce ad un domestico di al-Ḥimyarī, un certo Qāsīm al-Ḥayyāt, e si domanda come sia possibile che un verso talmente banale e «fiacco» (*dā'if*) abbia potuto trovare un così vasto credito. Marzubānī è sicuro della sua autenticità, esibendolo proprio come una prova della conversione. Gli *A'yān*, trascrivendo l'opinione di Marzubānī, riconoscono nello scarso valore del *bayt*, pur sostenendo l'imamismo di al-Ḥimyarī, il tentativo *post mortem* di porre versi del genere a carico di un poeta il cui talento è proprio la prova migliore di questo caso di *sariqa* al contrario. Aggiungono comunque, confutando la posizione dell'*Aḡānī*, che il falso di *taḡā'fartu bismillāh* non prova niente, e che non basta una comparazione stilistica per dimostrare l'infondatezza della conversione.

Resta, tuttavia, l'innegabile popolarità di questo ovvio verso, la cui banalità, se vogliamo, non è altro che la banalità degli slogan. È forse utile ricordare che al-Ḥimyarī era un poeta che per scelta scriveva in uno stile semplice, adatto ad un destinatario di più vaste

³⁶ È possibile, come abbiamo già visto, persino ricostruire in tempi recentissimi un *Dīwān*, op. cit., quando non solo l'*Aḡānī*, ma anche le fonti sciite dichiarano che non esiste più una raccolta dei versi del poeta che possa definirsi tale (e aggiungeremmo, «autentica»).

³⁷ Come Ibn al-Mu'tazz, o, paradossalmente, il *Lisān al-Mizān*, op. cit., pp. 436-437, che pure è sempre attento a cogliere tutte quelle che, secondo l'autore, sono le «imposture dei rāfidīti».

³⁸ *Aḡānī*, p. 231.

proporzioni che non fosse la ristretta élite della corte: negli *A'yān* si legge che, a chi gli chiedeva la ragione dell'assenza dai suoi versi di preziosismi e di metafore ricercate (*ġarīb*), rispondeva, in difesa dell'immediatezza dei suoi modi espressivi, «*aqūlu mā yaḥḥamuhū aṣ-ṣaġīr wa'l-kabīr wa lā yaḥṭāġu ilā tafsīr*»³⁹. Una popolarità la cui ragione riconduce al problema iniziale: al-Ḥimyarī ha effettivamente aderito all'imamismo, e quindi il meccanismo di attribuzione è spiegabile in questo senso, essendo abbastanza abituale legare ad un poeta, famoso per il genere letterario in cui si è distinto, versi che «imitano» quello stesso genere nello stesso stile (inclusi incidenti di percorso, come potrebbe essere in questa accezione *taġā'fartu bismillāh*); oppure si è voluta la «riabilitazione», attraverso il veicolo letterario, di un personaggio estremamente influente nel panorama culturale del tempo, talmente importante da costituire, con la sua assimilazione alla *ṣī'a* duodecimana, oltre a un motivo di prestigio, una immagine letteraria paradigmatica?

In entrambi i casi, affiora un paziente lavoro imamita di aggancio, basato sulla produzione di versi «attribuiti». Del resto, ci sono versi di al-Ḥimyarī che potrebbero anche non lasciare dubbi sulla loro autenticità. È il caso, ad esempio, di questo *tafḍīl 'Alī*⁴⁰:

Chiedi ai Qurayš, se è il dubbio che ti opprime:
chiedi chi era il più saldo nella fede,
chi era il più dotto, il più sapiente fra loro,
il più sincero nella parola e nel patto.
Se diranno il vero, saranno d'accordo su Abū Ḥasan,
se tu non sei di quelli che avversano i giusti.

Versi come questi possono essere stati d'appoggio e di riferimento per la creazione di altri versi posti in una prospettiva di continuità con la produzione poetica (oltretutto quasi completamente scomparsa) autentica. In tale ottica, non ci sembra un caso che il citato *tafḍīl 'Alī* finisca per essere inserito, negli *A'yān*, in una *qaṣīda* particolare, la cosiddetta *qaṣīda mudabhaba*. Questo componimento, di cui gli *A'yān* presentano i versi superstiti (peraltro numerosi), è assente dall'*Aġānī*; la sua «apparizione» nelle fonti sunnite, come le *Ṭabaqāt aš-šū'arā'*, al di là della menzione, non ha molto rilievo: è solo una delle *qaṣīde* più famose.

In ambito imamita, il primo a inserire al-Ḥimyarī – ovviamente registrando il passaggio da eretico a pentito – e insieme a lui la

³⁹ *A'yān*, p. 406; cfr. *Aġānī*, p. 247-248.

⁴⁰ *Aġānī*, p. 266; *A'yān*, p. 421.

qaṣīda mudabhaba, nel suo trattato di *ilm ar-riḡāl*, è Ibn Šahrāšūb (m. 588/1192): l'opera di questo allievo di Ṭūsī apporta infatti un'innovazione rispetto al *Fihrist* del maestro, inserendo un capitolo dedicato ad alcuni dei più importanti poeti imamiti⁴¹.

Nel presentare i frammenti della *qaṣīda mudabhaba*, gli *A'yān*⁴² forniscono un *isnād* lunghissimo, circa trenta nomi, che, passando attraverso la sempre autorevole, seppur enciclopedica, presenza di Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī⁴³, riconduce la tradizione a Sayyid Murtaḏā 'Alam al-Hudā (m. 436/1044), autore di un commento a questa *qaṣīda*.

La critica occidentale non aiuta a chiarire granché: Brockelmann attribuisce ad al-Ḥimyarī la *qaṣīda mudabhaba*⁴⁴, segnalando il commento di 'Alam al-Hudā. Per Goldziher⁴⁵, che accenna a questa *qaṣīda* sottintendendone la paternità, al-Ḥimyarī è imamita. Gabrieli, invece, per il quale al-Ḥimyarī è sempre stato kaysānīta, della *qaṣīda* non fa menzione⁴⁶.

Il problema non è se la *qaṣīda* esista o meno, ma riguarda i versi contenuti all'interno di questa denominazione⁴⁷, che puntualmente le fonti citano, ma dietro la cui presenza sembra celarsi un testo assente.

* * *

Citiamo da un lavoro di 'Abd al-Fattāḥ Kilito, pubblicato nel 1985: «Mais, dans la culture arabe classique, il est difficile de parler de style individuel; chaque genre a son écriture, c'est-à-dire un ensemble de traits récurrent que l'on retrouve dans plusieurs oeuvres (...). L'anonymat étant intolérable, la tentation est grande d'attribuer le texte à l'un des noms emblématiques du genre. Cette situation favorise le plagiat et surtout la forgerie, tout faussaire habile ayant la

⁴¹ IBN ŠAHRĀŠŪB, *Ma'ālim al-'ulamā'*, Tehrān, 1353, pp. 134-135; cfr. A. ARIOLI, *Introduzione allo studio dell'ilm ar-riḡāl imamita: le fonti*, in *Cahiers d'onomastique arabe*, I, 1979, p. 65.

⁴² *A'yān*, pp. 420-421 e sgg.

⁴³ Per il commento di Maḡlisī alla *qaṣīda mudabhaba*, v. E.G. BROWNE, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1924, IV, p. 359.

⁴⁴ C. BROCKELMANN, *GAL*, I-S, 1937², p. 133.

⁴⁵ I. GOLDZICHER, op. cit., pp. 441-442.

⁴⁶ F. GABRIELI, *La poesie religieuse de l'ancien Islam*, REI, XLI/I, (1973), pp. 5-48.

⁴⁷ Il testo riportato dal *Dīwān*, op. cit., p. 83 sgg., è una *qaṣīda* in rima *bā'*; in nota, si informa che il testo completo della *qaṣīda mudabhaba* è contenuto negli *A'yān*. A loro volta, gli *A'yān*, che peraltro non parlano mai di un testo completo di tale *qaṣīda*, ma sempre di ciò che è rimasto, presentano gruppi di versi, ognuno dei quali ha una rima diversa dagli altri.

possibilità d'attribuire fraudoleusement un texte à un auteur du passé. Nous aurons plus d'une fois l'occasion de vérifier le lien étroit qui existe entre les notions d'auteur et de genre, la première étant aléatoire, la seconde fortement déterminée et spécifiée. L'auteur n'est peut-être que la créature du genre»⁴⁸. E più avanti: «L'énoncé apocryphe ne peut se faire accepter que s'il présente les mêmes traits que ceux qui caractérisent l'énoncé authentique. Cela veut dire que le faussaire a besoin, pour mener à bien son entreprise, de la présence d'un énoncé appartenant à un auteur déterminé, sur le modèle duquel il forge un autre énoncé qu'il attribue fraudoleusement a ce même auteur»⁴⁹.

A quale genere appartiene al-Ḥimyarī, tanto da poterlo identificare con esso?

Le fonti musulmane lo legano alla produzione poetica dedicata all'*ahl al-bayt*; Gabrieli lo iscrive all'ambito della poesia religiosa sciita⁵⁰. Vorremmo prendere lo spunto proprio dal lavoro di Gabrieli per osservare che, prescindendo da ogni implicazione ideologica o spirituale, questa «poesia religiosa sciita» dispone di alcune tematiche circoscritte a personaggi ed eventi che, pur nella loro staticità operativa (quasi una specie di involontario impiego della tecnica dell'*understatement*), hanno in sé un notevole potenziale di narratività; tematiche che vengono espresse da un circolo di poeti, i quali, a quel potenziale narrativo, attingono materiale per i loro versi (alludiamo alla triade Kumayt-Kuṭayyir-al-Ḥimyarī, ove l'ultimo è senza dubbio il più rappresentativo, o il più emblematico, come direbbe Kilito). Questi elementi, per una definizione sommaria di poetica, potrebbero essere sufficienti: abbiamo tematiche (ruotanti intorno ai concetti di *ḡayba* e di *raġ'a*) e autori che le esprimono.

Se all'inizio abbiamo accennato ad una continuità culturale all'interno della quale si snoda la vicenda storico-letteraria di al-Ḥimyarī, è perché intenderemmo collocare le tematiche di questa poetica sciita in una posizione di approdo, in termini squisitamente islamici, di concetti già presenti nella poesia preislamica. Prendiamo ad esempio questi versi, tipici di un genere letterario che potremmo definire «*kaysānīta*»⁵¹:

Cinque standardi avranno gli uomini il Giorno del Giudizio,

⁴⁸ A. KILITO, *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*, Paris, 1985, pp. 10-11.

⁴⁹ A. KILITO, op. cit., p. 12.

⁵⁰ F. GABRIELI, op. cit., p. 16-26.

⁵¹ *Aġānī*, p. 252; *A'yan*, p. 412.

ma quattro di essi saranno dannati al fuoco dell'inferno;
 quello di chi guida il vitello, quello di Faraone,
 quello dell'odioso samaritano della *umma*, che rinnega la sua fede e viene scacciato,
 lo schiavo abietto, rozzo e nero.
 Ma il volto di chi conduce il [quinto] stendardo sarà come il sole quando sorge.

Questi *bayt*, e soprattutto l'ultimo, acquistano una connotazione particolare se comparati al motivo preislamico del ritorno dall'eroe, e letti attraverso l'analisi condotta da M. Bravmann su quel motivo, sviluppato da alcuni poeti preislamici (nella fattispecie da an-Nābīga e al-A'šā) all'interno del genere del *madīh*⁵². Tema centrale è la scomparsa del re (siamo in ambiente ḡassānide), che forse è morto, forse è prigioniero; lo si piange, vivo o morto, ed egli resta, vivo o morto che sia, sempre il migliore degli uomini. Riportiamo a titolo esemplificativo la traduzione di Bravmann di un brano di an-Nābīga: «When he returns (so we hope although we doubt it) then everything is well, then the heroic life and royal might will return to us. However, if he is dead – if this should be definitely confirmed – we dispair and lose interest in life». Il ritorno del re, auspicato dal poeta, acquista caratteri di restaurazione di un ordine felice che questa assenza (questa *ḡayba*?) ha incrinato, ed è difficile non pensare allo slogan sciita del *mahdī* che riempirà di giustizia quel mondo che adesso è pieno di ingiustizia. Ancora più evidenti sono le opposizioni «presenza-assenza/regalità-anarchia» in un altro passaggio di an-Nābīga, comparato ad uno di al-A'šā: «*wa-ya'ti Ma'addan mulkuhā wa-rabī uhā wa-yarḡī ilā Ḡassāna mulkun wa-su'dadun*»; «*la-ya'ūdan li-Ma'addin 'akruhā dalaḡu'l-laylī wa-ta'hadu'l-minab*»; non solo c'è la gioia per il ritorno dell'eroe, ma col suo ritorno torna anche (*yarḡī u* in an-Nābīga, *ya'ūdu* in al-A'šā) il potere regale: *mulkun wa-su'dadun* (accanto a *rabī*⁵³, primavera) nel primo caso, *'ikrun*, «origine», nel secondo⁵³.

Quello che nella poesia preislamica è solo un motivo funzionale al contesto del *madīh* (e che comunque esprime un tema culturale), nella poetica di Kumayt-Kuṭayyir-al-Ḥimyarī sembra assumere un altro spessore: la *ḡayba* e la *raḡ'a* diventano vero e proprio *ma'nā*, e la relativa staticità delle funzioni narrative conseguenti, applicate ad un personaggio-eroe (Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya) con precise coordinate letterarie spazio-temporali, acquista tutte le caratterizzazioni del dramma *kaysānīta*.

⁵² M. BRAVMANN, *The Return of the Hero; an early Arab Motif*, in *Studia Orientalia in Memoriam C. Brockelmann*, Halle, 1968, pp. 9-28.

⁵³ M. BRAVMANN, op. cit., pp. 13-15.

Quando un *ma'nā* diventa proprietà comune – in altri termini, una poetica espressa da una corrente letteraria – tutti possono usarlo; un poeta è identificato col suo proprio *ma'nā*, soprattutto se è il migliore (*awlā bi'l-ma'nā*, secondo la definizione di Abū Hilāl al-ʿAskarī che nel suo *Kitāb aṣ-ṣinaʿatayn* discute per primo il problema del plagio⁵⁴) nell'esprimere le potenziali varianti stematiche (che derivano dal gusto per la variazione nella ripetizione) di quel *ma'nā*. Al-Ḥimyarī, quindi, è quasi per antonomasia il portavoce della poetica *kaysānīta*⁵⁵. È quanto meno strano che, immediatamente dopo la sua morte, di punto in bianco si venga a creare la figura di un al-Ḥimyarī che rinnega la *kaysāniyya* per abbracciare l'imamismo, e che a supporto di questo nuovo *engagement* si esibisca una produzione poetica in un certo senso irrelata, in quanto specializzata in un altro *ma'nā*, tutto rivolto esclusivamente all'esaltazione di ʿAlī (un motivo che, oltretutto, di per sé non ha niente di prettamente sciita)⁵⁶. Strano, se non si vede la cosa in una prospettiva di continuità, giocata tutta sulle potenzialità interne di elaborazione del *ma'nā* *hi-myariano*.

Dopo quanto si è detto e echeggiato a proposito del concetto duplice e speculare di autore-genere letterario, è intuitivo, essendo il criterio di attribuzione in funzione della rappresentatività e dell'emblematicità del poeta a cui si vuole far dire qualcosa che non ha mai detto, che non si è trattato di un caso se un settore della *ṣīʿa* imamita ha scelto al-Ḥimyarī come mittente di enunciati che, al di là del peso letterario, hanno un indiscutibile effetto solo se legati a un nome importante, un nome che *avrebbe potuto* esprimere quegli stessi enunciati, a cui l'*ʿĀgānī* e altre fonti sunnite, eccetto il «fiacco» *taġa-fartu bismillāh*, non danno peso.

Non dovendo risolvere qui in modo univoco il dilemma di al-Ḥimyarī *kaysānīta* o imamita, non si può comunque sottovalutare la ragione della scelta di questo personaggio per la diffusione di versi che pongono ʿAlī in una posizione assolutamente centrale. L'*ʿĀgānī*, probabilmente per la popolarità di cui godevano (e tenteremo di parlare di al-Ḥimyarī proprio in termini di popolarità), include alcuni di questi versi (oltretutto trasmessi dall'amico personale del

⁵⁴ Citato in G.E. VON GRUNEBaum, *The concept of plagiarism in Arabic Theory*, in *Journal of Near Eastern Studies*, III, (1944), pp. 234-253.

⁵⁵ Cfr. R. RUBINACCI, op. cit., p. 665.

⁵⁶ G. SCARCIA, *L'eresia musulmana nella problematica storico-religiosa*, SMSR, XXXIII (1962), p. 71: «il filoalidismo è l'unico elemento comune di tutte le sette solo perché è l'unico elemento comune di tutto l'Islam».

poeta, Ismā'īl ibn as-Sāhir, lo stesso che denuncia la contraffazione di *tağā'fartu bismillāh*). Abbiamo scelto i seguenti ⁵⁷:

Ascoltate, gente, il prodigio dei prodigi,
del piede di Abū Ḥusayn e del serpente
che strisciò fino a lui
per morderlo col dente.
Dal cielo a un tratto piombò un'aquila
o un uccello che a quella somigliava.
Ghermì il serpente, volteggiò nell'aria e si alzò in volo,
poi dalle nuvole lasciò cadere la preda a terra.
Strisciò sulla roccia, finché sparì
negli abissi inaccessibili,
quel serpente dal muso ripugnante, dal riflesso nerastro,
dal dente aguzzo, dalla bava bluastro.
Così fu allontanato da Abū Ḥasan 'Alī
il veleno del serpente.

Come si può notare, sono versi che, in un certo senso, oltre alla possibilità che non siano casi isolati all'interno della produzione ḥimyariana «autentica», staccano 'Alī dall'appannaggio della storiografia (al-Ḥimyarī è contemporaneo di Abū Miḥnaf, autore degli *Aḥbār Maqtal al-Ḥusayn*), per farne oggetto di versificazione, cioè per farne un «personaggio».

Pare che tra i versi sicuramente accreditati ad al-Ḥimyarī e l'«apparizione» della *qaṣīda mudabhaba* ci sia una specie di *black-out*, un vuoto di memoria collettivo: Goldziher è esplicito nel parlare di operazioni di censura per spiegare la scarsità di testi letterari sciiti nei grandi repertori bibliografici ⁵⁸. Chi esprime perfettamente questa sensazione di vuoto è Muḥammad 'Alī Tabrīzī (Mudarris), autore della *Rayḥānat al-adab* ⁵⁹. La situazione descritta da Tabrīzī è, in breve, la seguente: di al-Ḥimyarī non resta che la sua fama, legata a una notevole prolificità poetica, tutta devota alla *ḥānivāda-yi risālat*. Tra tutte le *qaṣīde* scomparse, Tabrīzī cita in particolare la *qaṣīda mudabhaba*, di cui rimangono due commenti, ad opera di personaggi estremamente autorevoli: Sayyid Murtaḍā 'Alam al-Hudā e Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī. Nucleo centrale di questa *qaṣīda* è la registrazione di un evento miracoloso di cui è artefice 'Alī: in marcia verso Ṣiffīn, l'esercito di 'Alī è colto da una sete violenta; interviene un monaco (è tipica la figura di mediazione svolta da un rappresentante

⁵⁷ *Ağānī*, p. 257.

⁵⁸ I. GOLDZICHER, op. cit., p. 439.

⁵⁹ MUḤAMMAD 'ALĪ TABRĪZĪ (MUDARRIS), *Rayḥānat al-adab*, s.l. [Tehrān], 1376, II, pp. 256-259.

dall'*ahl al-kitāb*, che fornisce informazioni risalenti ad un passato più o meno remoto), il quale indica a ʿAlī un luogo in cui, un tempo, c'era acqua in abbondanza, e ora è completamente arido. ʿAlī si reca in quel luogo e compie un miracolo: l'acqua riprende a sgorgare dalla sabbia, il luogo torna ad essere fertile come un tempo, e l'esercito può finalmente dissetarsi⁶⁰.

Dopo aver riassunto il miracolo, riportato nei due commenti, Tabrīzī ripercorre le fasi di censura e rimozione: al-Ḥimyarī viene dimenticato (*az bayn rafta būd*), le raccolte delle sue opere vengono sommerse dall'oblio generale (*tabt-i dafātir našuda būd*); sembra che ci siano state quasi rappresaglie contro chi leggesse o divulgasse i suoi versi (*va mardum az ḥulafā'-yi vaqt (...) tabt va dabt-i ānhā nadāšta-and*). Conferma, inoltre, sia il pentimento e il passaggio all'imamismo del poeta, sia i suoi rapporti con Ġāfar aṣ-Ṣādiq, il quale lo avrebbe investito del titolo di *Sayyid aš-šū'arā'*⁶¹.

Un altro miracolo viene menzionato da Ibn Ḥazm, il quale riporta la pretesa dei *rawāfiq* che il sole fosse stato fatto tramontare due volte da ʿAlī, e cita, a illustrazione del prodigio, alcuni versi di al-Ḥimyarī (versi che la *Rayḥānat* non riporta), rievocanti appunto il miracolo compiuto da ʿAlī per poter recitare la preghiera del *aṣr*⁶².

A quanto pare, l'idea di attribuire ad al-Ḥimyarī versi sulla figura di ʿAlī di matrice imamita (anche se, ripetiamo, non basta certo tessere gli elogi di ʿAlī perché si possa parlare di sciismo) non dovette essere poi così peregrina, tanto più che, come abbiamo visto, qualche verso, benché esiguo, in questo stile finisce con l'essere riconosciuto autentico anche dall'*Aḡānī*. Si torna, dunque, al problema della preminenza e dell'emblematicità di un autore rispetto al suo genere letterario.

Negli *A'yān*, in una fugace descrizione dello stile di al-Ḥimyarī, che purtroppo, per gli spunti che offre, non viene approfondita, si legge che, peculiari della sua opera (*min ḥaṣā'is šī'rihi*), sono la piacevolezza e la fluidità con cui mette in versi *al-ahbār wa'l-manāqib bimā yusammūnahu aš-šī'r al-qīṣāṣī*⁶³.

Vorremmo mettere in evidenza quell'*aš-šī'r al-qīṣāṣī*, che potremmo tradurre con «poesia epica». Abbiamo già nominato Abū-Miḥnaf, fra i primi, insieme ad Ibn Ishāq, a «storizzare» eventi dei

⁶⁰ *Rayḥānat*, op. cit., p. 257. Cfr. *Dīwān*, op. cit., p. 90.

⁶¹ *Rayḥānat*, op. cit., p. 258.

⁶² Cfr. I. FRIEDLANDER, op. cit., p. 68. Gli *A'yān* non inseriscono questi versi nella *qaṣīda mudābhāba*, sebbene siano in rima *bā'*, a differenza del *Dīwān*, op. cit., p. 87.

⁶³ *A'yān*, p. 408.

primi anni dell'Islam. Citiamo dal Rypka (a proposito delle *ta'ziya*): «The extent of the influence of the Arabic historical romance on Ḥusayn's Death and Mukhtār's Revenge, that was attributed to one of the earliest Arabic historiographers, Abū Mikhnaf, remains a moot point»⁶⁴.

Prescindendo dal «moot point», a titolo esemplificativo abbiamo preso in considerazione due romanzi, quello di Abū Muslim, diffusosi in ambito persiano-turco, e quello, in malese, di Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya, dietro i quali ci è sembrato, in una certa misura, che si muovesse il fantasma di al-Ḥimyarī.

Questi due romanzi (o meglio, la versione scritta di questi due cicli leggendari) sono stati oggetto di studio, rispettivamente, di I. Melikoff⁶⁵ e di L.F. Brakel⁶⁶, i quali sono arrivati ad alcune conclusioni analoghe. Accanto all'epica ferdousiana «colta», si è sviluppata una letteratura in prosa diffusa fra le classi subalterne, e questa prima letteratura in neopersiano ha spesso connotazioni sciite⁶⁷. Entrambi gli studi sono giunti ad individuare, per i due cicli romanzeschi, una identica matrice persiana che rivela fortissime influenze da Abū Miḥnaf.

Il romanzo di Abū Muslim è scritto in uno spirito alquanto eterodosso: i partigiani degli Abbasidi, e gli sciiti in genere, sono definiti sunniti, e quelli degli Omayyadi ḥarigiti, termine che deve essere preso nel senso di eretici; nella *Hikayat Muḥammad Hanafīyya* è presente la stessa ripartizione⁶⁸. In più, in entrambi i cicli, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya è il *mahdī*, e compaiono profonde somiglianze nell'intreccio. Ambedue presentano una certa connotazione kaysānita: il romanzo malese ha come protagonista, appunto, Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya; Abū Muslim è da molti eresiografi connesso a questa setta. Tra l'altro, il romanzo di Abū Muslim si è diffuso prevalentemente in ambiente bekṭāšī, e Ḥāḡḡī Bekṭāš

⁶⁴ J. RYPKA, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968², p. 684. Il ruolo della storiografia, intesa come repertorio di temi che, in un secondo tempo, assumono caratteri leggendari, «epici», è sottolineato anche da A. BAUSANI, *Elementi epici nelle letterature islamiche*, in *Atti del Convegno internazionale sul tema: la poesia epica e la sua formazione*, Roma, 1970, pp. 759-769, dove l'autore invita a non rimanere legati a un'idea di epica basata sul modello greco classico. Purtroppo il discorso non è stato ampliato: Bausani individua nella storiografia un «sentimento epico», che sarebbe poi il *quid* dell'epopea islamica (come di ogni altra); ma questo «sentimento epico» risulta difficilmente formalizzabile in termini euristici.

⁶⁵ I. MELIKOFF, *Abū Muslim: le «porte-hache» du Khorassan*, Paris, 1962.

⁶⁶ L.F. BRAKEL, *The Hikayat Muḥammad Hanafīyya*, 's-Gravenhage, 1975.

⁶⁷ L.F. BRAKEL, op. cit., p. 5.

⁶⁸ I. MELIKOFF, op. cit., pp. 62-63; L.F. BRAKEL, op. cit., p. 28.

sarebbe, secondo la leggenda, discendente di Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya⁶⁹.

Stiamo parlando di romanzi nati come contrappunto «popolare» all'epica ferdousiana; è singolare che gli *A'yān* definiscano i versi di al-Ḥimyarī *šīr qisāṣī*, quando la leggenda eroica di 'Alī e di Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya – e tantomeno di Abū Muslim – allora non sarebbe stata ancora formata, e l'unico a dedicare a questi personaggi la narrazione delle loro imprese (a cui hanno attinto i due cicli posteriori) è Abū Miḥnaf (il quale, ricordiamo ancora, è contemporaneo di al-Ḥimyarī), che però mantiene un'impronta ancorata alla storiografia.

Al-Ḥimyarī, negli studi di Melikoff e Brakel, non viene mai nominato. Evidentemente, nonostante il nostro poeta fosse specializzato (almeno nella prima parte della sua produzione) nelle tematiche kaysānīte, c'è un dislivello fra il suo Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya e quello dei due cicli citati. È un dislivello operativo, nel senso che al-Ḥimyarī è interessato ad una tematica escatologica: Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya è già *ḡā'ib*, occultato in uno dei primi luoghi della geografia mitica musulmana, la valle-monte-giardino di Raḍwā, mentre nei due romanzi l'eroe è al centro di vicende dinamiche: il suo è il ruolo del vendicatore del massacro di Karbalā', inserito in contesti operativi che lo definiscono come personaggio «epico». In altri termini, il Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya di al-Ḥimyarī e dell'intera poetica kaysānīta agirà in futuro; quello dei due romanzi agisce, è messo in situazione.

Ci sembra possibile ipotizzare, oltre ad una naturale evoluzione in senso epico della poetica kaysānīta (proprio in virtù del potenziale di narrativa a cui abbiamo già accennato), che non sia esattamente questo (o non solamente questo) il *mā'nā* nel quale al-Ḥimyarī prevale sui suoi colleghi, quel *mā'nā* che si sarebbe visto inglobare senza troppa fatica nell'area imamita. Avrebbe perfettamente ragione, allora, l'autore degli *A'yān*, a definire peculiare l'attributo di *qisāṣī* riferito alla poesia di al-Ḥimyarī, se questa definizione si modella intorno ai versi che focalizzano 'Alī in una posizione di assoluta preminenza (in particolare, quei versi che avrebbero «riempito» la *qaṣīda mudabbaba*), della quale il testo seguente rende un'idea molto precisa⁷⁰:

⁶⁹ I. MELIKOFF, op. cit., p. 66.

⁷⁰ *A'yān*, p. 420; *Dīwān*, op. cit., p. 130. A titolo di curiosità, notiamo che questi versi, presentati dagli *A'yān* isolatamente, sono in rima *bā'*, come quelli della *qaṣīda mudabbaba* nel *Dīwān*.

'Alī è il principe dei credenti, e la loro gloria,
 quando gli uomini temono i pericoli della fine.
 'Alī è il leone focoso nelle sue imprese, in cui gli uomini confidano,
 ogni giorno inflessibile di fronte al male.
 'Alī è il temibile, il protettore
 che scaccia dall'Islam ogni avversario.
 'Alī è la pioggia di primavera che porta la vita,
 quando si abbatte sugli uomini la siccità.
 'Alī è la giustizia, il favorito di cui ci si compiace,
 colui che scioglie il groviglio degli enigmi che sembrano inestricabili.
 'Alī è il rifugio per ogni perseguitato,
 per chi fugge dal male impaurito.
 'Alī è il *mahdī*, colui che va seguito,
 quando gli uomini sono disorientati dagli artifici dei *madāhib*.
 'Alī è il giudice e l'oratore che con le sue parole
 ispira a chiunque si appresti a parlare ciò che altrimenti non saprebbe dire.
 'Alī è il campione facondo, depositario della prova sicura,
 con cui respinge le chiacchiere vane del nemico.
 'Alī è il plenilunio brillante che illumina,
 splende la sua maestà nel buio delle tenebre.
 'Alī è il più potente degli uomini, nel soccorso e nell'ira,
 il più combattivo del suo tempo, il Giorno del Giudizio.
 'Alī è perfetto, fra gli uomini, per sapienza e generosità,
 elargitore di ricchezze, giusto verso chi chiede.
 'Alī è colui che più distoglie gli uomini da ciò che è proibito,
 presso Dio li protegge in ogni luogo.

Prendendo in esame questi versi, ci accorgiamo di non essere davanti ad un *madīḥ* generico, ma ad un elenco di virtù espresse attraverso azioni. In termini più precisi, 'Alī viene definito mediante funzioni attanziali; sono versi che contengono *in nuce*, descrivendo il «personaggio» 'Alī all'interno di categorie di azioni, possibilità narrative: in questo senso riteniamo giustificato parlare di *šī'r qiṣaṣī*. Emerge un ritratto di 'Alī riassumibile secondo alcune direttive: è un eroe che affronta delle imprese, poste in termini negativi e di contrasto all'Islam, di cui egli è il difensore (quindi, 'Alī è il condottiero ideale in una prospettiva di *ḡibād*)⁷¹. Inoltre, raccoglie in sé qualità morali ad un grado tale di intensità da staccarlo dalla media umana e rappresentarlo in termini di unicità, qualità espresse attraverso funzioni operative: è mosso dalla giustizia, dalla generosità e dalla sapienza, e dietro di lui è evidente la mano di Dio che lo guida.

In particolare, il secondo *miṣra'* del quinto *bayt* (*wa-fāriḡ labṣ al-*

⁷¹ Nel contesto della continuità culturale di cui abbiamo parlato, ci sembra possibile cogliere, fatte le debite proporzioni, un'identità di rapporto fra il poeta che scrive in lode di 'Alī condottiero di *ḡibād* e il poeta preislamico che recita versi in onore del *sayyid* (cfr. M. BRAVMANN, op. cit.) scomparso in un'azione di guerra.

mubhamāt al-ġarā'ib) condensa una molteplicità di funzioni narrative espresse dall'attributo *fariġ*, participio attivo di una forma verbale che esprime concetti quali aprire, separare, tagliare, quindi in senso lato districare, sciogliere, correlato ad *al-mubhamāt*, che al contrario esprime l'immagine di qualcosa che è chiuso, impenetrabile, irrisolvibile, indistricabile (senza considerare, nell'accumulazione della polisemia operativa del verso, la sfumatura di significato del verbo *faraġa* nel senso di aprire uno spiraglio, associato a *labs*, confusione, groviglio, ma anche oscurità, tenebra), a cui si aggiunge *al-ġarā'ib*, che amplifica ulteriormente il campo semantico e, di conseguenza, le funzioni attanziali, caricate così di competenze particolari: 'Alī è l'unico che possa risolvere situazioni difficili, la cui soluzione, spesso al limite dell'imperscrutabile, è impossibile a chiunque altro. È, in altri termini, quello che Propp ha definito l'eroe cercatore, un personaggio, cioè, che svolge un'attività di modificazione della realtà esistente, sentita come negativa⁷².

Questa figura di eroe liberatore ed esecutore di giustizia tracciata da al-Ĥimyarī – o da altri in suo nome – è tipica dell'epopea islamica (e Abū Muslim sembra possedere attributi che lo assimilano a 'Alī)⁷³, e il nostro poeta l'avrebbe elaborata in un periodo in cui 'Alī è ancora sentito come persona e non come personaggio, e la sua *sīra* è oggetto di rievocazioni di intento storiografico⁷⁴. Tale figura riaffiora in due testi in cui la dimensione epica ha già superato la fase della storicizzazione degli eventi, muovendosi in una prospettiva di narrazione che fa del mito la propria materia prima. Questi due testi, presi nella loro valenza paradigmatica di epopea, sono distanti fra loro nel tempo e nello spazio; il primo è la *Ġazwa qaṣr ad-dahab ma'a at-tu'bān wa'l-imām 'Alī*⁷⁵, la cui diffusione in Nordafrica sembra essere stata promossa dai Fatimidi; il secondo è il *Ĥāvar-nāma* di Ibn Ḥusām, *matnavī* post-ferdousiano del IX/XV secolo⁷⁶.

Anche se con enormi differenze stilistiche, in entrambi i testi 'Alī viene rappresentato seguendo esattamente i parametri operativi fissati da al-Ĥimyarī (o da chi per lui). Nel primo caso, opera di *maġāzī* di chiara impostazione sciita – mancano, ad esempio, dall'*entourage* del

⁷² V. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino, 1966, p. 55.

⁷³ I. MELIKOFF, op. cit., p. 68.

⁷⁴ H. LAOUST, *Le rôle de 'Alī dans la sīra chiite*, REI, XXX, (1962), pp. 7-26; cfr. A. BAUSANI, op. cit.

⁷⁵ V. R. BASSET, *L'expédition du château d'or et le combat de 'Alī contre le dragon*, in *Giornale della Società Asiatica Italiana*, VII (1893), pp. 3-81.

⁷⁶ G. CALASSO, *Un'epopea «musulmana» di epoca timuride: il Xāvar-nāma di Ebn Ḥosām*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Cl. sc. mor. stor. filol., serie VIII, vol. XXIII, 1979, pp. 384-539.

Profeta, Abū Bakr, ʿUmar e ʿUtmān; ʿĀʾiša è sostituita da Umm Salma – ʿAlī è inviato dal Profeta a condurre un *ǧihād* contro i banū Riyāḥ. Dopo averli battuti e convertiti all'Islam, ʿAlī viene avvertito della presenza di un dragone che, installatosi in un castello d'oro insieme ad un esercito di *ǧinn* ai suoi ordini, semina morte e distruzione nella zona. Un cavaliere dei banū Riyāḥ, implorando il suo aiuto, così gli si rivolge: «Signore, non sei tu l'uomo celebre, il cavaliere illustre, cugino di Muḥammad, il vittorioso? Tu non sei mai partito in spedizione con tuo cugino contro gli oppressori e i tiranni senza averli vinti e sterminati, o convertiti all'Islam (...) Ecco un dragone gigantesco... Non c'è nessuno che osi lottare contro di lui»⁷⁷. ʿAlī accetta di misurarsi in questa impresa, e ne esce vittorioso: uccide il dragone e converte i *ǧinn*.

Nel *Hāvar-nāma*, lo sviluppo delle funzioni narrative racchiuse nei versi ḥimyariani è più complesso, sia per il notevole dislivello artistico delle due opere, sia per le implicazioni contestuali e l'ampiezza di respiro dell'intreccio, ma morfologicamente l'eroe si muove secondo schemi comportamentali sostanzialmente identici.

ʿAlī, come mette in risalto G. Calasso nel suo studio sul *Hāvar-nāma*, oscilla fra le due componenti di eroe guerriero ed eroe saggio; e soprattutto emerge il tema dell'eroe che scioglie (cfr. *fāriḡ labs al-mubhamāt al-ǧarāʾib*). Nel *Hāvar-nāma*, storia di scioglimenti di incantesimi, ʿAlī è definito *čanbar-ǧuṣay*, scioglitore di catene⁷⁸, materiali e magiche, e non a caso a ʿAlī viene accostato un elemento in relazione a ciò che viene separato, tagliato, sciolto (e che motiva, a posteriori, la qualità di *fāriḡ* attribuitagli dai versi di al-Ḥimyarī): la spada *Dūʾl-Fiqār* (che nella *Gazwa qaṣr ad-dahab* non compare ancora, anche se è sempre con una spada, non connotata magicamente – infatti non ha un nome – che il dragone viene trafitto)⁷⁹. Anche la facoltà di paralizzare l'avversario con un grido terribile si riscontra in un certo senso nel *tafḍīl*, così come la generosità nel distribuire il bottino.

La tematica di ʿAlī-cercatore, poi, è centrale nel *Hāvar-nāma*, in cui però la saggezza che sostiene ʿAlī nella ricerca acquista un valore particolare, riducendo la componente del rischio (di cui invece l'eroe è consapevole nel combattimento col dragone), verificandosi il progressivo slittamento da eroe-guerriero a eroe-mago⁸⁰.

⁷⁷ R. BASSET, op. cit., testo arabo, p. 11 (ff. 158-159).

⁷⁸ G. CALASSO, op. cit., p. 426.

⁷⁹ Nel *Dīwān*, op. cit., p. 54, compare questo verso: *lā sayfa illā Dūʾl-Fiqār lā fatāʾillā ʿAlī rifʾa wa ʿalāʾ*.

⁸⁰ G. CALASSO, op. cit., p. 436.

Un altro episodio che può rafforzare l'ipotesi della nostra comparazione: nel *Hāvar-nāma*, 'Alī libera un corso d'acqua che era stato «legato» (*basta*) da Salomone⁸¹; è un'avventura dai tratti sostanzialmente analoghi al miracolo dell'acqua di cui parla Tabrizī.

Un comune denominatore lega i cicli romanzeschi di Abū Muslim e di Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya (almeno nella comune matrice persiano-turca), la *Gazwa qaṣr ad-dāhab* (di cui esiste anche una versione in aljamiado) e il *Hāvar-nāma*, e cioè l'ambiente in cui si sviluppa e si diffonde la letteratura epica «popolare». Ci troviamo di fronte ad un destinatario non più colto. Il *Hāvar-nāma*, preso isolatamente, rappresenta un'eccezione, essendo un poema che vuole idealmente ricollegarsi alla scia colta dello *Šāh-nāma*, ma anch'esso, oltre a contenere un personaggio come 'Amr-i Umayya, legato per certi suoi caratteri peculiari alla cultura delle classi artigiane, è indicativo di una direzione letteraria che, da un lato, produce opere di «storia sacra» come la *Rawḍat aš-šubadā'* di Vā'iz Kāshifī⁸², dall'altro, partendo pure dal modello ferdousiano, arriva alla realizzazione del *matnavī-yi hamāsa*, in cui ha un notevole ruolo l'estremizzazione iperbolica delle facoltà operative dell'eroe 'Alī, come il poemetto di Fāriḡ-i Gilānī⁸³.

La letteratura epica è un importante fattore di propagazione dell'ideale cavalleresco fra le classi subalterne, e in questo lavoro di diffusione riveste una funzione propulsiva fondamentale la *futuwwa*, l'organizzazione delle corporazioni artigianali⁸⁴. Come scrive Massignon, «la "futuwwa" est une vertu arabe, celle du chevalier errant, du héros aventureux (...) La "futuwwa", dans l'Arabie préislamique, est la cime ideale des "vertus héroïques" (*makārim al-aḥlāq*), c'est un comportement audacieux et provocateur, d'isolés. L'Islam a repris ce mot pour ses premiers héros guerriers (comme 'Alī)»⁸⁵.

Secondo Massignon, il clima sociale e culturale della *futuwwa* si forma fra il I e il II secolo, inizialmente legato all'eroe-patrono Sal-mān; in seguito, la *futuwwa* acquisisce nuovi patroni (fra cui Abū

⁸¹ G. CALASSO, op. cit., p. 426.

⁸² Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Note in margine alla Raudat ash-shubadā' di Vā'iz Kāshifī*, in *Problemi dell'età timuride. Atti del III Convegno Internazionale sull'Arte e sulla Civiltà Islamica*, Venezia, 1980, pp. 17-26. La definizione di «storia sacra» è dell'autrice.

⁸³ Per l'analisi di questo poemetto, v. A. BAUSANI, *Persia religiosa*, Milano, 1959, pp. 365-381.

⁸⁴ I. MELIKOFF, op. cit., p. 63. Cfr. L. MASSIGNON, *La «futuwwa» ou «pacte d'honneur artisanal» entre les travailleurs musulmans au Moyen Age*, in *La Nouvelle Clio*, LVIII (1952), pp. 171-198.

⁸⁵ L. MASSIGNON, op. cit., p. 171.

Muslim e 'Amr-i Umayya)⁸⁶, e si delineano al suo interno forti schieramenti sciiti. La letteratura epica diventa strumento delle classi subalterne, come rappresentazione della loro visione della storia, immaginata e sentita quale attesa di una giustizia sociale liberatrice; attesa in cui si commemorano, in evocazioni leggendarie, «les crises communautaires subies, guerres, épidémies, famine, au moyen de certains noms représentatifs, de héros, liés a certaines maximes proverbiales, expérimentales, et revendicatrices d'une libération sociale définitive, dont ces noms vénérés, liés a ces "slogans", leur préfigurent l'avènement: conception finaliste et justicière de l'histoire»⁸⁷; caratteri che si riscontrano anche nel ciclo romanzesco di Abū Muslim⁸⁸.

Proprio per la sua connotazione «popolare», l'epica non è mai stata apprezzata dalla cultura «ufficiale». Gālī Šukrī, uno studioso di letteratura epica araba, sintetizza così questo distacco: «è quella stessa posizione reazionaria assunta da generazioni di "professori" della letteratura ufficiale, che in ogni epoca hanno predicato che l'unica vera *adab* è la filologia e la letteratura conservata nei loro musei; tutto il resto è contaminato da Satana e dai suoi seguaci nel volgo»⁸⁹. Si tratta, in altri termini che dilatano le proporzioni del problema, di un rapporto conflittuale fra letteratura e potere.

Dopo aver mostrato questo insieme di circostanze, che a noi sembrano intimamente legate fra loro, ci pare abbastanza difficile immaginare al-Ĥimyarī, o il personaggio «costruito» a posteriori, completamente estraneo a tali processi storici e culturali.

Le affermazioni di al-Ĥimyarī sulla semplicità del linguaggio adottato per i suoi versi dimostrano, al di là dei suoi rapporti coi califfi (ma abbiamo visto che potrebbe essere plausibile una sua posizione di mediazione, forse involontaria, fra potere e opposizione

⁸⁶ Cfr. G. CALASSO, op. cit., p. 442-455.

⁸⁷ L. MASSIGNON, op. cit., p. 179. Per le relazioni fra *futuwwa* e *rağ'a*, v. p. 182.

⁸⁸ I. MELIKOFF, op. cit., p. 66. Ma, per una necessaria precisazione del fenomeno, che più che essere ridimensionato, viene inquadrato in una prospettiva storico-politica più aderente, cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Una polemica religiosa tra 'ulamā' di Mašhad e 'ulamā' uzbeki nell'anno 977/1588-1589*, AION, n.S., XIV, 1964, pp. 648-649, dove si legge: «La *šī'a* "degli oberati, degli oppressi, degli umiliati e degli schiavi" non è certo quella che rinvia ogni soluzione dei problemi sociali al momento del futuro ritorno dell'Imām, ed è stato già notato come ogni movimento rivoluzionario nato in ambiente sciita duodecimano cessa di essere tale (duodecimano) nel momento stesso in cui o pretende di difendere gli oppressi e gli umiliati senza aspettare il ritorno dell'Imām, o viceversa questo ritorno affretti».

⁸⁹ Citato in G. CANOVA, *Gli studi sull'epica popolare araba*, in *Oriente Moderno*, LVII (1977), p. 213.

popolare sciita), la formulazione di un programma poetico che si risolve nella scelta della destinazione, rivolta a chi non ha strumenti per decodificare il messaggio colto: scelta che non viene attuata solo al livello linguistico, ma anche, e soprattutto, dedicandosi a tematiche che possiamo definire «popolari», nel senso di una elaborazione tra storia e mito congeniale alle masse, di cui è (anche se attraverso il filtro del circuito iniziatico) esponente sociale e culturale la *futuwwa*, che si rende portavoce proprio dei valori sociali e culturali delle classi subalterne⁹⁰.

Possiamo sintetizzare questa circolazione delle idee con uno schema che riassume la continuità culturale in cui riteniamo di poter collocare al-Ḥimyarī e il suo «doppio»: *Futuwwa* → Eroe → Ritorno (*raġ'a*) → Rivendicazioni sociali → Letteratura/Portavoce → Classi subalterne → *Futuwwa*.

Nella definizione di *šī'r qīṣāṣī* formulata dagli *A'yān* probabilmente c'è molto di più di una semplice etichetta: la poesia epica – strumento di classe – viene attribuita ad al-Ḥimyarī (evidentemente in base ad un modello poetico «autentico» straordinariamente compatibile) dopo averlo inserito nella *šī'a* imamita, e se si è scelto proprio al-Ḥimyarī, deve essere stato in funzione di un criterio che potremmo definire di congenialità letteraria in chiave «popolare», approfittando, inoltre, del vuoto creato dall'operazione di censura sunnita nei suoi confronti, la quale può essere letta come atto di repressione politica, ma anche come risultato di una discriminazione fra cultura del potere e cultura dell'opposizione.

⁹⁰ L'attribuzione di un carattere popolare alla destoricizzazione di tematiche attinte al patrimonio storico è sostenibile fino a un certo punto. È sempre presente una forte memoria storica; F. ROSENTHAL, in *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968², p. 186, sottolinea che la popolarità della *historical novel* indica la profonda coscienza storica delle masse islamiche, e aggiunge: «It was through these novels that history filtered deep down into the hearts of the people. Through them, children learned to understand Islam as a historical phenomenon».

Anahit Bekarian

BYRON'S «ARMENIAN» LETTERS *

The letters, journals and various notes of a great writer are valuable historical documents. They may be considered literary artistic confessions which speak much of the personality and particularly about the creative methods, ideas and original style of a writer.

The letters of romantics, unlike the epistolary legacy of previous epochs which were written not only for the addressee but were destined for publication, are deprived of such motives. The letters in most cases are improvident impulses and truthful testimonies. The free and natural genre of letters allowed the expression of that which more often was necessary to hide in a profundity of work of art. In spite of this, the letters of romantics, even those not meant for publication, are of great value in reflecting literary and social life.

George Gordon Noel Byron (1788-1824), one of the most remarkable figures of the nineteenth century, has left a valuable legacy of this kind. In 1830, six years after Byron's death, Thomas Moore¹ published the collections of his letters and journals², which although not complete, left a deep trace in European literature, enriching the imagination of the contemporaries about the poet's personality and creative ideas.

Byron's long «voluntary exile» was the reason for writing letters. «I am not a cautious letter-writer and generally say what comes upper-most at the moment»³ – Byron wrote in a letter probably

* The transcription system adopted here for Armenian names is that of the Library of Congress, except for names whose orthography has been accepted by common usage.

¹ TH. MOORE (1779-1852), English romantic poet, Irish by birth. In 1811 he gets acquainted with Byron and becomes his close friend. Moore is one of his first biographers.

² TH. MOORE, *Letters and Journals of Lord Byron: with Notices of His Life*, London, 1830.

³ *Byron's Letters and Journals*, Vol. I: «In My Hot Youth», edited by Leslie

addressed to Mary Shelley ⁴.

Byron's epistolary legacy serves as a clue to the innermost mystery of his poetic works. His letters are considered to be an eloquent interpretation of his poetry, which fully reflect the poet's personality. Byron's complete character is outlined before the readers. His letters and journals reveal the great poet more accurately than any of the records left by his contemporaries. The letters are written by a true poet who tries to clarify the meaning of being, of the human soul and history by meditating about himself and his period. From this point of view, they are very valuable. Byron's style at first sight is simple, common, but probably not colloquial. Byron has written quickly, rarely crossing out separate words. The expressions in the letters, as a rule are distinct, true and impressive. The author has escaped the «beautiful style», though the quotations, and remembrances are often met in his letters. His favourite writers were Scott and Shakespeare, Sheridan ⁵ and Goldsmith ⁶ and works of the playwrights (not even well-known) of the 18th century. His irresistible eagerness for exploring the minds and emotions of his friends and acquaintances is nowhere so obvious as in his letters. His letters tell us about his literary intentions and daring. We learn much detail from the pages of his letters which are connected with the works of «Childe Harold's Pilgrimage» (1812-1818), «Don Juan» (1819-1824), «Cain» (1821), and «The Age of Bronze» (1821), etc. They are full of poetry and the hero of this poetry is Byron himself, a man, who lived his life as his rebellious and impudent hero according to the law of Arts.

While reading Byron's letters and journals we can follow his social, political, aesthetic, philosophical and literary views concerning various questions of art, poetic ideas and principles. The reader can get various reliable information not only about the literature but also about social, literary and political life of Western Europe in the first half of the 19th century. Byron's letters and journals in this sense combine amazingly the dignity of the historical and literary monument.

Marchand, Cambridge, 1974, Introduction, p. XVIII.

⁴ Shelley, Mary (1797-1851), the wife of the famous English poet P.B. Shelley (1792-1822), the daughter of the philosopher and novelist William Godwin (1756-1836). She has written «Frankenstein, or the Modern Prometheus» (1816-1817), a novel appreciated by Byron as a striking literary production for a girl of nineteen, as well as the novels «Valperga» (1823), «The Last Man» (1826), etc.

⁵ Sheridan, Richard (1751-1816), Irish famous dramatist and politician.

⁶ Goldsmith, Oliver (1728-1774), English writer, the representative of English sentimentalism of the 18th century.

The pages referring to Armenians and Armenian culture occupy a special place in his letters. We feel his warm attitude and affection towards the Armenians and their rich culture. There are fourteen letters referring to Armenian culture, history and language and they are addressed to Thomas Moore and John Murray⁷ and are dated from 1816-1821. It is difficult to appreciate the importance of these letters. Byron's various and profound studies cause great astonishment and enthusiasm. While living in Venice from 1816 to 1818 he gave a vivid and detailed picture of Venetian life in his letters including a description of the Venetian Mekhitarists⁸ and their research and educational activities. Being in contact with prominent figures of Armenian culture, Byron has left in the history from the point of reliability and novelty rare data and rich material concerning the activities of the Mekhitarists. On the other hand, the letters are eloquent testimony of the great role played by him in introducing Armenian culture and literature to foreigners. Having fame and recognition as the author of many poems⁹ George Byron, persecuted and insulted for his fearless epigrams and parliamentary speeches, dissatisfied with his environment, left England – with a decision never to return. In 1816 he settled down in Venice and in autumn of the same year got acquainted with the Mekhitarists. «He was interested in the religion, literature and history of that old Eastern nation, – writes a well known Russian literary critic Yu. A. Veselovsky (1872-1919) –, and the open-hearted cordial attitude of the island's inhabitants towards him linked him more with the original community. He made frequent visits to his new acquaintances. Many times in full swing of a feast the slight gondola took him to the quiet cloister of St. Lazarus. Here everything really was extremely removed from real life, but in contrast with Venetian commotion, this quietness not only displeased, but sometimes just rejoiced the weary poet»¹⁰. Byron's letter dated 29th of August 1819 was confirmed in

⁷ Murray, John (1778-1843), Byron's works publisher. Byron has been in regular correspondence with Murray from 1811 till the end of his life.

⁸ The Mekhitarist Congregation is a Brotherhood of Armenian churchmen founded in Constantinople in 1701 by Mekhitar of Sebastia (1676-1749), an outstanding Armenian scholar, known for his activities in the public and cultural life of the Armenian people. After a ten years stay in Methon (Greece), the Brotherhood finally settled down on the island of St. Lazarus, in the Venetian Laguna.

⁹ By that time the poet's selection of poems «Hours of Idleness» (1807), «English Bards and Scotch Reviewers» (1809), the first and second cantoes of «Childe Harold's Pilgrimage» (1812), the poems «Giavour» (1813), «The Corsair» (1814), «Lara» (1814) had been published.

¹⁰ Yu. VESELOVSKY, *Essays of Armenian Literature, History and Culture*, Yerevan, 1972, p. 393 (in Russian).

Moore's commentary. Speaking about Byron's activity of the Italian period, Th. Moore writes: «During an entire winter, he went out every morning alone to row himself to the island of the Armenians (a small island situated in the midst of a tranquil lake, and distant from Venice about half a league), to enjoy the society of those learned and hospitable monks, and to learn their difficult language; and in the evening, entering again into his gondola, he went but only for a couple of hours into company»¹¹.

Byron was on friendly terms with the Mekhitarists, and was fond of their undertaken affair and purpose. Being far from his fatherland, tired of European civilization, the poet visited St. Lazarus monastery, almost every day, where he met hospitable friends and heard the Armenian language. There he started to study Armenian, dreaming to penetrate into the mystery of Oriental poetry. «It is not important, how much Byron has learned the Armenian language, – the well-known Armenian writer Khach'ik Dashtents' has written –, the important phenomenon is the warm feeling he has cherished towards the history and literature of our country and the fact that he with enthusiastic charm ploughed the stormy waters of the Adriatic Sea every day and visited the Armenian island all for one noble purpose to study the language»¹². In order to study Armenian, Byron was to visit St. Lazarus every morning and to return back to Venice in the evening as the strict fathers of St. Lazarus did not allow him to stay temporarily in the monastery. There is a special note about it in Avgerian's¹³ unpublished autobiographical diary: «The famous and most celebrated Lord Byron whose works are purchased at gold value, coming to visit our convent, expressed the desire to study Armenian with him *. He wished also to live in the Convent. But because none of the monks knew him yet, he was told he would have come every day from Venice and learn Armenian in that way. And he began to come for fifty days. He used to study two or three hours and delighted chiefly in conversations, to quiet his

¹¹ TH. MOORE, *Letters and Journals of Lord Byron with Notices of His Life*, in four volumes, Paris, 1831, v. III, p. 322.

¹² KH. DASHTENTS', *Byron and the Armenians*, Yerevan, 1959, p. 174 (in Armenian).

¹³ Avgerian, Harut'iwn (1774 Ankara-1854 Venice), at the age of twelve he moved to the island of St. Lazarus and in 1798 became a priest. Avgerian was a linguist, lexicographer and a translator. He had a complete command of Greek, Latin, Jewish, Italian, French, English, Hungarian, German and Turkish. Avgerian and Byron prepared textbooks on Armenian and English grammars and published them in 1817 and 1819. Avgerian was famous as a skilful translator. He is also the author of many valuable works.

* Fr. H. Avgerian speaks of himself in the 3rd person.

mind. He was a young man, quick, sociable, with burning eyes. And though club-footed, he was handsome»¹⁴. Owing to his Armenian teacher, H. Avgerian, a large special room was at Byron's disposal. Until today, the room is named after Byron. In this very room, which was breathing with «the East and antiquity»¹⁵, Byron's first Armenian lessons began.

Our investigations bring us to the conclusion that through Byron's letters the English speaking reader gets acquainted for the first time with the great Armenological centre – the Mekhitarists who at the beginning of the 18th century had great fame and reputation in Europe. Through his letters, we obtain much information about prominent Armenian figures like H. Avgerian, Agonts' Couver¹⁶, Sargis T'ēodorian¹⁷ and Suk'ias Somalian¹⁸ etc. On the 14th of December in 1816, in a letter addressed to Murray, Byron informs him about the course of his Armenian studies and about that exceptionally valuable information which he received through Armenian literature and about the ways and traditions of its people. Byron admired the erudition of the Armenian monastic scholars, and the great educational work they did for their people. «... I have begun, and I am proceeding in, a study of the Armenian language, which I acquire, as well as I can at the Armenian convent, where I go every day to take lessons of a learned friar, and have gained some singular and not useless information with regard to the literature and customs of that Oriental people. They have an establishment here – a church and convent of ninety monks, very learned and accomplished men, some of them. They have also a press, and make great efforts for the enlightening of their nation»¹⁹, Byron writes in this letter.

Under difficult circumstances, the poet lives in an unexpected circle of meetings and closeness, which awards him new impressions and feelings. Under those conditions, he could seek and find the satisfaction for his interest. In a letter to Th. Moore dated the 4th of December 1816, the poet writes: «By way of divertissement I am

¹⁴ L. DAYAN, *Lord Byron at S. Lazarus*, «Pazmaveb», LXXXII (1924), p. 142 (in Armenian).

¹⁵ YU. VESELOVSKY, *op. cit.*, p. 395.

¹⁶ Agonts' Stepannos Couver (1740-1824), archbishop and the Abbot of the Monastery. He is the author of a number of works on religion and ethics.

¹⁷ T'ēodorian, Sargis (1783-1877), outstanding ecclesiastical, public figure.

¹⁸ Somalian, Suk'ias (1776-1846) was born in Constantinople. In 1804 he was ordained a priest. With missionary aim he was sent to Constantinople in 1808 and to Madras in 1817. He returned Venice in 1820.

¹⁹ TH. MOORE, *The Life, Letters and Journals of Lord Byron*, London, John Murray, 1908, p. 333.

studying daily at an Armenian monastery, the Armenian language. I found that my mind wanted something craggy to break upon; and this – as the most difficult thing I could discover here for an amusement – I have chosen, to torture me into attention»²⁰. Various valuable information about the Armenian and foreign literature in translation was given to Byron by H. Avgerian. The translations which were mostly done from Greek, Persian, Syriac and Latin, have promoted the development of Armenian literature thus making it one of the main nourishing sources. Many literary monuments which are of great value for the study of world culture, have been preserved owing to the existence of an Armenian translation. Byron refers to it in an afore-said letter where he particularly mentions, that «there are some very curious manuscripts in the monastery, as well as books; translations also from Greek originals, now lost, and from Persian and Syriac, etc.; besides works of their own people»²¹.

It is notable, that Byron's poetry of this period was greatly inspired by the Armenian literature and culture, and is marked with vivid and fearless lyric novelty («Manfred», «The Lament of Tasso», the last canto of «Childe Harold's Pilgrimage», «Sardanapalus», «Cain», etc.). In short lines of his letters, one feels his warm attitude and respect towards the Armenian monk-scholars. In addition, his letters show some special details which outlined their character and essence through the poet's perspicacity. In a letter addressed to John Murray dated December 27, 1816, the poet writes: «The superior of the friars is a bishop, a fine old fellow, with the beard of a meteor. Father Pascal is also a learned and pious soul»²². Here the question refers to Abbot Agonts Couver and H. Avgerian, the latter whom Byron was fond of calling «Father Pascal». It is worth while mentioning that thanks to Agonts Couver's²³ restless activities, versatile diplomatic politics, a good command of knowledge, skilful etiquette and rhetoric, it had been possible to establish close contacts with

²⁰ *Ibid.*, p. 329.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.* p. 335.

²³ In Agonts' Couver's time Napoleon Buonaparte was threatening to demolish the Mekhitarists together with other convents. Since Agonts' Couver's fame as a scholar-clergyman was widely spread in European courts and communion tables, he could present the Mekhitarist Convent as an Academical establishment. Napoleon Buonaparte admitted this exceptional case and with an imperial order the monastery of St. Lazarus became inviolable. Since in official papers and in scientific relations the Mekhitarist Convent was named as a scientific Academy of Armenian studies (See *St. Lazarus, The Mekhitarist Monastery*, Venice, St. Lazarus, 1966, p. 86, in Armenian).

kings, emperors of various countries, and with Napoleon himself who approved with a special edict that the Mekhitarist Monastery, being a united family of monk-scholars, an academic centre of development of the national culture, the main purpose of which was to collect and save the Armenian manuscripts from the loss, should not be subject to confiscation. The Mekhitarists published the works of Armenian chroniclers, historians and bards as well as propagated educational work among the Armenian nation. Each day visiting St. Lazarus, Byron was filled with enthusiasm towards the «Armenian island». Of course, according to Byron, H. Avgerian, «a learned and pious soul» has his own contribution in this matter. Thanks to Avgerian, the three years spent in Venice by Byron (1816-1818) were a fruitful scientific co-existence period for him. Together with Byron, Avgerian prepared and published English-Armenian, Armenian-English Grammar textbooks and an English-Armenian dictionary. Besides the above mentioned, Byron did some translations from the Armenian chroniclers, which together with separate extracts of his letters and other valuable documents, the Mekhitarists summarized in a collection entitled «Lord Byron's Armenian Exercises and Poetry» (in Armenian and English) published in 1870 at St. Lazarus (republished in 1907). It is rather essential and important that Byron's 1816-1818 Armenian meetings played for definite role for spreading fame both for Mekhitarists and in Byron himself in Europe. It is worth mentioning that H. Avgerian afterwards had got acquainted and was on friendly terms with two other Englishmen – John Brandt and Edward Lombe, whom he also taught Armenian. With the help and assistance of J. Brandt, H. Avgerian published English-Armenian and Armenian English dictionaries which are very valuable and though written in *Grabar* (i.e. Old Armenian) till now they haven't lost their importance.

So owing to Byron the Armenian language and culture interested the Europeans as well. Those meetings between Byron and the Mekhitarists gave a chance to many foreigners²⁴ to visit St. Lazarus, and as Byron's Armenian teacher says «Through his (Byron's) studies the name of the Monastery, too, was spread abroad»²⁵.

The testimony of closeness between Byron and the Mekhitarists is in the following lines of a letter written by Mkrtych' Avgerian²⁶

²⁴ After Byron the following well-known persons have visited St. Lazarus: Th. Moore (1819), V. de Florival (1828), W. Scott (1832), H. Peterman (1833), A. Musset (1834), G. Sand (1834), E. Taylor (1851), H. Aivazovsky (1869), J. Offenbach (1870), E. Duse (1886), and many other up to our days.

²⁵ L. DAYAN, *art. cit.*, p. 146.

²⁶ Avgerian Mkrtych' (Aucher J.-B., 1762-1854), Armenian linguist, lexicog-

and addressed to Agonts^c Couver in 1817, on the 15th of February. «We are pleased with the good advice of the Lord»²⁷. Also Father Ghukas Inchichian²⁸ writes to Abbot Couver from Constantinople to make a suggestion to Byron «to write something in English on our Congregation – what he saw with his own eyes –, what is the object of our Congregation and what treasures of Oriental manuscripts are collected in our Monastery and so on»²⁹. Then he adds that the National Council on hearing Lord Byron's visit to St. Lazarus have taken up a favourable position towards the Mekhitarist Congregation.

Although Byron's letters are short, their careful study shows up another sphere of the Mekhitarists' comprehensive activity – the education and upbringing of Armenian youth. In a letter of 1817 on the 8th of June addressed to John Murray, Byron writes: «The present letter will be delivered to you by two Armenian friars, on their way, by England, to Madras. ... If you can be of any use to them, either amongst your naval or East Indian acquaintances, I hope you will so far oblige me... Their names are Fahter Suk^cias Somalian and Father Sargis T^cē odorosian³⁰. They speak Italian, and probably French, or a little English. Repeating earnestly my recomandatory request, believe me very truly yours, Byron.

Perhaps you can help them to their passage, or give or get them letters for India»³¹.

Investigations show the motives of S. Somalian and S. T^cē odorian's visit to India, which witness itself the evidence of the education of the Armenian youth that has concerned the Mekhitarists – the founders of the Armenian literary Renaissance. As it is known, at the cost of an illimitable selflessness and owing to zealous efforts, they have established schools which in their national activity have thrown light upon the Armenian colonies for many years. Indian-Armenian richmen Edward Raphaël Gharamian (1730-1795) and Samuel Mkrtich^c Mooratian (1760-1815) of Madras have bequeathed to the Mekhitarist Convent a definite sum for educational purposes. S. Somalian and S. T^cēodorian, carrying on negotiations with the sons of the testators and with the aim to acquire testament, left St.

rapher, theologian, translator, a member of the Mekhitarist Congregation

²⁷ L. DAYAN, *art. cit.*, p. 143.

²⁸ Inchichian, Ghukas (1758-1833), Armenian geographer, historiographer, philologist, a member of the Mekhitarist Congregation.

²⁹ L. DAYAN, *art. cit.*, p. 144.

³⁰ Sargis T^cēodorosian, alias Sargis T^cēodorian.

³¹ TH. MOORE, *The Life, Letters and Journals of Lord Byron*, 1908, p. 158.

Lazarus for Madras with certified documents³² authorized not only with the signature of all the priests of St. Lazarus but also with the letter of recommendation addressed to John Murray written by the English poet. Byron's letter about the Armenian monks addressed to J. Murray was dated 8th of June, 1817. While studying the history of obtaining the wills by E. Gharamiam and S. Mooratian, we find out that the two Armenian monks left St. Lazarus for India on the 16th of January 1817³³. This fact allows us to come to the conclusion that Byron's letter in all probability was dated the 8th of January, 1817, but to all appearance, in the first edition of Byron's letters and journals Th. Moore by misunderstanding has marked the 8th of June, 1817. This afterwards has been repeated in other editions.

S. Somalian, mentioned in Byron's letter, after being elected the abbot, purchased many Armenian Manuscripts, which are kept in the Monastery. The monks compared the manuscripts in translation with the originals of those works, mainly in Greek and published them with historic interpretations and important commentaries and preface. More than fifty manuscripts were published owing to S. Somalian's efforts. He was the first who tried to introduce the Armenian literature to the Europeans. Being not only a skilful philologist, but also a translator and a lexicographer, he published monographs in Italian titled «A Picture of the Armenian Education», and «A Bibliographical List of our Ancestors' Translations». He compiled an English-Armenian-Turkish, Armenian-English-Turkish and Turkish-English-Armenian three volumed dictionary (1813), as well as Armenian-English, English-Armenian dictionaries. In S. Somalian's time the study of foreign languages was strengthened at St. Lazarus. His most memorable achievement was the opening of the Raphaëlian and Mooratian schools in memory of the benefactors from Madras.

In Byron's letter dated 27th of January 1818, addressed to J. Murray, there is an interesting remark about the Latin translation of Eusebius'³⁴ *Chronicle*. «In as much as it has pleased the translators

³² See: *Samuel Mouradian, the Great National benefactor*, «Pazmaveb», XCIV (1936), p. 181 (in Armenian).

³³ It should be noted that S. Somalian and S. Te'odorian's mission was ended unsuccessfully. Later S. Te'odorian departed from Italy to India and after a great number of troubles, adventures and difficulties he succeeded in getting E. Gharamian and S. Mouradian's donation-will, owing to which the Mouradian (in 1834, in Padua), and the Raphaëlian (in 1836, in Venice) schools were opened. (You can see about it in details *The Benefactors of the Mourad-Raphaëlian Schools and their Wills*, «Pazmaveb», XCIV (1936), p. 167-196; V. ZARDARIAN, *Diary* (1512-1933), Cairo, 1934, vol. III, p. 111-115 (in Armenian).

³⁴ Eusebius of Caesarea (born 260-265, † 338/339 A.D.), church writer, bishop of Caesarea in Palestine since 311.

of the long-lost and lately found portions of the text of Eusebius to put forth the enclosed prospectus, of which I send six copies, you can hereby implore to obtain subscribers in the two Universities³⁵, and among the learned, and the unlearned who would unlearn their ignorance – This *they* (the Convent) request, I request, and *do you request*»³⁶.

It should be noted that the Mekhitarists presented the works of John Chrysostome³⁷, Ephraem Syrus³⁸, some works lost in the Greek or Syriac originals of Philo the Hebrew³⁹ and of other early Christian writers to the European literary public in Latin. Let's pay our attention to the Latin translation of the *Chronicle* – the first historical work of Eusebius. The Greek original was lost and only separate extracts were kept in the works of Greek historiographers. Hieronym⁴⁰ translated into Latin some passages of the *Chronicle*, adding various historical information from the works of contemporary authors. But his work was not appreciated highly by European scholars as Hieronym, according to his own acknowledgement written in a foreword, not only translated Eusebius' work, but made some additions of his own and this, naturally, has brought down the degree of historical trustworthiness of his work. Meanwhile, the preserved old Armenian translation (5th century) which was discovered by Gevork Dpir⁴¹ only at the end of the 18th century is irreproachable and closer to the original. Mkrtich' Avgerian translated the Old Armenian version of the *Chronicle* into Latin and published it in

³⁵ The Universities of Cambridge and Oxford are meant.

³⁶ TH. MOORE, *The Life, Letters and Journals of Lord Byron*, 1908, p. 372.

³⁷ John Chrysostome (Goldenmouth, about 346-407), Byzantine church figure. Brilliant orator (from here his nickname), Author of numerous sermons, dythyramb, commentaries of the Gospels. In his sermons he brightly describes the public and church life of his time. His works were translated into Armenian as early as in the 5th century.

³⁸ Ephraem Syrus (Ephraim the Syrian, the date of birth is unknown-373), Syriac Church writer. His works are almost fully presented in old Armenian translations.

³⁹ Philo Judeaus or Philo of Alexandria (about 25 B.C. - 50 A.D.), Judaic Hellenistic philosopher. He wrote and taught in Greek. He had a considerable influence upon the formation of Middle Age Armenian philosophical thought. The representatives of Hellenistic philosophical school of the late 5th century have translated fourteen works into Armenian, seven of which have been preserved only in Armenian and owing to it they have become the subject of investigation of world classical philology and philosophy.

⁴⁰ Hieronym or Jerome (about 340-420), Latin theologian and translator.

⁴¹ Gevork Dpir Palatetsci (T'ër-Hovhannisian, 1737-1812), Armenian linguist, and lexicographer. He is well known for his *Persian Dictionary* published in Constantinople, in 1826.

Venice in 1818 together with an Old Armenian version, commentaries and preserved extracts of the Greek original⁴².

John Murray, probably had sent no list of subscribers to the translation of the Armenian Eusebius, because we learn from Byron's letter to him dated April 11, 1818, the following: «Why have you not sent me an answer, and lists of subscribers to the translation of *the Armenian Eusebius* of which I sent you printed copies of the prospectus (in French) two months ago? Have you had the letter? – I shall send you another: – you must not neglect my Armenians»⁴³.

From Byron's letters we get some knowledge about the development of separate pages of history of Armenology in the 18th-19th centuries in Western Europe (especially in England and France). Thus, in a letter addressed to John Murray dated January 2, 1817, Byron mentions that «many years ago, the two Whistons published in England an original text of a history of Armenia, with their own Latin translation»⁴⁴.

In 1695 the Armenian chronicler and publisher Ghukas Vanandets'i published in Amsterdam Movsēs Khorenats'i's *The History of Armenia* after which the European orientalists showed much more interest for the Armenian nation and its history. «Till that time, – writes the well-known historian Leo (Arakel Babakhanian, 1860-1932), the Armenian nation had been presented to a European either as a religious community, which had its theological peculiarities, or as a skilful and smart and at the same time a merchant people whom they didn't trust. Khorenats'i's rebirth in Amsterdam showed the West that the Armenians are an old and historical nation, who had played a great role in the political life of the East, together with Assyria, Persia, Rome and Byzantium»⁴⁵. European scholars showed great interest and made a subject of their scientific research *The History of Armenia* of the Father of the Armenian historiographers. At first Khorenats'i becomes a source for the German scholar Schröder's (1661-1739) linguistic and historic studies.

⁴² At that very time the head of Milan's Ambrosian Library Angelo Mai (1782-1854) and Hovhannēs Zohrabian (1760-1829), a monk-scholar from Constantinople and a former member of the Mekhitarist Brotherhood of Venice published together Chronicle's Latin translation of their own without the Armenian version. See: G. SCHRUMP, *Studies of the Armenian Language and Chronology in the West* (XIV-XIX centuries), translated and supplemented by G. Zarbhanalian, Venice, 1895, p. 115 (in Armenian).

⁴³ TH. MOORE, *The Life, Letters and Journals of Lord Byron*, 1908, p. 377, 378.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁵ LĒO, *Opera omnia*, in 10 vol.s, vol. III, *History of Armenia*, Book I, Yerevan, 1969, p. 466 (in Armenian).

There also begins the correspondence between the French Armenologist La Croze (1661-1759) and the English brothers Whistons⁴⁶. Though La Croze's wrong understanding about Khorenats'i (La Croze considered that Khorenats'i had lived and created in the 9-10th centuries), Whiston brothers, as it was mentioned in Byron's letter, translated into Latin *The History of Armenia* as well as Anania Shirakats'i's *Ashkharhatsuyts'* (Geography) and all these with the Armenian original were published in London by the printer Carolos Ackers in 1736. The translation of Khorenats'i's work, which according to our information was one of the first Armenian historical masterpieces done in Europe, turns the European philological thought towards the less familiar Armenian rich culture, history and literature of that time representing great interest for the orientalists.

In this sense it should be noted that thanks to Khorenats'i's work, the Armenian also occupied a place in Edward Gibbons' well known work⁴⁷ which was written at the end of the 18th century. This work, which occupied its worthy place in Byron's personal library with its vivid account and with the quality of the sources, is the best historical work of the second half of the 18th century and has been translated into almost all the European languages.

Generally Byron's own library contained books by well-known orientalist-travellers, which the poet was reading with great enthusiasm and later often entered into polemics with their authors in the first and second cantoes of *Childe Harold's Pilgrimage* as well as in the commentaries of the *Oriental poems*. The poet's interest in such literature did not weaken through his whole life. Byron had a chance to get information about oriental countries from the collections of the time⁴⁸ where descriptions of travellings, theories of literature and arts, as well as patterns of Eastern poetry and prose were

⁴⁶ The father of George and William Whistons, William Whiston has been the tutor of Grigor Aghapirian's sons. The latter was a rich Armenian living in India. William Whiston has learned Armenian in India and after returning London has taught the language to his sons. Afterwards the Whiston brothers have extended their knowledge of Armenian in self-training and have translated into Latin and published Movsēs Khorenats'i's *History of Armenia* and Anania Shirakats'i's *Ashkharhatsuyts'* (Geography).

⁴⁷ E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, in 8 vol.s, London, 1854.

⁴⁸ *Asiatic Research for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia*, 10 vol.s, 1806-1809, *Oriental Collections, Containing Original Essays and Dissertations etc. Illustrating the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia*, 3 vol.s., 1797-1799; «The Asiatic Annual Register», 1799-1811.

found. In a letter addressed to his distant relative, the writer Robert Dallas (1754-1824), dated the 21st of January 1808, Byron writes: «As to my reading, I believe I may aver without hyperbole, it has been tolerably extensive in the historical department, so that few nations exist or have existed with whose records I am not in some degree acquainted from Herodotus down to Gibbon⁴⁹». Those lines testify that Byron had been acquainted with the history of Armenia at least from 1807, and Gibbon's afore-said book was in the poet's personal library. The description of Byzantium in Gibbon's book increased the attention of Byron's country-men towards the East, and for many years that book remained as a subject of his meditation and polemics. In 1823, before leaving Italy for Greece, Byron took Gibbon's book with him.

Byron's Armenian letters also show the interest of foreign scholars towards the Armenian language. Thus, in a letter dated the 5th of December, 1816, we are informed, that «four years ago the French instituted an Armenian professorship. Twenty pupils presented themselves on Monday morning, full of noble ardour, ingenious youth, and impregnable industry. They preserved, with a courage worthy of the nation and of universal conquest, till Thursday; when *fifteen* of the *twenty* succumbed to the six-and-twentieth letter of the alphabet»⁵⁰. The question is about Napoleon Buonaparte's special message dated the 15th of February 1811 on the establishment of the Armenian chair at the High School of Oriental Living Languages in Paris (Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes). Three years after the establishment of that school, in 1798 the New Armenian chair was opened next to the chairs of Persian, Arabic and Turkish. The new Armenian chair was headed by the Armenian linguist Hakob Shahan-Jrpetian⁵¹, who had recently visited France. In 1801 Shahan-Jrpetian refused his post of Oriental Living Languages of the High School, on the ground of his insufficient knowledge in French and French literature. He couldn't wholly satisfy his pupils, because he had no chance to teach the Armenian language to them. Later Shahan Jrpetian made a careful study of French and in 1811 again directed the chair of the Armenian language. In 1815 in one of his letters Shahan-Jrpetian mentions: «Our school has been established

⁴⁹ *Byron's Letters and Journals*, ed. by Leslie A. Marchand, Cambridge, 1974, p. 147, 148.

⁵⁰ TH. MOORE, *The Life, Letters and Journals of Lord Byron*, 1908, p. 329.

⁵¹ Shahan-Jrpetian, Hakob (Jrpet, 1772-1837), Armenian linguist. The author of a number of oriental and Armenological research works in French. In 1798 he settled down in Paris setting up a personal acquaintance with Napoleon Buonaparte.

at the same time for Armenians, French and for other nations, because many of them had come from foreign countries as well as many well-known persons, scholars at the age of forty and more had come here to study our language, which is one of the oldest among the parent and holy languages. The scholars wonder about the unique information they have got about archeology, the roots of the original language, ancient history and about the origin of nations as an unexplored ore or as an uncouth gem»⁵². In 1811 Shahan Jrpet succeeded in gathering pupils. He began his teaching with twenty pupils, but only five of them could finish their study. Three of them, Saint-Martin⁵³, Le Vaillant de Florival⁵⁴, and Bellaud⁵⁵ later became Armenologists, whose legacy of studies have played a great role in the development of French as well as of European Armenology. Byron had them in mind when in 1817 in a letter, dated the 2nd of January addressed to J. Murray, praising the Mekhitarists, mentions that «they are besides a much respected and learned community, and the study of their language was taken up with great ardour by some literary Frenchmen in Buonaparte's time»⁵⁶.

Byron's Armenological studies hold an important place in the history of Armenian and English literary links. Among Englishmen it was Byron, after the Whiston brothers, who was engaged in the studies of the Armenian language and Armenian culture. From Byron's letters his deep respect and liking of the Armenian language become evident which according to his confession is a «... rich language, however, and would amply repay anyone the trouble of learning it»⁵⁷. In a letter dated 1816, 18th of December, addressed to his sister Augusta Leigh⁵⁸, Byron writes: «I go every morning to the

⁵² A. ABRAHAMIAN, *A series of Armenian Biographers*, Constantinople. 1893, p. 37 (in Armenian).

⁵³ Saint-Martin, Antoine Jean (1791-1832), a well-known Armenologist. He knew Arabic, Persian, Armenian, Assyrian, Georgian, and Turkish. At the age of twenty-one he wrote the two-volumed *Memorial Records* about Armenology, which were published in Paris in 1818 and 1819. In 1822 Saint-Martin established the «Asiatic Society» which started to publish the magazine «Journal Asiatique».

⁵⁴ Le Vaillant de Florival, Paul, Emil (1800-1862). In 1830 he was appointed an instructor at the High School of Oriental Living Languages in Paris. He is the author of several armenological works.

⁵⁵ Bellaud, M., French Armenologist. He was later ordained a priest. Only his *Essay of the Armenian Language* (1812) is known up to-day. We couldn't get necessary information about his life and activity from the encyclopaedic and bibliographical sources.

⁵⁶ TH. MOORE, *The Life, Letters and Journals of Lord Byron*, 1908, p. 336.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 329.

⁵⁸ Leigh, Augusta (1783-1851), Byron's half-sister. Byron was in correspondence with her during his whole lifetime. Many of his poems are devoted to her.

Armenian Convent (of *friars not Nuns* - my child) to study the language. I mean the *Armenian* language»⁵⁹.

In 1817 H. Avgerian, together with Byron published the English Armenian Grammar textbook, for Armenians. As far back as the 24th of December, 1816 in a letter addressed to Thomas Moore, we read: «In the mornings I go over in my gondola to babble Armenian with the friars of the Convent of St. Lazarus, and to help one of them⁶⁰ in correcting the English of the English and Armenian grammar which he is publishing»⁶¹. The poet as a compensation offers to his teacher to publish the textbook by his means as well as takes care for its spreading. He writes about it to his English friends, speaking about Avgerian's talent and his good command of knowledge, and once again praising the activity of the Mekhitarists: «I send you some sheets of a grammar, English and Armenian, for the use of the Armenians, – writes Byron to John Murray in a letter dated January 2, 1817 –, of which I promoted, and indeed induced, the publication. (It costed me but a thousand francs - French livres). I still pursue my lessons in the language without any rapid progress, but advancing a little daily. Padre Paschal with some little help from me, as translator of his Italian into English, is also proceeding in a manuscript Grammar for the *English* acquisition of Armenian, which will be printed also when finished...

... When this Grammar (I mean the one now printing) is done, will you have any objection to take forty or fifty copies, which will not cost in all above five or ten guineas, and try the curiosity of the learned with a sale of them?»⁶²

H. Avgerian writes in his unpublished diary the following about the English-Armenian Grammar textbook: «After having learned the Armenian alphabet, Byron asked his teacher to have printed at his expense the Anglo-Armenian grammar... And Byron used to correct with his teacher, the proofs of the printed sheets»⁶³.

In 1819 Avgerian and Byron undertook the publication of the Armenian-English Grammar textbook for the English speaking students. This is the textbook which Byron hints at in a letter dated March 25, 1817 addressed to John Murray: «... the other is still in manuscript»⁶⁴. At Avgerian's request Byron writes a preface for the

⁵⁹ *The Letters of George Gordon Lord Byron*, Selected by R.G. Howarth, with an Introduction by André Maurois, London-Toronto-New York, 1933, p. 169.

⁶⁰ It concerns H. Avgerian.

⁶¹ TH. MOORE, *The Life, Letters and Journals of Lord Byron*, 1908, p. 330.

⁶² *Ibid.*, p. 336.

⁶³ L. DAYAN, *art. cit.*, pp. 142, 143.

⁶⁴ TH. MOORE, *The Life, Letters and Journals of Lord Byron*, p. 346.

Armenian-English Grammar textbook. «On my arrival at Venice, in the 1816, – Byron writes in this preface –, I was much struck – in common I believe, with every other traveller – with the society of the Convent of St. Lazarus, which appears to unite all the advantages of the monastic institution, without any of its vices. ... These men, – the poet continues his thought about the Mekhitarists –, are the priesthood of an oppressed and a noble nation, which has partaken of the proscription and bondage of the Jews and of the Greeks, without the sullenness of the former or the servility of the latter. This people has attained riches without usury and all the honours that can be awarded to slavery without intrigue. But they have long occupied, nevertheless, a part of «The House of Bondage», who has lately occupied her many mansions. It would be difficult, perhaps, to find the annals of a nation less stained with crimes than those of the Armenians, whose virtues have been those of peace, and their vices those of compulsion. But whatever may have been their destiny – and it has been bitter – whatever it may be in future, their country must ever be one of the most interesting on the globe; and perhaps their language only requires to be more studied to become more attractive. If the Scriptures are rightly understood, it was in Armenia that Paradise was placed. Armenia, which has paid as dearly as the descendants of Adam for that fleeting participation of its soil in the happiness of him who was created from its dust. It was in Armenia that the flood first abated and the dove alighted. But with the disappearance of Paradise itself may be dated almost the unhappiness of the country; for though long a powerful kingdom, it was scarcely ever an independent one, and the satraps of Persia and the pachas of Turkey have alike desolated the region where God created man in his own image»⁶⁵. These lines are saturated with a shrewd perception of conception and soul about the Armenian nation and its spiritual treasure. The poet has seen not only clergymen among the Mekhitarists. He admired the clerical establishment which had done great useful work for the Armenian nation. Because of political considerations, the Mekhitarists decided not to publish this preface. The result was that Byron's agitated soul, which didn't submit to any concession, rose this time against all objective reason. The poet was hurt and stopped visiting St. Lazarus island. H. Avgerian mentions about this foresaid preface as well as in the Armenian-English Grammar textbook in his unpublished diary: «After that Byron begged for the translation of another Armenian-English grammar, to improve

⁶⁵ *Ibid.*, p. 336, 337.

the instruction of the English people. The father made the grammar, arranging the rules in the Italian language from which Byron was translating them into English. When the grammar was terminated, Byron has with this teacher's help translated from Latin the third Epistle of St. Paul to the Corinthians, the answer of the Corinthians to the Apostle, and some extracts of our ancient Fathers' works, and desired to put these translations into his grammar as practice for Englishmen. Then at his professor's request, he composed the preface of this grammar in English. But as he made fun of Turks and Persians, F. Paschal refused to have them printed. And although Byron had promised to make another harmless preface for the book, he was disheartened and on the account would not come back again to the monastery. Thus the grammar was left in manuscript form, and Byron did not pay the promised printing expenses»⁶⁶.

Because of the sharp words against the Turks and Persians, the preface remained unpublished for a long time. Later Thomas Moore found it in the poet's papers, and for the first time the preface was published six years after Byron's death in London in 1830 in a book entitled «Lord Byron's Life Letters and Journals». Only after that the above mentioned preface was translated into Armenian by the Mekhitarists and was published for the first time in 1852, in *Beauties of English Poets*⁶⁷ under the title «From the Letters of Lord Byron». The preface has been translated into French and Russian in the last century. In the work of the European Armenologist G. Scrumph, where some of Byron's letters and the preface concerning the Armenians were included, we are informed that they have been translated into French at the beginning of the 30ies of the 19th century⁶⁸. In fact this preface had been translated and published in French earlier than in Armenian.

In 1889 yet a graduating student, Yuri Veselovsky, during his first trip abroad, visited the Mekhitarist Convent. His are impressions reflected in an essay *Byron at the Island of St. Lazarus* which was published in 1893, in the magazine «Semia»⁶⁹ (Family). This essay was published in 1894 in «Handes Grakanakan ev Patmakan»⁷⁰ (Literary and Historical Magazine) translated by H. Mel-

⁶⁶ L. DAYAN, *art. cit.*, p. 143.

⁶⁷ *Beauties of English Poets* (in Armenian and English), Venice, 1852, p. IV-IX.

⁶⁸ G. SCRUMPF, *op. cit.*, pp. 339-347 (in Armenian).

⁶⁹ YU. VESELOVSKY, *Byron at St. Lazarus*, «Semia», 1893, n. 54, pp. 2-4, n. 55, pp. 2-4 (in Russian).

⁷⁰ YU. VESELOVSKY, *Byron and the Mekhitarists*, «Handes Grakanakan ev Batmakan», V (1984), p. 157-174 (in Armenian).

konians'. Byron's famous preface was found in that essay which was translated from English into Russian by Yuri Veselovsky's mother Alexandra Veselovskaya (1840-1910). She was the member of the «Society of the Amateurs of Russian Words», the contributor of the Magazine «Rosskie Vedomosty» (Russian Records), the author of many literary works, as well as a talented translator.

Thus, concurrence of circumstances the English poet had met the contemporaries of an alien nation, the Armenian intelligent-clergy-men, who had sheltered and created a small Armenia in a cosy corner of Europe, studying and developing their ancient nation's centuries-old culture and spreading elucidative work among the Armenian nation. The meetings on the island of St. Lazarus left a great impression on Byron and in 1823, before leaving Italy for Greece, he once again, for the last time, visited his Armenian friends. The poet's departure was very touching. When the poet's gondola was out of sight H. Avgerian and S. Somalian, these «two grey-haired old men», as Rouben Orberian describes them, looked at each other. He was leaving, he whom they had loved as their prodigal son for years. He had to go the East, and tears rolled down their eyes, and they wept like a child⁷¹.

Leaving Italy, Byron took with him a great number of impressions and memories from the meetings and conversations with the Armenians. Perhaps it is difficult to refer to another European poet, who had such close personal contact with the Armenian reality like Byron. It is worth mentioning that the poet was living with the fate of all suffering and oppressed peoples (Armenians, Greeks, Spaniards, Italians, etc.) and that's why it is no mere chance, that he makes up his mind to take part in Greece's struggle of liberation. «They all say I can be of great use in Greece. I do not know how, nor do they, but at all events let us try»⁷², Byron confesses. He leaves Italy for Greece as a soldier of the national liberation fight and according to his contemporaries he showed unusual boldness, self-control and devotion. Byron spent his closing years in Greece, in Missolongy, surrounded by Turks, among the Greek insurrectional detachment as a hero and fighter for the peace of the oppressed nation.

⁷¹ R. ORBERIAN, *Lord Byron* (at S. Lazarus), «Pazmaveb», XC, (1932), p. 272 (in Armenian).

⁷² TH. MEDWIN, *Journal of the Conversations of Lord Byron noted during the Years 1821-1822*, vol. II, Paris, 1825, p. 175.

Boghos Levon Zekiyan

HRAND NAZARIANTZ, GLI ARMENI E L'ITALIA.
DA UNA VICENDA INTERCULTURALE
VERSO UNA NUOVA TIPOLOGIA
DI CONFRONTO ETNOCULTURALE

Hrand Nazariantz (1886, Costantinopoli - 1962, Conversano)¹, poeta e scrittore bilingue italo-armeno, uomo di cultura nel senso più ampio e meno convenzionale del termine, offre l'esempio tipico di una collocazione culturale polivalente, pluridimensionale.

Nato e formato nell'ambiente letterario armeno di Costantinopoli – che a cavallo del secolo viveva il suo momento più felice, ricco di fermenti innovatori, molto attento e aperto a quanto stava succedendo sullo scenario europeo –, si era trapiantato in Italia nel 1913 quasi per un intuito miracoloso dell'immane catastrofe del genocidio che di lì a due anni avrebbe stroncato la popolazione armena dell'impero ottomano. Terra di adozione prediletta, l'Italia sarà a partire da quel momento la sua dimora fissa dove svolgerà un'intensa, seppure alquanto confusa, attività sino alla morte. Le condizioni di vita spesso assai precarie che dovrà affrontare per una serie di circostanze di vario ordine, non l'impediranno di tessere una rete fittissima di rapporti e amicizie culturali, anche di notevole prestigio², e di perseguire con sofferto accanimento i suoi ideali letterari, umanitari, politici.

La figura e l'attività del Nazariantz costituiscono senza alcun dubbio un caso privilegiato su cui riflettere per chi volesse approfondire il discorso dell'interazione ed integrazione culturale. Ciò implica ovviamente ampliare gli orizzonti del discorso al di là dell'uomo e del poeta Nazariantz per inquadrarlo nel contesto di una storia

¹ Si veda: M. FILIPPOZZI, *Hrand Nazariantz poeta armeno esule in Puglia*, Congedo Editore, Galatina (Lecce), 1987. Nel novembre 1987 se ne è commemorata la figura e l'opera, in occasione del centenario della nascita, con un Convegno internazionale a Conversano (Bari), di cui è prossima l'uscita degli Atti. Il presente articolo si rifà ad un intervento in tale circostanza.

² Tra gli altri, Nazariantz vantava l'amicizia di Gian Pietro Lucini, Enrico Cardile, Ferdinando Russo, Enrico Prampolini, Terenzio Grandi, Ada Negri, Filippo Tommaso Marinetti, Giuseppe Ungaretti, Giuseppe Prezzolini, etc.

comunitaria, nel caso specifico della comunità armena in Italia, per assurgere quindi ad una visione più complessiva ed integrale dei rapporti di convivenza intracontestuale ossia omotropica³ interculturali ed interetnici.

Significato di una cultura polivalente

Una simile riflessione vuol dire porsi inevitabilmente questa duplice questione: a) che cosa ha significato per Nazariantz, vivente e operante in Italia, il suo essere armeno; b) che cosa ancor oggi può significare per la cultura italiana che il figlio di un paese lontano si sia integrato nel suo seno. Vuol dire porsi, su una scala più generale, la questione del significato, della possibilità e delle condizioni di simbiosi di due o più culture linguisticamente ed etnicamente diverse nell'ambito di un medesimo contesto socio-politico, senza che debbano trovarsi necessariamente in un reciproco rapporto di equilibrio, quantitativo o altro, e senza che la controparte del modello «dominante» debba essere per presupposto definibile territorialmente⁴.

Da questo punto di vista gli Armeni hanno una valenza emblematica immediata; stanno «per -», per chi entro una struttura socio-politico-culturale dominante rappresenta una entità collettiva con una sua realtà bio-sociologica, linguistica, culturale, distinta o comunque non identica a quella della maggioranza. Al posto di «armeni» potrebbe stare qualsiasi altro indicativo di nazionalità, esistente o esistita come microstruttura entro una determinata macrostruttura, sia di quelle eternamente condannate, per così dire, a costituire minoranze, sia di quelle che possono essere minoritarie o maggioritarie a seconda dei vari contesti. Però la valenza emblematica del caso armeno, pur circostanziata, delimitata ogni volta nello spazio e nel tempo, assurge subito a una tipicità, al di là dei condi-

³ Riferiamo questi termini alla struttura statale unitaria, soprattutto a quella di carattere non federativo.

⁴ Come è, per esempio, il caso dei baschi, sud-tirolesi, capodistriani, transsilvani, ecc. Il concetto di «dominante» può verificarsi sia sul piano quantitativo del numero demografico, sia su quello «qualitativo» del controllo del potere politico. Non è escluso che di esso possa impossessarsi anche una minoranza quantitativa. Per una analisi in profondità del concetto di «minoranza», e il suo eventuale superamento, rimandiamo a P.G. DONINI, *Problemi metodologici relativi allo studio delle minoranze nel Vicino e Medio Oriente*, in «Annali della Facoltà di Scienze Politiche», vol. 9 (I serie), an. accad. 1982/83, pp. 349-367; ID., *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb. Problemi metodologici e questioni generali*, Salerno 1985.

zionamenti spazio-temporali. Ci pare infatti che a proposito dei rapporti e dell'interazione tra culture nel senso dell'auspicato pluralismo etnico-culturale gli armeni abbiano un proprio messaggio da comunicare, un modello da proporre in virtù di una vocazione storica, come di popolo di confine, di ponte, di catalizzatore o, con una espressione forse più felice, di linfa vitale che scorre dappertutto, sotto le latitudini più diverse, creando circolazione di energie, contatti, scambi, reciproci arricchimenti fra genti e culture⁵. Ciò costituisce certamente uno degli aspetti più affascinanti della vocazione e del destino storici del popolo armeno, che nulla toglie purtroppo all'irrevoocabile tragicità di tale destino, anzi per uno dei tanti «scherzi» della storia è almeno in parte in stretto rapporto con esso.

Nazariantz proveniva da un ambiente dove l'armenità, pur nella prospettiva delle contrarietà e repressioni del momento storico particolarmente travagliato, era un dato scontato, indiscutibile sia per chi la sentiva come la propria identità sia per chi rappresentava l'altro polo del confronto, il modello dominante tanto sul piano della gestione ed amministrazione del potere quanto a livello delle varie stratificazioni sociali. Nazariantz proveniva da questo ambiente con un carico di impegno ed attività socio-culturali tale da conferirgli già una configurazione precisa e prestigiosa di poeta ed operatore comunitario al di là della semplice identità anagrafica e del possesso passivo dei tratti rappresentativi più comuni di un gruppo etnico: lingua, usanze e costumi, rito religioso, ecc.

L'inserimento e la conseguente integrazione nella società e cultura italiane non gli si presentarono come in alternativa alla sua identità armena, non gli posero particolari problemi di complessi psicologici o di lacerazione esistenziali, nonostante l'estrema precarietà, a volte, delle sue condizioni di vita, dovute in gran parte, tra gli altri fattori, anche al suo stato di profugo privo della cittadinanza italiana, cittadinanza che gli venne concessa quasi onorificenza postuma pochi anni prima della morte⁶.

⁵ Cfr. G. SCARCIA, *Armeni tra Oriente e Occidente*, in *Tra passato e presente. Cinema dall'Armenia*, Venezia 1983, p. 107.

⁶ Cfr. M. FILIPPOZZI, *Hrand Nazariantz*, pp. 29 e 35. Anche questo dettaglio biografico sta ad indicare quanto sia relativo in fondo il significato, politico, della cittadinanza rispetto all'identità affettiva, culturale, spirituale dell'uomo. Nazariantz era certamente italiano, e in un senso ben più profondo, anche assai prima dell'acquisizione della cittadinanza e nonostante gli intoppi della burocrazia statale che a volte possono perfino amareggiare.

Nazariantz e il retroterra contestuale degli Armeni in Italia

La vicenda di Nazariantz si inserisce però in una storia più ampia, la quale raggiunge anzi dimensioni secolari: la storia degli armeni al di fuori delle strutture, più o meno omogenee nell'insieme, degli stati quali gli imperi bizantino, ottomano, persiano, russo, che dominarono uno dopo l'altro o contemporaneamente il loro paese natio, la terra di origine, la «madre patria».

Se nel caso di una singola persona, soprattutto se un intellettuale, l'apertura alla polivalenza o pluridimensionalità culturale può realizzarsi senza notevoli traumi anche indipendentemente da riferimenti, contesti o modelli storici, non è sicuramente questo il caso di Nazariantz. Esso si ricollega e si inserisce, come ho detto, e per più di un motivo, nella ricca e assai complessa vicenda della «emigrazione» armena in Italia. Anzitutto per il semplice fatto biografico che Nazariantz arrivato in Italia vi trova una comunità già stabilita, sebbene di esigua entità, con la quale mantiene contatti regolari, non imposti da anonime circostanze, ma voluti e ricercati. Al suo arrivo fa poi seguito, a scarsa distanza di tempo, l'ondata migratoria dei sopravvissuti al genocidio⁷, pur restando anche questa assai limitata in consistenza se paragonata alle massicce migrazioni contemporanee nella vicina Francia. Ma a parte il fatto biografico di un circostante ambiente armeno e dei rapporti con esso, vi sono ancora altri due motivi principali che collocano il caso Nazariantz in una dimensione storica. Primo, perché la polivalenza culturale, l'adattamento e l'assimilazione di modelli culturali in terra di migrazione, senza abdicare alla propria identità originaria, bensì integrando con essa in una nuova e vitale sintesi dialettica le esperienze ed acquisizioni sopravvenute, furono nel corso della loro movimentata storia uno dei tratti più tipici delle varie colonie e comunità diasporiche armene⁸. Ciò

⁷ Per una panoramica e indicazioni bibliografiche sulla migrazione armena in Italia negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale si vedano: L.B. ZEKIYAN, *Le colonie armene del Medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene*, (Materiale per la storia degli armeni in Italia), in *Atti del Primo Simposio Internazionale di Arte Armena* (Bergamo, 28-30 giugno 1975), Venezia-S. Lazzaro, 1978, pp. 909-910, n. 363; ID., *Il popolo armeno: richiami storici*, in *Gli Armeni*, Jaca Book 1986, p. 67; ID., *Da Ravenna alla Laguna*, in *Armenia. Incontro con il popolo dell'Ararat*, Consiglio Regionale del Veneto, Venezia 1987, pp. 124-125; D. TAVERNA, *Armeni a Torino, 1900-1930*, Famija Turinèisa, Torino 1988; G. CASNATI, *Presenze armene in Italia. Testimonianze storiche ed architettoniche*, in *Gli Armeni in Italia*, De Luca Ed.re, Roma 1990, pp. 31-38; V. DEMIRDJIAN PAMBAKIAN, *Pizzi e ricami armeni*, *ibid.*, pp. 124-130.

⁸ A nostro parere, una distinzione s'impone tra le nozioni di «colonia» e «diaspora». La stessa etimologia di quest'ultima indica una situazione di dispersione ed

dicasi poi in modo particolare delle colonie d'Italia per quasi tutto il Medioevo e parte dell'era moderna, definite giustamente come il «ponte d'oro» tra l'Armenia e il mondo occidentale. Esse furono infatti durante detto periodo le più numerose, economicamente e culturalmente le più attive e le più influenti tra le comunità armene dell'Europa occidentale⁹.

Ai fini comunque di un'analisi tipologica delle presenze armene in Italia per decifrare fattori, condizioni, modalità di una simbiosi culturale, l'alto Medioevo rappresenta un interesse relativamente minore per due motivi: a) gli armeni venuti in Italia in questo periodo vi giungono per lo più tramite la mediazione di Bisanzio.

implica quindi un processo d'indebolimento, anzi di disfacimento delle strutture politiche nel paese di origine. La «diaspora» in senso proprio è la conseguenza della perdita di unità e coesione all'interno di una comunità. La «colonia» invece, dal latino «colere», starebbe ad indicare un processo di ampliamento del proprio «habitat». Donde lo sviluppo e la fioritura delle «colonie» in tempi di prosperità politica ed economica. Però al di là di queste generiche considerazioni, sia le colonie che le diaspore si presentano nella storia con delle caratteristiche e strutture di volta in volta diverse. Le colonie greche che si disseminavano per l'Asia Minore e la Sicilia erano portatrici di una cultura che finì per imporsi alle culture locali preesistenti scatenando il processo di ellenizzazione di queste contrade in un contesto storico che non era quello di una conquista politica come sarà, per esempio, più tardi il caso con l'espansione macedonica di Alessandro Magno o in epoche più recenti con le colonizzazioni del tipo britannico o gallico. È diverso il modello delle colonie armene, come di tante altre, che non «colonizzano», cioè non «impongono» la propria cultura, poiché prive di un retroterra che conferisca loro delle possibilità concrete in tal senso. Pur non essendo «diaspora» in senso stretto, queste colonie partono non tanto da *esigenze* di «espansione» quanto da *indigenza* di spazi operativi. Nel caso armeno poi, in seguito al crollo del regno di Cilicia nel 1375, viene a crearsi una situazione *sui generis* che non è ancora la diaspora vera e propria susseguente al genocidio e allo sradicamento dalla terra, ma non è neppure semplicemente la colonia nata da una indigenza di «spazi operativi». Privata la terra, la «madre patria» delle sue strutture portanti, queste si ricreeranno in certo qual modo in «diaspora», a Costantinopoli, a Tiflis, in Polonia come risultato di una *esigenza di sopravvivenza comunitaria*, instaurando così una singolare dialettica tra colonia e terra di origine, di cui la diaspora vera costituisce il momento-limite in fase antitetica.

⁹ Cfr. L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, pp. 803-929; Id., *Nouveaux matériaux à propos des présences arméniennes en Italie*, in *The Second International Symposium on Armenian Art*, Collection of Reports, vol. III, Yerevan, 1978, September 12-18, Erevan 1981, pp. 344-354. Uno dei maggiori studiosi della storia delle colonie armene, Ashot Abrahamian, non esita ad affermare che lo studio delle colonie armene d'Italia «è importante non solo per l'armenologia, bensì in generale per la storia delle relazioni economiche, politiche e culturali tra l'Asia e l'Europa. La colonia armena d'Italia fu senza dubbio quel ponte d'oro tramite il quale l'Armenia conservò durante il Medioevo i suoi legami con i paesi dell'Europa occidentale» (A. ABRAHAMIAN, *Breve schizzo della storia delle migrazioni armene*, vol. I, Erevan 1964, p. 271, in armeno).

Sono coinvolti nella vicenda italica dell'impero d'Oriente. Sono in gran parte soldati, servitori, funzionari dell'apparato di potere bizantino. Fanno quindi parte delle strutture imperiali, sono «cittadini» di Bisanzio, e il discorso in loro merito resta, come ho già accennato, nell'ambito tipologicamente diverso di un'entità politica cui in certi momenti ha pure appartenuto l'Armenia, almeno in parte, e con la quale è sempre rimasta in un contatto immediato e di vitale importanza; b) l'Italia stessa non presenta ancora quella determinata unità etnoculturale che caratterizzerà in seguito lo sviluppo storico della popolazione della Penisola nonostante la molteplicità delle formazioni statali o di quelle ad esse assimilabili e nonostante i lunghi periodi e le vaste aree di dominio, anzi di dominî stranieri. La nostra analisi si articolerà quindi su modelli di presenza armena in Italia e sulle loro caratteristiche socioculturali dal volgere del millennio in poi fino all'epoca in cui in Italia perdureranno delle strutture politiche, accomunate, nonostante una notevole diversità tra di loro a seconda delle aree geografiche e dei tempi, da una caratteristica fondamentale: l'assenza, a differenza di altri paesi europei, di uno Stato unitario, più o meno coestensivo ad uno spazio etnoculturale di comune denominazione. Possiamo per comodità chiamare tale compagine assente «Stato-nazione» in un'accezione che prescinda dalle colorazioni particolari di questo concetto nel contesto degli sviluppi politici delle società europee nell'epoca postilluministica e di quelle che ne hanno ricalcato il modello. A questa caratteristica fondamentale se ne aggiunge un'altra: l'Italia non produce essa stessa lungo l'arco di questo periodo strutture imperiali. L'Italia prerisorgimentale offre quindi alle proprie colonie armene una intelaiatura sociopolitica diversa da quella con le quali gli emigrati armeni dei vari paesi verranno a trovarsi a confronto di volta in volta nel lungo percorso di questi dieci secoli, e segnata da alcuni tratti distintivi.

Stato-nazione e ordine imperiale

Prima di addentrarci nell'analisi, dal punto di vista del loro rapporto con l'emigrato, delle strutture politiche italiane prerisorgimentali, in cui venivano ad inserirsi gli armeni, e della loro reciproca interazione, sarà quanto mai opportuno un chiarimento di fondo in merito alle diverse risposdenze dello Stato-nazione e degli ordinamenti imperiali di vario tipo per quanto concerne la loro correlazione con i gruppi etnici allogeni richiamandomi brevemente a concetti e temi approfonditi in altra sede¹⁰.

¹⁰ Mi riferisco in particolare all'articolo *Da Konstantiniye a Venezia*, in *Studi*

Lo Stato-nazione, se di autentica ispirazione democratica, parte dal sacrosanto principio della uguaglianza di diritto di tutti i suoi cittadini e persegue tra i suoi obiettivi primari quello di garantirla effettivamente. Ciò implica ovviamente che lo Stato di diritto abbia di mira in primo luogo l'uomo singolo in quanto individuo libero, soggetto di diritti e di doveri: l'uomo in quanto membro della società politica che lo Stato gestisce e la cui identità viene definita in maniera univoca e per presupposto concettuale – si tratta infatti di Stato-nazione – da una lingua e cultura ufficiali, quelle appunto che sono proprie del gruppo dominante (o dei gruppi dominanti: cfr. caso Svizzera), soprattutto al momento della formazione della società in questione (ad esempio la cultura anglo-sassone negli Stati Uniti d'America)¹¹. In una simile prospettiva non resta purtroppo spazio nell'area del pubblico e quindi del diritto sancito, ma nemmeno del comune modo di pensare della gente, all'affermazione di altre lingue e culture e tanto meno di etnie, se non a condizione che siano collegate ad una parte ben precisa del territorio statale ovvero siano, secondo l'espressione che ho già adoperato, territorialmente definibili¹². Le culture o i gruppi etnici che non soddisfino a questa condizione, che siano cioè disperse in maniera irregolare e non omologabile per il territorio statale, sono ineluttabilmente relegati nell'ambito del puro privato se vogliono e, in qualche modo, possono sopravvivere. Una voglia, in ultima analisi, assai diletteggiante e un

Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi, (= Eurasiatica 5), Libreria Universitaria Ed.ce, Venezia 1988, pp. 17-25..

¹¹ Il fatto che vi sia in una determinata unità politica più di un gruppo dominante non cambia sostanzialmente i termini della questione in quanto non introduce un principio generale di riconoscimento d'identità per *qualsiasi* gruppo. Inoltre, nei casi storici di Stati-nazione formati con l'apporto paritario o proporzionale di più ceppi etnici, si tratta di gruppi già territorialmente definiti, come in Svizzera o nel Canada. A tutt'oggi, tra i paesi sorti nell'ambito degli Stati-nazione dell'Occidente e della sua concezione di democrazia parlamentare, probabilmente è solo il Canada che in qualche modo riconosce *ufficialmente* l'identità di altre etnie oltre a quelle principali del momento di formazione (inglese, francese e aborigene) e non sempre territorialmente definibili. Sintomi di una evoluzione in tal senso sono percepibili anche negli Stati Uniti d'America e più timidamente ancora in certi paesi europei.

¹² Purtroppo esistono delle minoranze territoriali non solo non riconosciute ufficialmente persino da Stati che dichiarano di voler stare nell'ambito delle democrazie occidentali, ma vengono pure metodicamente repressi nelle loro aspirazioni all'espressione di una propria fisionomia etnico-culturale. Un caso emblematico è quello dei Curdi. In Turchia può costituire reato di segregazionismo la sola affermazione dell'esistenza di un'etnia curda: fatto tanto più curioso e sorprendente in quanto lo stesso impero ottomano ne ammetteva l'esistenza. Per restare sempre nel contesto di paesi che si professano democratici nel senso delle democrazie occidentali, non è certamente rosea la situazione dei palestinesi nei territori attualmente sotto amministrazione israeliana.

destino altrettanto e più ancora aleatorio in quanto non sostenuti e favoriti da alcun diritto ufficialmente riconosciuto e da alcuna struttura pubblica dello Stato. Infatti è una delle massime carenze del diritto internazionale non aver provveduto a tutt'oggi ad una definizione e ad un riconoscimento delle minoranze o dei gruppi etnici non territoriali¹³. Ciò spiega non solo il quasi completo disinteresse per i loro problemi e i valori ch'essi rappresentano da parte degli Stati-nazione, anche di quelli ispirati ad una concezione democratica e pluralistica della società, bensì la tacita, latente e a volte subdola, ma metodica tendenza all'«assimilazione» delle espressioni culturali e linguistiche diverse. «Assimilazione» che intendiamo come appianamento, uniformizzazione, soppressione e annientamento della diversità e tipicità etno-culturale. Così intesa, l'assimilazione risulta essere, in ultima istanza, funzione opprimente sul piano della prassi e categoria negativa a livello concettuale. Un tale obiettivo, perseguito dallo Stato-nazione, non è altro che l'applicazione sul piano culturale del vecchio principio di unità religiosa: *cuius regio eius religio*. L'assimilazione, come l'abbiamo definita, va nettamente distinta dall'«integrazione», categoria positiva, che significa l'incontro, la conciliazione, l'armonica articolazione delle diversità, la loro sintesi simbiotica nell'integrità della loro fisionomia e dei tratti tipici, della loro identità originaria. Proponiamo comunque queste definizioni senza voler far giuoco di termini o misconoscere l'inevitabile convenzionalità riducendo una problematica di estremo spessore sostanziale ad una questione di parole. Infatti, può esserci senz'altro una diversa e positiva accezione del termine «assimilazione» nel senso che abbiamo dato all'«integrazione». Ci pare in ogni caso preferibile, per una maggiore chiarezza concettuale, non equiparare i due termini in quanto la stessa metafora dell'assimilazione implica o suggerisce una perdita dell'identità originaria¹⁴.

Dallo Stato-nazione si differenzia per «fisiologia», costituzione, articolazione e strutture l'ordine imperiale, da distinguere accuratamente nella sua essenza dall'«imperialismo» quale categoria di uso corrente e di repellente risonanza. Per natura pluri-etnica, segnata

¹³ Se ne lagnava auspicandone la revisione F. Rigaud, illustre giurista e specialista di diritto internazionale, nel suo intervento a Venezia al convegno *Gli Armeni. Il volto di un popolo*, organizzato dalla Fondazione Internazionale Lelio Basso (18-20 otto, 1985). Gli atti non sono usciti.

¹⁴ Si potrebbe anche distinguere tra assimilazione *indifferenziata* e assimilazione *differenziata* nel senso di «integrazione». Anzi preferiremmo aggiungere sempre anche a quest'ultimo termine la qualifica di «differenziata», poiché se ne fa spesso un uso, almeno secondo le categorie mentali dei locutori, che la riduce praticamente ad un'assimilazione meno traumatica, più blanda e «comprensiva».

nella sua millenaria storia da vari volti e mille vicissitudini, l'ordine imperiale ha riconosciuto tacitamente o espressamente, tendenzialmente o effettivamente il diritto alla sopravvivenza delle sue componenti nelle loro rispettive identità e diversità. Esempio l'impero romano, nel cui ambito e in qualsiasi suo punto un Paolo di Tarso poteva vantarsi, anche dinanzi all'autorità pubblica, della sua identità ebraica e rivendicarsi al tempo stesso pieni diritti di cittadino dell'Impero¹⁵. Nonostante i suoi limiti, si può dire che il modello romano non solo non sia stato in seguito superato, ma forse neppure raggiunto. Infatti gli imperi bizantino e sassanide sono stati decisamente più omogeneizzanti, almeno a livello tendenziale, mentre i grandi imperi islamici, pur nella loro relativa tolleranza etnico-religiosa, non si sono mai svincolati dal pregiudizio religioso per considerare alla pari i propri sudditi non islamici¹⁶.

Espressione tipica dell'ordine imperiale sono le varie cosmopoli della storia, a partire dall'antica Alessandria tolemaica e dalla stessa Urbe passando per i grandi centri medievali della cultura islamica fino alle grandi metropoli del Sei, Sette e Ottocento: Costantinopoli, Isfahan, Vienna, Pietroburgo, Tiflis, Alessandria, Madras, Calcutta. Intorno a queste città gravita una cultura che vorremmo definire «cosmopolitica», ove la *cosmopoli* non va intesa né come un vago e romantico senso di cittadinanza mondiale, né come il semplice accumularsi, lo stare accanto gli uni agli altri, il convivere orizzontale di gente disparata, ma neppure una loro fusione amalgamante e per conseguenza appiattente, bensì come una simbiosi umana integrale e integrante, tale da garantire ad ogni singolo componente lo sviluppo della propria identità e il concorso, in virtù di essa, ad una sintesi intrinsecamente pluridimensionale e per ciò stesso arricchente.

Aspetti sociopolitici dell'Italia prerisorgimentale e le colonie armene

Una dinamica con forti punti di contatto e di analogia con tale assetto cosmopolitico-pluralistico è spesso insita nelle varie forme di ordinamento politico dell'Italia prerisorgimentale, sia del tardo Medioevo sia del Rinascimento e delle epoche successive. È possibile discernere l'influsso e la confluenza di vari fattori nell'emergere ed

¹⁵ Cfr. II *Cor.* XI, 22; *Filip.* III, 5; *Atti degli Apostoli*, XVI, 37, XXI, 39, XXII, 28.

¹⁶ Cfr. M. GRIGNASCHI, *L'impero ottomano e le minoranze religiose*, in *Studi in onore di FRANCESCO GABRIELI nel suo ottantesimo compleanno*, a cura di R. Traini, I, Roma, pp. 413-422.

affermarsi di una tradizione italiana di cultura cosmopolitica: a) la viva e forte persistenza in molte parti della Penisola, e specie al Sud, dell'eredità bizantina. Già fin dall'alto Medioevo la presenza in Italia dell'impero del Bosforo, nonostante la suaccennata sua tendenza all'omogeneizzazione, aveva per forza assunto una funzionalità di effettivo pluralismo in quanto a confronto con una cultura diversa dalla sua e con le radici assai profonde nel territorio e nell'animo del popolo; b) le continue migrazioni e il passaggio delle genti più diverse – greci, normanni, albanesi, ebrei, nordici, armeni, ecc. –, dovuti non per ultimo alla posizione geopolitica dell'Italia e protrattisi fino ai primi secoli dell'era moderna; c) l'assenza, come già detto, di una formazione statale basata sul fattore etnico-nazionale e su un principio centralizzante come, per esempio, in Francia, il che spiega inoltre la sopravvivenza in Italia in proporzioni e misure rilevanti della realtà dialettale e il carattere riccamente decentrato della sua cultura e civiltà. Benché certi ducati e le repubbliche marinare in particolare si avvicinassero al tipo di organizzazione politica di stampo «nazionale», però un innato senso del commercio e il gusto del pragmatismo al di là di ogni altra ragion di Stato lasciavano un margine di respiro abbastanza ampio alle particolarità etnoculturali che si dileguavano solo su lunghe scadenze di tempo per progressivo logoramento; d) la presenza infine di forme e strutture imperiali, seppure dovute al dominio straniero.

Vaste zone, urbane e rurali, dell'Italia meridionale, come pure le città più importanti del Centro e del Nord, quali Roma, Ancona, Firenze, Livorno, Bologna, Venezia, Milano, Genova, sono state per secoli punti privilegiati d'incontro e di simbiosi tra genti, culture, etnie, lingue e credenze religiose diverse.

Gli armeni, già noti in Italia fin dall'alto Medioevo attraverso il canale di Bisanzio, con il volgere del millennio cominciano ad accrescere e diffondere maggiormente la propria presenza nella Penisola. Nel giro di un secolo, tra il '200 e il '300, il numero delle chiese armene in Italia sale da una decina a più di venti. Complessivamente vi saranno in Italia nell'intero arco del periodo preso in considerazione una quarantina di chiese armene alle quali è annessa un'organica ed efficiente rete di istituzioni comunitarie¹⁷.

¹⁷ Cfr. L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, pp. 851-904; Id., *Nouveaux matériaux*, p. 349. A Bari e nei dintorni vi sono notizie di un consistente insediamento armeno, con rispettive chiese ed istituzioni, già nel X secolo: cfr. L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, pp. 832-833 e la relativa bibliografia ivi citata; C.D. FONSECA, *Tra gli armeni dell'Italia meridionale*, in *Atti del Primo Simposio Internazionale di Arte Armena*, cit., pp. 182-189; M.S. CALÒ MARIANI, *Considerazioni sull'architettura medievale in Puglia*, *ibid.*, pp. 417-433; A. PEPE, *La chiesa di S. Felice (S. Pietro) in*

Tra il XII e il XIV secolo i molteplici rapporti con il fiorentino regno armeno di Cilicia danno nuovo impulso e vitalità sia al flusso di armeni in Italia sia agli scambi italo-armeni ad ogni livello. Dopo il crollo del regno nel 1375, le colonie armene del Mar Nero e dell'Egeo, soprattutto quelle della Crimea, di Costantinopoli e Smirne, e più tardi le colonie della Nuova Giulfa in Isfahan e dell'India diverranno interlocutrici privilegiate e mediatrici ricercate del commercio italiano in Oriente rinvigorendo a loro volta la vita delle comunità italo-armene. Tale situazione continuerà fin verso il volgere del secolo XVIII¹⁸.

Se i monasteri con le loro cellule religiose e i mercanti con la loro floridissima attività economica rappresentarono allora le espressioni principali della vita armena in Italia, questa conobbe nondimeno altre manifestazioni. Gli stessi mercanti, ma soprattutto i religiosi si assunsero pure un intenso impegno culturale. Sono più di un centinaio i manoscritti copiati in Italia negli *scriptoria* monastici, di cui alcuni di grande pregio e splendidamente miniati¹⁹. Con una simile vitalità nel campo della cultura e dell'arte, i monasteri confermano ancora una volta la loro funzione di asse gravitazionale dell'organizzazione interna delle comunità e di pegno della loro sopravvivenza.

Rileviamo a questo proposito che la fioritura culturale delle comunità armene non si limitò ad una produzione solo ad uso e consumo interni. Essa si estese anche al circostante pubblico italiano quasi trasferendo il lodello dell'interscambio economico-commerciale sul piano della cultura. Per la fase che ci occupa e per quanto concerne i beneficiari armeni di questo interscambio, sono tanti i vantaggi che la cultura armena ricevette per le sue aperture in Occidente e in

Balsignano, ibid., pp. 453-460; *Sant'Andrea degli Armeni, un'isola nell'isola. Un episodio urbano nel suo sviluppo e nella sua storia*, a cura dell'Amministrazione Comunale di Taranto, Ufficio risanamento città vecchia, s.d. (sono brevi note sintetizzanti le proposte di restauro dell'isolotto di cui si faceva portatrice una mostra allestita nel maggio 1980); G. CASNATI, *art. cit.*, pp. 28-32.

¹⁸ Cfr. L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, pp. 847-851, 880, 901, 909-916. Per una visione d'insieme delle colonie armene nel corso dei secoli in oriente e in occidente si può vedere *Histoire des Arméniens*, sous la direction de G. Dédéyan, Ed.s Privat, Toulouse 1982, pp. 390-409; per le relazioni con l'Occidente in genere vorremmo rimandare al nostro ampio studio in corso di stampa nella collana «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» presso l'editore Walter de Gruyter; consegnato alla stampa nell'ormai lontano 1977, speriamo che possa finalmente vedere la luce.

¹⁹ Cfr. E.M. KORXMAZJAN, *Armjanskje rukopisi, ilustrirovannye v Italii in «Patma-banasirakan Handes»*, 1971, 3 (54), pp. 247-255; L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, pp. 858-859, 861, 865-867, 871, 881, 883, 891, 899; G. IENI, *I codici miniati*, in *Gli Armeni in Italia*, pp. 90-92.

particolare in Italia grazie alle colonie che furono gli agenti principali di comunicazione. Basti ricordare la nascita della stamperia armena proprio a Venezia nel 1511, mentre quest'arte nuova resterà estranea ancora per decenni e secoli ad altre compagini dell'Oriente, anche di splendente potere politico ma prive di una simile comunione intima con l'Occidente²⁰. Vi è inoltre tutto il capitolo, in parte da scoprire e da studiare a fondo, degli influssi e scambi artistici che sicuramente furono anch'essi bilaterali, benché con intensità e direzioni diverse a seconda delle varie epoche²¹.

Qui vorremmo però soffermarci un attimo più direttamente sulla produzione armena nell'area italiana e in un senso più generale sull'«orizzonte armeno» nella cultura italiana. Siano ad esempio di quest'ultimo la storia dei tre figli del re Serendippo, pubblicata a Venezia nel 1557 e attribuita ad un certo Cristoforo «armeno» non meglio identificato, oppure la celeberrima storia di Hayton (Het'um) signore della Cicilia, best-seller del tardo Medioevo ripreso dal Ramusio accanto alla storia di Marco Polo nella sua raccolta *Navigazioni et Viaggi*, o le stesse *Lettere armene* di Leonardo²², come pure le tematiche ispirate all'Armenia in tante opere letterarie a partire dal *Decameron* fino al Metastasio e al Goldoni. Tutti questi e simili fenomeni costituiscono indizi abbastanza significativi di quanto fosse familiare e attuale la realtà armena in Italia per un lungo arco di quattrocincque secoli tra il Medioevo in declino e la saliente era nuova. Nel campo più specifico della produzione letteraria in italiano, ricor-

²⁰ Ad esempio, la prima tipografia turco-ottomana sarà fondata solo nel 1727 da parte di Ibrahim Müteferrika. Vi erano però a Costantinopoli, Salonicco e Edirne (Adrianopoli) tipografie fondate assai prima da parte di ebrei e armeni (cfr. P. TUĞLACI, in «Yıllar boyu tarih», articolo che abbiamo potuto vedere in una versione armena apparsa sul quotidiano «Jamanak» di Istanbul dal 24 al 28 marzo 1980).

²¹ Per una indicazione bibliografica sulle analogie artistiche tra Armenia e Occidente vedi L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, p. 804, n. 3. Negli *Atti* già citati del I e II Simposio Internazionale di arte armena parecchi interventi si soffermano su tali analogie; del III Simposio ricordiamo: V.P. Goss, *Armenian Art and the Medieval West: Some Good Evidence and Hasty Conclusions*, in *Atti del III Simposio Internazionale di Arte Armena*, 1981, 25 settembre - 1 ottobre, San Lazzaro-Venezia, 1984, pp. 237-243; G. IONESCU, *Le sculture decorative delle facciate della chiesa dei tre santi Gerarchi di Iassy*, *ibid.*, pp. 323-326. Si veda inoltre: G. CURATOLA, *Il «Vishap» di Agh'amar. Nota sulla diffusione occidentale di un motivo iconografico*, in «Oriente Moderno», LVIII (1978), pp. 285-302; G. IENI, *Alcune soluzioni costruttive fra Armenia e regione balcanica*, in «Bazmavep», CXXXIX (1981), pp. 412-422; A. ALPAGO-NOVELLO, *L'architettura armena e l'Italia*, in *Gli Armeni in Italia*, pp. 58-66 e i «riferimenti essenziali all'architettura armena di critici d'arte italiani» raccolti dall'autore, p. 70.

²² Per dettagli e relativa bibliografia, vedi L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, pp. 922-925.

diamo la ricca e complessa figura dell'abate Zaccaria Seriman (Sceriman), acuto osservatore e interprete della società veneziana illuministica²³.

La seconda metà del Settecento e parte dell'Ottocento segnano l'epoca della progressiva e quasi completa sparizione degli strati anteriori d'insediamenti armeni in Italia. Ciò si spiega in parte per naturale assimilazione, accelerata dalla mancanza di nuovi flussi migratori, e in parte per trasferimento in altri paesi europei. La perdita d'interesse per l'Italia cresceva di pari passo all'affievolimento del suo peso nell'economia mondiale. Per tutto l'Ottocento i maggiori assidui armeni della Penisola saranno soprattutto gli studenti, sia i più giovani che seguiranno il curriculum liceale ai Collegi mechtaristi di Padova e di Venezia, sia gli universitari che frequenteranno per lo più Padova e Pisa²⁴. La Congregazione Mechtarista, stabilitasi a Venezia nel 1715, in un periodo in cui la realtà armena era ancora qualcosa di percepibile negli ultimi epicentri italo-armeni – la stessa Venezia, Trieste, Livorno, Roma –, rimase per tutto l'Ottocento quale emblema di armenità e anello di continuità con il passato. Intorno ad essa si stringevano gli ultimi residui delle vecchie generazioni tra i quali non mancò neppure qualche lampo di talento. La poesia pacata e femminilmente intimistica di Vittoria Aganoor, ma soprattutto il profondo acume dell'illustre chimico Giacomo Ciamician, nominato senatore a vita per meriti scientifici, maestro venerato a tutt'oggi nei più prestigiosi atenei d'Italia, possono essere considerati come il sigillo di una lunga, anzi lunghissima storia nel suo silenzioso, ma nobile tramonto.

Identità polivalente e pluridimensionale

Il panorama che si è venuto delineando da questa succinta presentazione di quella microstruttura che potremmo chiamare

²³ Sulla famiglia Sceriman (Shehrimanian) e su Zaccaria, vedi: M. WHITE, *Zaccaria Seriman, The Viaggi di Enrico Wanton. A contribution to the Study of the Enlightenment in Italy*, Manchester University Press, 1961; Ch. DEDEYAN, *Les Dédéyan*, San Lazzaro-Venezia, 1972, pp. 57-61; e l'ampia introduzione di G. Pizzamiglio alla recente edizione de *I Viaggi di Enrico Wanton*, Marzorati, Bologna 1978. Gli Scerimian tenevano nel '600 una delle case commerciali più floride in Europa (cfr. G. BERTHET, *Del commercio dei Veneti nell'Asia*, Venezia 1864 estr. da «Atti dell'Ateneo Veneto», Serie II, vol. I, 1864 - p. 13); C. GUGEROTTI, *Una famiglia emblematica: Gli Sceriman tra Isfahan e Venezia*, in *Gli Armeni in Italia*, pp. 108-109; C. BONARDI, *Il commercio dei preziosi*, *ibid.*, pp. 110-114.

²⁴ Sui collegi di Padova e Venezia, vedi *The Colleges of the Mekhitarist Fathers*

«Armeno-Italia» ricalcando la bella espressione di padre Alishan, «Armeno-Veneto», e della reciproca sua correlazione con la macrostruttura «Italia», l'Italia dei Comuni, dei Ducati, dei Regni e del Tirierno, degli Imperi, delle Serenissime, è quella di una identità fortemente marcata, sentita come vissuto culturale-religioso e quale comune patrimonio spirituale, trasmessa quasi sempre per più di una generazione, nei casi singoli, e per l'arco anche di parecchi secoli per ciò che concerne la vita delle comunità in quanto tali. Una identità, quindi, espressa come istituzione, come entità collettiva e comunitaria al di là del puro affetto, sentimento, vissuto interno, al di là cioè della pura sfera del privato. Istituzione riconosciuta ed ufficializzata dalla rispettiva autorità accogliente, almeno sul piano culturale-religioso, e quasi sempre anche su quello economico e della convivenza civile; istituzione concretizzata e sostenuta molto spesso da un patrimonio comunitario di strutture ospiziali e di fonti di reddito²⁵.

Identità, dunque, ben segnata e definita, dotata di certi mezzi e meccanismi di autoconservazione, se vogliamo così dire di «autodifesa», ma mai concepita, strutturata e vissuta in uno spirito di «ghetto» il che, in fondo, nonostante le apparenze di superficie, non fu nemmeno una caratteristica delle comunità ebraiche, vissute sempre in una dinamica di contatto e confronto con il mondo circostante. L'interscambio a livello dell'efficienza e della produzione culturale che abbiamo notato, al di là della mera produttività economica già di notevole mole da condizionare persino l'economia statale in certe situazioni²⁶, è la prova più evidente di quanta e quale fosse le simbiosi intercomunitaria.

of Venice and their Work, Venice, Mekhitarist Press, 1956; B.L. ZEKIYAN, *Da Ravenna alla Laguna*, p. 123. Può offrire un'idea sull'afflusso di studenti armeni verso le università italiane l'opuscolo di V. TORKOMIAN, *Les anciens médecins arméniens diplômés des Universités d'Italie (1700-1840)*, Paris, 1903.

²⁵ Cfr. L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, pp. 851-904. Purtroppo lo studio sistematico della storia degli armeni in Italia è appena agli esordi. Mancano studi monografici sulle singole comunità come pure sulla loro organizzazione, stato giuridico, istituzioni, attività economica ecc., salvo poche eccezioni. La comunità più fortunata sotto questo aspetto è stata quella di Venezia su cui abbiamo l'assai datato, ma pur sempre valido lavoro di padre L. Alishan *L'Armeno-Veneto*, Venezia 1893, e in edizione armena ampliata *Hay-Venet*, Venezia 1896. Vi sarebbe un materiale immenso negli archivi dei vari comuni e diocesi italiani, non ancora sfogliato, riguardante gli armeni. Contributi recenti in tal senso, ma attinenti sempre alla comunità di Venezia, sono gli articoli di N. GIANIGHIAN, *L'«Ospizio della Nation Armena» a San Zulian, Venezia*, in *Atti del III Simposio Internazionale di Arte Armena*, pp. 211-225; ID., *La chiesa di S. Croce e l'ospizio degli Armeni a Venezia*, in *Gli Armeni in Italia*, pp. 50-52.

²⁶ Documenti della Serenissima di Venezia parlano degli armeni come di nazione «benemerita e prediletta», «Nazione quanto benemerita altrettanto accetta et utile

Nazariantz arriva in Italia in un momento quando non solo la vitalità e organicità istituzionale delle colonie armene era da tempo tramontata – a parte ovviamente la comunità monastica di S. Lazzaro a Venezia –, ma stavano per esaurirsi pure le risorse di una presenza e copartecipazione sensibili, anche se in piccoli gruppi, nella vita della società circostante, di quelle soprattutto accompagnate da una coscienza espressa di armenità. Ciamician e Aganoor che abbiamo menzionati, sono appunto delle personalità emergenti individualmente, forse insieme con qualche altra figura di minor rilievo, dal contesto di un'armenità italiana che da tempo aveva varcato la soglia di una dolce agonia.

Se le correnti migratorie che seguirono la prima guerra mondiale, diedero nuova consistenza alla presenza armena in Italia, la figura di Hrand Nazariantz, nello spirito e nella tradizione della vocazione coloniale e diasporica armena, assurge ad una dimensione emblematica. Egli infatti entra nella società italiana e si integra perfettamente nella sua cultura come nella sua quotidianità, senza per niente abdicare oppure offuscare in parte la sua identità di armeno. Persino il nome, barometro spesso molto sensibile ai cambiamenti del clima socioculturale, non subisce alcuna modifica, restando come il primo e più immediato segno di una identità pienamente posseduta sino alla fine, ma assumendo nel nuovo contesto la valenza simbolica di un connubio felice tra la dimensione originale armena e la dimensione «storica» italiana. Dimensioni che s'incontrano, si abbracciano,

alla Serenità Vostra», mentre il Senato decideva di fare «ogni agevolezza a questa Nazione benemerita, e che traffica somme rilevanti di denaro» (cfr. P.L.A. [p. Leonzio Alishan], *Gonemia armena col rapporto alla mostra armeno-veneta*, Venezia 1881, p. 4; L.B. ZEKIYAN, *Colonie armene*, p. 911). In alcuni documenti è persino detto: «Il negotio de Armeni, che si può dir unico in questi tempi» «Nella congiuntura de' tempi presenti, che il negotio di questa città è molto ristretto, e questa Nazione lo sostiene in gran parte» (*loca citata*; si era negli anni della guerra di Creta). Ricordiamo a proposito che la liberalità, per esempio degli Sceriman, verso la Serenissima si esprimeva oltre che nei frequenti prestiti alle casse dello Stato, nelle munificenti elargizioni d'ingenti somme, fatte a più riprese a fondo perso, raggirantisi complessivamente intorno ai due milioni di ducati d'oro: cfr. Ch. DEDEYAN, *op. cit.*, p. 58; *A. Chronicle of the Carmelites in Persia*, London 1939, vol. I, p. 438, II, p. 1358 (200.000 ducati donati, nel 1694, da Deodato Sceriman per la guerra contro i Turchi); *Risultato del processo per la verificaione dei requisiti alla N.V. nella famiglia de Costas Sceriman (1779)*, (Correr, cod. Cicogna 3/128/9, p. 5: 720.000 ducati donati tra il 1692 e il 1698 per il medesimo motivo). Dobbiamo le due ultime segnalazioni alla cortesia della dott.ssa Claudia Bonardi del Politecnico di Torino, che ringraziamo vivamente. Simili elargizioni da parte degli Shehriman sono state ripetute in più circostanze. La valutazione complessiva dei circa due milioni è dovuta al dott. Onnig Jamgotchian di Parigi che da anni conduce ricerche archivistiche in merito.

si amalgamano in una identità unica e totale per reciproca e capillare compenetrazione. Non si tratta, infatti, di due o più identità, poiché l'identità, per definizione concettuale, non può che essere unica. Si tratta solo di più dimensioni, sfaccettature, aspetti, manifestazioni, funzionamenti di una medesima identità, personale e sociale ad un tempo. Non sono neppure in questione parti o aspetti della personalità che siano sovrapposti, distaccati, privi di una intercomunione vitale, quasi fossero le due facce di una personalità scissa, biforcata. Quello che temono appunto certi fautori dell'assimilazione indifferenziata, come se non fosse possibile una pluridimensionalità tale da non implicare una scissione della personalità, una «schizofrenia» culturale.

Non ci sfugge che il modello incarnato nel Nazariantz, che proponiamo come ideale nella sua sostanza per un tipo di società coerentemente pluralista, possa comportare notevoli problemi di ordine pedagogico, educativo, psicologico, sociologico, istituzionale. Non è questa la sede indicata per entrare in merito a questi problemi la cui soluzione pratica, sia per individui ma sia soprattutto per gruppi, richiederà di volta in volta oltre che una sensibilità ed apertura mentale autenticamente umane, una notevole flessibilità metodologica a seconda dei vari contesti e circostanze concrete.

Quali che siano sul piano pratico le soluzioni da prospettare, le misure e norme da adottare, i mezzi e le forme con e in cui realizzare l'ideale proposto, la figura di Nazariantz ne è e resterà un modello dal richiamo affascinante nella sua identità polivalente e pluridimensionale di uomo, poeta, intellettuale ed operatore culturale italo-armeno.

LE TURC ET L'INDIEN DANS LES GHAZALS DE HAFEZ *

Dans cet exposé, nous voulons proposer quelques notes consacrées à l'analyse de la valeur thématique et symbolique des mots «tork» et «henduy» dans les ghazals de Hafez. Nous nous référons pour cela à un court article de Anne-Marie Schimmel (*Turk and Hindu a literary symbol*, Acta Iranica 3, Téhéran-Liège, 1974, pp. 243-248) qui propose un panorama rapide de l'usage de ces deux mots dans la poésie neo-persane classique de Farroxi à Rumi, en soulignant brièvement les constantes thématiques, les évocations historico-littéraires et les symboles relatifs. Dans son entrée en matière, l'auteur définit les termes «Turk» et «Hindu» comme un couple de symboles opposés et, en partant de la lecture du premier vers d'un célèbre ghazal de Hafez (agar an tork e şirazi ba dast arad del e ma ra..) dans lequel les deux mots apparaissent ensemble, elle rapporte quelques exemples de réalisations antithétiques des termes relatifs chez certains poètes, à l'appui de la thèse initiale de l'opposition des deux symboles. Selon l'auteur, une telle opposition est déjà évidente dans les traits substantiels des deux éléments: le turc est «blanc», c'est l'être aimé cruel, alors que l'indien est «noir», c'est l'esclave soumis. Les vers que l'auteur cite confirment en effet cette hypothèse.

Le répertoire décrit par A. Schimmel reflète une certaine intentionnalité dans les choix et donc il n'est pas complet; cependant il suffit à donner une idée de la complexité des informations suggérées par l'usage de ces deux mots.

Maintenant que nous avons à notre disposition un dépouillement complet des ghazals de Hafez (Daniela Meneghini Correale, *The Ghazals of Hafez concordance and vocabulary*, Roma, 1988) basé sur la deuxième édition de P.N. Xanlari (*Divan e Hafez*, Tehran, 1362/

* Conférence prononcée au symposium international «Theoretical Problems of Asian and African Languages», Liblice, 22-26 janvier 1990.

1983-4), nous retenons utile d'examiner de nouveau ces intuitions et de reparcourir certains aspects du développement et des réalisations de ces deux thèmes dans la totalité des exemples de Hafez.

Pour notre recherche, nous avons décidé d'adopter certains critères conventionnels en ce qui concerne le choix des vers que nous présenterons: en particulier nous respecterons le critère formel de prendre en considération seulement les cas dans lesquels les deux termes apparaissent au singulier, en laissant de côté les formes plurielles, les dérivés et les synonymes.

Selon nos concordances, le mot *tork* apparaît 13 fois dans les ghazals de Hafez (le premier numéro indique le ghazal, le deuxième se réfère au vers: 3/1, 48/6, 82/1, 120/7, 127/1, 141/9, 194/5, 201/5, 277/2, 296/7, 338/8, 404/2, 461/3). Le mot *henduy* et ses deux variantes *hendü* et *hendov* apparaissent 12 fois (3/1, 83/1, 94/3, 95/2, 95/9, 204/5, 207/7, 298/5, 332/3, 358/5, 394/5, 398/3). Notre comptage est confirmé par les données d'un autre dépouillement récent du chansonnier de Hafez (M. Sediqiyân, *Farhang e Vazhenomay e Hafez*, Tehran, 1366/1987-88).

La proximité des fréquences de *tork* et de *henduy* facilite la comparaison entre les deux éléments et justifie, également du point de vue statistique, la valeur de notre critère de choix.

Rappelons incidemment que le mot *tork* apparaît 8 autres fois dans la forme plurielle *torkan* (3/3, 101/4, 173/7, 180/5, 337/5, 431/8, 431/9, 461/5), alors que nous avons 3 exemples de la forme dérivée *torkana* (124/6, 271/6, 463/6). Une lecture attentive montre cependant que les mots *torkan* et *torkana* ne présentent pas des connotations essentielles et de contexte nouvelles par rapport aux sens déjà exprimés par *tork*.

Le mot *henduy*, au contraire, n'apparaît jamais au pluriel ni dans quelque forme dérivée que ce soit.

En outre, dans les ghazals nous trouvons une fois le mot *torki*, dans le sens de langue turque (467/6), et une fois le mot *hend*, dans le sens de nom propre du pays (218/3). En ce qui concerne ces deux termes, leur utilisation dénotative rend les contextes relatifs assez insignifiants dans le cadre de notre recherche.

Enfin, nous ne trouvons aucun de ces deux termes dans des mots composés.

Dans le cadre de notre recherche, l'insignifiance des mots que nous avons décidé d'exclure de notre choix confirme la valeur du critère formel adopté. Cependant, ces formes fournissent, en même temps, une indication précise sur la préférence de Hafez pour l'emploi et le développement du thème du turc plutôt que de celui de l'indien.

Nous citerons, précédés par un numéro progressif, les textes originaux des 13 vers contenant le mot *tork* et des 12 vers contenant le mot *henduy*, tels qu'ils sont enregistrés dans l'édition de notre choix (*Divan e Hafez*, cit.), puis la translittération (précédée du numéro du *ghazal*, du schéma métrique et du numéro du vers), une traduction littérale et, à la fin, la liste par ordre de fréquence des mots présents dans chacun des deux groupes. Chacun des deux ensembles, ainsi structuré, sera suivi d'un rapide commentaire; une brève synthèse conclura notre exposé.

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

1)

به خال هندوش بخشم سمرقند و بخارا را

3. v---/v---/v---/v---

1 agar an tork e şirazi ba dast arad del e ma ra

ba xāl e hendov aş baxşam samarqand ç boxāra ra

Si ce turc de Shiraz prend dans sa main notre coeur,
pour son grain de beauté indien, je donne Samarkand et Bouhara.

دلم ر نرگس ساقی امان نخواست به جان

2)

چرا که شیوه آن ترک دل سیه دانست

48. v-v-/vv--/v-v-/w-(v)

6 del am ze narges e saçı aman na şast ba jān

çerake şiva y e an tork e delsiyah dānest

Mon coeur ne voulut pas de protection pour sa vie contre le narcisse
de l'échanson
puisqu'il connut les modes de ce turc au coeur noir.

آن ترک پری چهره که دوش از بر مارفت

3)

آیا چه خطا دید که از راه خطا رفت

82. --v/v--v/v--v/v--(v)

1 an tork e pariçehra ke duş az bar e ma raft

aya çe xata did ke az rah e xata raft

Ce turc au visage de fée qui la nuit dernière s'éloigna de notre sein
quelle faute vit-il pour prendre la route de Cathay/de l'erreur?

چشم مخمور تو دارد ز دلم قصد جگر

4)

ترک مست است مگر میل کبابی دارد

120. -v--/vv--/vv--/w-

7 çaşm e maxmur e tç darad ze del am çaşd e jegar

tork e mast ast magar mayl e kabab i darad

Ton oeil ivre attente au foie après le coeur,
c'est un turc ivre, aurait-il envie d'un rôti?

بیا که ترک فلک خوان روزه غارت کرد

5) هلال عید به دور قدح اشارت کرد

127. v-v-/vv--/v-v-/w̄-(v)

1 biya ke tork e falak xan e ruza garat kard
helal e θid ba dawr e qadaḥ eṣarat kard

Viens, ce turc qu'est le ciel a vidé la table du jeûne,
la lune neuve de la fête a fait un signe autour de la coupe.

به تنگ چشمی آن ترک لشکری نازم

6) که حمله بر من درویش یک قبا آورد

141. v-v-/vv--/v-v-/w̄-(v)

9 ba tangçaşmiy e an tork e laşkari nazam
ke ḥamlā bar man e darviş e yakqaba avard

De l'étroitesse des yeux de ce turc soldat je me vante,
il a porté l'attaque sur moi, derviche à la seule tunique.

یا رب این نودولتان را باخر خودشان نشان

7) کاین همه ناز از غلام ترک و استرمی کنند

194. -v--/-v--/-v--/-v-(v)

5 ya rab in nawdawlatan ra ba xar e xod şan neşan
k in hamā naz az golam e tork o astar mikonand

O Seigneur, met sur leur âne ces nouveaux riches,
qui font toutes ces vantardises pour un esclave turc et pour une
mule.

ترک عاشق کش من مست برون رفت امروز

8) تا دگر خون که از دیده روان خواهد بود

201. -v--/vv--/vv--/w̄-(v)

5 tork e θaşeqkoş e man mast berun raft emruz
ta degar xun e ke az dida ravan xahad bud

Mon turc tueur d'amants est sorti ivre aujourd'hui,
qui sait des yeux de qui coulera le sang.

نگاری، چابکی، سنگی، پریوش

9) حرایی، مهوشی، ترکی قباپوش

277. v---/v---/v---(v)

2 negar i çabok i şang i parivaş
ḥarif i mahvaş i tork i qabapuş

Un idole agil, vif, semblable à une fée,
un compagnon semblable à la lune, un turc qui porte la tunique.

ترک ما سوی کس نمی‌نگرد
10) وہ ازین کبریا و جاه و جلال

296. $\bar{v}v- / v-v- / \bar{w}- (v)$

7 tork e ma suy e kas na minegarad
vah az in kebriya va jah o jalal

Notre turc n'adresse le regard à personne,
hélas pour cet orgueil, noblesse et grandeur!

بازکش یک دم عنان ای ترک شهر آشوب من
11) تا ز اشک و چهره راحت پر زرو گوهر کنم

338. $-v- - / -v- - / -v- - / -v- (v)$

8 baz kaş yak dam ðenan ay tork e şahraşub e man
ta ze aşk o çehra rah at porzarogawhar konam

Tire encore un instant les rênes o mon turc qui bouleverses la ville
afin qu'avec mes larmes et mon visage, je remplisse ta route d'or et
de pierres précieuses.

غلام چشم آن ترکم که در خواب خوش مستی
12) نگارین گلشنش رویست و مشکین سایبان ابرو

404. $v- - - / v- - - / v- - - / v- - - (v)$

2 golam e çaşm e an tork am ke dar xab e xoş e masti
negarin golşan aş ruy ast o meşkin sayaban abru

Je suis esclave de l'oeil de ce turc qui dans le doux sommeil de
l'ébriété

a comme visage une roseraie décorée et comme sourcil un rideau
musqué.

خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم
13) کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی

461. $-v- - - / -v- - - / -v- - - / -v- (v)$

3 xiz ta xater bad an tork e samarqandi dehim
k az nasim aş buy e juy e muliyan ayad hami

Lève-toi et donnons l'âme à ce turc de Samarkand,
le parfume de Juy e Muliyan vient toujours de son zephyr.

- 1) 38 e
2) 13 tork
3) 7 i
4) 6 az
5) 6 an
6) 6 ke

- 7) 5 ba
8) 5 o
9) 3 aş
10) 3 del
11) 3 in
12) 3 man

| | | | | | |
|-----|---|------------|-----|---|----------|
| 13) | 3 | ma | 56) | 1 | çerake |
| 14) | 3 | raft | 57) | 1 | çe |
| 15) | 3 | ra | 58) | 1 | dam |
| 16) | 3 | ta | 59) | 1 | dar |
| 17) | 3 | ze | 60) | 1 | darviş |
| 18) | 2 | am | 61) | 1 | dast |
| 19) | 2 | ast | 62) | 1 | dawr |
| 20) | 2 | çaşm | 63) | 1 | danest |
| 21) | 2 | darad | 64) | 1 | degar |
| 22) | 2 | golam | 65) | 1 | dehim |
| 23) | 2 | k | 66) | 1 | delsiyah |
| 24) | 2 | kard | 67) | 1 | did |
| 25) | 2 | mast | 68) | 1 | didā |
| 26) | 2 | na | 69) | 1 | duş |
| 27) | 2 | rah | 70) | 1 | emruz |
| 28) | 1 | θaşeqkoş | 71) | 1 | eşarat |
| 29) | 1 | θenan | 72) | 1 | falak |
| 30) | 1 | θid | 73) | 1 | golşan |
| 31) | 1 | abru | 74) | 1 | garat |
| 32) | 1 | agar | 75) | 1 | hamā |
| 33) | 1 | am | 76) | 1 | hami |
| 34) | 1 | aman | 77) | 1 | helal |
| 35) | 1 | astar | 78) | 1 | hendov |
| 36) | 1 | aşk | 79) | 1 | hamla |
| 37) | 1 | at | 80) | 1 | harif |
| 38) | 1 | ay | 81) | 1 | jalal |
| 39) | 1 | arad | 82) | 1 | jah |
| 40) | 1 | avard | 83) | 1 | jan |
| 41) | 1 | ayad | 84) | 1 | jegar |
| 42) | 1 | aya | 85) | 1 | juy |
| 43) | 1 | bad | 86) | 1 | kabab |
| 44) | 1 | bar (sein) | 87) | 1 | kas |
| 45) | 1 | bar (sur) | 88) | 1 | kaş |
| 46) | 1 | baxşam | 89) | 1 | kebriya |
| 47) | 1 | ba | 90) | 1 | konam |
| 48) | 1 | baz | 91) | 1 | laşkari |
| 49) | 1 | berun | 92) | 1 | magar |
| 50) | 1 | biya | 93) | 1 | mahvaş |
| 51) | 1 | boxara | 94) | 1 | masti |
| 52) | 1 | bud | 95) | 1 | maxmur |
| 53) | 1 | buy | 96) | 1 | mayl |
| 54) | 1 | çabok | 97) | 1 | meşkin |
| 55) | 1 | çehra | 98) | 1 | mikonand |

| | | | | | |
|------|---|---------------|------|---|---------------|
| 99) | 1 | minegarad | 124) | 1 | şahraşub |
| 100) | 1 | muliyan | 125) | 1 | şang |
| 101) | 1 | narges | 126) | 1 | şan |
| 102) | 1 | nasim | 127) | 1 | şirazi |
| 103) | 1 | nawdawlatan | 128) | 1 | şiva |
| 104) | 1 | naz | 129) | 1 | tangçaşmiy |
| 105) | 1 | nazam | 130) | 1 | tq |
| 106) | 1 | negar | 131) | 1 | va |
| 107) | 1 | negarin | 132) | 1 | vah |
| 108) | 1 | neşan | 133) | 1 | xar |
| 109) | 1 | pariçehra | 134) | 1 | xaṭa (Cathay) |
| 110) | 1 | parivaş | 135) | 1 | xaṭa (erreur) |
| 111) | 1 | porzarogawhar | 136) | 1 | xal |
| 112) | 1 | qabapuş | 137) | 1 | xat̄er |
| 113) | 1 | qadaḥ | 138) | 1 | xiz |
| 114) | 1 | qaşd | 139) | 1 | xun |
| 115) | 1 | rab | 140) | 1 | ḫab |
| 116) | 1 | ravan | 141) | 1 | ḫahad |
| 117) | 1 | ruy | 142) | 1 | ḫan |
| 118) | 1 | ruza | 143) | 1 | ḫast |
| 119) | 1 | samarqand | 144) | 1 | ḫod |
| 120) | 1 | samarqandi | 145) | 1 | ḫoş |
| 121) | 1 | saqi | 146) | 1 | yak |
| 122) | 1 | şayaban | 147) | 1 | yakqaba |
| 123) | 1 | suy | 148) | 1 | ya |

Avant de proposer quelques réflexions sur les vers qu'on vient de citer, il nous paraît utile de rappeler brièvement les définitions rapportées dans le *Loghatname ye Dehxoda* à l'article «tork». Dans le dictionnaire, outre à l'explication principale du lemma dont le sens de base est «appartenant à une tribu turque», on trouve quatre autres acceptions: 1) **aimé**, désiré: dans cet article on trouve une longue série de sous-articles constitués d'expressions littéraires et suivies de nombreux vers explicatifs; 2) **esclave**; 3) **soldat**; 4) **courageux**, guerrier, cruel.

Même si les classifications lexicologiques utilisées dans ce dictionnaire sont souvent plutôt obscures et inadéquates, il est intéressant de remarquer le caractère polysémique de ce mot, c'est à dire, sa disposition à acquérir des sens figurés différents. On pourrait dire que la tradition courtesane et littéraire, l'histoire (la cruauté proverbiale des populations turques qui envahirent le haut plateau iranien et dont Hafez même fut témoin), la légende (la fable d'amour du

souverain Mahmud et de son esclave turc Ayyaz), la physionomie caractéristique de ce peuple et, enfin, la position géographique ont contribué à individualiser dans le terme tork plusieurs attributs distincts en en faisant un mot symbole qui possède un vaste domaine conceptuel et réel. La lecture de l'article tork dans le *Loghatname ye Dehxoda* nous fait donc tout de suite deviner le large spectre de références et de déterminations qu'entraîne nécessairement la présence de ce mot.

En revenant à nos vers, on peut facilement vérifier qu'aucune de ces différentes dénnotations ne manque dans les exemples de Hafez. En effet, dans ces derniers l'usage préférentiel qu'a fait le poète du mot tork dans sa première acception symbolique de l'être aimé, de désiré par antonomase, est évident (vers 1/2/3/4/6/8/9/10/11/12/13), mais en même temps l'utilisation qu'en fait Hafez respecte aussi les autres modèles traditionnels que nous avons reappelés précédemment: le turc est esclave (7), soldat (6), cruel (2/4/6/8) et il est aussi turc au sens strictement géographique dans les vers qui rappellent la ville de Samarkand (13) et la région du Cathay (3).

Si nous observons maintenant, en particulier, les mots qui accompagnent tork dans les différentes réalisations textuelles, quelques unes des observations précédentes sont mises en évidence et sont confirmées, au même temps le champ sémantique relatif est mieux défini. Voyons donc dans quels termes notre personnage est présenté physiquement et dans quels termes est décrit son 'comportement' dans les vers de Hafez.

En se référant au turc, les yeux sont la partie du corps sur laquelle le poète insiste le plus, de façon directe ou indirecte: le mot apparaît de façon explicite 3 fois (2 *çaşm*, 1 *tangçaşmi*) mais il y a une série de termes qui peuvent reconduire au même contexte en enrichissant ce champ sémantique: (*abru*, *did*, *minegarad*, *narges*, *şiva*, *şab*). Les spécifications relatives concernent la forme, la qualité et la fonction de l'oeil; en effet nous avons: l'oeil qui frappe (2), l'oeil qui juge (3), l'oeil en amande (6), l'oeil ivre (4/12), l'oeil hautain (10), l'oeil endormi (12), l'oeil qui rend esclave (12): dans le vers 4 il y a même un usage métaphorique de tork pour oeil. Bref, les yeux résultent comme le trait physiognomique dominant du turc, en constituant une sorte de synecdoque «fonctionnelle» vis-à-vis du personnage. Par ordre de fréquence, et d'importance aussi, suit le visage. Le mot apparaît de façon explicite 2 fois (*pariçehra*, *ruy*), mais les attributs *mahvaş* et *parivaş* se réfèrent également et de façon évidente au visage. À part le coeur (*del*), qui a toutefois une fonction seulement figurée, la seule autre partie du corps qui est citée est le grain de beauté (*xal*). D'autres attributs canoniques de la beauté sont

cités dans les vers 9 et 13, mais ils ne semblent pas constituer des traits essentiels de l'aspect physique du turc.

A la constance thématique de la description des traits extérieurs du turc correspond un trait dominant des ses actions tout aussi uniforme. Le turc, étant l'être aimé, est généralement méchant et cruel, mais cela ne constitue pas une nouveauté, ni d'autant moins une caractéristique spécifique du personnage. Ce en quoi il se distingue est, plutôt, le ton particulièrement sanguinaire et impétueux de sa propre animosité. Par rapport à d'autres représentations traditionnelles de l'être aimé (comme *dust*, *yar*, *negar*, *maθsuq* etc.), il est plus violent et déchaîné: il est cruel (2), il dévore (4/5), il assaille (6), il répand des fleuves de sang (8), il ravage (11), il rend fou (13), il boit avec excès (4/8/12), il mange avec excès (4/5) (à propos de ce dernier détail, on se souviendra aussi de l'expression *ḫan e yagma* bordand qui se réfère aux turcs dans le ghazal 3, vers 3, qui indique une de leurs coutumes spécifiques). Tout cela correspond, à grands traits, aux caractères dominants que A. Schimmel donne également du turc.

Puis, en ce qui concerne le contexte chromatique qui caractérise le personnage du turc dans nos exemples, le développement des champs lexicaux dominants de la beauté physique et de la cruauté porte en lui la prédominance des couleurs noir (grain de beauté, indien, musqué, sourcil, ombre, au coeur noir, faute) et rouge (tous les termes se référant au vin et au sang rappellent cette couleur) ainsi que la présence de quelques allusions à des éléments blancs, ou mieux, lumineux (larme, visage, main et quelques termes astraux: demi-lune, ciel, lune, jour). L'existence des tons noirs exalte, par contraste, les traits lumineux et en particulier, dans le respect de la tradition, la 'blancheur' du visage qui, bien qu'elle soit un trait caractéristique du turc, n'est cependant jamais citée explicitement par le poète. Il vaut la peine de noter que, en ce qui concerne l'oeil, l'évidence de sa noirceur restant sous-entendue, sa détermination chromatique est remplacée par son attitude offensive (2/6) ou par son rôle de miroir de l'état d'ébriété (4/12). En considérant cette gamme chromatique, il serait difficile d'affirmer, en se basant sur les exemples de Hafez, que le monde du turc et ce qui le concerne sont toujours («everytime») blancs, comme l'écrit A. Schimmel.

En observant la graphie de nos vers, nous pouvons aussi individualiser de nombreux mots cachés qui soulignent certains aspects chromatiques et du comportement relatifs à notre description de l'univers du turc. Nous faisons remarquer, seulement à titre d'exemple, que dans le premier vers apparaissent les mots *geran* (*agar an*) = précieux; *şir* (*şiraz*) = lion (féroce) et lait (blanc/doux); *ḫar*

(boxara) = épine; qand (samarqand) = sucre (blanc); bad (ba dast) = méchant; xaşm (baxşam) = colère.

Dans 12 cas sur 13 (le vers 7 étant la seule exception), il faut enfin relever que le mot tork est le noyau central du vers, l'épicentre autour duquel s'organise la plupart des autres éléments dans une relation de dépendance, ceci du point de vue sémantique et souvent aussi du point de vue syntaxique. Ce n'est pas un hasard, si dans 8 vers (1/3/4/6/8/9/10/11) le mot tork est justement le sujet d'une phrase.

En outre, le mot est presque toujours suivi par des déterminants concrets et physiques (şirazi, delsiyah, pariçeħra, mast, laşkari, θaşeqkoş, qabapuş, şahraşub, samarqandi) et se présente en général comme un sujet fortement connoté, à des nuances principalement humaines. Certains choix du poète, comme l'introduction de citations géographiques, d'expressions technico-militaires, de termes culinaires et d'attributs mondains de rang contribuent, et non de façon insignifiante, à cet effet 'réaliste'.

Passons maintenant à la lecture et à l'analyse des vers qui contiennent le mot henduy.

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

1)

به خال هندوش بخشم سمرقند و بخارا را

3. v---/v---/v---/v---

1 agar an tork e şirazi ba dast arad del e ma ra

ba xal e hendov aş baxşam samarqand o boxara ra

Si ce turc de Shiraz prend dans sa main notre coeur,
pour son grain de beauté indien, je donne Samarkand et Bouhara.

گر ز دست زلف مشکینت خطائی رفت رفت

2)

ور ز هندوی شما بر ما جفائی رفت رفت

83. -v--/-v--/-v--/-v-(v)

1 gar ze dast e zolf e meşkin at xaṭa ' i raft raft

v ar ze henduy e şoma bar ma jafa ' i raft raft

Si de la main de ta boucle musquée sortit une faute, elle s'évanouit,
et si de votre indien parvint une cruauté sur nous, elle s'évanouit.

سواد لوح ببتش را عزیز از بهر آن دارم

3)

که جان را نسخهای باشد ز نقش خال هندویت

94. v---/v---/v---/v---

3 savad e lawḥ e bineş ra θaziz az bahr e an daram

ke jan ra nosxa i basad ze naqs e xal e henduy at

Je tiens à la noirceur de la tablette de la vue

car pour l'âme elle est une copie de l'image de ton grain de beauté indien.

بجز هندوی زلفش هیچکس نیست

4) که برخوردار باشد او از روی فرخ

95. v---/v---/v--(v)

2 ba joz henduy e zolf aş hiç kas ni st
ke barxor başad u az ruy e farrox

Mis à part cet indien qu'est sa boucle, il n'y a personne qui jouisse du visage du beau jeune homme.

غلام خاطر آنم که باشد

5) چو حافظ چاکر و هندوی فرخ

95. v---/v---/v--

9 golam e xater e an am ke başad
çö hafez çakar o henduy e farrox

Je suis l'esclave de l'âme de celui qui, comme Hafez, est serviteur et indien du beau jeune homme.

من سرگشته هم از اهل سلامت بودم

6) دام راهم شکن طره هندوی تو بود

204. v̄v--/vv--/vv--/w̄-(v)

5 man e sargaştā ham az ahl e salamat budam
dam e rah am şekan e torra y e henduy e to bud

J'étais moi aussi parmi les gens sains bien que maintenant je sois bouleversé;

le piège sur ma route a été la courbe de ta tresse indienne.

زلف هندوی تو گفتم که دگر ره نزند

7) سالها رفت و بدان سیرت و سانسست که بود

207. -v--/vv--/vv--/w̄-(v)

7 zolf e henduy e to goftam ke degar rah na zanad
salha raft o bad an sirat o san ast ke bud

Je dis à ta boucle indienne de ne plus barrer la route:
les années sont passées et elle a toujours les mêmes attitudes qu'elle avait.

خورشید چو آن خال سیه دید به دل گفت

8) ای کاج که من بودمی آن هندوی مقبل

298. --v/v--v/v--v/v--(v)

5 xorşid çö an xal e siyah did ba del goft
ay kaj ke man budamiy an henduy e moqbel

Comme le soleil vit ce grain de beauté noir, il dit au coeur:
oh si j'étais moi-même cet indien heureux!

9) من کی آزاد شوم از غم دل چون هر دم
هندوی زلف بتی حلقه کند در گوشم

332. -v--/vv--/vv--/w-

3 man kay azad şavam az gam e del çun har dam

henduy e zolf e bot i ھالقا konad dar guş am

Quand pourrai-je me libérer de la douleur du coeur, si à chaque souffle

cet indien qu'est la boucle d'un idole met un anneau à mon oreille.

10) هم جان بدان دو نرگس جادو سپرده ایم
هم دل بدان دو سنبل هندو نهاده ایم

358. --v/-v-v/v--v/-v-(v)

5 ham jan bad an dō narges e jadu seporda im

ham del bad an dō sonbol e hendu nehada im

Nous avons confié notre âme à ces deux narcisses magiques,

nous avons posé notre cœur sur ces deux jacinthes indiennes.

11) زلف دل دزدش صبا را بند برگردن نهاد
11) با هواخواهان رهرو حیلت هندو بسین

394. -v--/-v--/-v--/-v-(v)

5 zolf e deldozd aş şaba ra band bar gardan nehada

ba havaşahan e rahraw hilat e hendu bebin

Sa boucle, voleuse du coeur, a mis la corde au cou du zéphyr;

regarde la ruse que l'indien a fait aux désireux voyageurs.

12) مفروش عطر عقل به هندوی زلف ما
12) کاناها هزار نافه مشکین به نیم جو

398. --v/-v-v/v--v/-v-(v)

3 ma fruş əttr e ətql ba henduy e zolf e ma

k an ja hazar nafa y e meşkin ba nim jaw

Ne vends pas l'essence de la raison à notre indien qu'est la boucle,

là, mille glandes musquées valent la moitié d'un grain.

- 1) 38 e
- 2) 9 an
- 3) 9 henduy
- 4) 6 ke
- 5) 6 zolf
- 6) 5 ba
- 7) 5 raft

- 8) 5 ra
- 9) 4 az
- 10) 4 del
- 11) 4 i
- 12) 4 o
- 13) 3 aş
- 14) 3 bad

| | | | | | |
|-----|---|---------|------|---|-----------|
| 15) | 3 | başad | 58) | 1 | çun |
| 16) | 3 | ham | 59) | 1 | dam |
| 17) | 3 | man | 60) | 1 | dar |
| 18) | 3 | ma | 61) | 1 | dam |
| 19) | 3 | xal | 62) | 1 | daram |
| 20) | 3 | ze | 63) | 1 | degar |
| 21) | 2 | am | 64) | 1 | deldozd |
| 22) | 2 | at | 65) | 1 | did |
| 23) | 2 | bar | 66) | 1 | fruş |
| 24) | 2 | bud | 67) | 1 | gar |
| 25) | 2 | çø | 68) | 1 | gardan |
| 26) | 2 | dast | 69) | 1 | goft |
| 27) | 2 | dø | 70) | 1 | goftam |
| 28) | 2 | farrox | 71) | 1 | guş |
| 29) | 2 | hendü | 72) | 1 | gam |
| 30) | 2 | im | 73) | 1 | golam |
| 31) | 2 | jan | 74) | 1 | har |
| 32) | 2 | meşkin | 75) | 1 | havaxahan |
| 33) | 2 | tø | 76) | 1 | hazar |
| 34) | 1 | ðaql | 77) | 1 | hendov |
| 35) | 1 | ðaziz | 78) | 1 | hiç |
| 36) | 1 | ðeçr | 79) | 1 | halqa |
| 37) | 1 | agar | 80) | 1 | hafez |
| 38) | 1 | ahl | 81) | 1 | hilat |
| 39) | 1 | am | 82) | 1 | jafa |
| 40) | 1 | ar | 83) | 1 | jaw |
| 41) | 1 | ast | 84) | 1 | ja |
| 42) | 1 | ay | 85) | 1 | jadu |
| 43) | 1 | arad | 86) | 1 | joz |
| 44) | 1 | azad | 87) | 1 | k |
| 45) | 1 | ba | 88) | 1 | kas |
| 46) | 1 | bahr | 89) | 1 | kay |
| 47) | 1 | band | 90) | 1 | kaj |
| 48) | 1 | barxor | 91) | 1 | konad |
| 49) | 1 | baxşam | 92) | 1 | lawh |
| 50) | 1 | ba | 93) | 1 | ma |
| 51) | 1 | bebin | 94) | 1 | moqbel |
| 52) | 1 | bineş | 95) | 1 | na |
| 53) | 1 | bot | 96) | 1 | naçş |
| 54) | 1 | boxara | 97) | 1 | narges |
| 55) | 1 | budam | 98) | 1 | nafa |
| 56) | 1 | budamiy | 99) | 1 | nehad |
| 57) | 1 | çakar | 100) | 1 | nehada |

| | | | | | |
|------|---|-----------|------|---|--------|
| 101) | 1 | ni | 117) | 1 | sonbol |
| 102) | 1 | nim | 118) | 1 | st |
| 103) | 1 | nosxa | 119) | 1 | şaba |
| 104) | 1 | rah | 120) | 1 | şavam |
| 105) | 1 | rahraw | 121) | 1 | şekan |
| 106) | 1 | rah | 122) | 1 | şirazi |
| 107) | 1 | ruy | 123) | 1 | şoma |
| 108) | 1 | salamat | 124) | 1 | tork |
| 109) | 1 | samarqand | 125) | 1 | torra |
| 110) | 1 | sargaşa | 126) | 1 | u |
| 111) | 1 | savađ | 127) | 1 | v |
| 112) | 1 | salha | 128) | 1 | xaşa |
| 113) | 1 | san | 129) | 1 | xater |
| 114) | 1 | seporda | 130) | 1 | xorşid |
| 115) | 1 | sirat | 131) | 1 | zanad |
| 116) | 1 | siyah | | | |

En ce qui concerne la définition traditionnelle de *henduy*, nous nous référons de nouveau au *Loghatname ye Dehxoda*. Après l'explication principale de «habitant de l'Inde et disciple des coutumes antiques de l'Inde», quatre autres sens sont rapportés à ce mot: 1) **adepte de l'hindouisme**; 2) **garde**; 3) **esclave**, serviteur (utilisé en particulier pour les esclaves noirs affranchis et en opposition à turc, grec, babylonien); 4) **toute chose noire**.

La formation des sens figurés semble ici, par rapport au cas du turc, moins articulée. L'acception métaphorique de l'indien semble être réduite à indiquer simplement tout ce qui est noir et n'importe qui est esclave. En effet, même dans les exemples de Hafez, le terme *henduy* perd sa valeur dénotative et devient surtout le symbole d'un attribut indispensable à la beauté, représentant la noirceur totale, aussi bien celle des cheveux/boucles que celle du grain de beauté. Cette noirceur pleine, aux contours parfaits, reflète la noirceur du coeur de l'être aimé qui la possède et, toujours en se référant au coeur, elle indique la petite tache noire laissée par sa propre humanité (*sovyda*).

Selon le canon de Hafez, on ne peut pourtant pas assigner l'attribut 'indien' à n'importe quelle chose noire, comme l'écrit Dehxoda, mais seulement à ce qui est beau et rond/courbe (c'est à dire, selon la tradition islamique, à ce qui possède la forme de la perfection): ce sont là les attributs essentiels de quelque chose qui a la dignité d'indien', comme le grain de beauté justement (1/2/3/8) ou les cheveux/boucles (4/6/7/9/10/11/12), dont le terme «indien» se représente comme l'élément caractéristique principal. En relation

avec cela, dans les vers que nous avons mentionnés, se développe une série d'actions en harmonie fonctionnelle avec les deux éléments suggérés par de tels contextes: le grain et la corde; en effet, l'indien tend à poser des pièges (6/7), à lier (9), à tromper (10), à trahir (11).

Il ne faut pas oublier, et c'est un des traits les plus importants de ce contexte, que le grain de beauté (xal) est, dans la tradition mystique, le symbole de l'unité absolue de Dieu, alors que les cheveux/boucles (zolf/ṭorra) représentent les manifestations du monde phénoménal qui voilent cette unité. Dans la poésie persane, peu d'images ont, comme ces deux-là, une telle puissance symbolique et génèrent un système extrêmement articulé d'images et de liaisons avec la mystique traditionnelle. Cependant, il s'agit toujours d'éléments reliés, d'une façon ou d'une autre, par la correspondance chromatique, par leur couleur noire.

D'autres termes qui indiquent ou évoquent cette couleur, comme golam, meşkin, nosxa, şavād, siyah, xaṭa, témoignent de l'importance de la couleur noire dans ces vers, alors que d'autres déterminations chromatiques constituent une présence très faible et secondaire comme, par exemple, celles qui sont évoquées par ḫorşid (lumineux) et sonbol (blanc).

En ce qui concerne l'autre principale acception figurée du terme henduy, c'est-à-dire 'esclave', celle-ci est présente de façon directe et explicite dans le vers 5 et, nous pourrions dire, 'à l'envers' et de façon implicite, dans tous les autres vers où l'indien est la boucle/tresse, puisque cet élément est par de sa nature la cause du lien d'amour. D'autres mots dans l'ensemble des vers évoquent ce contexte (band, çakar, gardan, guş, golam, ḫalqa, seporda), par antithèse aussi (azad, baxşam).

Les caractéristiques de l'indien dans les vers de Hafez paraissent donc confirmer les hypothèses présentées par A. Schimmel surtout dans l'aspect chromatique, alors que les traits du comportement de ce personnage ne résultent pas clairement dans les vers du poète.

Du point de vue grammatical on remarque que le mot henduy recouvre un rôle secondaire dans la structure de la phrase. Celui-ci a, en effet, ou une fonction d'attribut et de spécification (xal e hendov, ṭorra ye henduy, zolf e henduy, sonbol e hendu, ḫilat e hendu) ou bien il est suivi d'une ezafe 'métaphorisante' (henduy e zolf) ou bien il est utilisé au sens figuré (henduy e şoma, henduy e farrox, henduy e moqbel). Ces caractéristiques ramènent automatiquement au second plan l'importance de ce mot dans les vers; il devient un 'satellite' plutôt qu'un 'noyau' sémantique. Cela ne l'empêche pas de maintenir cependant un poids connotatif fort, renforcé aussi par la présence de nombreux mots cachés dans les vers qui en

rappellent certaines caractéristiques spécifiques de sens que nous avons déjà mises en évidence; voir, à titre d'exemple, dans le premier vers duş (hendov aş) = la nuit dernière; dans le vers 2 xaṭ (xaṭa) = duvet; dans le vers 6 moşk (am şekan) = musc; dans le vers 7 gereh (degar rah) = noeud; dans le vers 10, enfin, on remarque la possibilité de lire le mot zağ (az gam) = corneille, qui est une métaphore de grain de beauté.

À la lumière des données recueillies, on peut tenter de comparer les deux univers ici représentés. La complexité et la richesse des deux thèmes est évidente et il n'est pas dans notre intention de les affronter dans leur ensemble. Nous voulons seulement montrer certains traits communs et d'autres opposés qui rendent intéressantes quelques observations comparées, d'autant plus que c'est à partir d'une exigence de ce type qu'a débuté notre recherche.

Dans les vers que nous avons lus, l'opposition des deux termes est moins marquée par rapport aux déductions que A. Schimmel a fait à partir de ses propres données. Au niveau chromatique, elle se fait seulement par reflet, et de façon implicite, grâce au fait qu'un des traits dominants traditionnels du turc est le visage blanc alors que le terme indien est, classiquement, synonyme de noir. Cette antithèse n'est pourtant jamais activée explicitement par Hafez et demeure une caractéristique de fond. On peut aller jusqu'à dire que la situation est rendue plus confuse et la démarcation moins nette du fait que le poète a une prédilection surtout pour l'oeil du turc et l'oeil, pris au sens de pupille, est incontestablement noir (rappelons que les expressions ṭeḫl e hendu et henduy e çasm indiquent justement la pupille).

Puis, en ce qui concerne l'autre aspect antithétique décrit par A. Schimmel dans les différentes fonctions de comportement du couple turc-aimé/indien-serviteur, cette opposition apparaît plutôt vague, si non tout à fait inexistante, dans les vers de Hafez, vues les acceptions fondamentalement chromatiques du terme henduy.

En outre, le turc étant le beau par antonomase et le terme indien étant utilisé pour caractériser des éléments de beauté (grain de beauté/cheveux), parler seulement de leur opposition ne nous semble pas tout à fait exhaustif. En effet, il est évident qu'il puisse y avoir une syntonie entre les termes, comme en témoigne du reste l'existence, dans le lexique poétique néopersan, de l'expression tork e henduxal «turc au grain de beauté indien» (voir *Logbatname ye Dehxoda* à l'article «tork»).

Cependant, les domaines conceptuels auxquels se réfèrent les deux mots semblent être sujets à une sorte de spécialisation thématique qui semblerait presque intentionnelle: ce qui appartient à l'un ne

peut pas appartenir à l'autre. A côté du mot henduy, il n'existe pas la moindre allusion au vin, à l'ébriété, à l'oeil et au visage, bien qu'il s'agisse, de façon absolue, de termes 'clef' chez notre poète, comme si le champ sémantique relatif devait nécessairement les exclure. De même que dans le monde du tork il n'existe ni piège, ni ruse, ni magie, ni boucle, ni tresse, ni même un cheveu. A chacun son monde!

La façon différente de se comporter vis à vis de l'être aimé paraît en outre intéressante: à la violence irrépressible du turc (en général 'protagoniste' dans le champ syntaxique) qui tue, anéantit et repousse avec une barbarie sanguinaire l'amant, s'oppose le piège et la ruse magique de l'indien (presque toujours 'figurant' dans le champ syntaxique) qui contrarie l'amant mais qui à la fin le retient et le lie. Encore une fois il n'y a pas d'opposition mais on montre plutôt les deux faces d'un même sentiment d'amour, la blanche plus 'masculine' et plus terrestre, et la noire de caractère plus 'féminin' et mieux susceptible de quelques références mystiques.

Pour conclure, il nous semble que les deux termes évoquent bien des mondes séparés, mais pas nécessairement opposés, et que nous pouvons donc apercevoir pour tous les deux un unique univers d'appartenance, celui de l'être aimé.

LIRICA NEOPERSIANA E TECNICHE INFORMATICHE:
DALLE CONCORDANZE DI ḤĀFEẒ A LIRICA PERSICA

1. Nuove prospettive di ricerca dopo la pubblicazione del volume:
The Ghazals of Hafez: concordance and vocabulary

Ḥāfeẓ sembra destinato a diventare il poeta persiano al quale è dedicato il maggior numero di concordanze. Nel 1976, A. Jones ha presentato un primo tentativo di redazione computerizzata delle concordanze dell'opera hafeziana¹. Anche se i modi di elaborazione e di diffusione di tali concordanze presentano vari limiti e appaiono oggi piuttosto superati, quel tentativo risulta innovatore in molti aspetti, soprattutto per quanto concerne la metodologia della ricerca. Dopo tale promettente premessa, l'attività in questo settore è ripresa solo negli ultimi anni. Recentemente è stato pubblicato in Persia il volume di Mehindoxt Šediqiyān dal titolo *Farhang e Vāzbenamāy e Ḥāfeẓ*² e, appena dopo, ha visto la luce in Italia il libro di Daniela Meneghini Correale dal titolo *The Ghazals of Hafez: concordance and vocabulary*³. Mi risulta, inoltre, che sia in corso una collaborazione franco-sovietica per redigere delle nuove concordanze dell'opera hafeziana. Altri dizionari concernenti il divān di Ḥāfeẓ sono stati pubblicati in Persia⁴, ma essi non sono elenchi completi e quindi non possono essere considerati concordanze vere e proprie anche se risultano comunque di un qualche aiuto per il lettore.

¹ A. JONES, *Producing a concordance of the Divān of Ḥāfeẓ by computer. Report and reflections*, in *Convegno Internazionale sulla poesia di Ḥāfeẓ* Roma, 1978, pp. 99-110.

² M. ŠEDIQIYĀN, *Farhang e Vāzbenamāy e Ḥāfeẓ*, Tehran, 1366/1987-6.

³ D. MENEGHINI CORREALE, *The Ghazals of Hafez: concordance and vocabulary*, Roma, 1988.

⁴ Si veda, per esempio: A. ENJAVI, *Divān e Khāje Ḥāfeẓ e Shirāzi*, 4° ed., Tehran, 1361/1982, kashf al-loghāt; H. KADIV-JAM, *Vāzbenāme ye ghazalhā ye Ḥāfeẓ*, Tehran, 1362/1983-4; A. RAJĀ'Ī BOKHĀRĀ'Ī, *Farhang e Ash'ār e Ḥāfeẓ*, Tehran, 1364/1985-6.

Questo moderno risveglio di interessi nei confronti delle concordanze hafeziane, tuttavia, non deve trarre in inganno. A parte il volume della Meneghini Corrales, infatti, tale attività pare motivata più dall'attenzione e dal rispetto nei confronti del poeta studiato, cioè Ḥāfeẓ, che non da un concreto interesse per la metodologia applicata. Bisogna in effetti riconoscere che la compilazione di concordanze e di repertori, per quanto concerne la poesia neopersiana, è ancora ai primi stadi sia come elaborazione teorica sia come esecuzione pratica. Tale arretratezza risulta ben evidente esaminando, da una parte, il livello delle ricerche realizzate in questo campo nel settore iranistico e, dall'altra, il livello raggiunto da tali studi applicati ad altri settori linguistici e culturali. In questi ultimi settori, le autorità scientifiche ormai da tempo considerano l'uso di strumenti quali concordanze e repertori come indispensabile per la riuscita di investigazioni anche di tipo letterario. Ne consegue che la struttura e i fini di questi strumenti sono da decenni oggetto di analisi e di verifiche per cui il loro livello sta diventando ogni giorno più soddisfacente e più sofisticato. Ci basti ricordare che già alla fine degli anni '40 padre Roberto Busa, autore dell'immenso *Index Thomisticus*⁵, realizzava con successo i primi esperimenti di informatica linguistica.

Per quanto riguarda la letteratura persiana, invece, la situazione non ha un simile passato ed è estremamente insoddisfacente. Tralasciando Ḥāfeẓ, le concordanze complete di opere poetiche oggi disponibili sono poche. Tra le più importanti, sono quelle di Ferdousi⁶, di 'Onṣori⁷, di Rumi⁸, del *Tariq al-tahqiq*⁹ e quelle di una collana pubblicata dal Farhangestān e Zabān e Irān¹⁰. Questa è la situazione da un punto di vista pratico cui corrisponde, da un punto di vista metodologico e teorico, uno stato dei lavori assai confuso e arretrato. Tralasciamo per il momento i nuovi apporti presenti nel libro *The Ghazals of Hafiz: concordance and vocabulary*, cui accenneremo dopo, e soffermiamoci, con alcune osservazioni di carattere generale, sulle altre concordanze, hafeziane e non hafeziane, sopra menzionate le quali ben evidenziano il quadro complessivo e disar-

⁵ R. BUSA, *Index Thomisticus*, Stuttgart, 1974-80.

⁶ F. WOLFF, *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin, 1935.

⁷ M.B. OSMANOV, *Chastotnyj Slovar' Unsuri*, Moskva, 1970.

⁸ M.T. JA'fari, *Az darya be darya*, Tehran 1364-5/1985-6.

⁹ B. UTAS, *A Persian Sufi Poem: Vocabulary and Terminology*, London-Malmö, 1978.

¹⁰ Tra cui, per esempio: *Vāzhenāme ye basāmadi ye she'rḥā ye Shayd Balkhi*, a cura di M. Monshi, Tehran, 2535/1976.

mante della situazione attuale. Bisogna anzitutto osservare che in tali opere spesso non sono descritti a sufficienza, e sono comunque scientificamente carenti, i criteri applicati nelle varie fasi e nell'ideazione generale dei lavori per cui i materiali presentati non risultano sempre di immediata comprensione e talvolta rivelano anche inesattezze, lacune e contraddizioni. Pochissime le eccezioni in tale senso che non riescono, da sole, a modificare la visione d'insieme¹¹. La maggior parte di tali concordanze, inoltre, sono elaborate a mano, a testimonianza di come i ricercatori di questo settore trovino difficoltà ad adeguarsi alle nuove possibilità offerte dalle tecniche informatiche, possibilità che, è ormai innegabile, creano una serie di vantaggi. Non ci riferiamo ovviamente alla qualità dei principi e dei criteri scientifici che regolano la struttura stessa dei lavori, in quanto tutto ciò dipende dalle capacità dello studioso e non dalle risorse delle macchine. Pensiamo piuttosto ad altri due aspetti della ricerca: l'esecuzione pratica e l'apertura di nuove possibilità investigative.

Parlando in meri termini di realizzazione concreta del lavoro, gli spogli testuali redatti senza l'ausilio del computer non solo richiedono smisurati impieghi di tempo e di energie, ma sono anche soggetti a imprecisioni tipicamente umane quali dimenticanze, contraddizioni, ecc., risultando quindi strumenti, da questo punto di vista, non del tutto affidabili. Se redatti a mano, inoltre, gli spogli testuali si limitano a essere semplici repertori utilizzabili per ritrovare e conteggiare versi, parole, ecc. Essi non permettono infatti alcuna elaborazione successiva, in quanto non presuppongono una registrazione dei dati da sfruttare in questo senso. L'uso del computer può invece essere estremamente utile in questi due aspetti dei lavori, cioè, nell'esecuzione pratica delle concordanze e nell'apertura, sulla base di tali concordanze, di nuove prospettive di ricerca. Quest'ultimo aspetto potrebbe risultare il contributo più innovativo ma è anche quello che risulta meno teorizzato e valorizzato da quegli iranisti che hanno deciso di servirsi del computer per redigere concordanze. Troppo poche, per quanto utili e indicative, le osservazioni fatte in questo senso da alcuni ricercatori¹². Del computer, in sostanza, non ci sembra che sino ad ora, nel nostro settore, siano state individuate e utilizzate a pieno le possibilità specifiche, limitandone l'uso a quello di un semplice aiuto per rendere il lavoro più veloce e preciso. Il quadro complessivo, insomma, è piuttosto povero e disorganico.

Le cause di tutto ciò sono molteplici, ma pensiamo che possano

¹¹ Ci riferiamo soprattutto a B. UTAS, *op. cit.*

¹² Cfr. A. JONES, *op. cit.* e B. UTAS, *op. cit.*

ricondersi principalmente a due diverse tipologie: una di forma, di atteggiamento e una di sostanza, di contenuto. Per forma e atteggiamento intendiamo il tipo di approccio da parte degli specialisti alla materia investigata. Qui dobbiamo purtroppo riconoscere che in questo settore di studi iranistici la metodologia di ricerca non ha ancora percorso un necessario processo di rinnovamento e che l'utilizzo di strumenti nuovi (come appunto il computer) incontra spesso diffidenza e incomprensione. In genere si preferisce praticare metodologie già conosciute e verificate piuttosto che tentare nuove vie con i rischi e le incognite conseguenti. Le cause che abbiamo definito come di sostanza e di contenuto ci paiono più degne di attenzione, più seriamente motivate e più difficili a superarsi. Esse riguardano difficoltà oggettive che si incontrano nella redazione delle concordanze e di qualsiasi altro repertorio connesso alla produzione letteraria persiana. Ci limitiamo a ricordare i due problemi principali: 1) la carenza di affidabili edizioni critiche; 2) la mancanza di proposte scientificamente valide e universalmente accettate su ciò che si intende per unità lessicale nella lingua persiana, su come, cioè, un testo debba essere segmentato in parole e su come queste parole debbano essere riunite sotto un vocabolo che le rappresenti. Purtroppo tutti e due i problemi sono ben lontani dall'essere risolti e comprendiamo quindi le perplessità di chi, in nome di questi motivi, ritiene prematuri i tempi per passare alla redazione di concordanze e di repertori. Noi siamo però di parere diverso e riteniamo che lavori di questo genere debbano comunque venire realizzati, adottando soluzioni temporanee per i due problemi suesposti. In altre parole, si possono utilizzare per i nostri lavori le edizioni ritenute al momento più affidabili e avanzate, al contempo, proposte provvisorie, in attesa di verifiche e di ulteriori definizioni, per quanto concerne il concetto di unità lessicale¹³. Premessa indispensabile a tutto ciò è però l'utilizzo del computer. Solo così, infatti, successive correzioni e revisioni di ogni genere potranno essere inserite velocemente e senza problemi. In tal modo, concordanze e repertori potranno riflettere via via le nuove acquisizioni ed essere anche utilizzati sia ai fini della redazione di migliori edizioni critiche sia ai fini di meglio comprendere e definire il concetto di unità lessicale.

In tale ottica è nato il summenzionato libro *The Ghazals of Hafez: concordance and vocabulary*. Si tratta della traslitterazione di tutti i ghazal di Ḥāfeẓ e della redazione delle concordanze relative

¹³ Tali questioni sono trattate più ampiamente in D. MENEGHINI CORREALE - G. URBANI - R. ZIPOLI, *Handbook of Lirica Persica, Lirica Persica 1 (Eurasistica 12)*, Venezia, 1989.

nonché di una serie di elenchi di tutte le parole presenti nei ghazal e ordinate per ordine alfabetico o per frequenza. L'opera si differenzia nettamente dalle precedenti sopra ricordate sia per la sostanza e la struttura concreta del lavoro sia per le nuove prospettive di ricerca che essa apre. Per il primo aspetto rinviamo all'introduzione del volume stesso, mentre qua ci soffermeremo un poco più a lungo sul secondo aspetto. La novità in tal senso più importante è il fatto che le concordanze computerizzate dei ghazal di Ḥāfeẓ non sono state concepite come un prodotto ultimo e finale, ma piuttosto come un punto di partenza per successive elaborazioni automatiche dei dati: non semplici repertori di parole, quindi, ma potenziale laboratorio di informazioni. L'attività svolta ha pertanto due caratteristiche. Tramite la pubblicazione del libro è stato assicurato un primo strumento basilare di lavoro che garantisce quei servizi che in genere le concordanze e i repertori linguistici offrono e, più precisamente: 1) la possibilità di reperire all'interno dei ghazal una qualsiasi parola (intesa ovviamente secondo il concetto formulato nell'introduzione del libro stesso); 2) la possibilità di utilizzare una serie di elenchi di parole (per ordine di frequenza o di alfabeto) della cui completezza è garante la totale affidabilità della macchina. In più però, e questa è la seconda ed essenziale caratteristica dell'attività svolta, è stata garantita al lettore interessato, grazie alla registrazione dei dati sul computer, la possibilità di lavorare automaticamente sui testi e sui repertori stessi, nel senso sia di correzioni sia di elaborazioni ulteriori. Per quanto concerne le correzioni, ci basti ricordare che lavori di questo genere sono strutturalmente soggetti a un Errata Corrige sempre «aperto» le cui «modifiche» (dovute al ritrovamento di errori o a nuove scoperte di ordine filologico) richiedono il continuo aggiornamento dei dati, dei repertori e delle tabelle relative. Tale continuo aggiornamento è realizzabile con precisione e velocità solo tramite procedure automatiche le quali consentono di adattare via via i dati registrati alle nuove acquisizioni in materia. Per quanto concerne poi la possibilità di elaborare automaticamente i dati registrati a fini di ricerca, le possibilità di lavoro, come si può intuire, sono numerose e la scelta dipende dal tipo di indagine che si vuole condurre. Ripetiamo che, a nostro avviso, è proprio questo il settore che, se ben sviluppato, potrà offrire le maggiori novità nel campo dell'analisi dei testi. Tramite l'uso del computer, infatti, potremo disporre di dati e di possibilità operative il cui ottenimento con le procedure manuali avrebbe richiesto impieghi esorbitanti di tempo senza garantire la medesima precisione. Si tratterà, in sostanza, di non misurare più i limiti dell'attività di ricerca sulle proprie possibilità ma su quelle, ben più ampie, del computer.

A semplice testimonianza di ciò che può essere fatto in questo settore, presentiamo un breve esempio che mira a dimostrare come possa essere utilizzato, a fini investigativi, un patrimonio lessicale già registrato¹⁴. Tale esempio nasce dall'esigenza di verificare come sia distribuita nei singoli ghazal di Ḥāfeẓ la produzione di nuove parole, cioè l'inventiva lessicale. Ciò significa osservare, sulla base delle parole diverse utilizzate da Ḥāfeẓ nei ghazal, come l'ingresso di parole nuove sia organizzato nel corso di tutti i componimenti. Tale verifica andrebbe realizzata a livello sia di «forme» (in senso linguistico di types) sia di lemmi per fornire un quadro generale più preciso. In questa sede ci limiteremo comunque a considerare solo le «forme», tramite alcune verifiche che potranno costituire una base per sviluppare in seguito l'attività di ricerca in questa direzione. Scopo ultimo, da raggiungere con maggior sicurezza al di fuori dei limiti del presente intervento, è quello di vedere se la produzione lessicale del poeta (in rapporto a ogni diversa unità linguistica) subisca o meno intervalli e di quali entità siano tali eventuali intervalli, in altre parole, quanti ghazal Ḥāfeẓ abbia composto senza aggiungere in essi lessico nuovo rispetto a quello già utilizzato e come tali ghazal siano distribuiti in seno alla successione completa di tutti i ghazal.

Le ipotesi estreme sono due: o il poeta prima o poi nel corso della scrittura dei ghazal esaurisce il proprio vocabolario limitandosi quindi, da un certo punto in avanti, a riutilizzare parole già inserite in altre composizioni o, invece, l'inventiva lessicale del poeta è sempre viva e attiva, aggiungendo egli continuamente nuove parole (anche se ovviamente a ritmi diversi), ghazal dopo ghazal. Meno estrema e più realistica è chiaramente un'ipotesi intermedia o «mista», secondo cui il poeta alterna momenti, più o meno lunghi, di invenzione lessicale (di vari gradi e registri) a momenti, più o meno lunghi, nei quali compone invece ghazal senza aggiungere nuove parole, nei quali cioè l'arricchimento lessicale è uguale a zero. Nel contesto sopra descritto, noi cercheremo di vedere se una di queste ipotesi è già riconoscibile dopo alcune prime verifiche. In altre parole, opereremo alcuni saggi nell'intento di verificare a quali ritmi si esaurisce il vocabolario poetico dei ghazal di Ḥāfeẓ, a livello, ripetiamo, di «forme». Lo scopo è quello di offrire terreno per alcune

¹⁴ Altre due «prove» in questo senso si possono ritrovare in R. ZIPOLI, *Sensibile e sovrasensibile in un verso di Ḥāfeẓ* (in corso di stampa nella miscellanea dedicata alla memoria di Alessandro Bausani) e in D. MENEGHINI CORREALE, *Quelques observations sur la structure lexicale des ghazals de Ḥāfeẓ*, relazione letta al simposio organizzato in onore di Ḥāfeẓ il 25 maggio 1989 presso l'Università di Berna e in corso di stampa in una monografia pubblicata dalla Swiss Association of Asian Studies.

analisi stilistiche in rapporto all'ipotesi tradizionalmente accettata e diffusa secondo cui l'essenza della poesia neopersiana consiste soprattutto nell'elaborazione formale di motivi, cioè di contenuti costanti. Le conseguenze dei risultati di una tale indagine sono numerose. Ci basti ricordare come la staticità lessicale implichi che l'individualità poetica si realizzi soprattutto in rielaborazioni organizzative, cioè formali, di nuclei semantici basilari esistenti, mentre una costante produzione, cosciente o meno, di nuovo lessico introduca anche la sostanza dei contenuti (nel senso appunto di nuclei semantici basilari) tra i fattori che caratterizzano l'originalità poetica.

Il nostro esperimento è condizionato da due limiti, uno contingente e uno assoluto. Il primo è costituito dalla dimensione necessariamente ridotta di questo contributo, dimensione che ci obbliga a concentrare l'attenzione solo sull'aspetto quantitativo e non qualitativo del fenomeno. Ci proponiamo comunque di verificare in futuro anche quest'ultimo aspetto. Il secondo limite è dovuto al fatto che non conosciamo la successione cronologica dei ghazal hafeziani, cioè l'ordine in cui sono stati composti, per cui affronteremo l'analisi basando le nostre verifiche su tre successioni convenzionali dei ghazal: la prima è quella proposta nella seconda edizione Khānlari¹⁵, la seconda è la successione inversa (per cui, a esempio, il ghazal n. 486 diverrà il ghazal n. 1 e viceversa) e la terza è una successione casuale in cui i ghazal sono stati da noi mescolati senza seguire una logica precisa. Queste tre successioni, come vedremo, sono già di per sé sufficienti per fornire alcune indicazioni valide in assoluto per qualsiasi altra successione dei ghazal e quindi anche per quella, a noi oggi ignota, di ordine cronologico.

Iniziamo con alcune osservazioni di carattere generale basandoci sui dati offerti dalla Frequency word distribution table 2 del libro della Meneghini Corrales (per quanto concerne i totali dei «tokens» e dei «lexical items» abbiamo apportato alcune piccole modifiche fondate sulla lettura dell'Errata Corrige n. 2 datato 8-3-89)¹⁶. È utile anzitutto osservare che la struttura del lessico hafeziano ricalca con sufficiente esattezza i valori presentati in genere come norma, la quale prevede che i 100 lemmi più frequenti di un testo coprano il 60% del totale del lessico relativo, i 1.000 lemmi più frequenti l'85% e i 4.000 lemmi più frequenti il 97,5%¹⁷. Nei ghazal di Ḥāfeẓ, abbiamo infatti che i 100 lemmi più frequenti coprono il 64% circa di tutte le parole, i 1.000 lemmi più frequenti coprono l'89% circa

¹⁵ *Divān e Ḥāfeẓ*, a cura di P.N. KHĀNLARI, 2° ed., Tehran, 1362/1983-4.

¹⁶ D. MENEGHINI CORRALES, *The Ghazals...*, cit., pp. 883-887.

¹⁷ Cfr. P. GUIRAUD, *Les Caractères Statistiques du Vocabulaire*, Paris, 1954, p. 10.

di tutte le parole, i 4.000 lemmi più frequenti coprono il 99% circa di tutte le parole. Da questo punto di vista, quindi, i valori del vocabolario hafeziano sono abbastanza vicini a quelli canonici. In un contesto di tale regolarità, Ḥāfeẓ utilizza 4.802 lemmi diversi cui corrisponde, sommando tutte le occorrenze relative, un totale di 77.708 parole. Il rapporto tra 77.708 e 4.802 già evidenzia, a prima vista, la relativa povertà del vocabolario hafeziano (cosa del resto prevedibile conoscendo le caratteristiche della poesia in questione). Tale impressione è confermata da due confronti. Secondo una tabella di valore indicativo, un testo con circa 4.800 lemmi, e che sia di ricchezza lessicale media, dovrebbe avere poco meno di 50.000 parole¹⁸. L'insieme dei nostri ghazal conta quasi 78.000 parole e risulta quindi lessicalmente meno ricco della media dal punto di vista di quella tabella, la correttezza del cui utilizzo, nel nostro caso, è garantita anche dalla summenzionata regolarità e canonicità strutturale del lessico hafeziano. Se poi guardiamo i dati che Osmanov fornisce per il canzoniere di 'Onşori, e cioè 4.824 lemmi diversi per un totale di 46.472 parole¹⁹, l'ipotesi della povertà del vocabolario hafeziano è ulteriormente confermata. A riprova di ciò, si possono utilizzare anche i valori di due indici statistici e precisamente l'indice di ricchezza del vocabolario (R) e l'indice del lessico ipotetico (L). Secondo Guiraud²⁰, il valore medio e teorico di R (V/\sqrt{N}) è uguale a 20,50 (\bar{R}), mentre il valore medio e teorico di L è uguale a 24.000 (\bar{L}). I campionamenti relativi sono stati eseguiti su poeti francesi, ma c'è motivo di ritenere queste medie valide universalmente, cioè riferibili ad altre aree linguistiche²¹, anche se, in tali estensioni, i risultati vanno ovviamente considerati con una certa cautela. Ora, le cifre corrispondenti, per quanto concerne Ḥāfeẓ e 'Onşori, sono le seguenti:

R

| | |
|---------|---------------------------------|
| Ḥāfeẓ | 17,22 (4.802/ $\sqrt{77.708}$) |
| 'Onşori | 22,37 (4.824/ $\sqrt{46.472}$) |

¹⁸ Cfr. P. GUIRAUD, *Problèmes et Méthodes de la Statistique Linguistique*, Dordrecht, 1959, p. 90.

¹⁹ Cfr. M.N. OSMANOV, *op. cit.*

²⁰ Cfr. P. GUIRAUD, *Les Caractères...*, *cit.*, p. 69.

²¹ L. ROSIELLO, *Struttura, uso e funzioni della lingua*, Firenze, 1965, p. 126, p. 128.

L (ottenuto mediante l'equazione $\bar{R}:\bar{L} = R:X$)²²

| | |
|---------|-------------------------------|
| Hāfez | 20.160 (24.000×17,22 / 20,50) |
| ʿOnṣori | 26.189 (24.000×22,37 / 20,50) |

Questi dati evidenziano e ribadiscono che il vocabolario di Hāfez è più concentrato e la potenzialità lessicale di Hāfez meno ricca sia rispetto alle medie teoriche sia rispetto ai valori propri dell'opera onsoriana. Non disponiamo purtroppo di altre quantificazioni lessicali di canzonieri e neppure di una quantificazione lessicale della lingua media persiana non-poetica (utile per misurare la deviazione, cioè la significanza, poetica) per cui non possiamo esprimere giudizi articolati e completi sulla effettiva consistenza lessicale di Hāfez (il confronto con ʿOnsori è peraltro viziato dal diverso concetto di entità lessicale usato nei due conteggi).

Non sono del resto questi caratteri generali quelli che qua più ci interessano. È sufficiente, per il momento, aver sottolineato la povertà strutturale del vocabolario hafeziano. La conoscenza di tale caratteristica ci servirà a meglio inquadrare e valutare i risultati che otterremo dalla nostra analisi specifica che è dedicata, come abbiamo già detto, a un aspetto particolare della struttura lessicale dei ghazal di Hāfez, ai modi, cioè, in cui viene regolato l'ingresso di nuove parole. Per fornire una prima indicazione in proposito, per realizzare cioè le verifiche più sopra menzionate, abbiamo proceduto come segue. Basandoci sulle traslitterazioni registrate nel computer da Daniela Meneghini Correale, abbiamo chiesto al nostro esperto di scienze informatiche, il dottor Giampaolo Urbani, di scrivere un programma che leggesse di seguito tutti i singoli ghazal registrando via via il numero di <forme> nuove che ogni ghazal presentasse rispetto a tutti i ghazal precedenti. Abbiamo fatto svolgere una prima volta questa operazione al computer sulla base della successione dei ghazal che si trova nella edizione da noi utilizzata. I risultati ottenuti sono riportati nella tabella che segue, ove il primo numero (colonna A) indica il ghazal, il secondo numero (colonna B) indica la quantità di <forme> nuove che quel ghazal contiene rispetto ai ghazal precedenti e il terzo numero (colonna C) indica la somma progressiva delle <forme> nuove:

²² L. ROSIELLO, *op. cit.*, p. 128.

Tabella 1

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|----|-----|------|----|----|------|-----|----|------|
| 1 | 115 | 115 | 50 | 42 | 1990 | 99 | 13 | 2905 |
| 2 | 67 | 182 | 51 | 21 | 2011 | 100 | 15 | 2920 |
| 3 | 94 | 276 | 52 | 28 | 2039 | 101 | 16 | 2936 |
| 4 | 64 | 340 | 53 | 21 | 2060 | 102 | 21 | 2957 |
| 5 | 100 | 440 | 54 | 18 | 2078 | 103 | 12 | 2969 |
| 6 | 46 | 486 | 55 | 25 | 2103 | 104 | 20 | 2989 |
| 7 | 53 | 539 | 56 | 19 | 2122 | 105 | 17 | 3006 |
| 8 | 44 | 583 | 57 | 25 | 2147 | 106 | 15 | 3021 |
| 9 | 64 | 647 | 58 | 19 | 2166 | 107 | 13 | 3034 |
| 10 | 49 | 696 | 59 | 20 | 2186 | 108 | 10 | 3044 |
| 11 | 51 | 747 | 60 | 17 | 2203 | 109 | 8 | 3052 |
| 12 | 69 | 816 | 61 | 16 | 2219 | 110 | 14 | 3066 |
| 13 | 28 | 844 | 62 | 22 | 2241 | 111 | 15 | 3081 |
| 14 | 26 | 870 | 63 | 23 | 2264 | 112 | 6 | 3087 |
| 15 | 41 | 911 | 64 | 8 | 2272 | 113 | 11 | 3098 |
| 16 | 41 | 952 | 65 | 25 | 2297 | 114 | 12 | 3110 |
| 17 | 42 | 994 | 66 | 22 | 2319 | 115 | 7 | 3117 |
| 18 | 29 | 1023 | 67 | 32 | 2351 | 116 | 25 | 3142 |
| 19 | 36 | 1059 | 68 | 17 | 2368 | 117 | 21 | 3163 |
| 20 | 53 | 1112 | 69 | 16 | 2384 | 118 | 6 | 3169 |
| 21 | 33 | 1145 | 70 | 19 | 2403 | 119 | 21 | 3190 |
| 22 | 26 | 1171 | 71 | 20 | 2423 | 120 | 6 | 3196 |
| 23 | 26 | 1197 | 72 | 37 | 2460 | 121 | 13 | 3209 |
| 24 | 41 | 1238 | 73 | 16 | 2476 | 122 | 9 | 3218 |
| 25 | 30 | 1268 | 74 | 16 | 2492 | 123 | 9 | 3227 |
| 26 | 38 | 1306 | 75 | 24 | 2516 | 124 | 23 | 3250 |
| 27 | 23 | 1329 | 76 | 19 | 2535 | 125 | 13 | 3263 |
| 28 | 22 | 1351 | 77 | 16 | 2551 | 126 | 9 | 3272 |
| 29 | 30 | 1381 | 78 | 16 | 2567 | 127 | 12 | 3284 |
| 30 | 36 | 1417 | 79 | 27 | 2594 | 128 | 8 | 3292 |
| 31 | 31 | 1448 | 80 | 14 | 2608 | 129 | 19 | 3311 |
| 32 | 22 | 1470 | 81 | 17 | 2625 | 130 | 15 | 3326 |
| 33 | 18 | 1488 | 82 | 12 | 2637 | 131 | 9 | 3335 |
| 34 | 32 | 1520 | 83 | 16 | 2653 | 132 | 10 | 3345 |
| 35 | 35 | 1555 | 84 | 3 | 2656 | 133 | 12 | 3357 |
| 36 | 21 | 1576 | 85 | 19 | 2675 | 134 | 11 | 3368 |
| 37 | 39 | 1615 | 86 | 19 | 2694 | 135 | 11 | 3379 |
| 38 | 33 | 1648 | 87 | 21 | 2715 | 136 | 16 | 3395 |
| 39 | 24 | 1672 | 88 | 20 | 2735 | 137 | 10 | 3405 |
| 40 | 45 | 1717 | 89 | 19 | 2754 | 138 | 18 | 3423 |
| 41 | 28 | 1745 | 90 | 18 | 2772 | 139 | 12 | 3435 |
| 42 | 29 | 1774 | 91 | 20 | 2792 | 140 | 5 | 3440 |
| 43 | 19 | 1793 | 92 | 17 | 2809 | 141 | 14 | 3454 |
| 44 | 21 | 1814 | 93 | 24 | 2833 | 142 | 15 | 3469 |
| 45 | 28 | 1842 | 94 | 11 | 2844 | 143 | 19 | 3488 |
| 46 | 24 | 1866 | 95 | 7 | 2851 | 144 | 0 | 3488 |
| 47 | 26 | 1892 | 96 | 5 | 2856 | 145 | 16 | 3504 |
| 48 | 26 | 1918 | 97 | 21 | 2877 | 146 | 11 | 3515 |
| 49 | 30 | 1948 | 98 | 15 | 2892 | 147 | 15 | 3530 |

LIRICA NEOPERSIANA E TECNICHE INFORMATICHE

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 148 | 7 | 3537 | 199 | 17 | 4209 | 250 | 11 | 4719 |
| 149 | 30 | 3567 | 200 | 13 | 4222 | 251 | 21 | 4740 |
| 150 | 16 | 3583 | 201 | 4 | 4226 | 252 | 10 | 4750 |
| 151 | 15 | 3598 | 202 | 11 | 4237 | 253 | 11 | 4761 |
| 152 | 17 | 3615 | 203 | 14 | 4251 | 254 | 11 | 4772 |
| 153 | 10 | 3625 | 204 | 6 | 4257 | 255 | 6 | 4778 |
| 154 | 10 | 3635 | 205 | 15 | 4272 | 256 | 12 | 4790 |
| 155 | 16 | 3651 | 206 | 13 | 4285 | 257 | 10 | 4800 |
| 156 | 11 | 3662 | 207 | 6 | 4291 | 258 | 15 | 4815 |
| 157 | 11 | 3673 | 208 | 14 | 4305 | 259 | 8 | 4823 |
| 158 | 12 | 3685 | 209 | 15 | 4320 | 260 | 19 | 4842 |
| 159 | 8 | 3693 | 210 | 18 | 4338 | 261 | 19 | 4861 |
| 160 | 9 | 3702 | 211 | 13 | 4351 | 262 | 11 | 4872 |
| 161 | 10 | 3712 | 212 | 18 | 4369 | 263 | 7 | 4879 |
| 162 | 9 | 3721 | 213 | 7 | 4376 | 264 | 2 | 4881 |
| 163 | 19 | 3740 | 214 | 9 | 4385 | 265 | 7 | 4888 |
| 164 | 14 | 3754 | 215 | 4 | 4389 | 266 | 5 | 4893 |
| 165 | 9 | 3763 | 216 | 9 | 4398 | 267 | 7 | 4900 |
| 166 | 14 | 3777 | 217 | 10 | 4408 | 268 | 9 | 4909 |
| 167 | 8 | 3785 | 218 | 20 | 4428 | 269 | 4 | 4913 |
| 168 | 2 | 3787 | 219 | 9 | 4437 | 270 | 5 | 4918 |
| 169 | 10 | 3797 | 220 | 20 | 4457 | 271 | 11 | 4929 |
| 170 | 9 | 3806 | 221 | 9 | 4466 | 272 | 7 | 4936 |
| 171 | 8 | 3814 | 222 | 7 | 4473 | 273 | 23 | 4959 |
| 172 | 12 | 3826 | 223 | 4 | 4477 | 274 | 13 | 4972 |
| 173 | 39 | 3865 | 224 | 13 | 4490 | 275 | 8 | 4980 |
| 174 | 0 | 3865 | 225 | 15 | 4505 | 276 | 9 | 4989 |
| 175 | 11 | 3867 | 226 | 9 | 4514 | 277 | 9 | 4998 |
| 176 | 9 | 3885 | 227 | 10 | 4524 | 278 | 15 | 5013 |
| 177 | 15 | 3900 | 228 | 9 | 4533 | 279 | 6 | 5019 |
| 178 | 12 | 3912 | 229 | 10 | 4543 | 280 | 17 | 5036 |
| 179 | 13 | 3925 | 230 | 6 | 4549 | 281 | 13 | 5049 |
| 180 | 17 | 3942 | 231 | 12 | 4561 | 282 | 11 | 5060 |
| 181 | 10 | 3952 | 232 | 11 | 4572 | 283 | 8 | 5068 |
| 182 | 8 | 3960 | 233 | 5 | 4577 | 284 | 7 | 5075 |
| 183 | 15 | 3975 | 234 | 1 | 4578 | 285 | 10 | 5085 |
| 184 | 10 | 3985 | 235 | 4 | 4582 | 286 | 11 | 5096 |
| 185 | 5 | 3990 | 236 | 8 | 4590 | 287 | 13 | 5109 |
| 186 | 21 | 4011 | 237 | 9 | 4599 | 288 | 17 | 5126 |
| 187 | 9 | 4020 | 238 | 6 | 4605 | 289 | 17 | 5143 |
| 188 | 16 | 4036 | 239 | 11 | 4615 | 290 | 16 | 5159 |
| 189 | 20 | 4056 | 240 | 11 | 4627 | 291 | 15 | 5174 |
| 190 | 20 | 4076 | 241 | 9 | 4636 | 292 | 8 | 5182 |
| 191 | 9 | 4085 | 242 | 4 | 4640 | 293 | 11 | 5193 |
| 192 | 11 | 4096 | 243 | 6 | 4646 | 294 | 14 | 5207 |
| 193 | 6 | 4102 | 244 | 11 | 4657 | 295 | 12 | 5219 |
| 194 | 22 | 4124 | 245 | 8 | 4665 | 296 | 37 | 5256 |
| 195 | 14 | 4138 | 246 | 20 | 4685 | 297 | 19 | 5275 |
| 196 | 23 | 4161 | 247 | 9 | 4694 | 298 | 20 | 5295 |
| 197 | 10 | 4171 | 248 | 6 | 4700 | 299 | 10 | 5305 |
| 198 | 21 | 4192 | 249 | 8 | 4708 | 300 | 17 | 5322 |

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 301 | 20 | 5342 | 352 | 3 | 5791 | 403 | 11 | 6253 |
| 302 | 31 | 5373 | 353 | 6 | 5797 | 404 | 7 | 6260 |
| 303 | 17 | 5390 | 354 | 22 | 5819 | 405 | 8 | 6268 |
| 304 | 15 | 5405 | 355 | 4 | 5823 | 406 | 9 | 6277 |
| 305 | 7 | 5412 | 356 | 5 | 5828 | 407 | 6 | 6283 |
| 306 | 15 | 5427 | 357 | 5 | 5833 | 408 | 7 | 6290 |
| 307 | 13 | 5440 | 358 | 4 | 5837 | 409 | 5 | 6295 |
| 308 | 4 | 5444 | 359 | 6 | 5843 | 410 | 14 | 6309 |
| 309 | 6 | 5450 | 360 | 12 | 5855 | 411 | 5 | 6314 |
| 310 | 9 | 5459 | 361 | 6 | 5861 | 412 | 9 | 6323 |
| 311 | 17 | 5476 | 362 | 13 | 5874 | 413 | 14 | 6337 |
| 312 | 11 | 5487 | 363 | 5 | 5879 | 414 | 7 | 6344 |
| 313 | 6 | 5493 | 364 | 5 | 5884 | 415 | 13 | 6357 |
| 314 | 7 | 5500 | 365 | 9 | 5893 | 416 | 25 | 6382 |
| 315 | 16 | 5516 | 366 | 17 | 5910 | 417 | 5 | 6387 |
| 316 | 9 | 5525 | 367 | 17 | 5927 | 418 | 6 | 6393 |
| 317 | 9 | 5534 | 368 | 12 | 5939 | 419 | 3 | 6396 |
| 318 | 9 | 5543 | 369 | 9 | 5948 | 420 | 1 | 6397 |
| 319 | 5 | 5548 | 370 | 9 | 5957 | 421 | 20 | 6417 |
| 320 | 7 | 5555 | 371 | 11 | 5968 | 422 | 27 | 6444 |
| 321 | 6 | 5561 | 372 | 13 | 5981 | 423 | 5 | 6449 |
| 322 | 7 | 5568 | 373 | 8 | 5989 | 424 | 2 | 6451 |
| 323 | 3 | 5571 | 374 | 10 | 5999 | 425 | 17 | 6468 |
| 324 | 5 | 5576 | 375 | 2 | 6001 | 426 | 18 | 6486 |
| 325 | 15 | 5591 | 376 | 6 | 6007 | 427 | 12 | 6498 |
| 326 | 9 | 5600 | 377 | 8 | 6015 | 428 | 6 | 6504 |
| 327 | 9 | 5609 | 378 | 6 | 6021 | 429 | 38 | 6542 |
| 328 | 3 | 5612 | 379 | 15 | 6036 | 430 | 12 | 6554 |
| 329 | 8 | 5620 | 380 | 17 | 6053 | 431 | 14 | 6568 |
| 330 | 10 | 5630 | 381 | 2 | 6055 | 432 | 4 | 6572 |
| 331 | 5 | 5635 | 382 | 20 | 6075 | 433 | 6 | 6578 |
| 332 | 12 | 5647 | 383 | 5 | 6080 | 434 | 4 | 6582 |
| 333 | 8 | 5655 | 384 | 8 | 6088 | 435 | 11 | 6593 |
| 334 | 7 | 5662 | 385 | 14 | 6102 | 436 | 5 | 6598 |
| 335 | 9 | 5671 | 386 | 10 | 6112 | 437 | 11 | 6609 |
| 336 | 7 | 5678 | 387 | 7 | 6119 | 438 | 5 | 6614 |
| 337 | 8 | 5686 | 388 | 5 | 6124 | 439 | 3 | 6617 |
| 338 | 9 | 5695 | 389 | 4 | 6128 | 440 | 8 | 6625 |
| 339 | 5 | 5700 | 390 | 4 | 6132 | 441 | 6 | 6631 |
| 340 | 6 | 5706 | 391 | 12 | 6144 | 442 | 10 | 6641 |
| 341 | 6 | 5712 | 392 | 13 | 6157 | 443 | 17 | 6658 |
| 342 | 9 | 5721 | 393 | 9 | 6166 | 444 | 4 | 6662 |
| 343 | 6 | 5727 | 394 | 11 | 6177 | 445 | 11 | 6673 |
| 344 | 8 | 5735 | 395 | 12 | 6189 | 446 | 22 | 6695 |
| 345 | 6 | 5741 | 396 | 5 | 6194 | 447 | 2 | 6697 |
| 346 | 16 | 5757 | 397 | 5 | 6199 | 448 | 7 | 6704 |
| 347 | 7 | 5764 | 398 | 7 | 6206 | 449 | 8 | 6712 |
| 348 | 10 | 5774 | 399 | 7 | 6213 | 450 | 4 | 6716 |
| 349 | 2 | 5776 | 400 | 13 | 6226 | 451 | 37 | 6753 |
| 350 | 3 | 5779 | 401 | 5 | 6231 | 452 | 31 | 6784 |
| 351 | 9 | 5788 | 402 | 11 | 6242 | 453 | 28 | 6812 |

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 454 | 31 | 6843 | 465 | 16 | 6990 | 476 | 9 | 7092 |
| 455 | 4 | 6847 | 466 | 13 | 7003 | 477 | 13 | 7105 |
| 456 | 8 | 6855 | 467 | 5 | 7008 | 478 | 8 | 7113 |
| 457 | 6 | 6861 | 468 | 11 | 7019 | 479 | 9 | 7122 |
| 458 | 7 | 6868 | 469 | 10 | 7029 | 480 | 25 | 7147 |
| 459 | 8 | 6876 | 470 | 8 | 7037 | 481 | 9 | 7156 |
| 460 | 42 | 6918 | 471 | 6 | 7043 | 482 | 9 | 7165 |
| 461 | 8 | 6926 | 472 | 8 | 7051 | 483 | 19 | 7184 |
| 462 | 12 | 6938 | 473 | 2 | 7053 | 484 | 22 | 7206 |
| 463 | 22 | 6960 | 474 | 10 | 7063 | 485 | 3 | 7209 |
| 464 | 14 | 6974 | 475 | 20 | 7083 | 486 | 15 | 7224 |

Le indicazioni che questi dati forniscono sono estremamente significative ai nostri fini. Solo in 2 casi (ghazal n. 144 e n. 174) l'aumento di <forme> è uguale a 0. Abbiamo poi 2 casi (n. 234 e n. 420) in cui l'aumento di <forme> è uguale a 1 e 8 casi (n. 168, n. 264, n. 349, n. 375, n. 381, n. 424, n. 447, n. 473) in cui l'aumento di <forme> è uguale a 2. Negli altri 473 casi, l'aumento di <forme> varia da 3 a 100 unità (non considerando ovviamente il primo ghazal per il quale non esiste lessico <precedente> di riferimento). Abbiamo quindi fatto svolgere al computer le medesime operazioni rovesciando però la successione dei ghazal, iniziando cioè dal ghazal n. 486 per finire al n. 1. I risultati ottenuti sono scritti con le stesse modalità di prima nella tabella che segue:

Tabella 2

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|----|-----|------|----|----|------|----|----|------|
| 1 | 97 | 97 | 19 | 39 | 1095 | 37 | 22 | 1873 |
| 2 | 68 | 165 | 20 | 34 | 1129 | 38 | 27 | 1900 |
| 3 | 96 | 261 | 21 | 29 | 1158 | 39 | 31 | 1931 |
| 4 | 67 | 328 | 22 | 58 | 1216 | 40 | 15 | 1946 |
| 5 | 70 | 398 | 23 | 58 | 1274 | 41 | 40 | 1986 |
| 6 | 57 | 455 | 24 | 51 | 1325 | 42 | 32 | 2018 |
| 7 | 105 | 560 | 25 | 42 | 1367 | 43 | 14 | 2032 |
| 8 | 57 | 617 | 26 | 38 | 1405 | 44 | 50 | 2082 |
| 9 | 60 | 677 | 27 | 78 | 1483 | 45 | 30 | 2112 |
| 10 | 54 | 731 | 28 | 44 | 1527 | 46 | 25 | 2137 |
| 11 | 55 | 785 | 29 | 29 | 1556 | 47 | 23 | 2160 |
| 12 | 66 | 852 | 30 | 20 | 1576 | 48 | 12 | 2172 |
| 13 | 47 | 899 | 31 | 23 | 1599 | 49 | 17 | 2189 |
| 14 | 33 | 932 | 32 | 26 | 1625 | 50 | 31 | 2220 |
| 15 | 37 | 969 | 33 | 62 | 1687 | 51 | 19 | 2239 |
| 16 | 34 | 1003 | 34 | 49 | 1736 | 52 | 24 | 2263 |
| 17 | 32 | 1035 | 35 | 53 | 1789 | 53 | 14 | 2277 |
| 18 | 21 | 1056 | 36 | 62 | 1851 | 54 | 24 | 2301 |

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 55 | 15 | 2316 | 106 | 12 | 3433 | 157 | 7 | 4186 |
| 56 | 37 | 2353 | 107 | 22 | 3455 | 158 | 12 | 4198 |
| 57 | 32 | 2385 | 108 | 23 | 3478 | 159 | 9 | 4207 |
| 58 | 43 | 2428 | 109 | 17 | 3495 | 160 | 14 | 4221 |
| 59 | 24 | 2452 | 110 | 14 | 3509 | 161 | 14 | 4235 |
| 60 | 27 | 2479 | 111 | 14 | 3523 | 162 | 19 | 4254 |
| 61 | 32 | 2511 | 112 | 11 | 3534 | 163 | 11 | 4265 |
| 62 | 40 | 2551 | 113 | 17 | 3551 | 164 | 4 | 4269 |
| 63 | 12 | 2563 | 114 | 15 | 3566 | 165 | 12 | 4281 |
| 64 | 14 | 2577 | 115 | 19 | 3585 | 166 | 14 | 4295 |
| 65 | 44 | 2621 | 116 | 19 | 3604 | 167 | 9 | 4304 |
| 66 | 30 | 2651 | 117 | 10 | 3614 | 168 | 12 | 4316 |
| 67 | 13 | 2664 | 118 | 20 | 3634 | 169 | 10 | 4326 |
| 68 | 18 | 2682 | 119 | 15 | 3649 | 170 | 14 | 4340 |
| 69 | 21 | 2703 | 120 | 24 | 3673 | 171 | 13 | 4353 |
| 70 | 20 | 2723 | 121 | 33 | 3706 | 172 | 14 | 4367 |
| 71 | 35 | 2758 | 122 | 12 | 3718 | 173 | 12 | 4379 |
| 72 | 31 | 2789 | 123 | 12 | 3730 | 174 | 8 | 4387 |
| 73 | 24 | 2813 | 124 | 9 | 3739 | 175 | 15 | 4402 |
| 74 | 40 | 2853 | 125 | 16 | 3755 | 176 | 17 | 4419 |
| 75 | 15 | 2868 | 126 | 13 | 3768 | 177 | 15 | 4434 |
| 76 | 15 | 2883 | 127 | 25 | 3793 | 178 | 9 | 4443 |
| 77 | 19 | 2902 | 128 | 12 | 3805 | 179 | 9 | 4452 |
| 78 | 11 | 2913 | 129 | 7 | 3812 | 180 | 12 | 4464 |
| 79 | 24 | 2937 | 130 | 7 | 3819 | 181 | 17 | 4481 |
| 80 | 21 | 2958 | 131 | 7 | 3826 | 182 | 10 | 4491 |
| 81 | 20 | 2978 | 132 | 10 | 3836 | 183 | 22 | 4513 |
| 82 | 21 | 2999 | 133 | 30 | 3866 | 184 | 28 | 4541 |
| 83 | 18 | 3017 | 134 | 16 | 3882 | 185 | 27 | 4568 |
| 84 | 23 | 3040 | 135 | 11 | 3893 | 186 | 26 | 4594 |
| 85 | 24 | 3064 | 136 | 17 | 3910 | 187 | 19 | 4613 |
| 86 | 13 | 3077 | 137 | 9 | 3919 | 188 | 15 | 4628 |
| 87 | 25 | 3102 | 138 | 9 | 3928 | 189 | 26 | 4654 |
| 88 | 22 | 3124 | 139 | 22 | 3950 | 190 | 18 | 4672 |
| 89 | 17 | 3141 | 140 | 13 | 3963 | 191 | 25 | 4697 |
| 90 | 15 | 3156 | 141 | 18 | 3981 | 192 | 12 | 4709 |
| 91 | 12 | 3168 | 142 | 10 | 3991 | 193 | 19 | 4728 |
| 92 | 18 | 3186 | 143 | 18 | 4009 | 194 | 15 | 4743 |
| 93 | 26 | 3212 | 144 | 6 | 4015 | 195 | 12 | 4755 |
| 94 | 18 | 3230 | 145 | 17 | 4032 | 196 | 17 | 4772 |
| 95 | 21 | 3251 | 146 | 13 | 4045 | 197 | 22 | 4794 |
| 96 | 19 | 3270 | 147 | 9 | 4054 | 198 | 18 | 4812 |
| 97 | 10 | 3280 | 148 | 16 | 4070 | 199 | 23 | 4835 |
| 98 | 17 | 3297 | 149 | 14 | 4084 | 200 | 17 | 4852 |
| 99 | 12 | 3309 | 150 | 14 | 4098 | 201 | 14 | 4866 |
| 100 | 14 | 3323 | 151 | 9 | 4107 | 202 | 15 | 4881 |
| 101 | 12 | 3335 | 152 | 20 | 4127 | 203 | 6 | 4887 |
| 102 | 25 | 3360 | 153 | 12 | 4139 | 204 | 11 | 4898 |
| 103 | 15 | 3375 | 154 | 14 | 4153 | 205 | 8 | 4906 |
| 104 | 11 | 3386 | 155 | 18 | 4171 | 206 | 18 | 4924 |
| 105 | 35 | 3421 | 156 | 8 | 4179 | 207 | 19 | 4943 |

LIRICA NEOPERSIANA E TECNICHE INFORMATICHE

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 208 | 3 | 4946 | 259 | 7 | 5441 | 310 | 12 | 5965 |
| 209 | 14 | 4960 | 260 | 6 | 5447 | 311 | 5 | 5970 |
| 210 | 7 | 4967 | 261 | 10 | 5457 | 312 | 21 | 5991 |
| 211 | 14 | 4981 | 262 | 14 | 5471 | 313 | 0 | 5991 |
| 212 | 11 | 4992 | 263 | 12 | 5483 | 314 | 6 | 5997 |
| 213 | 15 | 5007 | 264 | 4 | 5487 | 315 | 6 | 6003 |
| 214 | 25 | 5032 | 265 | 7 | 5494 | 316 | 5 | 6008 |
| 215 | 11 | 5043 | 266 | 6 | 5500 | 317 | 6 | 6014 |
| 216 | 12 | 5055 | 267 | 12 | 5512 | 318 | 7 | 6021 |
| 217 | 4 | 5059 | 268 | 10 | 5522 | 319 | 1 | 6022 |
| 218 | 10 | 5069 | 269 | 22 | 5544 | 320 | 11 | 6033 |
| 219 | 9 | 5078 | 270 | 8 | 5552 | 321 | 10 | 6043 |
| 220 | 6 | 5084 | 271 | 7 | 5559 | 322 | 6 | 6049 |
| 221 | 5 | 5089 | 272 | 3 | 5562 | 323 | 13 | 6062 |
| 222 | 7 | 5096 | 273 | 7 | 5569 | 324 | 16 | 6078 |
| 223 | 5 | 5101 | 274 | 9 | 5578 | 325 | 3 | 6081 |
| 224 | 5 | 5106 | 275 | 12 | 5590 | 326 | 7 | 6088 |
| 225 | 7 | 5113 | 276 | 11 | 5601 | 327 | 5 | 6093 |
| 226 | 21 | 5134 | 277 | 13 | 5614 | 328 | 7 | 6100 |
| 227 | 17 | 5151 | 278 | 8 | 5622 | 329 | 7 | 6107 |
| 228 | 8 | 5159 | 279 | 11 | 5633 | 330 | 7 | 6114 |
| 229 | 11 | 5170 | 280 | 7 | 5640 | 331 | 5 | 6119 |
| 230 | 12 | 5182 | 281 | 9 | 5649 | 332 | 4 | 6123 |
| 231 | 13 | 5195 | 282 | 15 | 5664 | 333 | 7 | 6130 |
| 232 | 13 | 5208 | 283 | 7 | 5671 | 334 | 7 | 6137 |
| 233 | 14 | 5222 | 284 | 14 | 5685 | 335 | 8 | 6145 |
| 234 | 9 | 5231 | 285 | 10 | 5695 | 336 | 9 | 6154 |
| 235 | 5 | 5236 | 286 | 1 | 5696 | 337 | 7 | 6161 |
| 236 | 20 | 5256 | 287 | 13 | 5709 | 338 | 19 | 6180 |
| 237 | 16 | 5272 | 288 | 17 | 5726 | 339 | 5 | 6185 |
| 238 | 3 | 5275 | 289 | 21 | 5747 | 340 | 6 | 6191 |
| 239 | 6 | 5281 | 290 | 9 | 5756 | 341 | 4 | 6195 |
| 240 | 5 | 5286 | 291 | 14 | 5770 | 342 | 8 | 6203 |
| 241 | 16 | 5302 | 292 | 9 | 5779 | 343 | 4 | 6207 |
| 242 | 10 | 5312 | 293 | 13 | 5792 | 344 | 15 | 6222 |
| 243 | 10 | 5322 | 294 | 9 | 5801 | 345 | 9 | 6231 |
| 244 | 6 | 5328 | 295 | 6 | 5807 | 346 | 10 | 6241 |
| 245 | 4 | 5332 | 296 | 3 | 5810 | 347 | 3 | 6244 |
| 246 | 8 | 5340 | 297 | 16 | 5826 | 348 | 5 | 6249 |
| 247 | 10 | 5350 | 298 | 21 | 5847 | 349 | 8 | 6257 |
| 248 | 9 | 5359 | 299 | 16 | 5863 | 350 | 5 | 6262 |
| 249 | 8 | 5367 | 300 | 7 | 5870 | 351 | 5 | 6267 |
| 250 | 11 | 5378 | 301 | 21 | 5891 | 352 | 11 | 6278 |
| 251 | 13 | 5391 | 302 | 9 | 5900 | 353 | 9 | 6287 |
| 252 | 7 | 5398 | 303 | 5 | 5905 | 354 | 6 | 6293 |
| 253 | 3 | 5401 | 304 | 11 | 5916 | 355 | 3 | 6296 |
| 254 | 4 | 5405 | 305 | 5 | 5921 | 356 | 4 | 6300 |
| 255 | 6 | 5411 | 306 | 8 | 5929 | 357 | 6 | 6306 |
| 256 | 7 | 5418 | 307 | 11 | 5940 | 358 | 7 | 6313 |
| 257 | 9 | 5427 | 308 | 10 | 5950 | 359 | 5 | 6318 |
| 258 | 7 | 5434 | 309 | 3 | 5953 | 360 | 7 | 6325 |

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 361 | 5 | 6330 | 403 | 1 | 6602 | 445 | 9 | 6909 |
| 362 | 4 | 6334 | 404 | 4 | 6606 | 446 | 3 | 6912 |
| 363 | 15 | 6349 | 405 | 7 | 6613 | 447 | 13 | 6925 |
| 364 | 1 | 6350 | 406 | 9 | 6622 | 448 | 11 | 6936 |
| 365 | 3 | 6353 | 407 | 1 | 6623 | 449 | 9 | 6945 |
| 366 | 6 | 6359 | 408 | 13 | 6636 | 450 | 13 | 6958 |
| 367 | 3 | 6362 | 409 | 7 | 6643 | 451 | 3 | 6961 |
| 368 | 12 | 6374 | 410 | 6 | 6649 | 452 | 5 | 6966 |
| 369 | 3 | 6377 | 411 | 5 | 6654 | 453 | 8 | 6974 |
| 370 | 12 | 6389 | 412 | 5 | 6659 | 454 | 5 | 6979 |
| 371 | 14 | 6403 | 413 | 4 | 6663 | 455 | 8 | 6987 |
| 372 | 4 | 6407 | 414 | 4 | 6667 | 456 | 2 | 6989 |
| 373 | 8 | 6415 | 415 | 17 | 6684 | 457 | 5 | 6994 |
| 374 | 4 | 6419 | 416 | 10 | 6694 | 458 | 6 | 7000 |
| 375 | 2 | 6421 | 417 | 7 | 6701 | 459 | 3 | 7003 |
| 376 | 8 | 6429 | 418 | 10 | 6711 | 460 | 4 | 7007 |
| 377 | 6 | 6435 | 419 | 11 | 6722 | 461 | 6 | 7013 |
| 378 | 3 | 6438 | 420 | 12 | 6734 | 462 | 13 | 7026 |
| 379 | 3 | 6441 | 421 | 6 | 6740 | 463 | 7 | 7033 |
| 380 | 5 | 6446 | 422 | 15 | 6755 | 464 | 5 | 7038 |
| 381 | 5 | 6451 | 423 | 4 | 6759 | 465 | 9 | 7047 |
| 382 | 12 | 6463 | 424 | 6 | 6765 | 466 | 6 | 7053 |
| 383 | 12 | 6475 | 425 | 3 | 6768 | 467 | 15 | 7068 |
| 384 | 5 | 6480 | 426 | 5 | 6773 | 468 | 3 | 7071 |
| 385 | 11 | 6491 | 427 | 4 | 6777 | 469 | 6 | 7077 |
| 386 | 8 | 6499 | 428 | 7 | 6784 | 470 | 6 | 7083 |
| 387 | 4 | 6503 | 429 | 5 | 6789 | 471 | 7 | 7090 |
| 388 | 4 | 6507 | 430 | 15 | 6804 | 472 | 4 | 7094 |
| 389 | 6 | 6513 | 431 | 10 | 6814 | 473 | 6 | 7100 |
| 390 | 9 | 6522 | 432 | 3 | 6817 | 474 | 8 | 7108 |
| 391 | 2 | 6524 | 433 | 1 | 6818 | 475 | 14 | 7122 |
| 392 | 8 | 6532 | 434 | 7 | 6825 | 476 | 7 | 7129 |
| 393 | 6 | 6538 | 435 | 10 | 6835 | 477 | 8 | 7137 |
| 394 | 12 | 6550 | 436 | 1 | 6836 | 478 | 9 | 7146 |
| 395 | 10 | 6560 | 437 | 10 | 6846 | 479 | 9 | 7155 |
| 396 | 4 | 6564 | 438 | 9 | 6855 | 480 | 4 | 7159 |
| 397 | 8 | 6572 | 439 | 6 | 6861 | 481 | 8 | 7167 |
| 398 | 5 | 6577 | 440 | 4 | 6865 | 482 | 21 | 7188 |
| 399 | 4 | 6581 | 441 | 10 | 6875 | 483 | 6 | 7194 |
| 400 | 5 | 6586 | 442 | 11 | 6886 | 484 | 16 | 7210 |
| 401 | 5 | 6591 | 443 | 9 | 6895 | 485 | 0 | 7210 |
| 402 | 10 | 6601 | 444 | 5 | 6900 | 486 | 14 | 7224 |

Questi dati confermano in sostanza le indicazioni precedenti. Solo in 2 casi (n. 313 e n. 485), infatti, abbiamo una crescita di <forme> uguale a 0. In 7 casi (n. 286, n. 319, n. 364, n. 403, n. 407, n. 433, n. 436) l'aumento di <forme> è pari a 1 e in 3 casi (n. 375, n. 391, n. 456) uguale a 2. Negli altri 473 casi (escluso anche qui il primo ghazal), la produzione di nuove <forme> varia da 3 a 105.

Abbiamo quindi realizzato con il computer la terza e ultima verifica, quella basata su una successione casuale dei ghazal. La tabella ottenuta è questa volta la seguente:

Tabella 3

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|----|-----|------|----|----|------|-----|----|------|
| 1 | 105 | 105 | 45 | 45 | 1838 | 89 | 14 | 2793 |
| 2 | 86 | 191 | 46 | 8 | 1846 | 90 | 42 | 2835 |
| 3 | 73 | 264 | 47 | 14 | 1860 | 91 | 14 | 2849 |
| 4 | 64 | 328 | 48 | 55 | 1915 | 92 | 24 | 2873 |
| 5 | 59 | 387 | 49 | 37 | 1952 | 93 | 26 | 2899 |
| 6 | 47 | 434 | 50 | 12 | 1964 | 94 | 15 | 2914 |
| 7 | 49 | 483 | 51 | 20 | 1984 | 95 | 19 | 2933 |
| 8 | 49 | 532 | 52 | 23 | 2007 | 96 | 14 | 2947 |
| 9 | 64 | 596 | 53 | 20 | 2027 | 97 | 13 | 2960 |
| 10 | 38 | 634 | 54 | 44 | 2071 | 98 | 7 | 2967 |
| 11 | 62 | 696 | 55 | 35 | 2106 | 99 | 18 | 2985 |
| 12 | 48 | 744 | 56 | 27 | 2133 | 100 | 16 | 3001 |
| 13 | 58 | 802 | 57 | 37 | 2170 | 101 | 17 | 3018 |
| 14 | 29 | 831 | 58 | 17 | 2187 | 102 | 20 | 3038 |
| 15 | 38 | 869 | 59 | 15 | 2202 | 103 | 13 | 3051 |
| 16 | 44 | 913 | 60 | 26 | 2228 | 104 | 20 | 3071 |
| 17 | 44 | 957 | 61 | 14 | 2242 | 105 | 17 | 3088 |
| 18 | 53 | 1010 | 62 | 16 | 2258 | 106 | 41 | 3129 |
| 19 | 31 | 1041 | 63 | 13 | 2271 | 107 | 0 | 3129 |
| 20 | 33 | 1074 | 64 | 25 | 2296 | 108 | 14 | 3143 |
| 21 | 31 | 1105 | 65 | 21 | 2317 | 109 | 19 | 3162 |
| 22 | 26 | 1131 | 66 | 21 | 2338 | 110 | 22 | 3184 |
| 23 | 35 | 1166 | 67 | 24 | 2362 | 111 | 32 | 3216 |
| 24 | 27 | 1193 | 68 | 23 | 2385 | 112 | 12 | 3228 |
| 25 | 27 | 1220 | 69 | 17 | 2402 | 113 | 12 | 3240 |
| 26 | 23 | 1243 | 70 | 23 | 2425 | 114 | 13 | 3253 |
| 27 | 39 | 1282 | 71 | 19 | 2444 | 115 | 17 | 3270 |
| 28 | 29 | 1311 | 72 | 23 | 2467 | 116 | 17 | 3287 |
| 29 | 20 | 1331 | 73 | 28 | 2495 | 117 | 17 | 3304 |
| 30 | 38 | 1369 | 74 | 17 | 2512 | 118 | 15 | 3319 |
| 31 | 32 | 1401 | 75 | 25 | 2537 | 119 | 7 | 3326 |
| 32 | 33 | 1434 | 76 | 16 | 2553 | 120 | 7 | 3333 |
| 33 | 31 | 1465 | 77 | 22 | 2575 | 121 | 12 | 3345 |
| 34 | 35 | 1500 | 78 | 18 | 2593 | 122 | 9 | 3354 |
| 35 | 21 | 1521 | 79 | 21 | 2614 | 123 | 34 | 3388 |
| 36 | 29 | 1550 | 80 | 20 | 2634 | 124 | 13 | 3401 |
| 37 | 14 | 1564 | 81 | 23 | 2657 | 125 | 12 | 3413 |
| 38 | 47 | 1611 | 82 | 18 | 2675 | 126 | 16 | 3429 |
| 39 | 33 | 1644 | 83 | 21 | 2696 | 127 | 9 | 3438 |
| 40 | 55 | 1699 | 84 | 13 | 2709 | 128 | 6 | 3444 |
| 41 | 25 | 1724 | 85 | 14 | 2723 | 129 | 26 | 3470 |
| 42 | 33 | 1757 | 86 | 14 | 2737 | 130 | 16 | 3486 |
| 43 | 17 | 1774 | 87 | 24 | 2761 | 131 | 22 | 3508 |
| 44 | 19 | 1793 | 88 | 18 | 2779 | 132 | 8 | 3516 |

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 133 | 18 | 3534 | 184 | 18 | 4329 | 235 | 10 | 4928 |
| 134 | 10 | 3544 | 185 | 23 | 4352 | 236 | 7 | 4935 |
| 135 | 17 | 3561 | 186 | 18 | 4370 | 237 | 9 | 4944 |
| 136 | 15 | 3576 | 187 | 14 | 4384 | 238 | 10 | 4954 |
| 137 | 14 | 3590 | 188 | 14 | 4398 | 239 | 7 | 4961 |
| 138 | 11 | 3601 | 189 | 5 | 4403 | 240 | 2 | 4963 |
| 139 | 15 | 3616 | 190 | 10 | 4413 | 241 | 3 | 4966 |
| 140 | 13 | 3629 | 191 | 10 | 4423 | 242 | 6 | 4972 |
| 141 | 12 | 3641 | 192 | 21 | 4444 | 243 | 8 | 4980 |
| 142 | 21 | 3662 | 193 | 16 | 4460 | 244 | 7 | 4987 |
| 143 | 17 | 3679 | 194 | 7 | 4467 | 245 | 8 | 4995 |
| 144 | 7 | 3686 | 195 | 14 | 4481 | 246 | 8 | 5003 |
| 145 | 9 | 3695 | 196 | 7 | 4488 | 247 | 6 | 5009 |
| 146 | 12 | 3707 | 197 | 15 | 4503 | 248 | 15 | 5024 |
| 147 | 14 | 3721 | 198 | 9 | 4512 | 249 | 21 | 5045 |
| 148 | 14 | 3735 | 199 | 15 | 4527 | 250 | 11 | 5056 |
| 149 | 12 | 3747 | 200 | 24 | 4551 | 251 | 10 | 5066 |
| 150 | 20 | 3767 | 201 | 11 | 4562 | 252 | 36 | 5102 |
| 151 | 14 | 3781 | 202 | 19 | 4581 | 253 | 12 | 5114 |
| 152 | 4 | 3785 | 203 | 7 | 4588 | 254 | 13 | 5127 |
| 153 | 17 | 3802 | 204 | 10 | 4598 | 255 | 21 | 5148 |
| 154 | 15 | 3817 | 205 | 16 | 4614 | 256 | 12 | 5160 |
| 155 | 8 | 3825 | 206 | 14 | 4628 | 257 | 26 | 5186 |
| 156 | 11 | 3836 | 207 | 4 | 4632 | 258 | 14 | 5200 |
| 157 | 11 | 3847 | 208 | 9 | 4641 | 259 | 3 | 5203 |
| 158 | 13 | 3860 | 209 | 11 | 4652 | 260 | 11 | 5214 |
| 159 | 16 | 3876 | 210 | 8 | 4660 | 261 | 10 | 5224 |
| 160 | 15 | 3891 | 211 | 5 | 4665 | 262 | 11 | 5235 |
| 161 | 12 | 3903 | 212 | 6 | 4671 | 263 | 11 | 5246 |
| 162 | 7 | 3910 | 213 | 9 | 4680 | 264 | 16 | 5262 |
| 163 | 18 | 3928 | 214 | 25 | 4705 | 265 | 7 | 5269 |
| 164 | 21 | 3949 | 215 | 19 | 4724 | 266 | 13 | 5282 |
| 165 | 15 | 3964 | 216 | 9 | 4733 | 267 | 21 | 5303 |
| 166 | 13 | 3977 | 217 | 13 | 4746 | 268 | 18 | 5321 |
| 167 | 10 | 3987 | 218 | 9 | 4755 | 269 | 8 | 5329 |
| 168 | 14 | 4001 | 219 | 11 | 4766 | 270 | 9 | 5338 |
| 169 | 17 | 4018 | 220 | 15 | 4781 | 271 | 29 | 5367 |
| 170 | 12 | 4030 | 221 | 10 | 4791 | 272 | 13 | 5380 |
| 171 | 21 | 4051 | 222 | 5 | 4796 | 273 | 10 | 5390 |
| 172 | 29 | 4080 | 223 | 19 | 4815 | 274 | 45 | 5435 |
| 173 | 31 | 4111 | 224 | 15 | 4830 | 275 | 16 | 5451 |
| 174 | 27 | 4138 | 225 | 6 | 4836 | 276 | 10 | 5461 |
| 175 | 19 | 4157 | 226 | 5 | 4841 | 277 | 6 | 5467 |
| 176 | 15 | 4172 | 227 | 6 | 4847 | 278 | 11 | 5478 |
| 177 | 23 | 4195 | 228 | 17 | 4864 | 279 | 6 | 5484 |
| 178 | 19 | 4214 | 229 | 11 | 4875 | 280 | 35 | 5519 |
| 179 | 34 | 4248 | 230 | 13 | 4888 | 281 | 30 | 5549 |
| 180 | 12 | 4260 | 231 | 8 | 4896 | 282 | 36 | 5585 |
| 181 | 12 | 4272 | 232 | 4 | 4900 | 283 | 40 | 5625 |
| 182 | 20 | 4292 | 233 | 11 | 4911 | 284 | 7 | 5632 |
| 183 | 19 | 4311 | 234 | 7 | 4918 | 285 | 13 | 5645 |

LIRICA NEOPERSIANA E TECNICHE INFORMATICHE

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 286 | 5 | 5650 | 337 | 5 | 6114 | 388 | 11 | 6491 |
| 287 | 7 | 5657 | 338 | 6 | 6120 | 389 | 11 | 6502 |
| 288 | 8 | 5665 | 339 | 4 | 6124 | 390 | 6 | 6508 |
| 289 | 22 | 5687 | 340 | 8 | 6132 | 391 | 10 | 6518 |
| 290 | 12 | 5699 | 341 | 4 | 6136 | 392 | 5 | 6523 |
| 291 | 6 | 5705 | 342 | 14 | 6150 | 393 | 13 | 6536 |
| 292 | 23 | 5728 | 343 | 9 | 6159 | 394 | 11 | 6547 |
| 293 | 14 | 5742 | 344 | 10 | 6169 | 395 | 14 | 6561 |
| 294 | 6 | 5748 | 345 | 3 | 6172 | 396 | 4 | 6565 |
| 295 | 2 | 5750 | 346 | 5 | 6177 | 397 | 7 | 6572 |
| 296 | 18 | 5768 | 347 | 8 | 6185 | 398 | 9 | 6581 |
| 297 | 11 | 5779 | 348 | 6 | 6191 | 399 | 6 | 6587 |
| 298 | 11 | 5790 | 349 | 6 | 6197 | 400 | 8 | 6595 |
| 299 | 11 | 5801 | 350 | 10 | 6207 | 401 | 8 | 6603 |
| 300 | 14 | 5815 | 351 | 1 | 6208 | 402 | 5 | 6608 |
| 301 | 10 | 5825 | 352 | 5 | 6213 | 403 | 6 | 6614 |
| 302 | 12 | 5837 | 353 | 7 | 6220 | 404 | 4 | 6618 |
| 303 | 3 | 5840 | 354 | 10 | 6230 | 405 | 21 | 6639 |
| 304 | 20 | 5860 | 355 | 2 | 6232 | 406 | 6 | 6645 |
| 305 | 9 | 5869 | 356 | 13 | 6245 | 407 | 7 | 6652 |
| 306 | 5 | 5874 | 357 | 8 | 6253 | 408 | 13 | 6665 |
| 307 | 3 | 5877 | 358 | 6 | 6259 | 409 | 8 | 6673 |
| 308 | 6 | 5883 | 359 | 7 | 6266 | 410 | 6 | 6679 |
| 309 | 8 | 5891 | 360 | 5 | 6271 | 411 | 10 | 6689 |
| 310 | 12 | 5903 | 361 | 4 | 6275 | 412 | 6 | 6695 |
| 311 | 10 | 5913 | 362 | 4 | 6279 | 413 | 16 | 6711 |
| 312 | 6 | 5919 | 363 | 18 | 6297 | 414 | 4 | 6715 |
| 313 | 6 | 5925 | 364 | 9 | 6306 | 415 | 8 | 6723 |
| 314 | 5 | 5930 | 365 | 6 | 6312 | 416 | 4 | 6727 |
| 315 | 6 | 5936 | 366 | 10 | 6322 | 417 | 6 | 6733 |
| 316 | 8 | 5944 | 367 | 12 | 6334 | 418 | 6 | 6739 |
| 317 | 2 | 5946 | 368 | 16 | 6350 | 419 | 6 | 6745 |
| 318 | 12 | 5958 | 369 | 4 | 6354 | 420 | 4 | 6749 |
| 319 | 10 | 5968 | 370 | 7 | 6361 | 421 | 6 | 6755 |
| 320 | 6 | 5974 | 371 | 4 | 6365 | 422 | 9 | 6764 |
| 321 | 13 | 5987 | 372 | 6 | 6371 | 423 | 16 | 6780 |
| 322 | 16 | 6003 | 373 | 4 | 6375 | 424 | 7 | 6787 |
| 323 | 3 | 6006 | 374 | 7 | 6382 | 425 | 9 | 6796 |
| 324 | 7 | 6013 | 375 | 7 | 6389 | 426 | 10 | 6806 |
| 325 | 6 | 6019 | 376 | 15 | 6404 | 427 | 9 | 6815 |
| 326 | 7 | 6026 | 377 | 10 | 6414 | 428 | 4 | 6819 |
| 327 | 9 | 6035 | 378 | 4 | 6418 | 429 | 8 | 6827 |
| 328 | 5 | 6040 | 379 | 1 | 6419 | 430 | 23 | 6850 |
| 329 | 4 | 6044 | 380 | 8 | 6427 | 431 | 6 | 6856 |
| 330 | 7 | 6051 | 381 | 11 | 6438 | 432 | 17 | 6873 |
| 331 | 7 | 6058 | 382 | 1 | 6439 | 433 | 14 | 6887 |
| 332 | 8 | 6066 | 383 | 11 | 6450 | 434 | 4 | 6891 |
| 333 | 8 | 6074 | 384 | 9 | 6459 | 435 | 5 | 6896 |
| 334 | 8 | 6082 | 385 | 6 | 6465 | 436 | 8 | 6904 |
| 335 | 7 | 6089 | 386 | 4 | 6469 | 437 | 8 | 6912 |
| 336 | 20 | 6109 | 387 | 11 | 6480 | 438 | 5 | 6917 |

| A | B | C | A | B | C | A | B | C |
|-----|----|------|-----|----|------|-----|----|------|
| 439 | 3 | 6920 | 455 | 3 | 7027 | 471 | 9 | 7135 |
| 440 | 4 | 6924 | 456 | 11 | 7038 | 472 | 4 | 7139 |
| 441 | 5 | 6929 | 457 | 2 | 7040 | 473 | 4 | 7143 |
| 442 | 7 | 6936 | 458 | 11 | 7051 | 474 | 5 | 7148 |
| 443 | 17 | 6953 | 459 | 11 | 7062 | 475 | 8 | 7156 |
| 444 | 4 | 6957 | 460 | 2 | 7064 | 476 | 2 | 7158 |
| 445 | 7 | 6964 | 461 | 7 | 7071 | 477 | 4 | 7162 |
| 446 | 14 | 6978 | 462 | 4 | 7075 | 478 | 5 | 7167 |
| 447 | 6 | 6984 | 463 | 2 | 7077 | 479 | 8 | 7175 |
| 448 | 4 | 6988 | 464 | 7 | 7084 | 480 | 10 | 7185 |
| 449 | 5 | 6993 | 465 | 3 | 7087 | 481 | 3 | 7188 |
| 450 | 13 | 7006 | 466 | 6 | 7093 | 482 | 7 | 7195 |
| 451 | 1 | 7007 | 467 | 5 | 7098 | 483 | 3 | 7198 |
| 452 | 2 | 7009 | 468 | 12 | 7110 | 484 | 11 | 7209 |
| 453 | 10 | 7019 | 469 | 12 | 7122 | 485 | 10 | 7219 |
| 454 | 5 | 7024 | 470 | 4 | 7126 | 486 | 5 | 7224 |

Ancora una volta i dati esprimono indicazioni analoghe. Solo in un caso (n. 107), infatti, abbiamo una crescita <0> di <forme>, mentre l'aumento di <forme> è uguale a 1 in 4 casi (n. 351, n. 379, n. 382, n. 451) e uguale a 2 in 8 casi (n. 240, n. 317, n. 355, n.452, n. 457, n. 460, n. 463, n. 476). Negli altri 472 casi (escluso sempre il primo ghazal), la produzione di nuove <forme> varia da 3 a 86. La casistica di crescita nulla o bassissima (da 0 a 2 unità) è quindi piuttosto irrilevante nelle tre prove (solo 37 casi su un totale di 1455). L'insieme di questi dati ci rende sicuri almeno di un fatto, fornendoci una specie di dimostrazione negativa. Le nostre verifiche, cioè, escludono come certa l'ipotesi che l'inventiva lessicale (nel senso, ormai sappiamo, di <forme>) del poeta abbia subito lunghi blocchi nel corso dell'attività compositiva. Tali blocchi non sono infatti presenti nelle nostre tre successioni di ghazal e potrebbero mancare anche in altre diverse successioni di ghazal, quella cronologica compresa. Lunghe interruzioni nell'inventiva lessicale, insomma, non sono affatto sicure e si prospetta invece la possibilità che non esistano affatto. Per passare da questo stadio di <incertezza> alla dimostrazione che esiste, con tutte le conseguenze del caso, una costante attenzione del poeta nei confronti della produzione di nuove <forme> (attenzione che risulterà comunque ovviamente attenuata al crescere dei ghazal), è necessario che numerose altre verifiche, da operarsi su successioni ancora diverse dei singoli ghazal, concordino con le indicazioni sinora ottenute. Il lavoro sarà ripreso in questa direzione al più presto.

Per il momento ci basta aver suggerito una via e formulato un'ipotesi che potrà servire come base per ulteriori analisi. È importante

sottolineare anche i tempi di esecuzione delle due operazioni. Avendo a disposizione i ghazal già registrati, il computer ha impiegato pochi minuti per redigere ognuna delle tabelle. Fatto a mano, il lavoro avrebbe richiesto un notevole dispendio di energie e di tempo, e non sarebbe stata garantita la medesima precisione e correttezza dei risultati.

Concludiamo così il nostro esempio, per quanto veloce e poco approfondito, di come possano essere utilizzati i dati che costituiscono in un certo senso il corredo e il patrimonio nascosto, cioè non pubblicato, del libro *The Ghazals of Hafiz: concordance and vocabulary*. Come già detto, infatti, le concordanze e gli elenchi stampati in quel volume costituiscono solo un primo e generico approccio di natura statistica ai ghazal di Ḥāfez. Si tratta adesso di procedere a elaborazioni più complesse e di utilizzare poi tutti gli elementi a disposizione per riflessioni critiche. Le analisi si baseranno così su osservazioni il più possibile oggettive e potranno essere verificate con facilità, aprendo la via a un diverso modo di indagine critica. È questo il programma che si propone la nuova scuola veneziana, a partire proprio dai risultati del volume dedicato a Ḥāfez. I nostri sforzi sono infatti attualmente concentrati sulla elaborazione di strumenti simili per altri poeti.

2. *Lirica Persica*: una collana di testi e di repertori

In tale prospettiva e sulla base di una simile esperienza nasce dunque *Lirica Persica*²³, una collana dedicata alla descrizione lessicale di testi poetici neopersiani. Il programma si limita per adesso all'analisi dei ghazal e dei nasib (le parti introduttive delle qaṣīde). Tenendo presente tale contesto, nella collana verranno inseriti i poeti più significativi. Per ognuno di essi selezioneremo 1.000 versi secondo un metodo di pura casualità e badando comunque a preservare l'integrità delle singole composizioni. Di questi gruppi di 1.000 versi intendiamo anzitutto elaborare (e ovviamente registrare sul

²³ La collana fa parte dei *Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici* dell'Università di Venezia. Di tale collana sono già usciti: D. MENEGHINI CORREALE - G. URBANI - R. ZIPOLI, *Handbook of Lirica Persica, Lirica Persica 1 (Eurasistica 12)*, Venezia 1989; D. MENEGHINI CORREALE, *Hafiz, Lirica Persica 2 (Eurasistica 13)*, Venezia 1989; R. HABIBI - R. ZIPOLI, *Faghani, Lirica Persica 3 (Eurasistica 17)*, Venezia 1989. Sono in corso di stampa: D. MENEGHINI CORREALE, *Taleb, Lirica Persica 4 (Eurasistica 18)* e N. Samadi - R. Zipoli, *Naziri, Lirica Persica 5 (Eurasistica 20)*.

computer) la traslitterazione, le concordanze e vari elenchi di parole (per ordine di frequenza e di alfabeto) analoghi a quelli presenti nel libro dedicato a Hāfez, per poi procedere a ulteriori operazioni. La realizzazione del progetto prevede cioè una prima fase che consiste nella redazione di strumenti statistici, e una seconda fase in cui si procederà a riflessioni critiche di natura linguistico-stilistica basate sui dati ottenuti. Gli esiti dei procedimenti meccanici di elaborazione saranno cioè verificati e interpretati in un processo «continuamente aperto» che, grazie alle tecniche computerizzate, consentirà la costante revisione sia del materiale esaminato sia delle riflessioni operate. Tutti i risultati di tale attività verranno pubblicati nella collana che sarà così costituita da due serie diverse di volumi: una prima serie contenente gli spogli e le descrizioni statistico-lessicali dei testi poetici e una seconda serie dedicata alle riflessioni e alle sistematizzazioni successive, autonome o incrociate, sui diversi campioni analizzati. Elenchi e tavole di vario genere renderanno agevole e veloce il reperimento e il confronto degli elementi, garantendo al contempo facili controlli e verifiche. L'insieme dei dati sarà inoltre formalizzato e strutturato secondo criteri che faciliteranno investigazioni a ogni livello, contenutistico o espressivo, ispirate ai principi più vari. Si tratterà, in sostanza, della creazione di nuovi strumenti di lavoro la cui stessa impostazione assicurerà un approccio alla ricerca sufficientemente ampio e oggettivo. I testi acquisteranno così la posizione centrale che loro spetta in seno a studi di stilistica poetica e il critico potrà organizzare le proprie riflessioni sulla base di nuove informazioni non più vincolate a pochi e specifici contesti. Gli esiti teorici e pratici della collana costituiranno anche il punto di partenza per un progetto dai tempi più lunghi che mira a rendere possibile la scrittura automatica di componimenti lirici neopersiani.

L'insieme di tale programmazione (come del resto già accennato all'inizio del nostro contributo) è comunque soggetta a una serie di limiti oggettivi causati dall'arretratezza degli studi in questo settore. Basti ricordare la carenza di buone edizioni critiche di testi, lo scarso sviluppo degli studi nel campo delle discipline che regolano la composizione poetica, la mancanza di un accordo internazionale in fatto di traslitterazione e di lemmatizzazione, l'assenza di una teorizzazione per quanto concerne la metodica e la struttura degli spogli testuali e dei repertori di base, ecc. Di tutto ciò siamo ben consapevoli. *Lirica Persica* presenterà alcune «prime» ipotesi a riguardo di quelle questioni che concernono più direttamente la realizzazione del relativo progetto. Su tali ipotesi è fondato il nostro impegno. I risultati che ne derivano saranno quindi contraddistinti da un certo senso di «provvisorietà» e di «incompletezza». La speranza è che la realizza-

zione di questo primo passo riesca comunque a innescare un movimento senza ritorno, a determinare cioè una catena di nuovi stimoli ed esigenze la cui risposta scientifica potrebbe contribuire a mutare il quadro attuale degli studi di stilistica poetica neopersiana.

Cecilia Cossio

ASCETICHE FIGURE
ALCUNI ASPETTI DELLA *DĪRGHTAPĀ* DI MOHAN RĀKEŚ

«Che ha praticato una lunga ascesi» è il significato letterale di *Dīrghtapā*, titolo di un breve romanzo pubblicato nel 1963 da Phaṇīśvarnāth «Reṇu» (1921-1977), celebrato scrittore del Bihar e interprete maggiore della «tendenza regionalista» hindī, nota anche come *āñcaliktā*¹. Pur non essendo tra le prove migliori dell'autore, presenta diversi motivi di interesse. Forse il principale sta nel fatto che è un romanzo dedicato alla donna, la parte più sfruttata, oppressa e umiliata della società indiana, sia di casta alta o bassa, *dīrghtapā* per eccellenza ma non sempre per vocazione. In effetti, nella vicenda agiscono esclusivamente personaggi femminili, relegando quelli maschili in una posizione marginale. Ed in trasparenza, si legge nel romanzo un omaggio a Latikā, terza moglie di Reṇu, le cui vicende personali ispirano allo scrittore il carattere di Belā Gupt, la protagonista della storia.

Il romanzo e soprattutto il titolo tornano alla memoria leggendo *Āṣārbh kā ek din* (Un giorno di luglio)², importante dramma di cui è autore Mohan Rākeś (1925-1972)³, uno dei più versatili scrittori

¹ Su Reṇu e l'*āñcaliktā*, cfr. in italiano C. COSSIO, *Il romanzo anchalik hindi*, Milano 1987 e C. COSSIO (a cura di), PHANISHVARNATH «RENU», *Il lembo sporco*, Milano 1989.

² *Āṣārbh*, quarto mese del calendario lunare hindū corrisponde al periodo compreso tra la metà di giugno e la metà di luglio circa.

³ Mohan Rākeś, pseudonimo di Madan Mohan Guglānī nasce ad Amritsar l'8 gennaio del 1925, da una famiglia della media borghesia (il padre è avvocato). Studia ad Amritsar e a Lahore. M.A. in sanscrito e hindī, insegna in diversi college a Bombay, Shimla, Jalandhar e Delhi, compiendo inoltre numerosi viaggi da un capo all'altro del paese. Lavora per un anno (1962) alla redazione della rivista «Sārikā». Insopportabile di ogni legame, tuttavia, non riesce mai a rimanere a lungo nello stesso posto di lavoro. Muore a Delhi il 3 dicembre 1972. Esponente del movimento letterario della *Nayī Kabānī* o Nuova novella, Mohan Rākeś è considerato inoltre uno dei più grandi drammaturghi contemporanei di lingua hindī. Opere principali: tra le raccolte di novelle, *Insān ke khandahār* (Le rovine dell'uomo, 1950), *Naye*

contemporanei di lingua hindī, forse il maggior narratore dell'India urbana. In effetti, si può sostenere che Reṇu e Mohan Rākeś sono l'uno complemento dell'altro; come Reṇu dà voce all'India rurale, pur soggiacendo al fascino della città, così Mohan Rākeś interpreta la metropoli, conservando al tempo stesso memoria del villaggio. Chi conosca la storia personale di Reṇu e Latikā, nei rispettivi ruoli di carnefice forse inconsapevole e di vittima consapevole e consenziente, può credere di riconoscerne i tratti nei complessi rapporti dei protagonisti di *Aṣārḥ kā ek din*. Tuttavia, Mohan Rākeś non aveva in mente loro quando scriveva il suo discusso dramma: una fonte possibile di ispirazione va ricercata nelle sue vicende personali. Mohan Rākeś è infatti uno degli autori più autobiografici della letteratura hindī contemporanea, non solo perché egli racconta fatti propri – e quasi ogni vicenda che narra ha un legame con la *sua* vita – ma perché i sentimenti, le frustrazioni e le esperienze dei suoi personaggi rappresentano altrettanti tasselli del suo essere e del suo difficile e contraddittorio rapporto con gli altri.

Nel panorama della letteratura hindī contemporanea, Mohan Rākeś si colloca tra gli esponenti più rappresentativi di una diversificata – seppur molto puntualmente identificata da chi ne fa parte – ispirazione letteraria che ha il suo apice intorno agli anni Sessanta, con il nome di *Nayī Kabānī* (Nuova novella)⁴. Contrariamente a quanto la donominazione potrebbe far pensare, la Nuova novella non coincide con la nascita di un fervore narrativo nuovo, ma si fa espressione di un'epoca di incertezza, di disagio e di frustrazione: rappresenta piuttosto uno stato emozionale a cui si è dato il nome di *moh-bhaṅg*, il crollo dell'illusione. A spezzarsi è l'incantesimo che aveva unito un «popol disperso» nella lotta per l'autodeterminazione, infondendo la fiducia nel futuro di un'India nuova e migliore. Nel 1947, tuttavia, l'indipendenza viene conquistata a prezzo della spartizione del paese in due nazioni nemiche e di un eccidio tra i più

bādal (Nuvole nuove, 1957), *Jānvar aur jānvar* (Animale e animale, 1958), *Ek aur zindagī* (Un'altra vita, 1961), *Faulād kā ākāś* (Cielo d'acciaio, 1966), *Āj ke sāye* (Le ombre di oggi, 1967), *Royen-reśe* (Peli e fibre, 1968); tra i romanzi, *Andhere band kamre* (Buie stanze chiuse, 1961) e *Na ānevālā kal* (Il domani che non verrà, 1968); tra i drammi, *Aṣārḥ kā din* (Un giorno di luglio, 1958), *Labron ke rājḥans* (I cigni reali delle onde, 1963) e *Ādhe adbhūre* (A metà e incompleti, 1969). Da ricordare inoltre le memorie di viaggio *Ākhirī cattān tak* (Fino all'ultima roccia, 1953) e la raccolta di saggi *Pariveś* (L'ambiente, 1967).

⁴ Sulla *Nayī Kabānī* e gli scrittori che ne fanno parte, cfr. DAGMAR ANSARI, *Indian Social Reality of the Early 1960's as Reflected in the Hindi New Short Story*, in «Archiv Orientalni», 42, 1974, pp. 289-299, e *Changes in the Hindi New Short Story of the 1960's*, in «Archiv Orientalni», 43, 1975, pp. 33-52.

sanguinosi che la storia recente ricordi. A un decennio dal 1947, l'India non è riuscita ad affrancarsi dalla brutalità di quell'inizio tragico. La corruzione e il nepotismo che si accompagnano alla politica, come le remore allo squalo, si impongono in forme sempre più estese e diramate, esercitando una pesante influenza sull'intero sviluppo della nazione. I piani quinquennali, che dovrebbero avviare a soluzione gli immensi problemi del paese, non riescono nemmeno ad avvicinarsi ai loro traguardi. Anzi, i problemi si vanno facendo più gravi, fino alla data cruciale del 1966, quando viene decisa la svalutazione della rupia, con conseguenze disastrose sul potere di acquisto dei salari, mentre l'insufficienza e la disorganicità delle riforme agrarie pongono l'India di fronte ad una grave crisi alimentare. Sulla situazione interna, carica di tensioni, pesano anche gli esiti dei conflitti territoriali con la Cina nel 1962 e con il Pakistan nel 1965. È soprattutto la sconfitta subita ad opera dell'esercito cinese a mettere in luce la debolezza, l'incertezza e la mancanza di una prospettiva chiara nella direzione politica dello stato indiano, con il risultato di diffondere tra l'opinione pubblica una sfiducia generalizzata. I valori della non violenza, del non allineamento, della giustizia e dell'uguaglianza, in nome dei quali era stata combattuta la lotta per l'indipendenza, sembrano declinare presto e perdere di significato. La morte di Nehru nel 1964 e il conflitto in seno al CPI (Communist Party of India) sulla guerra di confine con la Cina, che porta alla scissione del CPI-M (Communist Party of India-Marxist) finiscono per consolidare alla metà degli anni Sessanta questo stato di instabilità del paese e di delusione diffusa nei confronti delle istituzioni, da cui traggono vantaggio le forze reazionarie e settarie⁵.

A risentire in forme più logoranti e tormentate di questa situazione di crisi sono anche gli intellettuali dei ceti medi, i più colpiti non tanto economicamente quanto nella loro identità. È qui che nasce la *Nayī Kahānī*, voce esasperata della delusione di una borghesia urbana, mortificata dai bisogni economici, frustrata nelle aspirazioni sociali e intellettuali. Portavoce indiscusso di questo stato d'animo è Kamleśvar⁶, che in una serie di saggi raccolti in volume col titolo *Nayī kahānī kī bhūmikā* (Introduzione alla Nuova novella, 1966), traccia un quadro disorganico – com'è nella sua vena – ma esaustivo delle situazioni che hanno dato fisionomia al movimento

⁵ Cfr. ad esempio, DILIP HIRO, *Inside India today*, London 1978.

⁶ Su Kamleśvar, cfr. C. COSSIO, *Kamleśvar: Abitare la battaglia*, in «Annali di Ca' Foscari», XXII, 3 1983, (Serie Orientale 14), pp. 75-90; e S. LASTELLA, *Khoī bhū dīśaen (Direzioni perdute): Problematiche esistenziali di Kamaleśvar*, tesi di laurea, Venezia, a.a. 1978-88.

letterario. Nel ruolo di guide autorevoli della Nuova novella, a formare una specie di Trimurti, a Kamleśvar si affiancano Rājendr Yādav⁷ e Mohan Rākeś. Insieme, essi disegnano un ritratto composito dell'ambiente urbano e delle situazioni che determinano un particolare rapporto tra l'uomo e la società. Dei tre, Mohan Rākeś è sicuramente il più personale nelle tematiche e nell'atteggiamento generale, rivolgendo la propria attenzione all'uomo quale individuo, nei suoi rapporti non solo con altri individui, ma con l'ambiente stesso. La sua opera presenta un carattere sostanziale: un bisogno bruciante di esistere, di essere per se stessi, aspirazione difficilmente realizzabile in un paese dove l'individuo conta poco di fronte alla famiglia, alla *jāti*⁸, alla comunità.

Se l'individuo generico conta poco nella società indiana, soprattutto di cultura hindū, la donna comincia a mala pena ad essere qualcosa di più di una finzione letteraria. Più che altrove, quella della donna indiana è una storia di schiavitù da molti secoli. Anche se la realtà del subcontinente, soprattutto negli ultimi decenni, si è modificata rispetto al passato, da qui a riconoscere *nei fatti* una individualità alle donne il passo non è breve. Tuttavia, nelle grandi città, la condizione della donna è nettamente migliorata, soprattutto con il diffondersi dell'occupazione femminile. Il lavoro, infatti, garantendo l'indipendenza economica, porta con sé, più facilmente di altre circostanze, anche l'autonomia psicologica, per quanto ogni processo di trasformazione di questo tipo segua un ritmo piuttosto lento⁹.

È significativo, al proposito, osservare l'atteggiamento degli intellettuali indiani di fronte al rapporto uomo-donna in un contesto modificato rispetto a quello tradizionale. E tra gli autori della Nayī Kahānī, Mohan Rākeś è certamente quello che più sente e vive questo problema, anche sul piano personale. Non deve destare quindi sorpresa il fatto che la sua opera sia popolata da una moltitudine di personaggi femminili di gran lunga più efficaci e significativi di quelli maschili. Soprattutto la donna come *dīrgbtapā* trova espres-

⁷ Su Rājendr Yādav, cfr. M. OFFREDI, *Il romanzo hindī contemporaneo, I*, Roma 1974, pp. 123-130, e *Kultā (una peccatrice, 1958) o dell'incertezza ideologica*, in «Annali di Ca' Foscari», 1974, pp. 219-227; e F. ORSINI, *Il fuoco che non brucia. L'immaginario culturale e ideologico in racconti di Rājendr Yādav*, tesi di laurea, Venezia, a.a. 1988-89.

⁸ Gruppo castale.

⁹ Sulla condizione femminile in India, cfr. K.M. KAPADIA, *Marriage and Family in India*, Oxford 1968³; P. KAPUR, *Marriage and the Working Woman in India*, Delhi 1970; e M. OFFREDI, *Induismo e sottosviluppo. Due lacci di un'oppressione*, in G. ZINCONI (a cura di), *Un mondo di donne*, in «Biblioteca della libertà», XV.

sione negli scritti di questo autore: Bacan, Mallikā, Santo e Bālo – per citare le protagoniste di alcune novelle e drammi – sono altrettanti memorabili ritratti dell’oppressione dell’uomo verso la donna. Mallikā, la protagonista del dramma *Āṣārḥ kā ek din*, e Bālo, al centro della novella *Uskē roṭī* (Il suo pane), rappresentano due momenti esemplari nell’esplorazione di questo tema, opposti nelle forme, ma identici nella sostanza. In queste due opere la *dīrghtapā* si propone in forma di «parola» e in forma di «silenzio». La prima, infatti, un’opera destinata al teatro, si affida totalmente a dialoghi e monologhi: tutto viene «detto», espresso, reso manifesto. Nella seconda, invece, il dialogo è praticamente assente, mentre l’intera narrazione si snoda attraverso i pensieri e i ricordi di Bālo; i brevissimi dialoghi fungono da *trait-d’union* nella progressione delle tessere che compongono il quadro della vicenda.

Āṣārḥ kā ek din, il primo dramma dell’autore – scritto tra il 10 marzo e il 21 aprile 1958, come si legge nel suo diario¹⁰ – ha suscitato non poche polemiche. Figura centrale dell’opera è il poeta Kālidās, che qui è disegnato con un profilo molto diverso dalla venerabile immagine del Vate nazionale; questo fatto non ha mancato di provocare le indignate reazioni di tanta parte degli intellettuali indiani. In breve, la vicenda narrata è questa:

Kālidās vive in un piccolo villaggio montano, disprezzato dalla comunità, che è incapace di vedere il genio poetico che si manifesta in lui. Solo Mallikā, una fanciulla che vive con la madre vedova Ambikā, lo comprende, lo ammira e lo ama. Questa relazione, vissuta – come dice la protagonista – sul piano dei sentimenti, un rapporto di anime diremmo noi, è motivo di maldicenze continue e ha compromesso gravemente la reputazione di Mallikā. Ma la fanciulla, la cui sensibilità è profonda come quella del poeta, non se ne cura, paga del suo affetto e della sua poesia. L’eco di un poema di Kālidās, il *Rtusanḥār* (Il circolo delle stagioni)¹¹, giunge fino alla corte di Ujjayini, da dove arrivano i messi del re per condurlo nella capitale e tributargli l’onore che merita. Kālidās sembra indifferente all’inaspettato evento ed esita ad accettare l’invito. Vilom, pretendente di Mallikā, è convinto che ora Kālidās sposerà la fanciulla, restituendole la reputazione e condividendo con lei i frutti di quel genio in cui lei sola aveva creduto. Kālidās, combattuto tra il desiderio di andare a corte e quello di rimanere nella terra che gli ha dato l’ispirazione, sceglie la prima soluzione anche sulle insistenze di Mallikā; parte solo, senza nemmeno accennare ad un’altra possibilità. Passa qualche anno; Kālidās è ormai il celebrato autore del *Meghdūt* (Il nuvolo messaggero) e dell’*Abhijñān Śākuntalam* (Il riconoscimento di Shakuntala); ha sposato Priyaṅgumañjī, una principessa di san-

¹⁰ Cfr. ANĪTĀ RĀKEŚ (a cura di), *Mohan Rākeś kī ḍāyri* (Il diario di Mohan Rākeś), Dillī 1985, p. 166.

¹¹ Il *Rtusanḥār* (scr. *Rtusanḥāra*, Il circolo delle stagioni), attribuito a Kālidās, è di epoca precedente (cfr. S. LIENHARD, *A History of Classical Poetry. Sanskrit-Pali-Prakrit*, Wiesbaden 1984, pp. 107 sgg.).

gue reale ed ha accettato la nomina a reggente dello stato del Kashmir. Proprio per recarsi colà, passa con il suo seguito nelle vicinanze del suo villaggio natio. Mallikā abita sempre nella stessa casa, con la madre ormai inferma, e vive nel riflesso della gloria e nel ricordo del poeta, che da parte sua non le ha mai mandato neppure un messaggio. E non torna da lei nemmeno in questa occasione. È Priyaṅgumañjirī che va a trovarla, offrendole di restaurare la sua casa o anche di portarla a vivere con loro come dama di compagnia, magari facendola sposare a un nobile della corte; tutto questo perché Kālidās, afflitto dalla nostalgia per la sua terra e poco incline alla politica, possa trovare la pace dell'anima. Mallikā rifiuta, offesa dalle proposte e ferita dal silenzio di Kālidās. Passa ancora qualche anno. Ambikā è morta, Mallikā è rimasta sola in una casa in progressivo disfacimento; solo la poesia di Kālidās continua a brillare come unica luce nella sua vita. Il Kashmir, intanto, è agitato dalle rivolte seguite alla morte del sovrano. Kālidās, stanco e deluso da quella vita, fuggendo si ritrova sulla porta di Mallikā. Ma anche qui lo attende una delusione, perché tutto è cambiato, fatiscente, estraneo. Solo Mallikā è rimasta sempre la stessa. Kālidās le confessa di aver sbagliato ad andarsene, di aver sempre scritto e riscritto la loro storia e di essere tornato per vedere se era possibile ricominciare da capo. Al pianto di una bambina, la figlia di Mallikā, quest'ultima corre in camera, mentre Kālidās rimane impietrito. Entra Vilom, ubriaco; è l'amante di Mallikā e vanta i suoi diritti su di lei, deridendo il grande poeta che credeva di poter tornare a riprendere quello che aveva sempre creduto gli appartenesse di diritto. Kālidās lo scaccia furente e angosciato; comprende che non è possibile ricominciare da dove quel rapporto si era interrotto, come se intanto nulla fosse accaduto, come se Mallikā avesse potuto restare in animazione sospesa in attesa del suo ritorno – o del suo non-ritorno – e se ne va, abbandonandola ancora una volta, mentre lei lo invoca disperata stringendo al petto la sua bambina.

Mallikā è una figura particolare e a sé stante di *dirghatapā*. Ha una personalità forte, più forte dell'ambiente che la circonda e sul quale esercita una volontà dominante. Con il suo amore e la sua venerazione per Kālidās, sfida le leggi della società in cui vive scegliendo un rapporto di elezione, libero e non condizionato da vincoli o convenzioni. Senza curarsi del biasimo sociale, afferma il valore di una scelta compiuta volontariamente, quale che sia l'esito della propria decisione:

Che diritto hanno di dire qualcosa? La vita di Mallikā appartiene a lei. Se lei vuole distruggerla, chi ha il diritto di levare la voce per criticarla?... Io ho scelto di vivere con il mio sentimento. Questo legame per me è il più grande di tutti i legami. Io in realtà amo proprio il mio sentimento che è sacro, tenero, immortale...¹²

Kālidās è attratto dalla sua personalità, ne ama la purezza e la profondità di sentimenti. In un mondo che lo disprezza, Mallikā rappresenta per lui termine di riferimento, interlocutore unico, ma anche specchio in cui riflettersi e riconoscere la propria grandezza,

¹² *Āṣārḥ kā ek din*, Dillī 1958, pp. 12-13.

«schermo al riparo del quale può amare se stesso, gloriarsi di sé»¹³. Infatti, anche se la sensibilità poetica di Mallikā ha la stessa natura di quella di Kālidās, ella attribuisce a lui solo il potere e il diritto di attingere l'arte, di guardare la verità, mentre a se stessa riserva il dono gratificante di contemplare colui che guarda la luce, godendone del solo riflesso. Può dunque accettare che lui vada, solo, incontro alla gloria che gli spetta, senza chiedere nulla per sé se non che lui sia sempre più onorato. Il matrimonio con la principessa e la reggenza del Kashmir, il silenzio di lui, tutto è sopportabile e degno, purché la stella del poeta continui a brillare. Mallikā accetta tutto ciò con l'umiltà del mortale davanti alla grandezza della divinità:

Io non ho nulla a che fare con tutto ciò. Io sono una creatura come tante. Lui è un essere straordinario. E la sua vita deve essere fatta di cose straordinarie... se provo rimorsi, li provo verso me stessa, perché avrei potuto diventare un ostacolo sul suo cammino. Se non l'avessi spinto ad accettare quell'onore, quale terribile perdita ne sarebbe seguita!¹⁴

Solo quando si sparge la voce che Kālidās abbia lasciato la vita mondana e la poesia per ritirarsi a vita di rinunciante a Benares, Mallikā si ribella in uno sfogo solitario, disperato e dolorosamente amaro:

Benché io non faccia parte della tua vita, tu sei sempre rimasto presente nella mia. Non ho mai permesso che tu ti allontanassi da me. Tu continuavi a comporre e io continuavo a credere di significare qualcosa, a credere che anche la mia esistenza avesse un senso... E oggi tu toglierai così ad essa ogni significato?... Tu puoi essere indifferente verso la vita, ma io adesso non posso esserlo più. Perché non guardi la vita con i miei occhi?... Sai come sono trascorsi questi anni della mia vita? Che cosa ho visto? Che cosa sono diventata?... Guarda questa vita! Puoi riconoscerla! Questa è Mallikā che lentamente si fa grande e in luogo di mia madre ora sono io che mi prendo cura di lei... Questo è il frutto della mia privazione. Il sentimento che tu eri per me, nessun altro potrà esserlo e nella casa della privazione chissà mai quali ombre ci sono! Lo sai, ho perduto il nome e sono divenuta un aggettivo e quello soltanto ora sono... I mercanti dicevano che a Ujjayini si mormora che tu passi il tuo tempo in compagnia delle prostitute... Ma tu hai visto anche questo volto della prostituta! Oggi tu mi potresti riconoscere? Ancor'oggi allo stesso modo io vado sulla cima del monte a vedere le ghirlande di nuvoli, allo stesso modo leggo i versi del *Rusanhār* e del *Meghdūt*. Io non ho permesso che la casa del sentimento restasse vuota. Ma tu puoi immaginare il dolore della mia privazione?... No, tu non puoi immaginarlo. Tu hai scritto che una colpa si cela nell'acervo dei meriti come una macchia nei raggi della luna; la miseria però non si cela, si stende sui meriti e li distrugge ad uno ad uno... Ma io ho sopportato tutto. Perché sentivo che anche se io mi spezzavo, tu ti realizzavi. Perché io non vedevo me stessa in me, ma in te. E

¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

oggi sento che tu abbandoni tutto e ti fai rinunciante? Indifferente? Impassibile?... Mi priverai in tal modo della percezione del mio valore?... È un giorno di luglio anche oggi. I tuoni hanno la stessa voce. La pioggia è la stessa. La stessa sono io. Nella stessa casa. E tuttavia...¹⁵

Nemmeno in questo breve momento di ribellione, tuttavia, Mallikā ritiene di valere per se stessa. La rinuncia al mondo e alla poesia da parte di Kālidās è lo spegnimento di una luce nella cui fede soltanto ella vede la propria realizzazione. L'assoluta devozione di Mallikā aveva autorizzato Kālidās ad andarsene, abbandonandola al disprezzo della società e a una vita di attesa, di fede senza speranza, di inconcussa venerazione per il suo genio. Neppure per un attimo Kālidās viene sfiorato dal pensiero che Mallikā possa amare un altro uomo, sposarsi, avere dei figli. Mallikā è la sua musa, la sua anima, la sua terra; non può ammettere che questa situazione sia passibile di mutamenti, perché significherebbe la morte della sua poesia. Ciò nondimeno, Kālidās non è un essere banalmente egoista, il crudele carnefice di una vittima consacrata; egli la ama davvero, perché in lei si incarna la sua *śakti*, l'energia creativa. Ma è anche la sua coscienza e il suo giudice, davanti al quale non osa mostrarsi nelle vesti di cortigiano e di governante, per non doversi guardare dentro e sentirsi condannare, non da lei, ma da se stesso. Ed è per salvarsi, per salvare il poeta che sta morendo in lui, che Kālidās torna da Mallikā. Ma non dalla Mallikā reale, bensì da quella fonte pura di ispirazione che egli si aspetta di ritrovare immutata. Tornando, invece, scopre che l'essenza della fonte è intatta, ma tutto il resto e lui stesso sono cambiati. La scoperta lo addolora e l'offende, quasi che a tradirlo siano state Mallikā e la sua ispirazione. La sua delusione e il suo dolore sono così veri che Mallikā resta persuasa di averlo veramente tradito e resta di nuovo sola; ma questa volta senza nemmeno il riflesso di quella luce che aveva illuminato la sua vita, con la ferita ancora più atroce di aver deluso il dio a cui non può più offrire una nuova vita, avendogli già sacrificato la propria.

La figura di Mallikā rappresenta una condizione di oppressione e di sfruttamento estremamente raffinata, non per questo meno dura e temibile. Nell'opera di Mohan Rākeś si incontra una diversa *dīrgh-tapā*, verso la quale si esercita una forma di sfruttamento e di oppressione più brutale nelle forme: Bālo, la protagonista della novella *Uskī rotī*.

Bālo, una giovane donna di villaggio, percorre ogni giorno diversi chilometri sotto il

¹⁵ *Ibid.*, pp. 96-97.

sole di mezzogiorno per recarsi da casa alla strada dove si ferma la corriera guidata dal marito, Succāsīṅh, al quale deve portare il pranzo. Succāsīṅh alloggia nella vicina città, dove ha un'amante con la quale spende la maggior parte dei soldi che guadagna, e torna a casa solo il martedì. Bālo sa, ma la sua condizione di dipendenza la costringe a tacere. Quel giorno è arrivata con due ore di ritardo e aspetta che la corriera torni indietro dal capolinea per spiegare a Succāsīṅh l'accaduto: Jaṅgī, un vecchio furfante del villaggio ha cercato di adescare Jindān, la quattordicenne sorella di Bālo, mentre la ragazzina era andata a chiedere in prestito alcuni pannelli di sterco per cuocere il pane di Succāsīṅh. Dopo aver cercato di rassicurare la sorella, Bālo cuoce il pane e anche se ormai è troppo tardi si avvia verso la fermata della corriera, lasciando Jindān sola e atterrita. Quando Succāsīṅh ripassa, non solo non sta a sentire le scuse di Bālo, ma la insulta pesantemente, minacciandola di non tornare più a casa e se ne va. Bālo è disperata; ricorda una donna del villaggio, abbandonata dal marito, che aveva finito per gettarsi nel pozzo. Si accusa di non essere stata sufficientemente umile e supplichevole, giustifica l'ira del marito, che lavora per mantenere con qualche rupia lei e la sorella. Decide di aspettare là fino a notte, quando lui ripasserà, per chiedergli perdono. Finisce per appisolarsi e sogna che Jaṅgī è andata a casa loro e ha violentato Jindān. Si sveglia al tocco della mano di Succāsīṅh, che la rimprovera con un po' di dolcezza per essere rimasta ad aspettarlo fino a notte, lasciando sola la sorella, e solo per dargli quel pane. Bālo tende la mano con il fagottino e lo sente leggero: il cane che le ronzava intorno fin da quando era arrivata, aveva colto l'occasione propizia per rimediare il pranzo della giornata. Succāsīṅh ne ride e se ne va; il martedì dopo tornerà come sempre. Bālo resta a guardare le luci della corriera finché non scompaiono alla sua vista.

Benché l'ambientazione e gli eventi siano diversi, la tematica delle due opere è sostanzialmente identica. La sola differenza tra la coppia Kālidās-Mallikā e Succāsīṅh-Bālo è che nel caso della prima un'oppressione si esplica principalmente sul piano intellettuale, nella seconda su un piano più rozzo e materiale. Da un lato, una donna accetta o è costretta ad accettare una situazione di sudditanza, che non riesce o non ha il coraggio di vedere come tale; dall'altro, un uomo domina e opprime, senza forse averne piena coscienza, dato che nessuno gli ha insegnato a vedere nella donna una persona. In verità, in India l'uomo-padrone trova nella donna la controparte ideale, adusa a guardare il marito come a un dio – basti pensare all'espressione *patidev*, «marito», lett. «marito/padrone-dio» –, a ritenersi inferiore e quindi «graziata» dal suo amore o dal suo non-amore, a non ritenere un simile rapporto di tipo oppressivo. Bālo, infatti, non è nemmeno sfiorata da questo dubbio; il fatto stesso che Succāsīṅh le conceda l'onore di essere suo marito lo autorizza ad avere su di lei ogni diritto:

Fosse come fosse, Succāsīṅh era tutto per lei. La maltrattava, la picchiava, ma le voleva bene; tanto che le dava ogni mese venti rupie della sua paga. Per quanto la maltrattasse la considerava sempre sua moglie! La lingua forse era crudele, il cuore

no. Spesso le rinfacciava di tenersi in casa Jindān, ma il mese scorso aveva portato per lei dei braccialetti di vetro e una pezza di mussola¹⁶.

Questa «magnanimità» dell'uomo richiede da parte della donna il sacrificio e l'abnegazione, fino all'annullamento. Come Mallikā, anche Bālo ha un unico momento di amaro sfogo – solo un pensiero fugace – contro il marito che spende i tre quarti della paga nella città, dove vive durante la settimana insieme con l'amante:

Quanto avrebbe desiderato poter vedere quella donna, per capire cosa avesse un'amante che una moglie non aveva, cosa fosse quella cosa per ottenere la quale un uomo poteva trascurare tanto la propria famiglia¹⁷.

Ma subito dopo lo giustifica e lo difende:

... Non sopportava di sentir dire da altri le cose che anche lei sapeva di Succāsinh. Non riusciva a capire perché mai la gente si prendesse il diritto di parlare così di lui. Quando lei che era sua moglie non aveva da ridire, perché agli altri gli rodeva tanto? Visto che i soldi se li guadagnava, poteva ben spenderli come voleva. Che gliene fregava agli altri?¹⁸

Naturalmente nell'amore e nella devozione di Bālo ci sono anche tratti più umanamente materiali, come il terrore che il marito l'abbandoni, condannandola a un destino cupo, per sottrarsi al quale una donna di villaggio non vece che il suicidio. È una realtà ben presente nei pensieri di Balo:

Bālo ebbe un brivido. Loṭūsīnh aveva lasciato la moglie ed era scappato. Quanto si era disperata quella poveretta. E alla fine si era buttata nel pozzo. Come faceva impressione il suo corpo, gonfio d'acqua!¹⁹

Davanti a questa eventualità terribile, la sua devozione e la sua umiltà nei confronti di quel marito, che comunque le assicura un'esistenza e una posizione sociale, aumentano a dismisura. Ha ragione Succāsinh ad essere arrabbiato con lei; non si è dimostrata sufficientemente umile con quel poveretto che si spezza di fatica per mantenere generosamente non solo lei ma anche la sorella, per quanto glielo rinfacci ad ogni occasione. Sì, la vita di Bālo è benedetta dalla presenza di un dio a cui spetta solo gratitudine infinita e amore incondizionato:

¹⁶ *Uskī rotī*, nella raccolta *Naye bādal*, Dillī 1957, p. 26.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

La notte di nozze, quando Succāsiṅh le aveva scostato il velo, allora guardandolo le era sembrato davvero di aver trovato il Kṛṣṇ²⁰ dei suoi sogni...

– Sei come un diamante, come un diamante – le aveva detto Succāsiṅh, stringendola tra le braccia.

Lei avrebbe voluto dirgli che quel diamante non valeva la polvere dei suoi piedi, ma per pudore era rimasta zitta...²¹

Il tema della *dīrghatpā* si ripropone in forme simili anche in altri testi di Mohan Rākeś; è il caso esemplare di alcune novelle, come in *Subāginen* (Le spose felici), *Aparicit* (La sconosciuta) e *Caugān* (Il campo)²². Nella prima sono messe a confronto due donne di diversa estrazione, Kāśī e Manormā. Kāśī fa la donna delle pulizie in una scuola, ha due figli e un marito che l'ha lasciata per andare a vivere altrove con un'altra donna. Si fa vivo solo per farsi mandare i soldi dell'affitto di un suo terreno. Questa volta, però, si presenta di persona: sospetta che la moglie abbia trattenuto per sé qualche rupia e per questo le porta via anche i soldi che Kāśī ha risparmiato sul suo salario, lasciandola per giunta incinta un'altra volta. Manormā, invece, è la direttrice della scuola, giovane, colta, sposata con Suśīl che, a sua volta, ha un ottimo impiego e vive in un'altra città. La condizione di Manormā differisce solo apparentemente da quella di Kāśī. Il suo desiderio più grande sarebbe di tornare a casa ed avere un figlio, ma deve lavorare perché il marito lo ritiene utile per l'economia della famiglia. Suśīl ha una sorella da sposare e due fratelli minori all'università, senza contare che un figlio potrebbe rovinare la linea della moglie. Anche le sue lettere, come quelle del marito di Kāśī, benché molto gentili nella forma, non contengono che richieste di soldi e di regali per i familiari, tanto che Manormā è costretta quasi a patire la fame per accontentarlo. Anche la giovane donna di *Aparicit* vive, come Bālo e Mallikā, in funzione del marito, al quale riconosce un'infinita superiorità intellettuale e umana. Ha venduto i suoi gioielli per potergli permettere di frequentare un corso di specializzazione in Inghilterra, per ripagarlo – in parte infinitesimale, ritiene lei – della condiscendenza che le dimostra:

Volevo che almeno uno dei suoi desideri che realizzasse per merito mio... Dīśī vuole

²⁰ Ottavo *avtār* o epifania del dio Viṣṇu, che nella triade hindū rappresenta la forza preservatrice.

²¹ *Uskī roṭī*, nella raccolta *Naye bādal*, cit., p. 32.

²² *Subāginen* significa precisamente «donne il cui marito è vivo» e quindi «spose felici»; *aparicit* potrebbe significare anche «sconosciuti», ma ritengo che nel contesto sia più corretto «la sconosciuta»; *caugān*, nome di un gioco simile al polo, indica anche il campo in cui si svolge questo gioco.

tanto che mi laurei anch'io, ma io sono così inerte, così buona a nulla che non riesco mai a compiacerlo in niente²³.

Santo, la protagonista di *Caugān* è uno degli esempi più toccanti della *dirghatapā*. È molto giovane, poco più di una ragazzina, poverissima, venduta dalla madre a un anziano inglese venuto a vivere in India. Harry Wilson – questo è il suo nome – aveva divorziato dalla moglie, che si era stancata della durezza del suo carattere e, pur essendo la madre dei suoi tre figli, lo aveva lasciato. Con Santo, Harry è altrettanto duro; vuole insegnarle le «buone maniere» occidentali, maltrattandola ogni volta che lei se ne dimentica. Solo nei momenti di intimità è gentile con lei. Dal canto suo, Santo gli è religiosamente devota, profondamente affezionata e infinitamente grata. Quando Harry muore, Santo, ritenendosi colpevole di non averlo saputo compiacere da vivo, comincia a comportarsi esattamente come lui le aveva insegnato, in assoluta solitudine, con l'angoscia di risentire la voce dell'uomo che le rimprovera:

Le si riempiono gli occhi di lacrime, le asciuga con la manica della camicia. Poi pensa con terrore che ha commesso uno sbaglio ad asciugarsi gli occhi con le maniche e stende le braccia sulla tomba del suo signore. Le labbra tremanti si sforzano di soffocare la voce del pianto, perché sa bene al suo signore dava fastidio sentirla piangere²⁴.

Insieme con Bālo, Mallikā, Santo, Kāśī, Manormā e la giovane di *Aparicit*, sono molte le *dirghatapā* che popolano l'opera dello scrittore – si potrebbero ricordare Mīrā in *Faulād kā ākāś* (Cielo d'acciaio), la piccola Indu in *Marusthal* (Deserto), Miss Dārūvālā in *Rozgār* (Professioni), Śuklā in *Andhere band kamre* (Buie stanze chiuse) – fino a diventare un peculiare tratto della fisionomia letteraria di questo scrittore. Tanto che non è difficile vedere in lui un paladino della donna, il severo accusatore di una società inequivocabilmente oppressiva e crudele nei confronti dei suoi membri più deboli. E tale atto di accusa viene condotto senza inutili patetismi, in forme scarse ed incisive, straordinariamente efficaci.

Alcuni elementi, tuttavia, inducono ad una più cauta riflessione sul significato che lo scrittore attribuisce alla figura femminile, così presente nella sua opera. Nel confronto tra la donna indipendente e autonoma e la donna tradizionalmente dipendente dal marito e a lui devota, la totale supremazia morale che l'autore riserva a quest'ul-

²³ *Aparicit*, nella raccolta *Naye bādal*, cit., p. 91.

²⁴ *Caugān*, nella raccolta *Faulād kā ākāś*, Dillī 1966, p. 98.

tima, fa pensare a un Mohan Rākeś disorientato e a disagio con la figura femminile. Tale diffidente e faticoso rapporto si esemplifica in novelle come *Ek aur zindagī* (Una nuova vita), *Aparicit* e nel romanzo *Andhere band kamre*, ove ci si imbatte in caratteri femminili dominanti. In *Ek aur zindagī* è la prima moglie del narratore, Bīnā, che «aveva un'alta coscienza di sé, era istruita quanto lui, guadagnava più di lui. Teneva moltissimo alla sua indipendenza e riteneva di potersela cavare da sola in ogni circostanza. Parlava con grande franchezza, come un uomo»²⁵. Sempre la moglie è il carattere forte di *Aparicit* che, invece di vivere in funzione dell'uomo, pretende quasi il contrario e non riesce «a concepire l'idea di un marito con una vita mentale indipendente da lei»²⁶. In *Andhere band kamre*, il carattere emergente è quello di Nīlimā, moglie dell'insegnante di storia Harbaṅs, con l'ambizione di realizzarsi artisticamente come danzatrice, frustrata in questo desiderio – almeno questo è ciò che lei ritiene – dalle ambizioni del marito. Sempre nello stesso romanzo, una personalità dominante è anche Suṣmā, una giornalista con cui il narratore, Madhusūdan, ha una relazione. Il carattere indipendente della donna spinge Madhusūdan a preferirle una ragazza ignorante della bassa borghesia più conservatrice. Contrapposta all'immagine di Nīlimā e di Suṣmā, nella stessa opera, è la figura di Śuklā, sorella di Nīlimā e innamorata di Harbaṅs, che sposa un poco di buono solo perché assomiglia al cognato. Grazie tuttavia alla devozione assoluta al marito, al quale consacra e sacrifica se stessa, ella riesce a trasformare il matrimonio in un'esperienza serena e felice. Ne risulta che i personaggi maschili di Mohan Rākeś, anche quando sono istruiti e «moderni», si trovano a proprio agio solo in presenza della donna indiana tradizionale, una donna, come afferma il protagonista di *Ek aur zindagī*, «che dipenda da lui sotto ogni aspetto e le cui debolezze richiedano la protezione dell'uomo»²⁷. Viene spontaneo chiedersi come mai un autore che in tanta parte dei suoi scritti illumina con crudezza e vigore un modello culturale che tiene da secoli la donna in uno stato di schiavitù, finisca poi per manifestare questa forma di diffidenza e di riprovazione nei confronti di figure femminili che tentano di emanciparsi dai lacci in cui sono state a lungo costrette.

Conoscendo gli eventi fondamentali della vita di Mohan Rākeś, si può tuttavia, comprendere meglio i temi e i motivi che ispirano la vena autobiografica dei suoi scritti, senza nulla togliere al valore

²⁵ *Ek aur zindagī*, nella raccolta *Royen-reše*, Dillī 1968, p. 96.

²⁶ *Aparicit*, in *Naye bādal*, cit., p. 95.

²⁷ *Ek aur zindagī*, in *Royen-reše*, cit., p. 96.

letterario e culturale della sua opera. Rimasto orfano di padre a sedici anni, in precarie condizioni economiche, con fratelli e sorelle più piccoli a cui provvedere, Mohan Rākeś sviluppa un affetto quasi morboso per la madre, simbolo di quella *dīrghtapā* a cui tante volte ha dato voce nel corso degli anni. Una delle figure femminili più struggenti, tra quelle create dall'autore, è infatti quella di una madre, Bacan, protagonista della novella *Ārdṛā*, (*Ardra*)²⁸, che si consacra ad un'esistenza di stenti per aiutare il figlio Binnī, giovane intellettuale, impegnato e senza un lavoro fisso. La madre, angelo custode delle sventure e delle debolezze dell'uomo, pare divenire per Mohan Rākeś il termine di paragone per le altre donne. L'ipotesi trova piena conferma nelle pagine del suo diario, che illuminano con inequivocabile chiarezza il rapporto contraddittorio dello scrittore con la donna.

Quanta generosità e quanto altruismo nella mamma, quasi che nulla fosse per se stessa – ciò che è, è per la casa, per me e io sono capace di arrabbiarmi con lei. La mamma è serena come la terra. Come la terra sopporta ogni mia eccitazione e ogni mia inquietudine. Tanta fermezza, tanta devozione – quale altra pratica yogica può essere più grande? E ciò nonostante lei si considera sciocca, incapace di comprendere le cose e debole? Nel sacrificio della mamma non c'è mai la consapevolezza del sacrificio e proprio in questo sta la grandezza della mamma. Nella sua capacità di sopportazione non c'è traccia di lamenti. Davvero, mia madre è grandissima, veramente grandissima. Volesse il cielo che in me ci fosse la centesima parte delle virtù della mamma. (p.58)

Quante ne ha sopportate la mamma, quante!... Una donna comune si sarebbe spezzata, ma la mamma non si spezza... She is the type of woman who could have run a country. She has the stamina, the confidence, the tact... One can be proud of her inheritance. (in ingl. nel testo, p.77)

La prima donna che deve reggere questo confronto è la moglie di Śilā, che – come la Binā di *Ek aur zindagī*, novella pienamente autobiografica²⁹ – è colta, indipendente e autonoma, sia sotto il profilo professionale sia sotto quello psicologico, esattamente all'opposto della figura materna. Critica davanti al comportamento della suocera, che ritiene, a ragione, dettato da un tremendo senso di inferiorità, invece di sacrificare la sua personalità al marito, Śilā non esita ad imporsi a lui e, a sentire lo scrittore, senza la scusante dell'amore:

²⁸ *Ārdṛā* è il nome della sesta tra le ventisette costellazioni. Il sole vi entra di solito nel mese di *āṣāṛh* (metà giugno-metà luglio); viene ritenuto il momento adatto per le piogge e per l'agricoltura.

²⁹ Cfr. *Mohan Rākeś kī dāyri*, cit., pp. 42-43, 105, 231.

Io non l'ho amata neppure per un giorno e non ho mai avuto la sensazione che lei amasse me. Certo aveva l'istinto del possesso e io credo che ora soffra della sua sconfitta, di non avermi potuto tenere in suo possesso. (p. 145)

E, sempre con le parole di Mohan Rākeś, quando in un matrimonio ci sono due personalità forti, lo scontro è inevitabile e il divorzio – pratica non molto usuale in India – l'unica soluzione. Potrebbe sembrare solo un rapporto sfortunato se a più riprese, dal 1948 al 1968, nelle pagine del diario, non si riproponesse l'immagine di una moglie egoista ed egocentrica che pensa ad affermare se stessa piuttosto che a dedicarsi al marito, perennemente messa a confronto con la sublimità della figura materna, simbolo incarnato del sacrificio. Accanto a questo tema ricorrente e ad esso strettamente collegato, un altro aspetto caratteriale dello scrittore si evidenzia dalla lettura del diario. Nel suo approccio verso la donna egli sembra volersi proporre costantemente come guida, come precettore, come educatore dello spirito e anche della carne, non distaccandosi in ciò dalla consolidata tradizione hindū. Sotto questa veste si confronta con le sue studentesse (pp. 25-27), con l'amica Vīnā, personaggio di grande peso nella sua vita (pp. 63-64, 138-152), con le due prime mogli (pp. 42, 43, 93, 202, 204-205, 230-231), con Anītā, sua compagna per circa dieci anni (pp. 239, 242, 245) e con conoscenze più o meno occasionali (pp. 29, 48, 52, 72, 81, 92, 96-97, 99). Ciò che colpisce in queste pagine è l'immagine della donna come essere dominato e condizionato dalla pulsione sessuale:

Quella brutta ragazza che di femminile forse non ha altro se non il desiderio dei sensi... (p. 25, 1963, a 28 anni)

La donna è fatta per un quarto di bellezza, che sta nel colore della pelle e nella figura, e forse tre quarti stanno nei modi e nell'aspetto generale. Quando il primo quarto non c'è e gli altri tre quarti nemmeno, come si potrebbe definire quella creta permeata di desiderio sensuale, quella palude?... (p. 26, 1953, a 28 anni)

Dietro la loro [tre donne] intraprendenza, l'atteggiamento sprezzante verso gli uomini, l'impudenza, l'attivismo, ecc., traluce chiara una pena, e cioè il loro desiderio sensuale represso... (p. 34, 1954, a 29 anni)

Aveva un viso abbastanza sobrio. Era una bella ragazza ma sembrava vivere a un *animal level*... (in ingl. nel testo, p. 84, 1957, a 32 anni)

L'episodio forse più eclatante di questo atteggiamento si incontra più avanti, a proposito di Puṣpā, sorella di un amico, una giovane donna afflitta da fragilità mentale:

È stato lui a dirmi che un giorno si era svegliato dal sonno pomeridiano e aveva scoperto Puṣpā che si baciava e io, comunque fosse, dovevo forse dirgli che bisognava dare subito marito a quella ragazza? (p. 205, 1958, a 33 anni)

È difficile non pensare agli antichi legislatori brahmanici: i quali ritenevano l'impulso sessuale nella donna così impellente che essa si sarebbe giaciuta con qualsiasi uomo fosse capitato sulla sua strada, bello o brutto, giovane o vecchio³⁰. Per questo bisognava mettere severamente a freno la sua naturale lussuria, sposandola praticamente ancora bambina e indirizzando i suoi bassi istinti alla procreazione dei figli. L'episodio di Puspā mostra che anche Mohan Rākeś pare vedere nel matrimonio il *remedium concupiscentiae* per la donna. Un rimedio, a dire il vero, che lo scrittore sembra non disdegnare neppure per se stesso:

Molte volte la mancanza di una soddisfazione fisica mette a dura prova il mio corpo. Sono così teso che non riesco a fare assolutamente niente... I parenti di Amritsar avevano anche parlato di un nuovo matrimonio. Ma potrei essere felice con un matrimonio di tipo orthodox? (p. 201)

Si può subito notare, tuttavia, che il desiderio sessuale nella donna è visto come espressione della sua animalità, di una natura deteriore, che deve perciò essere tenuto sotto controllo e regolato. Quello dell'uomo – dello scrittore, nella fattispecie – è invece un'esigenza che è bene soddisfare, perché, pacificato il corpo, la mente dell'artista è libera di portare a compimento l'opera intrapresa. La repressione della natura sensuale della donna, come la pacificazione delle esigenze fisiche maschili, discendono comunque dall'uomo. Ovvero, Mohan Rākeś può decidere di aver bisogno di una soddisfazione fisica per poi lavorare di buona lena, mentre Puspā – che non ha esigenze, ma solo pulsioni sessuali – non può decidere da sola con chi soddisfarle, deve anzi subito essere messa sotto controllo con un matrimonio deciso da altri e con un uomo deciso da altri. Con la stessa ottica si legge la reazione dello scrittore nei confronti della studentessa che gli aveva fatto delle avances:

Io non so che coraggio ha avuto di prendere l'iniziativa. E sì che sarebbe una buona ragazza. Se non si costuma da sola, toccherà a me farglielo capire. (p. 27)

Anche in Anītā, la terza compagna, ha modo spesso di lamentarsi per l'abitudine che ha di pretendere le sue attenzioni, senza aspettare che sia lui a dedicargliele:

Non riesce a capire che ho bisogno di stare solo qualche volta, che ho bisogno di tempo per scrivere, per pensare! Lei crede che io debba essere tutto per lei, non

³⁰ Cfr. KAPADIA, *op. cit.*, pp. 183, 254.

dovrei fare altro che guardarla, coccolarla, ascoltarla, almeno quando sto a casa. (p. 242)

L'iniziativa e l'autonomia della donna, anche nella sfera affettiva, sembrano determinare in lui uno stato emotivo di irritazione e di agitazione. Nel caso di Anītā, questa reazione non diventa mai rifiuto ma esasperazione quasi sempre bonaria, come nei confronti di una bambina troppo indisciplinata ed eccessivamente vivace:

Anītā. Tanto sciocca, quanto testarda. Sembra che abbia fatto inquietare tutti, Rāj, la cognata, la mamma. Falle mille prediche, pare che non sortiscano alcun effetto su di lei. (p. 313)

Benché infatti lei sia molto esigente nel suo affetto, tuttavia ha per lui la tradizionale venerazione della moglie nei confronti del *patidev*. Come la Mallikā di *Aṣārḥ kā ek din*, anche Anītā ha avuto il coraggio di sfidare le rigide convenzioni sociali indiane, andando a vivere con lo scrittore senza sposarlo. All'epoca, infatti, (intorno al 1962-63), Mohan Rākeś si era separato dalla seconda moglie, malata di mente³¹. Anītā, anche nelle sue ambizioni letterarie, esige il suo aiuto, ma si affida a lui come a un maestro che solo potrà sgrezzare ciò che di prezioso c'è in lei:

Volevo che tu fossi il mio aiuto e la mia guida, ma tu invece... Scusa, scusa, scusa, non volevo dire questo. Davvero non volevo dire questo. Quello che fai per me, mi va bene. (pp. 244-245)

In questo caso, Mohan Rākeś ha modo di esercitare il suo ruolo di educatore, un ruolo di cui la prima moglie lo ha privato, diventando ai suoi occhi un essere arrogante, arido e pieno di sé: una donna che soffoca e fa della sua vita un tormento (pp. 35, 63, 93, 145). L'autonomia della donna, infatti, suscita in Mohan Rākeś reazioni di disagio, di insicurezza e di timore, come di fronte a qualcosa di pericolosamente fuori dal normale. Egli *non può* confrontarsi con lei su un piano paritario, perché non la riconosce uguale a lui. Nell'intimo della sua mente, la donna è sempre una «creta permeata di desiderio sensuale» che ha solo una vita per elevarsi al di sopra della propria natura: il sacrificio di sé al focolare domestico.

La più grande personalità che ho avuto modo di incontrare fino ad oggi è mia madre. Non faccio del sentimentalismo. Tante volte ho cercato di vedere quella

³¹ La seconda moglie dello scrittore, almeno dalle informazioni a nostra disposizione, dovrebbe essere proprio la Puṣpā citata in precedenza.

donna in maniera imparziale e ogni volta la mia meschinità mi ha fatto vergognare di me.

Io l'ho vista resistere con inamovibile pazienza ai più grandi dolori. In ogni circostanza della vita non si è mai allontanata dalla lealtà al dovere. Ma non c'è mai stata traccia in lei di orgoglio di se stessa per la propria operosità. Lei lavora, come se il lavoro fosse l'esistenza, la vita, la natura. Si duole di ciò che non riesce a fare, ma non si inorgoglisce di ciò che fa. La sua presenza nella casa è come quella dell'aria sulla terra: lei dà la vita, ma resta invisibile. (p. 201-202)

La madre, espressione estrema della *dīrghatpā*, proprio in virtù della sua abnegazione, si innalza al di sopra dell'uomo, ma non dallo stesso piano. Innegabilmente, lo scrittore denuncia la crudeltà e la brutalità dell'oppressione nei confronti della donna come pochi scrittori di lingua hindī (prima e dopo di lui) hanno saputo fare; tuttavia, accetta la condizione di dipendenza della donna come un fatto naturale, ossia determinato dalla sua stessa natura, e la ritiene dunque *giusta*. Bālo, Mallikā, Santo e le altre, pur testimoniando comportamenti maschili esecrabili e ripugnanti, rappresentano l'*ideale* sublime della donna che compie il proprio *dovere* di devozione assoluta al *patidev*: il sacrificio di sé costituisce il massimo della perfezione raggiungibile dalla donna. Non è un caso che Maṇi Kaul³², il regista indiano più fertile e anche più attento degli ultimi vent'anni, abbia scelto come soggetto delle sue prime due realizzazioni cinematografiche proprio *Uskī roṭī* e *Āṣārḥ kā ek din*, come soggetti esemplari non solo dell'oppressione femminile in India, ma anche degli atteggiamenti femminili e maschili che si fanno concause di questa oppressione e ne facilitano la continua riproposizione. Quel *dovere* di moglie e di donna, formalizzato secoli orsono dai legislatori brahmanici e che continua a riproporsi come ideale femminile, viene molto spesso accettato da entrambe le parti. Anche la donna, costretta dai modelli inculcati sin dalla nascita, non riesce considerare oppressivo

³² Maṇi Kaul, nato a Jodhpur, in Rajasthan, nel 1942, compie gli studi universitari a Jaipur e segue i corsi del Film and Television Institute di Puna. Fin dagli esordi, dimostra di essere non solo lontano dalle convenzioni del cinema indiano, ma di costituire un episodio isolato anche nell'ambito del cosiddetto *samāntar cinemā* o «cinema parallelo». Con estremo rigore, ha dato al cinema hindī momenti straordinari fin dal suo primo film, *Uskī roṭī*, del 1969. A questo seguono *Āṣārḥ kā ek din* (1971), *Duvidhā* (Il dilemma, 1973) e *Sataḥ se uṭṭā huā ādmī* (L'uomo che si leva dalla superficie, 1980) tratto da una novella di Muktibodh (1917-1964). Maṇi Kaul ha realizzato anche numerosi splendidi documentari, tra cui *Dhruṣpad* (Dhruṣpad, tipo di canto, 1982) sulla musica classica indiana, *Māṭī mānas* (Mente di terra, 1985) sulla tradizione delle terrecotte e, ultimamente, *Before my eyes* (1988), sul Kashmir. Sui film *Uskī roṭī* e *Āṣārḥ kā ek din*, cfr. Maṇi Kaul, *Esplorando nuove tecniche*, in *Le avventurose storie del cinema indiano*, Venezia 1985, a cura della Direzione della Mostra del Nuovo Cinema, II vol., pp. 139-147.

il rapporto con l'uomo, favorendo indirettamente il perpetuarsi dell'oppressione. Dal canto suo, anche quando è sinceramente colpito e ferito dalla condizione di schiavitù della donna – come nel caso di Mohan Rākeś –, l'uomo si ostina a lodare, a idealizzare e a desiderare nella donna proprio quella abnegazione e quel sacrificio che ne hanno fatto e continuano a farne una vittima perfetta.

Mohan Rākeś è senza dubbio uno scrittore di grandissima levatura, soprattutto uno dei più grandi autori *realisti* di lingua hindi dall'indipendenza a oggi. Nessuno tra i suoi colleghi, apparentemente più impegnati di lui a denunciare lo stato di generale degrado nell'India degli anni Sessanta, riesce a dipingere la cupa violenza e la crescente alienazione della città indiana con altrettanta incisiva efficacia. Novelle come *Śikār* (*La preda*), *Phaṭā huā jūtā* (*Le scarpe rotte*), *Uljhte hue dhage* (*Groviglio di fili*), *Parmātmā kā kuttā* (*Il cane di dio*) o *Mavālī* (*Il selvaggio*)³³ sono altrettanti tasselli della miseria, dell'indifferenza e della sopraffazione a cui devono sottostare i deboli nella società urbana contemporanea. Episodi come quelli narrati in *Malbe kā mālik* (*Il signore delle rovine*) o *Klem* (*Claim*) illustrano meglio di qualsiasi saggio la tragedia assurda del massacro seguito alla spartizione del paese. Ciò che fa di Mohan Rākeś un grandissimo scrittore realista è la mancanza di moralismi: egli ignora quei *j'accuse* che appesantiscono la scrittura di altri contemporanei – quali Kamleśvar, ad esempio –, mentre l'esigenza di ritrarre con estrema onestà le situazioni reali, le forze che vi agiscono e i rapporti che si determinano è più forte anche delle sue convinzioni. Questo rigore si evidenzia più che altrove nel tema della donna. In questo caso, soprattutto, non parrebbe fuori luogo parlare di una doppia verità in Mohan Rākeś, la verità dell'uomo e la verità dello scrittore, la dicotomia tra ciò che vuole dire e ciò che finisce per dire veramente. Fatte le debite proporzioni, potrebbe valere anche per lui quanto sostiene Lukács nel saggio sul realismo di Balzac³⁴: anche Mohan Rākeś vuole illustrare un concetto lungamente meditato e finisce per scrivere il contrario di quello che era nelle sue intenzioni. In altre parole, si prefigge di esaltare un ideale di donna, denunciando la vergogna di un comportamento maschile che ne sfrutta la devozione, identificando proprio in quell'ideale, invece, l'origine e la perpetuazione della schiavitù femminile.

³³ I *mavālī* sono un gruppo tribale dell'India meridionale. Nella novella, il termine è usato nel senso spregiativo di «selvaggio», «incivile».

³⁴ Cfr. G. LUKÁCS, *Saggi sul realismo*, Torino 1950, pp. 9-89.

David P. Barrett

THE GUOMINDANG AND SOCIAL CLASS:
AS SEEN IN THE THOUGHT OF HU HANMIN *

To anyone studying the political history of early twentieth century China, the prominent role played by Hu Hanmin is at once apparent. Born in 1879 into a family of minor officialdom, Hu attained the provincial (juren) degree in 1900 before finding his way to Tokyo and thence into Sun Yatsen's Alliance Society (Tongmenghui) when it was founded in 1905¹. For the next twenty years, Hu served as Sun's chief assistant in the party, the Guomindang (Nationalist Party), as it was renamed in 1919, and in the various short-lived administrations headed by Sun in the south of China. Hu also acted as one of the chief spokesmen of Sun's ideas, as expressed in the Three Principles of the People (sanminzhuyi) and the assorted plans and programmes drafted by the leader for national reconstruction. Because of his exceptionally close involvement with Sun, Hu saw it as his duty to defend and explain Sun's theories at every opportunity after the latter's death in 1925, and this has left an immense body of material on Sun Yatsenism for the decade ending with Hu's death in 1936². It should be noted, though, that despite

* I would like to express my appreciation to Professors Mario Sabattini and Guido Samarani of the Istituto di Lingua e Letteratura Cinese for their invitation to present this paper and for their kind hospitality when I was at the institute in July 1989.

¹ For a brief summary of Hu Hanmin's political career, see HOWARD BOORMAN and RICHARD C. HOWARD, eds., *Biographical Dictionary of Republican China*, New York, Columbia University Press, 1968, Vol. II, pp. 159-166. Hu's career in politics and as a Guomindang ideologist is treated in detail in JIANG YONGJING, *Hu Hanmin xiansheng nianpu* (A chronological biography of Hu Hanmin), Taipei, 1978.

² The most useful compilation of materials on Hu's life and later writings is ZHOU KANGXIE, gen. ed., *Hu Hanmin shiji ziliao huiji* (Collected materials on the life and achievements of Hu Hanmin), 5 vols., Hong Kong, 1980. Volumes 2-4 cover the 1928-31 period and run to over 1,400 pages; Volume 5 goes from 1931 to 1934. The first volume consists of biographical materials.

his lifelong commitment to Sun's teachings, Hu retained a far-ranging intellectual curiosity. Particularly noteworthy is his interest in Marxism, which was expressed most fully in the articles he wrote in 1919-20 for the party organ *Jianshe* (The Construction) on the subject of historical materialism. The abrupt termination of this period in Hu's life by Sun's reassumption of power in Guangdong stands as a telling illustration of how the demands of politics imparted an episodic quality to the intellectual career of the political actors of the time.

What has made Hu Hanmin best known in the history of modern China, however, is his reputation as one of the Guomindang's preeminent anti-communists, perhaps the leader among the party intelligentsia. This role may seem, at first sight, perplexing when Hu's evident interest in Marxist ideas is taken into account. In 1919 he had declared himself a convert to the theory of historical materialism, and as late as 1933 he could still maintain that Marxism offered insights of value into social processes³. Furthermore, Hu had endorsed the admission of Chinese Communist Party (CCP) members into the Guomindang in 1924. Yet by 1926 Hu had become opposed to the continuation of the United Front between the Guomindang and the CCP, and the following year he was one of the prime instigators of the Guomindang purge of the CCP. When the National Government was set up in Nanjing in 1928, Hu, as president of the Legislative Yuan, gave full support to Jiang Kaishek; in his acrimonious break with Jiang in 1931, Hu never wavered in the backing he gave to this policy, except to find fault with Jiang for his lack of ready success in his efforts.

Two principal reasons explain Hu's adoption of a fervent anti-communist position. The first may be called the national factor. As it has been treated more extensively by me elsewhere, it may be summarized briefly here⁴. In short, it was the experience gained of working with Borodin and the other Soviet advisers in the First United Front, together with the first-hand observations he made of Stalin and the Comintern while posted to Moscow in 1925-26, that produced in Hu the conviction that the Chinese Communist Party was being used by the Russians as a means for their own national aggrandizement. If the Guomindang was to maintain hegemony over the Chinese revolution, the CCP had to be eliminated in order to check Russian ambitions.

³ This will be discussed later.

⁴ DAVID P. BARRETT, «The Role of Hu Hanmin in the "First United Front": 1922-27», *The China Quarterly*, 89 (March 1982), pp. 34-64, especially pp. 59-64.

It is the second component of Hu's anti-communism, the social factor, or more exactly the question of class in Chinese society, that provides the subject of this article. At the level of propaganda, Hu's thinking on this subject expressed itself in 1927 in the charge that the CCP sought to create social chaos to further its bid for power. The social factor is, however, a matter of some complexity in Hu's thought. It is a topic which can be followed back to Hu's acceptance into Sun Yatsen's camp in 1905. One consequence of examining Hu's ideas on this topic is that an organic wholeness becomes apparent for the thirty years of his mature political life. His fundamental assumptions about political and social change stand out with greater clarity, while the contrast between intellectual interests of his, such as Marxism, and his basic political position as a member of the Guomindang, become more apparent than real. One further point can be made. Because of the extensiveness of his writing on political matters, Hu Hanmin offers a good summation of Guomindang thinking on the social question. Whatever shortcomings of perception or analysis may characterize his position, they were ones shared, or experienced to a much greater degree, by his compatriots in the Guomindang.

Sun and Hu on the «Social Problem»

Central to Sun Yatsen's analysis of China's social problem was his belief that all Chinese shared a common poverty. This conclusion he had reached by at least 1903, when, under the influence of Henry George, he wrote that the concentration of land in the industrially advanced West had created two sharply defined classes of rich and poor. Sun admitted to disparities of wealth in China, but they were not of major consequence, as the productive forces of China rested primarily at the level of the individual peasant⁵. From this understanding of Chinese society there logically emerged Sun's Third Principle, *minshengzhuyi* (the people's livelihood). State purchase of excessive landholdings and the prevention of land speculation defined this principle in the first instance; following the establishment of the Alliance Society the «regulation of capital» (i.e., state supervision of the expanding capitalist sector) was added to the

⁵ MARTIN BERNAL, *Chinese Socialism to 1907*, Ithaca, Cornell University Press, 1976, p. 59. See also HAROLD Z. SCHIFFRIN, «Sun Yat-sen's Early Land Policy», *Journal of Asian Studies*, XVI:4 (August 1957), pp. 549-564.

programme⁶. In subsequent years Sun devised further plans for national reconstruction. All were based on the assumption that China's poverty was fundamentally a problem of economic backwardness that could be solved by a beneficent state working for the people as a whole.

In 1905 Hu met Sun Yatsen and was won over at once by Sun's personal magnetism and political vision. Hu became one of the editors of the Alliance Society newspaper, *Min Bao* (The People's Report), where he employed his marked literary skills to advance Sun's theories. It was he who composed the famous statement of party doctrine, «The Six Principles of the Min Bao,» which appeared in April 1906. In it Hu observed that, in economic terms, China was for all purposes a society undifferentiated by class: «One of the truly unique characteristics of our political history has been the absence of a noble class since the Qin and Han dynasties.» Those who oppressed the Chinese people did so through their monopoly of political power. Thus Hu concluded that once the Manchus were overthrown there would «no longer be any distinction between classes»⁷. Equally revealing of Hu's position was his exchange the next year with Liang Qichao, leader of the pro-monarchist Constitutional Reform group. Liang had charged that Sun's land policies were intended to produce massive social disorder through stirring up the basest elements of rural society. To this Hu replied that revolution did not necessarily imply social disruption: social change should be carried out legally. The Alliance Society did not envisage absolute social levelling. Its ultimate goal was the realization of social equality, but this was to be an equality of opportunity («psychological equality»), not a strict «mathematical equality»⁸.

Almost twenty years later, in his lectures on the Three Principles of the People, Sun reaffirmed his earlier analysis of Chinese society. When he did so, in 1924, the labour movement in Shanghai, Canton and other industrial centres was already making its presence felt, communist and left-Guomindang activists were beginning to set up mass organizations, and Sun's Soviet advisers were counselling him to adopt radical land reform policies to win over the poorer peasant-

⁶ BERNAL, op. cit., pp. 149-150.

⁷ HU HANMIN, «The Six Great Principles of the *Min Bao*», translated in WILLIAM T. DE BARY, ed., *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia Press, 1964, Vol. II, p. 102.

⁸ HU HANMIN, «Gao feinan minshengzhuyizhe» (To the denouncers of the principle of livelihood), *Min Bao* (People's journal), n. 12 (March 1907), p. 102. See also BERNAL, op. cit., pp. 141-160 for a succinct summary of the Hu-Liang controversy.

try. Yet Sun still held to his position that China «is suffering from poverty, not unequal distribution of wealth.» Where great differences of wealth existed, social revolution was a possible solution to the problem; in China, where industry had not developed to any extent, class war and the dictatorship of the proletariat were «unnecessary»⁹.

As with Sun Yatsen, Hu Hanmin remained unchanged in his thinking on the social question. The admission of members into the Guomindang in 1923-24 caused Hu no problem: in fact he supported this strongly, as the communists brought new energy to the Guomindang while pledging their allegiance to Sun's political and social programme. When the communists proved more independent of Guomindang control than anticipated, Hu began to propose measures to his colleagues to «limit» CCP activities, a matter which gained urgency after Sun's death in March 1925¹⁰. Regardless of his assessment of the CCP, throughout the United Front period Hu maintained the absolute primacy of the Guomindang's political and ideological leadership. This is seen most clearly in the statements given by Hu in the Soviet Union over the winter of 1925-26, when he served as the Guomindang's special emissary to the Comintern. While flattering the Soviets for the aid and guidance they had provided the Chinese national revolution, Hu stressed time and again that leadership of the revolution belonged solely to Sun's party. And on the class question Hu was equally unambiguous. The enemy consisted of the «militarist and compradore classes,» which «collude with imperialism.» The great mass of the Chinese people suffered under imperialist oppression. Thus the mission of the Guomindang was to «combine the strengths of the different classes to advance the revolution,» and in this process the party «would treat no class with disfavour»¹¹.

It was in the sphere of propaganda that Hu played his most important role in the months following the purge of the CCP by the Guomindang on April 12, 1927. Hu explicated Sun's theories and attested to the superiority of Sun's thought, tasks he apparently saw himself uniquely qualified to do in light of his many years of close

⁹ SUN YAT SEN, *San Min Chu I: The Three Principles of the People*, translated by FRANK W. PRICE, New York, Da Capo Press, 1975 (reprint of 1927 edition), p. 417.

¹⁰ BARRETT, *op. cit.*, pp. 44-55.

¹¹ HU HANMIN, «Guomindang di zhen jie» (The true meaning of the Guomindang), in HU HANMIN, *Hu Hanmin xiansheng zai E yanjiang lu* (Speeches given by Mr. Hu Hanmin in Russia), Guangzhou, 1927, p. 26.

involvement with Sun. More immediately he had to impress on the party membership the need for unrelenting prosecution of the CCP. This, as noted earlier, he justified in good part as necessary because of the threat presented to Chinese sovereignty by a political movement acting as the proxy of the Stalinist faction in Moscow. But Hu's hostility to the CCP was motivated very much by his fear that the CCP was already implementing the doctrine of class conflict. In language reminiscent of Liang Qichao's attack on Sun's rural policies twenty years before, Hu charged that the CCP aimed to create «great disorder» (*da daoluan*) by inflaming the «dregs of rural society» (*dipi liumang*), and by turning one part of the peasantry against the other through fraudulent class analysis¹². These methods, Hu emphasized, were used cynically by the CCP and the Soviets in their bid for power in China, since in the Soviet Union harmonious class relations now prevailed. The New Economic Policy, as Hu pointed out frequently, was proof that the Bolsheviks, after much bitter experience, had found their way to Sun Yatsen's position on the efficacy of class harmony in promoting national betterment¹³.

One final statement by Hu Hanmin on the question of social class may be cited. This comes from 1933, and as such serves to tie together the beginning and end of Hu's career. It is also of interest as it forms part of an essay, «The Concept of Mind and Matter in the Three Principles of the People,» in which Hu attempted to strengthen the philosophical foundations of Sun Yatsenism and to provide further refutation of Marxism. In his conclusion, Hu summed up the differences between Sun and Marx. Sun's philosophy of revolution was based on an «existence conception of history» (*sheng di shiguan*), that is, the common struggle of mankind for existence. The «revolutionary masses» were made up of the people as a whole, not just the proletariat. The enemies of the revolution were first, imperialism; second, the warlords and old-style politicians, who together represented feudal power in China; and thirdly, the *tubao lieshen*, the «local despots and evil gentry» of the rural areas. The nature of Sun's revolution was national; in contrast, Marx conceived of revolution in narrowly social terms. Finally, Sun's revolution would be attained through the national revolutionary movement and

¹² HU HANMIN, «Guomindang minzhong yundong di lilun» (The Guomindang theory of mass movements), in HU HANMIN, *Sanminzhuyizhe zhi shiming* (The historic mission of the followers of the Three Principles of the People), Shanghai, 1927, p. 109.

¹³ *Ibid.*, p. 108.

the implementation of his plans for democracy, while Marx confined himself to class struggle and the worker-peasant dictatorship¹⁴.

Twenty-seven years had passed since the *Min Bao* articles, but the categories of social analysis remained basically unaltered. The Manchus had disappeared, to be replaced by the foreign imperialists, with their hangers-on, the warlords, compradores and old-style politicians. The social realities of rural China had force the Guomindang in the 1920s to recognize the *tubao lieshen* as sources of oppression of the peasantry as well as resistance to Guomindang authority. Hu singled out this group for attack in his 1927 writings, but there is no doubt that for him the Communist Party presented the greater threat to rural stability. What is noteworthy about Hu's handling of the *tubao lieshen* category is that its members were not presented in terms of a specific social class; they appear, rather, as morally deficient individuals whose presence must be removed or neutralized for the benefit of rural society as a whole. And as for the warlords, politicians and compradores, they too, with the possible exception of the compradores, were few in number and were identifiable more as morally bankrupt individuals rather than as expressions of a specific class interest¹⁵. The identification of a certain number of national enemies, therefore, did not in any way compromise Sun's characterization of the Chinese people sharing a common classless poverty, which could be remedied only through the national reconstruction efforts of a socially harmonious populace.

Marxism, Class Struggle and Social Harmony

Hu Hanmin's writings on Marxism in 1919-1920, along with his later comments on the subject, serve to accentuate the themes just discussed. During his year and a half in Shanghai, one of the epicentres of the May Fourth movement, Hu contributed several lengthy articles to *Jianshe* which had as their topic the theory of historical materialism and its application to traditional Chinese thought and society. To some extent Hu's role was that of a transmitter of Marxist ideas: his essay, «A Criticism of Criticisms of Historical Materialism,» brought together many of Marx's key statements of the theory,

¹⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁵ HU HANMIN, «Sanminzhuyi di xinwuguan» (The concept of mind and matter in the Three Principles of the People), *Sanminzhuyi yuekan* (Three Principles of the People monthly), I:4 (Aprile 1933), reprinted in WU MAJUN, ed., *Hu Hanmin xuanji* (Selected works of Hu Hanmin), Taipei, 1959, p. 205.

which were placed in juxtaposition to critical comments, with Hu speaking sympathetically for the Marxist cause. In other articles, such as «Mencius and Socialism,» «A Materialistic Investigation of the History of Chinese Philosophy,» and «Class and Theories of Morality,» Hu applied to the Chinese past the general Marxist construct of the dominant moral order serving the interest of the ruling class. (Mencius, with his concern for the people's welfare and advocacy of the people's right to rebel against oppressive monarchs, was accorded proto-socialist credentials, even if the Confucian system he championed was reactionary). Hu's discussion of China's philosophical tradition from the Zhou dynasty to modern times was exceedingly erudite, but his overall interpretive themes, that philosophical speculation flourished when the power of the state was weak, and that state Confucianism attempted to restrain the excesses of the ruling class while preaching acceptance of the social order to the common people, were not particularly Marxist, whatever Hu's inspiration may have been¹⁶. What Marxism, or at least certain insights contained within it, offered to Hu Hanmin and other May Fourth intellectuals was, as Arif Dirlik has pointed out, a further weapon to be used in their attack on Confucian traditionalism¹⁷. Marxism, in the first instance, was not approached by Hu as a comprehensive theory of society; rather, it was used most selectively to meet certain immediate concerns of his.

Nevertheless, whatever the motivation of those drawn to Marxist ideas in 1919 may have been, the question of class struggle could not be ignored completely. Hu's handling of the topic is instructive. To put it into context something must be said of the two major sources of his May Fourth understanding of Marxism: Karl Kautsky's *Ethics and the Materialist Conception of History* and Edwin R.A. Seligman's

¹⁶ HU HANMIN, «Weiwushiguan piping zhi piping» (A criticism of criticism of historical materialism), *Jianshe* (The construction) I:5 (December 1919), pp. 945-989, reprinted in HUANG CHANGKU, ed., *Weiwushiguan yu lunli zhi yanjiu* (Studies on historical materialism and ethics), Shanghai, 1925, pp. 1-61; HU HANMIN, «Mengzi yu shehuizhuyi» (Mencius and socialism), *Jianshe*, I:1 (August 1919), pp. 157-168, reprinted in HUANG, op. cit., pp. 155-178; HU HANMIN, «Zhongguo zhexue shi zhi weiwu di yanjiu» (A materialistic study of the history of Chinese philosophy), *Jianshe*, I:3 (October 1919), pp. 513-543 and I:4 (November 1919), pp. 655-691, reprinted in HUANG, op. cit., pp. 63-153; HU HANMIN, «Jieji yu daode xueshuo» (Class and theories of morality), *Jianshe* I:6 (January 1920), pp. 1175-1190, reprinted in HUANG, op. cit., pp. 221-241.

¹⁷ ARIF DIRLIK, *Revolution and History: Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 27; more generally, see Part I, Chapter 2, pp. 19-36.

The Economic Interpretation of History. Because of the scarcity of Marxist materials in the Chinese language, these works, which were available in Japanese translation, played a central role in Hu's *Jianshe* writings, both in furnishing basic historical materialist texts and in defining the analytical agenda¹⁸. For Kautsky, the question addressed in his book was the relationship between social class and systems of morality. This he presented in terms of the two class model of society. The morality preached by the ruling class both justified its privileged position and deluded the oppressed into accepting their lot. The oppressed, led by the proletariat, were, however, forging their own moral system, based on class interest. This process Kautsky based on a fusion of Darwinism and Marxism: class interest was combined with the «social instinct» in determining the evolution of ethical systems¹⁹. As for Seligman, the question of class itself was at the heart of his book. Seligman drew a distinct line of separation between Marx's «scientific socialism» and his «economic interpretation of history». As he expressed it: «Socialism is a theory of what ought to be; historical materialism is a theory of what has been». It was not possible to deduce class struggle from the economic postulates advanced by Marx in his analysis of mid-nineteenth century capitalism, even supposing that the analysis was correct, which appeared doubtful to Seligman in view of capitalism's continued health. What was of value, however, was historical materialism. It was not accidental that Seligman termed this the «economic interpretation of history». Economic factors decisively influenced politics and thought. Historical materialism, in Seligman's reading, tended as a result to be a mechanistic explanation of the operation of narrow economic self-interest²⁰.

It is not surprising that Hu should have accorded such high esteem to Kautsky and Seligman, as their particular interests and interpretations agreed with his own political and intellectual bent. Hu did not accept these works uncritically, but the points of disagreement serve to illuminate his Sunist faith all the more clearly. In the case of Kautsky, Hu felt the proletariat was singled out for undue attention among the oppressed; in the case of Seligman, Hu observed that Marx did not make human actors the helpless agents

¹⁸ KARL KAUTSKY, *Ethics and the Materialist Conception of History*, London, The Twentieth Century Press, 1906; EDWIN R.A. SELIGMAN, *The Economic Interpretation of History*, New York, Columbia Press, 1902. Seligman's work was translated into Japanese in 1906 by the noted socialist thinker Kawakami Hajime.

¹⁹ HU HANMIN, «Weiwushiguan piping zhi piping», in HUANG, op. cit., p. 55.

²⁰ SELIGMAN, op. cit., pp. 108-109.

of economic forces²¹. As for social class, neither Kautsky nor Seligman interfered with the two-class model of society which Hu had accepted since Alliance Society days. Hu was familiar with Marx's words in the *Communist Manifesto* that the history of mankind was the history of class struggle. He was also aware of the *Contribution to a Preface to the Critique of Political Economy*, in which Marx delineated the successive stages of European society, such as slave, feudal and bourgeois, with their respective antagonistic classes of slave and slaveowner, lord and serf, capitalist and proletarian²². These, however, Hu seems to have seen as further illustrations of the two-class model; he does not give evidence of the progression sketched by Marx being the universal pattern of history. The universal pattern for him was the confrontation of rulers and ruled, oppressors and oppressed, exploiters and exploited. This understanding is reflected in his choice of language, for in his articles the terms bourgeoisie (youchanzhe) and proletariat (wuchanzhe) are rarely used to describe contemporary Chinese or European society; rather, terms such as the «dominant» or «powerful» class (zhipai jieji, qiangyouli jieji) are placed in juxtaposition to the «oppressed», «exploited», or more frequently, the class of the «common people» (pingmin jieji)²³. These two classes which stood opposed to each other continued to be seen in political terms. It is significant that missing from Hu's discussion of historical materialism is anything more than a passing reference to the mode of production and the economic basis of political power²⁴. The monopoly of political power on its own gave the ruling class the opportunity to plunder the oppressed class, and this in turn meant that the task of revolution was the expropriation of that political power on behalf of the oppressed mass of the Chinese people.

²¹ HU HANMIN, «Weiwushiguan piping zhi piping», in HUANG, op. cit., p. 56.

²² HU HANMIN, «Zhongguo zhexue shi zhi weiwu di yanjiu», in HUANG, op. cit., pp. 63-64.

²³ HU HANMIN, «Jieji yu daode xueshuo», in HUANG, op. cit., p. 240 and p. 231; HU HANMIN, «Weiwushiguan piping zhi piping», in HUANG, op. cit., p. 2 and p. 47.

²⁴ HU HANMIN, «Jieji yu daode xueshuo», in HUANG, op. cit., p. 240. This is the only application by Hu of the mode of production to China. Here Hu stated that between, the Qin unification in 221 B.C. and the mid-nineteenth century the Chinese economy suspended between the level of the household and the town. A national economy had not taken shape. «There was no major change in the mode of production; therefore, there was no change at all in the relations of society». In another place Hu stated that with the advent of western imperialism China was being drawn into the world economy («Zhongguo zhexue shi zhi weiwu di yanjiu», in HUANG, op. cit., p. 150).

In his May Fourth writings Hu lavished great praise on historical materialism – it «virtually marked off a new epoch» and it ranked «equal to Darwin’s theory of evolution» – but it is clear that what attracted him to it was what might be called its «broad interpretation of history», not its call for apocalyptic social action²⁵. Historical materialism provided insights into the workings of society: it revealed the importance of economic interest, it demonstrated the presence throughout history of the two classes of the oppressors and the oppressed, and most important, it showed how the ideas dominant in a society reflected the political-economic realities of that society. This side to historical materialism, what Seligman termed «the theory of what has been», retained a hold on Hu’s interest until the end of his life. In his numerous speeches and articles from 1927-28 Hu commended Marx for his scientific analysis of mid-nineteenth century industrial society, while rejecting Marx’s «prophecies» of inevitable proletarian revolution²⁶. In 1933 Hu began his treatment of Sun Yatsen’s conception of history by stating that historical materialism remained of value for its aid in understanding the «relationships which exist within society» and the influence of the «institutional culture» (*zhidu di wenhua*) of a society on its «spiritual culture». None of Hu’s sympathetic statements, however, conflicted in any way with his basic premise that the immediate task in China was a «class» revolution of the nation as a whole against foreign imperialism, warlord remnants and other oppressors of the Chinese people²⁷.

The Party as a New Class?

The destruction of the CCP and the completion, at least in the official view, of national unification in 1928, presented the Guomindang with the immense task of national reconstruction. The military phase of the revolution was over; now began the period of tutelage. During this phase, one of the major responsibilities of the party was the organization and guidance of mass movements. This was a matter of considerable concern to Hu, as it brought into focus the

²⁵ HU HANMIN, «Weiwushiguan piping zhi piping», in HUANG, op. cit., p. 2.

²⁶ HU HANMIN, «Sanminzhuyi di lianhuanxing» (The interlinked nature of the Three Principles of the People), in LANG XINGSHI, ed., *Geming yu fangeming* (Revolution and counter-revolution), Shanghai, 1928, pp. 300-303.

²⁷ HU HANMIN, «Sanminzhuyi di lishiguan» (The concept of history in the Three Principles of the People), *Sanminzhuyi yuekan* (Three Principles of the People monthly), 1:3 (March 1933), reprinted in WU MANJUN, op. cit., pp. 211-212.

relationship between the party and the masses (minzhong), and led him to warn that the party might become a new class in its own right.

In view of Hu's basic starting point on the question of class, it should not be unexpected that the masses appear in his discussion as an undifferentiated, amorphous social grouping, united by a common poverty and backwardness due to a lifetime of oppression. It was the duty of the enlightened leaders of society, as constituted by the party, to «awaken» the masses. This was to be done slowly and carefully²⁸. During the military phase of the revolution the participation of the masses in violent revolutionary activities had been required, but now the work of national reconstruction had begun, and social order was an essential prerequisite for this. It was of the utmost importance, Hu stressed, that the masses not be aroused by inflammatory words or extravagant hopes. The party must not only supervise all mass organizations, but it must permeate these organizations, making itself in its style of work «one with the masses» (pingminhua)²⁹. Realization of this, however, was fraught with difficulty, given the great gulf that separated the party from the mass of the people. In countless speeches Hu returned to the theme of party responsiveness to the masses. He warned specifically that it might succumb to corruption and bureaucratization – already, in 1928, it was possible to speak of the emergence of a «party gentry» (dang laoye), addicted to the old «yamen» style of administration and to the furtherance of their own personal interest. If this trend continued, Hu stated that the Guomindang would be transformed into a «counterrevolutionary» organization, and he asked rhetorically: «In this revolution of all the people the existence of classes is not admissible – how then can we allow ourselves the right to become a separate class?»³⁰.

During his tenure as president of the Legislative Yuan from 1928 to 1931, Hu turned frequently to the problem of increasing bureaucratization and corruption within the Guomindang, but he was unable to provide a solution to it apart from exhorting the party membership to adhere to the teachings of Sun Yatsen and to act in a selfless, dedicated manner³¹. In view of the fundamental assumption

²⁸ HU HANMIN, «Guomindang minzhong yundong di lilun», in HU HANMIN, *Sanminzhuyizhe zhi shiming*, pp. 83-84.

²⁹ HU HANMIN, «Geming lilun yu geming gongzuo» (Revolutionary theory and revolutionary work), in HU HANMIN, *Geming lilun yu geming gongzuo*, Shanghai, 1932, Vol. I, p. 3.

³⁰ *Ibid.*, p. 5.

³¹ This is one of the central themes to be found in the speeches and articles

that Chinese society was a more or less homogeneous social entity and that national reconstruction required the preservation of social harmony, it follows that Hu was left with the task of trying to infuse revolutionary elan into a society which had undergone practically no change, despite the national unification partly achieved by the Guomindang. Thus one of the most striking ironies of Hu's career emerges. Throughout his life he saw himself as a revolutionary armed with Sun's modern revolutionary message, yet, in the end, when he had to confront the lessening revolutionary spirit of Sun's party he could do nothing but call on party members to become better men through constant rededication to the party's mission and the leader's teachings. This was essentially a Confucian solution: moral exhortation would help provide upright and virtuous governors, who would carry out their tasks honestly and conscientiously implement Sun's programme for the social betterment of the people. The fundamental weakness of Sun Yatsen's analysis of China's «social problem» was revealed here, since even the most politically astute of his followers, such as Hu Hanmin, were reduced to the chimerical hope that Sun's goals would be assured if only enough virtuous men could be found.

A Final Perspective on Hu Hanmin and the Social Question

As suggested earlier, Hu Hanmin's development as a political thinker was affected, in a contrary manner, by two different factors: the demands of political life imparted an episodic character to his specific political interests, while his personal loyalty to Sun Yatsen created an inflexibility in his basic political position. Of the two, the second is more important in explaining Hu's career as a party ideologue. But beyond the personal relationship of leader and disciple there is to be found a common approach on the part of Sun and his followers to the problems facing China, and it was this that made the acceptance of Sun's programme such a ready matter for Hu in 1905. For the generation of Chinese who came of age about the turn of the century, political revolution was seen as the key to change. Thus the programme of the Alliance Society placed its emphasis by far on the expulsion of the Manchus and the establishment of a republic. The attention given to China's social problem was definitely secondary, although it is to Sun's credit at the time that he

contained in Volumes 2-4 of the *Hu Hanmin shiji ziliao huiji* collection. (See note 2).

recognized China's social problem, even if he underestimated its difficulty of solution. Sun's approach may be summed up as one of political revolution and social reform. For the balance of his life Sun held to this position, as did Hu Hanmin, Wang Jingwei and his other followers from the early days.

Since the acquisition of political power so dominated the thinking and actions of the Guomindang leadership, and since political power was regarded, ipso facto, as the key to resolving all national difficulties, the consideration given to the social problem tended to be rather limited and formulaic. It was assumed that the implementation of Sun's various social programmes would follow easily upon the assumption of national power by the party. Underlying this optimistic belief in the efficacy of moderate social reform was the familiar assumption that a state of common poverty gave everyone a stake in cooperative action for economic betterment.

Why the aversion to analyzing Chinese society in the language of social class should have been so strong among the early twentieth century revolutionaries remains ultimately unanswerable, but an argument may be made that this reflects a specific generational response to China's political and social problems. Those who were to lead the CCP in the 1920s came of age in the years following 1912, when the essentially political solutions advanced by the Guomindang, particularly as embodied in the idea of the republic, had proven to be ineffective in meeting China's needs. The remedies that attracted the young communist leaders carried them into the realm of massive social change based on an uncompromising delineation of class differences in both urban and rural China. But events were moving quickly and in confused fashion. Those who belonged to the first generation of modern Chinese revolutionaries did not realize, nor would they have accepted, the fact that their answers to China's problems were, by the 1920s, to a large degree outmoded. In the face of this class-based challenge from the left, it was all the more necessary for the Guomindang leaders, prominent among them Hu Hanmin, to argue that class was not a factor in the Chinese revolution, except in the anodyne national sense as defined from the very beginning by Sun Yatsen.

Magda Abbiati

LA NOZIONE DI SOGGETTO
NELLA TEORIA GRAMMATICALE:
IL CASO DELLA LINGUA CINESE MODERNA *

Nel delineare la loro proposta di tipologia linguistica, Charles Li e Sandra Thompson (1976) includono il cinese tra le lingue a «tema dominante», che richiedono cioè, per la loro descrizione, il ricorso alla nozione di tema e, subordinatamente, alla nozione di soggetto. In *Subject or Topic?* Paul Kratochvil (1986), in disaccordo con l'ipotesi avanzata da Li e Thompson, pone il quesito della compatibilità di tema e soggetto (quando applicati, nello specifico, all'analisi della frase cinese, ma, più in generale, nell'ambito di ogni sistema grammaticale) e della eventuale maggiore adeguatezza dell'impiego di una sola delle due nozioni. La risposta negativa che l'Autore dà al quesito inizialmente posto viene argomentata tramite una serie di valutazioni, alcune di ordine storico, altre di tipo formale.

Per quanto concerne la prospettiva storica, Kratochvil (pp. 35, 41, 44) muove dal presupposto che il soggetto altro non sia che il tema grammaticalizzato: il tema si svilupperebbe in soggetto all'interno di un processo storico generale che coinvolgerebbe l'intero assetto del sistema grammaticale e determinerebbe la trasformazione della relazione sintattica di base della frase da endocentrica e esocentrica. Da questo presupposto l'Autore evince che il concetto di soggetto è sincronicamente incompatibile con quello di tema, essendo le due nozioni, e le caratteristiche sintattiche ad esse collegate, qualitativamente distinte e inapplicabili simultaneamente ad uno stesso sistema grammaticale¹.

* Il presente lavoro è stato condotto nell'ambito della ricerca «Tradizione e rinnovamento nello sviluppo letterario e nell'evoluzione linguistica della Cina contemporanea», finanziata dal C.N.R. e diretta dal prof. Mario Sabattini.

¹ L'apparente contraddizione rappresentata dalla indiscutibile occorrenza di elementi identificabili come «tema» in lingue caratterizzate dalla presenza, altrettanto indiscutibile, del soggetto viene risolta da Kratochvil (p. 42) distinguendo due tipi di tema: un tema primario, costituito dall'espansione del nucleo verbale e contraddi-

Anche accettando, nonostante non sia confortato da prove evidenti né da risultati di indagini sistematiche, il presupposto di base², il corollario da esso desunto non sembra pienamente convincente, malgrado la «teoria della catastrofe» che Kratochvil adduce a sostegno della sua tesi. Se tema e soggetto sono concetti pertinenti a fasi distinte e differenziate di un processo evolutivo così globale da comportare la radicale modifica del sistema grammaticale nel suo complesso, il cambiamento non potrà verosimilmente aver luogo in modo subitaneo, ma richiederà una fase di transizione «ibrida», articolata e graduale, che registrerà lo snaturarsi del sistema grammaticale iniziale e, contestualmente, il comporsi di un nuovo assetto. Non si può escludere a priori, con affermazioni di tipo dogmatico, che nella fase di transizione non si realizzi, tra tema e soggetto (forse meno «tematico» l'uno e non pienamente soggetto l'altro nella loro espressione formale), una sorta di integrazione che consenta la loro coesistenza all'interno di una organizzazione sintattica composita³.

Non è comunque l'aspetto diacronico del problema quello che in questa sede interessa affrontare, anche se il punto che qui preme chiarire è ad esso strettamente connesso. L'interrogativo a cui si vuole dare risposta è se tema e soggetto, nozioni senza alcun dubbio qualitativamente differenti, siano effettivamente incompatibili in un'ottica sincronica, ovvero, nel particolare, se la nozione di soggetto sia realmente inapplicabile all'analisi della frase cinese⁴. Per una

stinto dalla posizione iniziale e dalla pausa virtuale che lo separa dal restante segmento di enunciato, e un tema secondario, prodotto mediante un tipo di derivazione (topicalizzazione) generalmente consistente in un processo di espansione nel corso del quale il tema copia un costituente della frase, o è da questo copiato. Mentre soggetto e tema primario sarebbero tra loro incompatibili in quanto evoluzione l'uno dell'altro, il tema secondario potrebbe coesistere sia con il soggetto che con il tema primario.

² Si potrebbe però anche postulare che tema e soggetto siano categorie universali, presenti potenzialmente in tutte le lingue, anche se in taluni casi o in determinate fasi evolutive non attualmente operanti simultaneamente.

³ In effetti non va ignorata l'esistenza, in numerose lingue, di elementi che potrebbero senza grossi problemi essere considerati come il prodotto della «grammaticalizzazione» del tema, ovvero della integrazione di questo al livello della struttura frasale SVO. La presenza di simili costituenti, descrivibili genericamente in termini di «complementi d'argomento», sia in lingue tematiche, sia in lingue caratterizzate dalla indiscutibile esistenza del soggetto, tenderebbe a suffragare l'ipotesi della gradualità del processo evolutivo di cui sopra.

⁴ Per quanto concerne l'applicabilità della nozione di tema vedi Abbiati (1990) in cui il tema, anziché venire inteso, come da più parti è visto, come semplice categoria del discorso, è riconosciuto quale categoria sintattica. Il tema è così proposto quale costituente della frase di base, definibile come il SN che occupa la posizione iniziale della frase (F'), seguito da una frase-commento (F) che deve essere

simile verifica sarà determinante individuare le caratteristiche e le proprietà formali e funzionali che contraddistinguono ciascuna delle due nozioni, in modo da poter accertare, alla luce di una loro definizione formulata su basi strettamente grammaticali, la possibilità o impossibilità di una loro coesistenza.

A sostegno delle conclusioni tratte per quanto riguarda la lingua cinese, Kratochvil, parallelamente alle considerazioni generali di ordine storico più sopra esaminate, adduce anche una serie di altre valutazioni che scaturirebbero, a suo avviso, dal confronto tra i concetti di tema e soggetto (pp. 34-37). Muovendo dalla constatazione della «inerente vaghezza» di entrambi, che escluderebbe, a suo parere, la possibilità di darne una definizione che non sia tanto ampia e generica da rivelarsi inevitabilmente inadeguata e carente, e ritenendo non praticabile una loro identificazione in rapporto a differenze funzionali (anche questo, a suo dire, terreno troppo labile e sfuggente), per poterli distinguere non resta, sostiene, che l'esame delle caratteristiche sintattiche e morfologiche formali associate a ciascuna delle due nozioni. Afferma quindi che «generally speaking, the concept of subject is associated with grammatical systems where the relationship between the relevant nominal constituent and the rest of the sentence is one of formally marked dependence but where its position is relatively free. The concept of topic is then connected with grammatical systems of contrary properties: fixed position in the sentence, and relative independence, both semantic and grammatical, of the rest of the sentence».

La lingua cinese moderna si rivelerebbe pertanto classificabile tra le lingue tematiche, data la posizione fissa iniziale del costituente nominale rilevante e la pausa (o particella di pausa) che lo accompagna e che non può ricorrere altrove nella frase, e vista l'assenza di tratti morfologici e sintattici formali che contrassegnino il soggetto marcandone il rapporto di dipendenza diretta con il nucleo verbale (considerata, in particolare, la mancanza della concordanza e di una categoria della voce pienamente sviluppata).

Pecca forse di eccessivo meccanicismo una dicotomia che contrapponga lingue a tema e lingue a soggetto basandosi pressoché unicamente sulle equazioni «tema = posizione fissa», «soggetto =

sintatticamente ben formata (SN + SV). Tale formulazione viene avanzata sulla scorta della regola $F' \rightarrow \text{Tema } \{F, F'\}$, individuata come operante in cinese da Xu Liejiong e Terence Langendoen (1985), in base alla quale le strutture tematiche possono essere rappresentate come $[_F X [_F \dots Y \dots]]$ dove X, il tema, è costituito da una categoria grammaticale maggiore e F, la frase-commento, contiene un elemento Y, eventualmente vuoto, riferito a X.

dipendenza dal verbo morfologicamente marcata». I fenomeni linguistici difficilmente funzionano per automatismi tanto rigidi e schematici.

In effetti, sappiamo che in latino soggetto e oggetto sono rispettivamente contrassegnati dal caso nominativo e accusativo (e dalle relative desinenze). Ma soggetto e oggetto sono individuabili anche in lingue in cui tali contrassegni non sono attivi. In inglese, per fare un altro esempio, la flessione è alquanto limitata. Una ipotetica caduta della desinenza verbale che segnala la terza persona singolare, e tramite ciò manifesta la concordanza tra verbo e soggetto, determinerebbe la transizione dell'inglese tra le lingue a tema, in quanto ormai priva di concordanza, o ne consentirebbe ancora la collocazione tra le lingue a soggetto, in quanto presente la categoria della voce?

La nozione di soggetto e i connessi meccanismi di concordanza sembrano essere collegati alla proprietà del verbo di selezionare un costituente nominale (in certa misura predicibile alla luce dei tratti di sottocategorizzazione del verbo) quale suo referente privilegiato in termini di *status* grammaticale. Anche se la selezione operata si manifesta in talune lingue attraverso un tipo di concordanza formalmente marcata mediante flessioni, l'assenza di contrassegni morfologici in altre lingue non è di per sé sufficiente a dimostrare in esse l'incapacità del verbo di rapportarsi a un soggetto, ovvero di operare grammaticalmente la suddetta selezione. Non si può escludere a priori che questo fenomeno abbia comunque luogo, ma venga segnalato in modo differente.

La presenza di determinati contrassegni morfologici, così come il realizzarsi di un certo ordine di successione dei costituenti, sono connotazioni linguistiche non universali, ma peculiari a specifiche realtà grammaticali, in taluni casi esteriormente molto differenziate. Si tratta di differenze solo formali o a queste corrispondono differenze sostanziali per quanto concerne la natura delle relazioni sintattiche fondamentali? Sarà questo il punto su cui concentreremo la nostra attenzione al fine di verificare l'applicabilità della nozione di soggetto al sistema grammaticale cinese⁵.

⁵ Per quanto riguarda la posizione degli studiosi della Cina continentale in relazione al problema dei rapporti tra tema e soggetto vedi Abbiati (1990:168-176). In questa sede ci limiteremo a sottolineare come mai in Cina sia stata messa esplicitamente in discussione l'applicabilità della nozione di soggetto al sistema grammaticale cinese. Ciò è avvenuto però di fatto nelle teorizzazioni di Zhang Zhigong (1957:24, 79-82), dei curatori di *Yufa jianghua* (1953:16) e dei loro seguaci, ed ha trovato la sua espressione più compiuta, in tempi recenti, nella elaborazione di Zhu

Di concordanza, in riferimento a tale sistema grammaticale, non si può certo parlare, né si può parlare di voce ⁶, se con ciò si intendono categorie che rendono esplicita morfologicamente, tramite affissi e flessioni specifici, l'esistenza di determinate relazioni tra costituenti della frase. È però quantomeno avventato evincere da ciò l'inapplicabilità della nozione di soggetto. Se anche è assente una voce passiva contrassegnata morfologicamente, va forse comunque riconosciuta l'esistenza di strutture passive. Il mancato riconoscimento di queste, infatti, comporta una serie di problemi di analisi non facilmente risolvibili, ad esempio all'atto della descrizione di frasi come la (1)» ⁷:

- 1) *Xiāomǎ, tā bèi Rùntú dāsǐle.*
 Xiaoma lui da Runtu colpire-morire-ASP
 «Quanto a Xiaoma, è stato ucciso da Runtu.»

Dexi (1982:95-115). Tutti questi studiosi, di matrice «strutturalista», hanno confutato con forza il modello grammaticale «tradizionale» che, ispirandosi a criteri logico-semantiche, sosteneva che in cinese «il soggetto è un costituente della frase generalmente espresso da un nome, da un sostituto o da una parola impiegata nominalmente (e da un loro eventuale modificatore); esso denota l'essere animato o inanimato a cui appartiene l'azione (attiva o passiva), la qualità o la proprietà indicate dal predicato» (Wang Li, 1956:173). In opposizione a tale modello, gli studiosi «strutturalisti» hanno di fatto svuotato il soggetto dei contenuti tradizionalmente assegnatigli per caratterizzarlo in realtà come tema: il soggetto è così diventato, per definizione, il sintagma nominale che ricorre in posizione iniziale nella frase e che intrattiene un rapporto con l'intero predicato, senza essere grammaticalmente e semanticamente in relazione diretta con il verbo principale. Solo negli ultimi anni è stata affrontata da alcuni la questione dei rapporti tra tema e soggetto. Le soluzioni proposte tendono a ribadire la «dualità» della nozione di soggetto, inteso sostanzialmente come tema (Lü Shuxiang, 1979:353-358; Li Linding, 1985:64-67) o, all'opposto, rifiutano l'assegnazione al soggetto di tale contenuto, circoscrivendo rigorosamente l'applicazione della nozione di tema al campo della pragmatica e negando ogni suo possibile ruolo in ambito sintattico (Lu Jianming, 1986:166-167). In entrambi i casi la nozione di soggetto viene comunque salvaguardata in quanto tale e non messa in discussione.

⁶ Tranne che, come sostiene Kratochvil, limitatamente ai casi che vedono l'occorrenza del «prefisso verbale» *bèi*, che si rivelano però, tutto sommato, marginali.

⁷ Negli esempi verranno impiegate le seguenti abbreviazioni:

- ASP particella aspettiva
 BA preposizione che introduce il paziente
 CL classificatore
 LOC suffisso locativo o localizzatore
 MOD particella modale
 NEG negazione
 PAU particella di pausa
 STR particella strutturale

Xiǎomǎ in (1) è senza alcun dubbio tema. Si tratterebbe, nell'ipotesi di Kratochvil (vedi nota 1), di un tema secondario, derivato tramite un processo di topicalizzazione mediante il quale è stata operata l'espansione di un costituente della frase: *tā*. L'analisi della funzione di tale costituente si presenta però tutt'altro che semplice.

Non ha senso intendere *tā* come un secondo tema (il tema primario nel linguaggio di Kratochvil). Ci si troverebbe infatti in tal caso di fronte ad una inammissibile ridondanza grammaticale, in quanto l'espansione del tema primario in un tema secondario sarebbe del tutto priva di finalità. In effetti, la co-occorrenza di un tema e di una sua copia pronominale è giustificata laddove questa, come in (2), svolga un ruolo sintattico differenziato rispetto a quello del tema e concorra in tal modo ad assicurare la completezza grammaticale della frase:

- 2) *Wáng xiānsheng, wǒ rènshi tā.*
Wang signore io conoscere lui
«Il sig. Wang lo conosco.»

La presenza però di due temi coreferenziali sarebbe evidentemente del tutto superflua a tale riguardo⁸. Pertanto, l'occorrenza di *tā* in (1) non può venire giustificata sulla base di una sua pretesa natura di tema. Ma, per certo, *tā* non può neppure essere inteso come oggetto, pur se costituisce il fine verso cui è diretta l'azione espressa dal verbo. Il confronto fra (2) e (3) testimonia infatti che, se tale fosse, ricorrerebbe obbligatoriamente in posizione postverbale, similmente a quanto avviene di norma quando vi siano oggetti coreferenti al tema:

- 3) * *Wáng xiānsheng, tā wǒ rènshi.*
Wang signore lui io conoscere

Non solo, invece, *tā* in (1) ricorre in posizione preverbale, ma, come dimostra (4), una sua occorrenza postverbale renderebbe la frase non grammaticale:

- 4) * *Xiǎomǎ, bèi Rùntú dǎsǐle tā.*
Xiǎoma da Runtu colpire-morire-ASP

⁸ E sarebbe del tutto superflua non solo sotto il profilo sintattico, ma, a maggior ragione, dal punto di vista logico, se è vero che il tema è l'elemento che definisce l'ambito rispetto al quale ha rilevanza quanto espresso nel commento.

Dato che la presenza di un elemento pronominale coreferente al tema è giustificabile solo alla luce di una sua specifica collocazione funzionale, e visto che *tā* in (1) non ricopre il ruolo di oggetto, non resta che l'alternativa di intenderlo come soggetto. E conseguentemente bisognerà ipotizzare che la costruzione con la preposizione *bèi* operi effettivamente per sottolineare esplicitamente la relazione agente-azione, ma all'interno di strutture che, nella gran parte dei casi, dimostrano di essere sintatticamente passive⁹.

Si potrebbe quindi sostenere che in cinese la concordanza tra soggetto e verbo, ovvero la dipendenza grammaticale del primo dal secondo, esiste, ma viene espressa formalmente dalla rispettiva posizione dei due elementi, anziché essere contrassegnata morfologicamente. Se si considera infatti la sistematicità con cui, nella frase cinese, a un determinato referente nominale (quello che intrattiene con il verbo un rapporto semantico diretto ed è quindi predicibile alla luce delle restrizioni di selezione determinate dai tratti di sottocategorizzazione dal verbo¹⁰), viene assegnata una posizione fissa, bisogna concludere che tale sistema grammaticale, nonostante l'estrema povertà morfologica, preveda comunque l'occorrenza di un referente nominale privilegiato identificabile come soggetto, il cui *status* viene segnalato tramite la posizione ad esso assegnata. Si potrebbe allora ipotizzare che il soggetto in cinese sia il costituente, non necessariamente esplicito, che ricorre in prima posizione nella frase-commento, così come l'oggetto è il costituente, non necessariamente esplicito, che può ricorrere alla destra del verbo.

Con ciò non si intende avvalorare l'assioma secondo cui la grammatica cinese sarebbe riducibile alla sintassi e la sintassi all'ordine dei costituenti. Ordini di costituenti diversi possono essere indice di

⁹ In determinati casi, alquanto marginali ma comunque possibili, *bèi* ricorre contestualmente a *bā* in strutture in cui, se si riconosce la validità del modello di analisi grammaticale sintetizzato nella nota 4, difficilmente può essere individuata l'occorrenza, anche non esplicita, di un soggetto referenziale e per le quali è effettivamente problematico parlare di attivo o passivo. In (5), ad esempio, *zhè tiáopí guǐ* è il tema e il soggetto manca (o, per meglio dire, è nullo):

5) *Zhè tiáopí guǐ bèi wǒ bā tā gǎnzǒule.*

questo dispettoso spirito da me BA lui cacciare-andarsene-ASP

«Questo spirito dispettoso è stato da me scacciato».

¹⁰ Con restrizioni di selezione ci si riferisce all'insieme delle caratteristiche che specificano le condizioni che consentono a un elemento lessicale di ricorrere in un dato contesto grammaticale. Le restrizioni di selezione, che dipendono dalla struttura semantica dei singoli elementi lessicali, agiscono sulla scelta delle possibili combinazioni di questi, escludendo, ad esempio, che in un contesto normale il verbo «pensare» possa avere come soggetto «attivo» il nome «automobile».

rapporti strutturali diversi o essere semplici varianti di una stessa struttura di base. Il fatto che in cinese sembrino in larga misura essere sintomatici di strutture diverse, mentre in altre lingue pare verificarsi esattamente l'opposto, può venire teorizzato solo se dimostrato alla luce di elementi probanti e non sulla base di semplici intuizioni o osservazioni superficiali. Ed è quindi sull'insieme di questi elementi che deve focalizzarsi l'attenzione dello studioso, nell'intento di cogliere, al di là delle manifestazioni «accidentali» e, tutto sommato, accessorie, le caratteristiche essenziali dei singoli sistemi grammaticali, la cui chiarificazione costituisce l'obiettivo primo dell'indagine linguistica.

Ma come individuare gli elementi probanti, capaci di dimostrare non solo se in una data lingua ordini di costituenti diversi corrispondono effettivamente a strutture sintattiche diverse, ma, soprattutto, la natura di tali strutture?

Il pensiero può essere espresso e trasmesso in quanto viene strutturato linguisticamente. Esso si costituisce in sequenze lineari di unità che vengono «codificate» in modo da essere comprensibili a tutti coloro che posseggano il codice. Un componente essenziale del codice è la grammatica, sistema strutturato gerarchicamente che organizza, mediante un complesso di regole, le categorie logiche del pensiero ordinandole secondo determinate configurazioni sintattiche e rendendone così intellegibili, in quanto decodificabili, i nessi e le reciproche relazioni. Una sequenza fonica può ricevere una interpretazione semantica solo in virtù del ruolo di mediazione svolto dalla grammatica. Essa opera, a livello strutturale, associando specifiche proprietà di controllo alle diverse posizioni gerarchiche: la capacità di un costituente della frase di esercitare il proprio controllo su fenomeni che coinvolgono altri costituenti o, viceversa, la sua subordinazione al controllo altrui ne denunceranno la collocazione gerarchica e, conseguentemente, la funzione nella struttura sintattica. Lo studio delle proprietà di controllo e delle interrelazioni esistenti tra esse e determinate funzioni consente, pertanto, di delineare il quadro delle configurazioni sintattiche che si realizzano in un determinato sistema grammaticale e di individuarne l'esatta natura. Si potrà infatti riconoscere che una certa funzione è operante in una data lingua se a tale funzione, e solo ad essa, risulteranno sistematicamente associate caratteristiche formali e, soprattutto, proprietà sintattiche di controllo specifiche.

Tornando, alla luce di questa premessa di ordine generale, alla questione dell'applicabilità della nozione di soggetto al sistema grammaticale cinese, si considerino le seguenti frasi:

- 6) *Fùqin dāsìle zìjǐ de háizi.*
 padre colpire-morire-ASP sé stesso STR ragazzo
 «Il padre ha ucciso il proprio figlio».
- 7) *Fùqin bà zìjǐ de háizi dāsìle.*
 padre BA sé-stesso STR ragazzo colpire-morire-ASP
 «Il padre ha ucciso il proprio figlio».
- 8) *Zhāngsān zài zìjǐ jiā li gōngzuò.*
 Zhangsan in sé-stesso casa LOC lavorare
 «Zhangsan lavora a casa propria».

Vediamo che in tutti i casi presi in esame la referenza del sostituto riflessivo *zìjǐ* pare essere controllata dal sintagma nominale che ricorre in posizione iniziale. Vediamo anche che, laddove, come in (9)-(12), si collochi il SN che «ospita» il sostituto riflessivo in posizione iniziale, la frase non è più accettabile:

- 9) * *Zìjǐ de háizi fùqin dāsìle.*
 sé-stesso STR ragazzo padre colpire-morire-ASP
- 10) * *Zìjǐ de háizi fùqin bà tā dāsìle.*
 sé-stesso STR ragazzo padre BA lui colpire-morire-ASP
- 11) * *Zìjǐ de háizi bèi fùqin dāsìle.*
 sé-stesso STR ragazzo da padre colpire-morire-ASP
- 12) * *Zìjǐ jiā li, Zhāngsān zài nàr gōngzuò.*
 sé-stesso casa LOC Zhangsan in li lavorare

Tutto ciò dimostra la natura anaforica di *zìjǐ*, sostituto obbligatoriamente coreferente a un antecedente, vale a dire a un SN presente nel contesto. Questo vincolo grammaticale non si esaurisce però in una semplice questione di «precedenza». In (13) infatti *fùqin*, pur precedendo *zìjǐ* e potendo logicamente rappresentarne l'antecedente, non è invece grammaticalmente in grado di controllarne la referenza, sicché la frase non risulta accettabile:

- 13) * *Fùqin, zìjǐ de háizi bèi tā dāsìle.*
 padre sé-stesso STR ragazzo da lui colpire-morire-ASP

L'esempio (13) dimostra che la «precedenza» non è il requisito necessario e sufficiente: il possesso della proprietà di controllo della referenza del sostituto riflessivo da parte di un costituente nominale che funge da antecedente essenzialmente non dipende dalla posizione, ovvero dal rispettivo ordine di successione. Ciò è comprovato

da (14), dove *zìjǐ* può essere inteso esclusivamente come coreferente a *Xiǎomíng*, ad uno solo cioè dei SN che pure, succedendosi in inizio di frase, quanto a posizione, egualmente lo precedono:

- 14) *Nàwèi péngyou, míngtiān Xiǎomíng xiǎng zài zìjǐ jiā li gēn tā jiànmiàn.*
 quello-CL amico domani Xiaoming pensare in sé-stesso casa LOC con lui vedersi
 «Quell'amico Xiaoming pensa di vederlo a casa propria domani».

Dal confronto tra (13) e (15), frasi strutturalmente identiche, si possono ricavare indicazioni utili a chiarire a quale caratteristica sintattica sia in realtà associato il controllo della referenza dei riflessivi:

- 15) *Fùqin, tā bèi zìjǐ de háizi dāsìle.*
 padre lui da sé-stesso STR ragazzo colpire-morire-ASP
 «Quanto al padre, è stato ucciso dal proprio figlio».

(13) e (15) si rivelano in tutto identiche, salvo che per l'inversa collocazione dei SN *tā* e *zìjǐ de háizi*, a cui ovviamente corrisponde uno scambio tra i due di funzione grammaticale. In quest'unico elemento di differenza risiederà il fattore che determina la grammaticalità di (15) e l'inaccettabilità di (13). Non c'è infatti motivo di supporre che ciò possa in qualche modo dipendere da *fùqin* in quanto, restando invariato in entrambe le frasi il suo ruolo tematico, l'incapacità che in (13) esso dimostra di controllare la referenza del sostituto riflessivo sussisterà anche in (15). Ma se in (15) non è *fùqin* a esercitare il controllo su *zìjǐ*, non potrà che essere *tā* l'elemento che ha tale proprietà. Come si spiega allora in (13) la perdita di questa proprietà? Non trattandosi, come s'è visto più sopra, di una semplice questione di «precedenza», ciò dipenderà essenzialmente dalla funzione grammaticale che *tā* ha in (15) e non ricopre invece in (13). È quindi fondato ipotizzare che la proprietà di controllo sui sostituti riflessivi sia associata anche in cinese ad uno specifico ruolo sintattico: il ruolo svolto da *tā* in (15).

Della natura di questo ruolo sintattico si è discusso precedentemente in relazione alle strutture passive, giungendo alla conclusione che molto verosimilmente debba trattarsi del ruolo di soggetto: alla luce della definizione ipotizzata in via preliminare in quell'occasione, *tā* in (15), in quanto primo SN della frase-commento, si qualifica senza alcun dubbio come tale. E lo stesso dicasi per il costituente che in (14) controlla la referenza di *zìjǐ*, mentre invece l'identificazione come soggetto è, sulla stessa base, assolutamente esclusa per i due SN che precedono *Xiǎomíng* e che si vedono al contempo pre-

cluso il controllo sul riflessivo ¹¹. Per quanto riguarda (13), l'inaccettabilità della frase sarebbe quindi determinata dal fatto che, non fungendo *tā* da soggetto, *zìjǐ* rimane privo del suo antecedente obbligatorio.

La proprietà di controllo della referenza dei sostituti riflessivi che sistematicamente dimostrano di possedere i SN identificabili come soggetto, e solo questi, è pertanto un elemento probante che dimostra, da una parte, la correttezza dell'ipotesi formulata circa l'effettiva esistenza di una tale nozione nel sistema grammaticale cinese e comprova, dall'altra, la necessità del ricorso ad essa: solo riconoscendone l'operatività può essere compreso il fenomeno della riflessivizzazione ¹².

¹¹ In (14) il tema *fùqin* ha come commento una frase a sua volta costituita da una configurazione tematica. *Míngtiān* è infatti anch'esso tema e, in quanto tale, impossibilitato, al pari di *fùqin*, a esercitare grammaticalmente il controllo su *zìjǐ* (oltre che esserne impossibilitato, a differenza di *fùqin*, anche da una ovvia incompatibilità semantica).

¹² Che il tema non abbia proprietà di controllo sui sostituti riflessivi è infatti ampiamente dimostrato in (13) e (14). E anche se a prima vista (6)-(8) sembrerebbero smentire una simile affermazione, una loro analisi basata sulla teoria di cui alla nota 4 rivela comunque in ognuna di esse la presenza di un elemento vuoto, riferito al tema, che, ricoprendo la funzione di soggetto, oltre a garantire l'altrimenti compromessa grammaticalità della frase-commento, rappresenta anche l'antecedente di *zìjǐ*. In (6), ad esempio, il controllo sul riflessivo è esercitato appunto dal soggetto costituito da un elemento vuoto, coreferente al tema, che si colloca tra *fùqin* e *dāsìle*. Tale soggetto può essere reso esplicito mediante l'impiego di un sostituto, senza che ciò comporti alcuna modifica nella struttura della frase:

16) *Fùqin tā dāsìle zìjǐ de háizi.*

padre lui colpire-morire-ASP sé-stesso STR ragazzo

«Il padre ha ucciso il proprio figlio».

Il fatto che la referenza dei riflessivi sia controllata dal soggetto comporta automaticamente l'impossibilità per *zìjǐ* di essere un costituente di esso, come è dimostrato dalla inaccettabilità di (13). L'occorrenza di *zìjǐ* come costituente del soggetto è in effetti possibile solo limitatamente al suo uso in qualità di sostituto dimostrativo, con il valore cioè di «stesso, in persona» (17). Tale caso è però del tutto estraneo alle problematiche qui trattate, che riguardano specificamente ed unicamente l'impiego di *zìjǐ* in qualità di sostituto riflessivo:

17) *Zìjǐ de shì zìjǐ zuò, bù yào yīlài biérén.*

sé-stesso STR cosa sé-stesso fare NEG dovere dipendere da altri

«Le proprie cose ciascuno se le faccia da sé, senza dipendere dagli altri».

Da (17), così come da (18), emerge comunque una questione che meriterebbe di essere approfondita:

18) *Zìjǐ de chéngjǐ tā yī jù méi shuō.*

sé-stesso STR successo lui uno frase NEG dire

«Ai propri successi non ha minimamente accennato».

Vediamo infatti che, mentre in (9)-(12) la collocazione in posizione di tema del SN che «ospita» *zìjǐ* rende la frase inaccettabile, questo non avviene in (17) né in (18). Sarebbe senz'altro interessante appurare le ragioni di tale dissimile comportamento.

Kratochvil (1986:38) rifiuta una tale conclusione attraverso una facile confutazione di quanto asserito da Li e Thompson (1976:478-479) che, bisogna riconoscere, esemplificano le loro tesi in modo improprio e assai carente¹³. Se però verificiamo attraverso esempi calzanti le proprietà che i due studiosi, e similmente Tsao Feng-fu (1979:42-84)¹⁴, individuano come qualificanti per l'identificazione del soggetto in cinese, in quanto ad esso e solo ad esso associate, non possiamo non dar loro atto della sostanziale correttezza delle conclusioni tratte, al di là della scarsa evidenza, se non infondatezza in taluni casi, delle prove addotte e nonostante l'inefficacia e contraddittorietà, a nostro avviso, dell'impianto grammaticale complessivo che essi derivano da tali conclusioni¹⁵.

Tra le proprietà di controllo individuate da Li e Thompson e da Tsao Feng-fu, quelle che, a nostro parere, sono in grado di fornire un'ulteriore convalida di quanto precedentemente già accertato circa l'effettiva applicabilità al sistema grammaticale cinese di una categoria definibile come soggetto, sono senz'altro la proprietà di controllo sul fenomeno della costruzione in serie dei verbi e quella sulla forma imperativa¹⁶.

In effetti, se si riconosce la validità delle premesse fin qui poste, non si può non rilevare come il requisito sintattico determinante per il realizzarsi di una costruzione di verbi in serie sia l'occorrenza di

¹³ Gli esempi addotti da Li e Thompson in relazione al problema del controllo della referenza dei riflessivi vedono infatti, per assurdo, l'occorrenza di *ziji* nel suo impiego di sostituto dimostrativo, anziché riflessivo. Non è quindi un problema per Kratochvil controbattere efficacemente. Alla stessa stregua Kratochvil ha buon gioco nel liquidare le argomentazioni, certamente non ben articolate ed esemplificate, e di conseguenza scarsamente convincenti, che i due studiosi avanzano (p. 478) in relazione alla proprietà di controllo sulla costruzione in serie dei verbi manifestata dal soggetto.

¹⁴ Muovendo dalla definizione universale di soggetto proposta da Edward Keenan (1976), basata sulla somma delle proprietà – una trentina – che tale costituente esibisce nelle singole lingue, e accettando quindi il presupposto secondo cui il soggetto può, in ciascun sistema grammaticale, essere inteso come la combinazione di un sottoinsieme di queste proprietà non universalmente attive, Tsao Feng-fu, attraverso un dettagliato esame, seleziona quelle che, a suo avviso, sono operanti in cinese. Le sue conclusioni non si discostano di molto, nella sostanza, da quelle già raggiunte da Li e Thompson (1976:461-466).

¹⁵ Per una critica ai modelli grammaticali elaborati da Li e Thompson e da Tsao Feng-fu vedi Abbiati (1990:190-193).

¹⁶ Quanto alla capacità che Li e Thompson, così come Tsao Fengfu, riconoscono al soggetto di una frase matrice di controllare la referenza dell'elemento vuoto o pronominale che funge da soggetto di una frase incassata («equi-NP deletion» secondo la denominazione data dai tre studiosi), come sottolinea ed esemplifica Xu Liejiong (1986:84-85), essa non è di fatto riscontrabile sistematicamente.

un costituente che si rivela sempre e comunque il costituente nominale che tutti i verbi in successione selezionano singolarmente come loro referente privilegiato, ovvero come loro soggetto. Non si può pertanto negare che il vincolo che in primo luogo determina la grammaticalità di una costruzione di verbi in serie, determinandone la possibilità stessa di strutturarsi, sia l'occorrenza di un soggetto comune, sia esso realizzato come elemento pieno (20, 21) o vuoto (19, 22)¹⁷, coreferente al tema (19, 20) o meno (21, 22):

- 19) *Nǐmen kěyǐ chá cídiǎn fānyì jùzi.*
 voi potere consultare dizionario tradurre frase
 «Quanto a voi, potete tradurre le frasi usando il dizionario».
- 20) *Xiǎomíng hé Zhāngsān, tāmen kěyǐ chá cídiǎn fānyì jùzi.*
 Xiaoming e Zhangsan loro potere consultare dizionario tradurre frasi
 «Xiaoming e Zhangsan possono tradurre le frasi usando il dizionario».
- 21) *Jùzi nǐmen kěyǐ chá cídiǎn fānyì.*
 frase voi potere consultare dizionario tradurre
 «Le frasi potete tradurle usando il dizionario».
- 22) *Jùzi bù kěyǐ chá cídiǎn fānyì.*
 frase NEG potere consultare dizionario vocabolario tradurre
 «Quanto alle frasi non si può tradurle usando il dizionario».

L'occorrenza obbligatoria, implicita o esplicita, di un costituente nominale che intrattiene con ogni singolo verbo un rapporto privilegiato (e che quindi esercita la proprietà di controllo sulla loro costruzione in serie) non giustificherebbe, secondo Kratochvil (1986:38), l'esigenza del ricorso alla nozione di soggetto: si tratterebbe di una necessità solo apparente, indotta a causa delle interferenze linguistiche che si producono in fase di traduzione. Ma come analizzare allora il costituente *tāmen* in (20)? E come giustificare l'inaccettabilità di (23)¹⁸?

¹⁷ In realtà in (22) il soggetto può essere descritto come rappresentato da un costituente vuoto (se riferito ad un elemento recuperabile nel contesto) o nullo (se caratterizzato da referenza generica anziché specifica).

¹⁸ Kratochvil si vedrebbe probabilmente costretto ad avvalersi dello stesso rilievo su cui impernia la confutazione dell'esigenza del ricorso alla nozione di soggetto nel caso dei riflessivi: il rilievo della illogicità della frase (p. 38). Gli enunciati in questione sarebbero cioè inaccettabili in quanto privi di senso dato che, allo stesso modo di «colourless green ideas furiously sleep», violano restrizioni semantiche fondamentali. Le verdi idee incolori che dormono furiosamente violano in effetti restrizioni semantiche fondamentali sicché la frase risulta inaccettabile, sotto il profilo logico e pragmatico, nella somma dei significati delle singole parole. Si tratta

- 23) * *Nàwèi péngyou xiǎng mǎi huǒchēpiào wǒ qù Shànghǎi.*
 quel-CL amico pensare acquistare biglietto-ferroviario io andare Shanghai.

Il ricorso alla nozione di soggetto si rivela pertanto indispensabile per la comprensione del fenomeno della costruzione in serie dei verbi, e parimenti necessario si rivela altresì per la descrizione della forma imperativa. Vediamo infatti che, nonostante l'impiego della sola nozione di tema possa sembrare sufficiente a consentire l'analisi di (15)¹⁹, ciò non è altrettanto vero per (26), la cui analisi, per gli stessi motivi già evidenziati nel caso di (1), non può prescindere dal ricorso contestuale alla nozione di soggetto:

- 25) *Nǐ lái zhèr.*
 tu venire qui
 «Vieni qui».
- 26) *Xiǎomíng a, nǐ lái zhèr. Rùntú a, nǐ qù nàr.*
 Xiaoming PAU tu venire qui Runtu PAU tu andare là
 «Xiaoming, tu vieni qui. Runtu, tu vai là».

ciò di un nonsenso. La frase sarebbe però di per sé, senza dubbio alcuno, sintatticamente ben formata. Lo stesso potrebbe dirsi per (24), mentre chiaramente diverso è il caso di (23), che è inaccettabile non in quanto nonsenso, ma perché sintatticamente mal formata:

- 24) * *Shū tǎng zài dìshàng sànsan bù.*
 libro sdraiarsi in terra-LOC fare-fare passi
 «Il libro fa quattro passi disteso per terra».

Ma se si riconosce che (23) è sintatticamente mal formata, non si può non farne risalire la causa ad una violazione di una qualche regola grammaticale, anziché di un puro e semplice vincolo semantico. Quale regola? Quella che impone che la proprietà di controllo sulla costruzione in serie dei verbi sia associata ad un preciso ruolo sintattico, il ruolo di soggetto, svolto da uno stesso referente nominale in relazione ai diversi verbi.

¹⁹ In realtà è alquanto opinabile che in (25) *nǐ* possa considerarsi tema, in quanto solo in contesti particolari può essere visto come elemento che fissa la cornice in rapporto alla quale ha rilevanza quanto espresso nel commento. La natura di soggetto, anziché di tema, dei SN che come *nǐ* ricorrono in frasi imperative sembrerebbe comprovata dalla generale mancanza, dopo di essi, di una pausa significativa di separazione e, soprattutto, dalla possibilità della loro omissione senza che ciò comporti, per l'enunciato, perdita di rilevanza. Il costituente tema nelle frasi imperative sarebbe quindi generalmente nullo, mentre il costituente soggetto, eventualmente vuoto, è sempre presente. L'occorrenza di temi nulli è del resto possibile anche in frasi non imperative. (19), in contesti diversi e appropriati, può essere descritta analizzando *nimen* come tema e individuando come soggetto un elemento vuoto alla sua destra, oppure analizzando *nimen* come soggetto di una frase con tema nullo.

Bisogna quindi concludere che è il soggetto l'elemento che esercita la proprietà di controllo sulla forma imperativa.

Un'altra delle proprietà che possono venire assunte come tipiche del soggetto e qualificanti quindi la necessità del ricorso ad esso nell'analisi della frase cinese è il controllo sulla comparazione. Come testimoniano (27)-(30), in strutture comparative solo i SN aventi la funzione di soggetto possono essere dati ed essere intesi come primo termine di paragone:

- 27) *Wǒ bǐ Xiǎomíng xǐhuan Zhāngsān.*
io rispetto-a Xiaoming piacere Zhangsan
«A me Zhangsan piace più che a Xiaoming».
- 28) *Zhāngsān a, wǒ bǐ Xiǎomíng xǐhuan tā.*
Zhangsan PAU io rispetto-a Xiaoming piacere lui
«Quanto a Zhangsan, piace più a me che a Xiaoming».
- 29) ? *Wǒ bǐ gǒu xǐhuan māo.*
io rispetto-a cane piacere gatto
«Io amo i gatti più dei cani».
- 30) ? *Māo, wǒ bǐ gǒu xǐhuan.*
gatto io rispetto-a cane piacere
«I gatti li amo più dei cani».

(27) e (28) ammettono infatti un'unica lettura: non consentono di venire interpretate rispettivamente nel senso di «A me Zhangsan piace più di Xiaoming» e «Quanto a Zhangsan, a me piace più di Xiaoming». Evidentemente in cinese né l'oggetto né il tema, ma solo il soggetto, possono essere «comparati»²⁰. In effetti (29) e (30) sono di dubbia accettabilità proprio in quanto, dovendo il primo termine di paragone essere necessariamente il soggetto, sono interpretabili esclusivamente come «Io amo i gatti più di quanto li amino i cani» e «I gatti li amo più di quanto li amino i cani» e non nel senso di «Io amo i gatti più di quanto non ami i cani» e di «I gatti li amo più di quanto non ami i cani».

L'insieme delle proprietà di controllo fin qui individuate, quando anche non esaustivo, già consente di trarre conclusioni che possiedono un sufficiente grado di affidabilità in quanto suffragate da elementi probanti. È dimostrato infatti che di tali proprietà (con-

²⁰ Va sottolineato che in (27) il primo termine di paragone non è *wǒ*, ma un elemento vuoto, a lui riferito, che lo segue ricorrendo in funzione di soggetto. *Wǒ* infatti, in quanto tema, non ha la capacità di venire comparato. Questa incapacità, come s'è visto, risulta evidente in (28).

trollo sulla referenza dei sostituti riflessivi, sulla costruzione in serie dei verbi, sulla forma imperativa e sulla comparazione) e dei meccanismi operativi ed esse connessi si può rendere conto solo postulando l'esistenza di un costituente che, per la complessiva affinità della funzione grammaticale svolta e per la prominenza sintattica di cui gode rispetto agli altri sintagmi nominali della frase, non può che essere assimilato al soggetto. Al tempo stesso, una volta messo a fuoco un certo numero di proprietà funzionali e di correlate caratteristiche formali (posizione fissa nella frase), si acquisiscono gli strumenti necessari e sufficienti ad identificare in modo univoco il costituente «soggetto» e a connotare in modo non ambiguo la relativa nozione sintattica (la categoria che possiede le suddette proprietà e manifesta le suddette caratteristiche).

Nel derivare dalle constatazioni empiriche fatte una definizione teorica della nozione di soggetto che sia applicabile al sistema grammaticale cinese, non si potrà però prescindere da una considerazione di base: il riconoscimento del soggetto quale nozione pertinente al commento ²¹. Vale a dire, la definizione, per essere accettabile, dovrà dimostrarsi capace di qualificare l'elemento della frase individuato come soggetto dall'insieme delle proprietà di controllo esibite integrandolo nella cornice grammaticale dettata da tale considerazione.

La definizione inoltre, in quanto relativa ad un fenomeno squisitamente sintattico e privo di implicazioni cognitive dirette, potrà essere adeguata solo se formulata in un linguaggio strettamente grammaticale. Solo a questa condizione infatti il soggetto, così come ogni altra nozione grammaticale, potrà dimostrarsi assolutamente esente da quella elusività che molti, al pari di Kratochvil, gli riconoscono, esplicitamente o implicitamente, quale caratteristica connaturata: la sua «inerente vaghezza» si dimostrerà allora per quello che è, scarsa comprensione dovuta ad insufficiente approfondimento teorico e inadeguata impostazione metodologica ²².

²¹ La fondatezza di tale considerazione, che scaturisce indirettamente dalla definizione di tema accettata preliminarmente all'indagine e come presupposto di essa (vedi nota 4), è stata infatti ripetutamente verificata nell'analisi degli esempi presi in esame.

²² Deve ormai essere acquisito il riconoscimento che non c'è ragione per cui la linguistica debba comportarsi diversamente dalle altre scienze: le diverse entità teoriche non possono né debbono essere definite anteriormente alla costituzione della grammatica, in termini che, così facendo, verrebbero a dipendere da un linguaggio ad essa estraneo. Ogni entità può essere assunta solo come assioma di base e definita solo indirettamente nel quadro generale della teoria, come corollario all'elaborazione della grammatica.

Non esiste pertanto *una* definizione di soggetto, ma tante quanti possono essere i diversi modelli grammaticali applicabili; e tutte sono egualmente valide, se corrette come contenuto teorico e coerenti nella formulazione. La definizione della nozione di soggetto quindi, quando applicata al sistema grammaticale cinese, dovrà essere formulata in termini diversi a seconda del diverso linguaggio del quadro teorico di riferimento. La definizione basata su criteri distribuzionali, proposta come ipotesi di lavoro nel corso della nostra indagine, secondo la quale «il soggetto è il costituente che ricorre in prima posizione nella frase-commento», potrà essere riformulata, in un'ottica di tipo strutturalista, come «il soggetto è la funzione grammaticale del sintagma nominale costituente immediato della frase-commento», oppure tradotta, in un linguaggio di ispirazione generativo-trasformativa, in «il soggetto è la funzione grammaticale del sintagma nominale direttamente dominato dal nodo F (dove con F si intende la frase-commento)». Ciascuna di queste definizioni possiede un sufficiente grado di accettabilità e adeguatezza in quanto ciascuna, nella cornice di un determinato modello grammaticale e nei termini del linguaggio a lui proprio, in armonia con il requisito essenziale richiesto qualifica il soggetto precisandone lo *status* specifico e distintivo nella gerarchia grammaticale della frase (a cui corrispondono le proprietà di controllo sopra elencate) e teorizzandolo al tempo stesso quale nozione pertinente al commento²³.

La risposta che si può dare al quesito inizialmente posto circa l'applicabilità della nozione di soggetto al sistema grammaticale cinese e la compatibilità di questa nozione con quella di tema è quindi pienamente affermativa. Non solo, infatti, nel corso dell'indagine è stata verificata la possibilità, o meglio l'esigenza, del ricorso alla nozione di soggetto per la comprensione di una serie di fenomeni grammaticali di non scarsa rilevanza, ma la possibilità stessa di pervenire ad una definizione di tale nozione, nei termini in cui la definizione è stata formulata, ci pare essere di per sé prova suffi-

²³ Mentre scarsamente esplicative e pericolosamente fuorvianti si rivelano definizioni quale quella avanzata da Charles Li e Sandra Thompson (1981:87), basata su criteri semantici che, in quanto tali, ben poco hanno a che vedere con l'analisi sintattica, o quella proposta da Tsao Fengfu (1978:169-170), espressa in termini falsamente grammaticali e decisamente poco scientifica. I primi sostengono che «the *subject* of a sentence in Mandarin is the noun phrase that has a "doing" or "being" relationship with the verb in that sentence. The precise relationship depends on the semantic makeup of the verb». Tsao Fengfu propone invece di identificare il soggetto superficiale quale «first unmarked animate NP to the left of the verb; otherwise, the unmarked NP immediately before the verb».

ciente a dimostrarne l'indiscutibile applicabilità.

Inoltre, analogamente a quanto affermato nel caso del soggetto e in base alle stesse motivazioni, si può sostenere che non esiste *una* definizione di tema, ma tante quanti sono i modelli grammaticali applicabili. Pertanto si può affermare che «il tema è il sintagma nominale che occupa la posizione iniziale nella frase», oppure che «il tema è il sintagma nominale costituente immediato della frase», o ancora che «il tema è il sintagma nominale direttamente dominato dal nodo F'». Risulta evidente che in nessun caso vi è contraddizione tra la definizione di tema, formulata secondo un certo linguaggio grammaticale, e la definizione di soggetto, formulata secondo lo stesso linguaggio. Nulla si oppone quindi, dal punto di vista teorico, alla coesistenza delle due nozioni, la cui simultanea applicabilità al sistema grammaticale cinese va ribadita con forza.

Riferimenti bibliografici

- ABBIATI M. 1990: *La nozione di tema nella teoria grammaticale: il caso della lingua cinese moderna*, «Cina», 22, pp. 167-200.
- KEENAN E.L. 1976: *Towards a Universal Definition of «Subject»*, in *Subject and Topic* (1976), pp. 303-333.
- KRATOCHVIL P. 1986: *Subject or Topic?*, «Extrême-Orient-Extrême-Occident», 7, pp. 31-48.
- LI C. e THOMPSON S. 1976: *Subject and Topic: a New Typology of Language*, in *Subject and Topic* 1976, pp. 457-489.
- LI C. e THOMPSON S. 1981: *Mandarin Chinese. A Functional Reference Grammar*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- LI LINDING 1985: *Zhuyu de yufa diwei* (La posizione grammaticale del soggetto), «Zhongguo yuwen», 1, pp. 62-70.
- LU JIANMING 1986: *Zhoubianxing zhuyu ju ji qita* (Frase con soggetto esprimente totalità e altre questioni connesse), «Zhongguo yuwen», 3, pp. 161-167.
- LÜ SHUXIANG 1979: *Hanyu yufa fenxi wenti* (Problemi di analisi grammaticale della lingua cinese), in Lü Shuxiang 1984, *Hanyu yufa lunwenji* (Raccolta di saggi sulla grammatica cinese), Beijing, Shangwu yinshuguan, pp. 483-571.
- Subject and Topic* 1976, a cura di C. Li, New York, San Francisco and London, Academic Press.
- TSAO FENG-FU 1978: *Subject and Topic in Chinese*, in *Proceedings of Symposium on Chinese Linguistics, 1977 Linguistic Institute of the Linguistic Society of America*, a cura di Cheng, Li e Tang, Taipei, Student Book Co., pp. 165-196.
- TSAO FENG-FU 1979: *A Functional Study of Topic in Chinese: the First Step towards Discourse Analysis*, Taipei, Student Book Co.
- WANG LI [WANG LIAOYI] 1956: *Zhuyu de dingyi jiqi hanyuzhong de yingyong* (Definizione di soggetto e sua applicazione in cinese), in *Hanyu de zhuyu binyu wenti* (La questione di soggetto e oggetto in cinese), Beijing, Zhonghua shuju, pp. 169-180.
- XU LIEJIONG e LANGENDOEN D.T. 1985: *Topic Structures in Chinese*, «Language», 61:1, pp. 1-27.

- XU LIEJIONG 1986: *Free Empty Category*, «Linguistic Inquiry», 12:1, pp. 75-93.
Yufa jianghua (Lezioni di grammatica) (1953), «Zhongguo yuwen», 1, pp. 16-20.
ZHANG ZHIGONG 1957: *Hanyu yufa changshi* (Nozioni generali di grammatica cinese), Shanghai, Xin zhishi chubanshe.
ZHU DEXI 1982: *Yufa jiangyi* (Dispensa di grammatica), Beijing, Shangwu yinshuguan.

Guido Samarani

RECENTI DOCUMENTI CINESI SUI RAPPORTI
TRA NANCHINO E CANTON, 1935-36 *

Negli ultimi anni, vari archivi della Repubblica Popolare Cinese (RPC) (ma anche di Taiwan, di cui non ci occupiamo qui specificamente) hanno messo a disposizione degli studiosi una serie di interessanti materiali inediti (lettere, telegrammi, testimonianze, ecc.) inerenti i rapporti tra Nanchino e Canton nel periodo precedente l'attacco giapponese alla Cina del 1937. Tali documenti storici consentono di definire e di precisare meglio vari aspetti e problemi rimasti sino ad oggi indefiniti nell'ambito del dibattito storiografico.

Cercheremo qui di presentare brevemente i materiali più significativi pubblicati, fornendo anche, là dove utile, alcune brevi traduzioni dei passaggi più importanti.

Come è noto, la costituzione nel 1932 del *Xinan zhengwu weiyuanhui* (Consiglio politico del sud-ovest) e del *Zhongguo Guomindang Zhongyang zhiweihui xinan zhixingbu* (Sezione esecutiva del sud-ovest del Comitato esecutivo centrale del Partito nazionalista cinese) rappresentò per il Governo nazionale di Nanchino la minaccia più seria ai progetti egemonici coltivati da Chiang Kai-shek. La nuova alleanza politica e di potere, imperniata sull'accordo tra il Governatore del Guangdong, Chen Qitang, e i *leaders* della fazione militare del Guangxi, Bai Chongxi e Li Zongren, poggiava in effetti su basi indubbiamente solide: sul piano finanziario, poteva infatti contare sulle ampie risorse economiche di cui godeva il Guangdong, mentre sul piano militare disponeva, attraverso il supporto delle truppe del Guangxi, di una notevole potenzialità di azione. Infine, l'adesione al progetto da parte di Hu Hanmin fornì certamente alla nuova alleanza, pur nella evidente diversificazione degli obiettivi che le varie parti si proponevano, un notevole spessore politico e una

* Lavoro eseguito nell'ambito della ricerca finanziata dal M.P.I. (60%) su «Politica ed economia in Cina nel periodo tra le due guerre», diretta dall'autore.

«credibilità ideologica» altrimenti di difficile acquisizione.

Nel corso degli anni successivi, le relazioni bilaterali attraversarono vari momenti di forti tensioni e contrasti, acuiti dalle divergenze politico-strategiche delle due parti su non poche questioni, a cominciare dall'atteggiamento da assumere nei confronti dell'aggressione giapponese.

Nel maggio del 1936, la morte di Hu Hanmin rappresentò una svolta decisiva nei rapporti tra Nanchino e Canton, consentendo ben presto a Chiang Kai-shek, grazie ad un'abile opera di divisione degli avversari fatta di minacce militari e di promesse e concessioni finanziarie, di portare, entro l'anno, il Guangdong sotto il controllo delle autorità centrali e di ridurre contemporaneamente il grado di autonomia del Guangxi a meri aspetti formali¹.

I documenti del 1935: lettere e telegrammi

I documenti in questione, resi pubblici dall'Archivio provinciale dello Yunnan e da quello municipale di Shanghai, consistono di numerosi telegrammi e di alcune lettere scambiati, da una parte, tra Chiang Kai-shek, *leaders* del gruppo Guangdong-Guangxi quali Chen Qitang e Li Zongren, e il Governatore dello Yunnan, Long Yun, e dall'altra tra lo stesso Chiang Kai-shek, Hu Hanmin e alcuni dirigenti del Guangdong.

Il primo gruppo di materiali² copre il periodo dal giugno all'ottobre del 1935 e concerne una fase estremamente complessa e delicata nelle relazioni tra Nanchino e le province del sud-ovest. Nel 1934-35, infatti, traendo profitto dalla situazione di emergenza creata con l'avvio della Lunga Marcia, Chiang Kai-shek riuscì a far penetrare le proprie truppe nelle aree sud-occidentali del Paese, giustificando tale intervento con l'esigenza di inseguire e di annientare le armate comuniste. Le truppe di Chiang entrarono così nelle province dello Hunan, del Guizhou, dello Yunnan e del Sichuan provo-

¹ Cfr. LLOYD E. EASTMAN, «Nationalist China during the Nanking Decade 1927-1937», in *The Cambridge History of China. Volume 13: Republican China 1912-1949, Part 2*, edited by J.K. FAIRBANK and A. FEUERWERKER, Cambridge-London-N. York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, Cambridge University Press, 1986, in particolare p. 150 e segg.

² I materiali sono stati pubblicati sul periodico *Lishi dang'an* (Archivi storici), 1, 1987, pp. 68-79, con il titolo «Liang Guang liu yi shibian qian Long Yun yu Jiang Jieshi deng lai wan han dian xuan» (Una selezione di lettere e telegrammi scambiati tra Long Yun, Chiang Kai-shek ed altri prima dell'«Incidente del 1° giugno» del Guangdong-Guangxi) (d'ora innanzi citato come «Long Jiang han dian»).

cando notevole sollievo ma allo stesso tempo anche forti preoccupazioni tra i vari militaristi locali.

In questo modo, le armate di Nanchino riuscirono gradualmente, una volta entrate all'interno del territorio provinciale, ad imporre consistenti mutamenti che miravano tendenzialmente ad intaccare il grado di autonomia locale. È il caso, tra gli altri, della provincia del Sichuan, in cui le «riforme» in campo amministrativo e finanziario da una parte portarono alla nascita di un sistema di amministrazione provinciale assai più centralizzato che in passato e dall'altra consentirono alle autorità centrali di inserire più saldamente l'economia sichuanese nell'orbita di Nanchino, con la progressiva sostituzione delle varie monete provinciali sino ad allora circolanti con la moneta nazionalista (*fabi*)³.

Tra i materiali resi disponibili, particolare interesse rivestono i telegrammi scambiati tra Chiang Kai-shek e Long Yun. Attraverso la loro lettura, risultano evidenti le preoccupazioni del Governatore dello Yunnan per l'autonomia della propria provincia e di quelle contigue.

Scrivo ad esempio in data 11 luglio 1935 che «la “pacificazione” e “la normalizzazione” delle province del Fujian e del Guizhou portata avanti quest'anno ha portato all'accerchiamento su tre fronti del Guangdong e del Guangxi», aggiungendo successivamente come per risolvere i contrasti tra autorità centrale e provinciale «non c'è altro modo concreto che quello di continuare a trattare»⁴.

Di rilievo anche due telegrammi di chiaro sapore patriottico e anti-giapponese: il primo, del 19 giugno 1935, a firma di Zou Lu, Rettore della *Guoli Zhongshan daxue* (Università statale Sun Yat-sen) di Canton, costituisce un vero e proprio appello alla comunità nazionale ed internazionale affinché venga arrestato «il piano globale del Giappone di inghiottire la Cina, il quale prevede, dopo l'annessione delle tre province orientali [la Manciuria], l'assorbimento della Cina del nord. Il Governo di Nanchino – conclude Zou Lu – deve adottare le contromisure più giuste ed efficaci contro tale aggressione». Il secondo, del 22 giugno 1935, a firma della Sezione esecutiva del sud-ovest del Comitato esecutivo centrale del Partito nazionalista cinese (di fatto, la massima autorità di partito nell'area), è indirizzato a Long Yun e destinato ad essere trasmesso alle autorità centrali. Esso si configura come una vera e propria requisitoria contro la politica di Nanchino, accusata di avere ceduto senza opporre resistenza le pro-

³ Cfr. LLOYD E. EASTMAN, *art. cit.*, pp. 148-49.

⁴ «Long Jiang han dian», p. 73.

vince nord-orientali della Cina e di mancare di un programma di azione adeguato. Facendosi interprete dei dubbi dell'opinione pubblica nazionale, la Sezione si chiede se «l'Accordo di Tangu⁵, a differenza di quanto sostenuto da sempre da Nanchino, non preveda in realtà concessioni politiche e clausole segrete». Nel testo si fa anche riferimento ai vari pretesti che il Giappone adduce via via per giustificare il proprio crescente espansionismo, ricordando, tra questi, le attività delle «Camicie azzurre»⁶ in varie parti del Paese⁷.

Il secondo gruppo di materiali⁸ riguarda uno scambio di lettere e telegrammi, datati fra il febbraio e il marzo del 1935, tra Chiang Kai-shek, Hu Hanmin e alcune personalità minori. La documentazione più rilevante è costituita da un breve epistolario tra Chiang Kai-shek e Hu Hanmin. Alle asserzioni del primo circa le ragioni dell'invio di truppe di Nanchino in varie province del sud-ovest, giustificato con la necessità di «annientare i rossi», il secondo replica che «Nella situazione attuale non è più possibile continuare col sistema delle concessioni verso l'esterno [il Giappone]» e si chiede se «l'entrata delle Vostre truppe nel Sichuan con lo scopo di annientare i comunisti comporta forse il disimpegno da qualsiasi responsabilità verso l'esterno?». «Quanto alla situazione politica interna – prosegue Hu –, io ritengo che sia necessario farla finita in modo assoluto con l'attuale sistema per cui il potere militare è al di sopra di ogni altro potere [...] Ciò che oggi è particolarmente negativo è che tutte le scelte del governo non si conformano più agli insegnamenti lasciatici

⁵ L'«Accordo di Tangu» del 31 maggio 1933 prevedeva la separazione delle province manciuriane e di quella dello Jehol, occupate dal Giappone, dal resto della Cina, nonché la creazione di una zona smilitarizzata a sud della Grande Muraglia, la quale interessava la gran parte dello Hebei, una provincia-chiave dove si trovano le città di Pechino e Tianjin.

⁶ Le «Camicie azzurre» nacquero nel 1932, su iniziativa di alcuni giovani ufficiali che erano stati allievi di Chiang Kai-shek all'Accademia militare di Huangpu. Esse si proponevano di combattere i fenomeni degenerativi e di crisi che caratterizzavano, in quegli anni, il movimento nazionalista e la Nazione nel suo insieme, a causa sia dell'aggressione giapponese e della «ribellione» comunista che dei fenomeni di corruzione che coinvolgevano sempre più membri del partito e del governo nazionalisti. Su questi problemi, cfr. LLOYD E. EASTMAN, *The Abortive Revolution. China under Nationalist Rule, 1927-1937*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974. Sul presunto carattere «fascista» delle «Camicie azzurre», vedi la polemica, pubblicata su *The China Quarterly* del 1979, tra lo stesso Eastman e Maria Hsia Chang.

⁷ «Long Jiang han dian», pp. 69-70.

⁸ I materiali sono stati pubblicati sul periodico *Dang'an yu lishi* (Archivi e storia), 2, 1987, pp. 30-31, con il titolo «1935nian Jiang Jieshi Hu Hanmin deng lai wan han dian yizu (Un gruppo di lettere e telegrammi scambiati tra Chiang Kai-shek, Hu Hanmin ed altri nel 1935) (d'ora innanzi citato come «Jiang Hu han dian»).

da Sun Yat-sen⁹ ma anzi rappresentano un tradimento di tutto ciò che egli fece; non solo, ma tali scelte vengono tutte compiute in suo nome»¹⁰.

I documenti del 1936: lettere e telegrammi

Tra la fine di maggio e gli inizi di giugno del 1936, i rapporti tra Nanchino e i militaristi del sud-ovest raggiunsero, come già detto, punte di estrema tensione. Il 26 maggio, Chen Jitang, Bai Chongxi e Li Zongren, a nome della Sezione esecutiva del sud-ovest del Comitato esecutivo centrale del Partito nazionalista cinese, inviarono un telegramma aperto invitando ad opporsi con decisione alla avanzata giapponese nella Cina settentrionale. Il 1° giugno (da qui l'espressione «Incidente del 1° giugno» ampiamente utilizzata nella storiografia della RPC), il Consiglio politico del sud-ovest e la Sezione esecutiva del sud-ovest del Comitato esecutivo centrale del Partito nazionalista cinese rivolsero, in una risoluzione congiunta, un pressante appello al Governo nazionalista e al Comitato esecutivo del Partito nazionalista cinese affinché si ponessero alla testa della resistenza contro il Giappone. Il 2 giugno, un appello di contenuto analogo venne indirizzato alla Nazione intera. Nei giorni immediatamente successivi, iniziò la mobilitazione delle truppe del Guangdong e del Guangxi, con lo scopo dichiarato di dirigersi verso nord per opporsi alle armate nipponiche; tale mobilitazione, tuttavia, rappresentò, come già sottolineato, l'inizio della crisi della coalizione, consentendo a Chiang Kai-shek di porre sotto il proprio controllo l'area sud-occidentale nel volgere di pochi mesi.

Gli storici della RPC hanno sinora giustificato decisamente l'operato dei militaristi del sud-ovest in questa fase storica, sostenendo, in aperta funzione storiografica anti-Chiang Kai-shek, la credibilità politica di Chen Jitang, Bai Chongxi e Li Zongren circa l'impegno attivo nella lotta anti-giapponese. Tale analisi non manca di elementi di verità; tuttavia, a noi pare che sia necessaria una «lettura» più

⁹ Abbiamo qui tradotto con Sun Yat-sen il termine cinese *zongli* (direttore generale nel senso originario; oggi indica la carica di Primo Ministro), che era normalmente utilizzato per indicare lo stesso Sun. La posizione di *zongli*, che aveva consentito a Sun Yat-sen di determinare con decisione e con un forte autoritarismo la politica del Partito nazionalista cinese dopo la riorganizzazione del 1924, non venne più attribuita alla sua morte (1925) e sostituita al vertice del partito da un sistema (almeno formalmente) collegiale.

¹⁰ «Jiang Hu han dian», p. 30.

articolata e meno unilaterale degli eventi del maggio-giugno 1936. In questo senso, ci paiono più adeguate le analisi elaborate da diversi studiosi occidentali e in particolare da Lloyd Eastman, il quale sostiene che «Their [i militaristi del sud-ovest] purpose was avowedly to fight the Japanese aggressors in North China. Chiang, inferred, however, probably correctly, that Ch'en Chi-t'ang and the Kwangsi leaders were planning to attack, in an attempt to overthrow the Nanking government»¹¹.

I materiali resi disponibili sono tratti in parte dall'Archivio municipale di Zhongqing e in parte dall'Archivio municipale di Shanghai. Il primo gruppo¹² si riferisce ad una serie di lettere e telegrammi scambiati, tra il giugno e il settembre del 1936, tra Chiang Kai-shek, Li Zongren e varie personalità politiche e militari, tra cui Chen Cheng (sul quale ci soffermeremo più avanti). In una lettera dai toni estremamente concilianti datata 30 agosto del 1936 e indirizzata a Li Zongren e Bai Chongxi, Chiang Kai-shek (che già aveva fortemente indebolito la posizione dei militaristi del Guangdong ottenendo, in luglio, il passaggio nelle proprie fila delle forze aeree cantonesi) sottolinea come «Qualsiasi misura decisa dalle autorità centrali e ogni mia scelta possono essere da voi discusse in modo dettagliato. Inoltre, se avete delle osservazioni da avanzare e delle difficoltà da sottolineare, potete farle presenti ai miei tre rappresentanti»¹³. Il riferimento è qui alla missione diplomatica a Nanning, capitale provinciale del Guangxi, di cui erano stati incaricati Ju Zheng, Presidente dello *Yuan* giudiziario, Cheng Qian, Capo del Quartier generale dello Stato maggiore della Commissione militare del Governo nazionale, e Zhu Peide, Direttore dell'Ufficio generale della Commissione militare del Governo nazionale.

In realtà, a distanza di soli 6 giorni dalla lettera sopra citata, Chiang Kai-shek decide di imprimere una svolta alla situazione. Il 5 settembre del 1936, infatti, in quanto Presidente della Commissione militare del Governo nazionale, egli emana una direttiva, indirizzata a Li Zongren e Bai Chongxi, nella quale viene ordinato lo spostamento delle armate del sud-ovest dalle posizioni sinora occupate e la loro sostituzione nelle posizioni-chiave con truppe dell'armata centrale¹⁴.

¹¹ Cfr. LLOYD E. EASTMAN, *art. cit.*, p. 150.

¹² I materiali sono stati pubblicati sul periodico *Lishi dang'an*, 4, 1987, pp. 75-79, con il titolo «Liang Guang liu yi shibian hou Jiang Jieshi yu Li Zongren deng lai wan han dian» (Lettere e telegrammi scambiati tra Chiang Kai-shek, Li Zongren ed altri dopo l'«Incidente del 1° giugno» del Guangdong-Guangxi).

¹³ *Ibid.*, pp. 75-76.

¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

La «sottomissione» di Li Zongren e Bai Chongxi si concretizzerà, dopo un breve travaglio caratterizzato da un fitto scambio di telegrammi, nelle settimane successive, anche dietro la crescente pressione dell'opinione pubblica per un accordo tra le varie parti in funzione anti-giapponese. Ne è testimonianza, tra l'altro, un telegramma del 26 settembre 1936 a firma della *Guangxi gejie kangRi qiuguohui* (Associazione per la salvezza nazionale e la resistenza al Giappone del Guangxi), nel quale si rivolge «un pressante appello» a Chiang Kai-shek e all'intera Nazione affinché «si possa evitare la pericolosa strada sin qui seguita»¹⁵.

Il secondo gruppo di materiali¹⁶ concerne una serie di lettere e telegrammi scambiati tra il giugno e l'agosto del 1936 tra Chiang Kai-shek e Chen Qitang, nonché due brevi conversazioni-interviste di Chiang Kai-shek del giugno dello stesso anno.

Lo scambio epistolare si riferisce sostanzialmente alle questioni sopra accennate a proposito della situazione dei rapporti tra autorità centrale e province del sud-ovest, con particolare riferimento, in questo caso, al Guangdong. Più interessanti appaiono invece le due conversazioni-interviste rilasciate da Chiang e in particolare quella del 25 giugno. Rispondendo ad una domanda dei giornalisti circa le relazioni tra Nanchino e le province del Guangdong e del Guangxi, Chiang sottolinea puntigliosamente come la politica delle autorità centrali nei confronti delle varie province «abbia sempre teso a sostenere ed aiutare le singole realtà». Tali asserzioni appaiono indubbiamente grottesche alla luce di quanto stava accadendo nel sud-ovest in quella fase, ma si giustificano chiaramente sul puro piano della propaganda politica ed ideologica, tanto che lo stesso *leader* cinese preciserà poco più avanti: «Naturalmente, ogni politica necessita, come logica premessa per potersi dire effettivamente nazionale, che non sia una mera sommatoria di singole opinioni personali [...] Le autorità centrali devono, con mezzi pacifici, fare ogni sforzo nel senso dell'unità; le varie province devono incamminarsi sulla giusta via, sostenere le autorità centrali, in modo da consolidare le basi del nostro Paese ed elevare la posizione occupata dalla nostra Nazione».

Sollecitato dagli intervistatori, Chiang precisa ulteriormente il proprio pensiero circa la situazione creatasi nel sud-ovest: «L'attività del nostro esercito non può che conformarsi alle direttive dell'organo

¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁶ I materiali sono stati pubblicati sul periodico *Dang'an yu lisbi*, 1, 1989, pp. 30-35, con il titolo «Liang Guang shibian hou Jiang Jieshi yu Chen Qitang lai wan han dian» (Lettere e telegrammi scambiati tra Chiang Kai-shek e Chen Qitang dopo l'incidente del Guangdong-Guangxi).

supremo competente a livello centrale: non ci può essere su simili questioni alcuna libertà d'azione. In questo modo, le autorità locali potranno governare e lo Stato ne risulterà rafforzato. Qualsiasi opinione contraria in tema di affari nazionali le singole parti di uno Stato possano avere, si dovrà procedere in modo pacifico attraverso il metodo delle consultazioni: non è assolutamente possibile che si proceda attraverso atti unilaterali, dando origine a delle dispute. Recentemente, le truppe del Guangdong e del Guangxi sono entrate di propria iniziativa nelle province dello Hunan, del Guizhou, del Jiangxi e del Fujian: tale comportamento non si conforma certo ai principi sopra esposti ed è estremamente deplorabile»¹⁷.

Altri documenti del 1935-36: le memorie di Chen Cheng

Chen Cheng fu indubbiamente uno degli uomini più significativi all'interno dell'apparato militare nazionalista negli anni Trenta e Quaranta. Membro della *Huangpu* (Cricca di Huangpu), un gruppo formato prevalentemente da ufficiali dell'esercito che, insieme e in competizione con altre fazioni, operava all'interno e parallelamente al Partito nazionalista cinese per condizionarne le scelte politiche, occupò varie cariche di alto livello nell'esercito quali, ad esempio, quelle di comandante in capo di diverse regioni militari, di responsabile del settore politico dell'esercito, ecc.

Negli ultimi anni, il periodico *Minguo dang'an* ha pubblicato in vari numeri alcune parti delle «memorie orali» di Chen Cheng, giunte a noi grazie all'opera di registrazione e di trascrizione da parte di subordinati del generale, in particolare di tale Liu Keshu, che gli fu per anni vicino. Parti di tali «memorie» sono state anche pubblicate su periodici taiwanesi, consentendo sinora una ricostruzione significativa ma ancora parziale della testimonianza di Chen¹⁸.

Ci pare utile, in conclusione, offrire una concisa analisi di alcune parti di tali memorie riguardanti, per l'appunto, la «questione del sud-ovest»¹⁹. Esse offrono, infatti, la possibilità di ascoltare l'opi-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

¹⁸ I materiali in questione sono stati pubblicati sul periodico *Minguo dang'an* (Archivi della Repubblica), 1, 1987, pp. 8-21 (parte prima) e 2, 1987, pp. 18-34 (parte seconda), con il titolo «Chen Cheng siren huiyi ziliao (1935-1944)» (Materiali dalle memorie personali di Chen Cheng, 1935-1944).

¹⁹ I materiali in questione sono stati pubblicati su *Minguo dang'an*, 1, 1989, pp. 67-70, con il titolo «Liang Guang liu yi shibian chuli jingguo» (Il processo di sistematizzazione dell'«Incidente del 1° giugno» del Guangdong-Guangxi). I mate-

nione di uno dei più stretti collaboratori militari di Chiang Kai-shek, le cui qualità strategiche vennero riconosciute, in certi casi, dagli stessi comunisti²⁰.

Secondo Chen Cheng, sono sostanzialmente tre le cause di quella che egli definisce «la secessione del sud-ovest». La prima riguarda le ambizioni dei militaristi del sud-ovest di impadronirsi del potere, accentuate dopo il maggio del 1936 dalla scomparsa di Hu Hanmin. Scrive infatti Chen a proposito del suo ruolo nell'ambito della coalizione che «Sebbene si affermi che il signor Hu venga strumentalizzato da Chen [Qitang], Li [Zongren] e Bai [Chongxi] in funzione di opposizione contro le autorità centrali, non va tuttavia nascosto che egli, forte della sua lunga esperienza di statista, è riuscito talvolta a frenare certi eccessi da parte di questi ambiziosi signori del sud-ovest».

La seconda causa viene individuata nella volontà dei militaristi del sud-ovest di espandere le proprie basi territoriali, approfittando dell'impegno delle armate nazionaliste contro le truppe comuniste. In particolare, gli obiettivi principali sarebbero stati il centro di Hengzhou, nella provincia dello Hunan, e l'importante città di Wuhan, nella contigua provincia dello Hubei. In effetti, la scelta di Hengzhou e dello Hunan come obiettivo primario appariva pienamente giustificabile sul piano strategico, in quanto, da una parte, la provincia risultava, agli inizi di giugno del 1936, assai sguarnita di truppe dell'armata centrale e, dall'altra, la località di Hengzhou si presentava strategicamente fondamentale per la posizione geografica che occupava nella parte sud dello Hunan.

La terza ed ultima causa va collegata, secondo Chen Cheng, al tentativo delle autorità del sud-ovest di forzare a proprio favore i sentimenti anti-giapponesi dell'opinione pubblica nazionale, evidenziando anche con gesti unilaterali e di forte risonanza il proprio radicale disaccordo con Nanchino. Su questo punto, comunque, le memorie del generale rivelano una visione miope e distorta della situazione politica nazionale, in particolare là dove afferma: «Benché le autorità centrali si fossero opposte all'aggressione giapponese ricuperando persino porzioni di territorio perduto e agissero in modo programmato e graduale, con determinazione e sincerità, il popolo,

riali pubblicati sono tratti dal numero di settembre del 1988 del periodico di Taiwan *Zhuanji wenxue* (Letteratura biografica).

²⁰ Cfr. JEROME CH'EN, «The Communist Movement 1927-1937», in *The Cambridge History of China*, cit., pp. 168-229, e in particolare la parte inerente le «campagne di annientamento e di accerchiamento» dei nazionalisti nei confronti dei comunisti (pp. 204-16).

che ignorava vari aspetti della situazione politica e militare mantenuti segreti, manifestava dubbi e addirittura si opponeva».

Un altro aspetto interessante che emerge dalle memorie riguarda le situazioni che portarono alla resa, in una prima fase, delle truppe del Guangdong e, in una seconda fase, di quelle del Guangxi. Ricorda, a proposito della prima questione, Chen Cheng: «Poco dopo la seconda metà del mese di giugno mi recai nell'area Hengzhou-Qiyang [sempre nella provincia dello Hunan] per rendermi conto della situazione e feci ritorno a Nanchino nell'ultima decade del mese per fare rapporto a Chiang Kai-shek». Nella prima decade di luglio – continua Chen –, dopo che Li Hanhun e Deng Luoguan, rispettivamente comandanti della quarta e della sesta divisione dell'esercito del Guangdong, avevano deciso di sottomettersi alle autorità centrali, Yu Hanmou, comandante della prima armata dell'esercito del Guangdong, si recò a Nanchino per fare atto di obbedienza verso il Governo nazionale. Infine, «tutti gli effettivi delle forze aeree del Guangdong abbandonarono la provincia per dirigersi a nord, costringendo Chen Qitang ad ammettere l'errore compiuto con la «scissione» e la propria sconfitta. Il 18 luglio, egli comunicò, con un telegramma aperto, il proprio ritiro e lasciò il Guangdong per Hong Kong. Il giorno 22, Yu Hanmou guidò le truppe dentro la città di Canton, obbedendo alle disposizioni delle autorità centrali, e sciolse i due organismi politici del sud-ovest e ogni altra organizzazione illegale, riportando la provincia sotto il controllo delle autorità centrali».

La seconda questione – continua Chen –, venne risolta pacificamente attraverso più di un mese (tra agosto e settembre) di contatti, di trattative e di un fitto scambio di lettere e telegrammi: «Io stesso in quel periodo ero incessantemente impegnato a scrivere lettere ed a inviare telegrammi, tanto che assai spesso ero così indaffarato da fare le tre del mattino senza riuscire a chiudere occhio». Infine, «Il 5 settembre i tre inviati [si tratta dei già citati Ju Zheng, Cheng Qian e Zhu Peide] lasciarono il Guangxi e fecero ritorno nel Guangdong, proprio mentre il Guangxi dichiarava la propria obbedienza alle autorità centrali».

Maurizio Scarpari

UN PROGETTO IRREALIZZATO: *THE SIX DYNASTIES
SUPPLEMENTARY VOLUME TO A DICTIONARY OF THE
CHINESE PARTICLES* DI W.A.C.H. DOBSON

Recentemente abbiamo avuto l'opportunità di occuparci, ancora una volta, di uno dei maggiori sinologi del dopoguerra, W.A.C.H. Dobson (1913-1982). La felice occasione ci era offerta dalla pubblicazione postuma di un suo articolo inedito, redatto tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, che, per vicende varie, non aveva trovato ancora una sua definitiva collocazione¹. Un altro suo lavoro inedito, rinvenuto di recente nella sua biblioteca privata (l'introduzione ad un volume supplementare al suo famoso *A Dictionary of the Chinese Particles*², volume al quale Dobson stava lavorando negli ultimi anni di vita, senza, purtroppo, riuscire a completarlo), viene ora pubblicato in questo numero degli «Annali»³.

Si tratta, come sempre, di materiale di estremo interesse per lo studioso della lingua cinese classica e letteraria, in quanto sulla lingua del periodo considerato, quello delle Sei Dinastie, è stato scritto, in generale, abbastanza poco e, comunque, quasi nulla da Dobson. Anzi, va rilevato che il suo interesse per la lingua di questo periodo è avvenuto piuttosto in sordina e solo negli ultimi anni della sua attività. Nondimeno, esso può essere legittimamente considerato come la continuazione naturale delle sue ricerche precedenti.

Due erano gli obiettivi principali che Dobson si era prefisso fin dalla prima ideazione di quel progetto, la cui realizzazione lo tenne impegnato per quasi un trentennio: l'elaborazione di una grammatica

¹ Si veda M. SCARPARI, *Six Dynasties Chinese in Dobson's system of analysis and periodization of the Classical Chinese language*, in «East and West», 40, 1-4, 1990 (in corso di stampa). L'articolo di Dobson in questione è *The revolution in enumeration and quantification in the development of the Chinese language*, anch'esso in corso di stampa in «East and West», 40, 1-4, 1990.

² W.A.C.H. DOBSON, *A Dictionary of the Chinese Particles*, Toronto, 1974.

³ W.A.C.H. DOBSON, *Introduction to "A Supplementary Volume to A Dictionary of the Chinese Particles"*, in questo numero degli «Annali di Ca' Foscari».

storica della lingua cinese arcaica e la compilazione di un dizionario storico delle parole di funzione ⁴. Per raggiungere degli obiettivi così ambiziosi, Dobson dovette dotarsi innanzitutto di una metodologia di analisi che fosse, al tempo stesso, funzionale ed economica ai fini descrittivi; dovette, inoltre, fissare le tappe principali dell'evoluzione della lingua seguendo criteri omogenei al sistema di analisi prescelto, e delineare gli elementi caratterizzanti ogni singolo periodo considerato, allo scopo di farli convergere tutti in una descrizione generale organica che risultasse idonea, non solo a fornire informazioni dettagliate sulle strutture portanti della lingua in un determinato periodo storico, ma anche e soprattutto a seguire queste strutture in una prospettiva diacronica.

Quello della metodologia fu, di certo, il problema maggiore che Dobson dovette affrontare. Infatti, se si fa eccezione per alcuni lavori specifici pubblicati da valenti sinologi, lavori di indubbio valore scientifico che, però, si limitavano a considerare solo alcuni aspetti particolari della lingua cinese antica, ciò che ancora mancava alla fine degli anni '50 era una descrizione generale aggiornata, condotta sulla base delle moderne metodologie d'analisi che negli ultimi decenni si erano andate sviluppando, che potesse in qualche modo sostituire le grammatiche ottocentesche di S. Julien ⁵ e di G. von der Gabelentz ⁶, espressione massima di una lunga ed assai prolifica tradizione di studio iniziata nei primi decenni del secolo scorso da J.

⁴ Nel 1967 Dobson rese espliciti questi obiettivi, indicando perfino il titolo provvisorio per entrambe le pubblicazioni previste: *Historical Grammar of Archaic Chinese* e *Dictionary of the Auxiliaries of Archaic Chinese* (si veda W.A.C.H. DOBSON, *Authenticating and dating Archaic Chinese texts*, in «T'oung Pao», 53, 4-5, 1967, pp. 233-242: 234-235, nota 1). Il dizionario venne pubblicato, con un titolo diverso da quello previsto, che era però indicativo del mutamento di prospettiva storica intervenuto nel frattempo, nel 1974 (W.A.C.H. DOBSON, *A Dictionary...*, *op. cit.*), mentre la sintesi in una sola opera dei suoi lavori di grammatica non è avvenuta se non, parzialmente, in alcuni brevi resoconti a congressi internazionali (W.A.C.H. DOBSON, *Linguistic features which contrast in Early Archaic and Late Archaic Chinese*, in *Proceedings of the XXVth International Congress of Orientalists*, Moscow, 1963, 5, pp. 96-101; ID., *Towards a historical grammar of Classical Chinese. From Late Archaic to Han*, in *Proceedings of the XXVth International Congress of Orientalists*, New Delhi, 1964, 1, pp. 119-123; ID., *Towards a historical grammar of Classical Chinese. The Medieval shift*, in G. DE LA LAMA et al. (eds.), *Proceedings of the XXXth International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa* (1976). China, Mexico City, 1982).

⁵ S. JULIEN, *Syntaxe nouvelle de la langue chinoise*, Paris, 1869-1870, voll. 1-2.

⁶ G. VON DER GABELENTZ, *Chinesische Grammatik*, Leipzig, 1881 (ristampata con un supplemento di E. Erkes a Berlino nel 1953).

Marshman ⁷, R. Morrison ⁸, J.P. Abel-Rémusat ⁹, J.H. de Prémare ¹⁰, essenzialmente basata sui principi, chiaramente limitanti per la lingua cinese, della grammatica latina ¹¹.

Per quanto concerne la metodologia da impiegare nei suoi lavori, Dobson trasse ispirazione, oltre che da una serie di studi specifici condotti da alcuni dei maggiori sinologi di questo secolo (in particolare, da G.A. Kennedy, H. Maspero, B. Karlgren e P. Demiéville, studiosi a cui Dobson dedicò alcune delle sue opere più significative), anche, e principalmente, dalle teorie proposte, in un ambito assai più generale, dal linguista inglese J.R. Firth e dai suoi più stretti collaboratori.

Questo nuovo approccio metodologico scatenò, fin dal 1959, anno di pubblicazione della prima e più importante grammatica di Dobson, *Late Archaic Chinese* ¹², le reazioni più diverse e provocò una profonda frattura all'interno del mondo accademico di allora, evidentemente solo in parte preparato a recepire gli elementi di novità introdotti dalle nuove correnti linguistiche che, in altri settori, si erano già saldamente affermate ¹³. A commento di questa particolare situazione che si venne a creare, ripeteremo la nostra personale valutazione circa il contributo dato da Dobson allo studio della lingua cinese classica: «L'aver introdotto un sistema di descrizione metodologicamente e terminologicamente avanzato in grado non solo di fornire un quadro generale della lingua, ma anche di delinearne in modo dettagliato le varie fasi evolutive per un arco di tempo di così tanti secoli, e l'aver creato un salutare scompiglio nel tranquillo mondo sinologico del tempo, rappresenta, a mio giudizio, il contributo maggiore di Dobson agli studi sinologici» ¹⁴. Quest'affermazione intende rendere giustizia e rivalutare, ricollocandolo nel contesto sto-

⁷ J. MARSHMAN, *Elements of Chinese Grammar*, Singapore, 1814.

⁸ R. MORRISON, *A Grammar of the Chinese Language*, Singapore, 1815.

⁹ J.P. ABEL-RÉMUSAT, *Eléments de la grammaire chinoise*, Paris, 1826.

¹⁰ J.H. DE PRÉMARE, *Notitia linguae sinicae*, Malacca, 1831.

¹¹ D'altro canto, la sola grammatica pubblicata in questo secolo prima del 1959 era in fiammingo, inaccessibile ai più: J.L.-M. MULLIE, *Grondbeginselen van de Chinese Letterkundige Taal*, Leuven, 1945-1949, voll. 1-3.

¹² W.A.C.H. DOBSON, *Late Archaic Chinese. A Grammatical Study*, Toronto, 1959.

¹³ Per una valutazione dell'opera di Dobson linguista e dell'impatto che i suoi lavori hanno avuto tra gli specialisti, si veda M. SCARPARI, *Filologia e linguistica negli studi sinologici*, in M. SCARPARI (a cura di), *Studi di cinese classico*, Venezia, 1983, pp. 59-71, alle pp. 67-69, e, da ultimo, ID., *W.A.C.H. Dobson ed il suo contributo allo studio della lingua cinese classica*, in «Cina», 22, 1989, pp. 83-106.

¹⁴ M. SCARPARI, *W.A.C.H. Dobson ed il suo contributo...*, op. cit., pp. 100-101.

rico che gli fu proprio, il monumentale e, per molti versi, pionieristico lavoro intrapreso da Dobson, oggi peraltro superato in parte da nuove e più sofisticate metodologie, l'impiego delle quali – deve essere detto chiaramente – è stato possibile prevalentemente grazie all'opera di rinnovamento introdotta, in modo forse traumatico, un trentennio fa da Dobson stesso.

Il sistema di periodizzazione, d'altro canto, è da considerarsi del tutto originale, sia per il fatto che su alcuni punti importanti esso diverge anche in modo sostanziale dai sistemi proposti fino ad allora da altri sinologi (ad esempio, l'aspetto fonologico non venne preso in considerazione da Dobson, se non in minima parte), sia per il fatto che l'articolazione del periodo in fasi proposta da Dobson risulta essere estremamente dettagliata ed analitica, così da rendere possibile una maggiore precisione nell'individuazione e nella descrizione delle innovazioni peculiari ad ogni singola fase.

Dobson, a differenza di altri sinologi, non considerò mai la lingua cinese classica¹⁵ come qualcosa di statico o di immutabile nel tempo, ma, più correttamente, come un tutt'uno organico in costante trasformazione ed evoluzione. Il compito dell'analista consiste, in quest'ottica, nel riuscire ad individuare le trasformazioni possibili per poter comprendere e descrivere i meccanismi che sono alla base dei vari processi evolutivi. È la vita stessa delle parole di funzione il punto focale dell'interesse di Dobson: la prima occorrenza di una parola con una specifica funzione grammaticale, il suo sviluppo ed il suo impiego per un determinato arco di tempo, la sua quasi inevitabile obsolescenza ad un certo punto e, infine, la sua possibile risurrezione, magari con funzioni improprie o comunque non del tutto consone a quelle originarie, per soddisfare nuove richieste di stili arcaicizzanti.

In un primo periodo, grosso modo compreso tra la metà degli anni '50 e la fine degli anni '60, Dobson intendeva occuparsi esclusivamente della lingua cinese arcaica (dinastie Zhou e Qin) e Han. Egli suddivise il Cinese Arcaico in Primo Cinese Arcaico (EAC, XI-VIII sec. a.C.), Medio Cinese Arcaico (MAC, VII-V sec. a.C.) e Tardo Cinese Arcaico (LAC, IV-III sec. a.C.); il Cinese Han venne

¹⁵ Dobson impiega il termine «archaic» in riferimento alla lingua del periodo compreso tra i secoli XI e III a.C., mentre ricorre al termine «classic» per indicare l'insieme della lingua arcaica e di quella post-arcaica fino, almeno, al periodo più tardo di cui si è occupato, quello cioè delle Sei Dinastie (comunemente si è soliti considerare «classica» la lingua definita da Dobson «arcaica» e «letteraria» la lingua definita da Dobson «classica», oppure, con un'unica definizione, «letteraria» l'insieme delle due).

suddiviso, a sua volta, in Primo Cinese Han (EHC, II-I sec. a.C.) e Tardo Cinese Han (LHC, I-II sec. d.C.), quest'ultimo ulteriormente differenziato, dal punto di vista stilistico, in Letterario e Classico¹⁶. Sono questi gli anni in cui Dobson ha pubblicato la quasi totalità dei suoi studi sulla lingua cinese: nel periodo compreso tra il 1958 ed il 1969, infatti, furono pubblicati quattro grammatiche e diciassette articoli specificatamente dedicati a questioni linguistiche di varia natura¹⁷. In nessuna di queste pubblicazioni appare evidente un interesse, benché minimo, per il periodo delle Sei Dinastie (III-VII sec.).

Fino al 1974, anno di pubblicazione del dizionario, Dobson non diede alle stampe un solo articolo di carattere linguistico. Evidentemente tutti i suoi sforzi erano concentrati nella realizzazione del dizionario. È comunque a questo periodo, primi anni '70, che si può far risalire l'interesse di Dobson per il periodo delle Sei Dinastie. Nel dizionario, infatti, per la prima volta, venne considerata, anche se piuttosto marginalmente, la lingua di quel periodo¹⁸, limitatamente a quello che Dobson definì «Six Dynasties usage»:

It is pre-eminently in the Archaic Period that the Confucian Classics were written. During the Han Dynasty these classics acquired authority as models for «correct» style in writing. In Han writing, where deliberate use is made of canonical models, we may speak of Han Classical Chinese, but in Han times a written form of the language was also in vogue which was close to contemporary usage, and not influenced by archaizing or classicising. This has been distinguished as Han Literary Chinese. In Han Classical, writers draw upon the entire classical canon so that the whole repertory of Archaic usage, irrespective of its period within Archaic Chinese, is likely to occur. Here blunting and imprecision are most marked and some of the finer shades of Archaic distinction are lost.

In the Six Dynasties period this process continues. Six Dynasties writers not only borrow from classical precedents, sometimes in ways differing from those of Han writers, but also introduce features of current usage. This generically has been characterized as «Six Dynasties» usage.

With the compilation of the Confucian Canon and the authority accorded to it as the model for style and usage in the Han and Six Dynasties period, Classical Chinese had assumed the shape that it would maintain for much of Chinese imperial history. The traditional lexicons confine their scope to Six Dynasties, Han and pre-Han usage¹⁹.

¹⁶ Per una descrizione dettagliata del sistema di periodizzazione di Dobson, si veda M. SCARPARI, *W.A.C.H. Dobson ed il suo contributo...*, *op. cit.*, pp. 89-95

¹⁷ Per l'elenco completo delle pubblicazioni di Dobson, si veda M. SCARPARI, *W.A.C.H. Dobson ed il suo contributo...*, *op. cit.*, 102-106.

¹⁸ Nel dizionario, il periodo delle Sei Dinastie viene indicato come compreso tra i secoli II e VI (Cfr. W.A.C.H. DOBSON, *A Dictionary...*, *op. cit.*, p. 9). Come avremo modo di vedere, questa datazione verrà successivamente modificata.

¹⁹ W.A.C.H. DOBSON, *A Dictionary...*, *op. cit.*, pp. 7-8.

A differenza di quanto era avvenuto nell'analisi delle lingue arcaica e Han, per le quali Dobson aveva preliminarmente fornito dettagliate descrizioni grammaticali, documentando, in tal modo, con sistematicità le varie fasi in cui esse si articolavano nel sistema di periodizzazione da lui stesso proposto, sulla lingua delle Sei Dinastie egli non ha mai pubblicato studi specifici, prima del 1974. Così, mentre per i periodi precedenti Dobson ha fornito, di volta in volta, negli studi relativi ad ogni singola fase, chiare indicazioni circa le fonti impiegate, per il periodo delle Sei Dinastie, non essendovi studi preliminari a cui fare riferimento, siamo privi di indicazioni precise. Nemmeno le fonti utilizzate per la compilazione del dizionario vengono indicate esplicitamente, anche se possono comunque venire facilmente desunte dagli esempi ivi inseriti: per il periodo delle Sei Dinastie, si tratta, in prevalenza, dello *Hou Han shu*, del *San guo zhi* e dello *Shi shuo xin yu*.

Dopo la pubblicazione del dizionario, Dobson decise di approfondire le sue ricerche sulla lingua del periodo delle Sei Dinastie. Fu allora che progettò la compilazione di un volume supplementare al dizionario che fosse specificamente dedicato a quel periodo. Nel 1976 presentò al XXXth International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa di Città del Messico una prima sintesi dei risultati ottenuti. Questa relazione, il suo primo lavoro esclusivamente dedicato alla lingua del periodo delle Sei Dinastie, fu pubblicata solo nel 1982, poco dopo la sua morte²⁰.

Due sono i punti salienti evidenziati in quell'occasione da Dobson: il primo riguarda la periodizzazione della lingua delle Sei Dinastie, che si configura, per la prima volta, articolata in cinque fasi distinte, ognuna corrispondente, grosso modo, ad un secolo; per ogni fase vennero indicate un certo numero di opere e di autori a cui fare riferimento. Il secondo punto riguarda, invece, la descrizione di un fenomeno linguistico che, sviluppatosi gradualmente, raggiunse il suo apice negli ultimi secoli del periodo: il sorgere di una classe particolare di ausiliari impiegati in combinazione con i numerali per quantificare l'elemento a cui si riferiscono. Questi elementi, definiti da Dobson «enumerating auxiliaries», corrispondono ai più familiari «classificatori» propri della lingua cinese moderna, e prefigurano, a livello sintattico, quella che sarà la loro costruzione standard nel cinese moderno, vale a dire: numerale / ausiliare / sostantivo (in luogo della costruzione: sostantivo / numerale / ausiliare, tipica del

²⁰ W.A.C.H. DOBSON, *Towards a historical grammar of Classical Chinese. The Medieval shift*, op. cit.

periodo arcaico). In totale, Dobson individuò 102 di questi ausiliari.

Qualche anno più tardi, era pronto per la pubblicazione un saggio specificatamente dedicato a questo fenomeno: *The revolution in enumeration and quantification in the development of the Chinese language*, nel quale Dobson esaminava, in modo assai più particolareggiato di quanto avesse potuto fare nel suo intervento del 1976, la tipologia di questi ausiliari: ne descrisse la graduale evoluzione sintattica verso la posizione pre-sostantivale ed introdusse la novità assoluta degli ausiliari verbali, anch'essi prefiguranti la costruzione tipica del cinese moderno: verbo / numerale / ausiliare (in luogo della costruzione: numerale / verbo, tipica del periodo arcaico). Si tratta del lavoro di Dobson più consistente sulla lingua delle Sei Dinastie. Esso è in corso di pubblicazione nella rivista «East and West»²¹.

Nel novembre 1981, pochi mesi prima della sua morte, Dobson aveva concluso la stesura provvisoria dell'introduzione al volume supplementare relativo alle Sei Dinastie. Tre sono le principali novità di ordine linguistico evidenziate, tutte prefiguranti costruzioni attive nella lingua moderna: a) il fiorire rigoglioso degli ausiliari di cui già si è detto (per un totale di circa 300 su 350 nuove particelle individuate per l'intero periodo) ed il cambiamento sintattico da essi prodotto rispetto al periodo arcaico; b) la nascita di una nuova costruzione, in cui il complemento oggetto, introdotto da una particella specifica, viene anticipato prima del verbo (come avviene in cinese moderno con la particella *ba*); c) la nascita del cosiddetto complemento direzionale, che si ha quando dei verbi ausiliari specifici (ad esempio, *qu* o *lai*) vengono aggiunti a verbi generici di movimento per indicare con maggiore precisione la direzione dell'azione. Le cinque fasi in cui era stato precedentemente suddiviso il periodo vennero mantenute, mentre le fonti di riferimento ad ogni singola fase vennero datate e sistematizzate *ex novo*²².

Pochi mesi dopo Dobson moriva. Il volume supplementare al dizionario restò, purtroppo, solo alla fase di progetto. L'articolo sulla quantificazione dei sostantivi e dei verbi e l'introduzione del 1981, unitamente ai dati contenuti nel dizionario e nella relazione del 1976, contribuiscono comunque a fornire un quadro piuttosto chiaro, anche se inevitabilmente incompleto, del cinese delle Sei Dinastie nel sistema descrittivo di Dobson ed integrano, in modo assai detta-

²¹ W.A.C.H. DOBSON, *The revolution in enumeration and quantification...*, *op. cit.*

²² Per maggiori dettagli, si veda W.A.C.H. DOBSON, *Introduction to A Supplementary Volume...*, *op. cit.*

gliato, il sistema di periodizzazione della lingua cinese classica da lui stesso proposto. Data la loro importanza e, soprattutto, per non lasciare quel progetto ancor più irrealizzato di quanto in realtà non fosse, abbiamo deciso di rendere pubblici quei documenti.

W.A.C.H. Dobson

INTRODUCTION TO A SUPPLEMENTARY VOLUME
TO A DICTIONARY OF THE CHINESE PARTICLES *

1.1. *Purpose and aim*

In this Supplementary Volume to *A Dictionary of the Chinese Particles* (henceforth abbreviated as the *Dictionary* and the *Supplement*), the grammatical usages of the post-classical era, from the 3rd century A.D. to the 8th century A.D. (the Six Dynasties period), are treated. The *Dictionary* itself (following the Chinese convention of particle lexicons) treated comprehensively only Classical and Han usage. Where Six Dynasties examples were given, they were (with some exceptions) further examples of usages already current in Han times. The exceptions (i.e. of usages peculiar to the Six Dynasties period) were drawn from such sources as the *Hou Han Shu*, the *San Kuo Chih*, the *Shih Shuo Hsin Yü*, the *Shui Ching Chu*, etc., it being noted that «Six Dynasties writers not only borrow from Classical precedents, sometimes in ways differing from those of Han writers, but also introduce features of current usage»¹.

It is the purpose of this supplementary volume to treat these innovations of usage more comprehensively by drawing upon a far wider range of sources and by treating the language of the Six Dynasties period not as a homogeneous whole but as it develops

* This is the draft of the *Introduction* prepared for *A Supplementary Volume* to his famous *A Dictionary of the Chinese Particles* on which W.A.C.H. Dobson was working before his death. This draft was completed by Dobson in november 1981, i.e. a few months before dying. As the *Supplementary Volume* has never been concluded, this *Introduction* has never been published. Considering the importance of the study, brought to our attention by prof. M. Scarpari from the University of Venice, we have thought it deserving of a wider specialist audience and thus present it here. We would like to thank Dobson's son, Iain St. C. Dobson, for granting us permission to publish it.

¹ W.A.C.H. DOBSON, *A Dictionary of the Chinese Particles*, Toronto, University of Toronto Press, 1974, p. 8.

period by period. As will be shown, considerable changes occur in the language particularly in the later centuries of the Six Dynasties and these constitute an important chapter in the history and evolution of the Chinese language.

1.2. *The material*

A significant portion of surviving Six Dynasties literature consists of the dynastic histories, of which no less than ten were written in the period. Of a quite different kind is the important body of *belles lettres*, poetry and essays and the like, of which the *Works* of such important poets as Ts'ao Chih, Pao Chao, T'ao Ch'ien, etc. are represented. Of a more mundane character, though very important from a linguistic point of view, is the secular literature represented by such works as the *Ch'i Min Yao shu* – practical handbooks whose purpose is to instruct, written with few pretensions to «literary» and «classical» style, but a precious source of current usage. Finally, introducing the possibility of borrowing from non-Sinitic languages, is the corpus of translations from Indic languages particularly from Buddhist sources, where unique usages occur some of which become domesticated in the language later.

1.3. *The linguistic nature of the material*

Despite its rich variety of style and subject matter, the material as a whole shares certain grammatical features in common. An innovation of grammatical usage, once established, tends to occur in all genres of its period. While each genre has its own conventions and characteristics, these are not such as to materially alter an overall view of the development of the language, particularly in regard to grammatical usage. Each genre reflects, in a general way, the progression in grammatical innovation, as this develops period by period.

The body of material treated in the *Dictionary* became «classical» in the Six Dynasties period. This is reflected in the Six Dynasties material, particularly in those genres which resort to «archaising». There are very few (if any) Archaic and Han usages which do not occur somewhere, as a result of citation, allusion or deliberate archaising in the material. To include, in this *Supplement*, examples of such usage would simply be to reiterate what has already been treated in the *Dictionary*. For example, the dynastic histories, record edicts, proclamations, memorials to the throne, etc., written in imita-

tion of *Shu Ching* models. This «chancery style» is replete with archaisms, formulaic phrases and the like as a result. Poets write «imitations» (*tai*) of *Shih Ching* poems, and use *Shih Ching* grammatical terms, not found in their less derivative pieces. Many allusions in the poetry of the period derive from classical poetry and retain the grammatical features of the original. This resort to archaistic forms is disregarded in this *Supplement*, since such archaisms have already been treated in the *Dictionary* in their original form and the source from which they are taken.

There is however a caveat to be entered here. Archaisms may occur in ways that do not accurately reflect Archaic Chinese usage. Though archaisms in general have been disregarded in the *Supplement*, note has occasionally been made of such «blunted usage».

It might be thought that in material so varied, regional differences («dialect») or hieratic and demotic forms (for example «chancery style» documents and «colloquial» literature) would introduce a complication so formidable as to render general statements about Six Dynasties usage valueless. In so far as the grammatical particles are concerned this does not prove to be the case. Innovation in the use or deployment of a particle or a syntactical form once established, is likely to occur in all genres of its period. It may be surprising, but nevertheless proves to be the case that with the exception of regional differences in the use of the personal pronouns, no innovation of usage of an existing particle, or the occurrence of a new grammatical coinage can be attributed exclusively to «colloquial» or «literary» sources or the language of a particular region².

That regional differences exist is attested in the material itself. But where comment upon it is made, it has to do with differences in vocabulary (e.g. «easterners say X for Y») or in phonology (e.g. where instances are given of speakers from different regions having difficulty in mutual comprehension). Phonological differences, however, because of the peculiar nature of the script, are not apparent in writing. Certain documents (e.g. *Shih Shuo Hsin Yü*) are traditionally thought to be «colloquial». However, purely in terms of grammatical

² In the *Dictionary*, by contrast, the earlier pieces of the *Ch'u Tz'u* have grammatical particles peculiar to them, which do not occur elsewhere in Late Archaic material. The syntax of proper names and titles in the state of Ch'u differs from that of other regions (see my *Late Archaic Chinese*, Toronto, University of Toronto Press, 1959, 2.6.3.2., footnote 12). Despite the variety of provenance of Six Dynasties material, no similar unequivocal regional differences are discernible as far as grammatical usage is concerned.

usage, it is difficult to find particles or forms which are confined exclusively to such colloquial works.

What can be asserted with confidence, however, is that innovations of grammatical forms and usages, are pre-eminently a feature of the historical development of the language generally reflected in all its genres, and are not characteristics of regional or hierarchical peculiarities, whatever else these peculiarities may be. In treating the grammar of the language of the Six Dynasties, therefore, emphasis has been laid on the period of change and innovation, since such change is not exclusively the characteristic of any one *genre* but a feature of the period.

1.4. *Periodization of the material*

The pace of linguistic change during the Six Dynasties period is so marked as to necessitate a periodization far more precise than the genetic «Six Dynasties usage», hitherto employed in the *Dictionary*. A practical way of dealing with this is to classify usage by century. Innovation in syntax, in the occurrence of new grammatical categories, changes in the usage of extant particles and the occurrence of new particles, occur in an evolutionary progression. Change is particularly marked in the 5th and 6th centuries. Accordingly the material has been classified by the century of its provenance. The works analysed and their attribution to a period are as follows:

- 3rd century: *San Kuo Chih, Wei Shu, Wu Shu, Wei Lüeh* (? Han Buddhist Texts indicated by Zürcher)³.
The Works of Ts'ao Chih, Chang Hsieh, Juan Chi, Ts'ao P'i, Pao P'u.
- 4th century: *Hua Yang Kuo Chih*.
The Works of Kuo P'o, Tso Szu, Lu Chi, Ko Hung.
- 5th century: *Hou Han Shu, Shih Shuo Hsin Yü, San Kuo Chih Chu, Ch'i Min Yao Shu*.
The Works of T'ao Ch'ien, Hsieh Ling-yun, Pao Chao, Hsieh Kuang.
- 6th century: *Sung Shu, Yen Shih Chia Hsün, Yü T'ai Hsin Yung, Kao Seng Chuan, Nan Ch'i Shu*⁴.

³ See E. ZÜRCHER, *Late Han vernacular elements in the earliest Buddhist translations*, in «Journal of the Chinese Language Teachers Association», 12¹, 1978, pp. 177-203 (Appendix B).

⁴ The above list of genres is incomplete.

7th century: *Pei Ch'i Shu*, *Ch'en Shu*, *Liang Shu*, *Chou Shu*⁵.

1.5. *The Six Dynasties and linguistic change*

In the *Dictionary*, 694 particles were treated. In this *Supplement* a further 350 are added. The *Dictionary* covered the period from the 11th century B.C. to approximately the 3rd century A.D. The *Supplement* covers the period from 4th to 8th centuries A.D. This disproportionate increase is largely to be accounted for by what I have elsewhere described as the revolution in enumeration and quantification in the Chinese language⁶.

The *corpus* of enumerating auxiliaries increases from five in the Archaic period to some 300 in the Six Dynasties. In addition, a new form of enumeration occurs in the enumeration of the verb, where some 15 particles have the class meaning of «a time or turn». This proliferation takes place in the 5th and 6th centuries. Concurrently, the syntax of enumeration passes from the Archaic «noun/numeral/auxiliary» to «numeral/auxiliary/noun» (for example, *ma i p'i > i p'i ma*, «one horse») and from the Archaic «numeral/verb» to «verb/numeral/auxiliary». Both changes foreshadowing forms familiar in Modern Standard Chinese.

Two further innovations occur which have perceptible affinities with Modern Standard Chinese. Both have to do with developments in the verbal complex. The first is the occurrence of the direct object before the verb, marked with a particle in order to indicate this phenomenon, anticipating the use of *pa* in Modern Standard Chinese in similar circumstances. The second is the addition to verbs of motion of an auxiliary verb indicating the direction of the action of the main verb as seen by the speaker. The action may be seen as coming toward or away from the speaker, down to, or up, from the speaker. This, too, is a familiar feature of Modern Standard Chinese⁷.

⁵ Though compiled in T'ang times, these histories are based on Six Dynasties' material.

⁶ See my *The revolution in enumeration and quantification in the development of the Chinese language*, to appear in «East and West», 40, 1-4, 1990.

⁷ In such works, for example, as *Shui Hu Chuan*, as the narrator shifts his point of narration, the auxiliary verbs themselves indicate this shift. Thus, in describing an incident in which a hill is climbed, if the point of narration is from the valley below, the verbs will indicate it. They will be, for example, «climbing away from» (*ch'u*), but when the narrator shifts his viewpoint to the top of the hill they will be «climbing towards» (*lai*). This «directional aspect» occurs first in the Six Dynasties period.

Fabio Rambelli

IL POTERE KARMICO DELLA PAROLA.
ELEMENTI PER LO STUDIO DELLA CONCEZIONE
DEL LINGUAGGIO NEL *NIHON RYŌIKI*

0. *Considerazioni introduttive.*

Da alcuni lustri l'attenzione di storici, antropologi e studiosi della religione popolare giapponese si concentra sul *Nihon ryōiki*¹, preziosa fonte di prima mano per la ricostruzione del contesto sociale e religioso del periodo che va dalla seconda metà dell'ottavo secolo all'inizio del nono². I loro studi hanno contribuito a modificare l'opinione tradizionale degli storici del pensiero e dei buddhologi, secondo i quali questo testo non sarebbe altro che l'opera di un monaco di buona volontà ma poca dottrina, testimonianza del fatto che i giapponesi del periodo Nara e del primo periodo Heian avessero compreso ben poco delle dottrine buddhiste, lontane dalle loro esigenze spirituali e dal loro modo di vita³.

¹ Il titolo originale dell'opera è *Nihonkoku genpō zen'aku ryōiki* (*Resoconto di eventi straordinari avvenuti in Giappone che testimoniano della retribuzione karmica buona o cattiva nel corso della vita presente*). Si tratta di una raccolta in tre *maki* di centosedici storie scritte in *bentai kanbun*, compilata attorno all'anno 822 da Kyōkai (o Keikai), monaco dello Yakushiji di Nara. Questo testo è noto come la prima raccolta di *setsuwa* buddhisti giapponesi.

² Si veda per esempio: NAKAMURA K., *Ryōi no sekai: Nihon ryōiki* (Nihon no bukkyō 2), Tōkyō, Chikuma shobō, 1967; NAKAMURA K.M., *Miraculous Stories from the Buddhist Tradition. The Nihon Ryōiki of the Monk Kyōkai*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973; SHIDA J., *Nihon ryōiki to sono shakai*, Tōkyō, Yūsankaku, 1975; YAMAGUCHI M., *Buddhist Ideology and the Formation of the Literary Text in Ancient Japan: the Case of Nihonkoku Genpō-Zenaku-Ryōiki*, testo non pubblicato della conferenza tenuta al Symposium on Buddhism and Japanese Literature, Cornell University, giugno 1983; MIYAKE H., *Sanrin shugyōsha no keifu. Asuka-Nara jidai wo chūshin ni*, in Yamaori T., a cura di, *Yugyō to hyōbaku. Teijūmin to marebito no deai*, (Bukkyō to nihonjin 6), Tōkyō, Shunjūsha, 1986, pp. 65-110.

³ Di questa opinione è per esempio Katō Shūichi, secondo il quale le storie del *Nihon ryōiki* sarebbero «senza alcun reale aggancio con la filosofia buddhista», visto

La maggior parte degli storici della letteratura giapponese non attribuisce grande valore letterario al *Nihon ryōiki* per la scarsa raffinatezza dello stile, la brutalità e l'oscenità di certe descrizioni, il pesante e scoperto intento didattico-moraleggiante. Nonostante ciò, è stato grazie allo studio di opere come questa che si è potuto cominciare a rivedere le tradizionali dicotomie che definivano le modalità di diffusione del buddhismo in Estremo Oriente. Ormai risulta sempre più difficile tracciare una netta linea di demarcazione tra il livello di speculazione teoretica, che si articolava in traduzioni, commenti e lezioni esplicative (*kōkyō*), e la disseminazione del Dharma attraverso il ricorso a *performances* di vario genere, a rappresentazioni musicali, alla recitazione o alla lettura di testi narrativi (*shōdō*). Così, se i commenti scritti dai monaci dotti contribuivano tra l'altro a conferire un fondamento teorico alle concezioni e alle pratiche religiose popolari, interpretandole in chiave buddhista, lo *shōdō* costituiva un potente strumento di divulgazione e di rielaborazione originale del buddhismo che ne permetteva la integrazione con la religione popolare.

Tra gli studi più recenti che mirano alla rivalutazione degli elementi concettuali del *Nihon ryōiki*, quello di William LaFleur è probabilmente unico per l'originalità dell'approccio, la consistenza dell'apparato teorico e la portata delle conclusioni a cui perviene⁴. A differenza della maggior parte degli studiosi, LaFleur parte del presupposto che «rusticity does not preclude sophistication» e che «both subtlety and system lie within and below the surface of the *Nihon Ryōi-ki*»: il suo saggio è una convincente dimostrazione che quest'opera costituisce «an aperture through which to view the formation of the medieval episteme in Japan»⁵.

Nel suo saggio, LaFleur usa i concetti di «paradigma» e «episteme» come sinonimi per definire un sistema generale di interpreta-

che «nel mondo del *Nihonryōiki* il pensiero autoctono sembra più preoccupato a frantumare, a disperdere o a limitare a funzioni decorative il buddhismo piuttosto che a farlo suo». KATŌ S., *Storia della letteratura giapponese. Dalle origini al XVI secolo*, a cura di A. BOSCARO, Venezia, Marsilio, 1987, p. 101 (ed. originale *Nihon bungakushi josetsu*, Tōkyō, Heibonsha, 1975).

⁴ W.R. LAFLEUR, *In and Out the Rokudō: Kyōkai and the Formation of Medieval Japan*, in ID., *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*, Berkeley-Los Angeles-London, The University of California Press, 1983, pp. 26-59.

⁵ W.R. LAFLEUR, *op. cit.*, p. 30. Kuroda Toshio ha caratterizzato tale episteme buddhista medievale, da lui definita «sistema *kenmitsu*». Si veda KURODA T., *Nihon chūsei kokka to shūkyō*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1975; ID., *Jisha seiryoku*, Tōkyō, Iwanami shinsho, 1980.

zione del reale. Egli scrive per esempio che le scuole buddhiste giapponesi

shared a common episteme. Though they disagreed, they converged on a common set of problems for this disagreement. Thus, they had a shared vocabulary, shared procedures for appeal to authority (both textual and institutional), and a shared consensus that a specific constellation of qualities made Buddhism deserving of intellectual and social egemony⁶.

Secondo LaFleur, il *Nihon ryōiki* sarebbe una testimonianza del processo di istituzione di tale episteme comune medievale. Esso vuole dimostrare la pregnanza e il valore euristico di concetti buddhisti come il *karman* (*inga* o *innen*) o la tassonomia dei Sei stati di esistenza (*rokudō*) a un pubblico scettico o che non li conosce: il buddhismo comincia a soddisfare le esigenze cognitive e interpretative non solo dei monaci dotti e degli intellettuali, ma anche degli strati illetterati della popolazione, perché fornisce una nuova interpretazione del reale, una nuova mappa del cosmo in grado di rendere conto in maniera soddisfacente anche dei cosiddetti *ryōi*, fenomeni strani e sorprendenti che trascendono le possibilità esplicative del senso comune.

A noi sembra che il testo di Kyōkai abbia contribuito in modo particolare proprio alla trasformazione paradigmatica del «senso comune», nella accezione che Clifford Geertz dà a questo termine⁷: vago insieme di conoscenze e pratiche, anche contraddittorie, di solito presupposte e quasi mai esplicitate a livello metadiscorsivo, che costituiscono la competenza standard dei membri di una data cultura e che fanno da sfondo alla vita quotidiana. Il *Nihon ryōiki* è probabilmente la prima opera giapponese a porsi l'obiettivo della trasformazione del senso comune della gente attraverso l'introduzione di pochi concetti-chiave buddhisti e la loro esplicazione in termini semplici.

Nel presente studio intendiamo fornire alcuni elementi per meglio delineare l'episteme che fa da sfondo al *Nihon ryōiki*, intendendo con questo termine una metasemiotica della cultura, «l'atteggiamento che una comunità socio-culturale adotta in rapporto ai propri segni (cfr. J. Lotman, M. Foucault)»⁸.

Il *Nihon ryōiki* è sostanzialmente l'espressione di una cultura

⁶ W.R. LAFLEUR, *op. cit.*, p. 58.

⁷ C. GEERTZ, *Common Sense as a Cultural System*, in *Id.*, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, pp. 73-93.

⁸ A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del lin-*

«testualizzata», in prevalenza incentrata sull'espressione, secondo la definizione di Jurij Lotman e Boris Uspenskij, principali artefici dell'orientamento tipologico nello studio semiotico delle culture. Una cultura di questo tipo non si basa sul Manuale, strumento che fornisce le regole per costruire un numero indefinito di oggetti, ma sul Libro che contiene modelli da imitare. In una cultura testualizzata, «tutto il mondo può presentarsi come un *testo* costituito da segni di ordine diverso, nel quale il contenuto è determinato in anticipo e occorre soltanto conoscere la... correlazione fra gli elementi dell'espressione e quelli del contenuto»⁹.

La raccolta di Kyōkai fornisce esempi buoni e cattivi da imitare o da rifiutare, non le regole di un comportamento eticamente corretto¹⁰. Nell'opera, l'attività semiotica acquista un valore che va oltre lo scambio comunicativo ordinario: proprio perché il mondo «parla» e persino gli eventi più strani e in apparenza inspiegabili (i *ryōi* che Kyōkai raccoglie e commenta) hanno un senso, bisogna entrare in possesso del codice che permette di correlare queste espressioni con il loro significato.

La concezione del testo come modello ed esempio traspare soprattutto dall'atteggiamento di Kyōkai nei confronti dei *sūtra* e della letteratura buddhista in genere. Il vasto apparato di citazioni, spesso scorrette o inesistenti nei testi originali, non gli serve solo per fondare la propria interpretazione su un'autorità testuale indiscutibile: il compilatore vuole caratterizzare tutto ciò che riporta nella sua opera come la realizzazione concreta di quanto descritto nei *sūtra*.

Storicamente nasce qui, con il *Nihon ryōiki*, quella «imagery of texts» (Ian Reader) che caratterizza ancora oggi buona parte dell'esperienza religiosa giapponese. Nell'opera di Kyōkai i testi buddhisti sono, allo stesso tempo, una raccolta di esempi per l'agire etico dell'uomo, formulari di espressioni dotate di potere illocutivo (perché se recitati correttamente realizzano ciò di cui parlano), descrizioni della vera natura della realtà che contengono di fatto tutti gli avvenimenti. La parola del Buddha (*buddhavacana*, *bussetsu*) è un tipo di linguaggio o, più precisamente, costituisce un uso del lin-

guaggio, a cura di P. FABBRI, Firenze, La Casa Usher, 1986, p. 127 (ed. originale Paris, Hachette, 1979).

⁹ J.M. LOTMAN, B.A. USPENSKIJ, *Sul meccanismo semiotico della cultura*, in Id., *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975, p. 49 (ed. originale russa del 1973).

¹⁰ Questa caratteristica accomuna i racconti del *Nihon ryōiki* a tutti i *setsuwa* e a molte altre opere giapponesi antiche, che si presentano allo stesso modo come raccolte di esempi da imitare. La cultura giapponese nel suo complesso presenta molti aspetti «testualizzati».

guaggio dotato di uno statuto peculiare, perché segnato da un rapporto metafisico con la realtà, che determina, modifica ed esplica.

Tuttavia, Kyōkai non si limita a sottolineare questo fatto e dedica un trattamento particolare anche al linguaggio ordinario umano. Nel *Nihon ryōiki* parlare è considerato un atto assai importante, vista la presenza di un gran numero di vere e proprie storie di carattere metalinguistico. Più di metà dei *setsuwa* ivi contenuti (settantatré storie su un totale di centosedici) riguardano infatti eventi verificatisi grazie a un qualche tipo di attività linguistica. Promesse, insulti, espressioni figurate, recitazione di testi e formule, atti devozionali come promesse e voti, trascrizione rituale dei testi buddhisti – tutto ciò comporta necessariamente effetti non banali sulla realtà, la trasformazione materiale dello stato di esistenza della persona che esercita la attività linguistica o di altre persone o cose.

In quanto testo «inaugurale» di una nuova visione del reale che attribuisce un notevole peso a problematiche di carattere semiotico, il *Nihon ryōiki* lascia intravedere una complessa rete di concezioni che riguardano il segno e l'attività linguistica¹¹. Sebbene non si configuri certo come una semiotica organica, si può supporre che questa rete di concezioni costituisca almeno parte del *background* semiotico del giapponese medio fra la metà dell'ottavo secolo e i primi decenni del nono. Nel presente studio si cercheranno in alcuni concetti fondamentali del pensiero buddhista le basi dell'episteme (delle concezioni semiotiche e linguistiche) presentata nelle storie del *Nihon ryōiki*.

1. Il potere del testo

Il *Nihon ryōiki* contiene ventisei storie che descrivono gli effetti della recitazione di *sūtra* (*dokyō*, *dokuju*) o di incantesimi (*ju*), e della trascrizione rituale di testi (*shakyō*)¹²: alla fede e alle pratiche rituali di manipolazione dei testi era evidentemente attribuito un enorme potere salvifico e di azione sulla realtà.

Questo atteggiamento fideistico investiva i testi di poteri partico-

¹¹ È facile immaginare, visto lo scopo prevalentemente divulgativo del *Nihon ryōiki*, che queste concezioni fossero condivise o condivisibili dai lettori.

¹² Nel primo *maki* le storie n. 8, 14, 15, 26, 28, 30, 31, 32; nel secondo le storie n. 6, 15, 19, 20, 24; nel terzo le storie n. 1, 2, 4, 6, 9, 10, 16, 21, 22, 24, 34, 35, 37. I riferimenti al testo originale si basano sulla seguente edizione critica: ENDŌ Y., KASUGA K., a cura di, *Nihon ryōiki*, (Nihon koten bungaku taikai 70), Tōkyō, Iwanami shoten, 1967.

lari: nei *setsuwa* del *Nihon ryōiki*, i *sūtra* vengono letti per guarire malattie, per salvarsi la vita da calamità, per garantire la rinascita in stati di esistenza superiori. Talvolta è sufficiente concentrarsi sul titolo di un *sūtra* perché si verifichino eventi stupefacenti o per ottenere poteri straordinari. Anche se trascendono le normali facoltà umane, questi poteri non sono «soprannaturali»: Kyōkai vuole dimostrare proprio la contiguità del mondo quotidiano con una realtà non visibile ma altrettanto presente in cui agiscono forze capaci di condizionarlo.

1.1. Formule di potenza e trascrizione rituale dei *sūtra*.

Nel *Nihon ryōiki*, gli strumenti principali in grado di scatenare tali forze sono i *ju*, le formule buddhiste di carattere mantrico. *Ju*, letto anche *shu* o *zu*, e la sua variante *shinju*, reso abitualmente in italiano con «incantesimo» o «formula magica o incantatoria», è la pronuncia giapponese del cinese *zhou*, usato nelle prime traduzioni di *sūtra* buddhisti soprattutto per rendere il sanscrito *vīdya*, ma talvolta anche *mantra* o *dhāraṇī*. *Zhou* si riferiva in origine alle formule e alle parole di potenza del culto taoista e della religione popolare cinese e il suo uso nelle traduzioni ha conferito forti connotazioni taoiste alle pratiche di tipo mantrico del buddhismo antico cinese e giapponese.

In origine i *vīdya* erano incantesimi a cui era attribuito valore taumaturgico e di talismano che servivano a proteggere gli asceti da spiriti maligni e da calamità naturali, mentre le *dhāraṇī* erano espressioni utilizzate nella meditazione e nelle pratiche ascetiche. Questa distinzione non è riconosciuta dal *Nihon ryōiki*: in esso tutte le formule buddhiste di potenza sono definite *ju* indipendentemente dalla loro funzione (sono recitate sia per ottenere benefici materiali sia nelle pratiche ascetiche), e il termine *darani* (traslitterazione giapponese del sanscrito *dhāraṇī*) non compare mai nel testo.

Un esempio dell'atteggiamento di Kyōkai nei confronti di tali espressioni verbali non ordinarie è la storia n. 31 del primo *maki*, in cui si narra di un uomo che, dopo essersi dedicato per anni a pratiche ascetiche (e il testo privilegia significativamente fra queste la recitazione di parole di potenza), si serve dei poteri acquisiti per ottenere benefici materiali (cibo, ricchezze, donne). In generale, nel *Nihon ryōiki* le pratiche ascetiche non hanno mai come obiettivo la illuminazione, salvezza metafisica che si attua trascendendo la realtà condizionata e illusoria, ma la liberazione da sofferenze materiali e corporee.

La recitazione di *sūtra* o di loro parti non è il solo uso del testo descritto dal *Nihon ryōiki*. Grande importanza riveste pure lo *sha-*

kyō, trascrizione rituale dei *sūtra* o dei loro commentari, che determina la spersonalizzazione del soggetto nella scrittura, nella materialità grammatologica della parola del Buddha. Questa pratica devozionale *mahāyāna* nasce probabilmente come strategia per assicurare la diffusione delle opere buddhiste, ma si sviluppa via via nel corso dei secoli fino a trasformarsi in una attività artistica molto sofisticata.

Le storie del *Nihon ryōiki* che trattano di *shakyō* sono relativamente poche; in esse compaiono personaggi appartenenti ad ambienti benestanti, alla piccola e media aristocrazia o addirittura alla corte imperiale, perché la trascrizione rituale dei testi era un'attività elitaria che richiedeva tempo, denaro e la conoscenza del cinese buddhista. Anche in considerazione di ciò, allo *shakyō* era attribuito un grande potere: nel *Nihon ryōiki*, dove è solitamente associato ai riti effettuati per la salvezza dall'inferno, sembra comportare un movimento verso l'alto nella scala degli stati di esistenza.

1.2. Lo statuto del testo buddhista.

Gli studiosi sono soliti definire «magica» la concezione del linguaggio del *Nihon ryōiki*, in cui le parole dei *sūtra* non solo rappresentano i fatti reali ma li determinano, non solo contengono concetti ma li trasformano in potere sulle cose. Il cosiddetto «uso magico del linguaggio» comporta infatti la manipolazione di parole concepite come entità dotate di realtà concreta: la pronuncia scatena la loro forza.

In Giappone, sin dall'arrivo del buddhismo nel sesto secolo, i Tre tesori (*sanbō*) furono considerati dispositivi simbolici dotati di potere magico¹³. Sasaki Kōkan sostiene che, per gli antichi giapponesi, la recitazione rituale dei *sūtra* e la spiegazione esegetica del loro contenuto comportavano la trasformazione in forza magica dei concetti fondamentali del pensiero buddhista in essi contenuti¹⁴. Sasaki ritrova anche nel *Nihon ryōiki* questa concezione del testo buddhista come «ricettacolo di potere magico»¹⁵ in grado di modificare la realtà, ma non si chiede se esista un meccanismo semiotico e testuale

¹³ «Buddha» si riferiva alle statue e alle immagini sacre delle nuove divinità, «Dharma» ai testi sacri la cui lettura sprigionava questo potere, «Saṃgha» ai monaci, manipolatori di queste entità simboliche, mediatori presso gli uomini della loro potenza. In un recente saggio, Sasaki Kōkan ha preso in esame le trasformazioni del ruolo del *saṃgha* in Giappone per rapporto al *tennōsei*: SASAKI K., *Sō no jushika to ō no saishika. Bukkyō to ōsei to no musubitsuki ni kansuru ichi shiron*, in KURODA T., a cura di, *Kokka to tennō. Tennōsei ideorogī to shite no bukkyō*, (Bukkyō to nihonjin 2), Tōkyō, Shunjūsha, 1987, pp. 49-91.

¹⁴ SASAKI K., *op. cit.*, p. 54.

¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

che renda possibile la trasformazione dei concetti in forze operative da lui descritta.

Altri studiosi, come per esempio Nakamura Kyōko e Toyoda Kunio, spiegano l'uso dei *sūtra* e delle formule mantriche del *Nihon ryōiki* collegandolo a una concezione di tipo *kotodama*¹⁶. Per quanto se ne sa, l'antico giapponese *kōtōdama* si riferiva alla credenza che nelle parole risiedesse un potere particolare: la pronuncia di certe parole in certi casi poteva determinare effetti sulla realtà. Tale credenza si ricollegava a tutto un insieme di pratiche divinatorie, di concezioni religiose e di interdizioni rituali su cui non è ancora stata fatta piena luce. È lecito pensare che una concezione del genere abbia interagito con le dottrine linguistiche mantriche di origine buddhista modificandole e subendo a sua volta trasformazioni. La storia di questo processo di interazione è molto significativa e merita di essere presa in esame. Tuttavia, *kotodama* non è propriamente un concetto esplicativo, perché deve ancora vedere la luce uno studio scientifico e filologicamente corretto che lo spieghi e ne tracci una genealogia accurata¹⁷.

Secondo noi, i presupposti concettuali del valore che il *Nihon ryōiki* attribuisce ai testi buddhisti devono essere ricercati prima di tutto nei *sūtra* stessi e nelle pratiche interpretative in senso lato a loro legate. Anche se è di solito considerata sintomo di superficialità, se non di superstizione, la credenza nei poteri dei *sūtra* e il loro conseguente uso illocutivo, di cui il *Nihon ryōiki* offre numerosi esempi, è uno dei tratti che caratterizzano l'esperienza religiosa buddhista estremo-orientale e risale allo sviluppo delle pratiche fideistiche popolari che accompagnano la nascita e la diffusione del *mahāyāna*. Una tradizione peculiare del buddhismo, così diffusa e così importante, non può essere priva di relazione con il contenuto dei *sūtra* stessi e con le strategie interpretative che essi presuppongono e richiedono.

I *sūtra* sono vere e proprie «macchine» salvifiche, stratificazioni polifoniche di isotopie (livelli di senso), ciascuna delle quali comporta e richiede, per essere pienamente attualizzata (per avere effica-

¹⁶ NAKAMURA K., *op. cit.*; TOYODA K., *Nihonjin no kotodama shisō*, Tōkyō, Kōdansha gakujutsu bunko, 1980.

¹⁷ Come ha mostrato Roy Miller, il significato odierno del termine *kotodama* risale alle teorizzazioni dei *kokugakusha* del diciottesimo e diciannovesimo secolo, piuttosto che alle concezioni dei giapponesi del periodo Nara, e comporta inoltre pesanti connotazioni mistificatorie dovute all'uso che ne ha fatto la propaganda nazionalista dal periodo Meiji in poi. R.A. MILLER, *The «Spirit» of the Japanese Language*, «The Journal of Japanese Studies» 3/2, Summer 1977, pp. 251-298.

cia salvifica), un particolare rapporto con il lettore-credente¹⁸. Il *sūtra* riconosce infatti varie strategie di cooperazione testuale da parte del fruitore: un uso illocutivo (di solito definito magico, fondato sul carisma testuale e su un relativo investimento di valore), un uso meditativo (come supporto di pratiche ascetiche e meditative), un uso esegetico-teoretico (la semplice lettura interpretativa del testo, alla quale il *mahāyāna* attribuisce non di rado un ruolo secondario).

Non è facile stabilire una scala di valori relativa a questi usi del testo, perché ognuno di essi è ritenuto portatore di benefici e investito di potere salvifico. I *sūtra* più citati dal compilatore del *Nihon ryōiki*, lo *Hokkekyō* e la letteratura *prajñā-pāramitā*, sono fra i più espliciti nel teorizzare tale molteplicità di usi. In quanto espressamente previsto e raccomandato, questo complesso rapporto di cooperazione testuale non costituisce un uso aberrante del testo: secondo un'ottica «interna», buddhista, l'aberrazione risiede piuttosto nel limitarsi al solo studio interpretativo.

Come spiegato nello *Hokkekyō*¹⁹, la parola del Buddha guida gli esseri alla salvezza ed è comprensibile sulla base delle capacità interpretative di ciascuno. Il fondamento teorico dello statuto particolare del testo buddhista va ricercato probabilmente in questa concezione del *jinzūriki* e nella dottrina degli *hōben* (sanscrito *upāya*), presentata nello *Hokkekyō*, nello *Yuimagyō* e in altri *sūtra mahāyāna*.

Hōben si riferisce alle strategie, ai dispositivi e ai mezzi a cui *buddha* e *bodhisattva* ricorrono per comunicare il Dharma a tutti gli esseri, nell'ambito della loro attività salvifica. La dottrina degli *hōben* è interessante per il semiotico, perché fonda un uso dei testi e propone strategie comunicative e interpretative. I *sūtra* sono la esemplificazione di questa dottrina: ognuno li può utilizzare per la salvezza nella maniera più conforme alle proprie attitudini individuali.

Molti che non erano in grado di comprendere il sofisticato contenuto teoretico dei *sūtra* potevano salvarsi trasformando questo sapere in un *fare*, attraverso un investimento di valore espressamente autorizzato dai testi stessi sulla base di ben precisi presupposti teorici. L'uso illocutivo dei *sūtra*, quindi, non può essere definito superstizioso o, in ogni caso, risultato di una conoscenza superficiale, perché presuppone la comprensione dei meccanismi semiotici fondamentali

¹⁸ Questo approccio alla problematica del ruolo del lettore e alla cooperazione interpretativa nei testi si basa su U. ECO, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979. Per il concetto di «isotopia» si veda anche A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, *op. cit.*, pp. 187-9.

¹⁹ *Hokkekyō*, II «Hōbenbon», in *Taishō shinshū daizōkyō* n. 262: vol. IX, pp. 5-10.

del buddhismo che riguardano lo statuto della parola del Buddha e la trasmissione del Dharma²⁰. Un esempio chiarirà meglio il processo di trasformazione simbolica a cui i *sūtra* furono sottoposti.

Come è noto, i *sūtra* venivano (e vengono tuttora) recitati per la protezione del paese dalle calamità, per la guarigione dell'imperatore, per il benessere della gente comune. Questo investimento di potere taumaturgico sui testi si basava su una lettura caratterizzata da vari elementi.

(i) Il buddhismo si presenta come rimedio efficace contro il dolore e la sofferenza (*ku*, sanscrito *dukha*). Anche se il dolore di cui parlava Śākyamuni era in prima istanza di carattere esistenziale e metafisico, i testi *mahāyāna* sono spesso volutamente ambigui e si ascrivono il potere di eliminare un dolore più concreto e fisico, più quotidiano (la fame, le malattie, i bisogni). Per esempio, lo *Yuimagyō* afferma che le malattie nascono dalle nozioni illusorie (*mōsō*) e dalle passioni (*bonnō*), e possono essere guarite solo dal Dharma²¹: passi del genere giustificano la credenza nell'esistenza nei testi di un potere particolare.

(ii) Le metafore mediche svolgono un ruolo importante nell'apparato retorico del discorso salvifico buddhista.

(iii) I *sūtra* contenevano spesso norme igieniche e istruzioni di carattere medico²².

Se alla recitazione illocutiva di *sūtra* contenenti passi legati alla medicina o alla guarigione veniva attribuito un potere concreto di azione taumaturgica, ciò non dipendeva soltanto dalla credenza in

²⁰ Con questo non si vuole entrare nel merito dell'annosa questione che riguarda la superficialità della concezione del buddhismo presentata dal *Nihon ryōiki*. Di sicuro il buddhismo vi è esposto in termini molto semplici, e del resto si tratta di un'opera divulgativa. Probabilmente l'intera questione è mal posta. In ogni caso, imputare all'autore di un testo o ai suoi lettori una scarsa comprensione del buddhismo significa formulare un giudizio di valore. Ciò rientra nella logica del dibattito fra le scuole buddhiste (non sempre alieno dal settarismo), e presuppone un punto di vista interno al dibattito stesso: una certa concezione del buddhismo che si ritiene superiore ad altre perché più profonda, più fruttuosa, più giustificata. Noi pensiamo che lo studioso appartenente ad un'altra cultura non dovrebbe entrare in tale dibattito, ma che il suo compito consista essenzialmente nel giustificarlo e renderlo intellegibile a persone appartenenti ad altre culture, attraverso la sua esposizione in termini comprensibili, pur nel rispetto della sua radicale alterità.

²¹ *Yuimagyō*, «Monshitsubon», in *Taishō shinsū daizōkyō* n. 475: vol. XIV, pp. 544-6.

²² In particolare, il *Konkomyōkyō* (*Taishō shinsū daizōkyō* n. 663: vol. XVI) comprende passi tratti dallo *Ayur-veda*. Sul rapporto del buddhismo con la medicina si veda per esempio il recente ODA S., *Bukkyō to igaku*, in YUASA Y., a cura di, *Mitsugi to shugyō. Bukkyō no mitsugisei to sono shinsō* (*Bukkyō to nihonjin* 3), Tōkyō, Shunjūsha, 1989, pp. 275-319.

una forma di magia simpatetica: il potere illocutivo particolare attribuito ai *sūtra* dal *Nihon ryōiki* si basa in primo luogo su una interpretazione fondamentalmente corretta e adeguata dei testi. Inoltre, e questa è la cosa più importante, Kyōkai cerca di *spiegare* teoricamente questo potere illocutivo attraverso il ricorso a concezioni e a dottrine buddhiste fondamentali.

2. La forza delle parole

Nel *Nihon ryōiki* non sono solo i *sūtra* e le formule mantriche di potenza (i *ju*) a essere dotati di potere: quasi due terzi delle storie metalinguistiche dell'opera riguardano infatti l'uso del linguaggio ordinario. In esse, Kyōkai delinea un quadro generale dell'uso del linguaggio come attività che determina effetti sul reale: non si accontenta di descrivere questi effetti, ma vuole giustificarli formulandone spiegazioni in termini logici attraverso l'uso di alcuni concetti base del pensiero buddhista, come la legge karmica universale di causa-effetto (*inga*) e l'attività karmica linguistica (*kugō*). La concezione del linguaggio del *Nihon ryōiki* si fonda dunque su dottrine buddhiste (per quanto espresse in termini semplificati), e il suo apparato semiotico si rivela ben più sofisticato di quanto non appaia a prima vista.

2.1. Tassonomia degli usi del linguaggio ordinario.

Possiamo dividere le storie del *Nihon ryōiki* sull'uso del linguaggio ordinario sulla base di cinque categorie principali: (i) atti devozionali; (ii) abusi linguistici; (iii) anomalie linguistiche; (iv) segni premonitori linguistici; (v) etimologie. Esaminiamole più in dettaglio.

(i) *Atti devozionali*. Questa categoria comprende le storie riguardanti gli effetti di preghiere, voti, invocazioni, atti di fede – atti devozionali che comportano l'uso del linguaggio ordinario e di poche espressioni sino-giapponesi o sanscrite²³. Nonostante la loro formulazione abbastanza standardizzata, si può riscontrare un certo margine di idiosincrasia dovuto al tipo di atto, al suo contenuto e alla persona che lo compie.

Il contenuto degli atti devozionali del *Nihon ryōiki* è assai vario: si ricorre a preghiere, a invocazioni e alla meditazione sui *bodhisattva* per invocare la guarigione, per salvarsi la vita in determinate situazioni, per ottenere ricchezze, cibo e comodità materiali. Caratteristica fondamentale è che tutte le richieste sono sempre esaudite. Kyōkai

²³ Storie n. 6, 17, 31, 32, 34 del primo *maki*; 13, 14, 21, 28, 31, 34, 35, 42 del secondo; 3, 7, 8, 11, 12, 13, 23, 25, 32 del terzo.

scrive che «se si nutre una fede profonda, la corrispondenza cosmica fra il Buddha e gli uomini [*kannō*] non manca mai di agire», oppure che «se si effettua un voto dal più profondo del cuore, non è possibile che esso non di realizzi»²⁴. Così, c'è chi riesce a recuperare beni che gli erano stati rubati, e addirittura chi può soddisfare un irresistibile desiderio sessuale.

Kyōkai giustifica il potere degli atti devozionali attraverso il ricorso al concetto di *kannō*. Il termine, che significa alla lettera «stimolo e risposta», era usato in origine per descrivere l'attrazione del magnete nei confronti del ferro. Questa metafora scientifica rende l'idea che la devozione ai Tre tesori, espressa nell'attività linguistica, comporti necessariamente, «meccanicamente», effetti positivi: il termine *kannō*, in un contesto buddhista, rappresenta infatti l'azione compassionevole del Buddha e delle sue manifestazioni nei confronti degli uomini attraverso l'instaurazione di una corrispondenza simpatetica.

(ii) *Abusi linguistici*. L'educazione buddhista della gente comune viene perseguita da Kyōkai anche attraverso la narrazione di storie che descrivono le conseguenze negative dell'uso eticamente scorretto del linguaggio, contrario cioè ai precetti buddhisti che regolano l'attività linguistica²⁵. Il *Nihon ryōiki* contiene dieci storie di questo tipo, classificate qui come «abusi linguistici».

Otto storie²⁶ sono molto simili tra loro. Il protagonista adotta un comportamento linguistico scorretto perché insulta, offende o prende in giro un *ubasoku* o un novizio impegnato in una pratica religiosa (recitare i *sūtra*, chiedere le elemosine...): inesorabile e immediata arriva la retribuzione karmica. Kyōkai nota: «Anche se posseduti da uno spirito maligno dovesse capitare di pronunciare parole incontrollate, non si deve parlare male di chi ha fede nello *Hokkekyō*. Bisogna prestare molta attenzione all'uso che si fa delle parole», ma anche: «La bocca è la porta di calamità che possono rovinare la nostra vita e la lingua è un'ascia affilata che recide le radici delle buone azioni»²⁷.

²⁴ Queste citazioni sono tratte rispettivamente dalla storia n. 13 del secondo *maki* e dalla storia n. 11 del terzo.

²⁵ Tra i *jūaku*, le Dieci azioni malvagie che possono comportare la rinascita all'inferno, ben quattro riguardano l'attività linguistica: pronunciare parole mendaci (*mōgo*), spargere discordia (*ryōzetsu*), parlare male della gente (*akku*), servirsi di un linguaggio eccessivamente ornato (*kigo*).

²⁶ Le storie n. 15 e 19 del primo *maki*, 7, 11 e 18 del secondo e 14, 20 e 33 del terzo.

²⁷ Le citazioni sono tratte rispettivamente dalla storia n. 19 del primo *maki* e dalla storia n. 7 del secondo.

Vi sono poi due storie, molto brevi, che descrivono rispettivamente la pericolosità del linguaggio metaforico e il peso delle promesse²⁸.

(iii) *Anomalie linguistiche*. Questa categoria comprende le dodici storie del *Nihon ryōiki* che riguardano l'uso del linguaggio da parte di entità di norma prive della facoltà di parlare come teschi, statue, animali²⁹. I teschi parlano di solito per ricambiare un favore, rivelando il nome della persona a cui appartenevano e le cause della sua morte, oppure recitano continuamente un *sūtra* a riprova del potere del testo e delle virtù accumulate dall'asceta prima di morire. Le statue pronunciano esclamazioni di dolore e sofferenza quando sono state rubate e abbandonate oppure quando stanno per essere distrutte da malfattori. Gli animali parlano in sogno, di solito a un *ubasoku*, e si rivelano come esseri umani nella vita precedente rinati sotto quelle sembianze a causa delle loro cattive azioni.

Queste anomalie linguistiche testimoniano di una rottura nell'ordine quotidiano delle cose e rientrano nella strategia del Buddha di comunicare con gli uomini: servono a rivelare il funzionamento della legge dell'*inga* e la struttura cosmologica *rokūdo*. Secondo Nakamura Kyōko, il *Nihon ryōiki* vuole mostrare che il Buddha manifesta segni all'uomo per proteggerlo dalle calamità e per favorirne la salvezza³⁰; il Dharmakāya (Hosshinbutsu, Rihosshin) non è più un principio ideale, come sostengono le dottrine buddhologiche *mahāyāna*, perché Kyōkai ne fa una entità immanente che pervade il cosmo e svolge una attività semiotica³¹.

(iv) *Canzoni come segni premonitori linguistici*. Questa categoria comprende solo due storie³², ma è significativa in quanto indice di una concezione del linguaggio e del segno diversa (e forse contrastante) rispetto a quella di matrice buddhista: tutti gli studiosi concordano infatti nel riconoscere alla sua base un sapere di tipo divinatorio.

Secondo alcuni autori, le oscure canzoni del *Nihon ryōiki* sareb-

²⁸ Si tratta di due brevi aneddoti contenuti entrambi nella storia n. 41 del secondo *maki*.

²⁹ Storie n. 10 e 12 del primo *maki*, 9, 22, 23, 26, 32 e 39 del secondo, 1, 17, 27 e 28 del terzo.

³⁰ NAKAMURA K., *op. cit.*, p. 221.

³¹ Questa concezione di Kyōkai sembra una forma semplificata delle dottrine semiotiche e ontologiche esoteriche *shingon* e *tendai*, secondo le quali il Dharmakāya spiega continuamente agli esseri il Dharma servendosi di tutti i sistemi di segni. Si veda per esempio KANAOKA S., *Mikyō no tetsugaku*, Kyōto, Heirakuji shoten, 1969.

³² Le storie n. 33 e 38 del terzo *maki*.

bero canti di bambini ai quali, sin dalla più remota antichità, veniva attribuito, in Cina, un carattere premonitorio: non è escluso che questa tradizione si sia tramandata anche in Giappone. È però più interessante l'ipotesi di Moriya Toshihiko, che vede all'origine di queste canzoni le parole pronunciate in *trance* dalla *miko* durante le *séances* sciamaniche³³: se si considerano casi di glossolalia risulta spiegata l'oscurità del significato di queste canzoni e il potere divinatorio loro attribuito.

(v) *Etimologie*. Le due storie di questo tipo presenti nel *Nihon ryōiki* raccontano l'origine mitica di un toponimo (Ikazuchinooka, «Collina del tuono») e di un nome di animale (*kitsune*, «volpe») ³⁴. Il ricorso a tali etimologie costituisce probabilmente un procedimento di rimotivazione del linguaggio di carattere semi-simbolico volto a negare l'arbitrarietà del segno linguistico³⁵. La presenza di queste due storie non è sufficiente a formulare ipotesi generali sull'origine del linguaggio né a stabilire se il linguaggio sia inteso nel *Nihon ryōiki* come sistema di segni arbitrari o motivati: tuttavia, questi due racconti testimoniano ancora una volta la stretta relazione che quest'opera riconosce tra linguaggio e realtà.

2.2. L'attività linguistica come attività karmica.

Il *Nihon ryōiki* non contiene nessuna considerazione sulla natura del linguaggio ordinario e sul suo statuto di sistema di articolazione del reale, di pensiero, di comunicazione, né su problemi di carattere sintattico e semantico: non fa insomma nemmeno un accenno a quelle che sono le problematiche della linguistica e della filosofia del linguaggio.

A Kyōkai interessa descrivere gli *effetti* che l'uso del linguaggio (del linguaggio ordinario e del linguaggio del Buddha) *necessariamente* comporta e che spesso raggiungono proporzioni abnormi. Attraverso i suoi esempi di attività linguistica, il compilatore del *Nihon ryōiki* sembra voler formulare una sorta di pragmatica normativa che trascende i confini della interazione conversazionale, limiti della pragmatica come branca della linguistica e della semiotica. Kyōkai non mette in discussione il fatto che la comunicazione possa avvenire: i suoi personaggi dicono sempre quello che intendono e intendono sempre quello che dicono. Ciò che conta è che le loro

³³ MORIYA T., *Nihon ryōiki no kenkyū*, Tōkyō, Miyai shoten, 1974, pp. 56-61.

³⁴ Si tratta delle prime due storie del primo *maki*.

³⁵ Si veda la voce *Sémi symbolique (système, langage, code)* in A.J. GREIMAS - J. COURTÉS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Tome 2, Paris, Hachette, 1986, pp. 203-6.

parole hanno *conseguenze*: il linguaggio non è importante in quanto strumento di comunicazione ma in quanto *attività* che produce effetti sulla realtà.

Alcuni filosofi del linguaggio, in particolare John Austin e John Searle³⁶ si sono dedicati allo studio della funzione *performativa* del linguaggio, richiamando l'attenzione sul fatto che spesso dire qualcosa sulla base di certe regole e convenzioni è un mezzo per *fare* qualcosa in senso non banale. Il fare non si esplica solo nel semplice atto fisico della fonazione. Quando il prete dice «Vi dichiaro marito e moglie» o «Ti battezzo con il nome di X», o il giudice pronuncia il verdetto «Colpevole», essi, pronunciando queste parole in determinate situazioni, compiono azioni specifiche che modificano in qualche modo la realtà.

La teoria degli atti linguistici (*speech acts*) si occupa proprio di questo importante aspetto attivo del linguaggio. Gli *speech acts* non comportano esclusivamente la pronuncia di particolari formule standard: certe affermazioni in determinate situazioni costituiscono atti specifici. Una promessa, per esempio, non richiede necessariamente la formula «Prometto che (*p*)»; si può anche dire semplicemente «Ci penso io», «Va bene», «Non preoccuparti». Tutte queste espressioni segnalano l'assunzione di un impegno da parte del parlante – una promessa, appunto – e sono dotate della forza illocutoria delle promesse.

Un atto illocutivo è un atto linguistico che determina un certo cambiamento nella realtà. Secondo Gilles Deleuze e Félix Guattari, fautori di una teoria radicale degli *speech acts*, parlare costituisce sempre un atto linguistico dotato di funzione illocutiva, perché il linguaggio è strumento di trasformazioni «incorporali» degli oggetti e degli eventi³⁷.

Ora, l'uso performativo del linguaggio descritto nel *Nihon ryōiki* provoca trasformazioni drammaticamente corporee e materiali: effetti convenzionali e riconosciuti dell'attività linguistica che la nostra cultura esclude. Sarebbe dunque opportuno rivedere le categorie della teoria degli *speech acts* per renderla in grado di spiegare queste differenti conseguenze illocutive. Tentativi del genere sono già stati compiuti da Harvey P. Alper e da altri³⁸, relativamente alle espres-

³⁶ J. AUSTIN, *How to do Things with Words*, 1962 (Second Edition, Edited by J.O. URMSON and M. SBISA, London, Oxford University Press, 1975); J.R. SEARLE, *Speech Acts*, London-New York, Cambridge University Press, 1969.

³⁷ G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Mille plateaux: capitalismo et schizophrénie II*, Paris, Minuit, 1980 (in particolare p. 102).

³⁸ Si vedano i saggi e la bibliografia contenuti in H.P. ALPER, ed., *Mantra*, Albany, State University of New York Press, 1989.

sioni mantriche indiane. Nel caso del *Nihon ryōiki* sembra necessario tenere conto, fra le altre cose, della esistenza di (i) atti linguistici indiretti, semplificati dalla storia n. 20 del secondo *maki*, dove si narra di una donna che fa leggere i *sūtra* a scopo illocutivo a favore della figlia lontana, e di (ii) atti linguistici che non sono «*speech acts*», perché comportano la manipolazione illocutiva di formule scritte (è il caso questo dello *sbakyō*).

Secondo noi, non si può comprendere il meccanismo semiotico della attribuzione al linguaggio di un potere performativo di tipo particolare, presupposto e descritto dal *Nihon ryōiki*, se si prescinde dalla concezione buddhista del *karman* e dalla dottrina delle Tre attività karmiche (*sangō*).

La meccanica karmica del *Nihon ryōiki* è piuttosto semplice: *Kyōkai* ripete più volte nel corso del testo che le azioni buone (*zengō*) determinano una retribuzione karmica positiva (*zenpō*), mentre le azioni cattive sono causa di conseguenze karmiche negative (*akubō*)³⁹. In generale, le norme etiche fondamentali che stabiliscono il bene e il male si basano sui Cinque precetti: non uccidere esseri viventi, non rubare, non commettere adulterio, non pronunciare parole mendaci, non assumere bevande inebrianti. Talvolta, tuttavia, una fede sincera e una profonda devozione permettono addirittura di conseguire risultati che, a rigore, costituiscono una violazione dei precetti.

A differenza delle opere indiane, le quali prendono in considerazione unicamente le conseguenze karmiche delle azioni individuali dopo la morte, nelle vite successive, il *Nihon ryōiki* attribuisce una particolare rilevanza alla retribuzione karmica che si verifica nel corso della vita presente (*genpō*).

Se le azioni diventano buone o cattive, se acquistano cioè una dimensione karmica, quando hanno a che fare con i precetti buddhisti, nessuna azione può essere neutra, priva di effetti, perché o è conforme ai precetti o li viola: in ogni caso, fa girare la Ruota dell'esistenza (*rinne*) e causa una retribuzione karmica positiva o negativa che, quindi, è automatica e non dipende dall'intenzione di chi agisce.

La teoria buddhista distingue tre modalità paradigmatiche dell'agire karmico (*sangō* o *shinkui*): la prima è legata al corpo, alla dimensione materiale e sensibile (*shingō*), la seconda al linguaggio

³⁹ Moriya Toshihiko ritiene che il Giappone pre-buddhista ignorasse tale principio di causa-effetto: la sua analisi dei miti più antichi, come quello di Susanoo, mostra come non sempre gli esiti positivi fossero conseguenze di buone azioni. MORIYA T., *op. cit.*, p. 40.

(*kugō*), la terza al pensiero (*igō*). La presenza stessa del linguaggio e della attività linguistica in questa classificazione è indice di una concezione originale: in quanto atto, il parlare non si sottrae alla legge del *karman* e viene sempre retribuito in qualche modo. A giudicare dall'attenzione che Kyōkai dedica al *kugō* e all'attività linguistica in genere, si può pensare che l'uso del linguaggio costituisca una attività karmica privilegiata.

Il problema principale che Kyōkai deve affrontare, fondando la sua concezione di un uso karmico del linguaggio, è quello di dimostrare l'esistenza della legge del *karman* e la sua azione. La sua strategia consiste nel conferire un valore euristico particolare ai *ryōi*, eventi strani e fuori dell'ordinario, che diventano manifestazioni nel mondo quotidiano dell'attività salvifica delle divinità buddhiste. I *ryōi* sono segni dell'agire del Buddha e della sua legge universale: essi spiegano le cause (il passato) o gli effetti (il futuro) di una data situazione presente oppure anticipano oscuramente il futuro. Ma qual è il meccanismo semiotico che sta alla base di questi *ryōi*?

Nello sforzo di rendere conto di eventi fuori del comune altrimenti inspiegabili, Kyōkai suppone che altrove esista già una legge che possa essere estesa al campo di fenomeni che lo interessano; questa legge, secondo lui, è la legge dell'*inga*, la legge karmica di causa-effetto. Kyōkai attua insomma quella che, in termini peirciani, si definisce una *abduzione*, inferenza sintetica «dove noi troviamo qualche circostanza molto curiosa che potrebbe essere spiegata dalla supposizione che essa sia il caso specifico di una regola generale, e pertanto noi adottiamo questa supposizione»⁴⁰. Il mondo reale viene così fatto corrispondere da Kyōkai al mondo possibile della abduzione e l'ordine delle cose viene a coincidere con il sapere contenuto nei testi buddhisti. L'universo del *Nihon ryōiki* è prevedibile, per questo la salvezza è possibile. Nulla accade per caso, non si è mai di fronte alla azione di un Fato cieco o di una volontà divina imprevedibile: ci si trova sempre all'interno di una trama cosmica regolata dalla logica dei *sūtra*⁴¹.

⁴⁰ Cit. in U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975, p. 185 (da C.S. PEIRCE, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931-58, 2.624).

⁴¹ La concezione del *mappō*, età finale, degenerata del buddhismo, che entra a far parte stabilmente dell'episteme buddhista giapponese nella seconda metà del periodo Heian (decimo secolo), dissolverà questa idea di cosmo regolato e affermerà la difficoltà, se non addirittura l'impossibilità di raggiungere la salvezza nel corso della vita presente: il *karma* diventerà sempre più oscuro ed insondabile, e questa mutata concezione modificherà le presupposizioni di fondo delle successive raccolte di *setsuwa*.

2.3. Una semiotica analogica.

Se le azioni hanno conseguenze karmiche già nel corso della vita presente, si può cercare di modificare il proprio *karma* prevedendo gli eventi, prevedendo cioè gli sviluppi di una certa azione: la semiotica karmica del *Nihon ryōiki* riconosce la possibilità e l'importanza di una vasta gamma di segni premonitori, definiti *hyōsō*, quali fenomeni atmosferici ed astronomici, sogni, canzoni. Secondo Nakamura Kyōko, *hyōsō* non è un termine buddhista, ma sarebbe stato coniato da Kyōkai. In effetti, in un cosmo rigorosamente karmico, nel senso che il buddhismo indiano potrebbe attribuire a questo termine, non vi è bisogno di segni premonitori, perché non vi è alcuna possibilità di sfuggire alla retribuzione karmica che colpisce nelle vite future.

La ricostruzione interpretativa di un intero sistema semiotico (che peraltro non può che rimanere sostanzialmente incerta e approssimativa) è frutto di un complesso lavoro di induzione e di verifiche testuali che esula dagli obiettivi del presente studio. Tuttavia, si vuole qui suggerire l'ipotesi operativa che il *Nihon ryōiki* costituisca una testimonianza del problematico tentativo di integrazione di un pensiero semiotico di carattere karmico con un pensiero semiotico peculiare alla esperienza religiosa popolare giapponese preesistente alla introduzione del buddhismo.

Alcuni autori hanno messo in evidenza la sostanziale estraneità del dispositivo degli *hyōsō* rispetto al paradigma karmico indiano. La semiotica buddhista basata sul principio dell'*inga* sembra obbedire a una logica differente da quella che regola la relazione fra un segno premonitore, il suo oggetto e il suo interprete. È nel tentativo problematico di superare e integrare due diversi sistemi di correlazione semiotica che si può ritrovare l'originalità e l'importanza strategica dell'opera di Kyōkai.

La semiotica karmica del *Nihon ryōiki* si presenta come una semiotica analogica basata sull'influsso, la corrispondenza, la similitudine, la risonanza che istituiscono un grande circuito del simile in cui l'effetto non è mai arbitrario ma sempre simile alla causa⁴². Questa complessa attività analogica universale viene svolta dal Dharma-kāya e il linguaggio ne è parte determinante: gli effetti karmici del linguaggio sono analoghi al significato delle parole. Kyōkai riba-

⁴² Il *Nihon ryōiki* offre numerosi esempi di retribuzione karmica analogica. La storia n. 16 del primo *maki*, per esempio, parla di un uomo malvagio che si divertiva a scuoiare vivi i conigli e a lasciarli poi correre nei campi: egli morì, fra atroci sofferenze, di una terribile malattia della pelle. La storia n. 11, sempre del primo *maki*, accenna a un cinese che vendeva anguille marinate al quale nasce, come retribuzione karmica, un figlio con la testa di anguilla.

disce più volte l'importanza di ciò che si dice, in particolare delle analogie, perché le parole determinano le cose. Un esempio molto significativo del potere dei segni – in particolare dei segni linguistici – di realizzarsi è il seguente.

Un *sūtra* racconta: «C'era una volta un uomo che aveva un figlio. Il bambino era agile e leggero e poteva correre veloce come un uccello che vola. Il padre gli voleva un bene infinito e lo considerava più prezioso dei suoi stessi occhi. Un giorno, riferendosi alla sua leggerezza e alla sua velocità, gli disse con un'analogia: "Che bello, figlio mio! Corri veloci come una volpe!". Il bambino morì e si reincarnò in una volpe». Bisogna usare solo metafore buone, perché le espressioni analogiche si concretizzano come retribuzione karmica⁴³.

Il rigoroso meccanismo della retribuzione karmica si stempera, nel *Nihon ryōiki*, in una rete di risonanze e spesso le storie raccolte da Kyōkai descrivono effetti opposti di cause simili, perché la situazione globale è diversa⁴⁴. Nel cosmo karmico del *Nihon ryōiki*, segni e parole sono dotati di un potere latente di attualizzazione: indizi di una realtà nascosta e mezzi di azione sul reale, essi sono in grado di suscitare un evento così come lo esprimono o lo annunciano.

⁴³ Narrato nella storia n. 41 del secondo *maki*.

⁴⁴ Si confronti, per esempio, la lussuria del copiatore di *sūtra*, che lo porta alla morte (storia n. 18 del terzo *maki*) con la lussuria dell'asceta innamorato di una statua della dea Kichijō, che viene soddisfatta miracolosamente (storia n. 13 del secondo *maki*).

Luigi Magarotto

LE TRADUZIONI DI DANTE IN GEORGIA

Nella critica letteraria georgiana del XIX secolo il nome di Dante Alighieri s'incontra di frequente. È, in particolare, lo storico, etnografo e critico letterario P'lat'on Ioseliani (1809-1875) che cita sovente nelle sue opere versi in originale della *Divina Commedia*¹. Nella seconda metà dell'Ottocento all'opera di Dante sono dedicati alcuni studi specifici², ma nella critica letteraria si è imposto soprattutto un motivo diventato poi un autentico luogo comune, ossia l'accostamento di Dante a Šota Rustaveli (verso il 1160-dopo il 1210), il grande bardo della poesia medievale georgiana, autore del poema *Vepxist'q'aosani* (Il cavaliere dalla pelle di pantera). Da quando nel 1895 Šota Rustaveli venne definito dallo storico Mose Janašvili il «Dante dei georgiani»³, non vi è studioso, di grande o modesta levatura, che, occupandosi dell'opera di uno dei due autori, non abbia riproposto il noto accostamento, indicando sempre nuovi argomenti che avvicinerrebbero l'opera dei due poeti. E questo motivo della critica letteraria georgiana non solo non si è a tutt'oggi esaurito, anzi si dimostra quanto mai vitale, tanto che vi sono specialisti georgiani che oggi dedicano gran parte dei loro studi a questo problema. Tuttavia se l'opera di Dante ha destato l'interesse dell'intellettualità georgiana almeno da un secolo e mezzo, soltanto nel Novecento lo scrittore K'onst'ant'ine Gamsaxurdia (1893-1975) e il poeta K'onst'ant'ine Č'ič'inadze (1891-1960), superando il timore che suscita in ogni traduttore un'opera come la *Divina Commedia*, si sono impegnati nella sua versione in lingua georgiana. Il numero di dicembre della rivista «Mnatobi» (L'Astro) del 1933 pubblicava i canti 1,17,33,34 dell'*Inferno* tradotti da K'. Gamsaxurdia e 3,6,26 tradotti da K'. Č'ič'inadze. La stessa rivista pubblicava sul n. 7-8 del 1935 i canti 1,2,3 del *Purgatorio*, mentre sul n. 12 del 1936 pubblicava i canti 7 e 8 della medesima cantica e sul n. 2 del 1938 anche i canti 9 e 10, sempre del *Purgatorio*, tutti tradotti da K'. Gamsaxurdia. Finalmente nel 1941 usciva, in un volume di 487 pagine e per i tipi

¹ Si veda, ad esempio, la sua recensione al poema del poeta romantico G. Orbeliani 1804 *Sadygrdelo* dal titolo *Bibliografičeskaja zametka*, in «Kavkaz», 1871, 22, nonché la sua opera *Putevye zametki ot Tiflisa do Mxeti*, Tiflis 1871.

² Cfr. *Dant'e Aligieri*. (Misi šemokmedeba), in «K'vali», 1896, 2.

³ M. JANAŠVILI, *Mose Xoneli da misi Amirandarejaniani*, Tiflis 1895, p. 23.

delle edizioni «Federacia», l'intera *Divina Commedia*. Il *Paradiso* e il *Purgatorio* erano integralmente tradotti da K'. Gamsaxurdia, dell'*Inferno*, invece, egli aveva tradotto i canti 1,4,5,8,9,12,13,16,17,20,21,24,28,29,31,32,33,34, mentre gli altri erano stati volti in georgiano da K'. Č'ič'inadze. Nella lunga introduzione all'edizione georgiana, K'.Gamsaxurdia afferma che egli e Č'ič'inadze avevano condotto il loro lavoro sulla nota edizione della *Divina Commedia* curata da G.A. Scartazzini, pubblicata a Lipsia nel 1874-82 da F.A. Brokhaus e che, nel processo di traduzione, avevano consultato diverse edizioni dell'opera in varie lingue europee⁴. Entrambi i traduttori hanno reso l'endecasillabo di Dante con un verso sciolto di quattordici sillabe che, come sostiene anche Gamsaxurdia nella sua menzionata introduzione, si ritrova già, anche se in una forma non ancora molto elaborata, nella poesia sacra e religiosa georgiana (il cui massimo splendore risale ai secoli IX-XII), e successivamente, sviluppato e perfezionato, nella poesia del poeta romantico G. Orbeliani (1804-1883). Nella metrica georgiana, che convenzionalmente potremmo definire sillabico-accentuativa, il verso di quattordici sillabe può avere una cesura dopo la settima sillaba (7+7) o dopo la quinta e la nona (5+4+5) o ancora dopo l'ottava (8+6). Nella loro traduzione Gamsaxurdia e Č'ič'inadze impiegano di preferenza il verso con la cesura dopo la settima sillaba.

K'. Č'ič'inadze, il quale ha sempre fornito prove più brillanti nella sua veste di traduttore in georgiano di poesia straniera che in quella di poeta autonomo, dimostra forse, in questo caso, un'eccessiva fedeltà al testo, è in qualche modo prigioniero della struttura sintattica dantesca, difetta di coraggio e quindi di originalità, per cui talvolta la traduzione perde in forza, suona un po' piatta. Gamsaxurdia, invece, fa mostra di una grande duttilità, dovuta forse alla maggiore dimestichezza che aveva acquisito con il testo dantesco. Lo stesso poeta, infatti, aveva dichiarato di avere incominciato le prime prove di traduzione dell'opera di Dante fin dal 1919 e da quel tempo la *Divina Commedia* era rimasta la sua lettura prediletta. K'. Gamsaxurdia, che negli anni in cui lavorava alla traduzione aveva già acquisito una grande notorietà soprattutto con il suo primo romanzo *Dionisos yimili* (Il sorriso di Dioniso) del 1925 e con la trilogia *Mtvaris motoc'eba* (Il ratto della luna) del 1935-36, sa spesso proporre soluzioni convincenti. Ad esempio, tentando di trovare una lingua che si avvicini al volgare di Dante, egli ricorre a espressioni popolari, idiomi, parole «basse», alle quali tuttavia affida una forza poetica particolare, spinto forse, in questo suo rivolgersi alla cultura plebea, dall'esempio di Š. Rustaveli che, utilizzando nel suo poema il *šairi* (un verso di sedici sillabe con una cesura dopo l'ottava sillaba), aveva nobilitato un verso considerato da sempre popolare⁵. Altre volte egli ricorre ad arcaismi o a parole dialettali inserendoli, però, in un contesto entro cui riprendono nuova vita. Insomma la traduzione di Gamsaxurdia suona sempre in georgiano come un'autentica opera d'arte.

⁴ K'. GAMSAXURDIA, *Dant'e Alighieri*, in *Dant'e Alighieri, Yvtaebrivi k'omedia*, Tbilisi 1941, p. III.

⁵ Cfr. INC'K'IRVELI, *Dant'e kartul lit'erat'uraši*, Tbilisi 1983, p. 10.

Nel 1967 usciva a Tbilisi, in un volume di 133 pagine e per i tipi delle edizioni «Nak'aduli», un'altra opera di Dante: la *Vita Nuova*, di cui il poeta Tamaz Čxenk'eli (1927-) aveva tradotto le liriche, anch'egli impiegando il verso sciolto di quattordici sillabe, e il critico letterario Bačana Bregvadze (1936-) la parte in prosa. Come evidenzia O. Jinoria nella sua introduzione al volume⁶, entrambi i traduttori hanno adottato una lingua volutamente alta, nobile, raffinata che rimanda alla persuasione del verso della tradizione innografica georgiana, alla flessibilità della parola rustaveliana, alla compiutezza verbale di Sulxan-Saba Orbeliani (1658-1725) ed esprime appieno la forza del testo dantesco. Particolarmente brillante risulta la traduzione in prosa di Bregvadze che, cadenzata da un ritmo poetico, annulla possibili barriere tra le parti in poesia e quelle in prosa, per cui anche il lettore georgiano percepisce l'opera di Dante come un insieme organico.

Le opere di Dante tradotte in georgiano si esauriscono qui. Da qualche tempo le edizioni dell'università di Tbilisi hanno annunciato la pubblicazione di un'antologia con altre traduzioni. È auspicabile che ciò avvenga al più presto, non solo per una più completa conoscenza di Dante in Georgia, ma anche perché continui quella florida consuetudine di traduzioni che ha sovente permesso di ricostituire, proprio grazie alle versioni medievali georgiane, le opere di altre culture, i cui originali erano andati perduti.

⁶ O. JINORIA, *Dant'es «Axali cxovreba»*, in *Dant'e Alegieri, Axali cxovreba*, Tbilisi 1967, p. 34.

Giuliana Bianchi - Alberto Borghini

UNA CONVERGENZA PSICOLOGICA NELLA CULTURA:
LABIRINTO E TORRE DI BABELE

Partiamo anzitutto dalle tradizioni antiche relative al labirinto cretese: re Minosse aveva preso in sposa Pasifae, figlia di Elios e della ninfa Creta o Perseide. Successivamente costei era stata colta da insana passione per il toro inviato da Poseidone. Grazie all'aiuto di Dedalo, la regina aveva potuto unirsi con l'animale generando l'essere mostruoso per metà uomo e per metà toro, denominato Minotauro.

Dedalo fu incaricato di costruire il labirinto, al centro del quale fu nascosto il Minotauro. Sembrerebbe quindi che la costruzione inestricabile e disorientante del palazzo fosse strettamente connessa con una colpa e mostruosità espressa su di un piano sessuale. A proposito ecco come si esprime Ovidio (*Met. VIII 155 sgg.*):

Creverat opprobrium generis, foedumque patebat matris adulterium monstri novitate bidormis; destinat hunc Minos thalami remove pudorem multiplicique domo caecisque includere tectis. Daedalus ingenio fabrae celeberrimus artis ponit opus, turbatque notas, et lumina flexu ducit in errorem variarum ambage viarum, Non secus ac liquidus Phrygiis Maeandrus in arvis ludit et ambiguo lapsu refluitque fluitque occurrensque sibi venturas adspicit undas et nunc ad fontes, nunc ad mare versus apertum incertis exercet aquas, ita Daedalus implet innumeras errore vias, vixque ipse reverti ad limen potuit: tanta est fallacia tecti.

Come è noto l'eroe ateniese Teseo ucciderà il Minotauro con l'aiuto di Arianna. È interessante osservare che l'uccisione del Minotauro va di pari passo con la risoluzione dei tormentosi meandri labirintici da parte dell'eroe figlio di Egeo: uccidere l'essere mostruoso che unisce in sé la natura animalesca e la umana, corrisponde al recupero dell'orientamento, allo svolgimento del tracciato architettonico i cui punti di riferimento sono tra loro confusi o quantomeno introvabili (*ducit in errorem variarum ambage viarum, v. 161*).

Ovidio propone inoltre un paragone col fiume frigio Meandro, che col suo percorso torna incontro a se stesso e «vede le acque che devono ancora arrivare»¹.

¹ Trad. it. a cura di P. Bernardini Marzolla, Torino, Einaudi 1979.

In tale prospettiva è significativo il fatto che la risoluzione del labirinto sia fornita da Arianna a condizione, secondo una delle varianti del mito, che l'eroe ateniese la porti con sé come propria sposa.

Un antico disegno ci presenta Teseo che appare alla fanciulla mentre essa sta filando: risolutore dell'enigma labirintico e mediatore del matrimonio stesso si configura così il filo della tessitura, il quale risulta anche per altre vie connesso con la tematica del matrimonio² (Si consideri per es. il racconto di Penelope desiderata dai Proci).

Da parte sua il filo di Arianna è il mediatore dell'uccisione del Minotauro e della risoluzione labirintica, per un verso; per un altro verso è anche mediatore dell'unione matrimoniale fra Teseo e Arianna. In questo senso si ha la contrapposizione di due linee isotopiche: da un lato il Minotauro e l'inestricabilità del labirinto sullo sfondo del quale stanno la colpa sessuale di Pasifae, l'unione animalesca, il frutto mostruoso e infernale ecc. Dall'altro lato si collocano l'uccisione del Minotauro, la soluzione del percorso labirintico e la corretta unione matrimoniale. Il tutto è giocato attorno al filo donato da Arianna, che su di sé condensa il tratto «risoluzione del percorso difficile», «uccisione dell'antagonista mostruoso» (frutto della colpa sessuale) e «unione matrimoniale corretta». Lo schema dell'eroe che compie una impresa difficile e sposa la figlia del re è qui ribadito da nessi simbolici che collegano più strettamente – semanticamente i diversi movimenti narrativi: questi ultimi si configurano come espansioni sintagmatiche di un nucleo simbolico unitario.

Successivamente la figura del labirinto diventa, nella storia dell'arte europea, una rappresentazione-tipo in grado di realizzarsi di volta in volta secondo un arco di variazioni apparentemente non correlate o mal correlate tra di loro. Nostra impressione è che già nel racconto mitico antico siano presenti, *in nuce*, le diverse soluzioni presentate dalle successive epoche artistico-culturali. Si tratta evidentemente di una tematica troppo vasta per essere trattata in questa sede. Ci limiteremo a considerare solo alcune di queste soluzioni che riteniamo di qualche interesse per il prosieguo del nostro discorso. Ad es. ci pare utile osservare come non di rado, nell'arte del quattro-cinquecento, compaia un albero al centro del labirinto: si tratta dell'albero cosmico o albero universale in grado di congiungere la dimensione del basso con quella dell'alto; oppure dell'albero del maggio, variante di quello cosmico, connesso col matrimonio e con la sessualità. Può comparire altre volte anche lo schema di una montagna solitamente interpretata in termini sacrali (Si ritiene per es. che si tratti dell'Olimpo)³.

Quel che a noi preme rilevare è come al centro del labirinto sia per lo più collocata una raffigurazione in grado di funzionare da tramite verso la dimensione cosmica e celeste.

² Si veda per es. il lavoro di R. ROTA, *Il filo di lana: terminologia e modelli culturali del matrimonio romano*, tesi di laurea, Pisa, Fac. di Lettere e Filosofia, a.a. 1978-79.

³ Cfr. H. KERN, *Labirinti*, trad. it. Milano, Feltrinelli 1981; P. SANTAREANGELI, *Il libro dei labirinti*, Milano, Frassinelli 1984; K. KERÉNYI, *Nel labirinto*, trad. it. Torino, Boringhieri 1984; ecc.

La connessione tra la sfera del «basso» (mondo sotterraneo) e la sfera dell'«alto» (celeste) sembra costituirsi come tematica di base in grado di organizzare il mito cretese nel suo complesso, nonché il percorso labirintico stesso.

Sarà pertinente ricordare che un altro nome del Minotauro è per l'appunto Asterios⁴: un nome che collega il mostruoso essere con la dimensione celeste, così come l'albero cosmico collega il basso con l'alto.

Inoltre il Minotauro è da ritenere anche portatore di valenze infernali: la madre Pasifae, figlia di Elios, viene a coincidere con Artemide-Selene; quindi con la luna e con la dea dei morti Ecate⁵. Nelle prerogative di Pasifae sono simultaneamente condensati riferimenti tanto alla dimensione infernale quanto alla dimensione celeste; tratti pertinenti che sono gli stessi presenti nel simbolo del labirinto e del Minotauro-Asterios. Altre considerazioni ci riconducono al percorso labirintico stesso e alla sua «risoluzione» in quanto appunto percorso tendente verso l'alto: Dedalo e Icaro chiusi all'interno della costruzione riusciranno a fuggire tramite il volo⁶. Teseo stesso, quando assieme ai giovani e alle fanciulle scampati ai meandri labirintici, giunse a Delo, istituì una danza che secondo un scolio ad Omero, riproduceva il cammino dell'eroe atenise all'interno del labirinto dapprima per entrarvi e poi per uscirne⁷; riproduceva cioè il percorso stesso del labirinto ma in quanto orientato e risolto. E questa danza non a caso fu denominata géranos, «gru», dal nome di un uccello (Riferimento alla sfera dell'alto). Segnaliamo solo di sfuggita le diverse vie simboliche che organizzano le relazioni labirinto-mondo degli inferi, oltre alla tematica che mette direttamente in relazione Pasifae con la dimensione celeste (Sole-Luna) e con l'albero cosmico.

Passiamo a considerare più da vicino la convergenza che nel titolo del lavoro avevamo ipotizzato, quella con la Torre di Babele.

È nota nelle sue linee generali la storia biblica: siamo al momento in cui «tutta la terra aveva un medesimo linguaggio e usava le stesse parole». (*Genesi* 11, 1).

Emigrando dall'oriente gli uomini, giunti nella pianura del Sennaar, decisero di costruire una città con una torre che con la cima arrivasse fino al cielo. Al tempo stesso questa torre avrebbe rappresentato un segno di unione «ed avrebbe evitato la dispersione». Possiamo anzitutto evidenziare

⁴ Apollod. *Bibl.* III 1, 4, 3... Ἀστέριον ἐγέννησε τὸν κληθέντα Μινώταυρον. In un sigillo cretese di ematite nera proveniente da Cnosso, e databile attorno al 1500 a.C. (età tardominoica), è rappresentato un essere mostruoso che è uomo nella parte inferiore e toro nella parte superiore del corpo: tra le corna si può osservare la schematizzazione di una stella. La sua posizione è atteggiata «a salto acrobatico». Il sigillo in questione è conservato allo Ashmolean Museum di Oxford (cfr. Kern, cit., p. 56, n. 30).

⁵ Al proposito si rinvia al lavoro di A. BORGHINI, *Expansioni narrative e metonimie di un significante: Hekate tauroposlos*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari», XXX, 1987.

⁶ Cfr. KERÉNYI, cit., p. 65.

⁷ Schol. Ven. A B ad Hom. *Il* XVIII 590; KERÉNYI, cit., p. 57 (e nota relativa).

questi due tratti pertinenti: la torre che unisce la terra e il cielo e la torre che dà orientamento, che presuppone cioè – ed è coestensiva – all'unità linguistica in quanto a sua volta si contrappone al disorientamento-disperzione, (torre *cosmica* appunto), equivalente alla tematica dell'albero della vita.

Un altro aspetto da sottolineare riguarda il fatto che Babele rappresentò il «principio del regno di Cam»; e Cam sarebbe quello dei tre figli di Noè, che *mancò di rispetto al padre* (Genesi 9, 18-25).

«I figli di Noè che uscirono dall'arca erano: Sem, Cam; Jafet. Cam è il padre di Canaan. Questi sono i tre figli di Noè e da questi fu ripopolata tutta la terra. Noè cominciò a fare l'agricolture e piantò una vigna; ne bevve il vino, s'inebriò e dormiva ignudo in mezzo alla sua tenda. Cam, padre di Canaan, vide la nudità di suo padre e corse fuori a dirlo ai suoi fratelli. Ma Sem e Jafet presero un mantello, se lo misero sulle spalle e camminando all'indietro coprirono le nudità del loro padre: e siccome avevano la faccia volta indietro, non videro le sue nudità. Quando Noè si fu svegliato dal vino e venne a sapere che gli aveva fatto il suo figlio minore e disse: «Maledetto sia Canaan, figlio di Cam! Sarà l'infimo dei suoi fratelli!».

Alla colpa di Cam, che è una mancanza di rispetto riferita all'ordine sessuale e paterno, consegue appunto il tentativo di scalare il cielo da parte degli uomini, grazie anche all'unità del linguaggio che favorisce una totale comprensione tra di essi. Un «eccesso» di unità che parrebbe configurarsi negativamente⁸. Alla mancanza di rispetto nei confronti del padre Noè (ordine sessuale paterno non riconosciuto), e alla mancanza di rispetto, o *hybris* nei confronti di Dio (ordine divino non riconosciuto), consegue la punizione. Sembrerebbe esservi a questo punto una linea in grado di connettere il risvolto sessuale della colpa di Cam con la dimensione linguistica e con la *hybris* nei confronti di Dio⁹.

⁸ Cfr. per es. il commento al libro della *Genesi* di Berešit Rabbà (trad. it. a cura di A. Ravenna, Torino, UTET 1978, pp. 283-4): «Un'altra spiegazione di: *Le stesse parole* (parole uniche): cose uniche; quello che apparteneva a uno era dell'altro reciprocamente. I nostri Maestri dissero: *Una lingua unica*. È simile ad uno che ha una cantina di vino, apre la prima botte e la trova di aceto; una seconda e trova aceto; una terza e trova aceto, e dice: Sono sicuro che tutto è cattivo».

⁹ Una serie di paralleli folklorici al racconto biblico della torre di Babele si possono leggere in J.G. FRAZER, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, trad. fr. Paris, Geuthner 1924, cap. V (*La tour de Babel*), pp. 125 sgg. L'impostazione è quella tipologico-comparativa.

In una variante bulgara ci troviamo di fronte al motivo della torre costruita dal demone (in qualche modo analoga appunto alla torre di Babele) la quale si innalza verso il cielo ed il Paradiso di Dio a partire da una sorta di «Paradiso del Diavolo», a sua volta edificato nelle vicinanze e ad imitazione di quello divino (un rapporto retorico di «contrasto» basato sulla contiguità e sulla somiglianza insieme): cfr. O. DÄHNHARDT, *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen Märchen Fabeln und Legenden*, Leipzig u. Berlin, Teubner 1907, vol. I, p. 50. Allo stesso riguardo, più esplicitamente, A. Strausz parla del Diavolo come demiurgo (*Die Bulgaren*, Leipzig, Grieben 1898, p. 28). È un racconto di eziologia dell'immaginario – o di eziologia del simbolico tramite l'immaginario – che spiegherebbe come mai il Diavolo ha una gamba sola. Il motivo della zoppia, o simili, in quanto collegata alla sfera infernale e più in generale ctonia, risulta essere assai comunemente noto.

In un quadro di Lorenzo Leonbruno¹⁰ che si trova nel palazzo ducale di Mantova, databile attorno al 1510, è visibile la struttura piana ed orizzontale di un labirinto al centro del quale sta una montagna segnata da un tracciato spiraliforme, interpretata come l'Olimpo.

In un altro quadro di Jacopo Robusti¹¹ della scuola del Tintoretto l'autore ci propone un giardino-labirinto: oltre di esso, sullo sfondo, si intravede una via che procede con molti tornanti verso una montagna sulla cui cima si eleva una torre circolare a terrazze, segnata a sua volta da un percorso di tipo spiraliforme. Si tratta al solito di un percorso cosmico che unisce la dimensione del basso con quella celeste.

Si è ipotizzato che questa raffigurazione potesse rappresentare la Torre di Babele. Non ci riguarda se l'associazione simbolica tra Labirinto e Torre di Babele sia già presente specificatamente nella simbologia che sottende a questo quadro; certo è, più in generale che la simbologia della Torre di Babele sembra essere perfettamente combinabile nelle sue linee di fondo con quella del Labirinto. Se così fosse, l'idea del Labirinto e della Torre di Babele si originerebbero in certo qual modo l'uno come il complementare e l'inverso dell'altro. Un disegno di Grossen van Vreeswyk¹² presenta inoltre al centro di un percorso labirintico una costruzione-torre di fianco alla quale, in alto, si intravedono da una parte il sole e dall'altra la luna.

Insomma, sulla base del racconto biblico della Torre di Babele, si possono enucleare dei tratti pertinenti costituiti dalla colpa sessuale e dal tentativo di scalata al cielo. Essi corrispondono abbastanza da vicino ai due elementi che analogamente sono presenti nel discorso mitico in cui si iscrivono la storia e l'eziologia del labirinto cretese: la colpa sessuale di Pasifae e l'elemento cosmico: Pasifae-Luna e Asterio-Minotauro.

Anche la tematica dell'unità linguistica, equivalente all'orientamento e contrapposta alla dispersione-disorientamento, sembra accomunare le due simbologie. La torre come momento dell'unità del linguaggio e dell'unità di tutti i popoli, la sua rovina come conseguenza della punizione che si realizza nella dispersione dei popoli o dispersione linguistica. Dal labirinto come momento di disorientamento (in quanto percorso oscuro e infernale) verso la sua risoluzione, in quanto momento che dà o restituisce orientamento.

Già nell'antichità, ad es. in Egitto, il labirinto era per lo più ricordabile con un'idea di orizzontalità ed era insieme combinato con strutture di tipo verticale: il celebre labirinto di Hawara che secondo le opinioni antiche fece da modello a quello cretese è associato ad una piramide: «Accanto all'angolo terminale del Labirinto si trova una piramide di 40 orge, su cui sono scolpite grandi figure, e fino a questa è stata costruita una strada sotterranea» (Erodoto II 148,7)¹³.

¹⁰ Cfr. KERN, *cit.*, p. 255, fig. 316.

¹¹ Cfr. KERN, *cit.*, p. 304, fig. 378.

¹² Cfr. KERN, *cit.*, p. 294, fig. 364.

¹³ Trad. it. a cura di A. Izzo D'Accinni, Milano, Rizzoli 1984. Questo il testo greco: Τῆ δὲ γωνίης τελεντώντος τοῦ λαβυρίνθου ἔχεται πυραμὶς τεσσαρακοντόργυις, ἐν

Sappiamo inoltre da Diodoro Siculo che questo labirinto rappresentava il sepolcro che si fece costruire re Mendes (I 61).

Anche Plinio ci fornisce una testimonianza relativa ad una siffatta opinione ed aggiunge che tale opera era consacrata alla divinità del Sole: «Causas faciendi varie interpretantur, Demoteles regiam Moteridis fuisse, Lyceas sepulchrum Moeridis, plures Soli sacrum id exstructum, quod maxime creditur» (*N.b.* XXXVI 84).

Dunque anche in Egitto il labirinto è percorso sotterraneo, di morte, e percorso celeste. L'associazione con la verticalità della piramide sembrerebbe rappresentare un fatto non contingente, implicito nella struttura logico-semiotica quale è propria di un percorso di morte-rinascita.

Lo stesso principio organizzatore e la stessa morfologia «sepolcro regale – percorso labirintico-piramidi», si riscontrano in Etruria, nella grandiosa tomba del re Porsenna. Anche in questo caso la struttura orizzontale cieca ed inestricabile del labirinto si combina con la struttura verticale delle piramidi. Vediamo quel che scrive Plinio, che si basa a sua volta su un passo di Varrone (*N.b.* XXXVI 91-93);

»Namque et Italicum dici convenit, quem fecit sibi porsina, rex Etruriae, sepulchri causa, simul ut externorum regnum vanitas quoque Italis superetur. Sed cum excedat omnia fabulositas, utemur ipsius. M. Varronis in expositione ea verbis: Sepultus sub urbe Clusio, in quo loco movimentum reliquit lapide quadrato quadratum, singula latera pedum trecenum, alta quinquagenum, in qua basi quadrata intus labyrinthum inextricabilem, quo si quis introierit sine glomere lini, exitum invenire nequeat. Supra id quadratum pyramides stant quinque, quattuor in angulis et in medio una, imae latae pedum quinum septuagenum, altae centenum quinquagenum, ita fastigatae ut in sommo orbis aeneus et petasus unus omnibus sit inpositus, ex quo pendeant exapta catenis tintinabula, quae vento agitata longe sonitus referant, ut Dodonae olim factum. Supra quem orbem quattuor pyramides insuper singulae stant altae pedum centenum. Supra quas uno solo quinque pyramides».

Per concludere torniamo di nuovo ai rapporti tra Labirinto e Torre di Babele. Se la temporalità logico-semanticamente secondo cui si percorre e si trova l'uscita del labirinto si configura come passaggio dal disorientamento all'orientamento, come passaggio dal mondo sotterraneo e infernale ad un mondo celeste e/o di rinascita; a sua volta la Torre di Babele si configura in una prima fase come momento di unità ed orientamento; in una seconda fase come dispersione e disorientamento.

Se il labirinto rappresenta un eccesso di orizzontalità che prelude ad un eccesso di verticalità, la Torre di Babele rappresenta invece un eccesso di verticalità, di *hybris* nei confronti di Dio, la quale prelude ad un eccesso di orizzontalità (dispersione dei popoli-dispersione linguistica). Ma torniamo a Creta. Il Minotauro-Asterios, figlio di una unione sessuale mostruosa tra Pasifae-Luna e il toro di Poseidone, sta nascosto al centro del labirinto:

τῆ Τῶα μεγάλα ἐγγέλπται ὁδὸς δ' ἐς αὐτὴν ὑπὸ γῆν πεποιήται.

Per il valore di Τῶα come «geroglifici» si veda il commento di W.W. How e J. Wells, Oxford, The Clarendon Press 1950, *ad loc.*

esso condensa in sé l'idea del percorso infernale e al tempo stesso contiene simbolicamente anche l'idea di una risoluzione del percorso verso l'alto. Questo almeno è il suggerimento colto da Dedalo. Ma si tratta di una risoluzione (quella della fuoriuscita celeste) che neppure Teseo esclude del tutto al momento di dover tornare alla luce. Secondo una delle varianti del racconto, la fanciulla figlia di Minosse avrebbe ceduto all'eroe ateniese la sua corona d'oro, opera di Efesto: è per mezzo di essa che Teseo poté vincere l'oscurità nel percorso labirintico (Hyg. *Astr.* II 5,1): «Dictur etiam a Vulcano facta ex auro et Indicis gemmis, per quas Theseus extimatur de tenebris labyrinthi ad lucem venisse, quod aurum et gemmae in obscuro fulgorem luminis efficiebant».

D'altra parte è noto come questa corona abbia una valenza celeste, in quanto fu da Dioniso collocata tra le stesse (Hyg. *Astr.* II 5,1).

Quindi dei tratti pertinenti analoghi parrebbero costituire la base psicologica e semiotica sia del Labirinto che della Torre di Babele. Tali tratti sono a nostro avviso riconoscibili nell'opposizione tra orientamento e disorientamento, nel percorso verticale in grado di collegare il basso con l'alto, e un certo sottofondo di modalità sessuali che accompagnano i relativi racconti. A tutto ciò si aggiunge probabilmente una analogia morfologica.

Nella storia della cultura occidentale il labirinto viene spesso associato con una idea di conturbante distruzione e finanche di «desertico». Raffigurazioni labirintiche sono così designate (o «definite») tramite il nome di città famose per aver subito imponenti distruzioni: Troia, Gerico, ecc.

Per la convergenza fra «labirintico» da un lato e «desertico» dall'altro basterà qui rinviare ad un celebre scritto di Borges¹⁴.

D'altronde, nel racconto biblico, la storia della città e della Torre di Babele si conclude con la dispersione dei popoli e più in generale con un'immagine di conturbante incompiuto, che parrebbe configurarsi a sua volta come variante della distruzione medesima. Si legga al riguardo *Genesi* 11, 5-9:

«Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che i figli degli uomini costruivano, e disse: "Ecco, essi sono un popolo solo e hanno tutti un medesimo linguaggio: questo è il principio delle loro imprese. Niente ormai li impedirà di condurre a termine tutto quello che verrà loro in mente di fare. Orsù dunque, scendiamo e proprio lì confondiamo il loro linguaggio in modo che non si intendano più gli uni con gli altri". Così il Signore di là li disperse sulla faccia di tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città, alla quale fu dato perciò il nome di Babele, perché ivi il Signore aveva confuso il linguaggio di tutta la terra e di là li aveva dispersi pel mondo intero».

In entrambi i casi il «desertico» costituisce forse la modalità elementare di base.

Del resto sul piano della mitologia comparata, le diverse «costruzioni» che gli uomini o i nati dalla terra idearono allo scopo di raggiungere il cielo

¹⁴ *Il re e i due labirinti*, in *Tutte le opere*, trad. it. Milano, Mondadori 1984.

e le sedi degli dei (montagne collocate l'una sopra l'altra, torri straordinariamente elevate, serie di pertiche sovrapposte e così via) non di rado si concludono con un crollo, con una colossale rovina e/o un pericoloso fallimento¹⁵.

¹⁵ Cfr. di nuovo FRAZER, *cit.*, pp. 125 sgg.

M. Katia Gesuato

SPAZI E DECORAZIONI NEL PALAZZO
DI SARGON D'ASSIRIA *

La stessa città: l'antica Dur Sharrukin di Sargon re d'Assiria, della fine dell'VIII sec. a.C. e la moderna Khorsabad, il modesto villaggio usato come campo-base da Botta e Flandin alla metà del secolo scorso. A distanza di tempo non costituiscono soltanto due momenti estremamente significativi della storia neo-assira da un lato e della storia delle scoperte archeologiche dall'altro, ma anche, da diverse prospettive, due capitali parzialmente mancate.

Parzialmente mancata nell'intenzione del suo fondatore/costruttore, Sargon appunto: opera incompiuta, mai veramente abitata, abbandonata immediatamente dopo la morte del sovrano. Parzialmente mancata anche per gli archeologi, come defrauda: di una grande occasione: un'intera città intatta, ma così vasta da non poter essere esplorata in ogni angolo, così vuota da non restituire, oltre alla grande quantità di rilievi, che pochi oggetti, poche suppellettili di corredo alle stanze, alle sale. Al contrario di molti altri palazzi (a cominciare da quello di Nord-Ovest a Nimrud), più erosi nell'architettura, ma più ricchi di vasellame, arredi, oggetti di metallo e altro ancora¹, utili a riempire i molti tasselli vuoti della vita di un palazzo, di una capitale, di un regno.

Resta l'eccezionalità di una scoperta tanto più straordinaria in quanto realizzata alla metà del secolo scorso e mai più ripetuta quanto a raggio d'esplorazione e fortuna nei ritrovamenti.

Da tale constatazione prende le mosse il discorso introduttivo al lavoro di Pauline Albenda sul palazzo di Sargon a Khorsabad. Nella prefazione infatti, A. Caubet sottolinea che tale volume rappresenta anche un primo, pieno riconoscimento all'opera svolta dai due pionieri dell'archeologia. Alla loro attività si deve la scoperta di una delle più importanti capitali assire;

* Il presente review article prende spunto e fa riferimento al volume: Pauline Albenda, *The Palace of Sargon King of Assyria. Le Palais de Sargon d'Assyrie*, Paris 1986 (Editions sur les Civilisations, «synthèse», n. 22).

¹ Per un panorama complessivo della vasta gamma di oggetti reperiti durante gli scavi in una capitale assira si veda: P.E.L. MALLOWAN, *Nimrud and Its Remains I-II*, London 1966.

alla loro eccezionale, irripetibile capacità e velocità si devono la messa in luce della pianta urbana e la riproduzione grafica di tutte queste scoperte (p. 23).

Il saggio bilingue² della studiosa americana si propone come la raccolta più completa e aggiornata della documentazione relativa ai rilievi palatini provenienti da Khorsabad recuperati grazie agli scavi condotti da missioni francesi e americane soprattutto, nonché agli interventi attuati dalle competenti autorità irachene.

In ottemperanza a tale intento, l'A. fornisce una dettagliata descrizione di tutte le campagne di scavo, compresi anche tutti gli interventi parziali e di durata limitata susseguitisi a Khorsabad (nove in tutto), un catalogo completo di tutti i rilievi dell'età di Sargon esistenti, sparsi in molti musei in varie parti del mondo, nonché la prima pubblicazione in assoluto dei disegni originali tracciati da Flandin: in alcuni casi unica documentazione superstita di lastre perdute in seguito a naufragi o incidenti di altra natura.

Uno strumento necessario, insostituibile quindi, quello messo a disposizione dalle fatiche dell'A. per abbracciare complessivamente reperti troppo spesso studiati isolatamente, e che consente così di procedere eventualmente a ulteriori studi fondati sulla possibilità di fecondi confronti tra i disegni e i rilievi soprattutto per quanto riguarda la ricostruzione delle sequenze e l'interpretazione delle scene scolpite sulle lastre.

Il piano dell'opera si articola in nove capitoli cui si devono aggiungere due ponderose serie di illustrazioni, *Figures* (I-97) e *Plates* (I-153), le prime riproducenti gli schizzi di Botta e i disegni originali di Flandin; le seconde riproducenti molte lastre di rilievi conservatesi fino ai giorni nostri. L'inserimento delle riproduzioni dei disegni in questo volume, consente finalmente di maneggiare e consultare una documentazione non sempre facilmente raggiungibile.

Questi, di seguito, gli argomenti dei capitoli: il primo (*History of Exploration at Khorsabad*, pp. 25-32) contiene la minuziosa cronistoria delle esplorazioni condotte a Khorsabad, delle fasi di svolgimento e delle interruzioni, riportando anche le visite occasionali di personalità interessate all'archeologia. La ricostruzione cronologica viene condotta utilizzando anche fonti storiche solitamente considerate minori come appunti di viaggio, diari e lettere non meno che rapporti ufficiali e documenti di stato. Nel secondo capitolo (*The Architectural Setting of the Wall-Reliefs*, pp. 33-48) viene affrontato il problema del «contenitore architettonico» dei rilievi e, conseguentemente, il tema della fondazione di una città, le fasi di scavo che hanno segnato la messa in luce di tale struttura urbana e palatina e, per finire, la collocazione delle lastre nelle singole stanze e, ove è possibile, sulle pareti delle stanze. Il terzo e il quarto capitolo trattano specificatamente dei

² Per ragioni presumibilmente editoriali, la parte inglese e la parte francese sono l'esatto reciproco corrispettivo.

rilievi classificati tematicamente: il terzo, infatti, è intitolato: *Sculptures Designated Religious and Symbolic* (pp. 49-60); il quarto *Sculptures Designated Descriptive* (pp. 61-92) (e sull'importanza di tale scelta lessicale torneremo più sotto). Una piccola monografia sugli oggetti passati sotto la lente del disegnatore in alcune sue tavole e su ritrovamenti eterogenei è invece il quinto capitolo: *Drawn Objects and Diverse Finds* (pp. 93-99). Al sesto capitolo (*Aesthetic Appreciation*, pp. 100-105) spetta il compito di indicare valutazioni e interpretazioni di almeno alcuni temi offerti alla riflessione e all'analisi dello studioso. Il capitolo settimo (*The Epigraphs*, pp. 106-113), ad opera di C.B.F. Walker, è la pubblicazione di nove iscrizioni: le didascalie di alcune lastre di rilievi che identificano i luoghi raffiguranti sul ramo. E infine i capitoli ottavo e nono, rispettivamente *Catalogue of Original Drawings* (pp. 114-153) e *Catalogue of Extant Reliefs* (pp. 154-184) repertori dell'esistente proveniente da Khorsabad, dotati di un apparato bibliografico quanto mai aggiornato e da soli costituenti una metà del volume.

Recitata così la serie dei titoli dei capitoli non può rendere l'idea dei molteplici rimandi interni che questa strutturazione del volume mette a disposizione del lettore. Si seguirà perciò un criterio di lettura che attraverso il corpo del libro rilevando e mettendo in luce i collegamenti, le interconnessioni esistenti non meno che eventuali spunti per ulteriori ricerche e approfondimenti.

I tre nuclei tematici attorno a cui ruota tutta la trattazione sono: 1) l'esplorazione di Khorsabad; 2) la costruzione della capitale; 3) i rilievi e la loro collocazione, parte centrale del saggio.

L'interdipendenza tra i tre temi portanti è di per sé così evidente da rendere superflua ogni ulteriore precisazione, pertanto ciò che più importa in questa sede è puntualizzare i risvolti interpretativi desumibili dall'assemblaggio e dall'incastro di informazioni contenute nel presente volume.

1) La storia delle esplorazioni archeologiche è spesso legata a personaggi non facilmente riducibili a un ruolo ben definito, bensì a metà tra il diplomatico, il militare di carriera, il mercante e l'avventuriero, dotati di sufficiente spirito d'avventura e di sufficiente abilità per destreggiarsi tra autorità locali e burocrazia centrale, instaurando buoni rapporti o servendosi di amichevoli relazioni costruite su solidi interessi politici ed economici, per condurre esplorazioni ancora in certa misura dilettantesche in luoghi che potevano essere ricettacoli di reperti interessanti.

Nel quadro dell'inarrestabile declino di potenza e sfascio organizzativo dell'impero ottomano, si inseriscono in forme via via più incisive le potenze europee decise a sfruttare il gioco politico-diplomatico medio-orientale per trarne qualche vantaggio genericamente politico o propriamente economico-territoriale. In questa linea di tendenza si deve collocare il mutamento nel carattere delle esplorazioni, soprattutto archeologiche, condotte nel Vicino Oriente. Si passa da viaggi compiuti per iniziativa personale da coraggiosi e curiosi mercanti o intraprendenti avventurieri alla ricerca di emozioni, a vere e proprie *survey* munite di licenze governative (magari frutto di accordi

diplomatici internazionali) e condotte da influenti personalità di tutto prestigio in patria e all'estero³.

In altri termini la storia degli scavi e delle scoperte che li hanno contrassegnati è una sorta di microstoria delle relazioni internazionali (e dei rapporti di forza) che li hanno resi possibili. È attraverso questo complesso intreccio di rapporti diplomatici, economici e, quindi, culturali che sono scaturite le prime esplorazioni e, con esse, i primi ritrovamenti, i primi resoconti spesso affidati a epistolari privati o a diari poi confluiti in resoconti di viaggi (v. note delle pp. 25-26, c. I) il cui dato squisitamente archeologico va separato da una congerie di informazioni, preziosissime per la storia, per l'etnologia, ma poco pertinenti con l'archeologia in senso stretto⁴.

Nell'esplorazione del cosiddetto Vicino Oriente Antico la parte del leone spetta ovviamente all'Inghilterra. Il vasto impero coloniale consolidatosi contemporaneamente allo sviluppo industriale (e con esso la necessità di intrattenere buoni rapporti con molti paesi orientali) fornì la base d'appoggio per durevoli relazioni che consentirono lo svolgersi delle primissime campagne di scavo (v. pp. 25-26, c. I). Le notizie di sculture, di resti architettonici affioranti dal terreno vengono raccolte, quasi sempre casualmente e non sistematicamente, da emissari della East India Company, da colonnelli dell'esercito inglese, da medici etc..., e riescono a richiamare l'attenzione e l'interesse per quest'area da parte di associazioni ed enti culturali, sponsor ante litteram di viaggi d'esplorazione. In questi anni, i primi dell'800, il nome di Khorsabad non è ancora comparso a solleticare la curiosità degli «apprendisti archeologi».

Sarà un diplomatico francese, Paul Emile Botta⁵, collezionista e viaggiatore, a ricevere, all'inizio del 1842, le prime informazioni sul villaggio di Khorsabad. Una rapida ricognizione e finalmente, è ormai il 1843, la prima campagna di scavo guidata da Botta stesso e terminata nel 1844. Di questi anni le prime importanti scoperte: il tracciato delle mura e delle stanze, i primi colossi androcefali, molti dei quali raggiunsero la Francia.

Molti i visitatori eccellenti che si recarono sul sito durante e dopo la fine della prima campagna francese, tra questi A.H. Layard: dai suoi resoconti ricaviamo notizie sullo stato di conservazione dei monumenti e delle trincee di scavo dopo la partenza di Botta (v. pp. 28-29, c. I). Figura

³ Per uno sguardo generale sulla storia degli scavi in Mesopotamia si rimanda a: C.J. GADD, *The Stones of Assyria*, London 1936 e S. LLOYD, *Foundations in the Dust*, Oxford 1947.

⁴ In generale sull'argomento, pur se secondo una specifica angolatura, v. E.W. SAID, *Orientalism*, New York 1978.

⁵ Spesso si tralascia di ricordare che Paul Emile Botta (nato a Torino!) è figlio di quel Carlo Botta, originario di Rivarolo Canavese, brillante uomo politico che, membro del governo provvisorio del 1798, continuò poi la propria carriera su suolo francese, rivestendo importanti incarichi. Sui Botta, padre e figlio, v. P. MALVEZZI, «La giovinezza di A.H. Layard in Italia», pp. 35-36 in F.M. FALES-P.J. HICKEY (a cura di), *Austen Henry Layard tra l'Oriente e Venezia*, Roma 1987.

esemplare, quasi leggendaria di questa fase dell'archeologia vicino-orientale, a lui spetta il vanto di avere effettuato le prime esplorazioni sistematiche dell'area assira, tenendo nella giusta considerazione le indicazioni fornite da viaggiatori stranieri e dagli abitanti del luogo. Personalità che ha legato il suo nome alla scoperta di Ninive e Nimrud, univa doti diplomatiche a curiosità etnografiche, a eclettiche frequentazioni di cui ha lasciato ampie tracce nelle sue opere, punto di partenza imprescindibile (di cui fanno fede le innumerevoli citazioni bibliografiche presenti nel testo) per un qualsiasi studio sull'argomento ⁶.

Dopo dieci anni, nel 1852, viene rinnovato alla missione francese il permesso di scavo che viene continuato fino al 1854, questa volta sotto la direzione di un altro diplomatico, Victor Place. In questo lasso di tempo Khorsabad viene riportata alla luce, per la prima e ultima volta, quasi per intero. La spedizione francese, infatti, seguì per lunghi tratti il tracciato delle mura urbiche e il perimetro della cittadella nonché le piante dei palazzi situati all'interno della cittadella, tanto che tutte le piante cittadine di Khorsabad fornite dai manuali si devono necessariamente basare sui dati di *questi scavi* (v. pp. 26-31, c. I; pp. 37-39, c. II).

L'importanza di tale impresa risiede non solo nello sforzo titanico compiuto, ma anche e soprattutto nel fatto che Botta, Flandin e Place videro e registrarono dati, notizie, informazioni di cui non è più possibile trovare un riscontro materiale, di cui, quindi, senza il loro far memoria, non rimarrebbe traccia (v. ad es. la descrizione dei mattoni smaltati colorati: p. 33, c. II) ⁷.

Dopo la fine dei lavori da parte delle missioni francesi, per un lungo intervallo di tempo Khorsabad sembra non destare più alcun interesse per gli archeologi, non si registrano infatti avvenimenti di rilievo: né scavi, né interventi conservativi.

Nel 1927 reperti di superficie recuperati da un archeologo americano inducono l'Oriental Institute of Chicago ad organizzare una serie di campagne successive negli anni 1929-34. Nel corso di queste stagioni di scavo gli archeologi concentrarono il loro sforzo nelle mura cittadine, nel perimetro della cittadella e sulla terrazza del palazzo (p. 39, c. II). La pubblicazione dei risultati consentì di correggere alcune errate identificazioni proposte in precedenza dagli studiosi, permettendo anche di conseguenza una diversa, più corretta valutazione dell'architettura nel suo complesso e delle sue decorazioni (pp. 39-40, c. II) ⁸.

⁶ Su questa complessa ed interessante figura v. G. WATERFIELD, *Layard of Nineveh*, London 1963, in particolare le pp. 1-226; J.E. READE, «Reflections on Layard's Archaeological Career», pp. 47-54 in *Austen Henry Layard tra l'Oriente e Venezia*, cit.; F.M. FALES, «Layard's Observations of Iraq», pp. 55-80, *ibid.*

⁷ Del ruolo svolto da Botta e dagli altri archeologi francesi parla anche F. HOMMEL, *Storia di Babilonia e Assiria*, Milano 1885, pp. 115-8, con particolare riguardo alle scoperte e alla decifrazione dei testi in cuneiforme.

⁸ La prima campagna di scavo (1929-30) fu guidata da Henri Frankfort; le altre

I 75 anni intercorsi tra i due più importanti interventi archeologici portati a termine a Khorsabad segnano ovviamente due momenti della ricerca archeologica: quasi esclusivamente finalizzata al reperto la prima, focalizzata principalmente alla comprensione del reperto la seconda, ma segnano anche, un po' meno ovviamente, i diversi limiti imposti al lavoro degli esperti dalle circostanze esterne: la mancanza di adeguati ausili tecnologici (la fotografia innanzitutto) nel primo caso, l'immensa mole di lavoro da svolgere, le mutate e mutevoli condizioni politiche di quell'area, ormai praticamente preclusa alla curiosità scientifica degli archeologi nel secondo caso.

2) L'attenzione dedicata all'A. al palazzo di Sargon è orientata in funzione dell'interesse preminente in questo volume, cioè i rilievi; quindi la città e il palazzo reale sono considerati essenzialmente come «contenitori di lusso» delle lastre scolpite, alla cui collocazione è dedicato il grosso del II capitolo (pp. 40-48).

Tuttavia, l'approccio storico-archeologico delineato nel primo capitolo, ripreso nel secondo (pp. 37-40) e il breve ma denso paragrafo *The Founding of Dur-Sharrukin* (pp. 34-37) riconoscono e sottolineano da un lato l'importanza di tale fondazione sia per il sovrano che la esalta nei suoi Annali, sia per gli studiosi moderni che possono «verificare» tali asserzioni su fonti diversificate; dall'altro l'occasione unica, almeno finora, di studiare il tracciato di questa città, per così dire «intonata», raro esempio di *planned city* per usare un'espressione coniata da H. Frankfort⁹. Una città costruita su progetto originale, non condizionato da strutture urbane preesistenti, come invece per quasi tutte le altre capitali assire (p. 34, c. II). Una città a «sviluppo bloccato» a cui non si sono sovrapposti interventi successivi volti a modificare anche soltanto limitatamente il piano regolatore prestabilito. Una città ancora *work in progress*, completata nelle parti essenziali, ma a cui necessitavano ulteriori ritocchi prima di essere popolata e abitata.

Tutti gli interrogativi e i problemi lasciati aperti da queste condizioni di partenza sono evidentemente soltanto sfiorati e accennati in questo saggio, il cui oggetto d'indagine, come si è già detto, è programmaticamente un altro. Purtuttavia l'A. non può fare a meno almeno di enunciare le questioni ancora discusse dagli specialisti, ancora in attesa di ipotesi esplicative pienamente convincenti.

La fondazione innanzitutto. La domanda inevasa è sempre la medesima: perché decidere di costruire una nuova capitale, a così poca distanza da quella già esistente e in piena attività? Sargon dice semplicemente: «Perché io lo vollì...»¹⁰. Quali motivazioni si celino dietro questa asserzione non è

(1931-32 e 1933-34) da Gordon Loud. Loud assieme ad Altman pubblicò i risultati di questi scavi.

⁹ Sull'argomento v. P. LAMPL, *Cities and Planning in the Ancient Near East*, London 1968 in generale e su Khorsabad in particolare v. G. LOUD, «*Architectural Formula for Planning Khorsabad*», RA 33, 1936, pp. 155-9.

¹⁰ ARAB II, par. 770.

dato sapere con certezza. Scomodate ipotesi esclusivamente ideologiche, esclusivamente economiche etc...¹¹, probabilmente l'ipotesi più credibile è rappresentata da una mediazione tra tutte queste. Un aspetto forse non adeguatamente considerato è l'attenzione per il Nord dimostrata da tale sovrano. Parziale conferma di questa inclinazione sono le spedizioni militari portate fino al limitare del territorio urarteo nel tentativo, forse, di stabilire nuovi equilibri, nuovi rapporti di forza in un'area che si rivelava sempre più interessante per l'ormai sufficientemente collaudato impero neo-assiro¹². Attenzione per il Nord, del resto, dimostrata proprio a livello di elaborazione architettonica: il terrazzamento del palazzo, ad esempio, trova paralleli e confronti in territorio urarteo¹³. La stessa posizione della cittadella è palesemente rivolta a Nord (la città è orientata con gli angoli in corrispondenza dei punti cardinali) e il perimetro del palazzo sfiora il tracciato regolare delle mura urtiche sempre in direzione Nord.

Un po' di più e un po' meglio informati siamo sui risvolti organizzativi di tale decisione e da fonti non così intenzionalmente storiografiche quali gli Annali, la cui stesura era molto probabilmente condizionata da propositi ideologici e/o letterari. In alcune lettere inviate a Sargon, i suoi diretti sottoposti, i massimi funzionari regi espongono al loro sovrano problemi, intoppi, risultati delle fasi di edificazione con cenni, ancora alquanto oscuri, alla distribuzione e ripartizione dei compiti da assolvere (v. pp. 35-36, c. II)¹⁴. Le informazioni contenute in tali tipi di testi (relativi all'esproprio del terreno e alle forme di risarcimento (!), alle «porzioni di muro»¹⁵ spettanti ai governatori, ai rifornimenti del materiale necessario, allo stato di lavori etc.) sembrano consentire di suggerire l'ipotesi che il palazzo del sovrano costituisca una vera e propria *opera pubblica* nel quadro della politica economica adottata da Sargon, con tutte le implicazioni che tale termine conduce con sé (cfr. p. 35, c. II)¹⁶.

I *work assignment* messi in luce dalle spedizioni archeologiche succitate

¹¹ Il problema è alquanto dibattuto, le disposizioni più significative sono: M. LIVERANI, «*The Ideology of the Assyrian Empire*», p. 309, in *Power and Propaganda*, Copenhagen 1979; J.E. READE, «*Neo-Assyrian Monuments in their Historical Context*», in F.M. FALES (a cura di), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons*, Roma 1981 (da qui in avanti abbreviato in *ARINH*); cit., G. LOUD-C.B. ALTMAN, *Khorsabad II*, Chicago 1938, p. 129.

¹² Per un'introduzione al problema v. H. TADMOR, «*The campaigns of Sargon II of Assur: a chronological historical study*», *ICS* 12, 1958, pp. 22 sgg.

¹³ Anche per tutti gli altri confronti con il mondo mesopotamico v. M. VAN LOON, *Urartian Art*, Istanbul 1966, in particolare alle pp. 55 sgg.

¹⁴ V. H.W. SAGGS, «*The Nimrud Letters, 1952 Part. VI*», *Iraq* 25, 1963, pp. 74-77; F.M. FALES, *Cento lettere neo-assire*, Venezia 1983, p. 184.

¹⁵ V. la voce *pilku* (tradotta con «work assignment») in S. PARPOLA, *The Correspondence of Sargon II, Part I*, Helsinki 1987, p. 223.

¹⁶ La questione naturalmente solleva problematiche relative all'applicabilità di categorie economiche moderne a un quadro antico e, soprattutto, non occidentale. Seppure non recentissimo si rimanda al breve ma sempre utile G. SOFRI, *Il modo di produzione asiatico*, Torino 1969.

hanno permesso di ricostruire il perimetro della città: rettangolare regolare. Il tracciato lineare, pure questo del tutto differente dagli esempi finora incontrati nel corso delle esplorazioni archeologiche, è stato reso possibile soprattutto dalla scelta del sito di fondazione: un ampio pianoro non interrotto da alcun consistente declivio naturale.

La dotazione delle porte urbane che interrompono le mura merita qualche considerazione a parte. Sette sono le porte inserite nella mura esterne, e queste si deve aggiungere quella d'accesso alla cosiddetta cittadella, per un totale di otto, due per ogni lato delle mura. L'accurato *sounding* della porta 7, eseguito dalla missione americana, ha chiarito la tecnica di costruzione di queste porte, molto verosimilmente identiche le une alle altre: la porta era costruita da due ampie stanze posizionate sullo stesso asse: quella centrale raggiungeva i sette metri di altezza. La porta era coperta da una volta e attorno ad essa correva una rampa di scale che saliva alla torre. Il fatto che tale porta 7 sia stata immediatamente murata non appena completata (sui cardini non c'è segno d'usura), induce gli studiosi statunitensi a ventilare la possibilità che le porte siano state previste in tal numero e in tale collocazione per pura esigenza di simmetria: alcune di queste porte infatti non solo non furono mai adoperate, ma addirittura mai montate¹⁷.

L'esigenza e la ricerca di simmetria, di regolarità sono state rintracciate e riconosciute dagli studiosi anche nelle strutture architettoniche, nei rilievi che le decoravano. E tale premessa ci conduce direttamente al nodo centrale dello studio dell'Albenda.

3) Se il titolo del volume indurrebbe a supporre che l'attenzione della studiosa si è appuntata sul palazzo in sé, l'intestazione data al capitolo II chiarisce senza lasciare adito a dubbi qual è il taglio dell'indagine. *The Architectural Setting of the Wall Reliefs* pone l'accento sui rilievi ospitati dal palazzo, minimizzando fin dall'inizio della trattazione il palazzo ospitante le lastre scolpite. Questa presa di posizione che considera *The Palace of Sargon King of Assyria* come *The Architectural Setting of the Wall Reliefs* è, in parte, senz'altro la conseguenza delle esplorazioni archeologiche già menzionate e ripercorse nel volume che hanno privilegiato la messa in luce, il recupero e spesso l'asporto dei rilievi. Inoltre, in questi ultimi anni si è assistito ad una reale fioritura di studi concernenti i rilievi del periodo neo-assiro, considerati sia dal punto di vista strettamente storico-artistico, che come fonte storiografica *tout court*. La stessa Albenda è nota per aver pubblicato fondamentali contributi alla interpretazione di rilievi, in particolare proprio quelli dell'età di Sargon¹⁸.

Nel solco di questo indirizzo di studi si colloca anche il secondo capitolo, il cui titolo richiama alla memoria un altro titolo, quello di un articolo

¹⁷ V. G. LOUD-C.B. ALTMAN, *Khorsabad II*, Chicago 1938, p. 21.

¹⁸ In particolare v. «A Mediterranean Seascape from Khorsabad», *Assur* 3, 1983, pp. 29 sgg.; in generale «Expressions of Kingship in Assyrian Art», *ANES* 2, 1969, pp. 41-52.

di J. Reade: «*The Architectural Context of Assyrian Sculpture*», BaM II, 1980, in cui, per la prima volta, veniva impostato il problema del rapporto tra lastre scolpite e struttura architettonica. Nell'excursus compiuto dallo studioso inglese sui principali palazzi di età neo-assira, emergono sostanzialmente due tracce per l'analisi di questa facies della cultura mesopotamica. Innanzitutto che i soggetti descritti sulle lastre sono il risultato di un progetto globale approntato per l'intero palazzo, inoltre una classificazione dei temi scolpiti sul marmo ripresa anche dall'A. Verificando la presenza/assenza e la rispettiva collocazione di ciascun soggetto all'interno delle sale di ogni singolo palazzo, si evidenziano sensibili differenze che sono, molto probabilmente, da ricollegare all'ideologia reale e, quindi, all'immagine che ciascun sovrano fornisce di sé proprio attraverso queste espressioni artistiche.

Nell'intenzione dell'A. questa «ricognizione» sui dati di scavo per descrivere i dati architettonici desunti, costituisce un elemento di valutazione ausiliare per l'interpretazione del corredo di rilievi ad esso associato: «This survey should provide a useful framework for better understanding the extent to which the monumental wall reliefs expressed visually the intended idea of their creators (p. 34, c. II)».

Ciononostante (o appunto per questo?) si ricava comunque l'impressione che esista uno spazio bianco, una zona d'ombra, un dislivello non colmato, e non solo per i molti interrogativi ancora in attesa di una soluzione esaustiva (v. l'impossibilità a tutt'oggi di identificare con assoluta sicurezza, non più approssimativamente o genericamente, la funzione di ciascuna stanza), ma soprattutto per il mancato incastro tra documentazione architettonica e documentazione scultorea. Tutti gli studiosi sono concordi nel riconoscere che la decorazione del palazzo di Sargon risponde a un progetto globale e, comunque, perfettamente integrato, quasi senza sbavature, per i blocchi di stanze in cui viene realizzato (in questo volume v. p. 34, c. II; p. 49, c. III). Eppure in tutte le trattazioni viene instaurato un rapporto di subordinazione tra l'architettura e i rilievi, tutto a vantaggio di questi ultimi.

Nondimeno, fin dal 1970 G. Turner nel suo «*The State Apartments of Late Assyrian Palaces*»¹⁹, citato anche nel presente volume, ha realizzato il corrispettivo del già citato studio di Reade. La reiterazione architettonica, il ripetersi di moduli compositivi collaudati elencati da Turner, ben bilanciano la replicazione dei canoni figurativi, di scene narrative appoggiate alle entrate e ai muri delle sale più importanti del palazzo. Insomma alla decorazione-tipo illustrata da Reade, corrisponde la struttura-tipo descritta da Turner. Non solo, alle modificazioni riscontrabili nei soggetti figurativi o nelle modalità di svolgimento dei soggetti decorativi fa eco una parallela evoluzione dell'architettura. Nel caso specifico del palazzo di Sargon si devono sottolineare la ricerca di una più accurata simmetria e una tendenza alla gerarchizzazione sul piano architettonico e una preferenza per il tema

¹⁹ Apparso in *Iraq* 32, pp. 177-213.

processionale sul piano decorativo. Si può ragionevolmente dedurre che una pianificazione parallela per quanto concerne il progetto palatino abbia guidato la mano degli artefici nella realizzazione della struttura e della sua decorazione.

La questione perciò può essere in un certo qual senso rovesciata e cioè il quesito da porre è: possono essere mai esistiti rilievi senza palazzi?

Per la Albenda, comunque, il palazzo di Sargon coincide con i rilievi che lo corredano e da ciò ne consegue il preminente interesse del suo lavoro.

I rilievi sono descritti (c. III), ricostruiti nella successione delle lastre (c. IV), suddivisi in due grandi classi: *Sculptures Designated Religious and Symbolic*, ulteriormente distinti in molte sottoclassi (geni alati e non, colossi androcefali ecc.), e *Sculptures Designated Descriptive*, anche queste ultime ripartite in sottoclassi (processioni, caccia, guerra, ecc.).

Per quanto riguarda il primo tipo, la descrizione e l'enumerazione di tutte le varianti presenti nel palazzo mettono in risalto un fattore degno di considerazione e cioè che a differenti tipi di entrate corrispondono differenti tipi di sculture («The winged genie with frontal face was restricted to the gateways of the outer and inner city walls... The winged genie with profile face recurred in select places throughout the palace, both on exterior walls and in doorways», p. 54, c. III).

A questo particolare soggetto decorativo viene genericamente riconosciuto un valore apotropaico: i geni e i colossi come guardiani delle porte e delle residenze reali, e in questo il palazzo di Sargon non si discosta da tutti gli altri palazzi regi conosciuti. Arduo tentare di azzardare ipotesi alternative: l'origine di tali motivi iconografici risale certamente a un sostrato culturale antico, non facilmente decifrabile, se non dall'angolatura che privilegia l'evoluzione stilistica del motivo in sé, gli stadi di sviluppo e modificazione dei dettagli che lo contraddistinguono²⁰.

Suscettibile di maggiori possibilità interpretative sembra essere invece la raffigurazione etichettata dall'A. come *Hero Grasping a Lion* (p. 52, c. III). Le due immagini superstiti ascrivibili a tale tipo decoravano rispettivamente una, quasi sicuramente, un'entrata monumentale che dava accesso al palazzo dalla rampa sulla terrazza, l'altra apparteneva alla facciata N del cortile VIII (p. 52, c. III). Rimarchevoli le differenze stilistiche puntualizzate dall'A. che coinvolgono acconciatura, abbigliamento, ecc. Tali differenze, riscontrabili nei due esemplari conservatisi, possono rafforzare l'ipotesi esplicativa della loro realizzazione pratica: l'esistenza di un cartone su cui veniva tracciato il bozzetto preciso negli elementi caratterizzanti, la cui realizzazione scultorea veniva affidata ad atelier che accoglievano, presumibilmente, gruppi di maestranze. In che cosa differiscono infatti questi due *emblem*? non nell'impostazione (la cui soluzione prospettica proporrrebbe interessanti confronti con il mondo egiziano), non negli attributi, ma nel *come* questi attributi appunto sono resi allo scalpello degli scultori. Sensibil-

²⁰ V. R.D. BARNETT, «*Lions and Bulls in Assyrian Palaces*» in *Le Palais et la Royauté*, Paris 1974, pp. 443 sgg.

mente diversa l'acconciatura, il braccialetto destro non è il medesimo, il falchetto è di diverse dimensioni, il leone differisce nella coda, nelle zampe, insomma in tutti quei particolari che indicano una mano diversa, proprio come insegnano le metodologie di attribuzione a pittori di cui si avvale la critica artistica.

Un'interpretazione di tale *logo* viene proposta dall'A. a p. 101 del capitolo VI. La composizione viene definita: «The grand royal emblem», «an elaborate heraldic motif» la cui creazione sarebbe stata ispirata proprio dalla fondazione di Dur-Sharrukin. L'A. include in questa classificazione anche i due colossi androcefali fiancheggianti l'*hero grasping a lion*. Anche in considerazione della succitata ripartizione tematica seguita dall'A. sembra più opportuno suggerire di scorporare i colossi dallo «stemma» propriamente detto e, invece, esaminare e richiamare l'attenzione sulla collocazione scelta per questa raffigurazione simbolica. I due *emblem* vengono posizionati in due punti focali del palazzo come rileva la stessa Albenda (p. 101, c. VI), e cioè alla fine della gradinata che supera il dislivello del terrazzamento per dare accesso al palazzo e nel punto di passaggio verso un'ala di rappresentanza del palazzo stesso. Ricapitolando nei due punti che segnano un passaggio importante: dall'esterno al palazzo, dal cortile alla sala di rappresentanza: una specie di marchio che annuncia il trapasso da una zona non o meno connotata a un'area fortemente connotata. Anche in altri palazzi, del resto, sculture di tal genere fungono come da «segnalatori» per stanze importanti. Supporre, quindi, come fa l'A. che: «The design of the royal emblem is in some way associated with royalty» (p. 102, c. VI) è del tutto legittimo, non solo ma, richiamando alla memoria icone sigillografiche, poteva suggerire un'immagine nella regalità apportatrice di particolari attributi di cui si può soltanto intuire la complessità e l'arcaicità²¹.

Dall'oscuro simbolismo alla chiarezza espositiva potrebbe essere il sottotitolo del capitolo IV *Stulptures Designated Descriptive*. Nella letteratura prodotta intorno ai rilievi neo-assiri, l'aggettivo più ricorrente è *narrativo*²² non descrittivo. Preferendo il primo si intende sottolineare il valore esemplare delle scene scolpite, la tipizzazione operata sui fatti storici cui proprio quelle scene alludono, non «ritraggono fedelmente» poiché è possibile riferirle anche a diversi eventi storici simili. Adottando *descriptive* invece (anche se si riscontra una certa intercambiabilità tra i due aggettivi, v. p. 58, c. III) l'A. pone in risalto la fedeltà (o presunta tale) di trascrizione del dato storico: «The wall-reliefs (...) contain a wealth of historical information

²¹ Ricordiamo che sull'argomento è stata elaborata una tesi di laurea non pubblicata: L. DAMIN, *Il re cacciatore nei rilievi assiri*, Padova a.a. 85/86.

²² Della molta bibliografia disponibile diamo soltanto alcuni titoli, indicativi dell'eterogeneità delle posizioni assunte a riguardo dagli studiosi: H.G. GUTERBOCK, «Narration in Anatolian, Syrian and Assyrian Art», *AJA* 61, 1957, pp. 62-71; S. MOSCATI, *Le origini della narrativa storica nell'arte del Vicino Oriente*, Roma 1962; ID., *Historical Art in the Ancient Near East*, *Studi Semitici* 8, 1963; I. WINTER, «Royal Rhetoric and the Development of Historical Narrative in Neo-Assyrian Reliefs», *Studies in Visual Communications* 7, 1981, pp. 2-38.

and a variety of religious and secular themes which necessarily required different pictorial solutions» (p. 31, c. I). Questo assunto non vuole escludere, almeno in linea di principio, il significato profondamente esemplare se non altro di alcuni dei temi sviluppati sul marmo (v. a questo proposito della medesima autrice «*A Mediterranean Seascape from Khorsabad*», Assur 3, 1983), ma senz'altro intende affermare che spesso tale significato è una conseguenza del soggetto decorativo, non un proposito sempre e comunque preesistente alla resa scultorea.

Resta l'inesplicato: come devono essere letti questi rilievi? che significato attribuire al termine narrativi? ma lo sono poi veramente? Le pp. 61-92 entrano nel merito della questione. La descrizione dei rilievi viene affrontata per temi e non per stanze, come di solito avviene, Da tale ripartizione²³ risulta che due sono i soggetti più sviluppati, almeno come numero di lastre, all'interno del palazzo e cioè le teorie di dignitari e prigionieri e la guerra; inoltre che tra questi due soggetti tematici prevale senz'altro il primo che occupa più sale rispetto al secondo. Questo dato contrasta con quanto sappiamo degli altri palazzi neo-assiri (sia anteriori che posteriori) in cui il tema guerra era decisamente il più presente, il più ricco di dettagli.

La tassonomia scelta dall'A. illustra esaurientemente la molteplicità di soluzioni offerte dalle figurazioni scolpite e offre il destro allo studioso di comparare le modalità di realizzazione dei due temi enucleati. Dal confronto le osservazioni che scaturiscono sono in primo luogo che la figura del re si situa sempre in posizione dominante e poi: l'adozione preferenziale del registro singolo per le scene processionali, l'utilizzazione del doppio registro per gli altri temi. Questa predilezione per l'enunciazione, per l'esposizione del risultato piuttosto che per l'illustrazione del processo dinamico che conduce a quel risultato, può essere effettivamente indice di una posizione «forte» dal punto di vista ideologico che cioè non ha bisogno, non scende a dimostrazioni di forza troppo esplicite e plateali e che vengono quindi relegate a un ruolo certamente non marginale, ma almeno comprimario. L'A. stessa induce ad essere inclini a questa riflessione, quando a p. 104 del capitolo VI sostiene che: «The jamb decoration of doors T U E are abbreviated versions of similar themes: processions and presentations».

Alla struttura esemplare delle teorie si affianca la struttura esemplificativa delle scene di guerra. Il re, quasi sempre in posizione stante, assiste al trionfo e al successo delle sue armate sulla resistenza delle città nemiche identificate dalle epigrafi incise sulle lastre e riportate nei disegni di Flandin (p. 32, c. I: «Several of the original drawings contain epigraphs. They furnish essential information concerning the identifications of the places which are depicted on the bas-reliefs»)²⁴. Di queste iscrizioni è fornito un

²³ *Assyrian Officials Advancing to the King, Foreign Tributaries Advancing to the King, Foreign Captives Presented to the King, Hunting in the Royal Park, Banqueting, Warfare.*

²⁴ V. anche M. EL AMIN, «Die Reliefs mit Beischriften von Sargon II in Dur Sharrukin», *Sumer* 10, 1954, pp. 23-42.

campione, corredato di bibliografia al capitolo VII. Probabilmente è l'identificazione dei luoghi grazie alle didascalie presenti nelle cosiddette *Display Inscriptions* a spingere l'A. a considerare le scene scolpite come «descrittive», tanto più che, come viene fatto osservare a p. 104 del capitolo VI, le vivide descrizioni dei rilievi riportano i passati successi militari di Sargon nelle terre dell'Ovest nella sala 5 e nelle terre dell'Est nelle sale 2, 1, 3. Non si può a questo proposito fare a meno di registrare che proprio l'A. nel suo già citato «*A Mediterranean Seascape from Khorsabad*» rilevando la standardizzazione dei tipi etnici e geografici ritratti nel cortile VIII e nel corridoio 10 (tributari provenienti dalla Fenicia, dalla Siria del Nord, dall'Anatolia centrale ecc.) aveva concluso che il re, nell'intento di esaltare il vasto estendersi geografico del proprio regno, aveva raffigurato i popoli delle quattro regioni del mondo.

A questo punto a chiudere il cerchio dell'analisi finora percorsa, si ritorna alla questione affrontata fin dall'inizio e cioè la pianificata strutturazione dei temi prescelti all'interno delle sale del palazzo. Procedendo a un diverso scorporo dei dati presentati dall'A. (che a p. 103, c. VI parla di una composizione a blocchi così ripartita: 6-9-11-12; 1-5-7-8; 13-14) si nota innanzitutto che c'è una tendenza a svolgere un singolo tema in ciascuna stanza, inoltre che le processioni dei dignitari assiri occupano esclusivamente le facciate dei cortili, che il corteo di tributari in doppio registro è riportato soltanto sulle pareti del corridoio 10, che nel gruppo di stanze 6-9-11-12 viene ripetuto due volte lo schema scena di presentazione-processione di dignitari assiri, che nelle sale 1, 3, 5 domina incontrastato il soggetto guerra, che nelle sale 8 e 4 è svolto il tema prigionieri presentati al re, che nelle altre, 2, 14, 7, il motivo guerra viene mitigato da scene di caccia o banchetto.

Riportando tali dati sulla piantina del palazzo si possono trarre alcune interessanti osservazioni e cioè che la distribuzione dei soggetti non è soltanto genericamente riducibile alla distinzione cortili/sale, ma va ben al di là di questo: esiste infatti una relazione tra composizione di spazi e composizione di rilievi. A gruppi di stanze simili (le «*suites*» di cui parla Turner) corrisponde soggetto simile o addirittura identico (l'unica eccezione è rappresentata dalla coppia di sale 8 e 4, perpendicolari l'una all'altra), se ne può ragionevolmente dedurre che alla medesima funzione architettonica corrisponde un medesimo messaggio e/o narrazione affidati alle pareti di queste sale. Non solo, sembra pure esistere una relazione tra la superficie delle stanze e il soggetto dei rilievi che le decorano (v. pp. 61-62. c. IV).

Tutto ciò non può che ricondurre alla questione sopracitata e tutt'ora aperta in attesa di elaborazioni conclusive, cioè l'identificazione delle funzioni specifiche affidate a queste sale. Senza alcuna pretesa di azzardare ipotesi, di cui peraltro non è questa la sede opportuna, si vuole soltanto indicare una possibilità da tenere presente. Ormai assodata la funzione privilegiata di queste sale e il valore celebrativo di queste lastre, non è legittimo supporre l'esistenza di una stretta connessione, come è già stato fatto in qualche caso, tra sale-decorazione e destinazione d'uso?

La ricognizione fin qui condotta non ha l'ambizione di esaurire tutte le questioni sollevate in questo saggio. È piuttosto, oltre il riconoscimento al notevole sforzo compiuto dall'A. per radunare da fonti eterogenee e sparse nei musei di tutto il mondo questa ricca e unica documentazione, la ricerca tra le pieghe del testo di una campionatura significativa delle possibili prospettive di studio da seguire proprio a partire dalle tracce indicate dalla studiosa statunitense.

Gian Carlo Calza

NUOVE GALLERIE DI ARTE ORIENTALE

1. La Sackler Gallery alla Smithsonian Institution di Washington

L'apertura della Arthur M. Sackler Gallery (il nuovo museo d'arte orientale della Smithsonian Institution di Washington), avvenuta il 28 dicembre 1987, ha rappresentato un evento di grande rilevanza.

Il nome della galleria è legato alla memoria di un grande collezionista e mecenate di New York, prodigatosi a sostenere lo sviluppo delle istituzioni museografiche americane nel settore orientalistico. Le sale d'arte orientale al Metropolitan Museum di New York portano il suo nome, come pure il nuovo museo dell'Università di Harvard realizzato da John Sterling nel 1986 per la celebrazione del 350mo anniversario del prestigioso ateneo. E la donazione di circa mille opere d'arte nonché di quattro milioni di dollari per le sale in cui ospitarle è un esempio di come questo collezionista abbia non solo donato le opere raccolte, ma abbia anche fornito i mezzi per ambientarle e studiarle.

Il nuovo complesso museale ha una struttura architettonica particolare, che si sviluppa interamente sottoterra, fatta eccezione per un monumentale ingresso al n. 1050 di Independence Avenue. La parte dedicata al settore orientale occupa ben tre piani di questo mirabile labirinto della bellezza. Per l'intero edificio, che ospita anche la galleria nazionale d'arte africana, l'avveniristica biblioteca e altri istituti appartenenti allo Smithsonian, sono stati spesi circa cento miliardi, ma la parte più prestigiosa è senz'altro quella dedicata al settore asiatico. La Sackler Gallery, insieme con l'adiacente e prestigiosa Freer Gallery of Art (anch'essa appartenente allo Smithsonian), costituisce uno dei massimi musei d'arte orientale del mondo e probabilmente il centro di ricerca più avanzato.

Gran parte del merito va a Thomas Lawton, direttore, fino all'anno scorso, della nuova galleria, nonché della Freer, il quale ha saputo creare la nuova realtà museale con notevole efficacia e grande spreco di energie personali. Mi raccontava infatti di aver letteralmente girovagato un paio d'anni per gli Stati Uniti allo scopo di selezionare, dalle collezioni di Arthur Sackler sparse su tutto il territorio nazionale, i pezzi per la donazione. Sackler infatti sosteneva di «collezionare collezioni»; una volta subito il fascino di un nuovo genere, giade cinesi, bronzi arcaici, rhyton iranici, oltre

ad acquistarne singoli esemplari sul mercato, cercava di acquisire intere collezioni già esistenti di quel determinato genere. In questo modo gli riuscì di radunare l'incredibile quantità di opere, spesso eccezionali, che lo hanno reso celebre nel mondo dell'arte orientale.

La Sackler Gallery ha inoltre, all'interno dello Smithsonian, una funzione strategica. Secondo i termini del lascito, infatti, la Freer Gallery non può né prestare né ospitare opere, il che rende difficile rispondere all'esigenza odierna di mostre che esplorino a fondo singoli argomenti: la galleria Sackler, confinante con la precedente, sarà l'intelligente risposta a questo problema museografico. I curatori sono infatti gli stessi per i due musei, la cui gestione è unificata, e comuni sono anche le strutture operative e scientifiche ed il qualificatissimo personale museale.

La biblioteca, già forte di oltre 35.000 volumi, per la metà in lingue orientali, è un gioiello della tecnica elettronica. Gli scaffali, addossati l'uno all'altro, scorrono su binari completamente automatizzati che si aprono con l'immissione del numero di collocazione del volume richiesto; l'eliminazione dei corridoi tra gli scaffali consente così di radunare un'enorme quantità di volumi in uno spazio assai più modesto di quello che sarebbe necessario con il vecchio sistema. L'utilizzazione di questo poderoso strumento di consultazione è aperta a tutti gli studiosi e sono previsti fondi di ricerca anche per chi non faccia parte dell'istituto, ma abbia la volontà e la capacità di studiarne le opere: è chiaro quindi che lo Smithsonian, luogo ideale per la ricerca, oltre che grande contenitore di opere d'arte, si avvia a diventare il più dinamico centro per lo studio e la conservazione dell'arte orientale, nonché uno dei principali musei in assoluto.

Per tornare alle opere, va detto che nella sua selezione Lawton ha avuto cura di assicurare alla nuova galleria opere integranti la già imponente raccolta della Freer, riuscendo così a creare un complesso organico eccezionale. Ma conclusa quest'immane fatica ha deciso di lasciare le gallerie per tornare alla ricerca pura ed è stato sostituito lo scorso anno dal grande studioso di arte indiana Milo Beach.

Duecento opere della donazione Sackler vennero esposte in occasione dell'apertura della galleria, insieme ad alcuni pezzi tra i molti ancora rimasti nell'omonima fondazione. La mostra, accompagnata da un superbo catalogo, venne suddivisa in vari settori che denotano gli interessi del collezionista.

«In Praise of Ancestors» («Elogio degli antenati»), rimasta aperta fino a tutto il 1988, attraverso una ricca esposizione di bronzi e giade, le più antiche delle quali risalenti al IV millennio a.C., mirava a fornire ulteriori prospettive sul culto degli antenati, fondamento della società cinese arcaica. Le faceva da contraltare un'esposizione dal titolo «Mostri, miti e minerali», che pareva creata apposta per Jurgis Baltrušaitis. E, ancora nel campo dell'arte cinese, erano esposte duecento opere di «arte decorativa» dal terzo secolo a.C. ai giorni nostri. In «Nomads and Nobility: Arts of the Ancient Near East» («Nomadi e nobiltà: arti del Vicino Oriente Antico») faceva spicco un gruppo di rhyton superbamente ripristinati dal laboratorio di restauro del museo, per i quali è in corso una ricerca mirante a ricostruirne

le origini ancora in parte misteriose.

L'arte islamica, persiana e indiana, era rappresentata da un piccolo gruppo di squisite miniature e manoscritti, una sorta di preambolo alla ben più vasta mostra sulla collezione Vever che, come aveva allora anticipato Glenn Lowry (coautore, nel 1986, con Michael Brand, della mai abbastanza celebrata mostra sulla «città della Vittoria» di Akbar, il grande imperatore Mughal: Michael Brand e Glenn D. Lowry, *Akbar's India: Art from the Mughal City of Victory*, New York, The Asia Society Galleries, 1986) si sarebbe poi tenuta nel 1988.

E il Giappone? Sembrava proprio il grande assente. A differenza di Charles Freer, che ha lasciato migliaia di pezzi del Sol Levante allo Smithsonian, Sackler non pare fosse particolarmente interessato alle opere dell'arcipelago. Un vuoto che la curatrice della sezione giapponese della Sackler, Ann Yonemura, esperta di lacche e dipinti buddhisti, sta gradualmente cercando di colmare.

2. Le nuove gallerie giapponesi al Metropolitan Museum di New York

Le nuove gallerie interamente destinate all'esposizione dell'arte giapponese hanno aperto i battenti al pubblico del Metropolitan Museum of Art il 25 aprile del 1987 e così una delle più imponenti raccolte d'arte del Sol Levante al di fuori dell'arcipelago si è resa permanentemente visitabile, con i suoi numerosi capolavori esibiti a rotazione fra i quindicimila pezzi delle riserve.

L'approccio attuale più accreditato allo studio dell'arte giapponese si accompagna ad una più approfondita conoscenza della letteratura, della filosofia, della religione e delle concezioni estetiche, anche a livello del grande pubblico. Lo zen, l'ikebana e la narrativa nipponici hanno aperto la strada alla comprensione delle opere d'arte, a cui è perciò meglio accostarsi nel modo più intimo e meno museale possibile per intenderne il messaggio estetico e umano.

Per questo motivo, ha spiegato Barbara Ford, curatrice delle raccolte giapponesi nel grande museo newyorkese, si è cercato di ricostruire, entro i limiti imposti da una comunque imprescindibile impostazione museografica, spazi architettonici giapponesi atti a suscitare l'atmosfera più pregnante e a consentire al visitatore la fruizione più corretta. Nella parte riservata alle armi, che è stata incentrata su di una rara armatura del Trecento, l'ambientazione è stata fornita da un grande paravento che, anche se più tardo, descrive le drammatiche battaglie tra i Taira e i Minamoto che portarono, nel dodicesimo secolo, all'affermazione e alla supremazia della classe samuraica.

La sala più grande è stata temporaneamente dedicata alla ricostruzione di un ambiente dell'epoca di Edo (1615-1868) atto a rivelare la diffusione di una cultura più opulenta e spettacolare con le raffinate ceramiche e i paraventi superbi, come *Ireos e l'ottuplice ponte (yatsubashi)* di Ōgata Kōrin (1658-1716), uno dei tesori del museo. Forse la soluzione più interessante è

stata quella di costruire un ambiente architettonico, uno *shoin*, dell'epoca Momoyama (1568-1615) secondo lo stile di una sala di palazzo. Le pareti scorrevoli sono decorate a fondo oro, una tecnica particolarmente sviluppata dalla scuola pittorica dei Kanō, e che qui è stata per l'occasione esemplificata al meglio da un paravento a quattro ante di Kanō Sansetsu (1589-1651) raffigurante un susino vecchio e contorto, ma pieno di vita: un altro dei capolavori giapponesi del Metropolitan. La sala è arricchita da un *tokonoma*, lo spazio particolare, utilizzato anch'esso nel museo newyorkese con intento espositivo delle opere, dove una composizione floreale, un oggetto e un dipinto o calligrafia, disposti tutti in estetica armonia, accolgono l'ospite con raffinato messaggio allegorico.

L'arte religiosa, in sostanza l'unica arte monumentale del Giappone, è superbamente rappresentata, fra le altre opere, da due sculture attinenti al buddhismo esoterico della fine dell'epoca Heian (794-1185). Un buddha cosmico (Dainichi) assiso e meditante del dodicesimo secolo col quale si entra nelle sale giapponesi e un Fudō, divinità terrificata del buddhismo la cui funzione è di proteggere la legge divina con la spada brandita nella destra e imprigionare le forze negative con un laccio nella mano sinistra.

Molte e preziose sono anche le opere più tarde, come le ceramiche e i dipinti della scuola *nanga*, di ispirazione cinese e sviluppatasi nel Settecento come reazione all'eccessivo decorativismo e al professionalismo esasperato in cui erano finite le scuole tradizionali e soprattutto i Kano. Né mancano importanti esempi della scuola naturalistica *Shijō* o del «mondo fluttuante», cioè l'*ukiyo*e delle ben note silografie.

Ma un tocco di grande eleganza museale è dato dallo spazio concepito per Isamu Noguchi, il grande scultore nippo-americano recentemente scomparso a cui gli Stati Uniti avevano dedicato il loro ultimo padiglione alla Biennale di Venezia. Noguchi, lavorando come spesso faceva con il basalto nero, ha creato, con pietra e acqua, un'opera di grande purezza shintoista (legata cioè alla primigenia religione nipponica) e, al tempo stesso, una concezione tridimensionale della scaturigine d'una polla dalla roccia, quasi un messaggio zen, un *satori*, un'illuminazione folgorante.

L'ultima sala è la sala della riflessione e dello studio. Dopo tanta bellezza una pausa per riandare alle emozioni provate, approfondirne le risonanze e documentarsi su quanto sta dietro a quelle creazioni. In fin dei conti, il curatore speciale per l'Asia del Metropolitan è il grande studioso di Princeton, Wen Fong, e si fanno sentire il suo amore e la sua cura per lo studio e la ricerca accoppiati a quelli dell'eccezionale staff del museo.

3. Le nuove gallerie giapponesi al Victoria and Albert Museum di Londra

L'apertura della Toshiba Gallery al Victoria and Albert Museum di Londra, avvenuta il 18 dicembre del 1986, va collocata entro la prospettiva di un rinnovato interesse sviluppatosi in questi ultimi anni nei confronti del design giapponese; o forse, più che di design, sarebbe corretto parlare della concezione estetica che lo ha da sempre ispirato. La vera scoperta dell'arti-

gianato nipponico era avvenuta, in Occidente, negli anni Cinquanta, quasi un naturale sviluppo di quella dell'artigianato scandinavo, il cui gusto della semplicità, non disgiunto da una grande cura per la materia utilizzata, aveva aperto la via all'apprezzamento della natura nell'oggettistica all'interno della casa. In Giappone, lo studio, l'intendimento della natura, la sua comprensione e l'affinamento dei sensi, nonché l'approfondimento dei sentimenti scaturiti da tale mistica ed intellettuale compenetrazione, hanno creato l'universo di modi e di forme atti ad esprimerlo che è l'artigianato giapponese.

Quella che era stata la grande passione per questo genere di riproduzione artistica è oggi divenuta studio approfondito. Là dove trent'anni fa si apprezzavano essenzialmente la forma, il colore, la materia, oggi si cerca di individuare la scuola, l'autore, i rapporti con stili simili o divergenti. Le sicurezze attributive di allora son divenute più caute e circospette; ma, al tempo stesso, sono sempre più documentati la paternità e i riferimenti statistici.

Il Victoria and Albert Museum possiede la più ricca collezione di arti applicate giapponesi esistente in Europa, ma essa, nel corso dei centotrent'anni di vita dell'Istituto, non era mai stata presentata al pubblico, se non in modo limitato o occasionale. È stato grazie ad una munifica donazione della Toshiba che si è reso possibile realizzare la galleria permanente che ospita la raccolta suddivisa in vari settori.

Si parla di arti applicate, ma si tratta di una definizione di chiara origine occidentale inadeguata a esprimere la produzione giapponese che noi raggruppiamo sotto questo termine, anche perché in Giappone non esiste una così netta distinzione fra la grande arte e le arti cosiddette minori, com'è invece tradizione in Occidente; perciò calligrafia, pittura e ceramica non sono dai giapponesi collocate su piani diversi. Questa precisazione è necessaria non solo perché aiuta ad intendere meglio l'importanza di quelle arti che da noi verrebbero confinate nell'artigianato, per quanto di pregio, ma anche perché permette di comprendere il grande interesse dei giapponesi per la materia di per sé e l'importanza che le attribuiscono.

Nella realizzazione del progetto Toshiba, Paul Williams ha mirato a integrare le esigenze dell'esposizione museografica con la realizzazione di uno spazio che conservi le caratteristiche di un interno giapponese e ha creato così una soluzione interessante e funzionale. Fra i circa trentacinquemila pezzi della raccolta, pazientemente restaurati e catalogati da Joe Earle e dai suoi collaboratori, ne è stato selezionato un migliaio che viene a rappresentare il mondo dell'arte e del design giapponesi come da nessun'altra parte in Europa. Il nuovo curatore del dipartimento si era così mostrato all'altezza dei suoi predecessori e dell'eccellente tradizione di studiosi di arti estremo orientali del Victoria and Albert Museum e il suo recente allontanamento è indubbiamente una grave perdita per l'istituto londinese.

Nella mostra le opere sono state suddivise in base alla materia di cui sono fatte (lacca, metallo, ceramica) o alla funzione per esse prevista (immagini buddhiste, oggetti per la cerimonia del tè, accessori per l'abbiglia-

mento, armi e armature), oltre che in base a criteri cronologici (ceramica primitiva, epoca Meiji, Ventesimo secolo).

Il grande amore per la natura e la cura per esaltarne i vari aspetti trapela pressoché da ogni pezzo esposto. Ad esempio, tra i ben noti portavasi da appendere in scorza di bambù intrecciata e laccata di cui il museo è ricco (settore dell'artigianato popolare, *mingei*) sono stati scelti alcuni esemplari di foggia e qualità di fattura difficilmente visibili altrove. In alcuni oggetti, poi, la tecnica raggiunge vertici incomparabili: vi è ad esempio, nel settore delle lacche, una *parure* di scatole in legno laccato per carta e per attrezzi da scrittura il cui coperchio è realizzato, nella superficie superiore, mediante l'incastonatura di una tavola fatta di un fitto intreccio di bambù e il disegno «optical» che ne risulta si traduce in un motivo a fiori o a losanghe, a seconda di come lo si guardi. Se ne ricava l'immagine di una raffinatissima stuoia bruna e mattone su cui sono posati, sopra un letto di alghe sottili, frutti del mare: un'aragosta, un piccolo merluzzo, una perca, un abalone, una seppia, un paguro e così via, realizzati con lacca in rilievo a colori e inserzioni di grès policromo. L'artista, Ogawa Haritsu (1663-1747), ha firmato la scatola per la carta usando caratteri arcaici di origine cinese in oro, il che conferisce all'immagine quel valore che nell'arte giapponese viene riservato ai soggetti più nobili.

Un piccolo scrittoio laccato riproduce un paesaggio che sembra uscito da un classico della letteratura come *La Storia di Genji*. Un gruppo di eleganti padiglioni si protende su un corso d'acqua dalla rapida corrente che abbraccia con le sue onde e i suoi gorghi piccoli promontori e isole rocciose in un paesaggio autunnale. Il luogo pare abbandonato; vuote barche sono ormeggiate alla riva e alcuni secchi per l'acqua lasciati presso le tettoie dai pescatori assenti. La luna, in argento, illumina del suo splendore le superfici piane, argentee anch'esse, secondo una teoria delle ombre che segue le leggi prospettiche estremo orientali. Da un lato del padiglione, dietro le cortine che si intravedono attraverso le imposte sollevate, sbucano le pieghe d'un ricco kimono: forse una dama insieme al suo compagno contempla, nella suggestione dell'estate che muore, l'ultima luna piena che spande la sua luce irreali sul paesaggio di fiaba.

Non c'è cosa, credo, che trasmetta la spiritualità della materia più della ceramica per la cerimonia del tè; soprattutto quella della scuola *raku*. Ma bisogna tenerlo in mano, questo frutto della terra, con la sua forma irregolarmente cilindrica, lasciare che la sua anatomicità e la sua calda porosità si trasmettano, attraverso la pelle, a tutto l'essere prima ancora di portare alle labbra la verde, densa e amara bevanda. Questo, naturalmente, non è possibile nel museo, ma la contemplazione delle bellissime tazze e dei contenitori per l'acqua sì, e si tratta di oggetti di qualità eccelsa.

Straordinaria è pure la selezione di attrezzi che fanno da compendio all'abbigliamento civile come a quello militare. I minuti ma al tempo stesso grandiosi *netsuke* (che servivano a impedire alle scatolette di medicinali o alle borse con il tabacco e la pipa di cadere a terra trattenendole, con un cordino, alla cintura) offrono spettacoli singolari. In un ovoide d'avorio di 4,5 centimetri è scolpito un paesaggio con fiori ed erbe di vario tipo e,

grande, abbagliante fra nubi grigiastre su un cielo buio, la luna piena. Ma meraviglia suscita anche la raccolta degli arredi per le armi bianche; sul minuto pomolo di una sciabola, ad esempio, un grande toro in bronzo scuro minaccia frontalmente, con i suoi occhi dai lampi d'oro, l'osservatore, mentre si apre un varco tra erbe e fiori di prateria in oro, argento e rame a sbalzo.

La natura compare perciò ovunque, nelle cose minute come nelle grandi, isolata e all'unisono con motivi geometrici, secondo canoni per noi inaccettabili fino a tempi recentissimi e oggi accettabili solo grazie agli influssi estetici giapponesi. Un evento di grande importanza l'apertura di questo museo entro il museo; e saggio e lungimirante l'intervento della ditta giapponese che l'ha finanziato, come prezioso ed accurato è il pur economicissimo catalogo (*Japanese Art and Design. The Toshiba Gallery*, EARLE, Joe (ed.), London, Victoria and Albert Museum, 1986, pp. 223, ill.).

Gian Carlo Calza

MOSTRE DI ARTE ORIENTALE

1. Hickman, Money e Satō Yasuhiro, *The paintings of Jakuchū*, New York, The Asia Society Galleries

La mostra sulla pittura di Itō Jakuchū (1716-1800) tenutasi tra il 6 ottobre 1989 e il 2 febbraio 1990 prima all'Asia Society di New York e successivamente al Los Angeles County Museum rientra a mio avviso nell'opera di rivisitazione e riapprezzamento che la pittura giapponese del Settecento sta subendo da qualche anno. In effetti la pittura di Jakuchū è stata di recente ristudiata e riapprezzata, facendo del maestro uno dei più conclamati artisti dell'epoca dei Tokugawa (1600-1868). La ricchezza cromatica, l'accurato disegno, una certa ieraticità dell'immagine, a volte come incastonata con tecnica quasi cloisonistica sullo sfondo ambrato della seta, rischiavano di relegare la produzione dell'artista di Kyōto nella poco profonda cornice concettuale di una pittura considerata "decorativista". Né poteva compensare il pensiero che in tale, generico raggruppamento fossero inseriti anche giganti come Sōtatsu (?-1643?) o Kōrin (1658-1716). Ed è interessante notare che a fare oggi di Jakuchū uno dei più conclamati artisti dell'epoca di Edo hanno contribuito proprio gli elementi che rischiavano di relegarne il ruolo in una cornice restrittivamente "decorativista". Egli ha infatti fruito dei benefici effetti che la revisione di tale restrittivo approccio "decorativistico", legata per la scuola di Sōtatsu e di Kōrin a studiosi del calibro di Yamane Yuzō, ha provocato anche su di lui e soprattutto a opera di Tsuji Nobuo dell'Università di Tōkyō. E ora la mostra statunitense, curata da Money L. Hickman e da Satō Yasuhiro conferma, con la qualità dei dipinti esposti, la nuova, più completa e adeguata visione del grande pittore.

Jakuchū proveniva da una famiglia di ortolani all'ingrosso, ma da quell'attività – da cui pur essendo il capo formale badava a tenersi lontano – egli sembra aver attinto, oltre all'uso del patrimonio ingente, l'acuto interesse per gli elementi della natura. E quale natura: fiori, piante, insetti, uccelli, pesci, molluschi, paiono ricevere dal suo pennello il valore e la ieraticità di icone stagliate su sfondi preziosi. Ne deriva che ogni aspetto della vita universale, il più umile come il più grandioso, sembra visto attra-

verso uno specchio rutilante di luci che infondono notazioni divinizzanti in tutte le cose raffigurate.

E del resto la celebre serie dei trenta rotoli del *Dōshoku sai e* (Il regno policromo degli esseri viventi) realizzata da Jakuchū come offerta votiva per il convento zen Shōkoku di Kyōto è accompagnata da un imponente trittico del Buddha storico Śakyamuni e dai due bodhisattva Samantabhadra e Manjuśrī dipinti con lo stesso stile e la stessa concezione estetica dei trenta rotoli. L'intero gruppo passò in seguito nella raccolta imperiale che per quest'esposizione ha prestato ben dieci rotoli più il trittico.

I suoi dipinti policromi paiono schiudere le porte di un mondo incantato, fiabesco. La concezione architettonica di opere come *Uccelli e crisantemi presso un corso d'acqua*, con la sua audacia e l'uso quasi plastico delle forme, trasmette una visione che pare emergere da una dimensione dell'immaginario, da uno spazio mitico, fantastico dell'anima. Nella «visione» delle *Conchiglie* o degli *Insetti e rettili in uno stagno* o dei *Pesci in un laghetto di loti* l'intensa vita della natura pare essere stata fissata quasi astraendola dai vincoli consueti del tempo e dello spazio; i volumi sono stati dissolti, le figure degli animali e dei vegetali, appaiono come tolte dal loro mondo e poste lì, davanti al nostro sguardo, a simboleggiare archetipicamente una loro forza sopra naturale, una sorta di presenza divina nella natura.

La tecnica pittorica ha spesso del prodigioso. Soprattutto nella resa dei piumaggi bianchi come quello della grande fenice o del pappagallo cacatoa sul trespolo. Nessuna riproduzione, temo, né tantomeno quelle troppo scure e falsanti del catalogo, potrà mai rendere la sensazione di leggerezza delle soffici piume gonfie d'aria. Jakuchū dipinge direttamente le penne e le piume sullo sfondo senza contorni di modo che l'uccello pare non avere corpo, ma esser fatto solo di piume e dell'aria che risulta imprimere loro vita e forma.

Questa originalità di stile compare però anche nella pittura monocroma dove, più che agli sfumati, Jakuchū s'interessa a nuove soluzioni di ricerca visiva che trasmettano, entro i più austeri confini dell'inchiostro nero e attraverso forme idealizzate, analoga pregnanza archetipizzante. E anche qui, la scelta dei dipinti ha messo in luce il rivoluzionario approccio pittorico dell'artista, pur entro la più canonica tradizione monocromatica della pittura di tipo zen. E non mi riferisco tanto ad opere come il ben noto *Parinirvāna di ortaggi*, dove il Buddha trapassante è raffigurato come una rapa allungata su un cesto rovesciato e attorniata da ramolacci, zucche, rape, ravanelli, e neppure ai due famosissimi ritratti degli immortali Gama e Tekkai. Quanto piuttosto a lavori come il tralcio di vite con l'iscrizione di Kihō Suigan o al dittico degli steli di mais e dei tralci di pisello (caratterizzato, questo secondo rotolo, dal misterioso e inquietante rospo assiso e impettito che anche altrove compare) prestati dal tempio Sōdō. Si nota in questi dipinti a guazzo quella stessa ricerca formale e rigorosa che s'incontra nei più accurati dipinti policromi.

Le opere sono tutte di provenienza giapponese; sono state perciò lasciate fuori, ad esempio, anche quelle note, e in parte discusse, della collezione statunitense «Shin'enkan» attualmente in prestito al Los Angeles

County Museum. Né si può non condividere l'opinione dei curatori in merito a dipinti come i due paraventi a sei ante a superficie quadrettata che, proprio se paragonati all'*Elefante bianco e altri animali* della mostra newyorkese realizzato con analoga tecnica, vedono confermati i dubbi sulla loro autenticità.

Assai forte risulta nell'opera di Jakuchū l'influsso cinese sia nella maniera monocroma sia in quella policroma. Un influsso ricevuto dalla contemplazione delle ricche collezioni di opere Song e Ming nei monasteri di Kyōto e dal rapporto diretto con i monaci zen stessi, alcuni dei quali, come quelli colti e raffinati del Manpukuji della setta Ōbaku, di non lontana origine cinese. L'accurato lavoro del Hickman e del Satō, che hanno messo insieme questa mostra suggestiva, è perciò tanto più prezioso in quanto mette bene in luce sia queste premesse culturali sia l'intensità del messaggio religioso dello zen e di quello della cultura cinese nella formazione della visione pittorica di Jakuchū. Un artista definitivamente recuperato al suo effettivo valore e, come gli altri grandi della sua epoca coi quali viene più spesso paragonato, un individualista che si stacca dalle correnti principali della pittura del Settecento per elaborare il suo inconfondibile stile.

2. *Burke Collection*

Oltre centoventi pezzi provenienti dalle raccolte della Fondazione Burke e dalla collezione di Mary e Jackson Burke vennero esposte alle Galleries dell'Asia Society di New York nel febbraio del 1987. Anche qui, come nella precedente esposizione tenutasi al Museo Nazionale di Tokyo, l'unica mai dedicata dal prestigioso museo ad una collezione occidentale d'arte giapponese, l'occasione era particolare: la collezione occidentale d'arte del Sol Levante più onorata dai giapponesi veniva ora utilizzata per celebrare il trentennale della fondazione dell'Asia Society, la benemerita associazione culturale voluta e sostenuta da John D. Rockefeller III e da sua moglie (che le hanno anche legato la loro superba raccolta d'arte asiatica).

La collezione Burke è eminente per l'elevata qualità estetica dei suoi pezzi, oltre che per il suo essere rappresentativa delle principali fasi della storia dell'arte nipponica. Mary e Jackson Burke hanno collezionato nel modo più intelligente: affidandosi ai grandi specialisti, viaggiando molto, rivolgendosi ai più sicuri antiquari sia giapponesi sia americani, ma soprattutto selezionando le opere non da collezionisti specializzati, ma da amatori dell'opera d'arte.

La raccolta fu ben presto tramutata in una sorta di museo privato con sede in una casa dal forte sapore giapponese e con un giardino in stile, realizzata dallo studio TAC di Walter Gropius a Oyster Bay. L'animatrice della raccolta è sempre stata lei, Mary Burke; ma era Jackson Burke che, fino alla sua scomparsa, avvenuta nel 1975, con la sua sensibilità di designer e di studioso catalogava le opere e le mostrava ad amici e studenti, facendo girare i vari pezzi così da realizzare, nella casa di Oyster Bay o nell'apparta-

mento di New York, delle specie di mostre. Ma mostre vive, di opere che venivano vissute: con ceramiche (e relativa attrezzatura) esposte nella sala per la cerimonia del tè e accompagnate da un rotolo di preziose calligrafie intonate appeso al muro.

Fu così che quando i «selected masterpieces» furono esposti in Giappone la raccolta, già apprezzata in Occidente, ricevette l'ulteriore consacrazione di un intero numero di *Apollo* ad essa dedicato, con gli interventi dei principali specialisti americani che, per un settore o per l'altro, avevano contribuito alla formazione e allo studio scientifico della pregevole raccolta.

Tra le sculture appartenenti alla collezione, costituita da circa settecento pezzi, tutti di grande qualità, due attraggono subito l'attenzione per la differenza di forza espressiva con cui si manifesta un'identica mano di artista. La prima scultura raffigura Fudō Myōō assiso (80): nella destra brandisce la spada dall'impugnatura a forma di folgore o *vajra*, simbolo tipico del buddhismo esoterico, con cui difendere la fede, nella sinistra tiene il laccio con il quale imprigiona il male. Il suo aspetto è terrifico, ma al tempo stesso emana un senso di grande sovranità. È questa un'iconografia che si suol far derivare dal più antico esemplare conservato nella sala del Tōji a Kyoto e che è stato fantasticamente attribuito al semileggendario Kukai (774-835). La scultura della collezione Burke è invece con fondamento ascritta a Kaikei, uno dei massimi scultori, con Unkei, dell'arte di Kamakura (1185-1333). Kaikei operò tra il 1189 e il 1223, e quest'opera deve essere posteriore al 1202 per le evidenti rassomiglianze con quella del Daigoji, fatta appunto in quell'anno. La potenza e la terribilità di questo Fudō contrastano con la dolcezza e la serenità espresse dal volto del Jizō (82), l'altra scultura della collezione Burke attribuibile con sicurezza a Kaikei grazie ad un'iscrizione rinvenuta all'interno della testa durante il restauro della scultura, effettuato nel 1971.

Nel campo della pittura, la collezione possiede dipinti di altissimo livello, e non solo nello stile tradizionale della pittura policroma *yamatoe*, il cui esempio più suggestivo è forse costituito dal dipinto di Sōtatsu (?-1643?) raffigurante una scena ispirantesi a un classico della letteratura, l'*Ise monogatari*, in cui il protagonista, Ariwara no Narihira, è ritratto su di un passo montano. L'audacia coloristica propria di questa più recente scuola rinnova la tradizione dello *yamatoe*, che si stava fossilizzando nel perseguimento di temi formali, anche se alcuni artisti, come Tosa Mitsuoki e Mitsunori (40, 39) (i quali costituiscono il vertice della pittura tradizionale dei Tosa) contribuirono a ravvivarla con il ricorso ad uno stile più personale, pur entro i limiti dell'ortodossia.

Nel campo della pittura, sono inoltre presenti alcuni celebri nomi dell'arte dell'inchiostro, che i più grandi pittori nipponici assorbono dalla Cina. C'è ad esempio un suggestivo dipinto di Sesson (1504-1589?) raffigurante un paesaggio montano in riva ad un fiume (24). È presente, nella parte centrale, l'influenza della tecnica *haboku* di Sesshū, il massimo artista giapponese di *suiboku*; ma le montagne sullo sfondo sono morbide e a inchiostro diluito, il che rivela l'impiego di una tecnica diversa in un contrappunto di grande virtuosismo per un dipinto piccolo di dimensioni, pur

se vastissimo per l'impressione che suscita.

C'è anche un grande e importante dipinto di Motonobu, caposcuola dei Kano (1476-1559), raffigurante il liutista Bai Ya che suona il suo strumento sotto una roccia sormontata da un susino e da pini tormentati e angolosi per l'azione del vento (26). Ma anche nel settore della pittura dei letterati, la scuola *nanga*, i cui lavori sono più facilmente reperibili dei precedenti, la collezione possiede esemplari preziosissimi, come ad esempio il grande paravento di Ike Taiga (1723-1776), il più famoso rappresentante della scuola del *bunjin ga*, in cui è raffigurata una celebre gara di poesia della Cina del IV secolo a.C.

Anche la ceramica, dai Raku alla porcellana Imari, dalla Shino alla Nabeshima, come pure la lacca e l'arte metallurgica, sono assai ben rappresentate in questa mostra.

B. CHIESA, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*. «Studi biblici, 85». Brescia, Paideia editrice, 1989, pp. 210.

A tutti è noto che durante i secc. X-XI le comunità ebraiche del Vicino Oriente erano «assorbite nel vortice di movimenti culturali del mondo islamico» ed erano «animate da una singolare vivacità intellettuale» (p. 9). Ma, forse, non è altrettanto noto che in quei secoli, grazie alle opere, redatte in lingua araba scritta con grafia ebraica, di alcuni studiosi, avvenne il passaggio dall'esegesi biblica di impostazione midrashica e omiletica a quella di tipo moderno e scientifico. Nei secoli successivi purtroppo, con il trasferimento dei centri della cultura ebraica dall'oriente musulmano all'Europa cristiana, la produzione letteraria, vasta eclettica e spesso originale, di questi autori che – giova ripeterlo – si esprimevano in arabo, non fu recepita che in minima parte dai loro correligionari non arabofoni. Nel secolo scorso, però, la volontà di rivisitare la storia ebraica medievale per trovarvi le giustificazioni a quei cambiamenti che movimenti liberali volevano operare nel corpo del giudaismo tradizionale modellato dalla precettistica rabbinica e dalla reclu-

sione coatta nei ghetti, indusse studiosi ebrei a rileggere quei manoscritti che, da mercanti abili e a volte non disinteressati, venivano portati nelle biblioteche dell'Europa. Ma le difficoltà incontrate nella decifrazione dei testi, composti in giudeo-arabo – varietà linguistica dell'arabo medio – ostacolarono e ritardarono l'edizione dei manoscritti. Attualmente, grazie anche all'impegno di studiosi versati nella conoscenza delle due lingue, opere inedite vengono lentamente riportate alla luce e magari anche tradotte in ebraico.

Scopo del volume di B. Chiesa è quello di far conoscere il contributo recato all'esegesi di alcuni passi particolarmente significativi del *Genesi* (I,26; 11,7; II,15-III,24) da due autori, Saadia Gaon e Ya'qūb al-Qirqisānī, vissuti nella prima metà del sec. X e attivi nello stesso ambiente, l'area irakena dell'impero abbaside. Per avere un'idea dei problemi che solleva l'edizione dei loro commenti biblici, o meglio di quanto ci è perventuo dei loro commenti, e degli ostacoli che deve affrontare il lettore, si veda la documentazione, completa e ragionata, presentata alle pp. 40-44. In alcuni casi l'A. ha riscontrato che edizioni di estratti, o di frammenti, sono assai trascurate fino al punto da

richiedere una nuova edizione (pp. 80-81). Altre volte, in assenza di una qualsiasi edizione, è stata presentata direttamente la traduzione italiana dei commenti quali si leggono nei manoscritti (pp. 52-61).

L'esposizione dei due commenti ai tre passi biblici è corredata da *excursus* (*Gen. I,26*: Un parallelo nell'esegesi cristiano-araba; L'uomo fine della creazione; L'uomo microcosmo. *Gen. II,7*: Il corpo umano, il sonno e i sogni; Una fonte (pseudo-) patristica del commento di Qirqisānī,...) e da copiose annotazioni in cui l'A. ha cercato di chiarire i principali temi discussi, e da dettagliate analisi delle particolarità e delle finalità dei commenti, al fine di leggere in parallelo quello che si è preservato dei contributi recati all'interpretazione della Bibbia in ambito giudaico e cristiano, e al fine di «inserire queste reliquie nel loro contesto storico e culturale, ossia di ricostruire, nei limiti del possibile, la storia culturale di un ambiente – quello dell'oriente islamico – in un periodo caratterizzato da una rapida evoluzione (sociale, politica e culturale), di cui furono protagonisti, a diverso titolo, cristiani, ebrei, musulmani e liberi pensatori» (p. 198).

I risultati di questa ricerca, di esemplare valore metodologico, rappresentano tuttavia – come l'A. stesso osserva (p. 10) – «un approccio assolutamente preliminare a una letteratura che è ancora da riscoprire». Ai due obiettivi che l'A. si è prefisso (il recupero diretto delle testimonianze letterarie, attraverso l'identificazione dei manoscritti (spesso semplici frammenti adespoti) e una loro interpretazione filologica; l'inquadramento del pensiero ivi espresso nel contesto culturale in cui operavano gli autori) se ne potrebbe aggiungere (o inserire

nel primo) un altro certamente non secondario; la messa a disposizione dei testi in edizioni criticamente attendibili o, in subordine, attraverso riproduzioni tecnicamente accurate del *codex optimus* o, in sua assenza, dei manoscritti sopravvissuti, secondo quanto motivatamente proposto dallo scrivente nell'articolo *Prolegomeni a un'edizione dei commenti biblici di Yefet b. Ali*, «Bulletin d'études karaïtes» 2, 1989, pp. 23-28.

La bibliografia, frutto di approfondite e sapienti ricerche sull'esegesi giudaica, su quella patristica e su quella cristiano-araba, nonché sul pensiero religioso-filosofico ebraico ed arabo dell'alto medioevo, è ampia e precisa. Ma una sua ripresentazione alla fine del volume, elencata in ordine cronologico o per argomenti, avrebbe indubbiamente giovato a una sua meno complicata utilizzazione.

Giuliano Tamani

Z. UJVÁRY, *Menyecské a kemencében, Világjáró palóc adomák és huncutságok*, Budapest, Europa Könyvkiadó, 1986, p. 264.

Il libro potrebbe essere un classico dello spasso scientifico. Ujváry, appassionato studioso che scrive sul folclore ungherese ed europeo da oltre vent'anni, presenta qui una raccolta di quasi trecento *adoma* e *huncutságok* («fatterelli» e «birbanterie») derivate dalla viva voce dei narratori delle zone *palóc* dell'Ungheria (con la parola di origine slava *palóc* viene denominata una zona dell'Ungheria settentrionale caratteristica per lingua e tratti etno-culturali suoi, ricca in particolare di tradizioni locali e di «buon umore»; terra già protagonista

con i suoi personaggi nella letteratura ungherese dell'Ottocento e del primo Novecento).

Il libro, comunque, non persegue il credo della folcloristica un po' retorica ed arrugginita a tutti i costi. L'autore è assai esperto e la ricerca, la raccolta come ricorso al metodo, non dà mai ombra al materiale puro che è originariamente *umano*, cioè vocale, spumeggiante nelle forme, nella lingua.

Lo scopo di Ujváry, al di là quindi di impacci socio-letterari, è quello di fornire un documento ricco, autentico e di carpirne, qui con l'aiuto dell'esperienza, la personalità, la regionalità così come l'universalità. Fatte-relli, barzellette ed aneddoti veri e propri quasi sempre rigonfi di colore, altalenanti spesso tra radicato pregiudizio ed umane volgarità. Elementi tipici che potremmo rileggere in qualsiasi letteratura popolare o di ispirazione popolare europea, tanto più se centro-orientale («... la maggior parte di essi si ritrovano nel folclore europeo ed alcuni già anche nella letteratura medioevale», p. 7), in convivenza però con creazioni puramente locali, tocchi personali del narratore intelligibili solo «... entro il confine di un villaggio» (p. 7). Il balordo del paese avrà un nome ben preciso in un certo luogo, ma ogni villaggio ha il *suo* matto, così come ha il *suo* prete, la *sua* guardia: ciò che è universale è in questo senso, insieme, locale.

L'introduzione dell'autore (pp. 7-48) è una piccola guida alla storia e ai modelli di questi aneddoti. Essi sono ripartiti in dieci gruppi (ma ci sono poi due «appendici») che potremmo definire tematici, sebbene Ujváry stesso avverta come la distinzione sia del tutto «esterna» e nella realtà gli aneddoti vengano spesso raccontati

uno di seguito all'altro senza il minimo ordine tematico conveniente (un po' quello che succede quando fra amici si raccontano storielle e barzellette). Molti, infatti, potrebbero figurare senza problemi e allo stesso tempo in gruppi diversi a seconda del tema trattato o dei personaggi che in essi abbiano un ruolo. Un ordine redazionale e scientifico è però in ogni caso necessario e l'autore ha scelto, come «guide» per i dieci titoli, gruppi di figure emblematiche care al mondo ungherese, questa volta non importa se *palóc* o meno: il prete, lo zingaro, il soldato, la fiera... Figure, segni appunto, «comuni».

Per ogni capitolo vi è una ricca nota introduttiva tesa a rendere la lettura non solo divertente, ma anche intelligente e, se vogliamo, a giustificare la *presenza* del libro stesso dove la musica tace e il fracasso si dissolve, il dicitore e la sua compagnia sono immaginari, il clima diventa più intimo e le storielle si fanno necessariamente «qualcos'altro».

Alle medesime, divise nei singoli gruppi, Ujváry ha premesso qualche breve riga sul rapporto corretto *anekdota-adoma* (pp. 8-13), ché nella tradizione storica della folcloristica ed onomastica ungherese le due denominazioni non corrispondono a parti del tutto evidenti¹.

¹ La questione ha quasi un secolo se pensiamo che la sollevava Béla Tóth nel suo *A magyar anekdotakincs*, Budapest 1889-1903; lo citiamo dalla successiva edizione del 1935 e 1957 con le parole di Iván Boldizsár: «La principale differenza [tra i due termini]: nell'*anekdota* agiscono persone vive, più o meno conosciute, qualcuna ha anche il proprio nome; nell'*adoma* solo conoscenze sconosciute: tipi, - il soldato congedato, lo zingaro, lo spilorcio, la zitellona, l'ubriacone». (p. 6 dell'edizione del 1957).

In italiano anche non ci è facile tradurre il sottile gioco dei termini: aneddoto e fatterello (ma anche facezia, barzelletta). Le storie assai scherzose e talvolta scostumate o ricche di doppi sensi presenti nella commedia e nella letteratura ungherese già nel XVI sec. venivano chiamate *trufa* (da cui l'attuale ungherese *trufa*, cioè scherzo) oppure *facieta*, come anche *fabula* e *fabulázás*, e non *aneddoto*. La cosa, peraltro, non sorprende. Il termine *aneddoto* entra ufficialmente nella letteratura ungherese con András György nel 1789, con mezzo secolo d'anticipo sulla comparsa di *adoma* (p. 9), che ritroviamo il secolo successivo usato per la prima volta dal grande studioso József Erdélyi in una raccolta pubblicata nel 1856. Aneddoto è naturalmente parola di origine greca comune a molte lingue moderne; *adoma*, però, pur suonando forse più magiara ad orecchio ungherese, «non è la semplice magiarizzazione di *aneddoto*, bensì una certa specializzazione operata introducendo un nuovo concetto, nel multiforme genere della letteratura orale» (p. 10). Sebbene in principio le due parole indicassero lo stesso tipo di storia, l'*adoma* assumeva subito una sfumatura più piccante in una forma più breve con riferimenti non a personaggi storici o a fatti degni di essere riferiti, e creduti, quanto piuttosto a figure tipiche, standardizzate e spesso spersonalizzate (*zsanerfigura*), e a fatti che sarebbero potuti (e potrebbero) accadere non importa dove e quando. La stessa *zsanerfigura*, che con diverse attitudini e stili, ma con la medesima capacità narrativa, ritroviamo nei classici del secolo scorso: Jókai e Mikszáth; in quest'ultimo, soprattutto, la battuta repentina unita alla comicità intrinseca dei personag-

gi, rappresenterebbe la versione letteraria dello spirito dell'Alta Ungheria come zona fertile.

Di questo tema si sono occupati in molti, anche solo marginalmente, e l'autore cita fra gli altri Gabriella Vö (autrice di ricerche sulla tradizione ungherese in Transilvania, pubblicate in Romania), completando poi il libro con una bibliografia essenziale alla quale è premesso un preciso e breve riferimento agli aneddoti o *adoma* già presenti in altre raccolte e quindi confrontabili con questi (pp. 12, 247-250). Non mancano, ovviamente, le precise indicazioni dei villaggi e i nomi degli *informatori*.

«In stretto rapporto col problema concettuale vengono in primo piano anche le questioni di genere» (p. 11) afferma Ujváry. In questo senso l'*adoma*, che non ha né vuole fornire garanzie storiche, punta direttamente sulla trovata ironica e spassosa che farà senz'altro ridere, servendosi perciò delle *figure tipo* che magari furono anch'esse persone reali (e quindi protagonisti di aneddoti), ma che hanno smarrito la loro identità e «... si trasformano in figure di genere, che perdono il loro carattere popolare, nazionale e locale, entrando a far parte degli aneddoti erranti» (p. 12), cioè appunto *adoma*. Se insomma la funzione dell'aneddoto (storico) è quella di raccontare la storia di un fatto o di un personaggio spesso realmente accaduto e vissuto, l'*adoma* (mito) è soprattutto l'efficace scintillio umoristico ottenuto attraverso battute, luoghi comuni, doppi sensi e tipicità dei caratteri solo *possibili*. Ujváry non tratta qui l'interessante questione della «socialità» di tali manifestazioni e nemmeno dell'importanza dell'oralità e delle sue forme così come della ricettività del «pubblico» e della sua

partecipazione. Problemi questi che, pur già studiati altrove, meriterebbero un'attenzione maggiore in questa sede, dove il genere è assai caratteristico e appare tuttora vivente.

Il nostro libro, invece, è più che altro raccolta e riorganizzazione di un'enorme quantità di materiale, fatti che parlano piuttosto che saggio sui fatti. La forma del volume, agevole e non priva di una sobria eleganza, è arricchita da disegni originali di Jozsef Hapák. Non è pregio minore di questo piccolo, ma vero e proprio *manuale* della lingua ungherese, la novità del materiale presentato, che, soprattutto al budapestino distratto delle nuove generazioni, vuole dare divertimento, mentre ne risveglia la sensibilità creativa.

I dieci capitoli si snodano tra i *Fatti accaduti a zigani, preti, fedeli e storiche figure*, tra *braghe e gonnelle, fiere e mercati*. Si va dal genere «... di epica minore... che offre nuovi spunti e non si ripete mai... pur essendo, a causa della sua unicità, non immortale». (p. 15) con i suoi *eroi* ben noti, alle più «triviali» e «oscene» storie a sfondo erotico, che pur traendo origine da un ben radicato fondo letterario dei secc. XVI e XVII, in un continuo interscambio tra città e paesino, tra borghesia e contadini, ha cambiato volto ed espressione e, pur rimanendo il genere orale più diffuso, s'è fatto più «basso», laddove il permissivismo di oggi ha scavalcato il «moralismo» di un tempo (pp. 33-38). Alcuni di essi sono, comunque, poco noti.

Attraverso l'ultimo capitolo, *Versi piccanti*, ci si ritrova già nel clima delle due «appendici» finali, gli *Indovinelli lubrici* e le *Iscrizioni funerarie* (anche queste ultime più spassose e licenziose della media), le quali dan-

do un tocco di leggerezza, strappando obbligatoriamente la risata. Tale risata è, in effetti, provocata il più delle volte dagli *adoma* o dai versi a motivo erotico e boccaccesco, spesso piuttosto grassi, e lo studioso sa come «Il folclore erotico ungherese offra un materiale ricco e mutevole dalle più estese storielle scherzose alle brevi, semplici barzellette» (p. 37). Non deludente pornografia insomma, bensì storie quotidiane (o quasi), fantasie più o meno nascoste, giudizi e pregiudizi inseparabili dalla vita di un villaggio e della sua gente. Le storie risalgono ad epoche differenti; la maggior parte di esse, però, non va troppo indietro nel tempo, se non nella tradizionalità dei luoghi e dei personaggi. I riferimenti leggibili nei testi fanno pensare allo scorcio del secolo scorso e, attraverso la prima guerra mondiale, soprattutto ad anni più recenti, agli anni del socialismo e dei suoi problemi quindi. Da Francesco Giuseppe a uomini che scendono e salgono su auto in corsa, ma ancora usanze contadine ben radicate, cibi poveri e palinka fatta in casa, accanto al «civile» profilattico; quasi sempre, comunque, un mondo povero, una struttura sociale arcaica, devozione e desiderio con una gran voglia di ridere. Il linguaggio è caratterizzato da vocaboli ed espressioni colorite e vivaci. La punteggiatura ed il ritmo rispecchiano l'«originale» detto e non scritto. Il registro è quotidiano, perciò ricchissimo di iperboli e sempre collegato alle architetture del villaggio, alla sua composizione etnica, ai suoi luoghi tipici. Tutto ciò non trova ovunque e sempre le corrispondenze linguistiche, né materiali, ché ad esempio la realtà zigana od ebraica è in quei luoghi tutt'altra che nelle nostre regioni, nella sua storia e nelle

sue tradizioni.

Nel balzo compiuto dal macrocosmo particolare rappresentato dall'aneddoto al microcosmo univesale dell'*adoma*² si attua il processo di esagerazione, così potrà capitarvi anche oggi di ascoltare i fatti più straordinari e comici accaduti a tal Gorbacev così come accaddero una volta all'imperatore d'Austria e re d'Ungheria (un Checcho Peppe nell'originale) Francesco Giuseppe.

Armando Nuzzo

LIVIO MISSIR REGGIO MAMACHI di Lusignano, *Epitaphier des grandes familles latines de Smyrne, Tome II, Les pierres tombales de l'église française Saint-Polycarpe*, Bruxelles, 1985, pp. 344.

È questo un «album di famiglia», un tentativo di salvare dall'oblio i ricordi e le tradizioni che si avvertono propri. L'Autore, infatti, è un discendente di una di queste grandi famiglie latine, come lo sono i sottoscritti del volume. Le pietre tombali prese in esame sono quelle della chiesa di Saint-Polycarpe a Smirne (Izmir), costruita in «concorrenza» con la cappella del console veneziano tra il 1628 e il 1630. Distrutta per un terremoto nel 1688 e per un incendio nel 1773, otterrà sempre l'autorizzazione del Sultano ad essere ricostruita.

Nel volume troviamo anche la riproduzione del firmano, in turco, che autorizza la prima ricostruzione, ma l'Autore è interessato essenzialmente

ai documenti provenienti dalla propria nazione, ed è questo forse uno degli aspetti più interessanti dell'opera.

Si tratta, infatti, di un mondo ormai lontano, che senza rare e preziose testimonianze come questa, resterebbe per noi sconosciuto nella sua più intima realtà. Sfogliare il volume è come essere presi per mano e accompagnati nel salotto di una di queste antiche famiglie, è come sentirsi raccontare una storia che sembrava dimenticata.

«*Nous entendons par "latinité" l'ensemble des familles catholiques romaines ayant constitué, au sein de l'Empire ottoman, d'une part ce qu'on appelait, en droit ottoman, "la nation latine ottomane" (osmanli latin milletti), d'autre part les "nations" ou "communautés" ou "colonies" étrangères des Echelles du Levant. Latinité est synonyme de levantinité stricto sensu*» (p. 17).

Così l'autore ci presenta la latinità, una delle componenti di quell'Impero ottomano che sempre più si dimostra, agli occhi di chi lo studia, tanto complesso da apparire spesso inafferrabile nella sua vera essenza.

Non è più il tempo in cui il mondo ottomano appariva un «gregge» di soggetti, guidati dai pastori turchi giunti dalle steppe dei nomadi. Anche un grande storico come Arnold Toynbee era rimasto legato a questa visione, ma la realtà è un'altra. Oggi a volte si può presentare il mondo ottomano come una simbiosi greco-turca, ma se di simbiosi si può parlare i suoi elementi erano numerosi.

La cultura turco-islamica si era formata sotto la fortissima influenza persiana, mentre in Anatolia e in Europa saranno i Greci, gli Slavi e gli Albanesi a dare un contributo essen-

² Nelle «conoscenze sconosciute» citate dal Boldizsár in nota 1 ci piace ritrovare proprio il nostro «microcosmo universale».

ziale a quel nuovo mondo, nel quale la versione turca della cultura islamica costituirà sempre il fattore unificante. Ma altri elementi, o «nazioni», contribuiranno a dargli il suo aspetto particolare e unico, come gli Armeni, gli Ebrei o i Latini. Questi ultimi si sentiranno sempre europei, forse più di ogni altro proprio per il loro vivere ai confini, allo stesso tempo avvertendo come irrinunciabile la loro nazionalità orientale, di un particolare Stato plurinazionale.

Torniamo alle parole dell'Autore: «*Approcher l'Épithier avec un oeil d'Occidental, inspiré de notions d'Ancien Régime ou de principes issus de la Révolution Française, serait un grave erreur... Certes, on remarquera, sur certaines épitaphes, des traits liés à l'origine ancienne de la personne ou de la famille concernée, mais ce qui compte – dans ce Proche – Orient ottoman ou ex-ottoman, – c'est la "possession d'état", c'est – en d'autres termes – le rôle effectif qu'une personne, une famille ou une Nation ont joué au cours de leur existence, au cours de leur histoire. Et ce, non pas en vertu d'un service rendu ab initio par un père fondateur...*» p. 9).

Le iscrizioni delle pietre tombali sono in gran parte dedicate a Francesi, ma troviamo anche Armeni cattolici e rappresentanti delle antiche famiglie genovesi di Scio. Le professioni più seguite erano quelle del commercio e della diplomazia, a dimostrare i ruoli principali di queste famiglie nell'Impero ottomano, spesso come tramite essenziale con l'Occidente. All'inizio del volume l'Autore ha posto una breve prefazione (pp. 9-13), seguita da una introduzione (pp. 15-26) già apparsa nel volume *Vie et survie dans les civilisations orientales*, del 1983. Seguono le descrizioni e i testi,

commentati, delle pietre tombali (pp. 27-303), con le riproduzioni fotografiche di queste e di ritratti conservati in collezioni private, gli Annessi (pp. 305-314) con le liste dei consoli francesi di Smirne, dei curati di Saint-Polycarpe e le note sui documenti conservati nella chiesa.

La bibliografia, gli indici e la lista dei sottoscrittori (pp. 315-344) chiudono il volume.

La prima parte di questo *Épithier* era dedicata a *Le cimetière latin de Kemer (Smyrne), 1867-1967*, e conteneva «*le texte intégral de 276 épitaphes aujourd'hui entièrement disparues, le cimetière de Kemer ayant été exproprié par la Commune de Smyrne (Izmir Belediyesi) et transformé en atelier de réparation des autobus urbains*» (p. 10).

Vista la situazione, l'Autore ha preferito pubblicare subito il materiale a sua disposizione, anche se le iscrizioni di molte fotografie non sono leggibili ed altre, che oggi appaiono del tutto consunte, potranno forse venire decifrate applicando le tecniche moderne. L'Autore spera, d'altronde, di poter continuare il suo lavoro, che ha già dato molte pubblicazioni sulle «nazioni», o minoranze, del Vicino Oriente, pubblicando e commentando altre iscrizioni di Smirne, fra le quali le poche rimaste delle due parrocchie francescane di Sainte-Marie-des Chocolants e di Sainte-Marie-Rotonde di Bournabat.

Giacomo E. Carretto

K. VRETTAKOS, *Athōs. Agioreitika chrōmata kai morfēs -- Colours and forms of the Holy Mountain*, Athina, edizioni «Tria fylla», 1989, p. 112.

Tre fotografi greci presentano, col curatore, un volumetto contenente 89 fotografie su «colori e forme della Sacra Montagna» che ben si distingue dalle opere numerose e sontuose dedicate ad affreschi, architetture e oggetti d'arte del Monte Athos da una parte, e da quelle non meno numerose di tipo più paesaggistico. Stando alla breve prefazione, si vuole offrire «nulla più di un giro fotografico guidato» tra opere da mano umana aggiunte a un paesaggio chiamato spesso «giardino della Madonna».

I soggetti sono stati scelti, sempre secondo gli autori, «non per il loro valore artistico o per la loro unicità, bensì per quell'autenticità con la quale il tempo, passandoci sopra, li rivoluta, munendoli di una dimensione *quasi* estetica (nostro il corsivo)». Eppure, il criterio sembrerebbe essere (anche) un altro, forse inconscio: sfogliando il libro e guardando le fotografie (tutte a colori), l'osservatore anche non troppo attento si rende conto, e non solo, dell'età pressoché esclusivamente recente, cioè post-bizantina, dei soggetti (anche se le didascalie non forniscono informazioni cronologiche), cosa del resto prevedibile vista l'annunciata assenza di valore artistico (ché, generalmente, si considera degna d'attenzione soprattutto l'arte bizantina vera e propria). I soggetti raffigurati, i soffitti scolpiti in legno (*tavan*), le porte e le loro decorazioni, le finestre a vetri colorati, i bacini di tipo *şadirvan*, le fontane e, infine, le ceramiche «di Iznik» inserite nei muri hanno qualcosa in comune che gli autori non sapevano o non volevano ammettere, ovvero lasciano consapevolmente nel buio, fatto reso forse meno illegittimo dal carattere non scientifico del libro: la loro chiara derivazione da modelli

ottomani, quando non, addirittura, l'esser essi prodotti, come le ceramiche, opera ottomana *tout court*.

Ora, il fenomeno dell'influenza artistica ottomana sui Balcani cristiani in epoca «post-bizantina» non è certo una novità: conosciamo bene le varianti bulgare o rumene di architetture e ornamenti orientali, e ceramiche turche sulle chiese troviamo dappertutto, non in ultima istanza nell'Ellade. Raccogliere però un tal repertorio proprio da quel centro dell'ortodossia e da quel microcosmo monastico balcanico (non solo greco) che è l'Athos è il merito, per così dire, «ingenuo», del libro, che questo rende *quasi* prezioso. Prezioso, magari, per la mera presentazione fotografica (d'ottima qualità) di un materiale altamente interessante (e la dimensione non è poi solo «quasi estetica»), che, lo si accenna anche nella prefazione, va pian piano perduto, e non per l'impostazione. Ciò che gli autori vedono come dettagli sorti a casaccio, durante «interventi» senza pretese artistiche, come «*modesta* (corsivo sempre nostro) autenticità che vive parallelamente alla storia», lo studioso, invece, vede come fatto storico per eccellenza, prova di un interscambio di modelli e stilemi che, se non è la cultura cara ai nazionalismi, è però cultura nel senso più vero e genuino.

Matthias Kappler

R. MANTRAN (Sous la direction de), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1989, pp. 810.

Riceviamo e segnaliamo volentieri questo lavoro collettivo. Scandito in capitoli che nella maggior parte dei casi considerano uno dei «grandi pe-

riodi» della storia ottomana, affidati a celebri specialisti attivi in Francia, il libro – nonostante il titolo, così posto verosimilmente in ossequio alla convenzione – ci propone la storia dello Stato ottomano. Da tempo, del resto, si è fatta strada l'idea che non basta più una semplice (per quanto doviziosa: si pensi alla monumentale *Geschichte* del Von Hammer-Purgstall) descrizione dei fatti, né può soddisfare un mero elenco di conquiste, con una critica eurocentrica di quel Dominio, ovviamente efferato, dispotico, corrotto; prevale insomma la necessità di analizzare e comprendere l'organizzazione, soprattutto amministrativa, su cui poggia quella Potenza, nelle diverse epoche, basandosi sulle fonti e occidentali e orientali, quando siano attendibili, per non dire accessibili.

Tra i numerosi problemi, di vario ordine, che si pongono nell'intraprendere, e delimitare a monte, un tale genere di pubblicazione, uno riguarda il momento dal quale iniziare la trattazione: per esempio, fornire o meno notizie sui popoli turchi in generale, e in particolare sugli Oguzi, sulla loro etnogenesi e storia antica in Asia centrale (*Empire des steppes*, suona il classico del Grousset); o muovere i primi passi con la loro penetrazione in Anatolia; rifarsi o no ai Selgiuchidi di Rûm; oppure, cominciare da 'Osmân, dal quale prende appunto il nome l'Edificio, non privo di fondamenta.

È con quest'ultima risoluzione che si apre l'opera in esame. La scelta, opinabile perché ci lascia come un po' sospesi nel vuoto, e di colpo ci mette di fronte a un'improvvisa e ancora fumosa realtà ottomana, è stata forse suggerita anche dal fatto che, in fondo, il lettore può documentarsi sul

periodo anteriore ricorrendo all'edizione francese, riveduta e ampliata, del già ottimo *Pre-Ottoman Turkey* (Londra 1968), di C. Cahen (cf. *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul 1988). Dunque, I. Beldiceanu ci parla con scioltezza e sinteticità degli «Inizi» (pp. 15-35). Di Osman, e poi di Orkhan, cioè, i quali, muovendo da Söğüt (a N.O. di Dorileo-Eskişehir), nel ridotto territorio ereditato, si espandono a scapito dei governatori bizantini e degli emiri turchi confinanti, seguendo tre direzioni: dapprima lungo la riva sinistra del Sangarios (Sakarya), isolando da oriente Nicea; a occidente verso Lopadion (Ulubad), evitando Bursa, troppo fortificata; a sud-est, dove entrano in contatto con i vicini musulmani. (Sennonché, le cronache ottomane, per altro assai vaghe, collocherebbero l'espansione a sud all'inizio del regno di Osman, che in tal modo poteva avanzare senza essere disturbato alle spalle). Tra il 1326, data della resa di Bursa a Orkhan, già investito del potere dal padre (1324), e il 1337, si situano le conquiste di Nicea e Nicomedia. La graduale penetrazione nel principato di Qarasi, (Mesia), apre la via allo sbarco in Europa. In verità, infiltrazioni in Tracia erano già avvenute a più riprese in precedenza, anche ad opera di mercenari turchi (non solo ottomani), e catalani. A proposito di questi ultimi, non meno dei Turchi responsabili di saccheggi e devastazioni, dobbiamo dire che compaiono ripetutamente nell'esposizione (pp. 20, 22, 23...), ma che non sono spiegate le ragioni della loro presenza nella zona. In realtà, si tratta della compagnia di Roger de Flor – un tempo al servizio di Federico II d'Aragona, rimasta inutilizzata dopo la pace di Caltabellotta con Carlo d'Angiò, 1302 – passata

dalla parte di Andronico II. È tuttavia nelle pagine (26-35) dedicate all'organizzazione del potere che risiede il maggior interesse del capitolo di I. Beldiceanu. Al tempo di Orkhan, il potere è detenuto non dal capo dello stato, ma dall'intera famiglia. Lo stesso vale per il territorio. Alla morte del capo, la successione è assicurata dal membro più capace del clan, non necessariamente dal figlio. Ma come si legittima il potere di questi Signori che nei registri più antichi hanno il modesto titolo di *beg*? Se in un primo tempo si fa riferimento al diritto di conquista, successivamente si sottolinea l'appartenenza della casata alla tribù di Qayì, il khan più anziano dopo Oghuz; poi, si tende a presentare gli Ottomani come i successori legittimi dei Selgiuchidi, ricercando una filiazione, almeno spirituale, diretta, tra questi ultimi e i signori emergenti. Quanto al tema dei *ghazi*, i combattenti per la fede, allo spirito dei quali si dovrebbe, stando alle cronache, la fondazione dell'Impero, l'A. ricorda che l'idea non è sempre sostenibile: i Turchi erano pur al servizio di questo o quel partito bizantino, e le conquiste, cui prendevano parte anche signori cristiani, erano compiute spesso a scapito dei musulmani. (Giusto su quest'ultimo punto potremmo innestare una precisazione. L'A. a p. 24, scrive: «Les turcs prennent d'abord comme base Tzymbè (Tchimbi)...». Riteniamo sia il caso di specificare che non sono tanto i Turchi a stabilirsi a Tsymbe, quanto che si tratta di un insediamento di una colonia militare, voluto dal Cantacuzeno – il quale, nelle sue opere, censura questa sua grave responsabilità. Non *prennent*, allora, ma *reçoivent* sarebbe forse più preciso). Un altro aspetto notevole cui si accenna nel

cap. I. è quello sociale, in questo Principato posto alla periferia del mondo musulmano, e mongolo, e affacciato su un'ecumene cristiana disunita. Per i primi Ottomani, che vivono ancora in tribù sotto le tende, più che di nomadismo, si dovrebbe parlare di transumanza. La vita pastorale non esclude però l'edificazione di moschee, medrese, ostelli, bagni, ponti, caravanserragli. Il fascino da loro esercitato grazie allo zelo delle conquiste, attira «quadri superiori» dagli altri principati: giureconsulti, letterati affluiscono da Kayseri, Konya, Sivas. La cultura risente molto dell'influenza persiana. Gli *akbi*, membri di confraternite, corporazioni, contribuiscono all'insediamento musulmano nei centri urbani. Accanto alla popolazione urbana vivono i Turcomanni, fedeli alle tradizioni tribali, seguaci degli *abdal*, i «Pazzi» di Dio, e dei *baba*, i superiori delle confraternite eterodosse. E – non si dimentichi – con i Turchi si adatta a vivere anche la popolazione bizantina, la quale, abbandonata a se stessa dal centro, non fa che prendere l'esempio dalla corte: si assiste a frequenti matrimoni misti, e non tarda a sorgere, dopo le prime devastazioni, la sensazione di essere maggiormente protetti da parte dei nuovi, ma non freschissimi, venuti che non dagli antichi padroni.

Alla «Ascesa degli Ottomani», sono dedicati i capp. II (1362-1451), e III (1451-1512), pp. 37-80/81-116, di N. Vatin. È, questa, l'epoca dei progressi – e delle minacce caramanidi – in Anatolia, e dell'irresistibile avanzata turca (non solo ottomana!) nei Balcani. Sorvoliamo su battaglie e vittorie, infinite (con incertezze cronologiche nelle fonti: si pensi alla data della presa di Arianopoli-Edirne – oscillan-

te tra il 1361 e il 1371, e alla successione intricata delle conquiste), mentre vale la pena di soffermarci a ricordare con l'A. che è anche un periodo in cui si applicano, con Murad I, le regole dell'occupazione, dell'organizzazione di quello che, non più Principato, si va trasformando in Impero. Murad stesso, da *beg* ed *emir*, diventa *emir ül-ümera* e *sultan*. Si assiste a trasferimenti di popolazioni dall'Anatolia alla Rumelia, all'insediamento degli zelanti *ghazi* nelle terre di frontiera, all'integrazione dell'aristocrazia locale nel sistema dei *timar*. A quell'epoca emerge la figura prestigiosa di Kara Khalil Khayreddin Pascià, della «dinastia» filellena Giandarli, che svolge un ruolo notevole nella fondazione di una amministrazione centralizzata. A lui si deve l'inaugurazione della carica di *kadi 'asker*, giudice supremo degli eserciti, in pratica il capo della gerarchia degli *'ulema*, «dotti», fino alla creazione dello *sceykh ül-islam*. Egli, riunendo in sé la direzione dell'amministrazione e il comando militare, è anche considerato il primo Gran Visir (e il primo Ministro degli esteri, aggiungiamo noi, citando il Wittek). Venendo al regno di Bayezid I (1389-1402), apprezziamo le osservazioni del Vatin a proposito del sogno coltivato da questo sovrano di fare rivivere l'Impero romano sotto lo scettro musulmano (p. 47), e in merito a una certa resistenza opposta dai *ghazi* alle conquiste in Anatolia, a danno di correligionari, considerate indegne di combattenti per la fede (p. 55). Segneremo una contraddizione che ci pare di cogliere tra due affermazioni, sulla battaglia di Ankara: a p. 56, leggiamo che Bayezid, costretto a fuggire, fu catturato e «son règne s'achevait par une catastrophe sans précédent.»; a

p. 59, invece, si legge che alla morte di Bayezid la situazione degli Ottomani «n'était pas aussi catastrophique qu'on aurait pu le craindre». Forse, si sarebbe potuto ridimensionare quella prima valutazione, «catastrofica», sottolineando che, durante l'interregno (1402-1413), e dopo Tamerlano, i confini, a oriente come a occidente, non erano seriamente minacciati, e la classe dirigente ottomana (militari e *'ulema*) aveva acquisito ormai vigore ed esperienza di governo. Un evento, di cui si tace, o che si dà per scontato, è il trasferimento della capitale da Bursa a Edirne, avvenuto sotto Mehmed I: a evidenziare la preminenza che l'Europa deteneva nella compagine imperiale. L'ascesa ottomana, argomento ben svolto nei due capp. in questione, passa ovviamente attraverso quel vero e proprio dramma vissuto, e prognosticato, dalla cristianità al momento della conquista di Costantinopoli. Ma riteniamo superfluo ritornare sulle imprese e iniziative di Maometto II, per altro già note grazie all'opera sia del Babinger, sia del Pertusi (non citato), sul Conquistatore, e sull'eco suscitata nel mondo dalla caduta della Seconda Roma in mani destinate, intenzionate, a restituirle l'offuscato splendore. Quando poi, a p. 88, leggiamo: «Dans l'après-midi du 30 mai, Mehmed II entra dans la ville, qu'on désignera désormais par son nom turc d'Istanbul», sorgono alcune domande, prive di nostalgia per Costantinopoli, si badi! Perché, allora, il Vatin, in un contesto di toponomastica «turca», continua a scrivere *Andrinople* (p. es., a p. 84, 91, 92...) e non *Edirne*? E Istanbul, sarà davvero *nom turc*? Concesso che tale sia, lo sarà più di Constantiniyye? Dubbi nostri, che nascono di fronte a certa incon-

gruente sicurezza, e che non turbano né l'ascesa degli Ottomani, né la trattazione del Vatin.

Dicevamo di capitoli «nella maggior parte dei casi» dedicati ai grandi periodi della storia ottomana. S'incontrano tuttavia nel libro sezioni che diremmo «meditative», o riservate all'indagine istituzionale. È appunto il caso del cap. IV, sulla «Organizzazione dell'Impero ottomano (secoli XIV-XV)», di N. Beldiceanu, che in efficaci pagine (117-138), ci parla delle strutture dell'amministrazione, ossia della maniera, pragmatica, dello stato di combinare sistemi giuridici eterogenei: eredità selgiuchide e degli emirati anatolici; concessioni alle tradizioni bizantine, serbe, bulgare; integrazione della *şeri'a* con leggi nuove ogni volta che il diritto religioso musulmano non permettesse al sultano di risolvere situazioni in esso non contemplate. Si segnala la promulgazione di un nuovo codice di leggi consuetudinarie da parte di Maometto II, relative al diritto penale; allo statuto dei timarioti e dei *re'aya*; ai nomadi e agli abitanti di certe zone dei Balcani (pp. 118-119). Si accenna ai servizi del Palazzo, «anima dell'Impero», svolti anche da personale d'origine cristiana, ma islamizzato; alle cariche attribuite ai diversi membri del *divan*; alla divisione del territorio in sangiaccati; ai *beylerbey*; ai settori della vita economica, urbana e rurale; all'organizzazione dell'esercito, al reclutamento. Insomma, si dà conto di quell'immenso e composito apparato che assicura la stabilità politica e l'attività economica dell'Impero, già avviato a quello che J.-L. Bacqué-Grammont individua come «L'apogeo dell'Impero ottomano: gli avvenimenti (1512-1606)» (cap. V., pp. 139-158). Rapida e precisa rassegna di

eventi cui si assiste durante i regni di Selim I (1512-1520), cioè le spedizioni contro i Safavidi e i Mamelucchi; di Solimano (1520-1566): Belgrado, Rodi, campagne di Ungheria, assedio di Vienna (1529), la conquista dell'Irak; di Selim II (1566-1574), cui succedono Murad III e Mehmed III, «due pallidi sovrani», con regni segnati da grande instabilità, da manifestazioni di crescente ostilità, nell'esercito, tra i *devşirme*, in pratica i giannizzeri, che godono dell'appoggio del sultano, e i *sipahi*, soldati retribuiti con benefici territoriali, non più in grado di fare fronte agli effetti della crisi economica generale. Hanno così inizio decenni di violente rivolte in Anatolia, soprattutto nel 1608. Da complemento e ampio sfondo agli «Avvenimenti» – trattati in modo che definiremmo schivo, troppo umilmente propedeutico da uno studioso eminente, tutt'altro che «pallido», quale sappiamo essere il Bacqué-Grammont – funge, con un titolo che traduciamo solo parzialmente, «L'Impero nella sua grandeur (sec. XVI)», il cap. VI (pp. 159-226), di G. Veinstein, una sezione che per tematica e impostazione può richiamare quella di N. Beldiceanu (v. *supra*). È la grandeur di Solimano – «Magnifico» per noi e *Kânûnî*, «Legislatore» per gli Ottomani, figura a ragion veduta celeberrima della dinastia – oggetto delle considerazioni dello studioso, esperto di storia dell'Europa orientale, al quale giustamente è pure affidato il cap. IX, «Le provincie balcaniche (1607-1774)» (pp. 287-340). Quella di Solimano è anche l'epoca della massima espansione territoriale (se si trascurano gli aggiustamenti ulteriori di Cipro e Creta, e altre spinte, effimere). Epoca privilegiata, quindi, per fornire un'idea di un'entità para-

gonabile, forse più che ad altre costruzioni politiche, all'Impero bizantino sotto Giustiniano, come suggerisce l'A. Ci viene data una minuziosa descrizione del Governo di una realtà statale agli antipodi di uno stato-nazione, in cui i sudditi si distinguono, più che per appartenenza etnica e religiosa, per le funzioni diverse che svolgono, e dove la dinastia stessa – ci ricorda l'A. –, solo in parte in origine turca, anela al dominio universale, fondendo le due tradizioni imperiali di Roma e dell'Islam. Al Palazzo, centro del potere, ai servizi interni ed esterni, al *divan* e ai suoi componenti, alla burocrazia, agli strumenti del potere (esercito, flotta), all'economia sotto il controllo statale (agricoltura, pastorizia, miniere, commercio) è rivolta l'analisi attenta. E anche alla questione del «dispotismo» (pp. 169-175), dibattuta con molte, legittime riserve (il potere del sultano non era poi così illimitato e arbitrario, né i sudditi erano così privi di garanzie giuridiche, come pareva agli osservatori occidentali). Peccato che il Veinstein, dato l'argomento della visione occidentale della Porta, non rimandi il lettore almeno al bel saggio di L. Valensi, «Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote», Paris 1987 (ora anche in italiano, Bo. 1989). Allo stesso A., si diceva, appartiene il cap. IX, «Le provincie balcaniche...», trattate con l'abituale dovizia e profondità, suddivise in «tre cerchi»: dal più esterno e difficilmente controllabile, a nord del Danubio, si passa a quello intermedio, più integrato, delimitato a settentrione da Sava e Danubio, a oriente dalla Bulgaria del nord e dalla valle del Vardar, per giungere al primo cerchio, che abbraccia Bulgaria, Tracia, Tessaglia, Macedonia, Dobrugia, terre dotate di

qualche autonomia ma sottoposte ad amministrazione diretta. Le modificazioni geo-politiche determinate dalle guerre; le condizioni dei cristiani; il periodo dei Fanarioti – iniziato con la nomina di Nicola Mavrocordato in Moldavia (1711) e poi in Valacchia (1715), e dagli storici generalmente fatto durare fino al 1821-1822; gli aspetti demografici; l'evoluzione fondiaria e il problema dei *çiftlik* (grandi possedimenti fondiari privati); il rafforzamento delle autonomie locali; la nascita del «mercante ortodosso», danno consistenza e peso al capitolo. Così come gli infonde respiro uno sguardo ai fenomeni religiosi – la predicazione messianica di Sabbatai Zevi; le apparenti conversioni all'Islam degli Ebrei dei Balcani (*dönme*) – e alle espressioni letterarie: i «canzonieri» in lingua albanese fortemente ottomanizzata (di conseguenza iranizzante, diciamo noi), le grandi epopee serbe; la decisa ellenizzazione della cultura, favorita dagli stretti vincoli tra lo Stato ottomano e il Patriarcato greco. A questo del Veinstein, fa da pendant, per via dell'approccio vuoi areale, vuoi culturale, il cap. X, «Le provincie arabe (secc. XVI-XVIII)», di A. Raymond, esperto del mondo arabo e musulmano. È una sezione densa, e ampia al pari della materia considerata (pp. 341-420). Tratta in maniera esauriente – anche in rapporto al risveglio dell'interesse, in queste nazioni, per il passato ottomano – dell'amministrazione dei paesi arabi. Quindi dei compromessi con le tradizioni locali (mamelucche); delle forze di coesione, quali la solidarietà morale e religiosa (che bilanciano le spinte centrifughe manifestatesi nel corso dei secc. 17° e 18°), e il ruolo del pellegrinaggio. Largo spazio è dato alla trattazione dei potentati, delle

dinastie e quasi – dinastie locali, e alla graduale evoluzione verso l'indipendenza magrebina (monarchia collegiale d'Algeri, dinastie tunisine). Anche in margine al Raymond, ci sia concessa solo una piccolissima osservazione, di tipo «morfologico» stavolta. Leggiamo a p. 354: «A partir de 1659-1660, il y eut deux corps de janissaires à Damas, les *Kapikulu* et les forces locales, *yerliyya* (du turc «yer», lieu)». Ora, perché non dire, più direttamente, dal turco *yerli*, con suffisso turco *-li*, accorpato, e con significato già di «locale»? Inezie, che non increspano la vasta superficie dello studio... Chiude questa «sezione araba» una nota breve su «Tripoli: dal governo dei *dey* alla dinastia dei Karamanli», di Robert Mantran. E come si potrebbe passare sotto silenzio un tale nome? È la personalità alla quale dobbiamo, oltre agli scritti apparsi in Italia negli anni scorsi, due sezioni di questa «Histoire» (cap. VII: «Lo Stato ottomano nel XVII secolo: stabilizzazione o declino?», pp. 227-264, e cap. VIII: «Lo Stato ottomano nel XVIII sec.: la pressione europea», pp. 265-286), sezioni strettamente connesse, cruciali, e «aggirate» semplicemente al fine di collegare i due contributi del Veinstein a quello «regionale», tipologicamente accostabile, del Raymond. Il fatto è che la figura del Mantran a tal punto campeggia in posizione centrale nell'opera collettiva in questione, con ramificazioni di radici, sia a monte (Avant-Propos, pp. 7-12), sia a valle (cap. XI: «Gli inizi della Questione d'Oriente – 1774 – 1839», pp. 421-458), da suggerirci l'idea, priva di malizia, che non solo il libro, ma la stessa categoria di «Storia dell'Impero ottomano» siano «sous la direction» di R. Mantran, come recita un mobile sottotito-

lo. Ci limiteremo a segnalare, in sintesi, la risposta che questo autore-autorità fornisce alla domanda posta in quel suo primo titolo: il 17° secolo è certo il periodo in cui il degrado dell'Edificio si manifesta e si accentua, nonostante i decenni di stabilità garantita dai Köprülü e il fervore dell'attività intellettuale (l'A. ci riporta alle riflessioni sulle cause di decadenza delle dinastie di Koçi bey, alle riforme proposte da Katib Çelebi, alle opere di Hezarfenn: ma si tratta di pensieri diretti a migliorare, e non a mettere in dubbio, la macchina amministrativa!). Ai tentativi di Ahmed III di rinnovare questa macchina, alle rivolte, e soprattutto all'offensiva europea in campo economico (ampliamento delle Capitolazioni), e alle interferenze straniere, motivate con la missione a proteggere le minoranze, è dedicato il cap. VIII. Ma un Mantran non ha certamente bisogno di più circostanziate segnalazioni da parte nostra, nemmeno per quanto concerne una Questione d'Oriente che l'A. dibatte e segue fino alla «Carta imperiale» del 1839, cedendo la trattazione del «Periodo delle *Tanzimat* (1839-1878)» a P. Dumont. Sennonché, il passaggio della parola tra i due colleghi provoca un nostro lieve imbarazzo, a proposito dell'età di 'Abdül Mecid, nel momento in cui succede al padre Mahmud II nel 1838: «âgé de seize ans» secondo il Mantran (p. 457), «à l'âge de dix-huit ans» per il Dumont (p. 461). Una volta trascurato il malinteso – cui i collaboratori potranno sempre ovviare in occasione di una ristampa, di una riedizione, che auspichiamo non manchi, dati il valore sicuro e l'interesse dell'opera (se il giovane sovrano era nato nel 1823,...) – ci si addentra volentieri nella lettura e nella inter-

pretazione dell'età delle *Tanzimat*, «riforme», e non «rivoluzione», termine discutibile, quest'ultimo, come ribadisce il Dumont, il quale ci presenta le personalità dei riformatori, senza tralasciare i più anonimi, giuristi, tecnici, ufficiali, ricordandoci che le pressioni delle potenze «civilizzatrici» non bastano a spiegarci un fenomeno di simile portata, se non si tiene nel dovuto conto l'azione del Palazzo e della Sublime Porta, ossia l'azione dei burocrati. Attraverso la stampa, che comincia a svilupparsi negli anni '40, si esprime la fiducia nel progresso, negli ideali di giustizia e di fraternità. Dovunque nel paese, nelle provincie a popolazione mista, si chiede un'autonomia amministrativa rispettosa delle identità: uno dei segni della rinascita delle *millet*, (e della nascita prepotente delle esigenze nazionali). Dopo aver passato in rassegna i campi toccati dall'azione riformatrice (la Porta, il diritto unificato, l'istruzione secolarizzata, la difesa, l'amministrazione, l'economia, l'urbanistica: assumono un volto nuovo, le città!), in sede di bilancio, tendente al positivo, il Dumont giunge a un'onesta osservazione, che vogliamo riportare nella sua illuminante semplicità: «Accanto alla Questione d'Oriente, stanno le risposte che questo [oriente] tenta di darle», (p. 522): quasi a voler mettere in luce una permanente vitalità.

«L'ultimo soprassalto», dell'Impero condannato, è chiamato da F. Georgeon il periodo che va dal 1878 al 1908 (cap. XIII, pp. 523-576). Dal punto di vista dell'iniziativa diplomatica e delle perdite territoriali, il periodo contempla l'accentuarsi della fragilità dell'Impero. Da qui le reazioni cui si assiste contro l'indebolimento dell'autorità e contro il costituzio-

nalismo. Si osserva un «ritorno alla fede», con una schiera di uomini di religione gravitante attorno al Palazzo. Fallita l'idea dell'Ottomanismo – quella di creare una nazione ottomana nella quale a tutti i cittadini, a qualsiasi fede e nazione appartengano, sia riconosciuta l'uguaglianza – si individua (verrebbe da dire: si escogita) un principio di coesione in un Islam che riconforti e mobiliti popolazioni sbandate e umiliate. A Occidente si comincia a temere una rivolta dei musulmani contro il sistema coloniale. Pure, è in questo periodo che si intensifica la pressione europea sullo Stato ottomano (i due terzi dei capitali stranieri investiti nell'Impero si concentrano nella costruzione delle ferrovie), mentre aumenta il peso della Germania, in ambito politico-militare, e la Francia afferma la sua presenza culturale. Al di là della domanda europea, dallo Stato sembra invece partire la spinta al progresso in agricoltura, un fatto che merita d'essere sottolineato (p. 548). Intanto, cresce l'immigrazione degli Ebrei in Palestina; fanno la loro netta ascesa economica e culturale le borghesie delle popolazioni non musulmane (Greci e Armeni, in particolare); l'idea nazionalista si diffonde tra i musulmani: Albanesi, Curdi, Arabi. E su tutto, dalla collina di Yıldız, domina l'inquieto, e inquietante, 'Abdül-Hamid. L'A. evidenzia in lui due personaggi: l'autocrate, il despota diffidente che soffoca nel sangue le aspirazioni nazionali dei popoli e le voci degli intellettuali liberali, e poi l'uomo del suo tempo, aperto alle innovazioni tecniche e culturali, che dà impulso alla modernizzazione, e che governa, togliendo il potere dalle mani dei Gran visir. Esprimiamo un certo apprezzamento per le analisi e le valutazioni

dell'A., soprattutto per quel pacato «senso del relativo» che ci pare di cogliere nelle sue pagine; anche in vista di ulteriori nostre considerazioni. Cediamo ora il passo alla rivoluzione Giovane Turca, già in marcia, venendo al cap. XIV, consacrato a «La morte di un impero (1908-1923)». È diviso in due sezioni. Nella prima («Speranze disattese (1908-1912)», pp. 577-604), F. Georgeon ci offre una panoramica, viva, della situazione, soprattutto sul piano ideologico, culturale e politico. Ci pare un miracolo la scena adombrata a p. 578, quando uomini di varie comunità, Albanesi, Armeni, Bulgari, Greci, Turchi, si abbracciano commossi nelle strade della capitale, alla notizia della restaurazione della Costituzione, nel luglio del 1908. Si discute dei successi e delle difficoltà del Comitato Unione e Progresso; dei diversi modi di concepire questa «unione», da parte dei Giovani Turchi, che vogliono salvare l'unità dell'Impero, e da parte delle nazionalità non turche, per le quali «unione» vuol dire anzitutto uguaglianza delle «millet», poi cittadinaanza ottomana. A p. 597, una considerazione ci pare notevole. Parlando del patriottismo giovane-turco, teso a trasformare l'Impero da semicolonìa a stato sovrano (sopprimendo le Capitollazioni, ma contando sui capitali europei), l'A. commenta: «Un programme qui, dans le fond, n'était pas tellement éloigné de celui de 'Abdul-Hamid. Ce qui différait, c'était les moyens mis en oeuvre pour y parvenir». A un irrigidimento ideologico porteranno l'aggressione italiana, l'inerzia delle grandi potenze, il separatismo albanese, altre continue minacce separatistiche. Nella crisi delle ideologie si rafforza invece il nazionalismo turco, intreccio di esigenze na-

zionali, di movimento musulmano in Russia, e di ricerca di esaltazione dell'identità, ispirate, come sempre, da «scoperte», non solo turcologiche, europee. (A p. 588, il confuso e illeggibile stato costruito *Tatil-i Tchgal Kānūnū* – forse 'legge su sciopero e occupazione' – andrà probabilmente ricostruito e letto come *Ta'til-Ichgāl Kānūni*). Nella seconda sezione («L'Impero in guerra (1912-1918)», «La fine di un mondo (1918-1923)», pp. 604-647), P. Dumont inquadra lo scenario della disastrosa entrata dell'Impero nelle guerre, balcaniche prima, mondiale poi. Nell'intervallo fra le due sequenze, leggiamo una esposizione, prudente, dell'azione del Comitato unionista in territorio anatolico (secondo metodi ben più drastici di quelli seguiti dal Sultano Rosso). La trattazione dei fatti, asciutta e priva di retorica, niente toglie alla gravità delle tragedie. Si sente lo sforzo compiuto dall'A. di mantenersi – anche ricorrendo con discrezione a dati, motivazioni, tesi contrapposte – distante sia da comprensibili coinvolgimenti, sia da quel cinismo che, in nome della «obiettività», mette sui piatti della bilancia il numero dei morti subiti dalle parti in causa. Il Dumont non passa nemmeno sotto silenzio le ingenuità, gli schieramenti, le collaborazioni, i massacri, subiti da altre popolazioni locali, e dalle truppe che morivano in guerra per difendere una patria. Vengono poi i momenti più gloriosi di quella che chiameremo, con altri, l'epopea dell'indipendenza, dei Turchi.

Giungiamo a due graditi capitoli, tematici. Il XV, «L'arte ottomana», comprende «L'arte ottomana nei territori turchi», di J.-P. Roux, e «L'architettura nei paesi arabi all'epoca ottomana», di A. Raymond. (pp. 649-

682/694). Il Roux – carico di un'ammirazione sconfinata, a oltranza, per la civiltà turca in generale, noto anche in Italia grazie alle sue opere sulla storia e la religione dei Turchi – ci parla di arte islamica, arte selgiuchide, arte ottomana, stabilendo così un nesso tra epoche e culture, soffermandosi in particolare sulla moschea (tipologia, evoluzione). Vorremmo anche fornire un esempio di quell'amore nutrito dal Roux per l'etnia turca; un amore che, speriamo, non sia altro che manifestazione di una volontà di difendere un popolo certo non sempre ben visto, o compreso, ma in ogni caso in grado di difendersi da solo, come un bravo *yığıt*. Trattando del grande Sinân, l'À. dichiara (p. 668): "Qu'il n'ait pas été de sang turc n'enlève rien au fait qu'il exprimât le génie turc et fut, au sens plein du terme, un Ottoman". Ora, la passione fa tremare e rimbombare i polsi, come ci diceva già una voce proveniente da un'isola di quelle parti, ed è impossibile non sentirlo; così come l'Amore fa stravedere e fa increspicare la lingua. È forse questo, appunto, il caso dell'espressione di un *génie turc*, con epiteto etnico, di un genio (di Kayseri-Cesarea; greco, pare, quanto alle origini. Ma è così importante, il sangue, rispetto all'ambiente, imperiale?) che noi – senza nulla togliere ai meriti dei Turchi – continueremmo a definire, ricorrendo a ben altra categoria e rispettando solo l'ultima parte dell'elogio del Roux, "ottomano". A. Raymond, lamenta a ragione il discredito e la marginalità in cui sarebbe tenuta dagli studiosi l'architettura d'epoca ottomana nei paesi arabi, rivaluta l'importanza che essa ha rivestito nella costituzione del «decoro urbano». Attraverso un interessante elenco delle moschee per la costru-

zione delle quali si tenesse conto di un modello offerto dalla capitale, possiamo notare la parte limitata che queste occupano nell'insieme dei monumenti religiosi edificati nei secc. 16°-18°: un segno dell'autonomia lasciata alle comunità sottomesse. Di altro segno è il fatto che, accanto ai «numeri», stanno la posizione che questi monumenti occupano e i loro artefici: il centro della città, e i rappresentanti ufficiali della Porta.

Il cap. XVI, «La vita intellettuale e culturale nell'Impero ottomano» (pp. 695-724), è affidato a L. Bazin, turcologo stimato, la cui fama è legata a studi «antichi» (pensiamo ai «Calendarî»). Forse a disagio in questa immensa storia di popoli (dei quali noi pure vorremmo seguire le manifestazioni dello spirito nell'epoca in esame), egli deve limitarsi a indicarci le tappe di un percorso esclusivamente «turcofono». Muovendo dal periodo che precede la conversione all'Islam, l'À. segue gli Oguzi attraverso le fasi della turchizzazione di una cultura islamica, elaborata dai mistici, del suo dispiegarsi in epoca imperiale, con i poeti classici e popolari, sino alla comparsa della stampa e alle moderne scuole e riviste letterarie. Cogliendo e utilizzando sensibilissimi suggerimenti del Mantran, il Bazin non trascura la storiografia, un altro campo in cui si esprime e si affina la lingua detta ottomana. In fondo, anche questa è un'occasione offerta al lettore per tentare di risalire al mondo di confederazioni tribali che ancora ottomane non erano, colmando in certo senso la lacuna lasciata da quei risoluti «Inizî», già in Bitinia.

Seguono: «Repères chronologiques», su due colonne, l'ottomana e l'occidentale («1924: abdication du califat – 1924: mort de Lénine») (!?);

una «lista» dei sultani; la bibliografia, generale e specifica, piuttosto ricca; un glossario; gli indici (dei nomi di persona; tematico; geografico ed etnico); tavola delle carte (in numero di 16).

Letta con interesse questa utile opera (contributo *francese* «fatto in casa», cogliendo il fior fiore degli specialisti di livello internazionale – alla comprensione dello Stato ottomano), abbiamo voluto descriverla, con lievissime osservazioni. Non resterebbe che concordare con quanto Robert Mantran scrive: «Aujourd'hui, la turcologie française se porte bien». (*Avant-Propos*, p. 9).

In verità, qui da noi, non s'è mai nutrito dubbio alcuno in merito. Rimane, tuttavia, una punta di insoddisfazione, o di amarezza, che ci stimola, anziché chiuderci, alla collaborazione. A quella ricca bibliografia sfuggono – si sa, capita – lavori, recenti, di autorevoli colleghi stranieri (per esempio, J. Matuz, «Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte», Darmstadt 1985). E, senza voler fare del patriottismo (*la France oblige*, però!), diremo che ci dispiace quando non troviamo riferimenti a un certo Alessio Bombaci. Non al Bombaci, citato, della «Letteratura Turca», saggiamente e con tempestività tradotto in francese dalla Signora I. Mélikoff (Paris 1968), bensì all'autore, oltre che di vari articoli specifici, di una degna d'attenzione «Turchia dall'epoca preottomana al XV secolo» (Parte prima di un «Impero Ottomano» la Parte seconda del quale appartiene alla penna dello stracitato, e non sempre profondissimo, e discutibile – si dice, in Francia come altrove –, e tradotto in francese, Paris 1984, S.J. Shaw), apparsa nella provincia («Turin» 1981). *Italicum*

non legitur: anche questo si sa. Pure, qui, *chez nous, gallicum legitur*, talora, e non si sono nemmeno nutriti dubbî su certa sapienza della turcologia, e dell'orientalistica, francesi, di *hier*.

Giampiero Bellingeri

A. FLAKER (A cura di), *Glossarium der russischen Avantgarde*, Verlag Droschl, Graz-Wien 1989, pp. 548.

A partire dal 1981 si tiene ogni anno, presso l'Università di Zagabria, un seminario di studi sull'avanguardia russa, organizzato e diretto da Aleksandar Flaker, autorevole professore di quella Università e noto specialista della materia. Durante questi seminari, ai quali prendono parte studiosi e specialisti di avanguardia russa provenienti da vari paesi del mondo (la slavistica italiana vi è rappresentata da R. Giuliani, A. Parmeggiani e C. Solivetti, anche se una maggiore partecipazione da parte nostra sarebbe auspicabile, dal momento che la tradizione slavistica italiana può vantare in questo campo di studi risultati di non scarso rilievo, internazionalmente riconosciuti e apprezzati) si è data concreta attuazione al progetto di un glossario dell'avanguardia russa, le cui basi erano state gettate ancora nel 1977 durante il Convegno di studi *Letteratura, avanguardia, rivoluzione*, svoltosi presso l'Università di Zagabria. Anzi, secondo quanto afferma lo stesso Flaker nella sua *Introduzione* a questa versione tedesca del glossario, l'idea guida del lavoro era già stata espressa al Convegno sull'avanguardia russa che si è tenuto a Costanza nel 1972. Il glossario, come ricorda sempre Fla-

ker, è nato dalla «necessità di sistematizzare scientificamente i concetti che l'avanguardia russa ha introdotto in campo letterario, artistico, culturale» (p. 7) e le varie voci che lo compongono sono state sì compilate autonomamente da ogni singolo studioso che le ha materialmente stese, anche se poi «aggiustate» dalla discussione collettiva che si è svolta nei seminari annuali, in conformità, però, a una linea di fondo elaborata dallo stesso Flaker (esposta nel 1981 in occasione di un Simposio ad Abbazia e poi ribadita nel suo libro *Ruske avangarde* [L'avanguardia russa], pubblicato a Zagabria nel 1986), secondo la quale l'avanguardia russa, ma la nozione può essere ampliata a tutti i movimenti d'avanguardia sorti nel Novecento, va investigata seguendo le caratteristiche stilistiche e strutturali delle opere maggiormente rappresentative, al di là delle innumerevoli etichette dietro le quali si sono manifestati i vari gruppi che hanno calcato la scena artistico-letteraria russa nei primi due decenni del nostro secolo. Proprio perché si è accolta come provata e definita quest'idea che i testi avanguardisti sarebbero percorsi da un'unitarietà trasversale, si è potuto poi individuare i concetti cardine che permeano i vari movimenti d'avanguardia e di conseguenza compilare il glossario in questione.

L'opera è stata inizialmente pubblicata in Jugoslavia, in sei volumi, apparsi tra il 1984 e il 1988, con il titolo *Pojmovnik ruske avangarde* (Glossario dell'avanguardia russa), a cura di Aleksandar Flaker e di Dubravka Ugrešić, quindi è uscita a puntate in lingua russa, tra il 1985 e il 1988, in diversi numeri della rivista «Russian Literature», edita ad Amsterdam, ed ora vede la luce, grazie

all'editore austriaco Droschl, in lingua tedesca.

La prima parte del volume si apre con un articolo di Flaker dal titolo *Die russische Avantgarde*, nel quale egli tenta di scrivere una storia dell'avanguardia russa mediante l'impiego di quelle stesse voci, di cui nel volume si dà poi conto singolarmente. In altre parole, assistiamo a un racconto ad incastro, a un'acuta operazione di montaggio delle teorie e delle creazioni letterarie dei gruppi avanguardistici seguendo il principio della successione delle nozioni basilari che formano il glossario vero e proprio.

Nella seconda parte del volume viene presa in considerazione, con articoli di carattere più generale, l'innovazione attuata dall'avanguardia in campo pittorico e musicale, ma soprattutto si ricercano, per opera di Živa Benčić, le radici di molto sperimentalismo avanguardistico nella poesia barocca e nel manierismo. Questo indirizzo di ricerca solo a prima vista può risultare superficiale, perché, come abbiamo anche noi già avuto modo di rilevare (si veda per tutti il nostro lavoro in *L'avanguardia a Tiflis*, Venezia 1982), a livello di poetica, sia gli avanguardisti sia i poeti del barocco evidenziano un'iperconsapevolezza della modernità di cui sono portatori nei confronti della letteratura del proprio tempo e insieme esprimono un'eccezionale carica di rottura verso le norme poetiche invalse. Inoltre l'analogia tra la poetica avanguardista e quella barocca si manifesta in una funzione conativa della lingua poetica, volta a deautomatizzare i meccanismi di percezione da parte del lettore. Non a caso, infatti, i poeti del barocco si propongono di suscitare, con il loro lavoro, la «meraviglia» del lettore, mentre gli avanguardisti si

prefiggono di provocare nella sua percezione un'operazione di «straniamento». Sul piano delle strutture testuali, poi, la creazione verbale dei poeti del barocco può essere accomunata a quella degli avanguardisti per un indebolimento della funzione espressiva dovuta a un'esigenza pragmatica: i primi, infatti, dovevano rispondere alla necessità della poesia di corte o a utilità didattiche, mentre i secondi dovevano soddisfare le esigenze dei nuovi generi letterari, quali la poesia pubblicitaria, i feuilletons, ecc. E delle analogie tra i due movimenti così lontani nel tempo, a testimonianza della proficuità della ricerca, si potrebbe continuare a parlare a lungo.

La terza parte del volume è interamente dedicata all'illustrazione delle 31 voci che compongono il glossario. Mediamente di una decina di pagine, con alla fine una bibliografia sull'argomento, le voci sono presentate in ordine alfabetico, ma possono facilmente essere raggruppate secondo criteri tematici oppure secondo i protagonisti, i gruppi, i termini retorici e lessicali, le figure semantiche, i generi letterari ecc., ai quali sono dedicate. Tuttavia è impossibile, in una breve nota come questa, entrare, seppur in maniera limitata, nel merito dei molti problemi che inevitabilmente sollevano questa serie di concetti basilari dell'avanguardia, per cui ci limiteremo a prenderne in considerazione soltanto una a mo' di esempio: la *žiznestroenie*, la costruzione della vita. L'autore della voce, Hans Günther, ricerca la genesi della *žiznestroenie*, ovvero di quella concezione artistico-letteraria elaborata da N. Čužak in un noto articolo pubblicato sul majakovskiano «Lef», in alcune affermazioni, per altro citate dallo stesso

Čužak, del filosofo V. Solov'ëv, il quale comprese con chiarezza il ruolo trasformativo che svolge l'arte nella nostra vita. Partendo, dunque, dalle asserzioni di Solov'ëv (il quale, a sua volta, faceva propria l'enunciazione di Dostoevskij che l'arte avrebbe salvato il mondo), successivamente sviluppate dai poeti simbolisti A. Belyj e V. Ivanov, sulla funzione trasformativa dell'arte medesima, Čužak, sostituendo la fraseologia mistico-religiosa dei suoi predecessori con quella marxista, ribadisce l'idea di trasformare l'arte e la letteratura in uno strumento per costruire la vita. Sulla concezione di Čužak hanno svolto un'indubbia influenza anche le teorie del produttivismo e dell'oggettualismo, i cui fautori reclamavano la fusione dell'arte con la vita, quindi parebbe di trovarsi qui di fronte, nell'opinione di Günther, da un lato a una sostituzione fraseologica e dall'altro a un prestito di concetti fornito da altri gruppi, mentre va ricordato che i propositi «costruttivi» di un Čužak vanno inquadrati e compresi all'interno della magnifica utopia che animava il progetto lefiano, per il quale l'arte, così come la poesia, la prosa, ecc., perduta la sua «forma» specialistica si faceva Altro, cioè lavoro e, adempiendosi in quanto lavoro, si superava come Altro di sé, come processo produttivo: non produzione per lo scambio, ma appropriazione sociale del processo di produzione. Allora l'artista e l'operaio diventavano «uguali», erano «tutti compagni operai./Proletari di spirito e di corpo», in quanto ritrovavano la reciproca identità nella produzione sociale e nella appropriazione comune. Un progetto affascinante, che, come sappiamo, poi fallì, ma almeno va riconosciuto a Čužak e ai suoi compagni

d'avventura il merito di non aver attuato soltanto un camuffamento ideologico, ma di essersi seriamente impegnati per realizzare quella che continua a restare, ahinoi, una mera utopia.

Luigi Magarotto

F. BERTOTTI (A cura di), *I minareti e il cielo*. Racconti persiani del Novecento. Palermo, Sellerio editore (collana «Il Castello», 20), 1989, pp. 220.

Una giornata indolente su una spiaggia del Caspio, mare talmente dolce, là, da farsi abbeveratoio alle mucche. Una spiaggia tra le più belle, ma talmente fuorimano rispetto al frastuono della capitale imperiale, da permettere, irraggiungibili a quella, una solitudine e un riserbo d'altri tempi. Soltanto, qua e là, lo stridore ovattato della segheria, interpunzione al gracidio sommesso di qualche ranocchio. Ricordo talmente intimo, questa discreta ospitalità settembrina degli eredi Āl-e Ahmad nella villetta sonnacchiosa e linda di Hashtpar, che a leggere di quei luoghi si sobbalza, quasi a sorpresa di un segreto di colpo divulgato a orecchi inesorabilmente estranei. E invece no, anche la nostra ritrosa e protezionistica gelosia fa torto alla mite Persia, amata quanto è giusto ma più del giusto compatita, né più né meno del continuo gabrielliano chiedere scusa e benevola comprensione al lettore per come sono fatti, che volete, gli arabi, e anche della bausaniana teoria del «bello per sbaglio». E, del resto, che fulgida Europa mai, che Firenze stessa siamo anche noi della piccola Nuova Italia?

Inutile insomma continuare a scrivere che i persiani moderni trop-

po vedono se stessi attraverso lo specchio deformante dell'esotismo, che più se stessi vogliono essere più si ritrovano *gharbzade*, e che il loro celebratissimo Hedāyat non è poi questo granché. D'accordo, c'è anche l'alibi, non del tutto gratuito, dell'editore provinciale che smette di spregiare lo specialista, o di diffidarne, solo quando ha già visto coi suoi occhi un certo pezzo pubblicato da casa di grido francese o inglese, ché il tedesco stesso più *non legitur*, e quanto alle lettere russe, pur così doviziose di cose iraniche, quelle siamo noi che dobbiamo «aiutarle» con l'esportazione di classici del pensiero liberale, prefatore non De Ruggiero o Gobetti ma tal B. Craxi, senza nemmeno chiedere in simmetrico contraccambio il *Manuale dello scozzonamento*, ovvero *della repressione*, ovvero *della politica*, prefatore Zahoder, così che Nezmolmolk esca tra noi in occasione del suo millenario, o in *samizdat*. Tutto questo non ci giustifica: bisogna onestamente perseverare, magari insistere, e, qualche volta, ci si può anche riuscire, a stabilire un contatto diretto e degno fra certe cose e il lettore italiano comune, di modo che questo sia messo in grado di dire la sua. Quando la scelta è sapientemente rappresentativa, e la forma quel che di meglio si può offrire, l'iranista ha compiuto tutto il suo dovere di divulgatore, e se poi, per caso, ci ha messo di suo una piccola spinta, ecco l'amore vero, senza la coda di paglia della gelosia. Un po' più bello del dovuto, forse, ma non proprio per sbaglio; e in queste condizioni sapremo sopportare sia la sufficienza sia gli eventuali malriposti entusiasmi di qualunque raffinatissimo *intelligent* della provincia occidentale.

È il caso di questi racconti, curati

da Filippo Bertotti come più gradevolmente non sapremmo immaginare, che – sembra incredibile nonostante quanto anche autocriticamente detto sopra – sono a tutt'oggi un esempio di pionierismo, quaggiù, in attesa dell'improbabile Nobel iraniano. Cura intelligente ma paziente in riconoscimento della quale le piccole pecche (certe curiose incongruenze trascrittive), così facilmente evitabili, si perdonano altrettanto facilmente. Anzi, per la verità, esse inteneriscono il recensore, notoriamente non in grado di seguire in maniera rigorosa un ordine alfabetico, e immodestamente lo portano a trarne fausti auspici sulle possibilità di estrinsecazione futura e prossima di un temperamento che sente più affine e congeniale di molti altri, nel quadro ormai differenziato e specializzato della giovane iranistica italiana.

Gianroberto Scarcia

G.G. BERADZE, L.P. SMIRNOVA, *Materialy po istorii irano-gruzinskich vzaimootnošenij v načale XVII veka*, Tbilisi, Mecniereba, 1988, pp. 132, con 2 riproduzioni.

Uno dei tratti caratterizzanti la Persia safavide (secc. XVI-XVII) è anche il crescente ruolo giocato all'interno come pure nella politica estera dei «Gran Sophi» dalle potenze confinanti, popolazioni che si suole definire «periferiche» rispetto alla controversa immagine dell'Iran sciita, prima realtà nazionale della zona in tempi moderni. È certo che, dai due estremi di frontiera costituiti dall'Arasse a ovest e dalla marca sunnita di Herat a est, è tutto un confrontarsi con usbecchi, afghani, armeni, e appunto georgiani. A questi ultimi, e

più in generale alle popolazioni caucasiche, va in special modo attribuita la costante presenza soprattutto (ma non solo) tra i contingenti militari safavidi ai cui vertici troviamo spesso personaggi di origine georgiana (è il caso dei governatori del Fārs Allāhverdi Khān e Emāmqoli Khān con Sciā 'Abbās, per esempio), ma anche circassa, daghestana, ecc.

Il presente lavoro, opera di due ricercatori sovietici, il georgiano Grigorij Grigor'evič Beradze e la leningradese Lidija Pavlovna Smirnova, si incentra su una importantissima fonte persiana seicentesca, l'*Ehyā al-moluk* («La Rinascita dei Sovrani»), della quale vengono proposti, minuziosamente tradotti e annotati tutti quei passi e quei riferimenti che chiamano in causa la Georgia (entrambi i curatori avevano già dato in precedenza, sia con saggi singoli che in articoli pubblicati a quattro mani, vari contributi alla tematica in questione, *cfr.* per esempio i n. 27, 28, 30, 31 e 32 della *Bibliografia* che correda questo testo): in sostanza una sorta di ricognizione storico-filologico-geografica in area iranico-georgiana basata su fonti diverse. Questo lavoro può essere quindi considerato come il prodotto conclusivo, sintesi e riassunto insieme, di una complessa e meritoria ricerca.

L'*Ehyā al-moluk* è un testo che, pur ben noto, pone ancora parecchio filo da torcere agli studiosi: opera di un principe sistano, Malek Šāh Hoseyn Sistāni, che vantava origini risalenti addirittura alla nobiltà sasanide, fu redatto con ogni probabilità all'inizio del III decennio del 1600: finora ci risulta pervenuto in un'unica copia, non datata, conservata (Or. 2779) al British Museum di Londra. Il dotto persiano Manučehr Setude ha pub-

blicato (Tehran, 1966) una edizione «diplomatica» del testo, che Mohamad Qazvini ebbe a considerare, tempo prima, probabile autografo dello stesso Malek Sistāni (ipotesi autorevolmente messa in discussione da Beradze, *cfr.* n. 28 della *Bibliografia*).

Comunque sia, si tratta di una fonte di prima mano assai importante proprio in materia di Georgia, visto che il nostro patrizio sistānico ebbe modo di raccogliere le notizie che riferisce in occasione delle due campagne georgiane di Scià 'Abbās (1613 e 1616) a cui partecipò personalmente. In questo libro gli studiosi, nel presentare l'autore e il testo, riesaminano a fondo l'intricata questione della biografia di Malek Sistāni (pp. 1-13), quella della redazione dell'*Ehyā al-moluk* (pp. 13-36), tematiche su cui portano preziosa e di poco posteriore testimonianza due *tazkere*, il *Khayrab-Bayān* e la *'Arafāt al-'āše-qin*. Seguono (pp. 37-47) la traduzione delle sezioni dell'opera relative alla Georgia e una copiosa serie di note al testo (pp. 48-104), chiuso (pp. 109-132) dalla *Bibliografia*.

Diciamo subito che si tratta di un lavoro di eccellente livello scientifico: unico possibile pericolo è che la sua tematica, così strettamente circoscritta all'ambito storico-geografico prescelto, potesse confinarlo all'interesse dotto ma limitato degli specialisti di professione; in realtà non succede nemmeno questo, dato che la ricchezza e la precisione del documentare non risultano mai elementi di puro esercizio filologico ma conducono di volta in volta il lettore a percorrere il singolo problema con una sicurezza e coerenza d'argomentazione cui non manca neppure un certo brio espressivo.

L'*Ehyā al-moluk* è un testo complesso, non tanto per il suo taglio, dichiaratamente non letterario (sulle qualità espositive dell'autore si soffermano peraltro, con la consueta dovizia elogiatoria, le summenzionate *tazkere*), quanto per la ricchezza e l'ampia varietà delle informazioni che ci fornisce, dati però non sempre facilmente interpretabili o ben ricollocabili nel complesso mosaico safavide: pensiamo soprattutto a questioni di toponomastica, di datazione, o anche di pura e semplice vocalizzazione dei nomi propri che ci appaiono nell'alfabeto arabo-persiano in forma ovviamente difettiva. Dobbiamo alla puntigliosa erudizione degli autori di questo libro la messa a fuoco di alcune questioni «classiche» connesse con il testo: la conservazione, o comunque l'attestazione in questo scritto safavide di ampie parti della anonima cronaca denominata *Tārikh-e Sistān*, sec. XI (pp. 11-12), o l'appassionante connessione storico-letteraria delle figure di Širin-Tamara-Semiramide-Mehin Bānu, le «grandi donne» locali che animano tra l'altro i poemi di Nezāmi (sec. XII). A questo proposito è il caso di segnalare quel piccolo capolavoro di ricostruzione testuale che ha portato Beradze (in un articolo del 1984, le cui conclusioni sono qui riprese a pp. 50-51) a riconoscere nella forma persiana *vāvomi-qāl*, inspiegabile a Setude, un originario *didi-pāl* (oggi *didi-fāl*), parola georgiana che significa «grande sovrana». Un residuo di dubbio riserveremmo alla ricostruzione degli autori (per cui *nota* 8 a pp. 49-50 a chiosa del passo tradotto a p. 37) quando scelgono una lettura «*az Hormoz*» che risulterebbe associata soprattutto in quanto riscontrata sul manoscritto londinese (gli autori hanno potuto disporre di

una copia fotografica tramite i buoni uffici di Gianroberto Scarcia); ora non c'è dubbio che quell'originario «*az har farr-e erāde*» proposto dal Setude a p. 56 della sua edizione del testo risulti decisamente incongruente, e anche che Beradze e Smirnova siano più o meno nel giusto quando scrivono (p. 49): «... il richiamo di Hormoz, in un simile contesto, è decisamente pertinente se ricordiamo che questo sovrano è il protagonista principale della leggenda, uno dei personaggi dei poemi nezamiani come pure delle varie successive elaborazioni letterarie della storia di Khosrow e Širin. Nel racconto di Nezāmi, i nemici della dinastia sasanide cominciarono ad un certo punto a coniare monete con l'effigie del principe ereditario Khosrow, cosa che lo fece cadere in disgrazia presso il padre. Sentendo minacciata la propria sicurezza, Khosrow abbandonò così la corte per recarsi in Armenia, dove sperava di incontrare la bellissima Širin...»; purtuttavia quell'«Hormoz» così «*v polne logično i ponjatio*» dal punto di vista del contesto pseudo-storico che presiede alla vicenda lascia pur sempre il resto della frase abbastanza sconnesso dal punto di vista grammaticale (a meno, certo, di non dover intervenire nell'ordine delle parole, leggendo allora *čun Khosrow-e Hormoz az erāde be...* ecc.), sicché la lettura recentemente proposta (per cui cfr. *Georgica II, Materiali sulla Georgia Occidentale* a cura di L. Magarotto e G. Scarcia, Bologna, 1988, pp. 139-140) *az haraf-e erāde be arāmene*, che Beradze ci diceva poco tempo fa di non condividere, resta, se non proprio *lectio facilior* (ma punti e occhietti nel *ductus* safavide son sempre cose opinabili) la interpretazione più coerente e grammaticalmente irreprensibile che si possa immaginare,

contesto pseudo-storico compreso, stanti i ben noti appetiti erotici del principe persiano in trasferta... «*Se non è vero e ben trovato*» (cfr. *Iran under the Safavids*, Cambridge, 1980, p. 284) direbbe a questo punto Roger Savory se gli capitassero sotto mano (chissà?) i *Quaderni* veneziani di cui si diceva.

Altre letture sono decisamente meno controverse, ad esempio il *vavyani* dell'edizione Setude viene ovviamente corretto in *Dadyani* (p. 98): il termine, originariamente nome della dinastia sovrana della Mingrelia, passa a denominare la Mingrelia stessa già in molte fonti seicentesche (dal *Khayr al-Bayān* a Evliya Çelebi allo stesso Pietro della Valle), sicché la lettura di quell'iniziale *dāl* che Setude aveva preso per una *vāv* resta un'imprecisione dell'editore persiano; non c'è dubbio però che per un georgiano di lingua madre tutte queste correzioni risultino molto più semplici che per chiunque altro.

La citata *Bibliografia* raccoglie (con una successiva integrazione a p. 131) ben 393 titoli tra fonti e saggi scientifici: si tratta di una mole imponente di documentazione che sa essere minuziosa sino alla citazione di singole voci di enciclopedia e che raccoglie testi composti in una decina di lingue diverse; tra i quali non pochi quelli in georgiano, segno dell'importanza rivestita da questa lingua non solo nella qualità – ovvia – di fonte, ma anche come veicolo di redazione di molti importanti studi sovietici recenti. Tutto sommato quindi il recensore non ritiene sia proprio il caso di segnalare quegli inevitabili refusi di stampa che appaiono anche in un'opera costruita con impegno e passione come questa. In un'epoca che sembra prediligere grandi sintesi

– e imprevedenti recriminazioni – è sempre rassicurante che si producano, ai lembi dell'«impero», cose di questo genere: certe forme di armonia tra erudizione pura e capacità di sentire equilibratamente la propria storia, magari spulciando manoscritti concepiti in lingue altrui, di cui si rispettano suoni e tratti ancorché discordi, non è esercizio facile né diffuso nemmeno tra noi da tanto liberi, sempre pronti a razionalizzare ad uso e consumo puramente interno persino sofferenze di cose e persone di cui conosciamo a malapena il nome.

Maurizio Pistoso

C. SHIMIZU, *Lacche giapponesi*, Milano, A. Mondadori, 1988, pp. 303, ill.

Nel vasto, e ancora poco esplorato settore delle «arti applicate», per quanto il termine appaia un po' restrittivo nel caso del Giappone, una posizione di particolare rilievo spetta indubbiamente alla lacca. Recentemente in Italia, dove la lacca giapponese è presente con raccolte pubbliche e private tutt'altro che indifferenti, quest'arte è stata presentata al grande pubblico soprattutto attraverso la mostra «Ex Oriente Lux» del Museo della Basf di Colonia insieme con esempi di altri paesi europei e orientali.

E perciò il volume di Christine Shimizu, *Lacche Giapponesi*, uscito in lussuosa veste per i tipi di Mondadori compare al momento giusto. E certo non solo per il tempismo. La conservatrice del fondo giapponese al Musée Guimet di Parigi, la più importante raccolta d'arte orientale di Francia, ha compiuto infatti un ottimo lavoro sotto vari aspetti. Nel suo

saggio la Shimizu è riuscita a fondere gli elementi tecnici, accuratamente e approfonditamente descritti, nel più ampio arco di sviluppo della storia dell'arte del Giappone. In tal modo essa è giunta a fornire non solo un panorama più che soddisfacente del campo specifico, ma anche a rintracciare le ragioni che hanno condotto alle varie maturazioni estetiche e tecniche dell'arte della lacca entro quelle più vaste e complesse dei processi storici e sociali che sottendono a tutta l'arte nipponica attraverso i secoli.

Nel volume, dopo un'introduzione sul ruolo della lacca asiatica nella moda e nell'arte dell'Europa dei secoli scorsi, vengono accuratamente descritti le tecniche e i procedimenti della lavorazione. La parte più originale è però costituita dai capitoli successivi dove l'Autrice sviluppa una storia della lacca lungo le tappe evolutive dell'arte giapponese. Parrebbe un'ovvietà: che storia di un'arte si potrebbe scrivere se non seguendo le tappe di sviluppo sociale di quella stessa civiltà che tale arte ha espresso? Eppure, solitamente, lo studio delle arti applicate in genere, e della lacca in particolare, è perseguito analizzandone le tipologie e le tecniche con scarso per non dire punto interesse per lo sviluppo stilistico e le sue cause storico-estetiche. I motivi di ciò sono probabilmente da ricercare nell'approccio collezionistico che tende a privilegiare gli aspetti tecnici e spettacolari a quelli storici e di stile.

E tuttavia, negli ultimissimi anni, gli studiosi hanno preso a raccordare più intimamente la componente decorativa delle opere in lacca con le correnti pittoriche principali o semplicemente più in voga. Ne sta conseguendo una revisione, spesso drastica, di attribuzioni e datazioni prima

essenzialmente fondate sull'elemento tecnico nella presunzione quanto mai errata che certe caratteristiche tecniche possano essere fattore certo di datazione.

E così, anche per il suo contributo a questa linea di rinnovamento nello studio della lacca, linea che da un apprezzamento collezionistico-artigianale la porta verso una più esatta lettura storico-artistica, il libro della Shimizu appare oggi particolarmente

pregevole. Inoltre, nella documentazione iconografica è da apprezzare lo sforzo per includere opere inedite, e in gran numero, dal Musée Guimet le cui riserve sono ancora assai poco note al di fuori del mondo degli specialisti. Il saggio si conclude con un'analisi di alcuni artisti contemporanei e della loro produzione a soggetto sia tradizionale sia moderno.

Gian Carlo Calza

LIBRI RICEVUTI

- C. BAFFIONI, *L'Epistola degli Iḥwān al-Ṣafā'*. Sulle opinioni e le religioni. "Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi e ricerche su Africa e paesi arabi". Napoli 1989, pp. 270.
- M. BERENGO, *La fondazione della Scuola Superiore di commercio di Venezia*. "Università degli studi di Venezia". Venezia, Il Poligrafo, 1989, pp. 65.
- A. CATASTINI, *Isaia ed Ezechia. Studio di storia della tradizione di II Re 18-20 // Is. 36-39*. "Dipartimento di Studi orientali, Studi semitici, n.s. 6". Roma, Università degli Studi "La Sapienza", 1989, pp. 327.
- B. CHIESA, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*. "Studi biblici 85". Brescia, Paideia editrice, 1989, pp. 209.
- S. M. YAKERSON, *Hebrew Incunabula. Descriptions of Publications Kept in Libraries of Moscow and Leningrad* [in russo]. "Leningrad Branch of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR". Leningrad 1988, pp. 337.
- R. MANTRAN (Sous la direction de), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1988, pp. 810.
- E. LOEWENTHAL (a cura di), *Favole nella tradizione ebraica*. Milano, Arcana editrice, 1988, pp. 274.
- MESHULLAM DA VOLTERRA, *Viaggio in terra d'Israele*. Versione italiana di A. Veronese. Rimini, Luisé editore, 1989, pp. 127.
- NAHMANIDE, *La legge del Signore è perfetta*. Omelia rabbinica sulla perfezione della Torah. Introduzione, versione e note di M. Perani. Roma, Carucci editore, 1989, pp. 154.
- P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Vol. II. "Classici delle religioni". Torino, UTET, 1989, pp. 660.
- E. TREVISAN SEMI, *Morte del senso e senso della morte nel primo racconto di A. B. Yehoshua*. Firenze, Editrice La Giuntina, 1989, pp. 92.

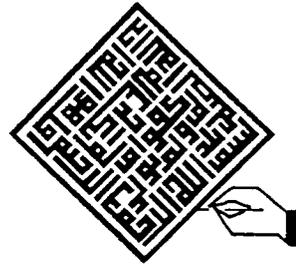
EURASIATICA

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI STUDI EURASIATICI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VENEZIA

publishes a new series

LIRICA PERSICA

concordances and lexical repertories
of poetic anthologies of 1000 lines



Already published:

- 1 *Handbook of Lirica Persica*, by D. Meneghini Correale – G. Urbani – R. Zipoli, Venezia 1989 (*Eurasiatica* 12)
- 2 *Hafez*, by D. Meneghini Correale, Venezia 1989 (*Eurasiatica* 13)
- 3 *Faghani*, by R. Habibi – R. Zipoli, Venezia 1990 (*Eurasiatica* 17)
- 4 *Taleb*, by D. Meneghini Correale, Venezia 1990 (*Eurasiatica* 18)

In the press:

- 5 *Naziri*, by N. Samadi – R. Zipoli (*Eurasiatica* 20)

For further information, write to the following address:

Prof. Riccardo Zipoli
Dipartimento di Studi Eurasiatici
San Polo 2035
30125 Venezia Italy

Letteratura universale Marsilio



MILLE GRU

*Collana di classici giapponesi
diretta da Adriana Boscaro*

- Anonimo, *Le concubine floreali. Storie del Consigliere di Mezzo di Tsutsumi*, a cura di Y. Kubota, pp. 208
- Fukunaga Takehiko, *La fine del mondo*, introduzione di Katō Shūichi, a cura di G. Canova, pp. 120
- Hiraga Gennai, *La bella storia di Shidōken*, a cura di A. Boscaro, pp. 208
- Kawabata Yasunari, *Racconti in un palmo di mano. Suggestioni e artifici*, a cura di O. Civardi, pp. 192
- Nagai Kafū, *Al giardino delle peonie e altri racconti*, a cura di L. Bienati, pp. 312
- Nakajima Atsushi, *Cronaca della luna sul monte e altri racconti*, a cura di G. Amitrano, pp. 200
- Natsume Sōseki, *Sanshirō*, a cura di M.T. Orsi, pp. 336
- Ueda Akinari, *Racconti di pioggia e di luna*, a cura di M.T. Orsi, pp. 216



IL GANGE

*Collana di classici indiani
diretta da Giuliano Boccali*

- Amaruka, *Centuria d'amore (Śataka)*, introduzione di G. Boccali, a cura di D. Sagramoso Rossella, pp. 152
- Mallanāga Vātsyāyana, *Kāmasūtra*, a cura di C. Pieruccini, pp. 240
- Dal Mahābhārata, *Śakuntalā*, a cura di D. Sagramoso Rossella (in preparazione)

SAGGI E MATERIALI UNIVERSITARI
Serie di antichità e tradizione classica
diretta da Lorenzo Braccesi
condiretta da Giovannella Cresci Marrone e Paolo Mastandrea

Silvio Cataldi

[1] **La democrazia ateniese e gli alleati**

(*Ps. Senofonte Athenaion Politeia 1, 14-18*)

1984, pp. 182, £ 25.000

Enrica Culasso Gastaldi

[2] **Sul trattato con Alessandro**

(*polis, monarchia macedone e memoria demostenica*)

1984, pp. 214, £ 30.000

Paolo Mastandrea

[3] **Massimo di Madauros**

(*Agostino, Epistulae, 16 e 17*)

1985, pp. 96, £ 20.000

Lorenzo Braccesi

[4] **L'ultimo Alessandro**

Storia di un conflitto ideologico

1985, pp. 140, £ 25.000

G. Cresci Marrone, E. Culasso Gastaldi, F. Raviola

[5] **Tre studi su Temistocle**

prefazione di Lorenzo Braccesi

1986, pp. 200, £ 30.000

[6] **La polis e il suo teatro vol. I**

A cura di E. Corsini

1986, pp. 240, £ 35.000

[7] **La polis e il suo teatro vol. II**

A cura di E. Corsini

1988, pp. 240, £ 40.000

Domenico Musti

[8] **Strabone e la magna Grecia**

Città e popoli dell'Italia antica

1988, pp. 320, £ 45.000

[9] **Copa - L'ostessa**

Poemetto pseudo-virgiliano

A cura di Alessandro Franzoi

1988, pp. 120, £ 25.000

[10] **Per Pago Vicosque. Torino romana fra Orco e Stura**

A cura di G. Cresci Marrone ed E. Culasso Gastaldi

Serie maggiore - pp. 220, 80 ill., £ 60.000

Luisa Prandi

[11] **Platea**

Momenti e problemi della storia di una polis

1988, pp. 206, £ 30.000

Lorenzo Braccesi

[12] **L'avventura di Cleonimo**

A Venezia prima di Venezia

1990, pp. 140, 22 ill., £ 35.000

Umberto Bultrighini

[13] **Pausania e le tradizioni democratiche: Argo e l'Elide**

1990, pp. 288, £ 40.000