

ANNALI DI CA' FOSCARI
RIVISTA DELLA FACOLTÀ
DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
DELL'UNIVERSITÀ CA' FOSCARI
DI VENEZIA

XL, 3

2001

(Serie Orientale 32)

Editoriale Programma

INDICE

Articoli

- 5 PIERO CAPELLI, Sull'idea di 'confine' nella Bibbia ebraica
- 17 MAURO ZONTA, La tradizione giudeo-araba ed ebraica del *De intellectu* di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del *Commento* di Averroè
- 31 CHIARA CASSELER, La figura di Abū Madyan al-Ghawth
- 61 NOVELLA CANTOBELLI, Alle origini dell'*Armjanskaja S.S.R.*: la Russia nella storia armena (1917-1920)
- 93 RICCARDO ZIPOLI, The Syntagmatic Cohesion Between 'wind' and 'hair' in Ḥāfīz' *ghazals*
- 111 STEFANO PELLÒ, La terminazione *-at* nella teoria della *qāfiya* di Shams-i Qays
- 131 GHANSHYAM SHARMA, Negative Modality in Hindi
- 151 CECILIA COSSIO, Cinema hindi e storia. Orizzonti della ricerca
- 177 CLAUDIA RAMASSO, Tipologia e iconografia dei *Mukuta* di Rudra-Siva
- 195 STEFANO BEGGIORA, Sacrificio umano e sacrificio del bufalo in Orissa
- 211 FABRIZIO FERRARI, L'influsso di Jayadeva sulla letteratura bengali dalle origini al XVIII secolo
- 235 TATIANA AGLIANI, La natura e la funzione della genealogia spirituale nel Buddhismo Chan. Trasmissione del *Dharma* e morte del maestro nel *Jingde Chuandeng Lu*

- 271 ELISABETTA SCANTAMBURLO, *Is Buddha's Nature Left or Right? A Comparison of two Daruma Paintings by Nantenbō from the Gitter-Yelen Collection of New Orleans*
- 281 CHEN HONGMIN, *Chiang Kai-shek and Hitler: An Exchange of Correspondence*

ARTICOLI

Piero Capelli

SULL'IDEA DI 'CONFINE' NELLA BIBBIA EBRAICA*

1. *Brevi considerazioni metodologiche*

Ogni tentativo di delineare la storia di un'idea nella Bibbia ebraica (d'ora in avanti BH) si scontra con una serie di difficoltà caratteristiche del campo d'indagine. In primo luogo, non si ribadisce mai abbastanza che la BH non è un documento unitario, ma un'intera letteratura, o quanto meno un'amplissima antologia, la cui estensione cronologica comincia almeno nel IX secolo a.e.v. (con il libro profetico di *Amos*) per giungere al II a.e.v. (con il libro di *Daniele*) o forse addirittura al I a.e.v. (secondo la datazione del *Cantico dei Cantici* proposta da Giovanni Garbini)¹. Quindi, anche i concetti fondamentali, come appunto quello di 'confine', rivelano nella BH un'ampia evoluzione diacronica. Inoltre, quella parte della letteratura ebraica che è raccolta nella BH è sì ampia, ma non onnicomprensiva della cultura ebraica antica. Il canone ebraico delle scritture risale alla fine della tarda antichità, cioè all'epoca in cui la *leadership* culturale in seno all'ebraismo venne assunta, in modo tuttora definitivo, dal movimento rabbinico. La scelta del canone delle Scritture ebraiche fu un'espressione del pensiero di questo movimento, e quindi la BH comprende testi alquanto omogenei dal punto di vista religioso e ideologico.

* Il testo rielabora ampiamente una relazione presentata dall'autore alla giornata di studio su *La frontiera: spazio - identità - comunità* (Livorno, Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano, 13 maggio 2000). Le fonti bibliche sono citate nella traduzione della C.E.I. (tratta dalla *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Dehoniane, 1982⁵), e quelle qumraniche nella traduzione di C. Martone (F. GARCÍA MARTÍNEZ - C. MARTONE [a cura di], *Testi di Qumran*, Brescia, Paideia, 1996).

Ciò ha un'ulteriore e significativa conseguenza: la relativa povertà lessicale della lingua ebraica biblica, che comprende poco più di 8000 parole²: un testo come il *Cantico dei Cantici*, che in origine aveva carattere scopertamente erotico, o un libro scettico come il *Qobelet*, hanno subito vicissitudini testuali che li hanno resi a tratti incomprensibili perché i loro termini-chiave sono stati interpretati e tradotti secondo un'esegesi simbolica e religiosamente normalizzatrice almeno fin dal periodo ellenistico, con la traduzione dei LXX³.

Che fare, dunque, quando si vuole indagare la storia di un'idea nelle Scritture ebraiche? Di regola si parte dal *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (in sigla ThWAT), pubblicato tra il 1973 e il 1995 a cura di G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren⁴, un ampio lessico dei termini ebraici biblici di rilevanza teologica, a sua volta modellato su un analogo strumento di consultazione ormai classico, il *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (in sigla ThWNT), edito tra il 1932 e il 1973 sotto la direzione di Gerhard Kittel⁵. Questo "dizionario teologico" si basava sui presupposti idealistici della filosofia storica del linguaggio secondo Schleiermacher, che, con le proprie osservazioni circa "il potere che il cristianesimo ha avuto di plasmare la lingua", aveva suggerito la ricostruzione della lingua dei primi cristiani come via privilegiata per delineare la mappa del pensiero cristiano delle origini.

Un'idea, si vede, notevolmente astratta, che nella storia anche assai recente degli studi ha portato a estremizzazioni, sulle quali si sono poi fondate sovrainterpretazioni teologiche o costruzioni ideologiche. Un esempio di questa deriva metodologica è, fin dal titolo stesso, l'opera di Thorleif Boman *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* ("Il pensiero ebraico a confronto con quello greco", Göttingen 1952),

¹ G. GARBINI, *Cantico dei cantici. Testo, traduzione e commento*, Brescia, Paideia, 1992.

² Cfr. E. ULLENDORFF, *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Languages and Civilizations*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1977, pp. 3-17.

³ Cfr. G. GARBINI, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia, Paideia, 1998, pp. 40-42, 52-55, 66-69.

⁴ G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 10 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1973-1998 (trad. ital. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, Brescia, Paideia, 1988).

⁵ G. KITTEL (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 11 voll., Stuttgart, Kohlhammer, 1932-1973 (trad. ital. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1992).

incentrata in gran parte sull'idea di 'tempo'. Secondo Boman, esisterebbe un'idea ebraica del tempo, visto come circolare e rappresentato nella dimensione della liturgia, e ne esisterebbe una cristiana radicalmente diversa, secondo cui il tempo ha uno sviluppo lineare rappresentabile solo nella dimensione del pensiero escatologico. Passavano così sotto silenzio sia l'esistenza di un'importante escatologia ebraica, sia quella di una liturgia cristiana che, nella sua scansione annuale, non è meno 'circolare' di quella sinagogale degli ebrei.

Contro questo punto di vista prese posizione già negli anni '60 l'insigne ebraista di Oxford James Barr, in opere come *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961)⁶ e *Biblical Words for Time* (London 1962). Le opere di Barr hanno trovato numerosi punti di convergenza con la teoria lessematica del linguista rumeno Eugenio Coseriu. Secondo Barr, è perfettamente possibile isolare un concetto di 'tempo', e un relativo *campo semantico* composto dai diversi termini (*lessemi*) che vengono usati in una determinata lingua per esprimere questo concetto e quelli annessi e connessi. Un tale campo semantico sarà agevolmente indicabile mediante il suo lessema principale: nel caso preso ad esempio, questo *arcillessema* sarà la parola 'tempo', e potrà essere tranquillamente formulato in una qualsiasi lingua moderna. Il relativo campo semantico, in una qualsiasi lingua antica, può comprendere diversi lessemi, senza che necessariamente ciascuna cultura debba avere concepito il campo semantico in maniera radicalmente diversa rispetto alle altre.

Negli anni '70, tra gli ebraisti europei e soprattutto italiani, l'influsso congiunto delle metodologie elaborate da Barr e da Coseriu determinò una fioritura di studi sui campi semantici nell'ebraico biblico. Lo stesso ThWAT, pur essendo modellato sulla struttura teologica e ideologica del ThWNT (e quindi impostando il rapporto tra l'Antico Testamento e il Nuovo in termini di contrapposizione anziché di evoluzione), tiene conto, in molte delle singole voci, degli sviluppi metodologici avvenuti. Perciò risulta ancora uno strumento utilizzabile con profitto per una carrellata su molti concetti e sulla loro storia nella cultura ebraica antica.

⁶ Trad. ital. *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna, Mulino, 1968.

2. Il concetto di 'confine' nell'antico Vicino Oriente e nella lingua ebraica biblica

Al concetto di 'confine' il ThWAT dedica una voce curata dall'ebraista svedese Magnus Ottosson⁷. Nella lingua ebraica biblica, questo concetto mostra una straordinaria compattezza, che esemplifica quanto detto sopra circa la povertà del lessico ebraico biblico. Tanto il campo semantico del 'confine', quanto l'arcilessema (ossia il termine più usitato per esprimere il concetto), quanto l'insieme dei lessemi si riducono a una sola radice: *gbl* (da cui derivano i sostantivi *g^evul* e *g^evulah* e il verbo *gaval*). Nell'ebraico dell'epoca rabbinica (dal II sec. e.v. al medioevo) e in quello israeliano odierno i lessemi indicanti il confine si sono moltiplicati (p.e.: *ħazit* e *t^eħum*)⁸; nell'ebraico biblico, comunque, per nostra fortuna o disgrazia, la parola è una sola, e anche la pubblicazione di tutti i manoscritti del Mar Morto negli anni '90 non ha arricchito di ulteriori lessemi il campo semantico del 'confine'⁹.

La voce *g^evul* del ThWAT contiene utili informazioni sulla preistoria del concetto ebraico di 'confine' nelle civiltà vicino-orientali più antiche. Data l'abbondanza delle fonti, la trattazione di questo punto dovrebbe essere amplissima, ma dovrò ridurla ai sommi capi:

- a) I testi dell'antico Egitto mostrano che ogni confine – sia dello stato, sia di una proprietà – era inviolabile in quanto istituito dalla divinità. L'inviolabilità valeva anche per chi si trovava *all'interno* del confine: ciò è esemplificato dalle sedici stele del confine cittadino di el-'Amarna, la capitale del faraone Amenōphis IV (1372-1354), stele che recano un testo in cui il re promette di non uscire dal territorio. Ristabilire le frontiere di una provincia era un'attività ordinatrice che si paragonava a quella demiurgica, o comunque ordinatrice del cosmo, che era propria della divinità: ciò che risulta, per esempio, già dalla stele fatta erigere a Semnah dal faraone Sesōstris III (1878-1843), che diede saldezza e sistemazione al confine meridionale con la Nubia:

⁷ ThWAT, I (1973), cc. 896-901 (trad. ital. cit., I, coll. 1827-1840).

⁸ Per quest'ultimo termine cf. il medio- e neoassiro *taħumu*.

⁹ Cfr. D.J.A. CLINES (a cura di), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 5 voll. finora pubblicati, 1993 ss., II, pp. 300-302 e 308.

Io feci il mio confine a sud di quello di mio padre, e aggiunsi a quello che mi avevano lasciato in eredità... È un vile chi recede dal suo proprio confine... Quanto ad ogni mio figlio che consoliderà questo confine che ha fatto la mia maestà, egli è mio figlio, partorito per la Mia Maestà, un figlio che vendica suo padre (come Horo), che consolida il confine di chi lo ha messo al mondo. Ma colui che lo distruggerà o che non combatterà per esso, non è mio figlio, non è stato partorito per me. Ordunque, la Mia Maestà ha fatto fare sopra questo confine una statua della Mia Maestà, che la Mia Maestà ha fatto per il desiderio che voi combattiate per essa¹⁰.

b) Nelle lingue della Mesopotamia il campo semantico del 'confine' è piuttosto nutrito: in sumerico comprende tre termini, e in accadico ben sette, tra cui *kudurru*, "confine", "territorio", "stele di confine" (dove, per esempio, il nome reale teoforico di Nabucodonosor, propriamente *Nabû-kudurri-usur*, cioè "O [dio] Nabû, proteggi la stele del confine!")¹¹. Il *kudurru* come oggetto compare nell'epoca classica, e di regola riporta testi e simboli divini che garantiscono la protezione della proprietà (di cui talora reca una pianta): spesso il testo si conclude con una maledizione per chi sposti l'oggetto.

c) Sappiamo inoltre che anche gli ittiti ritenevano che le frontiere del regno si trovassero sotto la protezione divina¹².

Come si vede, dunque, nelle culture vicino-orientali antiche il concetto di 'confine' aveva una valenza fondamentalmente religiosa, come è proprio di civiltà che non concepiscono alcuna distanza tra i due ambiti che noi definiamo della 'politica' e della 'religione'.

Vediamo ora alcune spigolature semantiche sullo stesso concetto nella BH. Il termine *g'vul* vi ricorre assai spesso, soprattutto – com'è ovvio – nei passi relativi al tracciamento di frontiere: dunque, nel libro dei *Numeri* (25 volte), dove si tratta della delimitazione dei territori delle diverse tribù; poi nel libro di *Giosuè* (ben 66 volte), dove è narrata la conquista di Canaan e la sua spartizione tra le tribù; e ancora nel libro del profeta *Ezechiele* (39 volte), specie nei capitoli 40-48, relativi

¹⁰ Da E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino, Einaudi, 1969², pp. 128-129.

¹¹ *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, VIII, Chicago - Glückstadt, Oriental Institute - Augustin, 1971, pp. 495-496.

¹² ThWAT, I, c. 897 (trad. ital. cit., I, coll. 1831-1832).

alla rifondazione del tempio e dello stato ebraico dopo l'esilio, rifondazione della quale il profeta riceve l'incarico attraverso una visione divina. La radice *gbl* ricorre anche nella toponomastica: per esempio, l'importante città fenicia di Biblo è in ebraico *G^eval* (e già in accadico *Gubla*). Più raro, rispetto al sostantivo *g^evul*, è il verbo *gaval*, usato in accezioni come "stabilire una frontiera" (anche nel senso di delimitare un'area di culto) o anche "confinare con". La semantica del sostantivo è la stessa dell'accadico *kudurru* e del latino *finis*: vale a dire, espressioni identiche hanno, in contesti diversi, o l'accezione di 'frontiera' o quella di 'territorio'. Tale il caso, per esempio, di *g^evul Miṣrayim*, "paese d'Egitto" o "confine egiziano"; *g^evul Mo'av*, "terra di Moab" o "confine moabita"; *g^evul ha-Kena'ani*, "il paese dei cananei" o "il confine di Canaan"; *g^evul ha-Amori*, "il paese degli amorrei" o il suo confine; e così ogni volta che il termine compare in congiunzione con i nomi delle dodici tribù. Compare spesso anche congiunto a nomi di città, e allora indica sempre il territorio. In quattro occorrenze è unito al nome (o al pronome) di un sovrano, e ne indica il territorio.

3. *Confine sacro e confine del sacro nella Bibbia ebraica*

Esiste una 'teologia' del termine e dell'idea di 'confine' nella BH (secondo lo schema dei dizionari teologici)? Nonostante le cautele metodologiche di cui sopra, credo si possa dire di sì.

Come gli altri popoli dell'antico Vicino Oriente, anche gli israeliti condividevano la concezione secondo cui gli accordi sulle frontiere venivano sottoposti e resi soggetti alla protezione divina. I diversi dèi nazionali garantivano i confini del territorio in cui abitavano i loro fedeli; e nella sua dimensione di dio nazionale, anche quello degli israeliti non faceva eccezione (*Deuteronomio* 32,8). Ne consegue che, pur nelle sue travagliatissime vicissitudini storiche, e quindi nelle sue diversissime delineazioni, la frontiera del territorio nazionale degli israeliti venne sempre percepita essenzialmente in termini religiosi: era il limite del regno in terra del Signore Dio. Vediamo due esempi: a) Il primo è la storia narrata nel capitolo 6 di *1 Samuele*. I filistei hanno preso l'arca dell'alleanza e se la sono portata nel proprio territorio; vengono colpiti da una pestilenza; interpellano i propri specialisti del sacro (sacerdoti e indovini), che dicono di mandare via l'arca insieme con doni

votivi su un carro guidato da sole vacche: se il carro prenderà "la strada del proprio territorio" (*derek g^evulo*), allora vorrà dire che la pestilenza veniva dal Dio d'Israele; se no, che era un caso; e le vacche vanno dritte e sicure per la strada di Bet Šemeš, dov'era stanziato Giosuè. L'arca non può stare che nel proprio territorio: l'idea di 'terra santa' è già definita, e ciò che di questa cambierà – a seconda delle epoche e degli scrittori – saranno soltanto i confini.

- b) Prendiamo ora in esame la semantica dell'espressione *g^evul Yišra'el* ("il *gevul* di Israele"). Questa formula indica *sempre* il regno unito, ossia il 'grande Israele' di Davide e Salomone (solo in 2 Re 14,25 è riferita alla frontiera del regno del nord). Nella BH essa è assai più frequente rispetto all'espressione *ereš Yišra'el* ("terra d'Israele"), che è in tutto e per tutto corrispondente, ma che si diffonde largamente solo a partire dalla letteratura rabbinica, nonostante anche nella BH il termine *ereš* ("terra") sia usato per esempio – esattamente come *g^evul* – con i nomi delle dodici tribù per indicare i rispettivi territori¹³.

Ma il Dio d'Israele non era soltanto un dio nazionale fra i tanti altri; o, perlomeno, non si voleva che fosse solo questo. In quel tipo di religiosità ebraica che è caratteristico dei libri dei Profeti, "grande è YHWH anche al di là del confine d'Israele" (così nel testo post-esilico di *Malachia* 1,5). Già in quanto creatore, si riteneva che Dio avesse regolato l'universo intero istituendo confini progressivi all'interno del caos primordiale: nel racconto elohista della creazione, incluso in *Genesi* 1,1-2,4a, Dio opera in successione le demarcazioni tra la luce e la tenebra, tra le acque superiori e le acque inferiori, tra i mari e la terra asciutta, e così via, sempre separando e delimitando. Anche se il termine-chiave *g^evul* non compare in quanto tale in questa narrazione, nondimeno ricorre frequentemente nei *Salmi* e nei libri profetici esattamente a proposito di questa attività di Dio (vd. p.e. *Salmi* 74,17; 104,9; *Geremia* 5,22).

Visto quindi che proprio mediante il tracciare confini Dio aveva disposto il cosmo, anche la delineazione dei confini tra i gruppi umani doveva essere un gesto di sua competenza: tutti i confini in generale (di uno stato come di una proprietà), e quelli degli israeliti in particolare, sono tutelati dalla Legge

¹³ Cfr. *Dictionary of Classical Hebrew* cit., II, p. 300.

mosaica in quanto 1) dati *ab antiquo* e 2) dati da Dio. Tali sono i termini in cui si parla dei confini nazionali in *Deuteronomio* 32,8 (il cosiddetto Cantico di Mosè, uno dei testi più antichi di tutta la BH) e in *Giosuè* 22,25; e così anche il profeta Osea (regno del nord, fine del VIII sec. a.e.v.), in un'invettiva contro i sovrani del regno del sud, li accusa per l'appunto di essere diventati "come quelli che spostano i confini" (*Osea* 5,10). Altrettanto sacri e inviolabili sono i confini tra le proprietà private: in tal senso sono inequivocabili i comandamenti – e le relative maledizioni per i trasgressori – contenuti nella Legge di Mosè (*Deuteronomio* 19,14; 27,17).

L'obbligo mosaico di rispettare i confini delle proprietà private viene spesso ribadito nei testi sapienziali, la cui tradizione può talora rifarsi alla cultura comune dell'antico Vicino Oriente anche per vie autonome rispetto alla Legge e ai testi profetici e storici. Secondo *Proverbi* 15,25 e 23,10-11, Dio protegge i confini delle proprietà delle vedove e degli orfani, vale a dire le categorie socialmente meno tutelate; secondo *Giobbe* 24,29, sono empì coloro che spostano le pietre di confine delle proprietà¹⁴. Il concetto è attestato anche nei testi che non furono accolti nel canone delle Scritture ebraiche: nel *Testamento di Issacar* il patriarca in punto di morte rivendica, tra i propri meriti, anche quello di "non avere spostato i confini" (7,5).

Due esempi conclusivi si possono trarre dalle due più antiche elencazioni delle frontiere che compaiono nei testi della BH:

- a) Nel capitolo 34 del libro dei *Numeri* sono forse riprodotti i confini della provincia egizia di Canaan quali li aveva stabiliti Ramessès II dopo la battaglia di Qadeš contro gli ittiti intorno al 1270 a.e.v., e quali erano stati ribaditi da suo figlio Merenptah nella sua famosa stele, il più antico documento in cui compaiono (circa nel 1220 a.e.v) il toponimo di Canaan e il nome tribale di Israele. Ancor prima dell'ingresso in Canaan Dio dichiara a Mosè quelli che saranno i confini del paese degli israeliti (e questa è evidentemente la legittimazione *a posteriori* di un confine, non sappiamo se storico o ideale); la spartizione delle terre fra le tribù, dice Dio, dovrà avvenire a sorte al cospetto del sacerdote El'azar,

¹⁴ Cfr. *Proverbi* 22,28 ("Non spostare il confine antico, posto dai tuoi padri").

di Giosuè, e di un rappresentante per ogni tribù. Qui Dio traccia personalmente i confini del paese (anche se non quelli delle tribù), ed è il suo rappresentante, il sacerdote, a essere nominato per primo come supervisore al sorteggio di quelli delle tribù.

- b) I capitoli 13-19 del libro di *Giosuè* raccontano che quando Giosuè è vecchio, con Canaan ancora in gran parte da conquistare, le terre già prese dagli israeliti vengono divise fra le tribù a sorte. Anche qui non è Dio a tracciare personalmente i confini tra le tribù, ma è lui stesso a dare ordine a Giosuè, il suo prescelto, di effettuare il sorteggio (13,6).

A quanto risulta dai miei limitatissimi carotaggi e dalla voce di Ottosson nel ThWAT, la BH non parla mai di 'confini' in generale, ma sempre di confini tra ebrei e non ebrei o tra ebrei ed ebrei. Illuminante, in questo senso, mi sembra il caso di *Giosuè* 22. In questo capitolo, alle tribù di Gad, Ruben e metà di Manasse viene assegnato da Giosuè un territorio situato oltre il Giordano; prima di trasferirvisi, le tre tribù erigono un altare al Signore di qua dal fiume, rischiando in tal modo di scatenare la guerra per avere istituito un culto illegittimo. Alle furiose rimostranze degli altri israeliti, le tre tribù si disculpiano dicendo di aver solo voluto evitare che, con il passare delle generazioni, il Giordano venisse percepito come un confine tra israeliti e non israeliti, e quindi che i loro discendenti finissero esclusi dal culto del Signore. Dunque il Giordano, secondo questo testo, fu a un certo punto percepito come un confine tra ebrei ed ebrei che col tempo sarebbe potuto divenire un confine tra ebrei e non ebrei. L'episodio rivela che entrambi questi tipi di confine venivano percepiti e 'vissuti' come limiti del sacro e, nello stesso tempo, come sue manifestazioni. Il confine, che è elemento teologicamente necessario all'ordine del cosmo (come visto in *Genesi* 1), diventa umanamente oggetto di costruzioni giuridiche, politiche e/o ideologiche, e quindi di un incessante discorso di legittimazione religiosa *a priori* o *a posteriori*: così, per esempio, nelle diatribe sui confini tra le tribù di *Giosuè* 22, o nella rifondazione d'Israele secondo *Ezechiele* 48, o ancor meglio nel caso del "grande Israele" di Davide e Salomone, la cui esistenza come realtà storica ci appare oggi sempre più dubbia¹⁵, ma la cui efficacia

¹⁵ Cfr. G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia, Paideia, 1986.

come mito di rifondazione nazionale e nazionalista è stata operante dall'epoca dei re Asmonei (II-I sec. a.e.v.) fino a quella del sionismo più spinto.

4. *Sviluppi dell'idea a Qumran e nel primo rabbinismo*

Gli sviluppi successivi dell'idea del confine, nell'ebraismo dei secoli a cavallo dell'era volgare, sono prevedibilmente condizionati dall'idea biblica.

Nel pensiero rigidamente esclusivistico della comunità di Qumran, il confine sacro e inviolabile è quello tra gli aderenti alla comunità e alla sua Legge autentica da una parte, e tutti gli altri – anche israeliti – dall'altra. In uno dei più ampi e importanti testi normativi della comunità, il *Documento di Damasco*, l'immagine biblica degli empi descritti come “quelli che spostano la frontiera” (*Osea* 5,10; *Proverbi* 22,28 e 23,10) viene sistematicamente ripresa per descrivere i nemici storici o circostanziali della comunità stessa. Quindi:

- l'“Insolente”, ossia il sommo sacerdote di Gerusalemme che osteggiò fin dall'inizio la setta qumranica (divenendone quindi il nemico più odiato, al punto da non venire mai identificato nei testi del Mar Morto col suo vero nome), viene rappresentato come colui che ha fatto “deviare” Israele “dai sentieri della giustizia... rimuovendo la frontiera con la quale i primi avevano segnato la loro eredità” (1,15-16);
- gli altri grandi osteggiatori della setta, vale a dire i sacerdoti di Gerusalemme compromessi con il potere pagano, vengono definiti come “quelli che rimuovono la frontiera, [e] traviarono Israele, e resero il paese deserto, poiché parlarono di rivolta contro i precetti di Dio [dati] per mezzo di Mosè” (5,20-21);
- ugualmente, anche i membri della setta che ne trasgrediscono le regole vengono paragonati, citando espressamente *Osea* 5,10, ai re di Giuda empi “come quelli che spostano la frontiera” (19,13-16).

Anche i testi qumranici di contenuto sapienziale ricorrono all'immagine biblica dello ‘spostare la frontiera’ per illustrare metaforicamente le istruzioni etiche che impartiscono. Così, chi è povero viene esortato a “non desiderare nulla oltre alla propria eredità e [a] non rodersi per essa, in modo da non spostare il confine” (4Q416, fr. 2, col. 3, linea 8); e chi sottrae a

un marito il dominio sulla moglie, “verrà spostato il confine della sua vita” (4Q416, fr. 2, col. 4, linea 6)¹⁶. Un altro testo sapienziale definisce l'uomo “retto... e valoroso” come “colui che dirime la lite per coloro che spostano il confine” (4Q424, fr. 3, linee 8-9), ossia che è stimato così giusto da poter arbitrare le questioni di confini tra proprietà cui alludeva il *Deuteronomio* (19,14; 27,17)¹⁷.

Nel pensiero biblico il confine essenziale è quello tra Israele e non-Israele, cioè tra sacro e profano. A Qumran quest'idea fondamentale si specializza nel senso che il confine per eccellenza, quello tra sacro e profano, viene identificato con quello tra la setta e l'esterno, cioè tra la vera Legge d'Israele e la compromissione con i pagani e con l'impurità che incarnano. Questa linea di pensiero verrà infine ereditata dall'ebraismo rabbinico dopo la catastrofe nazionale delle guerre contro Roma (tra il 66 e il 135): anche dopo l'annientamento di ogni confine terreno d'Israele, la presenza 'fisica' di Dio tra il suo popolo troverà comunque definizione e delimitazione nell'insieme dei precetti di vita quotidiana codificati nei primi testi rabbinici, e ai quali gli ebrei osservanti ancor oggi ottemperano.

¹⁶ Del testo 4Q416 (copiato nella prima metà del I secolo a.e.v.) si ha un'altra copia nel ms. 4Q418.

¹⁷ Secondo un'altra interpretazione, questo passo alluderebbe, come il *Documento di Damasco*, ai nemici della comunità di Qumran “che rimuovono le frontiere” (R.H. EISENMAN - M. WISE, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, New York, Penguin, 1993, p. 166, dove però sorprendentemente a p. 168 la traduzione del testo è monca delle linee in questione; cfr. invece la trad. ital. di E. Jucci, *Manoscritti segreti di Qumran*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, pp. 167-168). Ma il contesto del passo è evidentemente sapienziale e non allude all'attualità né alla storia della setta.

ABSTRACT

This is a short essay in the semantics of ancient Hebrew words deriving from the root *gbl* "border, to border". The semantic field of the "border" has a strong religious connotation in the Hebrew Bible, as in other ancient Near Eastern civilizations. As God created universe by setting borders through chaos, so human borders (between estates, tribes and nations) are defined and traced by God or his representatives and placed under God's protection and control. Biblical borders, as a necessary factor of cosmic order planned by God, are consistently elaborated and discussed from a political and/or ideological point of view, for the sake of religious legitimization of expansion towards new borders or defense of newly acquired ones (e.g. David's and Solomon's "great Israel").

KEY WORDS

Border. Ideology. Semantics. Hebrew.

Mauro Zonta

LA TRADIZIONE GIUDEO-ARABA ED EBRAICA
DEL *DE INTELLECTU* DI ALESSANDRO DI AFRODISIA
E IL TESTO ORIGINALE DEL *COMMENTO* DI AVERROÈ*

Tra le fonti greche della letteratura filosofica araba ed ebraica medievale, un ruolo di primo piano è ricoperto da un'opera di Alessandro di Afrodizia: il *De intellectu*. Nella tradizione araba, l'opera è nota grazie alla versione fattane a Bagdad nel secolo IX da Ishāq Ibn Hunayn: versione che, conservata in diversi manoscritti, venne edita per la prima volta da J. Finnegan nel 1956¹, e nuovamente da 'Abd al-Raḥmān Badawī nel 1971². Peraltro, i contenuti del *De intellectu* corrispondono, seppure con alcune alterazioni sostanziali e terminologiche, a quelli di un passo del libro II del *De anima* dello stesso Alessandro³ – opera nota al mondo arabo anche nel suo testo completo, attraverso la traduzione (oggi perduta) fattane dallo stesso Ishāq. Appare anzi probabile che siano stati proprio gli arabi ad estrapolare per primi il testo del *De intellectu* dall'opera maggiore, secondo un uso ben collaudato nella letteratura filosofica araba del secolo IX – si pensi agli *excerpta* degli scritti filosofici di Plotino e Proclo rifusi nella *Teologia di Aristotele*, nel *De causis* e altrove⁴, nonché alle analoghe vicen-

* Il testo del presente contributo rappresenta una versione rielaborata di una relazione presentata da chi scrive al seminario "Il viaggio delle idee e dei testi fra culture diverse. L'eredità classica nelle culture araba, armena ed ebraica" tenutosi a Venezia il 27 ottobre 2000.

¹ J. FINNEGAN, *Texte arabe du Peri nou d'Alexandre d'Aphrodise*, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, 33 (1956), pp. 159-202.

² 'A. BADAWI, *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épitres*, Beyrouth 1971, pp. 31.15-42.6.

³ Cfr. ALEXANDRI APHRODISIENSIS *Praeter commentaria Scripta minora. De anima cum mantissa*, ed. I. Bruns, "Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum Aristotelicum", II/1, Berlin 1887, pp. 106.19-113.24.

⁴ Cfr. al proposito i saggi raccolti nel volume J. KRAYE - W.F. RYAN - Ch.B. SCHMITT (edd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Age: The Theology and*

de subite da alcuni passi delle opere dello stesso Alessandro e di Giovanni Filopono⁵.

Fu questo estratto rielaborato del *De anima* di Alessandro, dunque, a rappresentare il principale punto di partenza per l'elaborazione delle dottrine noetiche dei più celebri filosofi arabi medievali, da al-Kindī ad al-Fārābī sino ad Averroè. Ciascuno di questi autori, infatti, dedicò al tema dell'intelletto almeno uno scritto specifico, che assumeva sempre come modello o come fonte diretta il testo di Alessandro. In questo genere rientrano opere come la *Risāla fī l-'aql* (*Trattato sull'intelletto*) di al-Kindī (m. 870) e la *Risāla fī l-'aql wa-l-ma'qūl* (*Trattato sull'intelletto e sull'intelligibile*) di al-Fārābī (870-950): entrambi questi scritti, tuttavia, non sono veri e propri commenti del *De intellectu*, ma si presentano come interpretazioni originali del tema di quest'ultimo. Anche tra le opere di Averroè elencate nei trattati bibliografici e nei cataloghi si trova menzionato un trattato sull'intelletto, altrimenti detto *Šarḥ maqāla al-Iskandar fī l-'aql* (*Commento al trattato sull'intelletto di Alessandro*)⁶, il cui testo originale, tuttavia, non risulta aver lasciato alcuna traccia nella tradizione manoscritta arabo-islamica.

A questo punto, diventa interessante esaminare la fortuna del testo nella tradizione giudaica medievale, nei suoi due filoni linguistici: giudeo-arabo ed ebraico. Del testo del *De anima* di Alessandro, che rappresenta – come si è detto – la fonte ultima dell'operetta in questione, proprio questa tradizione ci ha trasmesso una utile testimonianza: il primo libro, infatti, venne tradotto in ebraico dalla versione araba ad opera di Shemuel ben Yehudah di Marsiglia, tra il 1323 e il 1340⁷.

Other Texts, Warburg Institute Surveys and Texts, XI, London 1986, e F. ZIMMERMANN, *Proclus Arabus Rides Again*, Arabic Sciences and Philosophy, 4 (1994), pp. 9-51.

⁵ Cfr. A. HASNAWI, *Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopone: Notes sur quelques traités d'Alexandre "perdus" en grec, conservés en arabe*, Arabic Sciences and Philosophy, 4 (1994), pp. 53-109.

⁶ Cfr. p. es. IBN ABĪ US-AYBĪ'A, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-atibbā'*, ed. N. Riḍā', Bayrūt s.d., p. 533.2 (dove l'opera è menzionata sotto il titolo di *Maqāla fī l-'aql*, *Trattato sull'intelletto*); E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1852 = H. PSICHARI (ed.), *Oeuvres complètes d'Ernest Renan*, t. III, Paris 1949, pp. 9-365, a p. 351.9 (dove si riporta il testo della lista delle opere di Averroè conservata nel manoscritto di El Escorial, Derenbourg 884, f. 82).

⁷ La versione ebraica del *De anima* è tuttora inedita, se si eccettua un estratto pubblicato in A. GÜNSZ, *Die Abhandlung Alexanders von Aphrodisias über den Intellekt*, Berlin 1886, pp. 3-16. Cfr., per la tradizione mano-

Tuttavia, non esiste alcuna testimonianza della conoscenza diretta, nel giudaismo medievale, del secondo libro del *De anima*, che includeva l'originale greco del *De intellectu*; e anche la versione araba dell'operetta non sembra aver lasciato tracce nella letteratura giudeo-araba.

Fu soprattutto grazie alla tradizione indiretta che i dotti ebrei del Medioevo vennero a conoscenza delle dottrine noetiche di Alessandro. In effetti, del *Trattato sull'intelletto e l'intelligibile* di al-Fārābī si conosce tutta una serie di versioni ebraiche: secondo Gad Freudenthal⁸, se ne possono contare almeno quattro. La prima, probabilmente realizzata in Provenza già nella seconda metà del secolo XII, porta il titolo di *Ketav ha-da'at* (*Scritto sull'intelletto*)⁹ e non è una versione letterale, bensì piuttosto una parafrasi, qua e là amplificata rispetto al testo originale; ad essa seguirono successivamente: una traduzione anonima, dal titolo *Sefer ha-sekel we-ha-muškalot* (*Libro dell'intelletto e degli intelligibili*); una versione attribuita al filosofo aristotelico ebreo provenzale Yeda'yah ha-Penini (1280-1340 circa), che si rivela in realtà una revisione linguistico-terminologica dello *Ketav ha-da'at*; infine, una traduzione letterale redatta nel 1314 dal celebre traduttore Qalonymos ben Qalonymos ben Me'ir di Arles, dal titolo *Sefer ha-sekel we-ha-muškal* (*Libro dell'intelletto e dell'intelligibile*). Ma, accanto all'opera di al-Fārābī, un ruolo di una certa importanza nella trasmissione dei contenuti del *De intellectu* venne svolto, nella tradizione giudeo-araba ed ebraica medievale, proprio dal relativo *Commento* di Averroè.

Che il *Commento* di Averroè all'opera di Alessandro fosse stato tradotto in ebraico, nell'ambito di quel fenomeno di tra-

scritta, M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, pp. 151-153; per la bibliografia in merito, cfr. anche M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia 1996, pp. 247 e 254. La versione venne comunque utilizzata per la ricostruzione del testo originale greco dell'opera di Alessandro, in sede di edizione di quest'ultimo: cfr. ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *Scripta minora*, cit., pp. xiv-xv.

⁸ Devo queste informazioni alla cortesia di Gad Freudenthal (C.N.R.S., Parigi), che sta preparando uno studio sulla tradizione ebraica del *De intellectu* di al-Fārābī.

⁹ Secondo lo stesso Freudenthal, il termine *da'at*, generalmente impiegato nel senso di 'conoscenza', ha qui il significato di 'intelletto', secondo l'uso terminologico proprio di alcuni testi filosofici ebraici della seconda metà del secolo XII.

sposizione linguistica e culturale dei testi e delle dottrine della filosofia e della scienza greca verificatosi nel Giudaismo europeo tra il 1150 e il 1500, è noto da più di un secolo: a segnalare per primo l'esistenza di una versione ebraica dell'opera fu Moritz Steinschneider¹⁰. Steinschneider rilevò che questa versione viene trasmessa in appendice al commento, redatto dal filosofo ebreo provenzale Mosheh Narboni (1300-1362 circa), di un altro scritto di Averroè sullo stesso tema: l'*Epistola sulla possibilità della congiunzione dell'intelletto agente* (conservata solo grazie alla tradizione ebraica), e si presenta pertanto, nella tradizione manoscritta, inframmezzata da note di commento dello stesso Narboni. Come segnala Steinschneider, il testo della versione utilizzata da Narboni venne nuovamente commentato da Yosef Ibn Shem Tov, attivo in Spagna tra il 1470 e il 1480 come commentatore di Averroè – e, in questa seconda forma, il testo è trasmesso da due manoscritti.

Questa versione, benché rappresentasse l'unica testimonianza di un testo di Averroè altrimenti perduto, rimase inedita fino al 1988, quando Herbert Davidson ne pubblicò il testo in edizione critica, con una breve introduzione¹¹. Dall'edizione di Davidson emergono con evidenza alcuni aspetti della struttura e dei contenuti dell'opera, che meritano di essere menzionati.

Innanzitutto, è evidente che, anche se nella tradizione bibliografica (nonché, come vedremo, nella tradizione indiretta) l'opera è citata come *šarḥ*, con un termine cioè che designa spesso (ma non sempre) il cosiddetto 'commento grande'¹² – e ci si attenderebbe dunque uno scritto in cui Averroè riporta parola per parola passi della versione araba del *De intellectu* commentandoli poi in dettaglio – l'opera si presenta invece

¹⁰ STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen*, cit., pp. 204-206.

¹¹ H. DAVIDSON, *Perūš Even-Rušd le-“Ma'amar ba-šekel” šel Aleksander me-Afrodiasias*, *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 7 (1988), pp. 205-217. Per alcune note sulle dottrine contenute nell'opera, cfr. anche H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York - Oxford 1992, pp. 264, 293-294, 326 nota 44.

¹² Per l'uso del termine *šarḥ* nella letteratura filosofica araba medievale, cfr. D. GUTAS, *Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works*, in Ch. BURNETT (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts, XXIII, London 1993, pp. 29-76, alle pp. 33-35. Gutas rileva peraltro che in qualche caso *šarḥ* indica “a general interpretation of [the text's] sense in the form of a paraphrase” – come sembra essere il caso del commento averroista al *De intellectu*.

come una rielaborazione, simile agli analoghi scritti di al-Kindī e al-Fārābī, dei contenuti dell'opera di Alessandro. Più che tra i 'commenti grandi', dunque, l'opera andrebbe annoverata forse tra le 'epitomi' o 'compendi' (*ḡawāmi'*), nei quali Averroè prende spunto da uno degli scritti del *Corpus Aristotelicum* per presentare le conclusioni della sua personale speculazione su alcune delle questioni trattate nello scritto stesso.

In secondo luogo, così come si presenta nella versione ebraica utilizzata da Mosheh Narboni e da Yosef Ibn Shem Tov, l'opera sembra limitarsi ad affrontare solo alcuni dei temi trattati da Alessandro nel *De intellectu*¹³. In effetti, se si confrontano i contenuti della versione dello scritto di Averroè edita da Davidson con il testo della traduzione araba dell'operetta di Alessandro edita da Badawī, si rileva che:

1. la prima parte dell'opera di Averroè (pp. 210.1-212.19 Davidson) riflette i contenuti della trattazione di Alessandro sull'intelletto materiale (pp. 31.16-33.14 Badawī);
2. la seconda parte (pp. 212.19-213.17 Davidson) inizia riprendendo la trattazione alessandrina sull'intelletto in abito (*bi-l-malka*; p. 33.15 ss. Badawī), ma dopo poche righe Averroè passa ad esporre le dottrine noetiche di Temistio "e altri antichi commentatori";
3. la terza parte (pp. 213.17-215.2 Davidson) corrisponde alla trattazione del terzo degli intelletti del sistema di Alessandro, l'intelletto acquisito (*'aql mustafād*). Anche in questo caso Averroè, dopo aver riportato le prime parole del discorso di Alessandro (cfr. p. 33.21-22 Badawī), inizia una digressione nella quale confronta le dottrine di Alessandro e quelle di Temistio;
4. infine, nella quarta parte (pp. 215.2-217.18 Davidson) Averroè espone la propria dottrina sulla congiunzione dell'uomo con l'intelletto agente. I richiami ad Alessandro non mancano (per esempio, la p. 216.2 ss. riprende liberamente la trattazione sviluppata a p. 36.19 ss. Badawī), ma la versione si interrompe bruscamente al termine della trattazione della questione "se ciò che fa uscire l'intelletto materiale dalla potenza all'atto sia un intelletto separato" (p. 217.1-18 Davidson; cfr. al proposito 38.1-40.10 Badawī).

¹³ Questo fatto è rilevato anche da STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen*, cit., p. 205.

Nel complesso, dunque, l'opera di Averroè non sembra fare alcun riferimento all'ultima parte dello scritto alessandrino, nella quale si affronta il problema della natura dell'intelletto agente stesso (cfr. specialmente le pp. 40-42 Badawī). Si deve dunque concludere che Averroè si fosse volutamente limitato a commentare solo una parte del testo, oppure si può ipotizzare che la tradizione ebraica ci abbia trasmesso solo una versione incompleta del testo originale?

Sia per dare una risposta a questo interrogativo, sia per tentare una ricostruzione del testo originale arabo dell'opera, assume particolare importanza l'esame di una testimonianza, proveniente dalla letteratura giudeo-araba e finora quasi completamente trascurata. In un saggio del 1949¹⁴, Georges Vajda studiò per la prima volta i contenuti della *Maqāla al-ġāmi'a bayna al-falsafa wa-l-šarī'a* (*Trattato di conciliazione tra filosofia e Legge religiosa*), un'opera, in lingua araba, dell'autore ebreo spagnolo Yosef Ibn Waqqār composta verso il 1360. In una più ampia versione dell'articolo, inclusa in un volume del 1962, Vajda stesso rilevò che, ai fogli 12v-14v dell'unico manoscritto del testo originale dell'opera (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, vat. ebr. 203), Yosef Ibn Waqqār, riporta il testo arabo – mutilo alla fine – del *Commento* di Averroè al *De intellectu*, e diede inoltre argomenti a favore dell'attribuzione della versione ebraica dell'opera a Mosheh Ibn Tibbon, segnalando l'esistenza di un nuovo testimone manoscritto di quest'ultimo¹⁵. Questa breve segnalazione è rimasta però del tutto isolata: in effetti, la citazione di Averroè inclusa nell'opera di Ibn Waqqār (la quale è tuttora inedita) non è mai stata verificata ed esaminata, né da Vajda né da altri studiosi, tanto da essere stata completamente ignorata dallo stesso Davidson anche in sede di edizione della versione ebraica¹⁶.

In realtà, l'esame della citazione, da me compiuto sul *codex unicus* del *Trattato di conciliazione*, e il suo puntuale confronto con la versione ebraica pubblicata da Davidson dimostrano

¹⁴ Cfr. G. VAJDA, "La conciliation de la philosophie et de la loi religieuse" de Joseph ben Abraham Ibn Waqar, Sefarad, 9 (1949), pp. 311-350; 10 (1950), pp. 25-71 e 281-323.

¹⁵ Cfr. G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris - La Haye 1962, p. 129 e nota 1.

¹⁶ Davidson afferma infatti esplicitamente che "il testo pubblicato qui è conservato solo in una traduzione ebraica" (DAVIDSON, *Perūs Even-Rušd*, cit., pp. 205-206), e non menziona neppure la segnalazione di Vajda.

senza ombra di dubbio che il testo citato da Yosef Ibn Waqqār corrisponde proprio allo scritto di Averroè in questione. La citazione viene introdotta nell'opera con queste parole: "Giaché la più perfetta trattazione di questo tema (*scil.* della questione dell'intelletto) che io abbia trovato è il trattato di Alessandro di Afrodisia *Sull'intelletto secondo l'opinione di Aristotele*, che è stato abbondantemente commentato ed analizzato nei suoi contenuti da Abū l-Walīd Ibn Rušd, abbiamo riportato qui la sua esposizione (*talhīs*) di alcuni dei contenuti di quel trattato e il loro commento"¹⁷. Dopo queste parole, segue il testo arabo del commento, che presenta le seguenti corrispondenze con la versione ebraica:

Averroè, <i>Commento al De intellectu</i> , versione ebraica (di Mosheh Ibn Tibbon?) (secondo le pagine dell'edizione Davidson)	Testo arabo riportato da Yosef Ibn Waqqār (secondo i fogli del manoscritto Vat. ebr. 203)
210.1-212.19	12v.20-13v.15 (introdotta dalla parola <i>qāla</i> , "disse")
212.19-213.4	13v.15-20 (introdotta dalla formula <i>qāla al-Iskandar</i> , "disse Alessandro": corrisponde ad Alessandro di Afrodisia, <i>De intellectu</i> , versione araba, 33.15-20 Badawī)
213.4-17	13v.20-14r.5 (introdotta dalla formula <i>qāla al-Qādī</i> , "disse il giudice [<i>scil.</i> Averroè]")
213.18-20 (introdotta dalla formula <i>amar Aliskandar</i> , "disse Alessandro")	14r.5-6 (introdotta dalla formula <i>qāla al-Iskandar</i> ; corrisponde in parte a 33.21-22 Badawī)
213.20-215.2	14r.6-14v.2 (introdotta dalla formula <i>qāla al-Qādī</i>)
	14v.2-4 (introdotta dalla formula <i>qāla al-nāzīr</i> , "disse lo studioso": si tratta probabilmente di una nota di Ibn Waqqār): "Secondo me, il rapporto tra l'intelletto agente e l'intelletto materiale è come quello che si ha quando in una casa buia,

¹⁷ Cfr. ms. Vat. ebr. 203, f. 12v.17-20.

	nella quale non entra nulla che la illumina, viene aperta una finestra e vi entrano i raggi del sole o una lampada: la casa si illumina, e si dice allora che è luminosa grazie alla luce che vi è entrata”.
215.3-18 (introdotto dalla formula <i>amar Aliskandar</i> , non sembra però riportare citazioni testuali del <i>De intellectu</i>)	14v.4-18 (preceduto dalla formula <i>qāla al-Qādī</i> , è effettivamente costituito in buona parte da riflessioni originali di Averroè)
215.19-216.10 (introdotto dalla formula <i>amar Aliskandar</i>)	14v.18-29 (senza soluzione di continuità rispetto al passo precedente; il passo si interrompe <i>ex abrupto</i>)
216.10-217.18	[Lacuna di uno o più fogli nel ms.]
[nessuna corrispondenza]	15r.1-4: “... intelligibili che arrivano sino a lui, grazie ai quali e a partire dai quali arriva alle scienze speculative. Poi, si eleva alla conoscenza dell’esistenza degli intelletti separati; poi, quando li ha percepiti intellettualmente, si è perfezionato e sostanziato di essi, al punto che ciò che esercita l’intellezione (<i>al-‘āqil</i>) si è unito all’oggetto dell’intellezione (<i>al-ma’qūl</i>), allora necessariamente l’intelletto, il soggetto e l’oggetto dell’intellezione diventano una cosa sola, e si verifica in lui la congiunzione con l’intelletto separato, come abbiamo spiegato”.

Nel testo arabo dell’opera di Ibn Waqqār, la conclusione della citazione è seguita da queste parole: “Questo è ciò che mi è giunto della dottrina di Alessandro e della dottrina di Abū l-Walīd Ibn Rušd circa l’intelletto, secondo quanto è spiegato nel commento (*šarḥ*) del giudice (*scil.* Averroè) al trattato di Alessandro *Sull’intelletto secondo l’opinione di Aristotele*”¹⁸. Queste ultime parole fanno ritenere possibile che la citazione del commento averroista sul *De intellectu*, iniziata alla linea 20

¹⁸ Cfr. ms. Vat. ebr. 203, f. 15r, ll. 4-5.

del foglio 12v del manoscritto vaticano, non terminasse nel punto in cui inizia la lacuna, alla fine del foglio 14v, bensì continuasse sino alla linea 4 del foglio 15r. Ma questo significherebbe che le linee 1-4 del foglio 15v del manoscritto vaticano tradotte qui sopra – le quali sembrano contenere una sorta di riepilogo finale delle dottrine presentate nel testo – rappresentano un frammento del testo originale del commento sconosciuto a tutto il resto della tradizione; e se così fosse, sarebbe lecito supporre che le pagine mancanti tra i fogli 14 e 15 del manoscritto vaticano contenessero non solo la parte di testo del commento corrispondente alle pp. 216.10-217.18 dell'edizione Davidson, ma anche, possibilmente, tutta una parte dell'opera andata perduta nella tradizione ebraica, che potrebbe venire alla luce qualora in futuro venisse ritrovato un testo più completo dello scritto di Ibn Waqqār¹⁹.

Alla luce di quanto si è rilevato, appare chiaro che la citazione riportata da Yosef Ibn Waqqār che qui abbiamo sommariamente presentato ed esaminato, e che è stata completamente trascurata dallo stesso editore del testo di Averroè, rappresenta la più preziosa testimonianza per la ricostruzione del testo originale del *Commento al De intellectu*, sinora considerato perduto, e potrebbe persino aver conservato una parte del testo non pervenuta attraverso la tradizione ebraica. Ne forniamo pertanto una prima edizione provvisoria in appendice al presente contributo, confrontando il testo arabo sia con la versio-

¹⁹ Si consideri, in effetti, che, anche se la lacuna tra i fogli 14 e 15 fosse dovuta alla caduta di un solo foglio, questo foglio avrebbe dovuto contenere un testo di lunghezza pari a circa 65 linee del testo della versione ebraica così come si legge nell'edizione di Davidson: infatti, i fogli 13 e 14 del ms. Vat. ebr. 203 corrispondono rispettivamente alle pp. 210.11-213.13 Davidson (per un totale di 65 linee) e pp. 213.13-216.10 Davidson (per un totale sempre di 65 linee). Tuttavia, la parte del testo della versione edita da Davidson che ricade nella lacuna va dalla p. 216.10 alla p. 217.18, per un totale di sole 31 linee. Sembra pertanto non inverosimile l'ipotesi che la parte del testo di Ibn Waqqār inclusa nella lacuna conservasse almeno altre 34 linee del testo originale arabo *completo* del commento di Averroè. Purtroppo, neppure l'anonima versione ebraica dell'opera di Ibn Waqqār, conservata nel manoscritto di Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, vat. ebr. 384, ai ff. 125r-139v (per la quale cfr. ВАЙДА, *Recherches sur la philosophie*, cit., p. 119), può essere di alcun aiuto, perché ci è giunta anch'essa incompleta e non arriva a coprire questa parte del testo: si ferma infatti proprio in corrispondenza della linea 8 del foglio 14v del testo manoscritto arabo.

ne ebraica edita da Davidson, sia – laddove possibile – con l'inedita, parziale traduzione ebraica dell'opera di Ibn Waqqār conservata nel manoscritto Vat. ebr. 384²⁰.

²⁰ Il passo di questa traduzione corrispondente al testo arabo del *Com-mento al De intellectu* di Averroè si legge nel ms. Vat. ebr. 384 ai fogli 137v (dalla linea 13 in poi); 139r-v; 138r-v.

APPENDICE

IL TESTO ARABO
DEL COMMENTO DI AVERROÈ
AL DE INTELLECTU
DI ALESSANDRO DI AFRODISIA

(Da: Yosef Ibn Waqqār, *Maqāla al-ġāmi'a bayna l-falsafa wa-l-šar-ī'a*

ms Vat. ebr. 203, ff. 12v.20-15r.4)¹

قال²: فنقول العقل عند ارسطو³ ثلاثة ضروب: الضرب الاول العقل الهيولاني وهو استعداد موجود للنفس اي انه عقل، بالقوة ممكن فيها ان يقبل جميع المعقولات فيصير عقلا بالفعل وانما سمي عقلا لان من المعلوم ان كل ما هو قوي على شيء فهو معدود في جنس ذلك الشيء ولما كان هذا الاستعداد قوية على ان يكون عقلا بالفعل سمي عقلا. ولمكان الامكان⁴ له سمي هيولانية. برهانه العقل الذي فينا يجد عاقل⁵ بعد ان لا يكون عاقلا وكل ما يوجد عاقلا بعد ان لا يكون مثلاً⁶ فهي هيولاني فينتج عن

¹ L'edizione si basa su una traslitterazione in caratteri arabi del testo, che nel manoscritto si presenta in caratteri ebraici; non sono segnalate le correzioni, operate dall'editore, di alcuni errori di grafia del codice. In apparato sono relegate le varianti presentate dalla versione ebraica dell'opera di Averroè, secondo l'edizione di H. Davidson (*sigla*: D); vi sono inoltre riportati i casi in cui la traduzione ebraica parziale dell'opera di Yosef Ibn Waqqār (ms. Vat. ebr. 384, ff. 137v-139v; *sigla*: V) si accorda evidentemente con le lezioni del testo arabo contro la versione ebraica, o viceversa.

2 قال = [V] אמר בן רשד: נרצה לבאר מאמר לאלסנדר הפרוסי בשכל על דעת ארטוטו. D.

3 فنقول العقل عند ارسطو [V] ארטוטו כי השכל על V; ותאמר השכל אצל ארטוטו כמו שבארו אלסנדר. D.

4 عقل = [V] משכיל (= עاقل). D.

5 + המצוי V, D.

6 עاقل = [V] משכיל וכל משכיל. D.

7 וכל ما ... مثلاً [V] = D. omittit.

هاتين المقدمتين ان العقل الذي فينا هو عقل هيولاني. وهذا الاستعداد ليس له موضع وليست طبيعته شيئاً غير طبيعة الامكان معرفة من كل موضوع لانه ليس يجد فيه بالفعل شيئاً /f. 13r/ من الصور المحسوسة او المعقولة التي يمكنه قبولها بل هو مستعد لان يقبلها كلها. ولذلك قيل فيها انه بالقوة كل الموجودات المحسوسة منها والمعقولة. ومما يدل على صحة هذا انه لما⁸ كان مدركة بالقوة ومن المعلوم بنفسه ان ما هو شيء ما بالقوة انه يجب ان لا يجد فيها ذلك الشيء بالفعل لانه لو وجد فيه بالفعل لحال⁹ عنه امكان ادراكه ولما كان هو يدرك معاني جميع الموجودات لزوم ضرورة ان لا يكون فيه شيء منها بالفعل واستدل على صحة ذلك من الحواس ان ليس يوجد لشيء منها بالفعل شيء من المحسوسات التي هي مخصوصة بادراكها على ما تبين في الفصل المتقدم.¹⁰ والفرق بين الحواس والعقل ان الحواس اجسام مركبة ولكونها مركبة لزوم ان لا تدرك شيئاً¹¹ مما تركبت منه الا غيرها ولذلك ما اختصت بادراك اشياء مخصوصة كما تبين. واما العقل فلكونه ليس جسماً لا يكون مركبة من شيء ولذلك لا يختص بقبول صورة مخصوصة بل هو قابل لجميع الصور ولما كان قابلة لجمعها لزوم ان لا يكون شيء واحد معين¹² منها بالفعل ولا بالقوة بل هو قابل لجمعها. ولذلك ما قال فيها ارسطو انه غير مخلط للجسم للزم¹³ ان لا يدرك ما خالطة على ما تقدم فتحصل من هذا ان العقل¹⁴ الهولاني ليس جسماً ولا له موضوع يقبله بل هو استعداد محض¹⁵ ويلزم عن هذا ان لا يكون كائناً فاسداً.¹⁶

وقد يشكك على هذا لانه لما وجدته تارة بالقوة وتارة بالفعل وجب ان يكون كائناً فاسداً لان العقل اذا خرج للفعل كان حادثاً وكل حادث فاسد فالعقل حادث فاسد¹⁷

8 لما = V, D. omittit.

9 لحال] היה סר (= يحال) V, D. rectius.

10 على ما ... المتقدم V = D. omittit.

11 + من المركبات (deleta in ms; V, D. omittunt).

12 معين = V (סיווד) מווייב D.

13 للزم] לפי שאלו היה מתערב לגוף יתחייב D. rectius = לפי שאלו היה מתערב לגוף היה מתחייב V.

14 العقل] זה השכל V, D. rectius.

15 محض] אמחית (= محق) V, D.

16 ويلزم ... فاسداً = V. D. omittit.

فيلزم من هذا ان يكون العقل كائنا فاسدا . واجاب القاضي ابو الوليد بن رشد عن هذا الشك بان قال¹⁸ ان العقل الهولاني هو قوة واحدة مشتركة للنفوس الشخصية¹⁹ المختصة بانسان انسان بالحال في وجود النوع . والفرق بينهما ان هذا العقل نوع بالفعل اشخاص بالقوة والنوع اشخاص بالفعل نوع بالقوة فهذا القوة هي واحدة بالنوع في جميع اشخاص الناس اعنى انها قوة ، وجودها في شخص شخص من حيث هي نوع بالفعل لا من حيث هي شخص . ولذلك²⁰ في هذا القوة انها غير مخلطة للجسم وانها مفارقة له وانها عقل اعنى من جهة تعرية عن الاختصاص بموضوع مشار اليها لان تعرية من الاختصاص بموضوع²¹ مشار اوجب لها النوعية . ولذلك كان الصور الحاصلة في هذا القوة انواعا بالفعل اعنى انواع صور وكانت خارج النفس اشخاصا بالفعل نوعا بالقوة . ولما كان النوع ليس يلفى منه الا معنى واحدة كانت هذا الهولولى والصورة الحاصلة فيها واحدة مشتركة لجميع اشخاص الناس فان الماهية التي تعقلها شخص من اشخاص الناس من العا هي²² التي يعقلها منه سائر الناس الموجودين منهم والذين دثروا وجبنوا والذين يكونوا في ما بعد . فاذا تصورت هذا هكذا لزم عنه ان تكون المعقولات ضرورة غير كائنة ولا فاسدة بالذات من حيث هي نوع كائنة فاسدة بالعرض وذلك /f. 13v/ لاجل تعلق هذا القوة النوعية بشخص شخص من اشخاص الناس²³ كانت القوة²⁴ كائنة في حقة لا كائنة في نفسها من غير ان تزيد هذا القوة بكون واحدة من الناس او²⁵ تناقص بفساده لانها لا تقبل التعديد . فهي اذا في ذاته غير كائنة ولا فاسدة الا لو²⁶ توهم عدم جميع الناس ووجودها كانه²⁷ وجود متوسط بين²⁸

17 فالعقل حادث فاسد [V = omittit .D.

18 واجاب ... قال [V = והתשובה על זה D.

19 الشخصية = [V האישיות המחשבת D.

20 נאמר D , V.

21 مشار اليها ... بموضوع [V = <לא> תהיה ההזרה אליו לפי שהיותו צדום מהתיחד למנוח תהיה] D.

22 من العا هي] מהמינים הוא המוח D; היא המוח V.

23 וכאשר יפסד איש מאישי בני אדם יהיה זה הכח נפסד בחץ לא בעצם הכח כמו כאשר יתהווה איש מאישי

בני אדם D rectius; + יהיה זה הכח נפסד בחץ לא בעצם וכמו כאשר יתהווה איש מאישי בני אדם V.

24 + היה D , V rectius.

25 [او] ולא D , V.

الوجود الشخصي والوجود الذي هو صورة مفارقة²⁹ باطلاق ولكونها لا وجود لها الا في اشخاص الناس لحقها الكمال والنقصان بحسب انسان انسان ولحقها النسيان وان تكمل في واحد ولا تكمل في اخر لان حلولها في الناس هو طبيعي وكمالها اختياري³⁰ لاكلها لا تتزيد بكون كائن ولا تنقص بفساد فساد³¹ بل هي ازلية بالوجه الذي هي الانواع ازلية وغير متفائرة لان الانواع لما لم يمكن فيها ان تكون ازلية بالشخص تلطفت الطباع ان صيرتها³² ازلية بالنوع فكان وجودها سرمدى. فاذا قيل في العقل الهولاني ان طبيعته طبيعة الامكان فينبغى ان يفهم منه الامكان النوعي اعنى الذي الوجود لها من حيث هو نوع بالفعل لا من حيث هو امكان³³ شخصي فان الامكان الشخصي طبيعته غير تمييزة من الشيء الحاصل له وهو خلاط للجسم غير مفارق بالقول فاما هذا الامكان النوعي فهو غير مخالط للشخص الذي يجد فيه فطبيعته متمييزة في الوجود بنفسها او بالقول ولذلك قال ارسطو فيه انه مفارق اي انه يتمييز في الوجود والحد. قال القاضي³⁴: فهذا هو الذي تحصل لي بعد نظر طويل وعناية شديدة ولم ارى هذا القول لآخر غيري قبلي.

قال الاسكندر³⁵: والضرب الثاني هو الذي يسمى العقل الذي بالملكة وهو العقل الهولاني اذا امعن في النظر في الصور الحاصلة في القوة المتخيلة حتى تصير له قدرة على ان يجرد اي الصور شاء من صور الموجودات من الهولوى ويقبلها. فهو لاجل ذلك في طبيعته فاعل ومنفعل. اما فاعل فمن حيث له قدرة وملكة على ان يجرد صور الاشياء متى شاء ويحكم على المعايين منه والمتفك³⁶ والمتشابه وغير المتشابه ويصير

26 الا لو = V] לפי שאם D.

27 كانه = V] (כאלו הוא) היה (= كان) D.

28 بين = V] בינו ובין D.

29 مفارقة = V] נפסדת (= فاسدة) D.

30 طبيعي... اختياري = rectius V] טבעו שלמותו (= طبيعة كمالها) D.

31 فساد] נפסד (= فاسد) V, D.

32 ان صيرتها] ושם אותם (= وصيرتها) V, D.

33 امكان] אפשרי V, D.

34 قال القاضي = V] D. omittit.

35 قال الاسكندر = V] D. omittit.

له هذا³⁷ بالتعليم والارتياض في العلوم . واما منفعل فمن حيث يقبلها . قال القاضي:³⁸
 هذا هو الظاهر من كلام الاسكندر في مقالته في العقل واما تماسطيوس وغيره من³⁹
 المفسرين فيكون⁴⁰ العقل الهيلولاني قابل فقط وان العقل الفاعل هو الذي يجرد الصور
 في العقل الهيلولاني اي ان ببروقه عليه امكانه ان يجرد الصور . وهذا هو الظاهر من
 كلام ارسطو وهو الحق . وذلك ان الشيء الذي بالقوة لا يخرج للفعل من قبل نفسه بل
 من قبل شيء هو بالفعل من نوعه يخرج من القوة الى الفعل بان يرده من طبيعته .
 فالعقل⁴¹ يحتاج ضرورة لعقل بالفعل لان يخرج من القوة الى الفعل فاذا خرج للفعل
 كان عقله بالملكة فيكون على هذا العقل الفاعل المفارق⁴² هو الذي يفعل المعقولات
 النظرية اي التي يصيرها معقولة بالفعل والعقل الهيلولاني هو الذي يقبلها فقط . فاذا f/
 14r قبلها صار عقلة بالملكة فيكون العقل الهيلولاني انما استفاد الملكة باستعمال هذا
 المعقولات والنظر فيها من حيث يركب بعضها مع بعض او يفصل بعضها من بعض .
 فالعقل الفاعل على هذا المفهوم هو الذي يجرد المعقولات من الهيلولى ويثبتها في
 العقل المنفعل وهو الهيلولاني وجودها⁴³ فيه بالفعل هو العقل الذي بالملكة .
 قال الاسكندر : والضرب الثالث هو المسمى بالعقل المستفاد وهو ما يقبله العقل
 الهيلولاني من العقل الفاعل .

قال القاضي:⁴⁴ وقد وقع اختلاف في هذا المعاني⁴⁵ بين الاسكندر وتامسطيوس اما
 الاسكندر فيرى ان العقل الهيلولاني هو مركب من قوى⁴⁶ فاعلة ومن قوى⁴⁷ منفعة وانه

36 والمتفك] ועל המסכים D; omittit V .

37 هذا = V] D .omittit .

38 قال القاضي = V] D .omittit .

39 من] מקדושי D; מקדושי V .

40 فيكون] הם רואים V, D .

41 فالعقل = V] השכל בסו D .

42 المفارق = V] D .omittit .

43 وجودها] ומציאותם (= ووجودها) V, D .

44 قال القاضي = V] D .omittit .

45 المعاني] הענין V, D .

46 من قوى] מסו V, D .

بالقوة⁴⁸ الفاعلة التي فيه يصير الاشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبالقوة المنفعلة يقبلها . ثم يلزم من هذا وجود عقل بالفعل . وقياسه في ذلك بان قال لما كان العقل الهيلواني تارة فاعلة بالقوة وتارة فاعلة بالفعل وكذلك يكون تارة منفعلة بالقوة وتارة منفعلة بالفعل وكان كل ما يخرج من القوة الى الفعل سوا كان قوة فاعلة او قوة منفعلة فانه يخرج من قبل شيء هو بالفعل دائما في ذلك الجنس فيلزم عن هذا ان يكون الذي يخرجها من القوة الى الفعل هو عقل بالفعل وهذا هو العقل الفاعل . والذي دعاه للقول بهذا هو انه لما راي ان ارسطو شبه العقل بالحس ووجد في الحس ان الذي يغير الماهية⁴⁹ التي يجردها الحس من المحسوس هو الذي يقبلها الزم⁵⁰ عن هذا ان يكون الامر في العقل هكذا اعنى ان يكون الناعل للمعقولات هو الذي يقبلها . واما تامسطيوس فيرى ان العقل الهيلواني كما قلت هو قابل فقط وان⁵¹ العقل الفعال هو الذي يخرج له للفعل وذلك انه يرى ان ببروق العقل الفعال على العقل الهيلواني تحصل للعقل الهيلواني قوة التجريد المعقولات⁵² من الهيلوى كما ذكرت .

فانما حصل في هذا المرتبة اعنى ان يجرد صور الموجودات من الهيلوى وهو العقل النظري الذي يستفاد بالتدرب في العلوم النظرية صار عقلا بالفعل وهو العقل الذي بالملكة . ثم يرتقى منه لادرك وجود العقول المفارقة ويمعن في هذا حتى يعقل المعقول المفارقة⁵³ وحينئذ يكون عقلا بالفعل ويعقل ذاته من حيث هي احد الموجودات ويتحد فيه العقل بالمعقول فيصير⁵⁴ معقوله هو العقل المفارق . واذا عقله يكون عقله ومعقولا⁵⁵ شيئا واحدا فيعقل اذا ذاته ومعقوله هي ذاته فيصير هو وما برق عليه من العقل الفاعل الذي هو معقوله الذي يصير هذا المعقول هو ذاته شيئا واحدا . وهذا هو

47 [ومن قوى = V] וסח D.

48 [بالقوة = V] הכח D.

49 [الماهية = V] ה'ל D.

50 [الزم = V] חייבו D.

51 [وان = V] כי D.

52 [المعقولات = V] הצורות D.

53 [ويمعن ... المفارقة = וחמיד בזה עד שישכיל השכלים הנבדלים] V omitit D.

54 [להיות בו דבר אחד לפי שישכיל השכל הנסדר (הנבדל) הדבק בו ושוכן להיות] V, D.

55 [ومعقولا] וסושכלו V, D.

العقل المسمى بالمستفاد . فالعقل المفارق من حيث يجعل للعقل الهيلواني ان يعقل بالفعل وان يجرد الصور من الهيولى ويعقلها⁵⁶ يسمى عقلا فاعلا ومن حيث يقبلها العقل الهيلواني ويستكمل به حتى يصير به عنفلا ومعقولا بالفعل يسمى مستفادا . ولكونه موجود ابدأ بالفعل وعقلنا⁵⁷ بالقوة يقال فيها انه مستفاد⁵⁸ من خارج . فالعقل /f. 14v/ المستفاد هو العقل الفعال اذا ظهر في عقلنا وعقلناه وصار معقولة لنا وعقلنا به ذات عقلنا .

[قال الناظر : ومثال العقل الفعال مع العقل الهيلواني عندي هو مثال بيت مظلم لم يدخله شيء يصيبه فاذا فتحت فيه كوة ودخلته منها شعاع الشمس او سراج اضا به ويقال في البيت حينئذ انه مضي بالضوء الحاصل فيه .]⁵⁹

قال القاضي⁶⁰: وهذا العقل المفارق هو معقول بذاته لا بغيره اي بنا اي انه ليس هو معقول من اجل انه عقلناه كما يتفق ذلك في المعقولات⁶¹ الاشياء المحسوسة فانها ليست معقولا بذاتها بل انما هي معقولا بنا اي انا اذا جردنا معنيها من الهيولى وعقلناها تصير حينئذ معقولا لنا . ولاكنه هو معقول بذاته لذاته⁶² . ولكونه معقولا بذاته دائما اتحد فيها العقل والمعقول لكونه يعقل ذاته⁶³ وهو عقل بالفعل ولذلك واجب ان يكون غير هيلواني اي عقل مجرد من الهيولى . وهذا القول قوته قوة قياس صحيح المقدمات صادق النتيجة يتالف هكذا : العقل⁶⁴ هو في طبيعته معقول وما هو طبيعته معقول هو غير هيلواني ينتج عن هاتين المقدمتين ان هذا⁶⁵ غير هيلواني وقد يتبين هذا ايضا بعكس الناقض وذلك انه ان كان العقل الهيلواني لكونه اولا بالقوة ثم يخرج للفعل

56 .omittit D [V = ويعقلها

57 وعقلنا] وشكل D; V. omittit .

58 استفاد] קנה D; בא (?) V.

59 قال الناظر ... فيه (verba Iosephi Ibn Waqqar) .omittit D [V =

60 قال القاضي [V = אמר אלסנדר D.

61 المعقولات = V] .D. omittit .

62 .hucusque V

63 + חמד D.

64 + הזה D.

65 + השכל D.

معقول بغيره فما ليس هو معقول بغيره ليس هو هيولاني ومن هنا يظهر ان هذا العقل المفارق متصل بنا باخره . ولذلك انه لما كان عقلنا اولا موجودا بالقوة وهو العقل الهيولاني ثم يخرج بالفعل وكل ما هو بالقوة ويخرج للفعل يحتاج لمخرج هو بالفعل من جنسه وليس هاهنا عقل بالفعل يمكنه اخراج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل الا العقل المفارق فالعقل المفارق متصل بنا ومخرجنا من القوة الى الفعل .

⁶⁶ومما يستدل به ان العقل الهيولاني يتصل باخره بالعقل المفارق ويستكمال ويتجوهر به على رأي ارسطو هو كونه شبه العقل بالحس وانما فعل ذلك⁶⁷ لان الحس ادراك لمعاني المحسوسات وادراكه لها انما هو ادراك روحاني لا ادراك جسماني مهما ان ادراكه لها هي من حيث هي في جسم والعقل ايضا ادراكه ادراك⁶⁸ روحاني . فيلزم عن هذا التشبه انه كما ان في الحس ثلاث اشياء⁶⁹ قوة قابلة وهي القوة الحسوسة وشيء خارج عن النفس وهو المحسوس المدرك وشيء حادث بينهما وهو المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من ذلك المدرك كذلك يجب ان يكون الامر في العقل اعنى انه يجب ان يكون فيه ايضا ثلاث اشياء قوة قابلة وهو العقل الهيولاني وهو نظير القوة الحساسة في الحس وشيء اخر يحصل في هذا القوة وهو ايضا نظير المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من الشيء المحسوس الذي هو العقل النظري وهو العقل الذي بالملكة وشيء ثالث موجود بالفعل خارج النفس وهو المحرك للعقل الهيولاني والمخرج له من القوة للفعل ونظيره في ذلك نظير المحسوس من الحس . ولما كان كل ما يخرج الشيء⁷⁰ من القوة /f. 15r/ معقولات التي حصلت له وحصل بها ومنها العلوم النظرية . ثم ارتقي لمعرفة وجود العقول المفارقة . ثم لان يعقلها ويستكمل ويتجوهر بها حتى يتحد فيها العاقل بالمعقول ان بالضرورة يصير فيه حينئذ العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا ويحق له الاتصال بالعقل المفارق كما تبين .

66 + אמר אלסנדר D.

67 + לפיש D.

68 أدراك] D omittit .

69 أشياء] כוח D.

70 الشيء] D omittit .

Lacuna in ms. 71

ABSTRACT

One of the most important sources of Medieval Arabic and Hebrew philosophical literature was Alexander of Aphrodisias' *De intellectu*. The text of the Arabic original of Averroes' commentary on this work, although first identified by Georges Vajda in an unpublished 14th-century Judaeo-Arabic work by Yosef Ibn Waqqār, has been completely neglected until now. Here, the Arabic text of such commentary is first published and compared to the extant Hebrew version, already published by Herbert Davidson.

KEY WORDS

De intellectu. Averroes. Yosef Ibn Waqqār.

Chiara Casseler

LA FIGURA DI ABŪ MADYAN AL-GHAWTH

Nell'ambito di una disamina sommariamente generale degli studi compiuti a proposito dei Maestri del Sufismo, si deve osservare come la situazione sia a tutt'oggi variamente disomogenea. Con ciò si intende che alcuni uomini spirituali, senza dubbio considerati fondamentali nello sviluppo delle idee e delle dottrine iniziatiche, sono stati oggetto di approfondite ricerche e le loro opere, inoltre, sono state tradotte in una o addirittura in più lingue occidentali¹.

Accanto a tanto lavoro, tuttavia, più che altrettanto deve ancora essere svolto: innumerevoli personaggi rimangono ancora celati nell'ombra dell'ignoranza, per molteplici motivi, sebbene la loro eminenza spirituale non sia da meno degli *shuyūkh* che già si conoscono. È per questo motivo che si presenta, di seguito, uno studio che introduce alla vita e all'opera di un Santo a tutt'oggi molto venerato nel Nord Africa, e invece pochissimo noto in Europa.

La figura di Abū Madyan si presenta interessante e particolare soprattutto poiché egli si collega tramite uno specifico rapporto ad una delle personalità in assoluto preeccezionali

¹ A prescindere dalla figura di Ibn 'Arabī, la cui bibliografia nelle lingue europee conta ormai svariate decine di titoli, si veda, ad esempio, la magistrale opera di L. MASSIGNON, *La Passion d'Al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallāj*, 2 vols., Paris, 1922 e, più recente, la traduzione delle poesie dello stesso Maestro, al-HALLĀJ, *Diwan*, a cura di A. Ventura, Genova, 1987. Nel panorama editoriale italiano sono poi presenti le traduzioni di ben tre opere di 'Abd Al-Rahmān Al-Sulamī: *I custodi del segreto*, a cura di G. Sassi, Milano, 1997; *La Cavalleria Spirituale*, a cura di G. Sassi, Milano, 1998 e *Les Maladies de l'âme et leurs remedies*, Milano, 1990. Ancora, si veda di FARĪD AL-DĪN AL-'ATTĀR, *Il Verbo degli Uccelli*, a cura di C. Saccone, Milano, 1986 e *Tadhkirat al-awliyā'*, a cura di L. Pirinoli, Milano, 1994.

nella spiritualità islamica, cardine della stessa storia del Sufismo, vale a dire Muḥyī 'l-Dīn Ibn 'Arabī, Al-Shaykh al-Akbar, il più grande dei Maestri. Nelle opere di quest'ultimo, infatti, risulta di non poco valore la presenza di riferimenti all'autorità ed al prestigio di Abū Madyan, sebbene tutto ciò avvenga spesso tramite sottili allusioni, brevi passi sparsi in più punti delle *Futūḥāt al-Makkiyya*, ad esempio². Quasi che la filigrana costituita dalla presenza di Abū Madyan negli scritti di Ibn 'Arabī dovesse rimanere velata.

Anche nello sforzo, allora, di comprendere meglio la relazione tra i due si è trovato necessario soffermarsi un poco sullo *shaykh* meno noto, ciò da cui nasce questo contributo alla conoscenza di un altro Maestro del Sufismo.

Abū Madyan Shu'ayb b. Al-Ḥusayn Al-Andalusī Al-Anṣārī nasce all'inizio della prima metà del quinto secolo dell'Egira a Cantillana (in arabo Qatniyāna), villaggio a una trentina di chilometri a nord di Siviglia, da una famiglia di umili e modeste origini. Rimasto orfano in giovane età, viene allevato dai fratelli maggiori alla pastorizia e alla tessitura, ma il suo cuore è ben lungi dall'accontentarsi di tali occupazioni. Tādilī infatti racconta³, nella sua opera agiografica, che ogni volta che vedeva qualcuno compiere la *ṣalāt* oppure recitare il Corano, se ne avvicinava attratto e soffriva dolorosamente poiché egli non sapeva fare altrettanto: prese allora vigore in lui la decisione di fuggire per soddisfare il suo bisogno di conoscere. Fu invece bloccato lungo la strada dal fratello che, minacciatolo di morte con una lancia, lo costrinse a tornare indietro.

L'idea della fuga si stemperò, ma solo temporaneamente: "Così una notte partii e presi un'altra strada [rispetto a quella del tentativo precedente]. Ma mio fratello mi raggiunse poco dopo lo spuntare dell'alba. Sguainò la sua spada contro di me, dicendo: 'Per Dio, stai certo che ti ammazzo e mi libero di te!'. Sollevò la spada per colpirmi, ma io la parai con un bastone che avevo in mano e la spada si ruppe volando in pezzi. Quando mio fratello vide ciò, esclamò: 'Fratello, va' dove vuoi!'"⁴. Inizia sotto l'egida della protezione divina

² Come in *Fut.* I, 201, 221, 252, 280, 284; II, 505-6, 571-74; III, 65; IV, 51, 141, 195, 264.

³ AL-TĀDILĪ, *At-Tashawwuf ilā rijāl at-taṣawwuf*, Rabat, 1984, p. 320.

⁴ AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 320.

la peregrinazione oltre il mare, nel Maghreb, del giovane Abū Madyan che si reca a Tangeri e a Ceuta al seguito di alcuni pescatori, poi passa a Marrakech e infine si stabilisce a Fès, dove frequenta assiduamente la moschea (imparando a compiere gli atti di culto) e i circoli di giuristi e sapienti, senza tuttavia grande costanza, dal momento che la sua natura non si accontenta delle erudite scienze esteriori.

Soltanto quando egli si siede presso Abū 'l-Ḥasan Ibn Ḥirzihim si ferma ad ascoltare un *faqīh* e un *ṣūfī* che parla, coscientemente, dal proprio cuore a quello di chi gli sta di fronte⁵. Da quest'ultimo Abu Madyan impara la *Ri'āya* di Al-Muḥāsibī e l'*Iḥyā' 'ulūm al-dīn* di Al-Ghazālī, mentre da un altro *faqīh* e *ṣūfī*, Abū 'l-Ḥasan 'Alī Ibn Ghālīb⁶, apprende le *Sunan* ed il *Jāmi' al-saḥīḥ* di Abū 'Isā Al-Tirmidhī. A Fès, inoltre, si ricollega iniziaticamente al *taṣawwuf* grazie ad Abū 'Abd Allāh Al-Daqqāq⁷ e ad Abū 'l-Ḥasan Al-Salāwī⁸.

Due sono gli episodi significativi tramandati a proposito di questo periodo: il primo è l'incontro del giovane andaluso con Abū Ya'zā Yalannūr Al-Azmīrī⁹, un *ṣūfī* che viveva da

⁵ Ibn Ḥirzihim (m. 559/1163) fu un Maestro molto famoso, esperto conoscitore sia delle scienze esoteriche sia del Corano e del *fiqh*. Viene trasmesso che egli incitò la popolazione di Marrakech ad accorrere in massa ai funerali del noto *ṣūfī* Ibn Barrajan, fatto incarcerare e poi giustiziare. Vedi AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, pp. 168-173; C. ADDAS, *Ibn 'Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, pp. 74, 81, 82.

⁶ Uno dei più grandi discepoli di Ibn Al-'Arīf (m. 536/1141), fu esperto dottore della Legge religiosa ed intimo conoscitore delle scienze esoteriche. Fu uno dei quattro Pilastrini (*awtād*), una fra le più elevate categorie della gerarchia iniziatica degli *awliyā'* e morì a Qasr Kutāma, a sud di Tangeri, nel 568/1173. Vedi IBN AL-'ARĪF, *Sedute mistiche Mahāsin al-majālis*, a cura di P. Urizzi, Giarre, 1995, pp. 39, 42-43; E. DERMENGHEM, *Vies des saints musulmans*, Paris, 1983, p. 252.

⁷ Al-Daqqāq fu un maestro stravagante, che proclamava per le strade la sua santità; Abū Madyan riceve da lui la *khirqā* prima, in seguito l'*ijāza*. Al-Salāwī non è stato invece identificato. Si veda C. ADDAS, *Ibn 'Arabī interprete d'Abū Madyan*, in 'Ayn al-ḥayāt, 2/1996, p. 71; E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 252.

⁸ AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 322. Le notizie più dettagliate sugli insegnamenti ricevuti durante il periodo a Fès sono raccolte dall'autore da Abū 'Alī Ḥasan Ibn Muḥammad Al-Ghāfiqī Al-Sawwāf, un altro discepolo diretto di Abū Madyan.

⁹ Era berbero e non sapeva nemmeno parlare bene l'arabo. Viene chiamato anche Abū Ya'azza e la sua morte si data nell'anno 572/1177. Ibn 'Arabī attesta la grande fama dei suoi miracoli e dice di non averlo mai conosciuto, sebbene entrambi si trovassero contemporaneamente nel Ma-

eremita sulla montagna Ayrūjān, a due giornate di cammino a sud di Meknès. Abū Madyan, avendo sentito parlare dei suoi miracoli (*karāmāt*), va a rendergli visita assieme ad un gruppo di *fūqarā'*, ma una volta giunti dall'eremita, costui accoglie tutti ad esclusione proprio di Abū Madyan. Per tre giorni di seguito quest'ultimo viene scacciato, rimproverato e lasciato senza cibo alcuno: stremato dalla fame e vinto dall'umiliazione, alla fine Abū Madyan va a rotolare il proprio viso nella polvere del posto dal quale Abū Ya'zà si era alzato, e si scopre cieco¹⁰. La mattina dopo l'eremita lo fa avvicinare, gli passa una mano sugli occhi, restituendogli così la vista, e sul petto, rivolgendosi ai presenti: "Costui avrà un grande destino". Quando in seguito Abū Madyan gli chiederà licenza di partire, egli prima di congedarlo gli predirà, con assoluta precisione e totale giustezza, alcuni avvenimenti: lungo il suo cammino incontrerà un leone che, scongiurato in nome dell'amore per Yalannūr, non lo assalirà¹¹. In seguito si imbatte in tre briganti ai piedi di un albero, li ammonirà e due di loro abbandoneranno quel luogo pentiti. Il terzo invece sarà decapitato e crocifisso su quell'albero. Da ultima, viene predetta ad Abū Madyan la nascita di un figlio da una schiava negra.

Il secondo episodio da citare, poiché aiuta a delineare la tipicità caratteristica del santo, riguarda invece il ritiro cui Abū Madyan era solito ogni volta che imparava un versetto del Corano oppure un *ḥadīth*: egli si isolava in un luogo solitario lungo la costa, fra le rovine di una moschea abban-

ghreb. Viene descritto come un uomo dalla pelle abbronzata, alto e magro, vestito solo di una pelle di capra o di foglie di palma e coperto da un corto mantello col cappuccio. Si nutriva di farina di ghiande, frutta ed erbe e radici normalmente non mangiate dagli uomini. Mite all'apparenza, comandava tuttavia le bestie feroci. La sua *silsila* risale ad Al-Junayd, Sarī Al-Saqāṭī e Ḥasan Al-Baṣrī. Vedere C. ADDAS, *op. cit.*, pp. 69, 79; M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Gallimard, 1986, pp. 24, 95, 96, 106; E. DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 251-252.

¹⁰ Ibn 'Arabī motiva l'accecamento di Abū Madyan con il tipo particolare di eredità (*wirātha*) profetica detenuto da Abū Ya'zà: egli era infatti un *walī* di tipo mosaico (*mūsawī*), ossia come Mosè, quando discese dal monte Sinai, che irradiava dalla pelle del suo viso una luce così forte da accecare chiunque lo guardasse, e dovette pertanto velarsi. Allo stesso modo l'eremita berbero sprigionava dal suo volto una luce con la quale alle volte abbacinava i suoi visitatori (*Fut.*, IV, p. 50-1).

¹¹ L'animale accompagnerà anzi i passi del giovane andaluso fino al limitare del bosco che stava attraversando, per poi ritirarsi. AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 321.

donata¹², finché non otteneva un'illuminazione intuitiva (*fath*) conformemente all'applicazione di quel versetto o *ḥadīth*, allora tornava in città e ne imparava un altro. Sua compagna era una femmina di gazzella che, d'abitudine, dopo averlo fiutato dalla testa ai piedi, gli si accovacciava accanto, per nulla spaventata. Un giorno, tuttavia, dirigendosi Abū Madyan verso il suo rifugio, attraversa un villaggio, seguendo l'usuale percorso, e viene circondato da alcuni cani che singolarmente gli abbaiano contro, mentre in precedenza erano sempre stati affettuosi con lui, e si rende addirittura necessario l'intervento degli abitanti del villaggio per allontanare gli animali. Giunto poi alle rovine, la gazzella lo guarda con disapprovazione e lo colpisce per tre volte con le corna: a quel punto egli capisce che l'ostile comportamento degli animali è causato da un fagottino di *dirham* d'argento¹³ che porta addosso e se ne disfa immediatamente, riportando la situazione alla precedente normalità.

Abū Madyan compie in seguito il pellegrinaggio alla Mecca dove incontra lo *shaykh* 'Abd Al-Qādir Al-Jīlānī e riceve da lui la *khirqā* e molteplici segreti¹⁴, e un viaggio di studi in Oriente durante il quale, in Irāq, conosce lo *shaykh* Aḥmad Al-Rifā'ī: in segno di un'affinità spirituale, i due si scambiano i rispettivi mantelli¹⁵. Di ritorno nel Maghreb egli si stabili-

¹² Secondo altri nella grotta di Zalagh; si veda E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 250.

¹³ La somma era destinata ad un compatriota andaluso appena giunto a Fès secondo alcune fonti (AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 322) oppure secondo altri gli era stata annodata a sua insaputa addosso dallo *shaykh* Ibn Ḥirzihim affinché potesse comperarsi una veste intera, rimpiazzando la sua che cadeva a brandelli, a causa dell'estrema indigenza di Abū Madyan (E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 250).

¹⁴ Perfezionò, grazie all'insegnamento di Al-Jīlānī (m. 1166), la sua conoscenza delle scienze esoteriche. JĀMĪ nelle *Nafahāt al-uns* parla di Abū Madyan come dello *shaykh* dell'Occidente e di Al-Jīlānī come dello *shaykh* dell'Oriente, precisando che nel momento in cui Al-Jīlānī si pronunciò il Polo del suo tempo (con la frase "Questo piede è sul collo di tutti i santi"), insieme agli altri *awliyā'* vivi sulla terra in quell'istante, anche Abū Madyan assentì e gli si sottomise. Vedere AL-JĪLĀNĪ, *Il segreto dei segreti Sīr al-asrār*, Giarre, 1994, p. 42; 'ABD AL-HALĪM MAḤMŪD, *Abū Madyan Al-Ghawth Hayātuhu wa-mī'rājuhu ilā 'llāh*, Al-Qāhira, 1973, p. 38; A. SCHIMMEL, *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 247.

¹⁵ Queste notizie non compaiono nelle due fonti più antiche sullo *shaykh* di Cantillana, ossia Al-Tamīmī e Al-Tādilī, bensì nelle opere di biografisti posteriori, come Bādīsī, Marrākushī, Shattanawfī ed altri. Si veda C. ADDAS, *op. cit.*, pp. 75-76.

sce definitivamente a Bugia (Bijāya), all'epoca un piccolo porto abitato soprattutto da Andalusi, e ben presto la sua più che considerevole fama di *shaykh* e di *walī* lo circonda di numerosi discepoli¹⁶ e di un'enorme venerazione anche da parte dei semplici popolani.

Il Santo si distingue nella sua funzione di guida e di insegnamento in virtù della sua diretta esperienza spirituale e della sua conoscenza dei testi fondamentali di *sunna* e *taṣawwuf*, quali, oltre a quelli già citati, la *Risāla* di Qushayrī¹⁷ e *Al-maqṣad al-asnà fī sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnà* di Al-Ghazālī¹⁸. Accanto a tale conoscenza delle opere scritte da altri grandi Maestri, non manca, tuttavia, la perizia nel *fiqh*¹⁹ e nel *tafsīr* del Corano, costituendosi in tal modo, in lui, un completo equilibrio tra scienza (*'ilm*) e pratica devozionale (*'ibāda*)²⁰.

Tuttavia proprio la sua ragguardevole fama gli procura, da parte dell'allora sultano almohade Abū Yūsuf Ya'qūb Al-Manṣūr, un ordine di comparizione alla corte di Marrakech, ma ai discepoli inquietati e sgomenti di fronte a simile notizia, Abū Madyan risponde, cercando di confortarli, che Shu'ayb²¹ è un uomo ormai vecchio, debole e incapace di camminare. Se è stato decretato da Iddio l'Altissimo di essere colpito dalla morte in un altro paese, ebbene egli obbedirà; tuttavia, aggiunge, chi ha domandato di lui non lo vedrà mai²².

Così infatti accadde: obbedendo all'ordine lo *shaykh* si mette in marcia accompagnato da una scorta reale e da molti

¹⁶ Al-Tādīlī riporta da parte di Muḥammad Ibn Ibrāhīm Al-Anṣārī la notizia che Abū Madyan istruì ben mille discepoli, per mezzo di ognuno dei quali si manifestò un miracolo (*karāma*). Ibn Qunfudh dice che per mano sua apparirono mille maestri, essendo proprio questo il suo maggior miracolo, che gli valse il titolo di *shaykh al-mashāyikh*. Vedere AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 324; MAḤMŪD, *op. cit.*, pp. 36, 42.

¹⁷ MAḤMŪD, *op. cit.*, p. 36.

¹⁸ MAḤMŪD, *op. cit.*, p. 38.

¹⁹ Era di *madhhab* malikita. In materia di *kalām* egli si opponeva sia agli antropomorfisti che ai negatori del libero arbitrio (*jabariyya*). E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 256.

²⁰ Maḥmūd lo definisce come "l'integrale personalità islamica" (*al-shakhsīyya al-islāmiyya al-mutakāmila*); *op. cit.*, p. 36.

²¹ Non è rara, in ambito islamico, l'abitudine di parlare di se stessi in terza persona. Qui Shu'ayb, si ricorderà, è il nome vero e proprio (*ism*) che segue ad Abū Madyan, vale a dire la *kunya*.

²² C. ADDAS, *op. cit.*, p. 72.

compagni, e quando raggiunge le vicinanze di Tlemcen (Tilimsān), lungo il fiume Isser, chiede di sapere il nome di quel luogo. Gli viene risposto che si chiama Al-'Ubbād (gli adoratori) ed egli esclama che si tratta di un bel posto per riposare; giace lì e la sua agonia dura tre ore, al termine delle quali, secondo chi ne fu testimone, egli recita la professione di fede e *Allāhu 'l-Ḥaqq* (Iddio è Il Vero)²³, poi rende l'anima. Lì viene sepolto con una grande affluenza del popolo ai suoi funerali ed è stimato il santo patrono di Tlemcen²⁴.

Rimangono incerte la motivazione della sua convocazione a palazzo e la data della sua morte. Per quanto riguarda la prima, si ritengono possibili due cause, una di ordine politico, l'altra di ordine spirituale²⁵ ed entrambe direttamente connesse con la persona del sultano Ya'qūb Al-Manṣūr. Ibn Qunfudh²⁶ racconta che una denuncia fatta in mala fede è all'origine dell'ordine del sovrano trasmesso al governatore di Bugia e fonti posteriori²⁷ precisano che il sultano era stato persuaso che Abū Madyan potesse essere seriamente pericoloso per il potere costituito, in virtù della vasta moltitudine dei suoi discepoli, del consenso che godeva presso il popolo più semplice e della sua (presunta) somiglianza con la figura apocalittica del *Mahdī*²⁸. Secondo il delatore, il Santo avrebbe

²³ AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 320; secondo altre fonti, invece, le sue ultime parole furono *Allāhu 'l-Ḥayy* (Iddio è il Vivente); vedi E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 314, nota 39. Sha'rānī fornisce una versione differente dell'arrivo di Abū Madyan a Tlemcen, dicendo che Abū Madyan preferì fare visita ai suoi fratelli *sūfī* piuttosto che al sultano: giunto da loro si mise in *qibla* e dopo aver esclamato "Dio, il Vincitore" spirò. Vedi SHA'RĀNĪ, *Vite e detti di santi musulmani*, Milano, 1988, p. 196.

²⁴ Più tardi, in periodo marinide e soprattutto ad opera del sultano Abū 'l-Ḥasan, signore di Tlemcen dal 734/1337, la tomba di Abū Madyan sarà circondata da numerosi edifici, quali la moschea di Al-'Ubbād (costruita nel 737/1339), una *madrasa* (del 747/1347), un *ḥammām* ed altre costruzioni annesse. Vedere E.I., s.v. "Abū Madyan", Paris, 1978, p. 142; S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 50.

²⁵ Motivazioni che non compaiono nelle prime due opere che parlano di Abū Madyan (vedi la nota 15). La Addas, *op. cit.*, p. 72, parla di una "sorprendente laconicità" di Al-Tādilī a riguardo.

²⁶ Il primo a dare questa versione è AL-GHUBRĪNĪ nel suo *'Unwān al-dirāya*. Vedi C. ADDAS, *op. cit.*, p. 73.

²⁷ Precisamente Ibn Maryam, Aḥmad Bābā Al-Tumbūktī e Al-Maqqārī; vedi C. ADDAS, *op. cit.*, p. 73.

²⁸ Secondo la tradizione il *Mahdī* sarà un discendente carnale del Profeta e apparirà alla fine dei tempi per aiutare Gesù, alla sua seconda ve-

potuto dichiararsi tale. Inoltre non bisogna dimenticare che Abū Madyan non era affatto un sostenitore delle dottrine almohadi allora diffondentisi a Fès in ambito teologico e giuridico, dal momento che egli si rivolgeva specificatamente al *taṣawwuf*²⁹. Non è difficile supporre che egli fosse invisibile agli *'ulamā' al-zāhir*, i giuristi essoterici, e ai comuni *fuqahā'* anche per le aspre critiche da lui espresse nei confronti del loro letteralismo e della loro aridità spirituale: non manca infatti chi ascrive l'autore della denuncia al sultano a una di queste due categorie di colti letterati³⁰.

Secondo un'altra opinione, invece, il motivo che spinse il sovrano a convocare Abū Madyan sarebbe stato d'ordine spirituale: il sultano avrebbe sollecitato per sé la guida di un *walī*, fonte di benedizione spirituale (*baraka*)³¹. Ya'qūb Al-Manṣūr aveva infatti fatto uccidere suo fratello che tentò di usurpargli il potere, nel 584h./1189 e in seguito, pentitosene, cercava insistentemente uno *shaykh* che potesse istruirlo nella vita spirituale.

È così che una donna della Via spirituale (*mutaṣawwifa*) gli parla del maestro andaluso ed egli lo manda a chiamare con pressante insistenza. Il maestro di Bugia si mette allora in cammino, obbedendo alla volontà divina, ma è consapevole che morirà prima di aver visto il sultano, ed indica nel suo discepolo Abū 'l-'Abbās Al-Mariyyi la fonte di guarigione spirituale per il sovrano.

Quest'ultima versione ci riporta alla seconda questione incerta sopra accennata: la data di morte di Abū Madyan, intorno alla quale vige una controversia fra le date 588h., 589h., 590h. e 594h.³². Ibn 'Arabī, a questo proposito, nelle *Futūḥāt Al-Makkiyya* nomina il 589, da alcuni ritenuto una data quasi certamente esatta³³.

nuta, a sconfiggere il *Dajjāl*, l'Anticristo. Vedere M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, pp. 148, 174; E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 261.

²⁹ MAHMŪD, *op. cit.*, p. 38.

³⁰ E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 261.

³¹ C. ADDAS, *op. cit.*, pp. 73-74.

³² Al-Tādilī dice nel 594 a 88 anni ed E. Dermenghem nel 594 a 85 anni.

³³ *Fut.* IV, 195 (in C. ADDAS, *op. cit.*, p. 86). La Addas accetta senza riserve questa data, anche sulla base della cronologia biografica di Ibn 'Arabī: poiché egli fu in viaggio a Tunisi nel 590h. per rendere omaggio allo *shaykh* 'Abd Al-'Aziz Al-Mahdawi, uno dei più noti discepoli di Abū Madyan, alla studiosa sembra molto poco verosimile che non si sia fermato

Fin qui gli avvenimenti principali tramandati a proposito della vita del maestro andaluso, ma ciò che dobbiamo necessariamente esaminare per avere un suo quadro il più esatto possibile è la natura e il gusto (*dhawq*) della sua esperienza spirituale: per questo scopo è ancora imprescindibile la testimonianza documentaria dello Shaykh Al-Akbar. Sebbene egli non abbia mai incontrato fisicamente Abū Madyan, ne parla di continuo con amore e venerazione e gli attribuisce il titolo importante di *Shaykh al-mashāyikh*, Maestro dei maestri, confermando un uso che sembra fosse abituale già quando quest'ultimo era ancora vivo, a Bugia. Ed il *laqab* non è certo, nell'ambito esoterico, un mero orpello retorico, bensì identifica o simboleggia sempre una precisa caratteristica o funzione spirituale della persona cui si riferisce.

Dal momento che Abū Madyan non ha lasciato alcuna opera che parlasse del suo cammino spirituale, possiamo rivolgerci solo all'opera di Ibn 'Arabī, l'unico che abbia tratteggiato con precisi dettagli (e con assoluta autorevolezza) il suo percorso interiore nella realizzazione del *tawhīd*, le sue famose sentenze, i suoi stati (*ahwāl*) e le sue stazioni (*maqāmāt*)³⁴: a ragione allo Shaykh Al-Akbar spetta il titolo di interprete (*tarjumān*) di Abū Madyan.

Eppure al maestro andaluso non è dedicata un'analisi compatta ed organica, bensì una serie di indicazioni ed annotazioni sparpagliate attraverso le righe di più di un'opera di Ibn 'Arabī, e spesso esse sono di difficile attribuzione ad Abū Madyan, se non dopo una minuziosa ed attenta lettura fra le righe³⁵. Si tratta di note, tanto brevi quanto incisive e di straordinaria precisione, a proposito della realizzazione spirituale dello *shaykh* di Bugia, di cui le stazioni principali furono lo scrupolo (*wara'*)³⁶, l'assoluta fiducia in Dio (*tawakkul*),

a Bugia per visitare l'amatissimo e venerato maestro andaluso, se questi fosse stato ancora vivo.

³⁴ C. ADDAS, *op. cit.*, p. 77.

³⁵ Ad esempio, le sue sentenze a volte sibilline sono chiarificate oppure commentate, implicitamente o esplicitamente, oppure ancora interpretate in modi differenti (mai contraddittori) a seconda del capitolo in cui sono collocate. Molto lavoro di studio sulla presenza di citazioni di Abū Madyan nei testi dello Shaykh Al-Akbar rimane ancora da fare.

³⁶ "Il suo cuore era dilatato (*mabsūt*) per mezzo della scienza (*'ilm*) e contratto (*maqbud*) per mezzo dell'attenzione costante (*murāqaba*) ricca di sollecitudine." AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 319.

l'umiltà³⁷, la generosità eroica (*futuwwa*)³⁸.

Gli era stato dato il dono dell'intuizione, della lettura delle anime³⁹ e della fisiognomica (percependo dunque le precise corrispondenze di tratti somatici e gesti con il carattere e l'intima natura dell'uomo)⁴⁰, ma non solo: egli era un *walī* dotato dello sguardo (*ṣāhib naẓar*) ossia era uno di quegli uomini spirituali i quali sono in grado di percepire, tramite un solo organo, le sensazioni relative a tutti e cinque i sensi⁴¹. Essi inoltre possono fungere da strumento di percezione per altri esseri ed è questo il caso del figlio di Abū Madyan,

³⁷ A tale proposito egli era solito affermare che la sincera contrizione del peccatore è preferibile allo zelo fiero di sé dell'uomo pio: "L'azione che accompagna l'orgoglio non dà nessun profitto; l'ozio che accompagna l'umiltà non nuoce. Chi rinuncia a calcolare e a scegliere migliora la sua vita". *E.I.*, s.v., p. 142.

³⁸ Il *maqām* della *futuwwa* è costituito dall'eroismo spirituale, dalla nobiltà e dalla grandezza d'animo, espressione sinteticamente espressa nella definizione di "cavalleria spirituale dell'abnegazione altruistica", in Ibn AL-'ARĪF, *op. cit.*, p. 44, nota 94. Per le altre stazioni spirituali vedere C. ADDAS, *op. cit.*, p. 79; E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 254, 255.

³⁹ Ne è significativo esempio l'episodio di un uomo che si era recato dallo *shaykh* per criticarlo. Interrogato sul motivo della sua visita, l'uomo rispose falsamente: "Sono venuto per imparare dalle tue luci". "Cos'è che hai nella manica?" gli chiese Abū Madyan. "Una copia del Corano". "Tirala fuori e leggi la prima riga (che ti si presenta davanti)!" L'uomo l'aprì e lesse: "(E in quelle case) quelli che smentirono Shu'ayb fu come non avessero mai abitato; quelli che smentirono Shu'ayb furono loro, i perduti!". Abū Madyan gli disse: "Ti è sufficiente questo?". Il versetto è *Cor.* VII, 92. AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 325.

⁴⁰ E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 254.

⁴¹ *Fut.* I, 221 (in C. ADDAS, *op. cit.*, p. 81). Simile facoltà deriva dal grado di realizzazione corrispondente al ben noto *ḥadīth qudsī*: "Il Mio servo non si avvicina a Me con nulla di meglio di quel che Io gli ho reso obbligatorio. Ed egli non cessa di avvicinarsi a Me con le opere supererogatorie fino a quando Io l'amo, e quando Io l'amo, sono Io l'udito col quale sente, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, il piede con cui cammina..." (la traduzione è in G. DE LUCA, "Non sono Io il vostro Signore?", in I quaderni di Avallon, 31/1993, p. 97, nota 158). Si distinguono a questo proposito due tipi di prossimità (*qurb*): una ottenuta per mezzo delle opere supererogatorie (*qurb al-nawāfil*), l'altra ottenuta per mezzo delle opere obbligatorie (*qurb al-farā'id*), le quali corrispondono rispettivamente alla stazione della condizione di servo (*'ubūdiyya*) e a quella della servitù (*'ubūda*). Le due prossimità si realizzano all'interno della *ṣalāt*, intesa, dal punto di vista cosmogonico, come l'ascensione (*mi'rāj*) del servo nella sua realizzazione spirituale, una mediante il primo *sujūd*, l'altra mediante il secondo *sujūd* di una *rak'a*. Per una dettagliata illustrazione del complesso e fondamentale simbolismo della *ṣalāt* si veda G. DE LUCA, *op. cit.*, pp. 70 e segg.

avuto da una schiava negra⁴², Abū Muḥammad ‘Abd Al-Haqq, il quale all’età di sette anni vedeva le navi che sarebbero attraccate a Bugia, quando ancora si trovavano in mezzo al mare (era dunque dotato della *firāsa*, la percezione intuitiva certa o chiaroveggenza). Interrogato su come ciò avvenisse, il bambino rispose che avveniva per mezzo dei suoi occhi, poi si corresse, dicendo che era per mezzo del suo cuore, infine riprese: “No, è per mezzo di mio padre”. Se egli era presente e il figlio lo guardava, ecco che il bambino vedeva attraverso il genitore esattamente come l’uomo ordinario vede attraverso i suoi occhi⁴³.

Abū Madyan viene descritto come un *‘ārif bi-’llāh*⁴⁴, un conoscitore penetrato profondamente nei mari degli stati (*aḥwāl*) e nei segreti (*asrār*) delle conoscenze (*ma‘ārif*), ed un asceta (*zāhid*)⁴⁵ che aveva conseguito nel modo più completo possibile la stazione della noncuranza per questo mondo: praticava l’assoluta indigenza e viveva le avversità come una grazia, dal momento che esse mortificano la fierezza dell’individuo e smorzano le fallaci passioni dell’anima carnale (*nafs*), inducendo a confidare con sempre maggior *tawakkul* in Allāh soltanto⁴⁶. Il suo radicale disinteresse per il mondo indivi-

⁴² Conformemente alla predizione fattagli da Abū Ya’zà; si veda *supra*, p. 39.

⁴³ C. ADDAS, *op. cit.*, p. 81; E. DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 254-255.

⁴⁴ Nell’ambito della controversia dottrinale sulla differenza di natura e di grado fra *‘ilm* e *ma‘rifa* (termine della stessa radice di *‘ārif*), Ibn ‘Arabī dichiara che la sua posizione è analoga a quella dei *Muḥaqqiqūn*, i conoscitori autentici, coloro i quali hanno raggiunto il grado supremo della realizzazione spirituale (che si identifica con la Conoscenza, essendo quest’ultima per sua stessa natura una necessaria identificazione di conoscente e Conosciuto) e fra costoro egli cita anche Abū Madyan. Essi affermano – prosegue Ibn ‘Arabī – la superiorità della stazione del *‘ilm* che è divino (*ilāhī*) su quella della *ma‘rifa* che è signoriale (*rabbānī*), contrariamente ad un altro gruppo di maestri che sostengono esattamente il contrario. Tuttavia lo Shaykh Al-Akbar precisa che l’apparente contraddizione non è altro che verbale, attribuendo alcuni maestri al medesimo punto della dottrina il nome di *‘ilm*, altri quello di *ma‘rifa*: il disaccordo, quindi, non è che formale ed agevolmente superabile. Vedi W. CHITICK, *The sufi path of knowledge*, Albany, 1989, p. 149.

⁴⁵ AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 319.

⁴⁶ E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 255. Maḥmūd, in *op. cit.*, p. 38, precisa che proprio grazie alla sua desolante povertà (*li-faqri-bi al-mudqi*) il maestro di Bugia non incontrò alcuna difficoltà nello sbarazzarsi di *dunyā* (all’interno del suo cuore, s’intende) e delle sue delizie effimere, tantomeno nel passaggio progressivo attraverso gli indefiniti gradi (*marātib*) della

duale⁴⁷ ne investe la totalità degli aspetti, ivi compresi i miracoli (*karāmāt*) poiché essi non escono dal dominio del contingente, ed anzi Abū Madyan assimila con vigore l'attenzione attribuita ad essi, da parte di un *murīd*, al culto idolatra: "Colui il quale rivolge l'attenzione ai miracoli è come l'adoratore degli idoli, giacché questi prega solamente per vedere un miracolo"⁴⁸.

Lo stretto e particolare rapporto che lega e collega Abū Madyan e Ibn 'Arabī nel segno di un'affinità e di una continuità spirituali si fonda su basi ancora più solide dell'abituale frequentazione fra *murshid* e *murīd*: essi, infatti, non si sono mai incontrati se non nel Mondo Immaginale⁴⁹ ed Ibn 'Arabī ebbe come maestri almeno cinque discepoli dello *shaykh* andaluso. Il primo di loro fu lo *shaykh* Yūsuf Al-Kūmī, incontrato nel 586, anno fondamentale nello sviluppo spirituale del ventiseienne di Murcia per due motivi: vi si verificano la visione di Cordova in cui gli appaiono tutti i Profeti ed il passaggio da una giurisdizione spirituale andalusa, sul giovane, ad una maghrebina, precisamente sotto l'autorità di Abū Madyan, mediata dai suoi succitati discepoli. A quell'epoca Ibn 'Arabī si trova nella Via da dieci anni, ma ignora perfino l'esistenza di opere scritte sul *taṣawwuf*: Al-Kūmī glielne porta a conoscenza, in particolare la *Risāla* di Qushayrī. Egli altresì è il solo che lo istruisce in fatto di disciplina iniziatica (*riyāda*)⁵⁰ e gli trasmette la grande devozione per lo *shaykh* di Bugia, tanto che l'unico desiderio di Ibn 'Arabī è di incontrarlo. Proprio per questo motivo un giorno gli appare a Si-

realizzazione spirituale, fino a raggiungere la dignità (*martaba*) di Polo (*qutb*) o Soccorso (*ghawth*). Si veda anche il detto di Abū Madyan: "La povertà ha una sua luce, purché venga tenuta nascosta; se è manifestata se ne va", in SHA'RĀNĪ, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁷ È sinonimo di *dunyā* in quanto si tratta del mondo del regno (*'ālam al-mulk*) o del mondo dei corpi (*'ālam al-ajsām*), tutte espressioni che designano, all'interno della manifestazione universale, uno stato manifestato caratterizzato dallo spazio, dal tempo, dalla forma e quindi dall'esistenza individuale che ne deriva. Per i rapporti di questo stato dell'Essere con gli altri mondi si veda A. VENTURA, *L'esoterismo islamico*, Roma, 1981, p. 94-95.

⁴⁸ Trasmesso da Abū 'Alī Al-Sawwāf, in AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 323.

⁴⁹ C. ADDAS, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁰ Per i nomi di alcuni dei primi maestri di Ibn 'Arabī si veda C. ADDAS, *op. cit.*, p. 83. Nessuno istruisce il discepolo in fatto di *riyāda*.

viglia un altro discepolo di Abū Madyan, Mūsà Abū ‘Imrān Al-Sadrānī, per riferirgli da parte dello *shaykh* (in quel momento ancora vivente) che Ibn ‘Arabī non potrà essere esaudito che in ispirito⁵¹.

Quando tre anni dopo, nel 589, Ibn ‘Arabī decide improvvisamente di recarsi a Tunisi, giungendovi nel 590, il suo scopo è di rendere visita ad uno dei più famosi discepoli di Abū Madyan, lo *shaykh* ‘Abd Al-‘Azīz Al-Mahdawī⁵² dal quale impara gli *Hikam* di Ibn Barraġān. Nel 591 Ibn ‘Arabī ritorna nel Maghreb, a Fès, frequentando un altro discepolo del tanto venerato *shaykh* andaluso, di nome Muhammad Ibn Qāsim Al-Tamīmī⁵³. Degli altri maestri che collegano lo Shaykh Al-Akbar, in seguito, ad Abū Madyan, si ricordano Ibn Saydabūn, Ayyūb Al-Fihri e ‘Abd Allāh Al-Mawrūrī. Quest’ultimo gli riferisce delle visioni avute da un discepolo di Abū Madyan (di cui anche Ibn ‘Arabī conosce il nome, eppure non lo rivela mai)⁵⁴ nelle quali il maestro siede in un’assemblea dei più noti *shuyūkh* di tutti i tempi e risponde alle loro complesse domande dottrinali⁵⁵.

Anche Al-Tādilī ne parla, riportando con precisione le parole di Abū Madyan rivolte ad Abū Ṭālib Al-Makkī che lo interroga sul segreto (*sirr*) della sua vita⁵⁶: “Per mezzo del segreto della Sua vita si è manifestata (*zaharat*) la mia vita, per mezzo della luce delle Sue Qualità (*ṣifāt*) si sono illuminate le mie qualità, per mezzo della Sua funzione di perpetuità (*daymūmiyya*) si è perpetuato (*dāmat*) il mio regno (*mamlaka*) e all’interno della realizzazione della Sua Unità (*tawhīd*) ho estinto la mia aspirazione (*himma*). E il segreto della realizzazione dell’Unità sta nelle Sue parole: Non v’è divinità

⁵¹ Al-Sadrānī era uno degli *Abdāl*, categoria fra le supreme della gerarchia iniziatica. Secondo la tradizione esoterica, una delle prerogative di questi *awliyā’* è quella di percorrere sorprendenti distanze con un unico passo. Vedere C. ADDAS, *op. cit.*, pp. 84-85; M. ЧОДКІЕВІЦЗ, *op. cit.*, p. 130, nota 1. Sugli *Abdāl*, vedi *infra*, nota 82.

⁵² Vedi *supra*, nota 33.

⁵³ L’autore più antico che parlī di Abū Madyan, assieme ad Al-Tādilī. Vedi *supra*, nota 15.

⁵⁴ Shattanawfī invece lo nomina: Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Al-Ghazzālī Al-Maghribī. C. ADDAS, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁵ La ADDAS, *op. cit.*, p. 88, annota la descrizione di quindici differenti visioni nell’opera di Ibn ‘Arabī intitolata *Muḥāḍarat al-abrār*; una di queste è presente anche nelle *Futūḥāt*, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁶ AL-TĀDILĪ, *op. cit.*, p. 326.

altri che Me. E l'Esistenza (*wujūd*) nella sua totalità è una lettera (*ḥarf*) comparsa in vista di [esplicitare] un significato riposto (*ma'nà*); ma proprio per mezzo del significato riposto si sono manifestate le lettere, per mezzo delle Sue Qualità si è contraddistinto (*ittaṣafa*) ogni soggetto qualificato (*mawṣūf*), per mezzo del Suo nome si unisce [nell'affetto] ogni essere socievole (*ma'lūf*). Le Sue Opere (*maṣnū'āt*) Gli sono esplicite (*muhkama*) e le cose da Lui create (*makhlūqāt*) gli sono sottomesse (*muslima*) poiché Egli è il loro Creatore (*khāliq*) e il loro Luogo di manifestazione (*mazhar*), da Lui proviene il loro principio (*mabda'*) e in Lui è il luogo del loro ritorno (*marj'*), come Egli le ha manifestate pulviscolo (*dharr*). Infatti Egli disse: Non sono Io il vostro Signore? Ed esse risposero: Sì, certo. O Abū Ṭālib, Egli è il Motore (*muharrrik*) del tuo essere (*wujūdi-ka*), Colui che parla (*Al-Nāṭiq*) e Colui che afferra (*Al-Mumsik*). Se osservi per mezzo della Realtà essenziale (*Ḥaqīqa*), la creazione (*khālīqa*) scompare: l'Essere sussiste (*qā'im*) per mezzo di Lui, il Suo comando nel Suo Regno (*mamlaka*) è perpetuo (*dā'im*) e la Sua autorità (*ḥukmu-hu*) nel creato (*khālq*) è universale (*'āmm*) come quella degli spiriti vitali (*arwāḥ*) nei corpi (*ajsām*). I sensi (*ḥawāss*) per mezzo di Lui sono apparsi evidenti in base alla differenza dei loro tipi (*anwā'*), fra cui la lingua (*lisān*) per esporre chiaramente, ed Egli, malgrado ciò, non Lo distoglie alcuna occupazione (*sha'n*) da un'altra."

Abū Ṭālib allora gli domanda da dove gli proviene questa scienza (*'ilm*). "Quando Egli mi munì del soccorso – riprende Abū Madyan – col Suo segreto, versò in me un fiume del Suo mare, riempì il mio essere di luce, fece fruttificare assenza (*ghayba*) [del servo] e presenza (*ḥudūr*) [del Signore], mi diede da bere una bevanda (*sharāb*) purissima (*ṭabūr*) e allontanò da me errore e falsità. Allora le Sue luci (*anwār*) oscurarono le mie caratteristiche (*akhlāq*) ed io osservai l'Eterno (*Al-Bāqī*) per mezzo dell'Eterno".

È importante ricordare che Ibn 'Arabī è, come Abū Madyan, uno degli *afrād* (i Solitari)⁵⁷ e il suo cammino spirituale

⁵⁷ Sing. *fard*. Si tratta di *awliyā'* dello stesso grado spirituale del Polo, ma non sottomesse alla sua autorità in quanto vertice della gerarchia esoterica, poiché essi non vi fanno parte. Il loro numero non è costante, tuttavia è sempre dispari e maggiore di tre, Khidr è il loro *shaykh* e lo

è fin dagli inizi guidato dagli uomini appartenenti a questa elevatissima e particolare categoria spirituale. Nelle *Futūḥāt*⁵⁸ si trova un suo dialogo con l'Imām della sinistra⁵⁹ avvenuto nel *barzakḥ*: quest'ultimo informa Ibn 'Arabī del suo stato spirituale, ignorato da lui stesso, e aggiunge che è uno stato condiviso da entrambi. Inoltre lo esorta a non affiliarsi ad alcuno dei numerosi maestri che allora stava frequentando, poiché nessuno ha autorità su di lui, tranne Allāh stesso, com'è proprio degli *afrād*. Ibn 'Arabī precisa che si tratta di un uomo che non ha mai incontrato in *dunyā* e che ha occupato per un tempo lunghissimo la funzione di Imām della sinistra. Tali dettagliate indicazioni fanno propendere Addas ad identificare il personaggio con Abū Madyan⁶⁰.

Lo *shaykh* di Bugia assume la funzione di Polo (*qutbiyya*) con il nome esoterico di 'Abd al-Ilāh (ossia 'Abd Allāh)⁶¹, soltanto per il breve spazio di qualche ora (una o due) prima della sua morte⁶²: a tale proposito Ibn 'Arabī riporta, più di una volta, la notizia dell'incontro fra lo *shaykh* Mūsā Al-Sadrānī e il serpente gigantesco che avvolge, circondandolo, il monte Qāf ai confini del nostro mondo. L'animale, saputo che il maestro proviene da Bugia, lo interroga sullo stato di Abū Madyan e, alle parole stupite di Al-Sadrānī su come lo conoscesse, risponde: "Sia gloria ad Allāh, vi è forse sulla terra un essere (*dābba*) che lo ignori?". Vi è infatti un patto immediato, alla designazione del Polo, stipulato fra costui e tutti gli esseri animali e vegetali della terra, ad esclusione di

stesso *Qutb* è uno di loro. Essi sono chiamati altresì Approssimati (*Muqarrabūn*) poiché hanno realizzato la stazione della prossimità (*maqām al-qurba*), la stazione suprema della santità (*walāya*), ossia quella che Ibn 'Arabī chiama la profezia della santità (*nubuwwat al-walāya*), distinta dalla profezia legiferante (*nubuwwat al-tashrī*) per l'assenza di una nuova e specifica Legge rivelata. Vedere M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, capp. III e VII; G. DE LUCA, *op. cit.*, p. 76, nota 135.

⁵⁸ Cap. 270. C. ADDAS, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁹ Egli è il *walī* che esercita la funzione immediatamente inferiore a quella del Polo e normalmente gli succede: veglia sull'equilibrio del mondo e viene detto la spada del Polo (*sayf al-qutb*). Il suo nome esoterico è 'Abd al-Rabb. M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 124.

⁶⁰ C. ADDAS, *op. cit.*, p. 89.

⁶¹ M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 125.

⁶² Si tratta di una notizia pervenuta allo Shaykh al-Akbar per mezzo di un'apparizione dello *shaykh* Abū Yazīd Al-Biṣṭāmī (m. 260/874) e fonte di una leggenda secondo la quale il *ṣūfī* iraniano avrebbe preannunciato la venuta di Abū Madyan. C. ADDAS, *op. cit.*, p. 82.

uomini e *jinn*⁶³. Il Polo supremo del proprio tempo (*fī waqti-hi*), che per sua stessa natura è unico, viene designato anche da un altro sostantivo: *Al-Ghawth*, ossia Il Soccorso divino⁶⁴, a sottolinearne l'aspetto benefico e salvifico, e per antonomasia tale qualifica si lega indissolubilmente alla *kunya* del maestro di Bugia, chiamato dunque dagli *shuyūkh* successivi Abū Madyan Al-Ghawth.

A seguito della sua realizzazione spirituale ascendente, che culmina nell'arrivo a Dio, Abū Madyan sceglie spontaneamente di ritornare alle creature, attraverso la realizzazione discendente, per istruirle ed essere loro da guida: ciò rappresenta il modo più completo e perfetto della partecipazione di un *walī* all'eredità profetica⁶⁵, in modo sia diretto che indiretto. La fuga dalle creature (ossia da *dunyā*) corrisponde al periodo di ritiro in solitudine del Profeta, prima della Rivelazione; l'arrivo a Dio è analogo alla Rivelazione stessa ed il ritorno agli esseri corrisponde alla funzione di Inviato esercitata dal Profeta Muhammad che trasmette alle creature il messaggio divino. Il ritorno liberamente scelto (*rujū' ikhtiyārī*) assume allora una valenza ancora più eccezionale del ritorno coatto (*rujū' idtirāran*), in virtù del suo esplicito carattere sacrificale⁶⁶.

La *ṭarīqa madaniyya*⁶⁷ che deriva da questo maestro conosce una discreta diffusione sia nel Maghreb sia in Egitto, dove

⁶³ Sha'rānī trasmette un dialogo più ampio, in cui Al-Sadrānī riferisce al serpente che Abū Madyan è accusato di miscredenza, ed il serpente ne è oltremodo meravigliato. Nelle *Futūḥāt* è detto anche che qualcuno, ignorante delle scienze esoteriche, voleva uccidere lo *shaykh* di Bugia; per la Addas ciò conferma il motivo della sua convocazione a Marrakech, ossia una denuncia malevola. Vedere C. ADDAS, *op. cit.*, pp. 82-83; M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 123; MAḤMŪD, *op. cit.*, p. 101; SHA'RĀNĪ, *op. cit.*, pp. 196-197.

⁶⁴ Vedere AL-QĀSHĀNĪ, *A glossary of sufi technical terms*, London, 1991, p. 118; M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 121; E. DERMENGHEM, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁵ M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 218: "Ce retour, commente Ibn 'Arabī, représente la perfection de la station de l'Héritage (*wa-huwa kamāl maqām al-wirātha*)."

⁶⁶ C. ADDAS, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁷ Il termine *ṭarīqa* designa in questo caso la trasmissione di una *ṭarīqa* particolare da parte dello *shaykh*, congiuntamente alla sua specifica *baraka*, alla *khirqā* dell'iniziazione spirituale e a determinati *adhbākār*, ma non presuppone l'esistenza di una confraternita in quanto organizzazione formale definita anche esteriormente, caratteristica delle *turuq* di successiva fondazione. Si veda S. TRIMINGHAM, *op. cit.*, pp. 46-47.

lo *shaykh* stesso esplicitamente invia diversi discepoli, fra cui suo figlio Madyan. Una *zāwiya* fu fondata da un nipote di Abū Madyan a Gerusalemme.

A lui si ricollegherà più tardi il notissimo Abū 'l-Ḥasan 'Alī Al-Shādhilī (m. 656/1258), per mano di due discepoli dello *shaykh* andaluso: dapprima egli riceve l'iniziazione da Abū 'Abd Allāh Muhammad Ibn Harāzīm (m. 633/1236); in un secondo tempo, dopo essersi allontanato dal Maghreb alla ricerca assidua ed instancabile del Polo, si affilia a 'Abd Al-Salām Ibn Mashīsh (m. 625/1228) di Fèz, che era poi il *Qutb* tanto agognato⁶⁸. Accanto a costoro, altri due sono i più importanti discepoli di Abū Madyan: 'Abd Al-Razzāq Al-Jazūlī che si trasferisce ad Alessandria, dove muore, e il già citato⁶⁹ Yūsuf b. Khalaf Al-Kūmī (m. 1180).

Esigui sono i testi scritti che Abū Madyan ci ha lasciato: una raccomandazione (*waṣīyya*) che costituisce un testamento spirituale, una professione di fede (*'aqīda*) e, più importanti e conosciute, una serie di sentenze e un gruppo di composizioni poetiche.

Le sentenze⁷⁰ hanno sempre avuto larga fama, all'interno del medesimo genere letterario: sono caratteristiche per la loro concisa pregnanza e, alcune, per la sibillina ambiguità che comporta una non facile decifrazione. Esse illustrano con immediata precisione, anche lessicale, il gusto spirituale proprio del Maestro andaluso e la sua particolare conoscenza dottrinale, motivo per cui se ne presenta la traduzione di alcune, tratte dal testo di Maḥmūd⁷¹:

“Il vicino (*qarīb*) è contento della sua prossimità (*qurb*), mentre l'amante (*muḥibb*) soffre del suo amore (*ḥubb*).”

“Il più ricco dei ricchi è colui al quale il Principio divino (*Al-Ḥaqq*) manifesta una realtà essenziale (*ḥaqīqa*) della Sua Realtà (*min Ḥaqqi-hi*), mentre il più povero dei poveri è colui al quale il Principio divino sottrae la Sua realtà, velandogliela.”

⁶⁸ S. TRIMINGHAM, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁹ Per il suo rapporto con Ibn 'Arabī si veda *supra*, p. 8.

⁷⁰ Si vedano E. DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 254-258; 'ABD AL-HALĪM MAḤMŪD, *op. cit.*, pp. 71-72; SHA'RĀNĪ, *op. cit.*, pp. 195-198. Un fugace accenno all'importanza delle massime di Abū Madyan è in IBN 'ATĀ' AL-LĀH, *Sentenze e colloquio mistico*, a cura di C. Valdrè, Milano, 1981, p. 26.

⁷¹ Vedi nota precedente.

“Chi nega (*ḥarama*) il rispetto (*iḥtirām*) ai santi (*awliyā'*), Iddio lo affligge con il prenderlo in odio da parte della Sua creazione (*khalq*).”

“I Nomi di Dio – Egli è l'Altissimo –, tramite loro vi è ricollegamento (*ta'alluq*), caratterizzazione (*takballuq*) e realizzazione (*taḥaqquq*): il ricollegamento è il prendere coscienza (*sbu'ūr*) del significato essenziale (*ma'nā*) del Nome, la caratterizzazione è che sussiste (*yaqūm*) in te il significato del Nome, la realizzazione è che tu ti estingui (*tafnā*) nel significato del nome.”

“Il cuore non ha se non un'unica meta (*wijḥa*): quando si dirige (*tawajjaha*) ad essa, vela tutto ciò che non è quella.”

“Non conosce il Principio divino (*Al-Haqq*) chi non Lo preferisce e non Gli obbedisce chi non Lo ringrazia.”

“La povertà è un vanto, la scienza (*'ilm*) un profitto, il silenzio (*ṣamt*) una liberazione, la rassegnazione un sollievo, l'ascesi una forza e il dimenticarsi del Principio divino, il suo estremo è l'essenza della slealtà (*khiyān*).”

Le composizioni poetiche di Abū Madyan sono state raccolte in un *Dīwān* stampato a Damasco nel 1938⁷²: si tratta di *qaṣā'id* monorime e di due tipi di poesia strofica caratteristica dell'Andalusia con elementi linguistici non omogenei, le *muwashshahāt* e i poemi in *zajal*. Vi si ritrovano i due principali filoni tematici comuni alla quasi totalità della poesia appartenente ai maestri del *taṣawwuf*: l'erotico e il bacchico, entrambi giustificati e vivificati da un complesso, delicato simbolismo irrinunciabilmente presente. I suoi versi, a conferma della loro notorietà, sono stati frequentemente utilizzati all'interno delle confraternite, nelle riunioni di *dhikr* e durante quelle di *samā'*, con il canto e l'impiego di strumenti musicali.

Si propone, di seguito, la traduzione inedita di una *qaṣīda* di rima *-rā*, in metro *basīt*, di 22 versi, estratta dal già citato testo di Maḥmūd⁷³. Strutturata secondo l'uso della seconda persona singolare, è un invito rivolto ad un novizio, perché egli segua il corretto modello di comportamento sia in pre-

⁷² Per la traduzione di alcune di queste E. DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 258-261; E. DE VITRAY-MEYEROVITCH, *I mistici dell'Islam*, Parma, 1991, pp. 108, 262. In arabo, MAḤMŪD, *op. cit.*, pp. 74-99.

⁷³ MAḤMŪD, *op. cit.*, pp. 74-79.

senza dei maestri spirituali, sia di fronte ad altri compagni più esperti nella Via. Conformemente alle caratteristiche dell'insegnamento di Abū Madyan, si esorta nei versi all'umiltà, al riconoscimento dei propri difetti e al pentimento per i propri errori, con l'atteggiamento fondamentale del discepolo che considererà sempre e comunque se stesso in torto o in fallo, piuttosto che gli altri appartenenti alla confraternita spirituale.

Due sono gli stati del cuore cui il novizio viene spronato: da una parte la devozione riverente e senza riserve che egli deve nutrire per il suo *shaykh*, con la ferma volontà di essere sempre pronto e sollecito al suo servizio, dall'altra l'amore per tutti gli appartenenti al *taṣawwuf*, la loro preferenza di fronte a tutti gli altri uomini, in virtù della loro indole pura, delle loro belle qualità innate e dei loro modi affabili, misericordiosi, delicati verso tutti.

Pur presentandosi in apparenza come una poesia di sprone all'uso del più scrupoloso *adab* in ambito spirituale e all'amore incondizionato verso gli uomini della Via, essa non esaurisce in ciò il suo significato. Il suo limpido lessico rimanda come specchio chiaro, ma in cui bisogna saper ben osservare, ad una serie di dati dottrinali concernenti l'indole e la natura dei *fuqarā'*, il cammino di realizzazione spirituale, la funzione dello *shaykh* e le caratteristiche del *taṣawwuf* percepibili esteriormente dal resto della comunità umana.

Della *qaṣīda* in questione Ibn 'Aṭā' Allāh ha scritto un commento di una decina di pagine, illustrato attraverso l'inserzione di alcune sentenze appartenenti ai suoi noti *Ḥikam*: Maḥmūd nella sua opera glossa, in nota, i versi di Abū Madyan con alcuni estratti del suddetto commento.

Ibn 'Arabī ne ha inoltre composto una quintuplicazione (*takhmīs*), riportata nel testo di Maḥmūd di seguito ai versi di Abū Madyan, allo scopo di istruire il *sālik* riguardo al modo di compiacere al Signore dei Mondi⁷⁴.

⁷⁴ MAḤMŪD, *op. cit.*, p. 80.

“*Mā ladbdbatu 'l-'ayshi illā ṣuḥbatu 'l-fuqarā'*”

1. In cosa consiste la delizia⁷⁵ del vivere, se non nella compagnia⁷⁶ dei *fuqarā'*,⁷⁷ i quali sono i sovrani assoluti,⁷⁸ i signori e i principi?
2. Dunque, diventa loro intimo compagno e comportati secondo cortesia⁷⁹ nelle loro riunioni: rinuncia al tuo beneficio, in qua-

⁷⁵ *Ladbdba*: è il piacere, essotericamente inteso come piacere dei sensi, delizia, voluttà dagli uomini di *dunyā* e qui di senso intenzionalmente opposto, poiché non riguarda i beni mondani, bensì la contemplazione diretta dei misteri divini (che avviene solo grazie alla frequentazione e all'istruzione dei *fuqarā'*).

⁷⁶ *Ṣuḥba*: la radice SHB riunisce in sé l'idea del diventare compagno, della nascita di familiarità, domestichezza ed intimo legame fra esseri. Qui implica un riferimento al modello del rapporto vissuto dal Profeta con i Compagni, chiamati appunto *Aṣḥāb*: nel *taṣawwuf* la *ṣuḥba* è propriamente il compagnonaggio iniziatico, la compagnia spirituale fra *mutaṣawwifin* in genere, tra confratelli e fra maestro e discepolo, significando perciò anche discepolato. Ibn 'Aṭā' Allāh precisa, nel suo commento, che la compagnia spirituale è una forma apparente (*shabah*), mentre la cortesia (*adab*) ne è lo spirito (*rūḥ*) che la vivifica, dovendosi pertanto riunire le due realtà per averne un profitto spirituale.

⁷⁷ Sing. *faqīr*: letteralmente i poveri, i bisognosi. Sono gli iniziati, coloro i quali ammettono la loro povertà spirituale sulla via che conduce ad Allāh. Il termine è coranico (XLVII, 38): “... *ma chi si mostrerà avaro, avaro non sarà che verso se stesso, ché Dio è il Ricco (ghani) e voi siete i poveri...*” e contrappone la qualità di Chi sussiste per Se stesso e non necessita di alcun altro in alcuna cosa, all'indigenza come peculiarità irrinunciabile della creatura, la quale invece non sussiste che grazie a Lui, non avendo in se stessa la propria ragion d'essere. Se tale è la condizione comune a tutti gli esseri creati (meglio intesa nel binomio irriducibile di *Rabb* e 'abd, Signore e servo), il *faqīr* in quanto iniziato è colui il quale realizza la povertà obbligatoriamente nel suo cuore, sgombrandolo da qualsiasi aspirazione o desiderio che non sia il raggiungimento della Meta, ed eventualmente anche in concreto, con la rinuncia ai beni di questo mondo. Ibn 'Aṭā' Allāh definisce il *faqīr* come colui il quale è privo di legami, ha abbandonato ogni cosa tranne Lui e si realizza (*tahaqqāqa*) per mezzo della realtà essenziale (*ḥaqīqa*) della professione di fede.

⁷⁸ *Salāṭīn* (sing. *sulṭān*): il primo significato è quello del sostantivo astratto “autorità”, ma anche “potere temporale”; è poi passato a designare il detentore di tale potere, da cui il calco italiano “sultano”. In questo caso si tratta di una trasposizione sul piano iniziatico, per significare l'autorità spirituale.

⁷⁹ *Ta'addab*: forma verbale derivante dal sostantivo *adab* che dal primo significato di invito ad un banchetto passa poi a quello di invito all'acquisire le buone qualità dell'animo e della mente. Nell'ambito spirituale indica l'insieme delle norme di convenienza e modestia da osservare nel rap-

- lunque modo essi ti diano la precedenza, stando tu indietro.
3. Approfitta dell'istante⁸⁰ e sii presente⁸¹ sempre, insieme a loro, e sappi che la soddisfazione spetta in particolare a chi è presente.
 4. Sii costantemente assiduo nel silenzio⁸², tranne se sei interrogato, allora di: "Scienza io non possiedo" e copriti col velo dell'ignoranza.
 5. E non vedere il difetto se non in te, persuaso che sia un difetto che venne alla luce palesemente, ma che fu coperto con un velo⁸³.

porto con i *murīdīn* e con gli *shuyūkh*, in ogni circostanza: tale condotta non è altro che il riflesso all'esterno del corretto e scrupoloso modo di comportarsi con l'Altro per eccellenza. Si veda A. SCHIMMEL, *op. cit.*, *index*, s.v. "adab". Per una introduzione dettagliata alle appropriate convenienze fra discepolo e Maestro, si veda J.-L. MICHON, *L'autobiographie (Fahrasa) du Soufi marocain Aḥmad Ibn 'Aḡība*, Milano, 1982, pp. 96-100.

⁸⁰ *Waq̄t*: è il momento, l'inafferrabile tempo presente senza alcun riferimento al passato ed al futuro. "Il Sufi è detto essere 'figlio dell'istante' (*ibn al-waq̄t*), per il quale il momento temporale non è altro che l'eterno presente' (*al-ān al-dā'im*)", in IBN AL-'ARĪF, *op. cit.*, p. 74, nota 9.

⁸¹ *Aḥḍur*: indica, oltre alla presenza fisica in un luogo, quella spirituale della corretta disposizione del cuore ad essere attento e a ricevere i doni di grazia. Alla medesima radice HDR appartiene *ḥaḍra*, la Presenza divina che si attua secondo diverse modalità durante la contemplazione. Si vedano W.C. СИТТИК, *op. cit.*, *index*, s.v. "ḥaḍra"; AL-JURJĀNĪ, *Kitāb al-ta'rifāt*, Beirut, 1992, p. 119.

⁸² *Ṣamt*: è un comportamento richiesto dall'*adab* al discepolo, il quale deve essere consapevole che tutto ciò che egli è in grado di dire, in ambito dottrinale, di certo è già conoscenza del maestro, pertanto le sue parole sono inutili. Il silenzio è inoltre una delle quattro caratteristiche, assieme a solitudine, fame e veglia, degli *Abdāl*, i Sostituti, la quarta categoria degli *awliyā'* nella gerarchia iniziatica. Essi sono sette, costantemente, e per mezzo di loro Iddio preserva i sette Climi terrestri, riflesso dei sette Cieli. Il loro nome deriva dalla facoltà che hanno di lasciare in un luogo una forma spirituale identica a loro stessi, mentre si trovano da un'altra parte. Si veda M. ЧОДКІЕВІЧ, *op. cit.*, p. 129.

⁸³ Si interpreta come "fu coperto da altri": i *fuqarā'*, con delicatezza e misericordia, non biasimano il difetto che appare presente nel discepolo, anzi lo perdonano e lo correggono rivolgendosi a lui nel modo più appropriato e consono al suo particolare modo d'essere. Di più, si noti che il verbo presente nel verso, *istatara*, deriva dalla radice STR (da cui *sitr*, velo, sipario, cortina), la medesima del Nome divino *Al-Sattār*, comunemente tradotto come "il Perdonatore". Il significato letterale di tale forma nominale è però "Colui che instancabilmente copre [i peccati col velo del perdono]. Si vedano, inoltre, i versi seguenti, in particolare 8, 10, 19.

6. Abbassa il capo⁸⁴ e chiedi perdono pur senza motivo e prendi come tuo fondamento l'equità, discolpandoti.
7. E se viene alla luce un difetto da parte tua, riconoscolo, e solleva il volto della tua discolpa per ciò che in te da te procede⁸⁵.
8. E di: "Il vostro piccolo servo è ancora più meritevole del vostro perdono, perciò siate indulgenti e abbiate clemenza o *fuqarā'*!"
9. Essi sono i più qualificati alla bontà, ed essendo questa la loro natura, "non temere d'esser raggiunto"⁸⁶ da parte loro, né d'avere un danno.
10. E per quanto riguarda i fratelli, nell'esaltarli profondi sempre, concretamente ed internamente, e fingi di non vedere se uno di loro inciampa.
11. Contempla lo *shaykh* nei suoi stati, così forse egli vedrà su di te della sua approvazione una traccia.
12. Dai la precedenza al Maestro⁸⁷ e risvegliati stando al suo ser-

⁸⁴ In segno di umiltà e contrizione. Ibn 'Aṭā' Allāh osserva: "Abbassa quel che hai di più nobile (*ashraf*), ossia il tuo capo (*ra's*), fino a quel che di più basso (*akbfaḍ*) esiste, ossia la terra (*ard*), per conseguire la stazione della prossimità (*maqām al-qurb*)". Cita inoltre il *ḥadīth* secondo cui non vi è cosa più vicina a Dio che il servo (*'abd*) che compie il *sujūd* (*sājid*) ed è, quindi, prostrato in adorazione. In G. DE LUCA, *op. cit.*, p. 76 viene esaminato il rapporto fra il *sujūd* e la stazione della prossimità alla luce della dottrina di Ibn 'Arabī: "... al Servo perfetto viene ingiunto "Prosternati ed avvicinati (*asjud wa-qtarib*)!" (*Cor.*, XCVI, 19). La prosternazione è il mezzo per conseguire la prossimità (*qurb*) ed il luogo dell'estinzione. La terra è il punto più basso; prosternandovisi l'uomo ritorna alla sua origine e radice (*aṣl*), vale a dire al suo stato di servitù essenziale, poiché è stato creato per essere umile e la terra possiede l'umiltà". Vedi *supra*, nota 41.

⁸⁵ Ibn 'Aṭā' Allāh commenta esortando il discepolo a mantenersi sempre in condizione di umiltà, contrizione e di ammissione dei propri difetti e peccati; cita un *ḥadīth*: "Il lamento dei peccatori è presso Dio migliore del canto di coloro i quali esaltano Dio con presunzione (*'ujban*) e vanto (*iftikhāran*).". Egli conclude poi con una sua sentenza: "Può darsi che Egli ti apra la porta dell'ubbidienza (*tā'a*), ma non ti apra la porta della [Sua] accettazione (*qabūl*); ti condanni al peccato e ciò sia la causa del tuo giungere [a lui] (*wuṣūl*).". La stessa è stata tradotta in IBN 'AṬĀ' ALLĀH, *op. cit.*, p. 54, num. 88.

⁸⁶ *Lā takhaf darakan*: espressione coranica (XX, 77) riferita a Mosè che fugge, per ordine divino, da Faraone e dal suo esercito e viene da Dio rassicurato e protetto.

⁸⁷ *Jadd*: letteralmente significa padre del padre, nonno. Nel verso assu-

vizio, forse egli sarà soddisfatto, e guardati dal far vedere d'esser stizzito.

13. Poiché nella sua soddisfazione stanno la soddisfazione del Creatore e la Sua obbedienza, allora Egli sarà soddisfatto di te: dunque dall'abbandonare quest'ultima guardati bene.
14. E sappi che la Via degli uomini di Dio è estinta⁸⁸ e lo stato di chi la reclama oggi è come vedi.
15. Quando li vedo e come posso vederli? O il mio orecchio udire di loro una notizia?
16. Chi può essermi d'aiuto e come può uno come me competere con loro in ispirazioni⁸⁹ per le quali non sono abituato a turbamenti?
17. Li amo, li tratto con garbo e li preferisco perfino al mio sangue, e in special modo fra loro un gruppo⁹⁰.
18. Uomini dalle nobili qualità, dovunque si riuniscano rimane il luogo dalle loro impronte⁹¹ profumato.

me il senso di guida spirituale, in analogia a *shaykh*, entrambi i termini comportando l'idea di un'età avanzata.

⁸⁸ *Dārīsa*: la radice DRS ha il significato di venir cancellato, eliminato, in riferimento soprattutto alle tracce che vengono coperte dalla sabbia portata dal vento. Ibn 'Aṭā' Allāh paragona il mondo ad una persona (*shakhs*) e i santi (*awliyā'*) al suo spirito. Finché il mondo esisterà, sarà sempre necessaria la loro esistenza (*wujūd*). Chi li ricerca sinceramente e con impegno non verrà deluso: "Lode a Colui che ha fatto unica guida che conduce ai Suoi santi ciò mediante cui si è guidati a Lui; e che non fa giungere a loro se non chi vuole far giungere a Lui." Vedi IBN 'AṬĀ' ALLĀH, *op. cit.*, p. 63, num. 148.

⁸⁹ *Mawārid* (sing. *mawrid*): è un sinonimo di *wāridāt*, ossia le intuizioni di natura divina che sorgono nel cuore dell'iniziato ad opera della recitazione del *wird*, la litania trasmessa al discepolo dal Maestro, secondo precise modalità (la radice WRD da cui tutti questi termini derivano significa giungere in un luogo, e anche sorprendere).

⁹⁰ Non si possono, a riguardo, non ricordare le parole profetiche, trasmesse dalla tradizione, secondo le quali i legami di spirito (vale a dire di fede) sono più forti dei legami di sangue, e l'uomo appartiene di fatto alla comunità degli uomini che egli ama, in un certo senso identificandovisi.

⁹¹ *Āthār* (sing. *athar*): si tratta dell'impronta del piede (*qadam*). Ora, l'espressione "essere sul piede di qualcuno" significa "essere sul cuore di qualcuno", più precisamente sul cuore di un Profeta: vale a dire che se ne seguono le tracce spirituali conformandosi alla tipicità della scienza e della natura intima di quel Profeta. Per tale ragione si parla di eredità profetica (*wirāthā*), che pertiene ai Santi, i quali sono descritti come "eredi dei Profeti". A loro volta la loro santità, il cui simbolo è qui il profumo, guida alla Via i discepoli.

19. Guida rettamente il Sufismo, a causa della loro bella indole, in modo estremo⁹², e la bellezza dei loro modi squisiti m'incanta lo sguardo.
20. Essi sono la gente del mio affetto e i miei amati, che fanno parte di quei che si trascinan dietro gli strascichi⁹³ della gloria, orgogliosi.
21. Non cessa il mio incontro con loro di riunirsi in Dio, e in esso il nostro peccato è perdonato e assolto.
22. Infine, sia la preghiera⁹⁴ per l'Eletto, il nostro signore Muḥammad, il migliore fra chi mantiene le promesse e chi fa voti a Dio.

⁹² Si intende nel modo più perfetto in cui una Via spirituale può agire, se correttamente affrontata, per condurre l'uomo a perfezionarsi nella santità, di cui la bella indole ed i modi squisiti sono un segno.

⁹³ Espressione che risale alla poesia preislamica: il gesto di strascicare il mantello tipifica il vanto personale e come tale nelle tradizioni profetiche è azione vietata: "A chi avrà strascicato il proprio abito con ostentazione, Iddio non rivolgerà il Suo sguardo il giorno della resurrezione"... in AL-NAWAWĪ, *Il Giardino dei Devoti Detti e fatti del Profeta*, Trieste, 1990, p. 247 e per altri *aḥādīth* simili, pp. 247-250. Tuttavia in ambito esoterico ci si deve riferire al *ḥadīth qudsī*: "La Grandezza è il Mio mantello e la Potenza è il Mio lungo perizoma." Nella dottrina di Ibn 'Arabī il Servo perfetto (*al-'abd al-kull*), in quanto vero e proprio *khalīfa* di Allāh sulla terra, viene dallo stesso Principio rivestito dell'abito della Sua Grandezza, con la rivelazione dei Suoi Nomi ed Attributi: egli diventa allora il mantello dell'Immensità, l'essere in cui il Principio si manifesta nella maniera più completa e perfetta. Questo stato corrisponde alla posizione assiale del *qiyām* nella *ṣalāt*, durante il quale il fedele recita la *Fātiḥa*, l'essenza della *ṣalāt* e dell'intero Corano, come l'Uomo Perfetto è chiamato la *Fātiḥa* del libro dell'esistenza. Vedi G. DE LUCA, *op. cit.*, p. 74, note 113, 114.

⁹⁴ In arabo *ṣalāt*, letteralmente "preghiera canonica", ma in questo contesto si intende l'eulogia che di norma segue la menzione del Profeta.

ABSTRACT

One of the still most venerated saints in the Maghreb, Abū Madyan Al-Ghawth was born in Seville in the twelfth century A.C. After some journeys he went to Fez and settled in Bugia. According to the tradition he raised more than one thousand *shuyūkh*; ordered to appear at the court of the Sultan in Marrakech, he died before arriving and his tomb is set near Tlemcen. Abū Madyan is one of the most quoted saints in Ibn 'Arabī's *Futūḥāt* and he played a very important role in his spiritual development, although both of them had never met but in spiritual contact. The first Italian translation of his qaṣīda "*Mā ladbḥatu 'l-'aysh...*" is produced in this article together with some short doctrinal annotations.

KEY WORDS

Sufism. Sufi Poetry. Abū Madyan.

Novella Cantobelli

ALLE ORIGINI DELL'ARMJANSKAJA S.S.R.:
LA RUSSIA NELLA STORIA ARMENA (1917-1920)

L'immagine più immediata che l'Armenia offre di sé, è quella di un Paese crocevia, punto d'incontro-scontro fra mondi, religioni, culture diverse, nonché fra grandi imperi. Questa impressione di carattere generale è strettamente legata al panorama più ampio di tutta la Transcaucasia, area geografica complessa, caratterizzata da una grande mescolanza etnica e da un intricato panorama politico e demografico. Alla mescolanza dei popoli all'interno di una regione relativamente circoscritta, si deve, infatti, aggiungere l'estrema labilità dei confini e delle frontiere interne tra un Paese ed l'altro, confini perennemente tracciati, cancellati, per poi essere nuovamente spostati dall'ennesima Potenza occupante. Queste considerazioni aiutano a comprendere il perché dell'estrema difficoltà (pari all'importanza di tale traguardo) dei popoli confinanti, coinvolti nel momento storico da noi considerato, a tracciare dei confini "etnici" fra di loro. All'interno di questo panorama, la storia dell'Armenia si presenta come diversa, rispetto a quelle delle altre due repubbliche confinanti, caratterizzata da una estrema debolezza interna ed esterna, eredità dei secoli trascorsi.

L'Armenia orientale si era formata per tappe successive fin dai tempi di Pietro I, ed era passata definitivamente con le regioni di Erevan e Nakhichevan dal dominio persiano a quello russo, in seguito al trattato di Turkmanchai del 1828.

L'Armenia occidentale, dal XVI sec. nei confini dell'Impero ottomano¹, rientrava anch'essa nella sfera degli interessi della Russia e dei suoi complessi rapporti internazionali. In seguito

¹ Cfr. L. MARASHLIAN, *Politics and Demography (Armenians, Turks and Kurds in the Ottoman Empire)*, Cambridge MA, Paris, Toronto, Zoryan Institute, 1991.

agli accordi anglo-ottomani della Convenzione di Cipro (4 giugno 1878) e all'art. 61 del Trattato di Berlino (13 luglio 1878), la questione armena, fino ad allora problema riguardante l'Impero ottomano e la Russia (accordo di S. Stefano)², divenne questione internazionale: i governi degli Stati firmatari di questi accordi si assunsero l'impegno di promuovere un progetto di riforme per gli armeni occidentali, e di verificarne poi l'effettiva attuazione³.

Dopo un periodo di grande ripresa e sviluppo culturale sotto Alessandro II, gli Zar optarono decisamente per una politica di accentramento e di russificazione delle minoranze non russe e non ortodosse dell'Impero, tendenza la quale si accentuò maggiormente durante i regni reazionari di Alessandro III e Nicola II⁴. Tutta una serie di fattori favorirono la scelta da parte degli Zar di una politica oppressiva e reazionaria, alternata a brevi momenti di schiarita, dovuti alla necessità di assicurarsi il consenso e il supporto dei propri sudditi (ad esempio in occasione della Rivoluzione del 1905)⁵. In primo luogo vi era la minaccia incalzante, rappresentata dalle organizzazioni e dai partiti rivoluzionari armeni, nati nell'ultimo quarto del XIX sec. (*Armenakan, Hnçbak, Dashnaktsutiun*)⁶, che, propagandando le

² Lord Tenterden, reviewing questions arising from the Treaty, 7 July 1878: extract on Armenia [FO 881/3638], Article 19 of San Stefano agreement, with map by Count Schouvaloff, 23 March 1878 on proposed boundary [FO 371/3399], treaty between Great Britain, Germany, Austria, France, Italy, Russia and Turkey for the settlement of affairs in the East, signed at Berlin, 13 July 1878 [FO 371/3399], Foreign Office memorandum, 25 July 1878, interpreting treaty articles [FO 881/3667], sketch map, indicating frontier projected under San Stefano agreement [FO 925/2918] in *Caucasian Boundaries, Documents and maps, 1802-1946*, ed. by Anita L.P. Burdett, London, Archive Editions, 1996, pp. 285-304.

³ F. SIDARI, *La Questione Armena nella Politica delle Grandi Potenze, dalla chiusura del Congresso di Berlino del 1878 al Trattato di Losanna del 1923*, Padova, Cedam, 1962, pp. 1-18.

⁴ A.M. ANFIMOV, *Carstvovanie Imperatora Nikolaja II v cifrach i faktach*, "Otečestvennaja Istorija", (1994), 3, pp. 58-76; L.H. RHINELANDER, *Viceroy Vorontsov's Administration of the Caucasus*, in *Transcaucasia, Nationalism and Social Change, Essays in the history of Armenia, Azerbaijan, and Georgia*, edited by R.G. Suny, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor, 1983, pp. 87-108.

⁵ S.M. AKOPJAN, *Zapadnaja Armenija v planach imperialističeskich deržav v period pervoj mirovoj vojny*, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj S.S.R., 1967, pp. 158-196.

⁶ H. DASNABEDIAN, *History of the Armenian Revolutionary Federation Dashnaktsutiun 1890-1924*, Milano, OEMME Edizioni, 1989, pp. 29-108; A.

idee di libertà e Nazione-Stato, incitavano il popolo ad una presa di coscienza politica. A ciò si aggiungeva la situazione tesa e densa di attriti tra azeri, saldamente legati a Costantinopoli, ed armeni, nonché la manifesta insoddisfazione di questi ultimi verso la propria iniqua collocazione nelle provincie della Transcaucasia, rispetto alle altre nazionalità.

Il biennio 1912-1914 vide la Russia partecipe della questione armena con un suo progetto di riforme per le provincie orientali dell'Anatolia, progetto che, dopo alterne vicissitudini, fu affossato dalla inconciliabilità degli interessi internazionali in Medio Oriente⁷.

Alla vigilia della prima Guerra mondiale non esisteva, dunque, il minimo indizio della nascita di una Armenia indipendente: gli armeni orientali chiedevano allo Zar solo di ottenere la propria autonomia amministrativa ed una suddivisione della Transcaucasia in distinte provincie etniche; le delegazioni armenne occidentali che viaggiavano per le corti europee, chiedevano anch'esse l'autonomia locale, unitamente alla libertà di sviluppo culturale, sicurezza, stabilità e la garanzia del rispetto dei diritti fondamentali, sotto l'egida delle Potenze europee.

Allo scoppio del conflitto mondiale, l'Armenia si trovò attraversata dal fronte russo-turco, in una situazione di massimo pericolo. La Guerra in corso e la paura della sconfitta, la supposta minaccia interna di secessione da parte degli armeni, la pressione esterna esercitata dagli Alleati su Costantinopoli, caratterizzarono il momento storico, in cui fu realizzato per mano dei Giovani Turchi il progetto di eliminazione del popolo armeno⁸.

TER-MINASSIAN, *Nationalisme et socialisme dans le mouvement révolutionnaire arménien (1887-1912)*, in *Transcaucasia*, pp. 141-184.

⁷ F. SIDARI, *op. cit.*, pp. 18-36; S.M. AKOPJAN, *op. cit.*, pp. 108-132, 70-107, 36-69. Ricordiamo, a tale proposito, l'atteggiamento benevolo del Primo Ministro inglese Gladstone, in carica dal 1890 al 1894, sincero sostenitore della causa armena.

⁸ Nel vastissimo panorama della letteratura riguardante il genocidio degli armeni, citeremo solo alcuni testi di riferimento: *Genocid Armjan v Osman-skoj Imperii*, sbornik dokumentov i materialov, pod redakcej M.G. Nersisjana, vtoroje izdanie, Erevan, "Ajastan", 1983; C. MUTAFIAN, *Metz Yeghèrn, Breve storia del genocidio degli armeni*, Milano, Guerini e Associati, 1995; A. SISAKIAN [B.L. ZEKIYAN], "Questione armena"? *Per puntualizzare la situazione attuale: schizzo di una sintesi storica*, "Oriente Moderno", LX (1981), 1-12, pp. 21-41; ZEKIAN [B.L. ZEKIYAN] B.L., *Per una Moralpolitik oltre i cinismi*

I brillanti successi militari russi sul fronte del Caucaso e l'espansione verso i territori dell'Armenia occidentale, oramai tristemente vuoti, si arrestarono inevitabilmente in seguito ai grandiosi eventi, da cui la Russia fu travolta a partire dall'inverno del 1917⁹.

La disperazione del popolo armeno era pari alla speranza che la vittoria russa, unitamente agli avvenimenti rivoluzionari in corso, avrebbero portato finalmente alla creazione di un'Armenia autonoma, libera dal giogo ottomano, sotto la protezione russa o dell'Intesa.

I bolscevichi avevano esposto la loro politica verso le minoranze dell'Impero, ancor prima della propria vittoria: uguaglianza di tutti i popoli, diritto all'autodeterminazione e, persino, alla secessione, libertà di sviluppo culturale, religioso¹⁰. Durante la Conferenza Panrussa del Partito Socialdemocratico russo (aprile 1917) era stato, infatti, deciso a tale proposito:

e le utopie, "La Nuova Frontiera, International Human Rights and Security Review", II (1996), 6, pp. 14-16; ID., *Reflections on Genocide. The Armenian Case: a radical negativity and polyvalent dynamics*, "Annali di Ca' Foscari. Rivista della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università Ca' Foscari di Venezia", (Serie Orientale 29), XXXVII (1998), 3, pp. 223-241. A proposito dell'atteggiamento turco verso il genocidio si vedano: T. AKÇAM, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992; ID., *Wir Türken und die Armenter. Plädoyer für die Auseinandersetzung mit dem Massenmord*, in T. HOFMANN (Hg.), *Armenier und Armenien - Heimat und exil*, Hamburg, Rowohlt, 1994, pp. 1-20 (ringrazio il Prof. B.L. Zekiyian per avermi reso accessibili questi testi); S. AKŞIN, *A general appraisal of the Armenian issue*, "Turkish Review", I (1986), 4, pp. 49-67; *Le problème arménien: neuf questions, neuf réponses* (Série sur la Question Arménienne nr. 4), Ankara, Institut de Politique Etrangère, 1982, p. 25.

Per una lista dei genocidi del XX sec., cfr. *A brief listing of some of the genocidal acts that occurred during the 20th century*, "Genocide, Social Science Recorder. The Journal of the New York State Council for the Social Studies", XXIV (1987), 2, p. 94.

⁹ S.M. AKOPJAN, *op. cit.*, pp. 197-222; M. HELLER, A. NEKRIČ, *Utopija u Vlasti, Istorija Sovetskogo Sojuza s 1917 goda do našich dnef*, I, London, Overseas Publications Interchange, 1982, pp. 20-34, 34-47; G.M. KATKOV, *Fevral'skaja Revoljucija*, Paris, Ymca Press, 1984, pp. 253-286, 369-389; R.G. HOVANNISIAN, *Armenia on the road to independence*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1967, pp. 69-93; B. BAJKOV, *Vospominanija o revoljucii v Zakavkaz'i (1917-1920 gg.)*, in *Archiv Russkoj Revoljucii*, izdavaemyj I.V. Gessenom, IX, Berlin, Izdatel'stvo "Slovo", 1923, pp. 91-195.

¹⁰ S.M. AKOPJAN, *op. cit.*, pp. 190-192.

A tutte le nazioni facenti parte della Russia, deve essere riconosciuto il diritto alla libertà di secessione, e alla costituzione di un proprio governo autonomo¹¹.

Stalin aggiunse nel proprio rapporto:

Io personalmente, ad esempio, prendendo in considerazione lo sviluppo generale in Transcaucasia ed in Russia, la nota situazione della lotta proletaria ecc., mi direi contrario alla secessione della Transcaucasia. Ma se i popoli della Transcaucasia, ciononostante, richiedessero di separarsi, sicuramente potrebbero farlo, senza incontrare opposizione da parte nostra¹².

Quella del nazionalismo era, in verità, una carta vincente da giocare sapientemente contro tutti gli avversari del comunismo: Lenin coglieva bene le necessità del momento e le soddisfaceva con le parole, pur sapendo quale fosse la realtà. La sensazione che l'indipendenza fosse sinonimo di distruzione era condivisa sia dagli armeni che vivevano già nel Caucaso, sia da coloro che sotto la protezione russa speravano di poter tornare a vivere nei territori sottratti alla Persia e all'Impero ottomano. Per questa ragione, la loro sarebbe continuata ad essere "un'unione volontaria", proprio come Lenin desiderava. Per dimostrare a tutti che l'imperialismo era morto, egli si servì anche della questione nazionale, lasciando, tuttavia, la Transcaucasia nel caos e nell'ambiguità: libertà di azione e di decisione politica, senza esplicite richieste di separazione dalla Russia¹³. Dal canto loro, le popolazioni transcaucasiche sceglievano di rimanere legate a quest'ultima, pur non nutrendo, nella maggioranza dei casi, simpatie bolsceviche.

Le condizioni disastrose dell'esercito russo sul fronte, riflesso degli sconvolgimenti politici in atto nel Paese, rendevano quanto mai urgente il ritiro di quest'ultimo dal conflitto. Questo, non prima di una astuta mossa politica da parte di Lenin, desideroso di conquistarsi il consenso degli ex sudditi dello

¹¹ *Rezoljucija po nacional'nomu voprosu, prinjataja VII (Aprel'skoj) Vserossijskoj konferenciej R.S.D.R.P. (b) v aprele (mae) 1917 g.*, in I.V. STALIN, *Marksizm i nacional'no-kolonial'nyj vopros, sbornik izbrannyh statej i rečej*, Moskva, Institut Marksa-Engel'sa-Lenina pri C.K. V.K.P. (b), Moskva, Partizdat C.K. V.K.P. (b), 1935, pp. 203-204.

¹² *Doklad po nacional'nomu voprosu na VII (Aprel'skoj) Vserossijskoj konferenciej R.S.D.R.P. (b) v aprele (mae) 1917 g.*, *ibidem*, pp. 46-50.

¹³ S.M. AKOPJAN, *op. cit.*, pp. 70-78, 223-230.

Zar, e certo in cuor suo di poter mantenere compatto il mosaico caucasico, stretto attorno a Mosca. Il 29 dicembre 1917 (11 gennaio 1918) il *Sovnarkom* (*Sovet Narodnych Komissarov*, "Consiglio dei Commissari del Popolo") emise il *Dekret Soveta Narodnych Komissarov o "Tureckoj Armenii"*, nel quale si parlava di:

Diritto degli armeni dell'Armenia Turca, occupata dalla Russia, alla libera autodeterminazione, fino alla completa indipendenza; ritiro delle truppe dai confini dell'Armenia Turca ed immediata costituzione di una milizia nazionale armena, al fine di garantire agli abitanti dell'Armenia Turca la sicurezza delle persone e delle proprietà¹⁴.

Di lì a poco Mosca fu costretta a firmare il Trattato di pace (*pochabnyj mir*, "la pace vergognosa"), che darà un assetto ed un futuro nuovi alla Transcaucasia (3 marzo 1918)¹⁵. Il ben noto articolo IV di tale documento stabilì, infatti, l'immediata evacuazione dell'Anatolia orientale, che ritornava in mani ottomane; la liberazione dei *sancak* (distretti) di Ardahan, Kars e Batumi; l'astensione della Russia da qualunque ingerenza nelle relazioni nazionali ed internazionali di questi distretti. La Russia, inoltre, avrebbe mantenuto non più di una divisione militare in tutto il Caucaso, e si sarebbe occupata di disperdere tutte le bande armate presenti nei propri confini e nelle provincie ottomane occupate.

Immediata seguì l'offensiva degli eserciti ottomani decisi a ripristinare lo *status quo*: alla lotta impari tra Costantinopoli e la autocostituitasi Repubblica Federale Democratica della Transcaucasia¹⁶, seguì quella ancor più disperata degli armeni, lasciati soli da georgiani ed azeri. Quando questi ultimi, forti rispettivamente dell'appoggio politico di Berlino e Costantinopoli, proclamarono la nascita delle due Repubbliche indipen-

¹⁴ *Dekret Soveta Narodnych Komissarov o "Tureckoj Armenii"* in *Genocid Armjan v Osmanskoj Imperii*, pp. 491-492.

¹⁵ The Treaty of Brest-Litovsk, March 1918 [FO 371/3285] in *Caucasian Boundaries...*, pp. 461-466; M. HELLER, A. NEKRIČ, *op. cit.*, pp. 48-51; O. ČERNIN, *Brest-Litovsk*, in *Archiv Russkoj Revoljucii*, II, pp. 108-134.

¹⁶ Nell'aprile del 1918 il *Sejm*, organo investito di poteri legislativi a livello locale, il cui primo compito fu quello di trattare la pace con l'Impero ottomano, decise la nascita della Repubblica Federale Democratica della Transcaucasia. Ciò avvenne nel tragico momento, in cui le popolazioni transcaucasiche – ad eccezione degli armeni –, stremate dalla disastrosa guerra in atto, decisero di arrendersi e chiedere la tregua al governo di Costantinopoli.

denti, all'Armenia non rimase che compiere malvolentieri la stessa scelta (28 maggio 1918) ¹⁷.

Messo di fronte a gravosissimi problemi di politica interna (organizzazione e gestione del nuovo Stato, carestia, epidemie, dramma dei profughi dell'Armenia occidentale) ed estera (gestione dei rapporti internazionali e definizione dei confini), il governo armeno cercò, tra gli altri, il sostegno ed il riconoscimento ufficiale, sia del *Sovnarkom*, sia degli Eserciti bianchi ¹⁸. Questa tendenza al massimalismo, in verità, fu tipica di tutta la politica estera della Repubblica armena.

Pur non dichiarandosi ufficialmente né alleati, né avversari delle forze controrivoluzionarie russe, gli armeni ebbero frequenti contatti con queste ultime. Gli eserciti bianchi, che rappresentavano una terribile minaccia per tutti gli altri popoli caucasici, fornirono alla Repubblica armena importanti aiuti economici, rifornimenti di cibo ed equipaggiamenti militari, e il Generale A.I. Denikin riservò alla piccola, fedele alleata un trattamento singolarmente benevolo.

Il grande condizionamento nei rapporti fra armeni e Bianchi veniva, in verità, dagli Alleati e dalla loro ambigua e mutevole politica. Il governo di Lloyd George partecipava al progetto francese di creare un cordone di sicurezza attorno alla Russia

¹⁷ Per un'analisi più dettagliata dei mesi precedenti la nascita della Repubblica armena, cfr. Noj ŽORDANIJA, *Moja žizn', perevod s gruzinskogo Inny Žordanija*, Stanford CA, The Hoover Institution of War, Revolution and Peace, Stanford University, 1968, p. 75, p. 85-86, Report of the Delegation from the Transcaucasian Diet respecting the peace negotiations with Turkey (during March 1918), with copies of ultimatums from the Turkish government, and response, resulting in the breakdown of talks, not dated, c. April 1918, War Office report [FO 371/3315], Extraits des Pourparles de Batoum, 11-26 May 1918, including draft Ottoman treaty of friendship with the Transcaucasian Federation, and additional treaty [FO 371/3661], in *Caucasian Boundaries...*, pp. 509-520; H.G. HOVANNISIAN, *Armenia on the road...*, pp. 134-137, 157-169, 172-182, 186-194; ID., *The Republic of Armenia*, I, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1971, pp. 28-49.

¹⁸ A.I. DENIKIN, *Očerki Russkoj Smuty*, II, pp. 167-186, III, pp. 45-57; *Organizacija vlasti na juge Rossii v period graždanskoj vojny*, in *Archiv Russkoj Revoljucii*, IV, pp. 241-251; B. KAZANVIČ, *Poezdka iz Dobrovol'českoj Armii v "Krasnuju Moskvu"*, *ibidem*, VII, pp. 184-203; G. LEJCHTENBERGSKIJ, *Kak načalas' "Južnaja Armija"*, *ibidem*, VIII, pp. 166-183; V.G., BORTNEVSKIJ, *Belaja razvedka i kontrrazvedka na juge Rossii vo vremja graždanskoj vojny*, "Otečestvennaja Istorija", (1995), 5, pp. 88-100; V.M. VOJNOV, *Oficerskij korpus belych armij na vostoce strany (1918-1920)*, "Otečestvennaja Istorija", (1994), 6, pp. 51-64.

bolscevica, sostenendo con uomini e mezzi gli Eserciti bianchi: l'occupazione del Caucaso da parte delle truppe inglesi all'indomani dell'armistizio di Mudros (30 ottobre 1918), aveva avuto esattamente lo scopo di sbarrare l'avanzata sovietica verso sud ed assumere il controllo di questo territorio chiave. Questa fu la ragione, per cui fu inizialmente proibito a Denikin di spingersi in questa direzione.

A partire dal marzo del 1919, tuttavia, in seguito alle ripetute vittorie militari dei Bianchi e ad una rinnovata ostilità da parte delle comunità musulmane, Londra decise di favorire l'espansione armena a Kars e Nakhichevan, ricompensando Denikin con il distretto di Sochi-Gagri e buona parte del Caucaso settentrionale con le sue vie di comunicazione e il porto di Petrovsk (maggio 1919). Di lì a poco, lo stesso generale ottenne anche il Daghestan, con il porto di Derbent sul Mar Caspio (luglio 1919)¹⁹.

Già a partire dalla fine dello stesso anno, tuttavia, gli uomini del Generale bianco registrarono ripetuti fallimenti per terra e per mare, dovuti all'incalzare delle truppe bolsceviche. Comprendendo il rovescio di fortuna dei Bianchi e la loro alquanto prossima disfatta, gli Alleati, abbandonata la via della resistenza armata, optarono per una politica di contenimento della Russia, basata anche sul sostegno agli Stati caucasici indipendenti. Ciò spiega, peraltro, le ragioni del tardivo riconoscimento ufficiale da parte degli Alleati delle tre repubbliche transcaucasiche, fra cui l'Armenia (gennaio 1920)²⁰.

Mosca, fiduciosa nella propria vittoria ideologica e militare, pensava ad un futuro del tutto diverso per questi Paesi, avendo delineato meglio i propri obiettivi, rispetto alla questione delle nazionalità.

Il partito prospetta l'unione federale dei governi, organizzati secondo il modello sovietico, come una delle forme di transizione verso l'unione completa. Soltanto attraverso questa politica si possono creare le condizioni, per una stabile unione volontaria degli elementi multietnici del proletariato internazionale²¹.

¹⁹ R.G. HOVANNISIAN, *The Republic...*, I, pp. 360-384, War Office to Foreign Office, 2 April 1919, forwarding proposal affecting Transcaucasia [FO 371/3662], in *Caucasian Boundaries...*, pp. 521-524.

²⁰ R.G. HOVANNISIAN, *The Republic...*, II, pp. 458-481.

²¹ *Iz Programmy Partii, prinjatoj VIII C'ezdom R.K.P.(b) v marte 1919 g.*, in I.V. STALIN, *op. cit.*, p. 217, VIII C'ezd R.K.P.(b), 18-23 marta 1919 g., in

Stalin sosteneva:

Tre anni di rivoluzione e di guerra civile in Russia hanno dimostrato che, senza un reciproco sostegno tra la Russia e i Paesi circostanti, la rivoluzione non può vincere, né può la Russia liberarsi dalle grinfie dell'imperialismo. O con la Russia, o con l'Intesa. La cosiddetta indipendenza delle cosiddette nazioni indipendenti come la Georgia, Armenia, Polonia, Finlandia ecc. è soltanto un'ingannevole apparenza, che maschera la completa dipendenza di questi, per così dire, governi da questo o quel gruppo di imperialisti²².

Volto a contrastare le giovani repubbliche indipendenti e a sfuggire ai colpi degli Eserciti bianchi il *Kavkrajkom* (*Kavkazskij Kraevoj Komitet*, "Comitato Regionale del Caucaso") divideva la propria attività di propaganda tra Tiflis e Baku, dove i bolscevichi erano in contatto con le organizzazioni marxiste musulmane *Himmat* (Sforzo, Zelo) e *Adalet* (Giustizia)²³. In queste due capitali, come pure a Batumi e nel Caucaso settentrionale, si andavano rafforzando ed organizzando i gruppi bolscevichi, nei quali militavano molti armeni.

L'Armenia, Paese essenzialmente agricolo e con un proletariato debole, fu inizialmente terreno poco fertile per la propaganda marxista. Tale situazione andò, tuttavia, gradualmente mutando, anche grazie all'impegno di giovani studenti, impegnosi e poco tolleranti della "prudenza" degli intellettuali marxisti più anziani. Il giovane Ghukas H. Ghukasian, ad esempio, fu dapprima esponente fra i più attivi ed ardimentosi dell'Unione degli Studenti Marxist di Erevan, e poi presidente dell'Organizzazione dei Giovani Comunisti "Spartak", il primo gruppo comunista giovanile in Armenia.

La singolare tolleranza che il governo di Erevan mostrava verso questi cambiamenti era da un lato, dovuta alla sottovalutazione della loro potenziale pericolosità dall'altro, alla necessità di coltivare i rapporti con Mosca, nella speranza che in futuro il *Sovnarkom* riconoscesse un'Armenia unita e non co-

V.I. LENIN, *Sočinenija*, Institut Marksa-Èngel'sa-Lenina pri C.K. V.K.P. (b), Moskva, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Političeskoj Literatury, 1952, XXIX, pp. 121-201.

²² *Politika sovjetskoj vlasti po nacional'nomu voprosu v Rossii (1920 g.)*, in I.V. STALIN, *op. cit.*, pp. 58-64.

²³ T. SWIETOCZOWSKI, *The Himmat Party. Socialism and the national question in the Russian Azerbaijan, 1904-1920*, "Cahiers du Monde Russe et Soviétique", XIX (1978), 1-2, pp. 119-142.

munista, nonché tollerasse le organizzazioni e le istituzioni politiche, culturali e religiose armene. Tali aspettative erano, tuttavia, disattese dalla politica repressiva del *Narkomnac* (*Narodnyj Komissariat po delam Nacional'nostej*, "Commissariato del Popolo per le Nazionalità"), capeggiato da Stalin. Creato nel dicembre 1917, esso comprendeva, tra gli altri, un Commissariato per gli Affari Armeni (*Komissariat po Armjanskim Delam*), il cui responsabile era V.A. Avanesov: questo era il braccio col quale Mosca mirava a distruggere l'ampia rete di organizzazioni armene dedite ad attività di beneficenza, istituzioni scolastiche e religiose, sparse in Russia, quasi tutte dipendenti dal Consiglio Nazionale Armeno di Tiflis prima, e dalla Repubblica poi. Già nel marzo 1918, il *Sovnarkom*, su consiglio del Commissariato, aveva disciolto e confiscato i beni del Comitato Armeno di Difesa a Pietrogrado, così come era stato espropriato il celebre istituto S. Lazarev (Lazarian Chemaran) a Mosca. Quest'ultimo fu poi riaperto nel giugno dello stesso anno, mentre i suoi programmi furono rivisti, alla luce dei principi dettati dal Commissario del Popolo per l'Istruzione, Anatolij V. Lunačarskij.

Durante la seconda metà del 1918 Mosca, anche in seguito alla caduta della Comune di Baku²⁴, inasprì la propria lotta

²⁴ R.G. SUNY, *Nationalism and Social Class in the Russian Revolution: The Cases of Baku and Tiflis*, in *Transcaucasia*, pp. 244-249; ID., *The Baku Commune, 1917-1918: Class and Nationality in the Russian Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1972, pp. 13-15; R.G. HOVANNISIAN, *Armenia on the road...*, pp. 70-71, p. 147; ID., *The Republic...*, I, pp. 30-31; F. SIDARI, *op. cit.*, pp. 115-120. La città di Baku fu, infatti, al centro di uno fra gli episodi più importanti per la storia del movimento bolscevico nel Caucaso, quando ancora quest'ultimo rappresentava una ristretta minoranza politica. All'indomani della Rivoluzione non vi era a Baku un partito che avesse un peso tale, da controllare l'amministrazione civile. Durante le elezioni per l'Assemblea Costituente del novembre 1917, la maggioranza dei voti andò ai socialrivoluzionari, dashnakisti, bolscevichi e al partito nazionalista azeri *Musavat* (Uguaglianza). All'interno del *Sovet rabočich i soldatskich deputatov* eletto a dicembre, la minoranza bolscevica poteva, quindi, dominare il Comitato Esecutivo, soltanto grazie alla collaborazione di molti componenti non comunisti. Presidente del *Sovet* era, dal marzo 1917, uno dei più famosi ed importanti comunisti armeni, Stepan Shahumian, amico personale di Lenin, il quale, conscio della debolezza dei bolscevichi, collaborava tanto con la *Dashnaksutiun*, quanto con i socialrivoluzionari e gli esponenti di *Musavat*. Verso la metà di marzo del 1918, tuttavia, i rapporti con questi ultimi giunsero ad un punto di rottura, poiché *Musavat* non tollerava il monopolio del *Sovet* sull'amministrazione della città. La serie di scontri armati che ne seguì si protrasse, finché Shahumian prese in mano la situazione.

contro le organizzazioni e i partiti politici armeni non bolscevichi: un'ondata di terrore invase il Paese e le prigioni si riempirono di reali o presunti agenti della controrivoluzione.

Su indicazione di Stalin, il *Sovnarkom* emise il 19 luglio 1919 un decreto per la soppressione di tutte le organizzazioni armeniche non bolsceviche, e la consegna di tutti i loro beni e proprietà al Commissariato o ai *sovety* locali. Molte di queste organizzazioni, tuttavia, continuarono ad operare segretamente, soprattutto nelle regioni periferiche, lontane dal controllo del governo, appoggiate dagli Eserciti bianchi.

Il rafforzamento dei bolscevichi nel Caucaso poneva naturalmente a questi ultimi interrogativi di tipo politico-organizzativo. Al consueto modello statale centralizzato, Anastas Mikoyan²⁵, come altri, preferiva quello basato sull' "autonomia" delle tre Repubbliche transcaucasiche da Mosca, uno strumento efficace per conquistarsi la fiducia e il consenso da parte di queste ultime, evitando la reazione di fronte ad un prepotente assorbimento nell'alveo della grande Russia. Un apparente decentramento avrebbe tenuto legati i partiti comunisti locali, strutturati secondo un principio etnico-nazionale, anziché regionale, auspicato, invece, dal *Kavkrajkom*²⁶. Agli accesi dibattiti in merito a tali questioni che dividevano i vertici bolscevichi, pose fine nel dicembre 1919 il *Politbjuro* del C.K. (*Central'nyj Komitet*, "Comitato Centrale") del R.K.P.(b) [*Rossijskaja Kommunističeskaja Partija (bol'ševikov)*, "Partito Comunista Russo"], autorizzando la nascita dei partiti comunisti nazionali di Geor-

Il Consiglio armeno accolse la proposta del *leader* comunista, di unire le proprie forze militari a quelle del *Sovet*, per giungere al potere: da questo colpo militare nacque il Consiglio dei Commissari del Popolo di Baku, governo di coalizione alquanto *sui generis*, che rimarrà in carica fino al mese di settembre dello stesso anno. Per una bibliografia sulla figura di Shahunian, cfr. *Stepan Šaumjan (1878-1978), biobibliografičeskij ukazatel'*, predslowie i redakcija prof. CH. A. Barsegjana, Erevan, Ministerstvo Kul'tury Armjanskoj S.S.S.R., Gosudarstvennaja biblioteka im. A.F. Mjasnikjana, 1979.

²⁵ Anastas Mikoyan (1895-1978), celeberrimo esponente del K.P.S.S. e organizzatore della propaganda bolscevica nel Caucaso. Ricoprì le più alte cariche politiche: dal 1955 fu Vicepresidente del Consiglio dei Ministri, dal 1946 al 1949 Ministro del Commercio estero, dal 1953 al 1955 Ministro del Commercio, dal 1964 al 1965 Presidente del Praesidium del Soviet Supremo dell'S.S.S.R. e membro dello stesso fino al 1974.

²⁶ S. BLANK, *Bolshevik Organizational Development in Early Soviet Transcaucasia: Autonomy vs. Centralization, 1918-1924*, in *Transcaucasia*, pp. 305-338.

gia, Azerbaigian e Armenia. Questa scelta assai lungimirante di Mosca da un lato, teneva conto dell'esistenza di tre realtà statali e delle loro rispettive identità nazionali dall'altro, poneva già le basi per la nascita delle future Repubbliche sovietiche.

Nel gennaio 1920 fu fondato, dunque, il Partito Comunista Armeno, in occasione di un Congresso tenutosi a Erevan, al quale parteciparono delegati provenienti dalle diverse cellule sparse nel Paese, nonché dall'*Armenkom* (*Armjanskij Komitet*, "Comitato Armeno"), organo amministrativo regionale nato nel settembre 1919. Dal dibattito scaturì la risoluzione di promuovere la propaganda marxista, sia legalmente, sia illegalmente presso i gruppi giovanili, le associazioni dei lavoratori, l'esercito, i contadini, al fine di sottrarre queste categorie alla politica imperialistica di sfruttamento delle classi lavoratrici, promossa dalla *Dashnaktsutiun*²⁷.

La tensione tra i comunisti armeni e il governo di A. Khatisian, giunse al suo apice nel maggio del 1920: i festeggiamenti per la giornata internazionale dei lavoratori a Erevan degenerarono in tafferugli che, a loro volta, diedero il via ad una serie di insurrezioni armate ad Alessandropoli, Kars e Sarikamiş²⁸. L'impresa fallì dopo pochi giorni, non tanto in seguito all'intervento delle truppe governative, quanto a causa della sua stessa limitatezza: la maggior parte dei *leader*, romanticamente ispirati, ma poveri di esperienza e senso del realismo politico, rimasero impotenti di fronte ad una popolazione per lo più indifferente e ad un esercito altrettanto restio al tradimento. Fu questa, peraltro, l'occasione in cui l'Armata Rossa, in aperta violazione dei confini di Stato armeni, diede un saggio della sua potenza, intervenendo a fianco degli insorti nella regione attorno a Kazakh, Shamshadin e Dilidjan²⁹.

Mosca agiva da tempo al fianco del governo di Ankara, con il quale aveva stretto legami basati su presunti obbiettivi comuni. Lenin intravedeva nel movimento nazionalista di Mustafa

²⁷ R.G. HOVANNISIAN, *The Republic...*, I, pp. 408-415.

²⁸ S. AFANASYAN, *L'Arménie, l'Azerbaïdjan et la Georgie, de l'indépendance à l'instauration du pouvoir soviétique, 1917-1923*, Paris, L'Harmattan, 1981, pp. 110-119.

²⁹ R.G. HOVANNISIAN, *The Republic...*, III, pp. 209-253, cfr. anche *Telegramma G.S. Ordžonikidze Leninu, Stalinu i Trockomu*, in A.V. KVAŠONKIN, *Sovetizacija Zakavkaz'ja v perepiske bol'sevistskogo rukovodstva, 1920-1922 gg.*, "Cahiers du Monde Russe", XXXVIII (1997), 1-2, pp. 163-194.

Kemal³⁰ la possibilità di aprirsi al mondo musulmano e di diffondere la rivoluzione presso i popoli orientali³¹, mentre la Russia rappresentava per i turchi un'alleata politicamente ed economicamente importantissima per il sostegno della causa nazionale.

In verità i contatti tra i due Paesi risalivano a qualche anno addietro. Agenti bolscevichi ed esponenti di *Ittihad* si erano incontrati in Germania e in diverse città dell'Europa orientale, dove molti *leader* turchi si erano rifugiati dopo la Guerra³². Mosca invitò il triumvirato, offrendo ai tre fuggiaschi (Enver, Talât e Cemal) protezione ed immunità, mentre questi ultimi si tenevano in contatto con Kemal.

Sia pur scettici e guardinghi gli uni verso gli altri, bolscevichi e nazionalisti turchi mantennero sempre vivi i contatti, anche grazie all'abilità diplomatica di Kemal. Nel gennaio del 1918 fu creata all'interno del *Narkomnac* un Commissariato per gli Affari Musulmani, di cui faceva parte Mustafa Subhi (Mevlevizade), che dall'anno successivo divenne capo del *Central'nyj Bjuro Kommunističeskich Organizacij Narodov Vostoka* (Comitato Centrale delle Organizzazioni Comuniste dei Popoli d'Oriente).

Attento a non alienarsi le simpatie di Mosca, Kemal lodava ed appoggiava pubblicamente la "missione" sovietica contro gli imperialisti occidentali, per la liberazione delle classi oppresse, prendendo, nel contempo, le dovute misure di sicurezza, per proteggere il Paese dalle eventuali svolte radicali e rivoluziona-

³⁰ *Atatürk and Turkey, A Bibliography 1919-1938*, compiled by Abraham Bodurgil, Washington, Library of Congress, 1974; *Turkey, Politics and Government, A Bibliography 1938-1975*, Compiled by Abraham Bodurgil, Washington, Library of Congress, 1978; *Kemal Atatürk, A Centennial Bibliography (1881-1981)*, compiled by Abraham Bodurgil, Washington, Library of Congress, 1984.

³¹ Nel mese di novembre del 1919, si tenne il II Congresso delle organizzazioni comuniste dei popoli d'Oriente, durante il quale Lenin, facendo un bilancio della situazione politica in Russia dopo l'esperienza della guerra civile, lanciava alle rappresentanze dei popoli presenti un appello: "[...] Tra breve la nostra Repubblica Sovietica riunirà attorno a sé tutti i popoli d'Oriente che si trovano sparsi, per combattere assieme ad essi l'imperialismo internazionale.[...]", in *Doklad na II Vcerossijskom c'ezde kommunističeskich organizacij narodov Vostoka, 22 nojabrja 1919 g.*, in V.I. LENIN, *Sočinenija*, XXX, pp. 130-141.

³² P. DUMONT, *La fascination du bolchevisme: Enver Pacha et le parti des soviets populaires, 1919-1922*, "Cahiers du Monde Russe et Soviétique", XVI (1975), 2, pp. 141-166.

rie, che questa alleanza avrebbe potuto provocare. Per frenare la diffusione delle organizzazioni e dell'ideologia bolscevica presso le masse, egli favorì la nascita di gruppi pseudocomunisti, appoggiati dallo stesso governo e composti da sostenitori di quest'ultimo. Kemal era, peraltro, timoroso dell'attività del Partito Comunista turco, sul quale Mosca contava, per preparare l'auspicato "secondo stadio della rivoluzione turca": quando il *leader* comunista Subhi volle trasferire in Anatolia un nucleo di aderenti al partito (gennaio 1921), l'*Atatürk* ordinò che la nave sulla quale costoro viaggiavano fosse fatta affondare³³.

Il peso del movimento nazionalista nei rapporti armeno-sovietici, si rivelò assolutamente determinante nei mesi precedenti la sovietizzazione dell'Armenia.

Mentre l'Armata Rossa si preparava ad invadere l'Azerbaijan (aprile 1920)³⁴, il governo di Erevan ritenne essere giunto il momento di intraprendere i negoziati con il governo sovietico, al fine di ottenere da quest'ultimo l'indispensabile riconoscimento dell'indipendenza e della sovranità della Repubblica armena. La delegazione armena, composta da H. Terterian, L. Zarafian, L. Shant (Seghposian), e da A. Erzinkian e S. Pirumian in qualità di rappresentanti dell'Unione degli armeni del Karabagh, giunta a Mosca, intraprese i colloqui con il Commissario per gli Affari Esteri del *Sovnarkom*, G.V. Čičerin. La Russia si mostrava propensa a fare da mediatrice tra la Turchia e l'Armenia, a condizione che quest'ultima abbandonasse tutte le speranze legate alle illusorie proposte degli Alleati, ed accettasse una giusta soluzione di compromesso: agli armeni sarebbero spettati due dei sei *vilayet* contesi (Van e Bitlis), ma non Erzerum. Čičerin approvava, inoltre, l'annessione di Nakhichevan all'Armenia e si dichiarava disponibile a preparare il terreno, affinché anche lo Zangezur seguisse lo stesso destino, mentre, per quanto concerneva il problema del Nagorno-Karabagh, si dichiarava disarmato dinnanzi al volere dell'Azerbaijan. Nei numerosi incontri tra la delegazione armena ed il Commissario russo si riflettevano le difficoltà e le pressioni, cui il *Sovnarkom*

³³ P. DUMONT, *Bolchevisme et Orient: le parti communiste turc de Mustafa Suphi, 1918-1921*, "Cahiers du Monde Russe et Soviétique", XVIII (1977), 4, pp. 377-409.

³⁴ S. AFANASYAN, *op. cit.*, pp. 104-110.

e Čičerin stesso erano sottoposti, sia da parte di alcuni *leader* bolscevichi del Caucaso³⁵, sia degli emissari di Ankara.

L'Armenia avrebbe avuto ogni vantaggio ad accogliere immediatamente le proposte russe, ma Shant tergiversò, in attesa di una risposta da Erevan. I negoziati, tuttavia, si interruppero per volere di Mosca, subissata di critiche da parte del *Revkom* (*Revoljucionnyj Komitet*, "Comitato Rivoluzionario") e dei vertici bolscevichi nel Caucaso, nonché in vista dell'imminente missione a Mosca del Commissario per gli Affari Esteri della Grande Assemblea Nazionale turca, Bekir Sami Bey. Un delegato plenipotenziario, B.V. Legran, fu inviato da Mosca in Armenia, per proseguire le trattative, benché ancora Erevan non avesse richiamato la propria delegazione³⁶.

Nei mesi successivi l'Armata Rossa violò i labili e tormentati confini tra Armenia ed Azerbaigian, occupando lo Zangezur: la Turchia incoraggiando la Russia a proseguire la sua avanzata verso Nakhichevan, mirava a provocare una rottura tra Mosca ed il governo armeno e, di conseguenza, lo scontro aperto tra Dro³⁷ e le truppe sovietiche³⁸.

La pericolosità estrema della situazione indusse il governo di H. Ohandjanian a cercare di riaprire il dialogo con il *Sov-narkom*: non essendo ancora ritornato Shant dalla Russia, i delegati armeni e Legran, riunitisi a Tiflis, giunsero alla firma

³⁵ Il Commissario per gli Affari Esteri Čičerin scriveva a Lenin il 29 giugno 1920: " [...] Questi compagni [Ordžonikidze, Mdivani, Narimanov ed altri] inizialmente miravano ad introdurre il regime sovietico con l'uso delle armi sia in Georgia, sia in Armenia, e rimasero molto delusi, quando il nostro Comitato Centrale lo impedì. Il compagno Narimanov, tuttora, nei suoi telegrammi ritorna sull'idea di una presunta necessità di sovietizzare subito tutta la Georgia e l'Armenia. Costretti a rinunciare a questo piano, i compagni di Baku hanno, ciononostante, conservato la tattica delle azioni offensive contro la Georgia e l'Armenia. [...] L'ultima fase di questa contesa è rappresentata dalle richieste espresse dall'Azerbaigian, di occupare enormi regioni, da sempre appartenute all'Armenia e che, di fatto, si trovano nelle mani della Repubblica armena. Il governo dell'Azerbaigian ha annunciato le sue mire sul Karabagh, Zangezur e l'uezd di Šarur-Daralagez, come pure su Nachičevan, Ordubad e Džul'fa. Gran parte di questi territori si trova in mano alla Repubblica armena. [...] ", in L.A. CHURŠUDJAN, *Istina-edinstvennyj kriterij istoričeskoj nauki*, Erevanskij Gosudarstvennyj Universitet, Erevan, Izdatel'stvo Erevanskogo Universiteta, 1989, p. 22.

³⁶ R.G. HOVANNISIAN, *The Republic...*, IV, pp. 45-64.

³⁷ Capo carismatico e *leader* celeberrimo della resistenza popolare Dro (Drastamat Kanayan), come pure Nzhdeh (Garegin Harutiunian), fu simbolo della difesa del Karabagh e dello Zangezur.

³⁸ R.G. HOVANNISIAN, *The Republic...*, IV, pp. 62-89.

di un trattato (10 agosto 1920). Tutte le operazioni militari in corso tra l'Armenia e la Russia sarebbero cessate immediatamente; l'Armenia avrebbe occupato Shahtaght, Khok, Aznaburt, Sultanbek, fino a Kiuki, a Nord, e Bazarchai (Bazarkend) ad Ovest, nonché recuperato le posizioni occupate dalle truppe armene, nell'*uezd* di Kazakh fino al 30 luglio di quell'anno; la Russia prendeva momentaneamente possesso del Karabagh, del Zangezur e di Nakhichevan, in attesa di decidere del destino ultimo di questi territori in un successivo trattato tra i governi di Mosca e Erevan; a quest'ultimo, infine venivano concessi i diritti per la costruzione della linea ferroviaria Erevan-Nakhichevan-Julfa. Pur non avendo risolto il problema cardine dell'occupazione sovietica del Karabagh, del Zangezur e di Nakhichevan, l'Armenia poteva dirsi soddisfatta dell'esito delle trattative, nelle quali, priva di alcun "potere contrattuale", aveva ottenuto concessioni che superavano di gran lunga le misere aspettative iniziali.

Le reazioni negative e le accanite proteste non tardarono ad arrivare da più parti. Gli Alleati videro in questa "svolta" armena verso Mosca, un vero e proprio tradimento da parte dell'antica alleata. Anche ai vertici sovietici vi erano voci di netto dissenso verso tale accordo e le sue possibili conseguenze sia per l'Azerbaigian, sia per il futuro dei rapporti turco-sovietici: Orĝonik'idze riteneva necessarie l'occupazione di Shahtaght da parte dell'Armata Rossa, al fine di impedire la costruzione della programmata linea ferroviaria armena e la conseguente chiusura di un'importante via di comunicazione tra l'Azerbaigian, la Russia e l'Anatolia. A tale proposito, le critiche da parte dei *leader* turchi erano assolutamente pressanti: Halil Paşa sosteneva l'assoluta necessità da parte dei russi di occupare Shahtaght e Sharur, per ragioni di natura politica e militare del tutto simili a quelle addotte da Orĝonik'idze. Il Generale Kâzim Karabekir sospettava Mosca di praticare una politica opportunistica, che compiacesse al tempo stesso i nazionalisti e l'Armenia, e dichiarava di essere pronto ad agire concretamente attraverso i suoi ufficiali a Nakhichevan, affinché il trattato fosse nei fatti del tutto invalidato.

Nella realtà, fu proprio questo il risultato di tante discussioni. Continuarono, infatti, con immutata intensità gli scontri ai confini orientali, nord-orientali e meridionali dell'Armenia, associati alle rappresaglie sovietiche contro gli oppositori e i prigionieri politici armeni.

La strenua difesa opposta dal Colonnello Nzhdeh e dai partigiani si protrasse fino al mese di novembre, quando l'Armata Rossa ricevette l'ordine di ritirarsi in Azerbaigian.

All'indomani dell'instaurazione del potere sovietico a Baku, Kâzım Karabekir aveva continuato a fare pressione su Kemal, affinché attaccasse immediatamente l'Armenia, prima che questa addivenisse ad un'intesa con Mosca. Kemal, pur concordando in linea di principio con questa linea strategica, riteneva sconsiderato sferrare un attacco armato, che avrebbe di certo scatenato le feroci reazioni delle Potenze occidentali, prima che si fosse ufficialmente consolidata l'alleanza con Mosca e che quest'ultima avesse riconosciuto i futuri confini della Turchia. Proprio a proposito della delineazione dei giusti confini tra la Turchia e i Paesi limitrofi (tra i quali l'Armenia e la Persia), Čičerin, d'accordo con Lenin, espresse la propria opinione direttamente a Kemal: la Russia offriva la propria mediazione, al fine di poter tracciare dei confini equi tra Turchia ed Armenia, sulla base del diritto inviolabile dei popoli all'autodeterminazione (3 giugno 1920)³⁹.

Successivamente, nel proprio rapporto annuale all'VIII Congresso dei *Sovet* (22-29 dicembre 1920), Čičerin riferì di una proposta, fatta da Halil Paşa, di tracciare tali confini, basandosi su un principio etnico, al fine di creare un territorio armeno omogeneo; a tale proposta, si mostrò favorevole anche la delegazione armena di Shant, ma le richieste e le condizioni, poste dal governo centrale di Erevan furono tali, da far naufragare il progetto⁴⁰.

La lettera di risposta a Čičerin, recante la firma del Commissario per gli Affari Esteri della Grande Assemblea Nazionale turca, Bekir Sami, giunse nel mese di luglio: Ankara assicurava il governo russo della propria disponibilità ed amicizia, e si diceva pronta ad inviare una propria delegazione a Mosca, come pure ad accogliere gli inviati russi.

³⁹ *Pis'mo Narodnogo Komissara Inostrannykh Del R.S.F.S.R. Predsedatelju Velikogo Nacional'nogo Sobranija Turcii Mustafa Kemal'-paše, 3 ijunja 1920*, in *Dokumenty vnešnej politiki S.S.S.R.*, II, pp. 554-555.

⁴⁰ *Godovoj otčet Narodnogo Komissariata Inostrannykh Del R.S.F.S.R. k VIII C'ezdu Sovetov za 1919-1920 gg., 22-29 dekabnja 1920 g., ibidem*, pp. 726-727.

Il Governo Nazionale Turco ha accolto favorevolmente la proposta fatta dal Governo della Repubblica Sovietica, riguardo alla delimitazione dei nostri confini con l'Armenia e la Persia. Noi non perseguiamo alcun obiettivo aggressivo e non pensiamo assolutamente ad una espansione imperialistica; una mediazione, basata sui principi dell'uguaglianza e della legittimità, rappresenta la soluzione più confacente ai principi da noi adottati, e che la Repubblica Russa Sovietica applica già dal momento della firma della pace di Brest-Litovsk e della convenzione di Batumi, con la quale noi per primi riconoscemmo l'esistenza del governo armeno all'interno dei confini stabiliti ⁴¹.

Nel mese che intercorse fra l'invio della lettera da parte di Čičerin e la risposta turca, i progetti di Karabekir e Kemal avevano assunto una forma definitiva. Furono fatti tutti i preparativi per intraprendere un attacco armato contro l'Armenia, che avrebbe dovuto avere inizio proprio nel mese di giugno, se altre considerazioni di natura tattica e politica non avessero indotto Kemal a rinviare l'impresa. Gli Alleati decisero, infatti, di appoggiare l'offensiva greca nell'Anatolia occidentale, e Mosca mostrava di essere assolutamente propensa ad una soluzione di compromesso dei problemi turco-armeni: così, nonostante la delusione di Karabekir, Ankara rimandò i suoi programmi, e Kemal continuò a cercare il supporto dei russi. Il 2 luglio Čičerin scrisse nuovamente al *leader* nazionalista, informandolo dell'arrivo in Anatolia di Halil Paşa, al seguito della missione sovietica, recante un grosso quantitativo di oro per il governo turco ⁴².

Una delegazione turca, capeggiata da Bekir Sami giunse il 19 luglio a Mosca, dove iniziarono i primi contatti di carattere ufficiale con il Commissario Čičerin. La questione armena fu al centro delle discussioni: la richiesta turca di "liberare" al più presto le vie di comunicazione tra la Russia e l'Anatolia, incontrò le persistenti esitazioni da parte del rappresentante sovietico, sempre propenso ad un accordo pacifico tra le parti ⁴³. Nonostante le difficoltà di intesa, Čičerin comunicò, il 13 agosto, che una commissione era al lavoro, per elaborare nei det-

⁴¹ *Ibidem*, p. 556.

⁴² *Pis'mo Narodnogo Komissara Inostrannykh Del R.S.F.S.R. Predsedatelju Velikogo Nacional'nogo Sobranija Turcii Mustafa Kemalju, 2 ijulja 1920, ibidem*, III, p. 11.

⁴³ *Nota Narodnogo Komissara Inostrannykh Del R.S.F.S.R. Predsedatelju Delegacii Pravitel'stva Velikogo Nacional'nogo Sobranija Turcii v Moskve Bekiru Sami 13 avgusta 1920 g., ibidem*, p. 131.

tagli il testo di un trattato turco-sovietico di amicizia e cooperazione ⁴⁴.

Quest'ultimo fu effettivamente firmato il 24 agosto 1920: poiché tutti gli aspetti economici e militari furono rimandati ad altra sede, tale documento rappresentava, da un lato un preambolo e una dichiarazione di reciproca amicizia e fratellanza fra i due popoli, dall'altro era una importantissima conquista per i delegati di Ankara. Due settimane prima, infatti, il Sultano aveva firmato l'umiliante Trattato di Sèvres, ed ora la Russia riconosceva la legittimità del Patto Nazionale turco, acconsentendo ad intrecciare con il governo di Ankara rapporti di amicizia e reciproco sostegno.

Due giorni dopo la firma del trattato del 24 agosto, Bekir Sami confermò a Cičerin, che la Turchia accoglieva la proposta di mediazione russa a proposito della questione armena, pur lamentando le intenzioni del governo di Erevan, di attenersi strettamente alle decisioni di Sèvres e all'arbitrato americano, intenzioni le quali vanificavano qualsivoglia intervento di Mosca ⁴⁵.

Alla firma del Trattato di Sèvres, che dava l'impressione di voler mettere in ginocchio, sia materialmente, sia moralmente la Turchia, seguì l'arresto dell'operazione militare condotta dal Generale Venizelos. Mosca, dal canto suo, avendo rimandato il progetto di invadere l'Armenia e la Georgia, inviava attraverso Yusuf Kemal, Enver Paşa e Halil Paşa, assicurazioni che non avrebbe reagito in caso di un attacco turco in territorio armeno. Kemal ritenne, dunque, essere giunto il momento più propizio per avviare la già progettata campagna contro l'Armenia (settembre 1920).

L'esercito armeno, pur indebolito in seguito alle insurrezioni di maggio, e minato al suo interno da numerosi problemi di ordine economico ed organizzativo, aveva tentato, in previsione delle imminenti decisioni degli Alleati, di occupare le zone attorno all'ex frontiera russo-turca del 1914, per poi prendere ufficialmente possesso dei *vilayet* occidentali. Durante l'estate del 1920 gli armeni si spinsero negli *uezdy* di Peniak ed Oltu, nonché su molta parte della valle del fiume Araxes, ignari del

⁴⁴ *Ibidem*, p. 131.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 325.

fatto che Karabekir stesse già programmando la loro espulsione da questi stessi territori.

Una consolidata e diffusa tendenza interpretativa⁴⁶ ha giustificato l'attacco kemalista all'Armenia, proprio in chiave difensiva: ciò significa attribuire agli armeni la responsabilità dello scoppio della guerra turco-armena. Questa tesi da un lato, non considera le reali intenzioni turche verso l'Armenia, precedenti gli avvenimenti in questione dall'altro, ignora le motivazioni che spinsero gli armeni ad intraprendere tali azioni militari. Come sopra accennato, le decisioni prese a Sèvres (agosto 1920) sembravano confermare un progetto di Armenia, tanto ambizioso, quanto labile ed indefinito⁴⁷. La Turchia, l'Armenia e le altre parti contraenti delegavano all'arbitrato del Presidente americano Wilson, la determinazione della frontiera turco-armena nei *vilayet* di Erzerum, Trebizonda, Van e Bitlis, nonché dell'accesso al mare per l'Armenia, e la procedura di smilitarizzazione del territorio ottomano adiacente alla frontiera. Tale trattato, firmato dal governo di Costantinopoli e mai ratificato, rappresentò l'ultima di una serie di "illusioni", cui gli armeni, pur tuttavia, credettero fermamente. Kemal, dal canto suo, conosceva perfettamente il valore reale di decisioni esistenti solo sulla carta, e ciò è assolutamente confermato dalla risolutezza con cui il conflitto fu portato avanti dal governo di Ankara.

L'efficientissima macchina bellica turca con il sostegno dell'Azerbaigian, si sarebbe attivata sulla base di un piano d'azione ben orchestrato, secondo il quale l'offensiva, partendo dagli obiettivi primari nel territorio attorno a Sarıkamış, si sarebbe diramata, poi, in più direzioni: Kars, Kağızman ed Oltu. La rapidità nel raggiungimento di tali obiettivi sarebbe stata essenziale, al fine di non provocare indesiderati interventi esterni: Kemal fissò per il 28 settembre l'inizio delle ostilità.

Nonostante gli sforzi compiuti nel limite delle proprie pos-

⁴⁶ Nella storiografia sovietica si è sostenuto fino agli anni '60 che gli armeni avessero provocato la reazione turca con una serie di azioni militari lungo la frontiera, cfr. *Dokumenty vnešnej politiki S.S.S.R.*, II, p. 727. Si veda anche S.J. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, II, Cambridge, London, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1976, pp. 356-357.

⁴⁷ F. SIDARI, *op. cit.*, pp. 196-198, A. GIANNINI, *L'ultima fase della questione orientale (1913-1939)*, Roma, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1941, pp. 34-74.

sibilità, le truppe armene furono costrette alla fuga da Sarikamiş dopo soltanto tre giorni di combattimenti. Il rapido successo non impedì, tuttavia, a Kemal di valutare il rischio di un possibile intervento navale inglese a Batumi o di una reazione di Mosca e, quindi, di interrompere momentaneamente l'avanzata ⁴⁸.

Il governo armeno, pur convinto del sostegno sovietico dietro l'invasione turca, decise di riaprire il dialogo con Mosca, ed accogliere ad Erevan il delegato plenipotenziario Legran: la minaccia imminente sul futuro stesso dell'Armenia portò Ohanjanian a cercare un qualsivoglia spiraglio di salvezza nel governo sovietico, benché nessuno dei punti dell'accordo di agosto fosse stato rispettato.

Ancor prima che giungesse ad Erevan, Čičerin comunicò a Legran di agire con grande cautela, al fine di non coinvolgere la Russia nella guerra in corso. La straordinaria disponibilità e benevolenza, dimostrate dal rappresentante russo in sede di trattative, erano il frutto dei timori destati in Russia dalle recenti iniziative militari di Kemal, nonché dal tentativo di Mosca di evitare che gli Alleati potessero utilizzare la questione armena in chiave antibolscevica, per assicurarsi consensi ed alleanze nel Caucaso.

Furono firmati un protocollo d'intesa, una bozza di accordo di pace ed amicizia, e due ulteriori documenti, riguardanti norme e diritti di transito e di comunicazione sul territorio armeno: nel suo complesso, il trattato rappresentava per l'Armenia una conquista di straordinaria importanza, per diverse ragioni. La Russia riconosceva al governo della Repubblica la maggior parte del territorio delle *oblasti* di Kars ed Erevan, nonché il diritto, in linea di principio, ad una parte dell'Anatolia; avrebbe esercitato la sua influenza, per ottenere l'evacuazione dell'esercito turco dai territori della Repubblica e da quelli oltre confine, che le sarebbero stati concessi; riconosceva allo Stato armeno la sovranità ed indipendenza, e il possesso di tutti i beni di proprietà russa, presenti sul territorio nazionale; concedeva, infine, significative agevolazioni in ambito economico, finanziario e culturale. Il futuro dei territori contesi fra Armenia ed Azerbaigian, inoltre, sarebbe stato deciso attraver-

⁴⁸ R.G. HOVANNISIAN, *The Republic...*, IV, pp. 184-197.

so un accordo a due fra le parti o da un referendum. Dal canto suo, Erevan riconosceva a Mosca il diritto di transito e di trasporto di mezzi militari su tutta la rete ferroviaria nazionale, previa garanzia di non sfruttare in futuro tali privilegi a detrimento della Repubblica armena.

In seguito alla firma dell'accordo si levarono alcune voci di dissenso⁴⁹. Il *Sovnarkom*, fermamente deciso ad occupare l'Armenia, attendeva che l'Armata Rossa fosse libera di concentrarsi tutta su un unico fronte, cercando nel frattempo di conquistarsi le simpatie dell'Armenia e di preservarne l'integrità. Questa linea politica si scontrava naturalmente con le posizioni interventiste, tenute dai vertici bolscevichi dell'Azerbaigian e da Stalin – allora inviato speciale nel Caucaso (ottobre 1920) –, nonché con gli interessi del movimento nazionalista turco.

Dall'interazione di tutte queste forze, scaturivano la complessità ed ambiguità della situazione generale.

Giunte fino a Sarıkamış, dopo avere sbaragliato gli avversari, le truppe turche si erano arrestate, a causa di dissidi interni ai vertici militari, circa il futuro corso del conflitto. Kemal, dopo una breve pausa, ritenne assolutamente opportuno attaccare Kars, poiché vide nel raggiungimento di tale obiettivo, la soluzione finale del problema armeno. In tal modo, infatti, la maggior parte dell'esercito armeno sarebbe stato distrutto, si sarebbe posto fine ad ogni possibile, futura pretesa su questa *oblast'* e gli armeni sarebbero stati costretti in futuro, a trattare con Ankara, direttamente, o tutt'al più attraverso Mosca.

Assicuratasi, dunque, la neutralità del governo di Tiflis⁵⁰, l'*Atatürk* decise la data dell'attacco armato su Kars (27 ottobre).

Karabekir intendeva attaccare la città alle spalle, tagliando così le arterie ferroviaria e stradale, che conducevano ad Alessandropoli. La difesa della città era affidata all'esercito armeno che, asserragliato nella celebre fortezza Lazarev, era, probabilmente, inconsapevole della gravità e della ineluttabilità dell'avanzata turca: il nemico, infatti, procedendo rapidamente e senza incontrare ostacoli, mise in fuga dalle trincee i soldati armeni.

Nonostante la pericolosità estrema della situazione, e la con-

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 226-236.

⁵⁰ N. ZORDANIJA, *op. cit.*, p. 104.

sapevolezza che la caduta di Kars avrebbe significato anche la fine di Alessandropoli e la morte di migliaia di persone, private di cibo e dimora proprio durante i mesi invernali, il governo decise di appellarsi al Paese e continuare la lotta fino alle estreme conseguenze.

Il Colonnello Halid, desideroso di conquistare personalmente Kars, concentrò i suoi sforzi attorno alla fortezza: la presa di quest'ultima, la bruciante sconfitta degli armeni e la tragedia di migliaia di civili in fuga per la salvezza attraverso il fiume omonimo, verso Alessandropoli, rappresentano uno dei capitoli più dolorosi e dibattuti della storia armena. Gli armeni nell'arco di tre giorni subirono una clamorosa sconfitta ed abbandonarono la più grande ed importante fortezza della Transcaucasia in mano ai turchi (30 ottobre).

Karabekir era già pronto a proseguire in direzione di Erevan o di Alessandropoli. La scelta cadde su quest'ultima: pur essendo arduo raggiungerla a causa della rigida stagione invernale, il cammino per Alessandropoli offriva migliori vie di trasporto e di comunicazione. La conquista di questa città avrebbe, inoltre, messo in ginocchio l'Armenia e risolto definitivamente la "questione" ad essa legata.

Durante tutto il periodo dall'inizio del conflitto, il governo armeno si era continuamente appellato alle Potenze occidentali, invocando un aiuto che fu sempre negato. Queste ultime, infatti, abbandonata la politica di sostegno dell'espansione greca in Anatolia, miravano a rompere la pericolosa alleanza turco-bolscevica, appoggiando la causa dei kemalisti. Questi ultimi erano sostenuti, direttamente dall'Italia, rivale della Grecia in Medio Oriente, ed indirettamente da Francia ed Inghilterra. Il 9 novembre, il giornale *Slovo* di Tiflis scriveva, che l'attacco kemalista all'Armenia era stato incoraggiato dall'Intesa, desiderosa sia di ricompensare il movimento nazionalista della pesante menomazione territoriale, decisa per la Turchia, sia di provocare la rottura con Mosca⁵¹.

Il 3 novembre, Ohanjanian inviò alla Grande Assemblea Nazionale turca la richiesta di una tregua immediata. Accolte tutte le richieste di Karabekir per il cessate il fuoco, il governo armeno si dichiarò pronto ad avviare al più presto un negoziato di pace, al fine di normalizzare i rapporti tra i due Paesi.

⁵¹ S. AFANASYAN, *op. cit.*, p. 142.

L'8 novembre furono recapitate, attraverso il comando del fronte armeno a Jajur, le condizioni imposte da Kemal, per avviare tali negoziati: l'Armenia era di fatto privata di ogni possibilità futura di opporre resistenza, metà del territorio passava in mano al nemico, che occupava, altresì, la principale via di comunicazione con gli altri Paesi. Ohanjanian richiese una proroga di ventiquattro ore alla scadenza dell'ultimatum. Il 9 novembre, giunse un telegramma del Commissario per gli Affari Esteri turco Ahmed Mukhtar, contenente i principi generali, sui quali la Grande Assemblea Nazionale avrebbe impostato un accordo di pace con l'Armenia: il tono conciliatorio e moderato di quest'ultima comunicazione serviva, nella strategia di Kemal, a controbilanciare le schiacciati condizioni della tregua. Condizioni equivalenti alla rovina ed alla cancellazione stessa del Paese, di fronte alle quali Erevan non cedette, preferendo, ancora una volta, la lotta disperata.

La guerra si protrasse per meno di una settimana, fino a quando le truppe armene, debilitate, furono ricacciate indietro lungo una linea congiungente Shamut, Karakilise e Ashnak, lasciando in mano ai turchi sia Sharur-Nakhichevan, sia Surmalu ⁵².

Inizialmente il *Sovnarkom*, fedele agli accordi presi con il governo di Ankara, tollerò l'attacco turco: i vertici di Mosca rimasti inerti dinnanzi all'espansione turca su Sarikamiş e Oltu, reagirono, quando Karabekir conquistò Kars, muovendosi poi verso Alessandropoli. Il senso del tradimento degli accordi presi, e delle assicurazioni sull'accettazione della proposta di mediazione sovietica, la delusione per i traguardi raggiunti grazie agli aiuti di Mosca, come pure la paura per le future intenzioni turche, animarono il tentativo russo di fermare Kemal. I timori russi erano, altresì, suscitati dal legame fra il movimento nazionalista turco e gli Alleati, che avrebbe potuto riportare questi ultimi a Batumi ⁵³.

Deciso a condizionare ogni futuro aiuto militare ai turchi, all'accettazione da parte di questi ultimi della mediazione sovietica nell'armistizio con l'Armenia, Čičerin rinnovò formalmente la propria proposta al governo di Ankara (11 novembre 1920) ⁵⁴.

⁵² *Ibidem*, pp. 136-147.

⁵³ *Nota Pravitel'stva R.S.F.S.R. Pravitel'stvu Velikobritanii*, in *Dokumenty vnešnej politiki S.S.S.R.*, III, pp. 329-330.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 325.

La crisi russo-turca subì una svolta, all'indomani della firma del trattato russo-polacco e della sconfitta del Generale P.N. Vrangel' in Crimea: dinnanzi a tali eventi, Kemal si affrettò a rinnovare l'amicizia con Mosca, dichiarandosi disponibile ad accogliere la proposta di Čičerin. Lenin, in quei giorni, commentò così la posizione del suo governo, rispetto alla situazione nel Caucaso:

La situazione attuale nel Caucaso è molto intricata ed estremamente difficile da dipanare, e saremo forse costretti ad intervenire, addirittura da un giorno all'altro. Ma ora che è stata quasi raggiunta la pace con la Polonia ed è stato del tutto liquidato Vrangel', questa guerra non può spaventarci tanto e, qualora vi fossimo costretti, essa promette di rafforzare e consolidare ancora di più la nostra posizione precedente. Possiamo guardare a ciò con assoluta tranquillità: sarà una guerra in una periferia lontana, avremo una netta superiorità e, probabilmente, ci assicurerà dei vantaggi anche superiori a quelli ottenuti dalla guerra con la Polonia ⁵⁵.

Il governo di Ohanjanian, temendo la sovietizzazione del Paese più di qualunque accordo con Ankara, nutriva ancora la speranza che quest'ultima avrebbe comunque preservato l'esistenza di un sia pur piccolo Stato tra i propri confini e quelli russi. Gli inviati sovietici B. Legran e B. Mdivani, giunti nella capitale armena il 19 novembre, invano tentarono di far comprendere la necessità per il Paese di un appoggio esterno, politico, oltre che militare, in vista delle trattative con i nazionalisti turchi. Perduta ogni speranza nell'intervento occidentale, oramai l'unica speranza di salvezza per gli armeni restava la Russia.

Il 21 novembre Legran comunicò, tuttavia, ad Orğonik'idze l'esistenza in seno al governo di un gruppo di dashnakisti, capeggiati da Dro, pronti alla sovietizzazione, "[...] alla risoluzione del conflitto armeno-turco attraverso la mediazione della Russia sovietica, e l'ingresso delle truppe Rosse in Armenia. [...]" ⁵⁶. In questi stessi giorni vi fu, infatti, un cambio ai vertici di Erevan: dando vita ad una coalizione allargata a socialrivoluzionari e dashnakisti di tendenze socialiste, si sperava

⁵⁵ V.I. LENIN, *Naše vnešee i vnutrennee položenie i zadači partii. Reč' na Moskovskoj Gubernskoj Konferencii R.K.P.(b), 21 nojabrja 1920 g.*, in *Sočinenija*, XXXI, p. 387.

⁵⁶ A. V. KVAŠONKIN, *op. cit.*, p. 182.

di recuperare credibilità sia dinnanzi agli occhi del Paese, sia dinnanzi a quelli della Turchia.

Il 24 novembre la delegazione armena giunse alla volta di Alessandropoli. Nel corso degli incontri con Karabekir, gli armeni si dichiararono pronti a rinunciare al Trattato di Sèvres, ma non ad alcune richieste: parte dei *sancak* di Bayazid, Van e Muş, la *kaza* di Khnus ed un corridoio per il porto di Rize, con il conseguente rientro di 800.000 profughi armeni in tali regioni.

Dopo pochi giorni giunse la risposta turca: Ankara non avrebbe ceduto la benché minima parte del proprio territorio, impossessandosi, invece, di Kars, Ardahan, Oltu, Kağızman, nonché di Surmalu ed del monte Ararat; l'esercito turco avrebbe occupato, altresì, la regione di Sharur-Shahtaght-Nakhichevan, il cui futuro sarebbe stato successivamente stabilito, attraverso un *referendum*, cui l'Armenia non avrebbe partecipato; l'esercito armeno sarebbe stato drasticamente ridotto. Ogni singolo punto di tale trattato era inteso a garantire il dominio politico, economico e militare turco su un piccolo pseudo-Stato, ormai smembrato e vilipeso⁵⁷.

Mosca era pronta all'occupazione dell'Armenia. Da tempo i vertici bolscevichi nel Caucaso si preparavano a questo evento, mentre il Partito Comunista armeno inviava agenti alle periferie del Paese, per sondare il terreno presso la popolazione locale. Tutto era stato organizzato in modo da evitare ogni dimostrazione di forza da parte dei russi, affinché la presa del potere apparisse come l'inevitabile risposta alle richieste di aiuto, lanciate dallo stesso popolo armeno. Il 22 novembre era stato organizzato a Baku il *Revkom* (*Revoljucionnyj Komitet Socialističeskoj Sovetskoj Respubliki Armenii*, "Comitato Rivoluzionario della Repubblica Socialista Sovietica Armena"), di cui facevano parte tra gli altri S. Kasian, A. Mravian, S. Ter-Gabrielian, A. Bekzadian, I. Dovlatian (Dovlatov) e A. Nuridjanian, e che avrebbe dovuto gestire il processo di sovietizzazione. Il proclama della nascita della Repubblica Sovietica Socialista Armena, già redatto il 29 novembre, parlava dell'inizio di una nuova era per il popolo armeno oppresso e sfruttato dal governo dashnakista, ingannato ed abbandonato dalle Potenze occidentali,

⁵⁷ R.G. HOVANNISIAN, *The Republic...*, IV, pp. 359-372.

un'era di reciproca amicizia e fratellanza tra i Paesi⁵⁸. Il Comitato rivoluzionario chiese aiuto a Lenin, affinché ordinasse l'invio dell'Armata Rossa⁵⁹.

Reazioni di approvazione per questa svolta venivano, altresì, dal governo dell'Azerbaigian, che dichiarò l'annullamento dei confini esistenti con l'Armenia:

Da oggi sono dichiarati nulli i confini preesistenti tra l'Armenia e l'Azerbaigian. Il Nagorno-Karabagh, lo Zangezur e Nachichevan vengono riconosciuti parte integrante della Repubblica Socialista Armena⁶⁰.

In questo stesso giorno l'inviato di Mosca Legran comunicò a S. Vratzian (neoeletto capo del governo armeno) e a Dro l'avvenuta decisione del *Sovnarkom*, e la conseguente necessità di avviare i negoziati pacifici per il trasferimento di tutti i poteri nelle mani del *Revkom*. L'accordo ufficiale fu firmato dalle parti il 2 dicembre 1920: l'Armenia diveniva una Repubblica Socialista, delimitata dai confini precedenti l'invasione turca⁶¹.

La delegazione armena, guidata da A. Khatisian, quasi temporaneamente firmava ad Alessandropoli il trattato di pace con la Turchia (3 dicembre 1920), nonostante che, di fatto, non esistesse più quel governo che aveva autorizzato la firma di tale documento. Khatisian non si ritirò dal suo incarico, né, da Erevan, Dro e O. Silin, che avevano assunto il potere in attesa dell'arrivo del *Revkom*, diedero alcun ordine in tal senso. Il *Revkom* successivamente non invalidò mai tale documento, che i nazionalisti turchi seppero abilmente sfruttare a proprio favore. Ciò fu causa di accese critiche nei confronti dei vertici politici armeni, che si giustificarono, leggendo questo atto come l'estremo tentativo di salvare il Paese da Karabekir, nell'attesa che l'Armata Rossa giungesse in soccorso.

⁵⁸ *Deklaracija o provozglašenii Armenii Socialističeskoj Sovetskoj Respublikoj*, 29 nojabrja 1920, in *Dokumenty vnešnej politiki S.S.S.R.*, III, pp. 346-349.

⁵⁹ *Telegramma Revoljucionnogo Komiteta Armenii Predsedatelju Soveta Narodnych Komissarov V. I., Leninu*, 30 nojabrja 1920 g., *ibidem*, pp. 349-350.

⁶⁰ *Deklaracija Revkoma Azerbajdžana o priznanii Nagornogo Karabacha, Zangezura i Nachičevana sostavnoj čast'ju Armjanskoj S.S.R.*, 30 nojabrja 1920 g., in *Akademija Nauk Armjanskoj S.S.R., Nagornyj Karabach, istoričeskaja spravka*, Erevan, Izdatel'stvo A.N. Armjanskoj S.S.R., 1988, p. 85.

⁶¹ *Telegramma Predsedatelju Revoljucionnogo Voennogo Komiteta Armenii*, 2 dekabrja 1920, in *V.I. LENIN, Sočinenija.*, XXXI, p. 409.

All'indomani della sovietizzazione dell'Armenia, nulla cambiò nelle intenzioni e negli atti del governo di Ankara, che non rinunciò mai alle richieste contenute nel documento in questione, né ritirò le proprie truppe da Alessandropoli, nonostante i tentativi in tal senso, fatti da Čičerin, A. Bekzadian (Commisario per gli Affari Esteri dell'Armenia Sovietica), nonché le offerte in armi ed oro fatte da Mosca⁶². Il Trattato turco-sovietico di Mosca (16 marzo 1921) confermò, infatti, in modo definitivo i grandiosi risultati raggiunti dalla Turchia al termine del conflitto con l'Armenia. Il governo sovietico pagò, dunque, a Kemal il prezzo di un vistoso errore di valutazione politica, ma allontanò probabilmente dalla storia armena il sommo pericolo dell'annientamento: la Repubblica Sovietica Socialista Armena, relegata su un piccolo territorio, fu privata di tutta l'*oblast'* di Kars e di molta parte di quella di Erevan.

Seguirono anni caratterizzati da un intenso dibattito politico e da incoraggianti dichiarazioni simili a quella, fatta da Nari-manov il 30 novembre: gli armeni sperarono e credettero alle parole con cui Mosca continuò ad affermare il principio dell'autodeterminazione dei popoli e l'indiscussa appartenenza "etnica" di Sharur, Nakhichevan e del Karabagh al loro Paese.

All'indomani dell'occupazione della Georgia (25 febbraio 1921)⁶³, il corso della politica sovietica verso l'Armenia fu probabilmente influenzato dalla malattia di Lenin e l'ascesa di Stalin ai vertici del potere. Sharur-Nakhichevan divenne un territorio autonomo sotto la giurisdizione dell'Azerbaigian (*avtonomnaja territorija pod protektoratom Azerbajdžana*), mentre il Nagorno-Karabagh fu dichiarato, a partire dal 1923, regione autonoma, facente parte della Repubblica Sovietica dell'Azerbaigian (*avtonomnaja oblast' v sostave Sovetskogo Azerbajdžana*),

⁶² *Telegramma Narodnogo Komissara Inostrannyh Del R.S.F.S.R. Polno-močnomu Predstavitelju R.S.F.S.R v Gruzii A.L. Šejnmanu, 10 dekabnja 1920 g.*, in *Dokumenty vnešnej politiki S.S.S.R.*, III, p. 374; *Nota Sovetskogo Pravitel'stva Armenii Pravitel'stvu Turcii, 10 dekabnja 1920 g.*, *ibidem*, pp. 378-379; *Telegramma Narodnogo Komissara Inostrannyh Del R.S.F.S.R Členu Revoljucionnogo Voennogo Soveta Kavkazskogo fronta G. K. Ordžonikidze, 11 dekabnja 1920 g.*, *ibidem*, p. 380.

⁶³ Le tre Repubbliche Socialiste Sovietiche d'Azerbaigian, Armenia e Georgia entrarono a far parte della Z.S.F.S.R. (*Zakavkazskaja Socialističeskaja Federativnaja Sovetskaja Respublika* "Repubblica Federale Socialista Sovietica della Transcaucasia") il 12 marzo 1922. Dal 5 dicembre 1936 saranno singolarmente ammesse a far parte dell'S.S.S.R.

nonostante che gli armeni costituissero la netta maggioranza della popolazione⁶⁴.

Questi confini sono rimasti fino ad oggi immutati, e se Nakhichevan, quasi completamente “abbandonato” dagli armeni, può dirsi perduto, il Nagorno-Karabagh è divenuto il simbolo di una questione pericolosamente aperta, cui il diritto internazionale non sembra offrire alcuna soluzione⁶⁵.

⁶⁴ *Dogovor meždu Rossiej i Turciej*, 16 marta 1921 g., in *Dokumenty vnešnej politiki S.S.S.R.*, III, pp. 597-604; *Nagornyj Karabach, Istoričeskaja spravka*, pp. 23-36. Nel 1921 circa 128.000 armeni abitavano il Nagorno-Karabagh, contro i 7.500 azeri, cfr. J.G. BARSEGOV, *Pravo na samoopređenje- osnova demokratičeskogo rešenija mežnacional'nych problem. K probleme Nagornogo Karabacha*, Erevan, “Ajastan”, 1989, p. 101.

⁶⁵ O. LUCHTERHANDT, *Nagorny Karabakh's Right to State Indipendence According to International Law*, Boston, Armenian Rights Council Publication No. 1, 1993.

ABSTRACT

This article intends to present a short and, as far as possible, detailed history of Armenia from 1917 through 1920, covering the period of the first Armenian Republic and the subsequent sovietization.

The initial part shortly integrates the various aspects of Eastern and Western Armenians' history in the years culminating in World War I and the genocide (1915).

The Independent Republic of Armenia emerged in May 1918 as a result of an unequal, tragic struggle against Ottoman armies, after Russia's retreat from World War I. Although independence was thrust upon Armenians quite unexpectedly, they soon considered it essential for self-preservation and regeneration. Russian and Armenian diplomacies had very frequent contacts, and Russophile Armenia made frantic efforts to achieve recognition and support both from Soviet Russia, and the White Armies.

Several factors rendered Armenian independence ephemeral and gradually led to the collapse of the Republic: the Allied Powers and the United States failed to effectuate their plans and pledges, Armenians alone were weak and politically inexperienced, Moscow could not countenance an independent Armenia. Bolshevik-Nationalist collaboration and the planned invasion of Armenia by Turkish armies were extremely important to the process of sovietization, culminating in the loss of most historic Armenian lands to Turkey, and in the emergence of the little Armenian Soviet Socialist Republic on the remaining small region.

KEY WORDS

Armenia. Turkey. Sovietization.

Riccardo Zipoli

THE SYNTAGMATIC COHESION BETWEEN 'WIND'
AND 'HAIR' IN ḤĀFIẒ' *GHAZALS*

In a recent paper, we stressed the need to interpret each *ghazal* in relation to those reference systems which form its logical and significant context¹. In fact we described four reference systems: "A *ghazal*'s reference systems may be divided into internal and external. There are two internal reference systems: 1) *intratextual*, made up of the textual elements (at all levels) of the *ghazal* in question...; 2) *intertextual*, made up of the textual elements of the whole set of *ghazals* to which the individual *ghazal* belongs... There are also two external reference systems: 1) an *intertextual* system made up of the textual elements of *ghazals* by other poets...; 2) an *extratextual* system made up of non-textual elements forming the background to the poet, and the poem, in question. These include the related linguistic and rhetorical contexts, poetic and philosophical theories, historical and social conditions, and biographical details"².

In our paper we dealt specifically with the internal intertextual reference system of a *ghazal* at semantic level. In other words, our aim was to prove the importance of reading and analyzing the semantic units of a *ghazal* to the background of identical or similar units occurring in other *ghazals* of the same author. To carry out our test, we chose to work on the following *ghazal* by Ḥāfiẓ which we give here, first, in transliteration and, then, in translation:

- 1 *mudām-am mast mīdārad nasīm-i ja^cd-i gīsūy-at*
kharāb-am mīkunad har dam farīb-i chashm-i jādū-y-at

¹ ZIPOLI (1998).

² ZIPOLI (1998: 101-102).

- 2 *pas az chandīn shakībā²i shab-ī yā rab tavān dīdān*
ki sham^c-i dīda afrūzīm dar mihrāb-i abrūy-at
- 3 *savād-i lawḥ-i bīnīsh-rā ^cazīz az bahr-i ān dāram*
ki jān-rā nuskha-ī bāshad zi naqsh-i khāl-i hindūy-at
- 4 *tu gar khwāhī ki jāvidān jahān yaksar biyārā²i*
ṣabā-rā gū ki bar dārad zamān-ī burqa^c az rūy-at
- 5 *v agar rasm-i fanā khwāhī ki az ^cālam bar andāzī*
bar afshān tā furū rīzad hazārān jān zi har mūy-at
- 6 *man va bād-i ṣabā miskīn du sargardān-i biḥāṣil*
man az afsūn-i chashm-i mast va ū az būy-i gīsūy-at
- 7 *zihī himmat ki Hāfiz-rā-st k az dunyā va az ^cuqbā*
nayāmad hīch dar chashm-ash ba-juz khāk-i sar-i kūy-at³

- 1 I am constantly inebriated by the breeze from the plait of your
 [tress,
 each instant the deceit of your magic eye intoxicates me.
- 2 O Lord! How much patience is required before I see a night
 in which I will light the candle of my eye in the *mihrāb* of your
 [eyebrow?
- 3 I cherish sight's black tablet because
 the soul takes it as a model of the picture of your Indian mole.
- 4 If you wish to adorn the whole world for ever,
 tell the zephyr to raise the veil from your face for an instant.
- 5 If you wish to strip the habit of annihilation from the world,
 shake your head so that thousands of souls fall free from every
 [hair.
- 6 The zephyr and I are both distraught and empty-handed wretches:
 I because of the magic of your intoxicated eye and the zephyr
 [because of the fragrance of your tress.
- 7 Such excellent nobility does Hāfiz possess, that from the two
 [worlds
 he has nothing except the earth of your quarter in his eye.

As far as the semantic units of this *ghazal* are concerned, we decided to take into consideration some syntagmatic combinations (those involving the *idāfa* construction and prepositions) of those terms that indicate directly – and not metaphorically – parts of the body.

We thus obtained a series of 17 syntagmas making up the elements for our *ghazal* to be interpreted to the background of the whole *ghazal* collection of Hāfiz. Here is the list of these elements: *nasīm-i ja^cd-i gīsūy* – the breeze from the plait

³ HĀFIZ (1983-4: 204).

of [your] tress; *farīb-i chashm-i jādū* – the deceit of [your] magic eye; *ja^cd-i gīsūy* – the plait of [your] tress; *farīb-i chashm* – the deceit of [your] eye; *chashm-i jādū* – [your] magic eye; *sham^c-i dīda* – the candle of [my] eye, i.e. that candle which is [my] eye; *miḥrāb-i abrūy* – the *miḥrāb* of [your] eyebrow, i.e. that *miḥrāb* which is [your] eyebrow; *naqsh-i khāl-i hindūy* – the picture of [your] Indian mole; *naqsh-i khāl* – the picture of [your] mole; *khāl-i hindūy* – [your] Indian mole; *burqa^c az rūy* – the veil from [your] face; *jān zi (...) mūy* – souls (...) from (...) hair; *afsūn-i chashm-i mast* – the magic of [your] intoxicated eye; *būy-i gīsūy* – the fragrance of [your] tress; *afsūn-i chashm* – the magic of [your] eye; *chashm-i mast* – [your] intoxicated eye; *dar chashm (...)* *khāk-i sar-i kūy* – the earth of [your] quarter in [his] eye.

We then decided to see if these, or similar, syntagmas occurred in other *ghazals* of Ḥāfīz' *divān* with the aim of testing and measuring the cohesive strength of their components. The analysis was organized at four different levels. First of all, we checked (level 1) if any of the 17 syntagmas was repeated in exactly the same way, i.e. with the same words and the same syntactic structure, in the *divān* (we verified, for example, if the syntagma *būy-i gīsūy* was also present in other *ghazals* from ours). We then checked (level 2) if the words in the 17 syntagmas were 're-used' by Ḥāfīz in a syntactically different structure but with the same semantic interconnection observed in our *ghazal* (this means verifying, for example, if the semantic interconnection in the syntagma *chashm-i mast* is reproduced in another line of the *divān* where *chashm* and *mast* are far apart but where *mast* refers unequivocally to *chashm*). Lastly, we decided to check if there were substitutive forms of the 17 syntagmas reproducing, with different words, the same semantic interconnection as the words in the reference syntagmas. In this case we have two different options. According to the first option (level 3), we may surmise that one word in a syntagma is conserved and the other, or others, are replaced by substitutive words but with the same semantic structure as the original syntagma (for example, *naqsh-i khālkhā*/the picture of moles' instead of the original syntagma *naqsh-i khāl*, or *nargis-i mast*/'the intoxicated narcissus' instead of the original syntagma *chashm-i mast*). This first option was described and analyzed in our paper, while we postponed the second option (level 4) until another

occasion. The second option, in fact, required a wider testing. The kind of testing was similar to that of the first option but it was to be extended to verify a combinatorial play between all the possible substituents for the components of the original syntagma, i.e. without keeping any of the original words: taking, for example, the syntagma *farīb-i chashm* as a reference point, we had to extend our research to 'surrogate' syntagmas such as *ḥīla-yi nargis*/'the fraud of the narcissus', where neither *farīb* nor *chashm* have been retained and where *ḥīla* acts as a synonym for *farīb* while *nargis* is a metaphor for *chashm*.

We will describe this second option in the following pages, thus resuming, in this way, and integrating the analysis of our previous paper. Given the complexity of the operation and the essentially illustrative scope of this contribution, we will only consider one of the 17 aforementioned syntagmas, i.e. *nasīm-i ja^cd-i gīsūy*, and focus on its basic components: *nasīm* and *gīsūy*. The testing on the cohesive strength of this syntagma will thus be measured here according to the combinations of its substituents with the same semantic interconnection, but without retaining any of the original components.

Given the two terms involved, their substituents coincide, in this case, with their synonyms and quasi synonyms⁴, i.e. the lemmas in Ḥāfiz' *ghazals* representing the concept of 'wind', on one hand, and the concept of 'hair', on the other. Here is a list of these terms (including *nasīm* and *gīsūy*) with their frequencies⁵:

wind⁶:

<i>bād</i>	115
<i>ṣabā</i>	105

⁴ This means that we do not have other substituents such as plural forms, derivative words, compound words, etc.; see ZIPOLI (1998: 109-110).

⁵ The following data is based on MENEGHINI CORREALE (1988).

⁶ Some observations on 'wind' in Ḥāfiz' verse may be found in RASTGĀR (1978: 250-253) and in SHARIAT KĀSHĀNI (1998), whereas Islāmī Nadūshan deals, in Ḥāfiz' verse, with the function of 'wind' in relation to 'scent' (ISLĀMĪ NADŪSHAN 1995-6: 141, 142, 153-155, 161). Descriptions of 'wind' in other Persian authors, which can be useful to a better contextualization of our analysis, are in GLŪNZ (1993: 241-246) and BELAERT (1996: 42-50).

'WIND' AND 'HAIR' IN ḤĀFĪZ' GHAZALS

<i>nasīm</i>	65
<i>shamāl</i>	6
<i>samūm</i>	1
total	292

hair⁷:

<i>zulf</i>	175
<i>mūy</i>	27
<i>ṭurra</i>	26
<i>gīsūy</i>	24
<i>zulfin</i>	5
<i>kākul</i>	2
<i>kulāla</i>	2
total	261

We now give all the possible combinations in a Ḥāfiz' *ghazal* of a term mentioned in the first list with a term mentioned in the second list, i.e. of a lemma indicating 'wind' with a lemma indicating 'hair' (the numbers after the frequencies stand for the lines in the anthology we present below)⁸:

<i>bād-zulf</i>	18	2, 6, 9, 16, 20, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 43, 44, 45;
<i>bād-mūy</i>	1	35;
<i>bād-gīsūy</i>	1	14;
total	20	
<i>ṣabā-zulf</i>	21	1, 3, 9, 10, 12, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 31, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43;

⁷ For some observations on 'hair' in Ḥāfiz' verse, see KAPPLER (1994). On the general terminology for 'hair' in Persian poetry, it is interesting to consult a classic author like Rāmī (RĀMĪ 1946-7: 5-9); Rāmī's compendium of terminology for 'hair' has been commented in ZAND (1977). Modern specific research in this semantic field has been carried out by Bargigli (BARGIGLI 1983).

⁸ For the purpose of identifying and counting these pairs, if one term (for example, from the list of 'hair') occurs twice, in a line, with only one from the list of 'wind', this combination will be counted as one pair (see line 28 in our anthology below, in which *kulāla* occurs twice with *nasīm* and we counted only one pair). This will not be the case for two different terms, for example, indicating 'hair' and one indicating 'wind'; in line 1 of the anthology below, in fact, *zulf* and *ṭurra* occur together with *ṣabā*, and this set of three terms forms two pairs.

<i>ṣabā-turra</i>	3	1, 3, 17;
<i>ṣabā-gīsūy</i>	3	7, 14, 19;
<i>ṣabā-mūy</i>	1	35;
total	28	
<i>nasīm-zulf</i>	5	5, 11, 15, 23, 44;
<i>nasīm-mūy</i>	2	4, 40;
<i>nasīm-turra</i>	2	8, 40;
<i>nasīm-gīsūy</i>	1	13;
<i>nasīm-kulāla</i>	1	28;
total	11	
grand total	59	

As with the other three levels, in this case, too, we can calculate the so called attraction index⁹. Here it will measure the potential of a link being formed between the set of terms for the concept of 'wind' and the set of terms for the concept of 'hair'. In other words, the attraction index will gauge the propensity of the concepts in question ('wind' and 'hair') to be combined in the same line. In this case, however, its value (0.04567) turns out to be of little help in assessing and judging the cohesive strength between the two sets of terms. Due to the absence of any similar calculations, in fact, this index provides no immediate significant indications for our purposes. We must wait until we have attraction indices for other concepts in Ḥāfiẓ' *ghazals*, if we want to measure the specificity (i.e. the strength or weakness) of the cohesion calculated and project the consequences on the reading and interpretation of these two concepts in the *ghazal* examined here.

Moving on now to analyze the above-listed pairs, it is interesting to note that *shamāl* and *samūm* are never combined with any of the terms for 'hair'. Similarly, *kākul* and *zūlfīn* never combine with any of the terms for 'wind'. There are also no combinations of *bād* with *turra* and *kulāla*, and of *ṣabā* with *kulāla*. But more interestingly, in this context, the pair in question, i.e. *nasīm/gīsūy*, occurs only once, thus turning out to be among the most original pairs.

⁹ On this index, see ZIPOLI (1998: 110-112).

What might be of further use for the contextualization of our syntagma is a comparative analysis of all the actions involving the two concepts in the lines in which they occur. This will enable us to observe and situate the functional features of our syntagma in the general context and measure its rule-compliance or originality¹⁰.

For this purpose, we will present the transliterations of the 45 lines containing the terms for 'wind' and 'hair', each followed by its translation. The lines are preceded by a progressive number; after each progressive number, we give, in brackets, the *ghazal* and line numbers in the edition we have used¹¹.

1 (1, 2)

*ba būy-i nāfa-ī k-ākkhir ṣabā z-ān ṭurra bigushāyad
zi tāb-i zulf-i mishkīn-ash chi khūn uftād dar dilbā*

In the hope that the zephyr will eventually uncover the scent-bag
[from those locks,
how much blood pours into hearts because of the ringlet of those
[musky curls!

2 (10, 6)

*bād bar zulf-i tu āmad shud jabān bar man siyāh
nist az sawdā-yi zulf-at bīsh az īn tawfīr-i mā*

The wind blew your curls and for me the world grew black:
negotiating your curls, we have no more profit than this!

3 (17, 5)

*banafsha ṭurra-yi maftūl-i khwud girih mīzad
ṣabā ḥikāyat-i zulf-i tu dar miyān andākht*

The violet knotted its own twisted locks,
the zephyr set the story of your curls in the middle.

¹⁰ To complete the picture, it would be useful to identify and analyse also those lines (not considered in this paper) in which there is a reference to the relation between these two concepts when one or both the linguistic types representing them are missing. See, for example, this Hāfiz' line in which the presence of the 'wind' is identified and thus 'recovered' only in the light of the previous line: "Gently undo the musk from that black curl:/it is the place of the beloved hearts, do not ruffle it!" (HĀFIZ 1983-4: 566, 4).

¹¹ HĀFIZ (1983-4).

4 (29, 1)

*khiyāl-i rūy-i tu dar bar ʔarīq hamrah-i mā-st
nasīm-i mūy-i tu payvand-i jān-i āgah-i mā-st*

The image of your face is our companion on every road,
the breeze from your hair is tied to our waking spirit.

5 (38, 1)

*tā sar-i zulf-i tu dar dast-i nasīm uftāda-st
dil-i sawdāzada az ghuṣṣa du nīm uftāda-st*

Since the tip of your curls has fallen into the zephyr's hands,
the love-mad heart has split in two with suffering.

6 (57, 5)

*maḡar tu shāna zadī zulf-i ʕanbarafshān-rā
ki bād ghāliyasāy-ast va khāk ʕanbarbū-st*

Given that the wind has become a perfumer and the earth smells
[of amber,
have you by chance combed your amber-shedding curls?

7 (61, 1)

*ṣabā agar gudhar-ī uftad-at ba kishvar-i dūst
biyār nafḡa-ī az gīsūy-i muʕanbar-i dūst*

O zephyr, if you happen to pass through my friend's country,
bring a breath from the amber-scented tress of my friend!

8 (67, 2)

*dar ān zamīn ki nasīm-ī vazad zi ʔurra-yi dūst
chi jāy-i dam zadan-i nāfahā-yi tātārī-st*

That land where the zephyr blows from my friend's tress
is certainly the place where the Tartar scent-bags cannot breathe a
[word.

9 (70, 4)

*az bahr-i khudā zulf maḡīrāy ki mā-rā
shab nīst ki ṣad ʕarbada bā bād-i ṣabā nīst*

For God's sake, do not adorn those curls,
or every night we will have a hundred disputes with the zephyr!

10 (74, 5)

*tā dam az shām-i sar-i zulf-i tu har jā nazanad
bā ṣabā guftushinīd-am saḥar-ī nīst ki nīst*

So that the zephyr does not speak anywhere of the night that is the
[tips of your curls,
every dawn I am busy discussing with him.

11 (81, 5)

*dar gulistān-i iram dūsh chu az lutf-i havā
zulf-i sunbul ba nasīm-i saḥarī māshuft*

In the rose-garden of Eram, yesterday, when for the grace of the
[air
the hyacinth's curls shook in the morning breeze.

12 (89, 7)

*ṣabā zi zulf-i tu bā har gul-ī ḥadīth-ī rānd
raqīb kay rah-i ghammāz dād dar ḥaram-at*

The zephyr told the tale of your curls to every flower:
when did the custodian open your intimate places to that spy?

13 (94, 1)

*mudām-am mast mīdārad nasīm-i ja^cd-i gīsūy-at
kharāb-am mīkunad har dam farīb-i chashm-i jādū-yat*

I am constantly intoxicated by the breeze from the plait of your
[tress,
each instant the deceit of your magic eye intoxicates me.

14 (94, 6)

*man va bād-i ṣabā miskīn du sargardān-i biḥāṣil
man az afsūn-i chashm-i mast va ū az būy-i gīsūy-at*

The zephyr and I are both distraught and empty-handed wretches:
I because of the magic of your intoxicated eye and the zephyr
[because of the fragrance of your tress.

15 (95, 7)

*nasīm-i mishk-i tātarī kbajal kard
shamīm-i zulf-i anbarbūy-i farrukh*

The fragrance of the amber-scented curls of the fortunate one,
shamed the zephyr from the Tartar musk.

16 (114, 6)

*dil-am ki lāf-i tajarrud zadī kunūn šad shughl
ba būy-i zulf-i tu bā bād-i šubḥdam dārad*

My heart, which boasted about its own renouncings, is now busy
with the dawn wind in the hope of the fragrance of your curls.

17 (116, 7)

*chu dām-i turra afsḥānad zi gard-i kbātir-i ^cushshāq
ba ghammāz-i šabā gūyad ki rāz-i mā nihān dārad*

When he shakes the dust of lovers' minds away from the trap of
[his locks,
he tells that spy the zephyr to keep his secret hidden.

18 (118, 5)

*šabā dar ān sar-i zulf ar dil-i ma-rā binī
zi rūy-i luṭf bigūy-ash ki jā nigab dārad*

O zephyr, if you see my heart on the tips of his curls,
please tell it to stay in that place!

19 (131, 4)

*šabā kujā-st ki īn jān-i kbūngirifta chu gul
fadā-yi nakhat-i gīsūy-i yār khwāham kard*

Where is the zephyr, so that I can sacrifice this soul covered in
[blood like a rose
to the fragrance of my friend's tress?

20 (133, 1)

*dast dar ḥalqa-yi ān zulf-i dutā natavān kard
takya bar ^cabd-i tu va bād-i šabā natavān kard*

No-one can reach out to the rings of those curls folded in two!
No-one can trust your covenant or the zephyr!

21 (142, 1)

*šabā vaqt-i saḥar bū-²i zi zulf-i yār mīāvārd
dil-i divāna-yi mā-rā ba naw dar kār mīāvārd*

At dawn, the zephyr brought a fragrance of my friend's curls
and once more set our mad heart in motion.

22 (182, 7)

*bisūkht Ḥāfiz va bū²-ī ba zulf-i yār naburd
magar dalālat-i īn dawlat-ash ṣabā bikunad*

Ḥāfiz burns and finds no scent of the curls of his friend:
only the zephyr could guide him towards this bliss!

23 (187, 7)

*chūn zi nasīm mīshavad zulf-i banafsha pūsbikan
vab ki dil-am chi yād-i ān ʿabdsbikan namīkunad*

When the curls of the violet are twisted by the zephyr,
how many memories my heart has of that promise-breaker!

24 (190, 4)

*gudbār kun chu ṣabā bar banafshazār va bibīn
ki az taṭāvul-i zulf-at chi sūgvārān-and*

Go, like the zephyr, through the field of violets and look at
all those in pain for the vexing of your curls!

25 (207, 3)

*az ṣabā pūrs ki mā-rā hama shab tā dam-i ṣubḥ
būy-i zulf-i tu hamān mūnis-i jān-ast ki būd*

Ask the zephyr: every night until dawn
the fragrance of your curls is a companion to our soul as it once
[was.

26 (221, 10)

*Ḥāfiz chu nāfa-yi sar-i zulf-ash ba dast-i tu-st
dam dar kash ar na bād-i ṣabā pardadar shavad*

Ḥāfiz, since you hold the scent-bag of the tips of his curls,
do not breathe a word, otherwise the zephyr will spread your
[secret.

27 (223, 4)

*zulf-ash kashīd bād-i ṣabā charkh-i sifla bīn
k-ānjā majāl-i bād-i vazān-am namīdihad*

The zephyr touched his curls, but you, look to the vile vault!
It does not even give me the chance that the blowing wind has.

28 (230, 2)

*nasīm dar sar-i gul bishikanad kulāla-yi sunbul
chu az miyān-i chaman būy-i ān kulāla bar āyad*

The breeze pleats the hyacinth's locks above the rose,
when from the middle of the meadow the fragrance of those other
[locks rises up.]

29 (251, 8)

*naḡuftam-at ki ḡadhar kun zi zulf-i ū ay dil
ki mīkashand dar īn ḡalqa bād dar zanjīr*

Did I not tell you, o heart, to watch out for his curls,
since even the wind is enchained in those ringlets?

30 (268, 2)

*shikanj-i zulf-i parīshān ba dast-i bād madih
magū ki khāṭir-i ʿushshāq gū parīshān bāsh*

Do not give to the wind's hand the plaits of your tousled curls:
do not tell it to distress the mind of lovers!

31 (276, 1)

*chu bar shikast ṡabā zulf-i ʿanbarafshān-ash
ba har shikasta ki payvast tāza shud jān-ash*

When the zephyr plaited his amber-spreading curls,
the soul revived in every wrecked person with which it united.

32 (309, 1)

*zulf bar bād madih tā nadihī bar bād-am
nāz bunyād manih tā nabarī bunyād-am*

Do not let your curls blow in the wind, if you do not want me to
[be blown away!]

Do not lay the foundations of your coquetry, if you do not wish
[to demolish me!]

33 (309, 5)

*zulf-rā ḡalqa makun tā nakunī dar band-am
chihra-rā āb madih tā nadihī bar bād-am*

Do not twist your curls, if you do not wish to put me in chains!
Do not make your face shine, if you do not want me to be blown
[away by the wind!]

34 (391, 6)

chu ^c*itrsāy shavad zulf-i sunbul az dam-i bād*
tu qaymat-ash ba sar-i zulf-i ^c*anbarī bishikan*

When the hyacinth's curls are perfumed by the breath of the wind,
debase them with the tip of your amber-scented curls!

35 (394, 3)

ḥalqa-yi zulf-ash tamāshākhāna-yi bād-i ṣabā-st
jān-i ṣad ṣāḥibdil ānjā basta-yi yak mū bibīn

The ringlets of his curls are the stage for the zephyr:
look down there at the souls of a hundred wise men tied to a hair!

36 (394, 5)

zulf-i dilduzd-ash ṣabā-rā band bar gardan nihād
bā havākhwāhān-i rahraw ḥīlat-i hindū bibīn

His heart-stealing curl lays a snare round the neck of the zephyr:
look at the Indian's deceit on love's wanderers!

37 (400, 5)

dar chīn-i zulf-ash ay dil-i ghamgīn chi gūna-ī
k-āshufta guft bād-i ṣabā sharḥ-i ḥāl-i tu

How are you, sad heart, in the plaits of his curls?
The zephyr told of your distraught condition!

38 (412, 2)

zulf dar dast-i ṣabā gūsh ba farmān-i raqīb
īnchunīn bā hama dar sākhṭa-ī ya^cnī chi

His curls are in the hands of the zephyr, his ears obey the orders
[of the rival:
how is it that you adapted so well to all this?

39 (417, 4)

ba būy-i zulf-i tu gar jān ba bād raft chi shud
bazār jān-i girāmī fadā-yi jānāna

If the soul was lost in the wind in the hope of your curl, what does
[it matter?
A thousand precious souls give themselves up for the beloved!

40 (432, 4)

*biguftamī ki chi arzad nasīm-i turra-yi dūst
gar-am ba har sar-i mū³-ī hazār jān būdī*

I could have revealed the worth of the breeze from my friend's
[locks,
if there had been a thousand souls on every tip of my hair.

41 (437, 1)

*ṣabā tu nakhat-i ān zulf-i mishkbū dārī
ba yādgār bimānī ki būy-i ū dārī*

Zephyr, you have the fragrance of those musky curls:
o that you could stay, since you have his fragrance!

42 (443, 14)

*ba būy-i zulf va rukh-at mīravand va mīāyand
ṣabā ba ghāliyasā²i va gul ba jilvagari*

In the hope of your curls and face,
the zephyr spreads fragrance and the rose makes itself beautiful.

43 (450, 3)

*kāhilraw-ī chu bād-i ṣabā-rā ba būy-i zulf
shīrīn ba qayd va silsila dar kār mīkashī*

Gently, in the hope of touching your curls, you push into action
one as slow to walk as the zephyr, binding it with ties and chains.

44 (465, 6)

*charāghafrūz-i chashm-i mā nasīm-i zulf-i khūbān-ast
mabād īn jam^c-rā yā rab gham az bād-i parīshānī*

The breeze from the beautiful ones' curls lights the lamp of our
[eyes:
o Lord, ensure that this gathering is never afflicted by an uprooting
[wind!

45 (484, 3)

*dī shab gila-yi zulf-at bā bād hamī kardam
guftā ghalat-ī bigudhar z-īn fikrat-i sawdāyī*

Last night I was complaining about your curls to the wind;
it said: you are wrong, give up this mad thought!

We will now provide a typological classification of the main actions involving the 'wind' and the 'hair' (the hair of both the beloved and flowers). Below the description of each action are the numbers of the lines from our anthology. Any consequent actions derived from the main actions are only indicated and classified when considered useful for the purposes of our illustrative analysis (this is the case, for example, with the lines at point 6). For ease of classification, the actions will always be considered from the point of view of the wind ¹².

- 1) The wind spreads the scent of the beloved's hair: 1, 7, 8, 16, 19, 21, 22, 25, 28, 41;
- 2) The wind carries messages about the beloved's hair: 3, 4, 10, 12, 17, 18, 26, 37;
- 3) The wind moves the hair (of the beloved or of flowers): 11, 23, 30, 31, 32;
- 4) The wind touches the beloved's hair and so becomes a rival of the lover who suffers as a consequence: 2, 5, 9, 27, 38;
- 5) The wind is imprisoned in the beloved's hair: 29, 36, 43;
- 6) The wind from the beloved's hair shames the scented flowers and glands: 3, 8, 28;
- 7) The wind witnesses the spectacle of lovers' heads hung on the beloved's hair: 35, 40;
- 8) The wind is scented by the beloved's hair: 6;
- 9) The wind is overcome by the scent of the beloved's hair: 14;
- 10) The wind is shamed by the scent of the beloved's hair: 15;
- 11) The wind perfumes the hyacinth's hair: 34;
- 12) The wind tries to resemble the beloved's hair: 42;
- 13) The wind from the beloved's hair intoxicates the lover: 13;
- 14) The wind from the beloved's hair pushes the lover into action: 21;
- 15) The wind from the beloved's hair lights up the lover's eye: 44;
- 16) There are only weak or no links between wind and hair: 20, 24, 33, 39, 45.

In light of this classification, the principal and most frequent actions linking 'wind' and 'hair' are those described in the first four points. The wind thus mainly spreads the scent of the beloved's hair (point 1), carries messages about the beloved's hair (point 2), moves the beloved's hair (point 3; in this case the beloved's hair and flowers' hair are considered

¹² At times there may not be a clear-cut distinction between classes of action. Some attributions could thus appear debatable (there are cases of crossing over, for example, between some lines in classes 1 and 2).

together), and causes the lover to suffer jealousy by touching the beloved's hair (point 4). On several other occasions the wind is the passive object of the action of the beloved's hair and its scent (points 5, 8, 9, 10). Apart from those few cases when the link between wind and hair is weak or non-existent (point 16)¹³, the remaining lines present 7 different actions carried out by the wind. Two of these occur more than once: in one case the wind, redolent with the scent of hair, shames the scented flowers and glands (point 6) and, in the other case, it watches the spectacle of lovers' heads hung on the beloved's hair (point 7). The remaining 5 actions carried out by the wind occur only once: two refer to the wind in general (points 11, 12) and three describe the wind from the beloved's hair (points 13, 14 and 15). In one of the last three cases we find our syntagma (point 13) which is thus the subject of an absolutely original action in the functional frame described¹⁴. Given also the fact that the pair *nasīm/gīsūy* occurs only once in Ḥāfiẓ's *divān*, we can conclude that our syntagma is really exceptional in the context of the *ghazals* of the poet of Shirāz: a discovery which would have been more difficult without applying our method of research.

Going back to the theoretical remarks made at the beginning of the paper, it is evident that extending this kind of enquiry to all the 17 above-mentioned syntagmas would undoubtedly provide a significant contribution to a better understanding of the internal intertextual reference system of our *ghazal*.

¹³ The few cases of unrelated presences (5 out of 45) attests to just how strongly the two concepts are connected in the poet's *ghazals*.

¹⁴ From the point of view of a reading to be made to the background of an external intertextual reference system suggested at the beginning of the paper, it would be interesting to compare the interconnection between 'wind' and 'hair' described here for Ḥāfiẓ' *ghazals* with what might be deduced by analysing the lines of ʿUnṣurī and Farrukhī dedicated to 'hair' (lines gathered and commented in BARGIGLI 1983). An initial analysis confirms well-known trends. Compared to the complexity of Ḥāfiẓ, Khorasanic verse has a more naturalistic and decorative approach: the wind (fairly rarely present) only models the curls (for one example in ʿUnṣurī, see BARGIGLI 1983: 27) and at times spreads their scent (for one example in Farrukhī, see BARGIGLI 1983: 129); there is no sign of actions linked to human and philosophical questions typical of Ḥāfiẓ. The impression of such Khorasanic simplicity regarding 'hair' and 'wind' is confirmed by reading the survey which de Fouchécour dedicates to the theme of 'wind' in ʿUnṣurī, Farrukhī and Manūchihī (DE FOUCHÉCOUR 1969: 95-101).

References cited

- BARGIGLI, R.
1983 "‘Riccioli’ in ‘Unṣurī e Farruḥī”, in *Per l’Undici di Marzo*,
7 parts, part two, Venezia.
- BEELAERT, A.L.F.A.
1996 *A Cure for the Grieving, Studies on the Poetry of the 12th-
Century Persian Court Poet Khāqānī Širwānī*, (Leiden).
- DE FOUCHÉCOUR, C.H.
1969 *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du
XI^e siècle*, Paris.
- GLÜNZ, M.
1993 *Die Panegyrische Qasīda bei Kamāl ud-Dīn Ismā’īl aus
Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Be-
ginn des 7./13. Jahrhunderts*, Beirut.
- ḤĀFĪZ
1983-4 *Dīvān-i Ḥāfiz*, ed. by P.N. Khānlārī, 2nd ed., 2 vols., Tehrān,
1362/1983-4.
- ISLĀMĪ NADŪSHAN, M.‘A.
1995-6 “Būy dar nazd-i Ḥāfiz”, in *Mājarā-yi pāyānnāpadbīr-i Ḥāfiz*,
reprint, Tehrān, 1374/1995-6, pp.135-164.
- KAPPLER, C.
1994 “La chevelure dans le *Divān* de Ḥāfez: paradis des sens et
image du monde”, in *Lukmān*, vol. 20, X, 2 (printemps-été
1994), pp. 9-26.
- MENEGHINI CORREALE, D.
1988 *The Ghazals of Hafez, Concordance and Vocabulary*, Roma.
- RĀMĪ, SH.
1946-7 *Anīs al-^cushshāq*, ed. ‘A.Iqbāl, Tehrān, 1325/1946-7.
- RASTGĀR, M.
1978 “Ṭabī^cat dar shī^cr-i Ḥāfiz”, in *Maqālāt-i darbāra-yi zindagī
va shī^cr-i Ḥāfiz*, reprint, Tehrān, 1357/1978, pp. 219-254.
- SHARIAT KĀSHĀNĪ, A.
1998 “Les figures du zéphir et ses métamorphoses chez Ḥāfez”,
in *Luqmān*, vol. 28, XIV, 2 (printemps-été 1998), pp. 65-
108.
- ZAND, M.
1977 “What is the Tress like? Notes on a Group of Standard
Persian Metaphors”, in *Studies in Memory of Gaston Wiet*,
Jerusalem, pp. 463-479.
- ZIPOLI, R.
1998 “Syntagma Cohesion in the Neopersian Ghazal as Micro-
text”, in *Edebiyāt*, vol. 9, pp. 101-127.

ABSTRACT

The paper describes the syntagmatic cohesion between two typical words in Ḥāfiẓ' *ghazals*: 'wind' and 'hair'. First of all a *ghazal* with a line containing the two words was translated. As a second step, all the other lines containing the two words in Ḥāfiẓ' *divān* were collected and translated. On the basis of this data, an analysis was carried out with the aim of understanding and describing the relations between the line of the *ghazal* in question and all the other lines containing 'wind' and 'hair'.

KEY WORDS

Persia. Poetry. Cohesion.

Stefano Pellò

LA TERMINAZIONE -AT NELLA TEORIA
DELLA QĀFIYA DI SHAMS-I QAYS

Secondo i dati forniti da Perry¹, le forme arabe terminanti in *tā marbūṭa* costituiscono più del venticinque per cento del totale dei prestiti arabi in persiano e il sette per cento dell'intero vocabolario di quest'ultima lingua², risultando particolarmente rappresentative in alcune aree semantiche³. Dal momento che la *tā marbūṭa* costituisce nella lingua d'origine una terminazione non radicale, la teoria della *qāfiya* persiana⁴ risulta uno degli ambiti privilegiati per un'analisi delle modalità di

¹ PERRY (1991).

² PERRY (1991: XIII).

³ L'influenza di tale sezione del lessico arabo non è limitata al contesto persiano, ma riguarda anche altre lingue dell'universo islamico, in primo luogo il turco e l'urdu. L'argomento è analizzato con dovizia di dettagli da Perry (1991: 139-188), che affronta il fenomeno anche relativamente a varianti del persiano quali il tagico e l'indo-persiano e ad altre lingue del panorama musulmano come il baluci, il curdo, l'azeri.

⁴ Generalmente tradotto come 'rima', il termine *qāfiya* (pl. *qawāfi*) è stato variamente definito dai teorici arabi: secondo la definizione classica di al-Xalil, la *qāfiya* comprende l'insieme degli *hurūf* e delle *ḥarakāt* a partire dall'ultimo *ḥarf* quiescente (con cui il verso si chiude) fino al penultimo *ḥarf* quiescente, più la *ḥarakat* che precede quest'ultimo. Si tratta di una definizione di tipo 'metrico', che permette di raccogliere, nella massima estensione, lo schema tipico del piede più lungo ipotizzabile, il *fāṣilatū 'l-kubrā*. Tale definizione comprende spesso anche ciò che non si ripete uguale negli altri versi: l'esempio più comune (riportato dagli stessi teorici arabi) è quello costituito dall'emistichio *qad jabara 'l-dīna 'l-ilāhu fajabar*, dove la *qāfiya* 'metrica' inizia con la *ā* di *ilāh*, ma la parte che si ripete uguale nei versi successivi è soltanto lo *-ar* finale. Secondo altre definizioni (alle quali quella di al-Xalil è comunque, in genere, preferita), la *qāfiya* può essere l'ultimo *ḥarf* del verso, gli ultimi due *hurūf* del verso, l'ultima parola del verso, l'ultimo piede, gli ultimi due piedi, l'intero verso o addirittura l'intero componimento. Per le questioni generali riguardanti la teoria classica della *qāfiya* in ambito persiano, rimandiamo a: ELWELL-SUTTON (1976); THIESEN (1984); SHAMĪSĀ (1988).

‘integrazione’ di questo consistente insieme di prestiti nella lingua poetica: tale teoria mostra infatti, come vedremo, una spiccata sensibilità nei confronti della ‘grammaticalità’ delle terminazioni dei vocaboli.

Più specificatamente, ci occuperemo qui del rapporto che intercorre tra la teoria della *qāfiya* di Shams-i Qays (VII/XIII sec.) e il suo modello arabo (con gli sfasamenti e le sovrapposizioni che da tale relazione conseguono) a proposito dell’utilizzo della *tā* della terminazione *-at* come elemento rimico fondamentale (*rawī*). Innanzitutto, però, riteniamo utile premettere alcune osservazioni introduttive al problema che serviranno anche a chiarire i confini di questa indagine: illustreremo cioè sinteticamente come la *tā marbūṭa*, singolo grafema che in arabo ha due possibili realizzazioni fonetiche, prenda forma nella grafia e nella pronuncia persiana.

Descritta in genere come una marca del femminile, la *tā marbūṭa* in realtà possiede in arabo funzioni diverse: “The so called feminine ending has three principal functions in Arabic. It may be an integral part of, or characterize an allomorph of, a lexical formula; it may serve as a substantival feminine suffix, or otherwise modify the semantic class of a stem noun [...]; or it may mark a modifier for feminine or plural concord [...]. The ending is thus a lexicalized formative and a lexical suffix, [and] a marker of number and gender (not exclusively feminine)”⁵. Inoltre, com’è evidenziato da Fleisch, il suffisso *-at* può essere utilizzato con due altre funzioni: “en fonction syllabique”⁶, vale a dire per ristabilire l’equilibrio sillabico di un morfema bilittero, come avviene per esempio nei *maṣdar* dei verbi di prima radicale *w*: *lida(t)* (parto) < *walada/yalidu* (generare); e quale “*-at* du langage affectif”⁷ per costruire peggiorativi, diminutivi, ma anche accrescitivi, come *rāwiya(t)* (rapso- do di grande memoria), *‘allāma(t)* (grande saggio), situazioni in cui è evidente come il suffisso non venga utilizzato per conferire carattere di femminilità al vocabolo. Infine, com’è noto, il suffisso *-at* (*-iyat*) concorre a formare numerosi sostantivi astratti, considerati in arabo femminili ‘per forma’.

Quello che più ci interessa in questa sede è però il fatto che la realizzazione fonetica del grafema in questione dipende in

⁵ PERRY (1991: 11).

⁶ FLEISCH (1961: 456).

⁷ FLEISCH (1961: 460).

arabo essenzialmente dalla struttura sintattica in cui si trova la forma lessicale di cui rappresenta la terminazione. Due, infatti, sono gli esiti possibili: *-(a)t* nel caso di 'giunzione' all'elemento seguente, situazione che si ha principalmente nella costruzione definita come 'stato costruito'⁸; oppure *-(a)h* in caso di forme pausali⁹. Tranne che in una circostanza particolare¹⁰, la forma grafica rimane però invariata: sebbene originariamente venisse rappresentata (quasi) sempre come una *hā*, quale che fosse la sua realizzazione fonetica, a partire dalla metà del II/VIII sec. si prese a utilizzare il grafema ibrido definito *tā marbūṭa* ('*tā* legata'), che si presenta come una *hā* sovrastata dai due punti diacritici caratteristici della *tā*. Se non in caso di citazioni o di formule fisse arabe, tale grafema sembra essere stato ignorato, in persiano, fin dai più antichi esempi di adattamento dell'alfabeto arabo a questa lingua¹¹, dove non esiste una motivazione sintattica paragonabile allo stato costruito: si utilizzarono così nella grafia dei prestiti le due uscite *-h* e *-t*. A fronte, ad esempio, del lemma *zulma* (oscurità), realizzantesi in arabo nelle due forme: 1) *zulmatu 'l-layl* (l'oscurità della notte); 2) *sama'tu fī 'l-zulma* (ho udito nell'oscurità), si ha, in persiano, la forma invariabile (dal punto di vista sia grafico che fonetico) *zulmat*; al contrario, nel caso del lemma *marḥala* (grado, livello), si utilizza in persiano la forma invariabile *marḥala*. Non sono inoltre rari, in persiano, i casi di compresenza dei due esiti per un singolo termine. Quando ciò avviene, si registrano spesso differenti sfumature semantiche, come nel caso di *shubrat* (notorie-

⁸ Perry propone gli esempi seguenti: *dawlatu 'l-furs* / lo stato dei persiani /; *madīnat Muḥammad* / la città di Muḥammad / (PERRY 1991: 11).

⁹ Come spiega Fleisch, "Dans les noms le suffixe du féminin *-at*, devient *-ah* à la pause, celles que soient ses voyelles finales: *-atu(n)*, *-ati(n)*, *-ata(n)*, ainsi *ghurfah* pour tous le cas (de *ghurfat* 'salle haute'), de même *talḥab* (de *talḥatu*, nom propre)" (FLEISCH 1961: 183). Lo stesso Fleisch segnala la caduta dell'aspirata finale nelle forme più moderne: "A la pause le suffixe *-at* devient *-ab*. [...]. Simplifié en *-a* (*-e* par *imāla* au Liban), il est la forme usuelle du dialecte" (FLEISCH 1961: 314). Analogamente si esprime Wright: "*-at* [*tā marbūṭa*] is a compromise between the original *-at*, the old pausal form *-ah*, and the modern *-a*, in which last the *h* is silent" (WRIGHT 1962: 7, 184).

¹⁰ La *tā marbūṭa* diventa in grafia *tā ṭawīla* o *mamdūda* ('lunga', ovvero *tā* nella sua forma base) allorché il vocabolo di cui costituisce la terminazione si trova ad essere in stato costruito con uno dei pronomi personali enclitici (es: *mu'allimatī* 'la mia insegnante', *quwwatuka* 'la tua forza', etc.). Perry sembra tralasciare questo punto allorché discute della *tā marbūṭa* in arabo (PERRY 1991: 11).

¹¹ PERRY (1991: 11-12).

tà) e *shubra* (famoso)¹².

Sulla base di quanto detto finora a proposito degli esiti con i quali la *tā marbūta* si realizza in grafia e in pronuncia persiana, è possibile fare due osservazioni di carattere generale sulle quali ritorneremo più avanti:

1) il persiano è ricco di vocaboli terminanti in *-a*, derivanti dalla caduta dell'occlusiva velare sonora nell'uscita *-ag* del mediopersiano (es.: NP *bacca* < MP *baccag*). Come nota Perry, i prestiti arabi entrati in persiano con la forma in *-ah*, perdendo via via la propria identità originale, presero ben presto a comportarsi come tali sostantivi¹³, e il carattere 'grammaticale' della loro terminazione, in effetti, non venne più rilevato. Per questo, nel seguito dell'analisi, non ci occuperemo più di tale sottoinsieme di prestiti: nella teoria prosodico-retorica persiana essi vengono trattati esattamente come i vocaboli di origine mediopersiana con terminazione analoga;

2) la situazione si presenta in maniera diversa per quanto riguarda i prestiti che in persiano hanno mantenuto la terminazione in *-at*. I vocaboli di origine iranica o, comunque, non-araba presenti in persiano con questa terminazione sono rari¹⁴,

¹² Per un approfondimento della questione si vedano A'LAM (1990), ŠĀDIQĪ (1990), PERRY (1991: 82-87), dove si troveranno anche ulteriori esempi.

¹³ PERRY (1991: 13).

¹⁴ Si noti, comunque, come *-at* coincida foneticamente con il pronome enclitico di seconda persona singolare del persiano, elemento palesemente non-radical. Per quanto concerne invece i vocaboli persiani terminanti in *-at*, Perry afferma: "there is one significant difference in the degree of assimilation of *-eh* and *-at* to Persian morphology and phonology. Phonotactically, *-at* is unique: no native New Persian words terminate in /at/ or are written *-at*" (PERRY 1991: 14). Il fenomeno è poi spiegato (e l'affermazione finale in parte corretta) dallo stesso Perry, nel modo che segue: "It appears that by the fifth century, book Pahlavi (which we may cite as the most culturally relevant, as well as the most philologically convenient, Middle Persian dialect) had no final postvocalic /t/. Earlier voiceless dentals had become voiced after /r/, as /kart/ > /kard/ (did); postvocalic final /t/ became nonphonemic /ð/ - New Persian /d/ - as in /magōpat/ > /mōbað/ (sacerdote). Greek and Aramaic loans originally in final /t/ had undergone the same change. New borrowings and dialect words assimilated since then were not subject to this sound shift, and the modern Persian lexicon includes a handful of words of various origins with final postvocalic /t/ and even /rt/, as *lāt*, *māt*, *kalāt*, *lat*, *pit*, *bot*, *part*, *cort*. To this day however the rest of the native Persian lexicon and all word-final morphology shows no instance of final /t/, and in particular no final /at/" (PERRY 1991: 189). In realtà, isolate parole persiane terminanti in *-at* esistono, e una pur breve e non approfondita indagine ci ha portato a individuare un

e, come vedremo, questo fatto costituirà un notevole ostacolo all'assimilazione dei prestiti arabi in *-at*.

Veniamo adesso all'argomento principale della nostra indagine che, come anticipato, consiste nel rapporto tra la teoria della *qāfiya* persiana di Shams-i Qays e il modello arabo a proposito dell'utilizzo della *tā marbūta* come elemento rimico fondamentale (*rawī*). Innanzitutto leggiamo la definizione di *rawī* data da Shams-i Qays:

Sappi che l'ultima lettera radicale della parola-*qāfiya* è chiamata *rawī* [...]. L'origine della parola *rawī* è connessa al termine *riwā*, che indica la corda con la quale si legano i carichi sui cammelli: siccome la struttura dell'insieme dei versi di una poesia poggia su questa lettera, è come se quell'insieme di versi vi fosse legato [...]. Sappi anche, però, che non è consentito utilizzare come *rawī* lettere che non siano radicali nella parola-*qāfiya*, aggiunte cioè solo in un secondo momento, oppure lettere che non vengano pronunciate nella lingua *darī* autentica¹⁵.

Tenendo presente questa definizione, leggiamo ora quanto Shams-i Qays afferma a proposito dell'uso della *tā* del femminile (*tā'-i ta'nīth*) dei prestiti arabi come *rawī* in poesia persiana. Si noti che il brano è inserito all'interno della sezione del *Mu'jam* in cui l'autore, lettera per lettera, analizza gli elementi non-radicali (*zā'id*) delle parole persiane che non possono fungere da *rawī*¹⁶. Ecco la traduzione del passo in questione¹⁷:

gruppo di esempi, che riportiamo qui di seguito: *ārat* 'gomito'; *galbat* 'grande nave'; *kat* 'canale, trono'; *lat* 'schiaffo, colpo, pezzo (in quest'ultima accezione derivato da *laxt*)'; *mat* 'sciropo d'uva/datteri'; *pat* 'amido'; *pitat* (pahl. *patēt*) 'pentimento'; *rat* (vocalizzato però anche in *u*) 'nudo'; *shat* 'maestà' (forma di rispetto di origine indiana); *utsat* (nome di una pianta nota alla botanica come *boerhavia diffusa*).

¹⁵ SHAMS-I QAYS (1935: 204-205).

¹⁶ Alcuni hanno voluto vedere in tale sezione del *Mu'jam* un primo sistematico approccio di tipo grammaticale alla lingua neopersiana, se non addirittura la 'prima grammatica' di persiano. Per quanto tali affermazioni siano sotto alcuni aspetti discutibili, certo è che Shams-i Qays fa un elenco piuttosto onnicomprensivo dei suffissi che in persiano concorrono a produrre sostantivi e aggettivi (ma anche forme verbali e pronominali), dimostrando una notevole coscienza linguistica. Cfr. su questo punto ZAMARDIYĀN (2000: 53-63); JEREMIAS (1997: 167-185). Il giudizio più equilibrato in proposito sembra comunque essere quello di Chalisova: "La varietà e la completezza delle informazioni fornite da Shams-i Qays nel campo della morfologia persiana consente di guardare al relativo capitolo come a uno dei più antichi (per quanto di tipo 'applicato') tentativi di riflessione grammaticale nella lingua *fārsī/darī*." (SHAMS-I QAYS 1997: 54).

¹⁷ L'autore ha appena finito di discutere della *tā* del pronome enclitico

Quanto alla 'tā del femminile' araba, che in pausa diventa *hā*, e che si trova ad esempio in *ḥurmat* [rispetto], *dawlat* [stato/buona sorte], *ni'mat* [grazia], e così via, la maggior parte dei poeti migliori ha reso obbligatoria la ripetizione costante di ciò che la precede, come in questi versi:

xudāy 'azza va jalla cūn zi banda tā'at xwāst
bikard avval arzāq-i bandagān qismat
rasūl ummat-i xwud rā cu sunnat-i farmūd
ham az nuxust dimān shud shafā'at-i ummat

[Dio, che sia esaltato e glorificato, quando chiese ai servi l'obbedienza / ai servi assegnò prima di tutto il pane quotidiano. Quando l'Inviato impose un costume alla propria comunità / per la comunità, sin dall'inizio, fu garantita l'intercessione].

In questi versi è stata resa obbligatoria la ripetizione di quanto precede la *tā* della *qāfiya*; la stessa cosa succede in questi versi di Sayyid Ḥasan-i Ghaznavī:

cu dawlat raft bar taxt-i imārat
mab-i tāj-ash padhiruft istidārat
vazīr-i just cust u rād u muqbil
ki bāshad dar hama kār-ash mihārat

[Quando la fortuna s'è posata sul trono di sovranità / la luna della sua corona ha percorso la sua orbita. Ha scelto un ministro pronto, valoroso e fortunato / che sa esser abile in ogni suo lavoro].

Anche il *daxīl*¹⁸ è stato in quest'ultimo caso mantenuto costante: secondo la maggior parte dei poeti questo non costituisce un esempio dell' *i'nāt*¹⁹ chiamato *luzūm mā lā yalzam* [rendere obbligatorio ciò che non lo è]: essi ritengono infatti obbligatorio mantenere costante ciò che precede la *tā* del femminile, sebbene quella lettera non appartenga alle lettere della *qāfiya* e non trovi spazio tra esse. I poeti si sono imposti tale obbligo per il motivo seguente: nelle parole-*qāfiya* persiane, le *tā* radicali sono sempre precedute da una lettera quiescente, come in *mast* (ubriaco), *dast* (mano), *rāst* (retto), *xwāst* (volle), *baxt* (sorte), *raxt* (ve-

di seconda persona singolare *-at* e della *tā* della copula *ast*, giudicandole inadatte a svolgere funzione di *rawī*.

¹⁸ Si chiama *daxīl* la lettera che separa il *ta'sīs* (una vocale lunga, generalmente l'*alif*) dal *rawī*, ad esempio la *mīm* e la *dāl* in *kāmil*/*ādīl*. Nella teoria classica non è obbligatorio che esso venga mantenuto costante in tutto il componimento.

¹⁹ Si tratta di una figura retorica che consiste nell'imporsi, da parte del poeta, una 'difficoltà' di carattere tecnico-formale nel corso di tutto il componimento.

stiti), *ruft* (spazzò), *gufi* (disse), e nella poesia persiana ogni lettera quiescente che venga immediatamente prima del *rawī* deve essere necessariamente mantenuta costante, come spiegheremo nel capitolo dedicato al *ridf*²⁰. Quindi, poiché la consuetudine della poesia persiana è che si preservi quanto precede la *tā*, si è applicato lo stesso principio anche alle parole arabe. La maggior parte dei poeti arabi, del resto, si è comportata analogamente mantenendo costante, nella *qāfiya*, ciò che precede il *ḥarf* dei pronomi personali suffissi, come in *šimmatī* [la mia sventura] / *'immatī* [il mio turbante], *sāmitī* [il mio silenzio] / *qāmatī* [la mia statura], *thawāḥuka* [la tua ricompensa] / *kitāḥuka* [il tuo libro] [...]. Alcuni poeti recenti, considerandolo lecito, hanno ritenuto tali *tā* sufficienti a fungere da *rawī*, soprattutto nelle rime *mawṣūla*²¹; si vedano, in proposito, questi versi di Anvarī:

ay jabān rā aymanī az nī'mat-i Tuḡhrultigīn
jāvidān manšūr bādā rāyat-i Tuḡhrultigīn
nūr u zulmat az ḥudūr u ḡhaybat-i xurshīd dān
amn u tashvīsh az ḥudūr u ḡhaybat-i Tuḡhrultigīn

[Il mondo è sicuro per la grazia di Tuḡhrultigīn / sia in eterno vittorioso lo stendardo di Tuḡhrultigīn! / Luce e tenebra vengon dalla presenza e dall'assenza del sole / sicurezza e turbamento dalla presenza e dall'assenza di Tuḡhrultigīn];

o questi versi di Riḍā-yi Nishāpūrī:

ān k az ū har gardan-ī dar zīr-i bār-i minnat ast
sarvar-i gitī mujīru d-dīn naṣīr-i millat ast
ḡhāṣīl-i dawr i jabān naṣr muḡammad k az kaf-ash
mar umīd-i munḡazim rā har dam-ī ṣad nuṣrat ast

[Colui dei cui favori ogni collo porta il peso / è il signore della terra, protettore della fede, soccorritore della religione. Il risultato del girare

²⁰ Il *ridf* è il *ḥarf* che precede immediatamente il *rawī*, e dev'essere mantenuto costante lungo tutto il componimento. In arabo può essere solo uno dei tre *ḥurūf* deboli *alif*, *wāw* e *yā*, usati in qualità di *ḥarf* di allungamento (es.: *nār/dār*) e, secondo alcuni, la *wāw* e la *yā* nei dittonghi (es.: *dawr/shawr*); in persiano possono invece svolgere tale funzione anche altri *ḥurūf*. Le situazioni che si possono verificare in poesia persiana sono: 1) *nām/ kām*, dove l'*alif* è *ridf* (detto *ridf-i mufrīd*) e la *mīm* è *rawī*; 2) *navāxt/andāxt*, dove l'*alif* è *ridf-i aṣlī* (*ridf* 'originale'), la *xā* è *ridf-i zā'id* (*ridf* 'aggiunto'), e la *tā* è *rawī*. Se il *ridf-i aṣlī* è assente, il *ḥarf* quiescente che precede immediatamente il *rawī* si chiama *qayd* e la vocale breve che precede quest'ultimo si chiama *ḥadhw*: in *mast/dast*, ad esempio, la *ḥarakat a* è *ḥadhw*, la *sīn* è *qayd*, la *tā* è *rawī*.

²¹ Shams-i Qays sembra utilizzare il termine *mawṣūla*, che indica le *qāfiya* in cui il *rawī* è seguito da un *waṣl* (il *ḥarf* che segue il *rawī* nella *qāfiya*), con il significato di *mutlaq*, che si applica invece generalmente a tutte le *qawāfi* nelle quali il *rawī* sia vocalizzato.

del mondo è Naşr Muḥammad: il suo palmo / concede ognora cento vittorie alla speranza del vinto];

o questi versi di un altro poeta ancora:

dunyā sarāy-i āfat u jāy-i maxāfat ast
ārāmgāh-i nabkat u mā'vāy-i mibnat ast
ganj-i murād az ān sūy-i 'ālam talab cirā
zīrā k az īn sūy ash hama ranj u mashhaqqat ast

[Il mondo è palazzo di sventura e luogo di sgomento / ricovero d'avversità e rifugio di calamità. Cerca il tesoro dei desideri dall'altra parte del mondo! Perché? / Poiché da questa parte ogni cosa è avversità e calamità]²².

Notiamo preliminarmente come Shams-i Qays operi un'incongrua assimilazione tra le parole persiane terminanti in *tā* (con prima una quiescente) e quelle arabe terminanti con l'uscita *-at*. Così facendo, egli sembra considerare in modo analogo due tipologie di *qāfiya* tra loro differenti: la ripetizione dell'elemento quiescente (e della *ḥarakat* che lo precede) prima della *tā* finale nelle parole di origine persiana, infatti, è un requisito minimo della *qāfiya*: risulta impossibile l'istituzione di una *qāfiya*, a esempio, tra *guft* (disse), *dast* (mano) e *rīxt* (versò). Al contrario, nessun problema sarebbe sollevato dall'uso della *tā* di *-at* come singolo *ḥarf* della *qāfiya* di un componimento: esso, anzi, potrebbe essere annoverato nella tipologia più semplice, ovvero *ḥarakat* + *ḥarf* (nella terminologia arabo-persiana della *qāfiya*: *tawjīh*²³ + *rawī* in una *qāfiya* di tipo *muqayyad*, ovvero con *rawī* quiescente). Inoltre, prestando attenzione agli esempi poetici riportati da Shams-i Qays, osserviamo come nel caso di *qismat* / *ummat*, considerando come *rawī* la *tā*, venga a mancare un termine per indicare la *mīm* che pure è dichiaratamente, per Shams-i Qays, un elemento strutturale della *qāfiya*. La situazione si ripresenta in maniera analoga nel caso di *imārat* / *istidārat* / *mihārat*, e qui Shams-i Qays dichiara esplicitamente che la *rā* deve essere mantenuta costante "pur non appartenendo" alle lettere della *qāfiya*. Abbiamo appena osservato, dal

²² SHAMS-I QAYS (1935: 216-218).

²³ Si chiama *tawjīh* la vocale breve che precede il *rawī* allorchè esso è quiescente (in *raqam/qalam*, la *ḥarakat a* è *tawjīh* e la *mīm* è *rawī*); esso deve essere mantenuto costante lungo tutto il componimento.

punto di vista teorico, come egli giustifichi l'imposizione di tale obbligo supponendo l'incongruente assimilazione delle parole arabe in *-at* a quelle persiane terminanti in *ḥarf* quiescente + *tā*. Comparando le tre diverse situazioni così come descritte dallo stesso Shams-i Qays, sono evidenti le varie contraddizioni anche terminologiche:

- 1) *dast/mast*: *a*: *ḥadhw*; *s*: *qayd*; *t*: *rawī*.
- 2) *qismat/ummat*: *m*: elemento privo di denominazione; *a*: *tawjīḥ*; *t*: *rawī*.
- 3) *istidārat/mihārat*: *ā*: *ta'sīs*; *r*: *daxīl* 'costante'; *a*: *tawjīḥ*; *t*: *rawī*.

Ciò costituisce, per noi, un primo segnale della difficoltà 'di sistematizzazione' di fronte alla quale si è venuto a trovare il nostro autore. Venendo a questioni più specifiche, dobbiamo sottolineare i due punti seguenti:

1) Shams-i Qays sembra considerare la *tā* di *-at* come *rawī*, e le riprove di ciò sono più di una. In primo luogo, egli considera *daxīl* la *rā* di *imārat/istidārat/mihārat* e, dopo il *daxīl*, per definizione, non può trovarsi altro elemento che il *rawī*; inoltre, lo stesso Shams-i Qays fornisce alcuni esempi, tra cui uno illustre di Anvarī, in cui l'unico elemento passibile di essere considerato come *rawī* è costituito proprio dalla *tā* della *-at* in questione (per quanto seguita da elementi supplementari). Ancora, leggendo il ragionamento concernente le parole persiane terminanti in *tā* e l'assimilazione a esse delle parole arabe in *-at*, se ne deduce che, se la *tā* è considerata *rawī* in *dast* dovrebbe essere considerata tale anche in *millat*;

2) in contraddizione con ciò, chiamandola "*tā* del femminile" (*tā'-i ta'nīth*), Shams-i Qays dimostra di conoscere la funzione principale che la terminazione in *tā marbūta* svolge nella lingua araba; egli appare inoltre conscio del comportamento fonetico che essa assume in quella stessa lingua, esprimendo chiaramente che essa "in pausa si trasforma in *ḥā*". Shams-i Qays sembra quindi riconoscere nella *tā* della terminazione *-at* dei prestiti arabi un elemento *zā'id*, cioè non-radicale.

Possiamo a questo punto esporre in maniera più articolata quanto avevamo accennato in precedenza. Il persiano è lingua che non distingue il genere: assieme al genere femminile che i prestiti entrati in persiano con le forme in *-at* e *-a* possedevano in arabo, dovrebbe teoricamente scomparire anche la nozione di 'grammaticalità' e il carattere di lettera 'aggiunta' del-

l'uscita in *tā marbūṭa*²⁴. Tale 'scomparsa', però, nella realtà sembra non avvenire. Tra le cause più probabili di questo fenomeno sono, come anticipato, i due fattori seguenti:

1) la rarità dei lemmi persiani terminanti in *-at*, dei quali lo stesso Shams-i Qays sembra ignorare l'esistenza, almeno in un contesto poetico²⁵: questo fatto sembra impedire ai persiani di assimilare i vocaboli con questa terminazione a una categoria formalmente analoga già presente nella propria lingua, com'è invece avvenuto per i vocaboli arabi in *tā marbūṭa* entrati in persiano con l'esito *-a*;

2) l'omogeneità semantico-funzionale dei numerosi prestiti arabi in questione: la specializzazione morfologica della terminazione femminile araba *-at* come suffisso che forma sostantivi astratti permane infatti evidente nei prestiti.

Che la portata semantica della terminazione *-at* fosse tutt'altro che oscura ai persofoni, del resto, è fatto dimostrato, in persiano, sia dall'uso di forme arabe in *-at* non utilizzate in arabo (cioè, per così dire, 'artificiali'), sia dalla presenza di sostantivi astratti persiani formati tramite l'aggiunta della terminazione *-at* (*-iyat*) a elementi lessicali di origine non-araba; Il fenomeno non manca di essere sottolineato da Perry: "A number of words included in the Persian inventory are designated "pseudo-loans" [...]. By this term is meant words that have the form of Arabic *t.m.* loanwords but did not in fact originate in Arabic. There are three main degrees of pseudoloan: (1) An arabic measure encoding a genuine Arabic root, the meaning of which is associated with the root but is not recorded as appropriate to that particular measure: e.g. P. *sokunat* 'residence, habitation', cf. A. *sokuna* 'weakness, indigence' [...]. (3) An Arabic measure encoding a non-arabic root, i.e. a reformulation of pseudo-derivation of a native word: e.g. P. *nezākat* 'daintiness', cf. P. *nāzok* 'dainty'"²⁶.

²⁴ Si tenga comunque presente che alcuni sostantivi di origine araba sono stati recepiti in persiano nella loro duplice forma maschile e femminile, e che quest'ultima ha mantenuto il genere anche dopo il passaggio nella lingua di ricezione. Alcuni esempi: *malik* (re)/ *malika* (regina); *rāhib* (monaco)/*rāhiba* (monaca); *shā'ir* (poeta)/ *shā'ira* (poetessa); *ma'shūq* (amato)/ *ma'shūqa* (amata).

²⁵ Shams-i Qays afferma infatti: "Nelle *qawāfi* persiane, le *tā* radicali sono sempre precedute da una lettera quiescente" (SHAMS-I QAYS 1935: 217).

²⁶ PERRY (1991: 6-7). Oltre al lemma *nizākat*, si possono qui riportare esempi ulteriori quali *du'iyat* (dualità) o *shabhriyat* (urbanità), il cui processo di derivazione risulta assai evidente.

Tornando a Shams-i Qays, rimane da notare come egli non dica nulla dello *status* della *tā marbūta* nella teoria della *qāfiya* araba, sebbene lasci intendere di averne discusso altrove²⁷.

Prima di avanzare qualche ipotesi per spiegare le sopra evidenziate incongruenze all'interno del sistema del teorico persiano, è necessario dare qualche indicazione sul trattamento che la teoria araba della *qāfiya* riserva all'elemento *rawī* e all'uso della *tā* della terminazione *-at* in tale funzione: come anticipato, infatti, la teoria araba rappresenta per la scienza della *qāfiya* persiana il modello di riferimento terminologico e strutturale, pur presentando, come in questo caso, qualche situazione di difficile adattamento. Due sono i punti da sottolineare:

1) per gli arabi il *rawī* è la lettera che si ripete uguale in tutto il componimento poetico (si parla sempre di *qaṣīda*), con la funzione di 'legare' tra loro i versi. Esso è inoltre la lettera dalla quale il componimento prende il nome: se infatti, a esempio, il *rawī* è la lettera *lām*, la *qaṣīda* si chiama '*lāmiyya*', se il *rawī* è la lettera *tā*, la *qaṣīda* si chiama '*tā'iyya*', e così via. Come in persiano, il *rawī* è l'unico *ḥarf* indispensabile per la costruzione della *qāfiya* e, insieme a una *ḥarakat* che lo preceda (*tawjīh*), può costituire la *qāfiya* che si ripete alla fine di ogni verso. La cosa che più ci interessa qui è il fatto che, sebbene alcune lettere non possano, in specifiche situazioni, svolgere tale funzione (a esempio, le tre lettere 'deboli' utilizzate come prolungamento di vocali brevi, la *hā* di pausa, etc.), la teoria della *qāfiya* araba non fa nessun accenno alla radicalità come caratteristica essenziale e necessaria del *rawī*. Sulla base della teoria possono essere infatti *rawī* anche la *kāf* del pronome personale suffisso (maschile e femminile) di II pers. singolare duale e plurale (*ka*, *ki*, *kumā*, *kum*) e la *mīm* del pronome personale di III pers. plurale (*hum*), per quanto tali procedimenti siano indice di scarsa abilità da parte del poeta. Ciò è in evidente contrasto con la summenzionata definizione di *rawī* data da Shams-i Qays;

2) tra le lettere che possono svolgere funzione di *rawī* in poesia araba v'è anche la '*tā' al-ta'nīth*', la *tā* del femminile, cioè, di cui discute lo studioso di Ray. Nella teoria della *qāfiya*

²⁷ In un inciso omissso dalla nostra traduzione del brano sulla *tā* del femminile, infatti, Shams-i Qays afferma "la causa di ciò l'abbiamo spiegata nel testo *Al-mu'arrib fi ma'āyir ash'ār al-'arab*" (SHAMS-I QAYS 1935: 217). L'autore si riferisce a un suo testo (perduto) relativo alla prosodia araba.

araba essa è infatti inserita tra le lettere che possono avere, a seconda dei casi, funzione di *rawī* o di *waṣl*. Per definirla nell'uno o nell'altro modo, è sufficiente guardare alla lettera che la precede immediatamente: la *tā* sarà *waṣl* se la lettera che viene prima di essa si ripete uguale lungo tutto il componimento, altrimenti sarà da considerarsi *rawī*²⁸.

Alla luce di queste ultime osservazioni, notiamo dunque come la teoria della *qāfiya* persiana di Shams-i Qays si dimostri molto più sensibile di quella araba alla radicalità del *rawī*. Abbiamo visto sopra la definizione che di esso offre Shams-i Qays: da tale definizione si può facilmente evincere come la radicalità rappresenti la discriminante che permette al poeta di utilizzare o meno una lettera come elemento portante della *qāfiya* di un componimento. A noi interessa in modo particolare il fatto che i processi di suffissazione²⁹ siano considerati da Shams-i Qays come un elemento di rilievo (a causa dell'aggiunta di componenti non-radicali) nell'analisi teorico-normativa della *qāfiya*. Il persiano è, infatti, una lingua che possiede un vasto numero di suffissi, e questo rende inevitabile, nella teoria della *qāfiya*, una particolare attenzione a evitare che il poeta costruisca rime 'grammaticali': non solo Shams-i Qays, ma anche tutti i teorici della *qāfiya* persiana che lo seguiranno, dimostrano una sostanziale rigidità relativamente a questo punto. Come abbiamo visto, la situazione si presenta diversa nella teoria della *qāfiya* araba: la povertà di suffissi e di elementi enclitici in quella lingua, infatti, rende i teorici meno sensibili a tali processi, e gli arabi, non considerando la radicalità del *rawī* quale requisito richiesto per tale elemento della *qāfiya*, si

²⁸ La debolezza della *tā* del femminile utilizzata come *rawī* è stata comunque notata anche da alcuni teorici della *qāfiya* araba. Come evidenzia Sinno, Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī vi accenna nell'introduzione alle sue *Luzūmiyyāt* discutendo del procedimento retorico detto *luzūm mā tā yalzam*: l'autore siriano cita infatti esempi di poeti che si sono imposti la ripetizione della lettera precedente la *tā* del femminile, come Kuthayyir 'Azza, che in una *qaṣīda* si costringe a usare la *mīm* geminata prima del *rawī* '*tā*' (*hummatī/sammātī*). Non manca, inoltre, un accenno alla radicalità del *rawī*: secondo al-Ma'arrī, infatti, la *tā* che non fa parte della radice della parola è "più debole" (*ad'af*) di quella che ne fa parte (cfr. SINNO 1984-85: 627-628). Il persiano Tūsi, del resto, analizzando la *qāfiya* araba, appare drastico nell'evidenziare lo scarso pregio di tale uso: "Se [la *bā* del femminile] è vocalizzata, alcuni l'hanno utilizzata [come *rawī*], ma ciò è estremamente sgradevole" (Tūsi 1991: 282).

²⁹ Cfr. nota 16.

limitano perlopiù a elencare quali lettere in quali casi non possono svolgere questa funzione all'interno della *qāfiya*. A prescindere dalla diversità strutturale delle due lingue, è significativo notare che contro gli oltre cinquanta casi citati e analizzati da Shams-i Qays nel *Mu'jam*³⁰, i teorici arabi non propongono generalmente più di quindici/sedici situazioni³¹ in cui determinate lettere non possono fungere da *rawī*.

Sulla base di tutto ciò, veniamo ora a proporre qualche considerazione conclusiva, cercando di dare una spiegazione allo stato contraddittorio che la *tā* del femminile dei prestiti arabi ha nel sistema di Shams-i Qays. Riassumendo, notiamo in primo luogo come il critico persiano si trovi di fronte a un elemento fonetico-morfologico (*-(a)t* finale) che, al di fuori di rare eccezioni³², nella propria lingua non esiste se non all'interno di una ben precisa categoria di prestiti stranieri, dove in origine ha una funzione grammaticale che lo rende un elemento *zā'id*, cioè non-radicale. In contraddizione con la propria definizione di *rawī* e anche con la teoria della *qāfiya* araba, Shams-i Qays propende a considerare la *tā* di *-at* come *rawī*, ma suppone come obbligatoria (e non un semplice espediente retorico) la ripetizione nel corso di tutto il componimento della lettera che la precede; egli dimostra inoltre di accettare (ma solo come "innovazione") che si utilizzi tale *ḥarf* da solo come *rawī* unicamente in caso di *qawāfi* di tipo *mawṣūla*, *qawāfi* cioè in cui il *rawī* sia vocalizzato, come dimostrano gli esempi che lui stesso riporta.

Possiamo quindi affermare che la *tā* del femminile arabo ha nella teoria di Shams-i Qays uno *status* intermedio. In primo luogo, Shams-i Qays è consapevole che in una teoria così sensibile ai processi di suffissazione come quella persiana della *qāfiya* sarebbe arduo permettere un uso senza restrizioni della *tā* del suffisso *-at* come *rawī*. Al contempo, il teorico persiano si dimostra conscio e in un certo senso rispettoso delle caratteristiche originali di tale suffisso (relativamente 'bizzarro' perché arabo) e, soprattutto, di come esso venga trattato nella

³⁰ Cfr. SHAMS-I QAYS (1935: 205-251); i singoli casi analizzati da Shams-i Qays sono elencati in JEREMIAS (1997: 175-178).

³¹ Si può trovare una lista completa di queste situazioni in COUPRY (1875: 155-165) e in BEN BRAHAM (1907: 305-319). Si legga a questo proposito anche WRIGHT (1962: 352-353).

³² Cfr. nota 14.

meno rigida teoria della *qāfiya* della lingua di provenienza. Peraltro, pur essendo riconosciuto da Shams-i Qays come un elemento *zā'id*, esso non è trattato alla pari dei suffissi di origine iranica, i quali non potrebbero in nessun caso svolgere la funzione di *rawī*. Sembra dunque che Shams-i Qays preferisca ipotizzare un *rawī* 'debole' che necessiti la ripetizione di un elemento precedente piuttosto che adottare il tipo di 'oscillazione' teorizzata dagli arabi. D'altro canto, è probabile anche che egli non abbia voluto operare uno strappo troppo forte nei confronti del suo modello, così come sarebbe avvenuto dando alla *tā* del suffisso *-at* una funzione del tutto differente, o negandole la possibilità di ricoprire il ruolo di *rawī*. Shams-i Qays, in sostanza, riconosce lo stato ibrido che il suffisso *-at* possiede nella dottrina della *qāfiya* araba ma, operando nei confronti di quest'ultima quello che potremmo definire uno 'sfasamento', propone una teoria più sistematica e sempre applicabile senza bisogno di variazioni.

Esaminato così il contraddittorio aspetto teorico riguardante l'uso della terminazione araba *-at* nella *qāfiya* persiana, notiamo come, sotto l'aspetto pratico, la norma che l'autore del *Mu'jam* descrive risulti relativamente chiara e applicabile: alla luce delle esemplificazioni riportate, si può infatti affermare che Shams-i Qays proponga sostanzialmente le seguenti possibilità di *qāfiya* persiana istituita tra parole arabe terminanti in *-at*:

A: *qismat* / *ummat*: *-at* preceduta da un *ḥarf*;

B: *istidārat* / *mihārat*: *-at* preceduta da un *ḥarf* di prolungamento (*ta'sīs*) e dal *daxīl* mantenuto costante;

C: *millat ast* / *nusrat ast*: *-at* seguita da elementi rimici supplementari;

D: *rāyat-i Tuḡhrultigīn* / *ghaybat-i Tuḡhrultigīn*: *-at* seguita da una *ḥarakat* (*majrā?*) e dal *radīf*³³.

Ciò detto, confronteremo ora gli schemi offerti da Shams-i Qays con una selezione di testi poetici, per evidenziarne, se

³³ Peculiare alla poesia persiana (è infatti sconosciuto alla poesia araba classica), il *radīf* può essere costituito da una parola, da un sintagma o da un'intera frase che si ripete alla fine di ogni verso come una sorta di ritornello. Esso è indipendente dalla *qāfiya*.

possibile, eventuali consonanze o dissonanze e per vedere se il sistema da lui creato a proposito dell'utilizzo della *tā* araba del femminile come *rawī* in poesia persiana trovi o meno un riscontro nella pratica poetica. Il campione utilizzato è costituito da tutti i componimenti con *qāfiya* in *-at* reperiti nello spoglio lessicale di *Lirica Persica*³⁴, che comprende ventimila versi (esclusivamente di *ghazal*), equamente distribuiti tra venti diversi appartenenti ai tre stili principali della poesia persiana (khorasanico, iraqeno, indiano). Tali poeti sono: Sanā'ī (V-VI/XI-XII), Anvarī (VI/XII), Xāqānī (VI/XII), 'Aṭṭār (VI-VII/XII-XIII), Rūmī (VII/XIII), 'Irāqī (VII/XIII), Sa'dī (VII/XIII), Amīr Xusraw (VII-VIII/XIII-XIV), Xwājū-yi Kirmānī (VII-VIII/XII-XIII), Salmān-i Sāvajī (VIII/XIV), Ḥāfiz (VIII/XIV), Kamāl-i Xujandī (VIII-IX/XIV-XV), Jāmī (IX/XV), Bābā Fiḡhānī (IX-X/XV-XVI), Ahlī (IX-X/XV-XVI), Vahshī (X/XVI), Nazīrī-yi Nīshāpūrī (X-XI/XVI-XVII), Ṭālib-i Āmulī (X-XI/XVI-XVII), Ṣā'ib (XI/XVII), Bidil (XI-XII/XVII-XVIII).

Nello schema che segue, accanto ai nomi dei poeti (ordinati cronologicamente), si registra il numero di versi e, tra parentesi, il numero di componimenti in cui è presente una *qāfiya* in *-at* (con o senza *radīf*). La percentuale che segue indica il rapporto con il totale dei versi del campione di ciascun poeta. Per ogni autore abbiamo infine riportato le singole parole-*qāfiya* utilizzate, gli elementi rimici supplementari e i *radīf*.

Sanā'ī: 7 (1) = 0,7%: *bīnihāyat* / 'ināyat / vilāyat / rāyat / kifāyat / hidāyat / rivāyat / shikāyat (radīf: *nī st*).

Anvarī: 0 (0) = 0%

Xāqānī: 0 (0) = 0%

'Aṭṭār: 0 (0) = 0%

Rūmī: 0 (0) = 0%

'Irāqī: 0 (0) = 0%

Sa'dī: 18 (2) = 1,8%: *qanā'at* / ṭā'at / shanā'at / shafā'at / qanā'at / ṣinā'at / bidā'at / sā'at / jamā'at / shajā'at / bidā'at; • *shirin'ibārat* / marārat / tijārat / bishārat / baṣārat / ishārat / ḡhārat / ḡarārat / ḡaqārat.

Amīr Xusraw: 7 (1) = 0,7%: *kifāyat ī* / vilāyat ī / rivāyat ī / hidāyat ī / ḡikāyat ī / 'ināyat ī / nihāyat ī / 'ināyat ī (radīf: *birasad*).

³⁴ MENEGHINI CORREALE (2000)

- Xwājū-yi Kirmānī: 16 (2) = 1,6%: *rāḥat / jirāḥat / sabāḥat / malāḥat / rāḥat / samāḥat / ibāḥat / ṣabāḥat / vaqāḥat / faṣāḥat*;
 • *nihāyat / badāyat / ḥikāyat / shikāyat / 'ināyat / rivāyat / ḥimāyat / hidāyat* (radīf: *nī st*).
- Salmān-i Sāvajī: 9 (1) = 0,9%: *ghāyat / shikāyat / 'ināyat / ḥikāyat / 'ināyat / ghāyat / badāyat / kifāyat / hidāyat / nihāyat* (radīf: *bāshad*).
- Ḥāfiz: 30 (5) = 3%: *ṭahārat / ziyārat / ishārat / ṭahārat / baṣārat / tijārat / ṭahārat* (radīf: *kard*); • *ḥikāyat ī / rivāyat ī / kināyat ī / āyat ī / ri'āyat ī / ḥimāyat ī / kifāyat ī / sarāyat ī / shikāyat ī / 'ināyat ī*; • *xidmat / dawlat / furṣat / ghaybat / himmat / zaḥmat / naṣiḥat / xalvat / ṣan'at* (radīf: *mikunam*); • *malāmat / salāmat / nadāmat / gharāmat / qāmat / qiyāmat / qāmat / karāmat* (radīf: *bar xāst*); • *maḥabbat i / tal'at i / minnat i / himmat i / 'iṣmat i / ḥurmat i / nauwat i / dawlat i / maḥabbat i* (radīf: *ū st*).
- Kamāl-i Xujandī: 21 (3) = 2,1%: *qarābat ī / niyābat ī / kitābat ī / mahābat ī / ijābat ī / inābat ī / ṣalābat ī / gharābat ī* (radīf: *dārad*); • *sarvqāmat ī / qiyāmat ī / salāmat ī / malāmat ī / salāmat ī / iqāmat ī / nadāmat ī / ṣāḥibkarāmat ī*; • *xidmat / 'izzat / dawlat / bulandhimmāt / raḥmat / maḥabbat / qīmat / ni'mat* (radīf: *nī st*).
- Jāmī: 14 (2) = 1,4%: *ḥikāyat / rivāyat / kināyat / ri'āyat / ḥimāyat / ḥikāyat / shikāyat / kifāyat* (radīf: *mīkunad*); • *salāmat / malāmat / iqāmat / qiyāmat / 'alāmat / karāmat / qāmat / nadāmat*.
- Bābā Fighānī: 7 (1) = 0,7%: *ṭā'at am / 'iṣmat am / himmat am / jannat am / qīsmat am / ḥurmat am / raghbat am / qīmat am* (radīf: *na mānd*).
- Ahli: 17 (3) = 1,7%: *salāmat / malāmat / qāmat / gharāmat / nadāmat / qiyāmat* (radīf: *na fashānī*); • *malāmat / qiyāmat / salāmat / karāmat / 'alāmat / nadāmat / istiḳāmat / sarvqāmat* (radīf: *mīkunam*); • *bishārat / ishārat / bishārat / ziyārat / 'imārat / ṭahārat* (radīf: *bas*).
- Vaḥshī: 19 (3) = 1,9%: *bīnīshat / ṣuḥbat / ḥurmat / qīmat / kayfiyat / tuḥmat / ḥālat / furṣat* (radīf: *andāzad*); • *ḥasrat / 'iṣrat / ṭāqat / farāghat / nadāmat / madballat* (radīf: *bīnīshīnam*); • *'ādat i / maḥabbat i / bīmuruvvat i / bid'at i / xidmat i / ṣuḥbat i / ṭāqat i / qīmat i* (radīf: *mā st*).
- Nazīri-yi Nīshāpūrī: 7 (1) = 0,7%: *ḥājat ī / jannat ī / raḥmat ī / qīmat ī / ghayrat ī / himmat ī / riqqat ī / raghbat ī*.
- Ṭālib-i Āmulī: 7 (1) = 0,7%: *karāmat / raghbat / jannat / irādat /*

rahmat / ra'iyyat / 'ināyat / ḥasrat (radīf: shīnavīm).
 Ṣā'ib: 22 (2) = 2,2%: *jannat / iqāmat / shahādat / iqāmat / shikāyat / ri'āyat / farāghat / ghurbaṭ / kitābat / qiyāmat (radīf: na kunad); • rāḥat / qiyāmat / farāghat / jannat / rahmat / himāyat / vaḥdat / muṣibat / naṣiḥat / hikmat / sa'adat / ṣuḥbat (radīf: mīshavad).*

Bīdil: 9 (1) = 0,9%: *shu'laqāmat am / qiyāmat am / istiḡāmat am / salāmat am / ātish'alāmat am / gharāmat am / nadāmat am / iqāmat am / malāmat am / karāmat am.*

Totale: 210 (29) = 1,05 % sull'intero campione.

I diversi lemmi utilizzati sono in tutto 79, e sono costituiti al 100% da prestiti arabi; quelli che ricorrono con maggior frequenza (> 3 ricorrenze) sono: *'ināyat* (8); *qiyāmat* (8); *nadāmat* (7); *qāmat* (7); *salāmat* (7); *hikāyat* (6); *karāmat* (6); *malāmat* (6); *shikāyat* (6); *himmat* (5); *iqāmat* (5); *jannat* (5); *kifāyat* (5); *qīmat* (5); *rivāyat* (5); *hidāyat* (4); *maḥabbat* (4); *nihāyat* (4); *rahmat* (4); *ṭahārat* (4). Notiamo come la categoria di *qāfiya* oggetto della nostra analisi sia relativamente poco rappresentata all'interno del campione: la percentuale sul totale è infatti di poco superiore all'1%, e le percentuali più alte per singolo poeta non superano il 3%. Sono inoltre presenti ben cinque autori (Anvarī, Xāqānī, 'Aṭṭār, Rūmī e 'Irāqī, cioè un quarto dei poeti presi in esame) in cui non si trova alcun esempio di *qāfiya* in *-at*: è significativo notare che si tratta di cinque dei sette autori più antichi (anteriori al 1300)³⁵.

Confrontando questi dati con il sistema di Shams-i Qays e con le quattro tipologie di *qāfiya* in *-at* illustrate nel *Mu'jam*, notiamo schematicamente:

- 1) non è presente alcun esempio di *qāfiya* riconducibile alla tipologia A;
- 2) la tipologia B ricorre in soli quattro casi;
- 3) la tipologia C è rappresentata da un unico esempio;
- 4) la tipologia D si trova in due componenti.

Solo sette *qawāfi* del campione si possono quindi ricondurre direttamente agli schemi forniti in modo esplicito nel *Mu'jam*.

³⁵ A testimonianza dello scarso uso di *qawāfi* in *-at* da parte degli autori più antichi, è da citare il fatto che neppure nel campione risultato dallo spoglio di mille versi tratti dai *nasīb* delle *qaṣīda* di Farruxī (IV-V/X-XI) è presente alcun esempio di *qāfiya* in *-at* (cfr. MENEGHINI CORREALE 1999).

Si può dire, invece, che la maggioranza dei versi presi in esame appartenga ad 'arricchimenti' delle tipologie B e C, giacché le *qawāfi* che ricorrono con più frequenza sono strutturate come segue:

- Tipologia B + *radīf* (9 casi): es. *malāmat mīkunam / salāmat mīkunam*
 - Tipologia B + C (3 casi): es. *qiyāmat am / istiḳāmat am*
 - Tipologia B + C + *radīf* (2 casi): es. *vilāyat ī birasad / rivāyat ī birasad*
 - Tipologia C + *radīf* (1 caso): es. *raghbat am na mānd / qīmat am na mānd*
- È infine ben rappresentata (7 casi, seconda in ordine di frequenza) una tipologia non teorizzata da Shams-i Qays:
- *-at* + *radīf*: es. *raghbat shinavīm / jannat shinavīm*.

Si può notare, in conclusione, come quasi il 76% (22 su 29) dei versi campione contenga il *radīf*: tra questi, la *qāfiya* è seguita direttamente dal *radīf* (senza elementi rimici supplementari dopo il *rawī*) in ben 16 casi; inoltre, su tutto il campione, le *qawāfi* prive sia di elementi rimici supplementari dopo il *rawī* sia di *radīf* sono solo 4 (13,7%). Ciò conferma la sostanziale debolezza della *tā* del femminile arabo utilizzata come *rawī*, e evidenzia come il *radīf* sembri costituire lo strumento privilegiato per attenuare tale genere di insufficienza nella *qāfiya*.

Opere citate

- A'LAM, H.
1990 *Tafāwuti-ma'nāyi-yi du gūna-yi takvāzb -at/-eb dar fārsī*, "Majalla-yi Zabānshināsi", VII, 2, 1369/1990, pp. 21-31.
- BEN BRAHAM, M.
1907 *La metrique arabe. Traité complet de versification (al-kitāb al-wāfi fi 'l-'arūd wa 'l-qawāfi)*, Paris, pp. 276-342.
- COUPRY, H.
1875 *Traité de versification arabe*, Leipzig, pp. 143-206.
- ELWELL-SUTTON, L.P.
1976 *The Persian metres*, Cambridge, pp. 223-242.

- FLEISCH, H.
1961 *Traité de philologie arabe*, 2 voll., vol. I, Bayrut.
- JEREMIAS, E.
1997 *Zā'id and asl in early Persian prosody*, "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", 21, pp. 167-185.
- MENEGHINI CORREALE, D.
1998 *Farrokhi – Concordance and lexical repertoires of 1000 lines*, *Lirica Persica* 6, *Eurasiatica* (Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici – Università degli Studi di Venezia) 25, Venezia.
1999 *Lirica Persica Hypertext*, in *Hyperfolia (Electronic Archives of the Department of Eurasian Studies – Ca' Foscari University of Venice)*, Venezia.
- PERRY, J.R.
1991 *Form and meaning in Persian vocabulary: the arabic feminine ending*, Costa Mesa-New York.
- ŠĀDIQĪ, A.A.,
1990 *Dar bāra-yi kalimāt-i 'arabī ul-asl-i makhtūm ba -a/e va -at*, "Majalla-yi Zabānshināsī", VII, 2, 1369/1990, pp. 32-43.
- SINNO, A.
1984-5 *La theorie de la rhyne d'après l'introduction des Luzumiyyāt d'Abū 'l-'Alā al-Ma'arrī*, "Mélanges de l'Université Saint Joseph", II, pp. 605-647.
- SHAMĪSĀ, S.
1988 *Āshnā'ī bā 'arūd va qāfiya*, Tehrān, 2^a ed., 1367/1988.
- SHAMS-I QAYS (SHAMS AL-DĪN MUḤAMMAD IBN QAYS AL-RĀZĪ)
1935 *Al-mu'jam fi ma'āyir ash'ār al-'ajam*, a cura di M.T. Mudarris-Razavī e M. Qazvīnī, Tehran, 1314/1935 (ristampa 1360/1981).
1977 *Svod Pravil Persidskoj poezii, chast II, O nauke rifmy i kritiki poezii*, a cura di N. Chalisova, Moskva.
- THIESEN, F.
1984 *A manual of classical Persian prosody*, Wiesbaden, pp. 73-83.
- ṬŪSĪ (NAŠĪR AL-DĪN-I ṬŪSĪ)
1991 *Shi'r va shā'iri dar āthār-i Xwāja Našīr al-Dīn-i Ṭūsī*, a cura di M. Iqbālī, Tehrān, 1370/1991.
- WRIGHT, W.
1962 *A grammar of the Arabic language*, Cambridge.
- ZAMARDIYĀN, R.
2000 *Shams-i Qays-i Rāzī, nuxustīn dastūrī-yi zabān-i fārsī*, "Majalla-yi zabānshināsī", XV, 1, 1379/2000, pp. 53-63.

ABSTRACT

This paper deals with the theory of the medieval Persian prosodist Shams-i Qays about the ending *-at* of the Arabic *tā marbūṭa* loanwords in Persian *qāfiya*. The *tā marbūṭa* loanwords are very frequent in Persian: according to recent studies, they represent more than seven per cent of Persian vocabulary; on the other side, Persian words ending in *-at* are extremely rare. Shams-i Qays is so forced to build up a 'mixed' system to include these foreign words with a non-radical ending in his theory of *qāfiya*, in which the last letter (*rawī*) of the words that rhyme must be radical. The theory is then compared with a sample of poetic texts.

KEY WORDS

Shams-i Qays. Qāfiya. Rhyme.

Ghanshyam Sharma

NEGATIVE MODALITY IN HINDI *

1. *Introduction*

The present paper deals with negative modality in Hindi. Dahl (1979) has identified three principal ways of expressing sentential negation in natural languages, namely, (a) negation as a morphological category on verbs, (b) negation as an auxiliary verb, or (c) negation as an adverb-like particle. Hindi shows negative modality items which can be considered to belong to the third way. In fact, it has three negative particles to express negative modality, namely, *nabhī*, *mat*, and *na*. Bhatia (1995:12), without providing any theoretical explanation, classifies these particles in the following way:

- (1) *mat* non-honorific imperative,
na subjunctive, honorific imperative, conditional (past and subjunctive),
participial and gerundive phrases,
nabhī elsewhere

Some other scholars have identified and linked *nabhī* and *mat* to declarative and imperative sentences respectively but have not assigned any specific grammatical or semantic functions to the third particle.¹ In a descriptive note, Kachru

* I am greatly indebted to Elena Bashir (Chicago) and Peter E. Hook (Michigan) for helpful comments on an earlier draft of the paper. All remaining errors are mine.

¹ According to Van der Auwera, there does not seem to be a relevant difference between *nabhī* and *na*. He says "... and I will not investigate the possible relevance of the choice between *nabhī* and *na*, my suspicion being that the choice is irrelevant". (1996:3, draft).

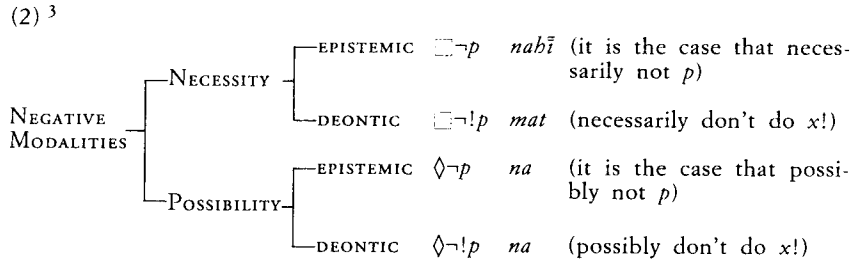
(1980:109) states that the particles *na* and *mat* are used in restricted contexts and *nahī̃* is the general negative marker. But, what are these restricted contexts? How to decide which contexts are restricted? Furthermore, what does *the general negative marker* mean? Although the above list by Bhatia is based on observations of linguistic data and tries to classify different negative particles according to their corresponding sentence types, it is without any theoretical explanation. In the present study we want to look at these negative particles from the point of view of modality and aim at putting forward a modality-based model which can provide explanations for their distribution in the language.

2. Negative modality in Hindi

This study, therefore, has a limited yet specific goal. The negative particles can be studied from different points of view: the negative polarity items and their syntactic role, the scope of negation, etc. Even from the point of view of modality, negative markers can be studied at at least three levels: at the level of the speaker, at the level of the subject or agent referred to in an utterance, or in the case of a *verba dicendi* utterance, at the level of the person reporting the utterance. Our aim in this paper, however, is only to see the distribution of these negative markers among different sentence types. This will necessitate a full typological picture of Hindi sentences. We will try to check the grammaticality and/or pragmatic acceptability of the negative particles in different sentence types. As we have mentioned elsewhere, three Hindi negative particles are organized to serve different modality-based purposes of the speaker.² To express epistemic and deontic modal necessities the speaker employs *nahī̃* and *mat* respectively, whereas to express both epistemic and deontic modal possibilities he uses *na*. There are cases where this modality-based explanation runs into trouble in that the demarcation-line between *nahī̃* and *na* does not seem to hold, leading to a false impression that they might be interchangeable; but there are other clear-cut cases in which one cannot be substituted for the other.

² See SHARMA 1999:292.

This violation of border-line is also due to dialectal and personal preferences of the speaker. Thus, our proposal in this regard should look like the following:



The distribution of three Hindi particles as characterized in this diagram is based on the type of modality meaning the speaker wishes to attach to an utterance. To clarify the problematic difference between the two negative particles, i.e. *nahī* and *na*, Guru (1952:146) came up with the following suggestion: *na* expresses a simple negation whereas *nahī* carries a 'certainty of negation' (*niṣedh kā niścay*). His observation points to the fact that the Hindi particle *nahī* is derived from the Sanskrit negative marker *na* plus the verb *āhī* 'to be' which is supposed to add this 'certainty' element to the simple negative particle *na*. Although limited to a general fact only and without an overall picture of the functions of negative particles, Guru's observation is in line with the above diagram. It is, in fact, the necessity modality meaning that he has in mind in distinguishing *nahī* from *na*, attributing 'certainty of negation' to the former particle. Bhatia (1995:16) does not agree with Guru's

³ Throughout the paper, the following symbols and abbreviations will be used: Symbols: \Box = necessarily; obligatorily; \Diamond = possibly; K = knowledge; K_s = the speaker knows; B = belief; B_s = the speaker believes; W = element of will or desire; W_s = speaker wants / desires; . = that; *p* = proposition; t_{n-1} = prior to the time of utterance; t_n = concomitantly at the time of utterance; t_{n+1} = later than the time of utterance; $\bullet, \bullet \rightarrow$ = habitual aspect; \longrightarrow = continuous aspect; $\longrightarrow\#$ = perfective aspect. For the sake of simplicity, we are introducing the '.' symbol as a conjunction in our formalism, though it is not used between modal operators in any traditional logical theory. Therefore, $K_s \Box p$ should read like this: 'for all the speaker knows, it is necessarily the case that *p*'. \otimes before a sentence = grammatically unacceptable, ? before a sentence = anomalous or pragmatically unacceptable.

conclusion. His claims can be summarized in the following way:⁴

- (i) The difference between *nabhī* and *na* is semantic; their distribution is not governed simply by emphasis;
- (ii) This binary distinction along the scale of emphasis is very vague;
- (iii) Also definiteness cannot be considered as a factor;
- (iv) Since the past tense allows both the particles interchangeably, no conclusion can be drawn.

Bhatia's objections to the explanation given by Guru are not correct. Firstly, it is true that the difference between the two particles is not merely emphatic, but rather semantic. But what is meant here by 'semantic'? How to link these particles to some particular tense(s)? What Guru means by 'emphasis', if he does so at all, is what can be termed in modern terminology as epistemic necessity: in making an utterance U, the speaker S, by different means, attaches an epistemic-necessity-negation element to the sentence which roughly means *for all I know, it is the case that necessarily not-p*. This modality meaning is exactly what Guru means by *nīśedh kā nīścay* 'certainly not' which has wrongly been interpreted by Bhatia. Secondly,

⁴ "Although this observation is valid in the diachronic grammar of Hindi, Marathi and Punjabi, it is not true of the synchronic grammar of these languages for the following reasons: First, it is clear from the table (1) (partly cited above in (1)) the distribution of *nabhī* vs. *na* is governed by semantic criteria (i.e. tense, etc.) rather than emphatic vs. non-emphatic. Second, the binary distinction of NEG along the scale of 'emphasis' is very vague. Emphasis is not inherent in *nabhī*, it is determined by various other grammatical elements such as emphatic particle *hī* or phonetic elements such as stress. Third, if the word *nīścay* is interpreted as 'definiteness' and it is claimed that Guru meant that *nabhī* indicates 'definiteness', then it should not co-occur with dubitative adverbs such as *śāyad* 'perhaps'. But this is not the case, *nabhī* does co-occur with the adverb *śāyad* 'perhaps' as shown below:

vo	śāyad	nahī	āegā
he	perhaps	NEG	come will
Perhaps he will not come.			

Fourth, Guru's explanation and the example with past tense also implies that every negative sentence can be realized in two forms in different tenses i.e. one with *nabhī* another with *na*. Such a conclusion is counter-intuitive since the sentences with would be ill-formed." (Bhatia 1995:16)

the distinction along the scale of epistemic and deontic necessity and possibility is not vague; it is the speaker's background and change of his modal attitude in making an utterance which are responsible for any violation of the dividing line. Furthermore, there are situations in which a dual modality may be all right; hence the interchangeability between the particles. Thirdly, there may be some floating adverbs in a sentence which may or may not become part of propositional modal meaning; they may very well remain isolated. The following is the example discussed by Bhatia (1995:16):

- (3) *vo* *śāyad* *nahī* *āegā*
 he perhaps NEG come-will
 Perhaps he will not come.

The floating dubitative adverb *śāyad* 'perhaps' in the above sentence is an extra element attached by the speaker to a sentence and has to do with the verb rather than with the modality of the sentence. Both the affirmative *vo āegā* (He will come) and negative *vo nahī āegā* (He will not come) have the same modal meaning at the sentential level: the speaker believes that proposition *p* is necessarily true at time t_{n+1} . It should not be confused with the sentence-internal negative modality which is different in the affirmative and negative versions, *He will come* and *He will not come*. The sentence carries the speaker's belief containing modal 'necessity', rather than a modal possibility. The dubitative adverb *śāyad* 'perhaps', thus, is not in contrast with the inherent modal necessity of the sentence; it merely expresses a different shade of modal meaning. Finally, the abundant presence of the negative particle *na* almost exclusively in the 'perfective without a tense marker' (simple past or simple perfective) is a topic of further research. Roughly speaking, *na* is much more frequent in the eastern variety of Hindi rather than in the western one in which *nahī* is preferred instead. Also, the *na* particle with the simple perfective is frequently used in the so-called indirect constructions in which the subject is in the dative case (dative experiencer). Furthermore, very often the presence of a perfective participle in a remnant *protasis* (antecedent) or *apodosis* (consequent) of a conditional sentence is mistakenly considered to be the simple past tense (simple perfective).

2.1. *Negative Epistemic Modality in Hindi*

2.1.1 SPEAKER'S KNOWLEDGE $K_s. \square \neg p$

2.1.1.1 $K_s. \square \neg p$ t_{n-1}

MODALITY: INDICATIVE PAST

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual Past</i> $K_s. \square \neg p \bullet, t_{n-1}, \bullet \rightarrow$	<i>vah khātā nabī/ ?na/ @mat thā</i> 'He wouldn't eat'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous Past</i> $K_s. \square \neg p \rightarrow t_{n-1} \rightarrow$	<i>vah khā nabī/ ?na/ @mat rahā thā</i> 'He wasn't eating'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective without a tense marker</i> $K_s. \square \neg p t_{n-1} \#$	<i>usne nabī/ na/ @mat khāyā</i> 'He didn't eat'
	<i>Perfective Past</i> $K_s. \square \neg p \rightarrow t_{n-1} \rightarrow \#$	<i>usne khāyā nabī/ ?na/ @mat thā</i> 'He hadn't eaten'
ASPECTLESS	<i>Aspectless Past</i> $K_s. \square \neg p t_{n-1}$	<i>vah cor nabī/ ?na/ @mat thā</i> 'He was not a thief'

[NEGATIVE MODAL MEANING: In order for you to take notice of it and act accordingly, I want to communicate to you that I know that $\square \neg p$ (i.e. it is the case that necessarily not- p) which is tantamount to $K_s. \neg \diamond p$ (i.e. I know that it is not-possible that p). I, furthermore, assert and vouch for the veridicality of $\neg p$. Other logical relations of this negative category are the following:

Entailment: $K_s. \diamond \neg p$
 Contradictoriness⁵: $K_s. \diamond \neg \neg p, \neg \square \neg p$

⁵ Contradictoriness is the relation found in pairs such as *Cesare is sleeping* and *Cesare is not sleeping*. In this type of negation if one of the two sentences is true, the other is necessarily false:

P	$\neg P$
T	F
F	T

Contrariness⁶: $K_s \square \neg p, \neg \diamond \neg p$

As far as the time reference of the action is concerned, I affirm that the action(s) or state(s) of affairs described in $\neg p$ necessarily did not take place at t_{n-1} . In aspectual terms, the scope of negation may vary. In the habitual aspect, for example, the negative marker is related to a period containing different points in time and does not exclude the possibility of action(s) having taken place at a point in time outside of the period referred to. Likewise, the scope of negation in the progressive aspect is a particular point in time rather than any point in time before the utterance. The negation in this aspect therefore does not mean that the action never took place. In the perfective aspect, although the scope of negation is the completion of the action but it excludes also the possibility of the action having taken place. The negative marker for this mood is *nahī*, although in the perfective aspect without a tense marker *na* is quite frequent, especially in the eastern variety of Hindi.]

2.1.1.2 $K_s \square \neg p t_n$

MODALITY: INDICATIVE PRESENT

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual Present</i> $K_s \square \neg p \bullet, t_n \bullet \rightarrow$	<i>vah khātā nahī/ @na/ @mat hai</i> 'He doesn't eat'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous Present</i> $K_s \square \neg p \text{ --- } t_n \rightarrow$	<i>vah khū nahī/ @na/ @mat rahā hai</i> 'He is not eating'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective Present</i> $K_s \square \neg p \rightarrow \# t_n$	<i>usne khāyā nahī/ @na/ @mat hai</i> 'He hasn't eaten'
ASPECTLESS	<i>Aspectless Present</i> $K_s \square \neg p t_n$	<i>vah cor nahī/ @na/ @mat hai</i> 'He/she is not a thief'

In other words, if *Cesare is sleeping* is true its negative counterpart *Cesare is not sleeping* false. They cannot be both false at the same time: ?*Cesare is neither sleeping nor not sleeping*.

⁶ Contrariness can be seen in the following pair of sentences: *Cesare is a good man* and *Cesare is a bad man*. Unlike in the previous pair, the sentences of this pair can both be false at the same time: *Cesare is neither a good man nor a bad man*.

[MODAL MEANING: In order for you to take notice of it and act accordingly, I want to communicate to you that I know that $\Box\neg p$ (i.e. it is the case that necessarily not- p ; in other words, it is not possible that p : $\neg\Diamond p$). I, furthermore, assert and vouch for the veridicality of $\neg p$. Except for the time reference of the proposition, the logical relations of this type are the same as of the previous type, namely (2.1.1.1):

Entailment:	$K_s. \Diamond\neg p$
Contradictoriness:	$K_s. \Diamond\neg\neg p, \neg\Box\neg p$
Contrariness:	$K_s. \Box\neg\neg p, \neg\Diamond\neg p$

In the case of a habitual aspect, the action(s) described in $\neg p$ does not take place frequently at t_n . In the case of a continuous or progressive aspect of the verb, the action(s) described in the utterance are not taking place at t_n , whereas in the case of a perfective aspect they haven't had a termination point at t_n . In the perfective aspect, though the scope of negation is the termination point of the action, the conventional implicature is that the action didn't take place at all. The veridicality of the states of affairs contained in the proposition $\neg p$, however, holds for the time t_n only, and their pre-or-post- t_n -existence can neither be refuted nor asserted. The negative marker employed to convey this meaning is *nahĩ* only and *na* in this context is either ungrammatical or at least pragmatically unacceptable.]

2.1.2. SPEAKER'S BELIEFS $B_s. \Diamond \neg p$

SENTENCES WHICH CARRY SPEAKER'S BELIEFS CONTAINING NEGATIVE EPISTEMIC POSSIBILITY

 2.1.2.1 $B_s. \Diamond \neg p t_n$

MODALITY: SUBJUNCTIVE POTENTIAL

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual Subjunctive</i> $B_s. \Diamond \neg p \bullet, t_n, \bullet \rightarrow$	<i>vah khātā ?nahī/na/ @mat ho</i> 'He may not be eating habitually'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous Subjunctive</i> $B_s. \Diamond \neg p \text{ — } t_n \rightarrow$	<i>vah khā?nahī/na/ @mat rahā ho</i> 'He may not be eating (now)'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective Subjunctive</i> $B_s. \Diamond \neg p \rightarrow \# t_n$	<i>usne khāyā ?nahī/na/ @mat ho</i> 'He may not have eaten (by now)'
ASPECTLESS	<i>Aspectless Subjunctive</i> $B_s. \Diamond \neg p t_n$	<i>vah cor na?nahī/na/ @mat ho</i> 'He/she may not be a thief'

[MODAL MEANING: For all the information that I have, I believe that at t_n it is the case that possibly not- p (i.e. $\Diamond \neg p$), although I don't know whether it is necessarily not- p (i.e. $\neg K_s. \Box \neg p$) or necessarily p (i.e. $\neg K_s. \Box p$), and that this belief is not-necessarily-not- p (i.e. $B_s. \neg \Box \neg p$). I, therefore, in order for you to take notice of it and act accordingly want to communicate to you that, although I do not know it, I nonetheless believe that the action(s) or state(s) of affairs described in the proposition possibly does not exist at t_n . The logical relations of this type are the following:

Contradictoriness: $B_s. \Box \neg p, \neg \Diamond \neg p$

Subcontrariness: $B_s. \Diamond \neg p, \neg \Box \neg p$

The most frequent negative marker in this mood category is *na*, although in the western variety of Hindi *nahī* can also be found which is pragmatically not acceptable in the standard variety of Hindi.]

2.1.2.2 $B_s. \diamond \neg p \ t_{n+1}$

MODALITY: SUBJUNCTIVE/OPTATIVE

ASPECT I HABITUAL		
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous Optative</i> $B_s. \diamond \neg p \ t_{n+1}$	<i>vab kbātā ? nabī/ na/ @mat rabe</i> 'He may not be eating (then)' 'May he not be eating (then)'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective Optative</i> $B_s. \diamond \neg p \longrightarrow \# \ t_{n+1}$	<i>vab khā? nabī/ na/ @mat le</i> 'He may have eaten (then)' 'May he have eaten (by then)'
ASPECTLESS	<i>Aspectless Optative</i> $B_s. \diamond \neg p \ t_{n+1}$	<i>vab ? nabī/ na/ @mat kbāe</i> 'He may not eat' 'May he not eat'

[MODAL MEANING: For all the information that I have, I believe that it is the case that possibly not- p (i.e. it is the case that not-necessarily-not-not- p : $\diamond \neg p \leftrightarrow \neg \square \neg \neg p$). The difference between the former category (2.1.2.1) and the present one can be understood in the following way: while in the previous category I don't know that not- p but I may have the possibility, if I desire, of knowing if not- p or if- p since the veridicality of possibly-not- p and possibly- p is anchored at the time of utterance t_n , in the present category I may not know it since the action(s) or state(s) of affairs reported in not- p do not exist at t_n and will only possibly take place only at t_{n+1} . I therefore want to communicate in order for you to take notice of it and act accordingly that I believe that the action(s) or state(s) of affairs described in p may take place or exist at t_{n+1} . The other logical relations of this type are the same as of the previous type, namely (2.1.2.1):

Contradictoriness: $B_s. \square \neg \neg p, \neg \diamond \neg p$
 Subcontrariness: $B_s. \diamond \neg \neg p, \neg \square \neg p$

The negative marker *na* is frequently used in this type, whereas *nabī* is pragmatically unacceptable and *mat* is totally ungrammatical.]

2.1.3 $B_s \Box \neg p$

SENTENCES WHICH CARRY SPEAKER'S BELIEFS CONTAINING NEGATIVE EPISTEMIC NECESSITY

 2.1.3.1 $B_s \Box \neg p t_n$

MODALITY: PRESUMPTIVE

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual Presumptive</i> $B_s \Box \neg p t_{n-1} \bullet, t_n, \bullet \rightarrow$	<i>vah khātā nahī/?na/@mat hogā</i> 'He must not be eating habitually'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous Presumptive</i> $B_s \Box \neg p t_n -1 \text{---} t_n \rightarrow$	<i>vah khā nahī/?na/@mat rahā hogā</i> 'He must not be eating (at the moment)'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective Presumptive</i> $B_s \Box \neg p \text{---} \# t_n$	<i>usne kbāyā nahī/?na/@mat hogā</i> 'He must not have eaten by now'
ASPECTLESS	<i>Aspectless Presumptive</i> $B_s \Box \neg p t_{n+1}$	<i>vah cor nahī/?na/@mat hogā</i> 'He must not be a thief'

[MODAL MEANING: For all the information that I have, I believe that it is the case that $\Box \neg p$ which is tantamount to $B_s \neg \Diamond \neg p$ (i.e. I believe that it is not-possible that not- p), although I do not know whether p or not- p . I, therefore, want to communicate to you in order for you to take notice of it and act accordingly that, although I don't know it, I believe that the action(s) or state(s) of affairs described in p necessarily exist at t_n . The other logical relations of this mood are the following:

Entailment: $B_s \Diamond \neg p$
 Contradictoriness: $B_s \Diamond \neg p, \neg \Box \neg p$
 Contrariness: $B_s \Box \neg p, \neg \Diamond \neg p$

The presumptives with all three aspects fall into this mood category. The most frequent negative marker in this type is *nahī* whereas *na* is pragmatically unacceptable and *mat* is ungrammatical.]

2.1.3.2 B_s. $\Box\neg p$ t_{n+1}

MODALITY: FUTURE

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual Future</i> B _s . $\Box\neg p$ t _{n-1} •, t _n •→	<i>vab kbāyā nahī/ ?na/ @mat karegā</i> 'He will not be eating frequently'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous Future</i> B _s . $\Box\neg p$ t _n →t _{n+1}	<i>vab khātā nahī/ ?na/ @mat rabegā</i> 'He will not continue eating'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective Future</i>	_____
ASPECTLESS	<i>Aspectless Future</i> B _s . $\Box\neg p$ t _{n+1}	<i>vab nahī/ ?na/@mat kbāegā</i> 'He will not eat'

[MODAL MEANING: For all the information that I have, I believe that it is the case that necessarily p and it is not-possible that not- p (i.e. $\Box p \leftrightarrow \neg\Diamond\neg p$), although I cannot know it since the action(s) or state(s) of affairs reported in p do not exist at t_n and will take place only at t_{n+1} . I, therefore, want to communicate in order for you to take notice of it and act accordingly that I believe that the action(s) or state(s) of affairs described in p will necessarily take place or exist at t_{n+1} .

Entailment: B_s. $\Diamond\neg p$
 Contradictoriness: B_s. $\Diamond\neg\neg p$, $\neg\Box\neg p$
 Contrariness: B_s. $\Box\neg\neg p$, $\neg\Diamond\neg p$

The future tense comes in conjunction with this mood category. The negative marker *nahī* is frequently used in this mood type whereas *na* is pragmatically unacceptable and *mat* is ungrammatical.]

2.2 Negative Deontic Modality in Hindi⁷
 $W_s. \neg!p$ ⁸

 2.2.1 $W_s. \square \neg!p t_{n+1}$

 SENTENCES WHICH CONTAIN NEGATIVE DEONTIC NECESSITY
 MODALITY: NEGATIVE IMMEDIATE COMMAND

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual immediate command</i> $W_s. \square \neg!p t_n, t_n + 1, \bullet \rightarrow$	(<i>tū</i>) ise $\otimes?nahī/?na/mat$ <i>khāyā kar</i> (<i>tūm</i>) ise $\otimes?nahī/na/mat$ <i>khāyā karo</i> (<i>āp</i>) ise <i>khāyā</i> $\otimes?nahī/na/?mat$ <i>kijie</i> 'Don't make a habit to eat it!'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous immediate command</i> $W_s. \square \neg!p t_n \rightarrow t_n + 1$	(<i>tū</i>) ise <i>khātā</i> $\otimes?nahī/?na/mat$ <i>rah</i> (<i>tum</i>) ise <i>khāte</i> $\otimes?nahī/na/mat$ <i>raho</i> (<i>āp</i>) ise <i>khāte</i> $\otimes?nahī/na/?mat$ <i>rahie</i> 'Don't continue eating it!'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective immediate command</i>	_____
ASPECTLESS	<i>Aspectless immediate command</i> $W_s. \square \neg!p t_n + 1$	(<i>tū</i>) ise $\otimes?nahī/?na/mat$ <i>khā</i> (<i>tum</i>) ise $\otimes?nahī/na/mat$ <i>t khāo</i> (<i>āp</i>) ise $\otimes?nahī/na/?mat$ <i>khāie</i> 'Don't eat it!'

⁷ To express the speaker's deontic modality, Hindi has, in addition to the imperatives, some further syntactic constructions as well as other lexical items. A detailed discussion of the Hindi imperatives and other constructions expressing the agent's obligations can be found in Sharma 1999 and 2000 respectively.

⁸ Whether an imperative utterance can be assigned truth-values or not is a very difficult question to answer. We have discussed elsewhere (Sharma, 1999) that it is wrong to define imperatives in terms of truth-conditions since they contain no truth-conditions whatsoever. Some scholars suggest that a model-theoretic account (in a referentially based theory of meaning) is still possible. So we can think of imperatives in the following terms:

indicatives	truth-conditions
interrogatives	answerhood-conditions
imperatives	satisfiability-conditions

[MODAL MEANING: By an utterance carrying deontic elements of this category, all I want is to ask you to recognize my intention and obligatorily not carry out an action x after the time of utterance t_n . The speaker recognizes that the addressee is in a position of carrying out the task at time t_{n+1} . The logical relations of this type are the following:

Entailment: $\mathbb{W}_s. \diamond \neg p$
 Contradictoriness: $\mathbb{W}_s. \diamond \neg \neg p, \neg \square \neg p$
 Contrariness: $\mathbb{W}_s. \square \neg \neg p, \neg \diamond \neg p$

Mat is most frequently used in this type of command. However, in the commands containing a polite pronoun $\bar{a}p$ the negative particle *na* is the standard form. *Nahī* is either ungrammatical or at least pragmatically unacceptable.]

2.2.2 $\mathbb{W}_s. \square \neg! p \ t_{n+2}$

MODALITY: NEGATIVE DEFERRED COMMAND

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual deferred command</i> $\mathbb{W}_s. \square \neg! p \ t_{n+1} \bullet, \ t_{n+2} \bullet \rightarrow$	(<i>tū</i>) ise $\otimes?nahī / ?na / \underline{mat} \ khāyā \ karnā$ (<i>tum</i>) ise $\otimes?nahī / \underline{na} / \underline{mat} \ khāyā \ karnā$ (<i>āp</i>) ise $\otimes?nahī / \underline{na} / ?\underline{mat} \ khāyā \ karnā$ 'Don't make it a habit to eat it!'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous deferred command</i> $\mathbb{W}_s. \square \neg! p \ t_{n+1} \rightarrow \rightarrow t_{n+2}$	(<i>tū</i>) ise <i>khāte</i> $\otimes?nahī / ?na / \underline{mat} \ rahnā$ (<i>tum</i>) ise <i>khāte</i> $\otimes?nahī / \underline{na} / \underline{mat} \ rahnā$ (<i>āp</i>) ise <i>khāte</i> $\otimes?nahī / \underline{na} / ?\underline{mat} \ rahnā$ 'Don't continue eating it!'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective deferred command</i>	_____
ASPECTLESS	<i>Aspectless deferred command</i> $\mathbb{W}_s. \square \neg! p \ t_{n+2}$	(<i>tū</i>) ise $\otimes?nahī / ?na / \underline{mat} \ khānā$ (<i>tum</i>) ise $\otimes?nahī / \underline{na} / \underline{mat} \ khānā$ (<i>āp</i>) ise $\otimes?nahī / \underline{na} / ?\underline{mat} \ khānā$ 'Don't eat it!'

[MODAL MEANING: By an utterance carrying deontic elements of this category, all I want is to ask you to obligatorily not carry out an action x at t_{n+2} . The speaker recognizes that the addressee will definitely carry out x unless asked not to, and therefore considers it necessary to prohibit him in advance. The other possible logical relations of this type are the following:

Entailment: $W_s. \Diamond \neg p$
 Contradictoriness: $W_s. \Diamond \neg \neg p, \neg \Box \neg p$
 Contrariness: $W_s. \Box \neg \neg p, \neg \Diamond \neg p$

Like in the previous command type, *nahī* is either pragmatically unacceptable or anomalous. *Mat* can be used with the pronoun *tū* and *tum*, although it is anomalous with the polite second person pronoun *āp*.]

2.2.3 $W_s. \Diamond \neg p \ t_{n+1}$

MODALITY: NEGATIVE POLITE COMMAND WITH SUBJUNCTIVE

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual polite command</i> $W_s. \Diamond \neg p \ t_n, t_{n+1}, \bullet \rightarrow$	<i>tum ise kbāyā</i> ⊗ [?] <i>nahī/na/mat karo</i> <i>āp ise kbāyā</i> ⊗ [?] <i>nahī/na/?mat karē</i> 'Don't make it a habit of eating it, please!'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous polite command</i> $W_s. \Diamond \neg p \ t_n \longrightarrow t_{n+1}$	<i>tum ise khāte</i> ⊗ [?] <i>nahī/na/mat rabo</i> <i>āp ise khāte</i> ⊗ [?] <i>nahī/na/?mat rabē</i> 'Don't continue eating it, please!'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective polite command</i>	_____
ASPECTLESS	<i>Aspectless polite command</i> $W_s. \Diamond \neg p \ t_n - 1$	<i>tum ise</i> ⊗ [?] <i>nahī/na/?mat khāo</i> <i>āp ise</i> ⊗ [?] <i>nahī/na/?mat khāē</i> 'Don't eat it, please!'

[MODAL MEANING: By the utterance *Don't do x, if possible!* all I want is to ask you to possibly carry out an action x immediately after t_n . The speaker asks the addressee to possibly carry out the action immediately after the utterance, t_{n+1} . In contrast to (2.2.1 and 2.2.2), this is a command with pos-

sibility. The speaker, therefore, while asking the addressee to carry out an action x , gives him also the possibility of not fulfilling the obligation, if he fails to carry out the desired action. The logical relations of this type are the following:

Contradictoriness: $B_s. \Box \neg \neg p, \neg \Diamond \neg p$
 Subcontrariness: $B_s. \Diamond \neg \neg p, \neg \Box \neg p$

Nabī is either ungrammatical or anomalous. *Mat* is acceptable with the pronoun *tum*. *Na* is the standard particle of negation in this type.]

2.2.4 $W_s. \Diamond \neg! p \ t_{n+1}$

MODALITY: NEGATIVE COMMAND WITH CONTINGENT

ASPECT I HABITUAL	<i>Habitual contingent command</i> $W_s. \Diamond \neg! p \ t_n - 1, \bullet \ t_n, \bullet \rightarrow$	(<i>tū</i>) <i>ise khāyā ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> karta/ kartī</i> (<i>tum</i>) <i>ise khāyā ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> karte/ karatī</i> (<i>āp</i>) <i>ise khāyā ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> karte karatī</i> 'You should not have made it a habit to eat it.'
ASPECT II CONTINUOUS	<i>Continuous contingent command</i> $W_s. \Diamond \neg! p \ t_n - 1 \text{ — } t_n \rightarrow$	(<i>tū</i>) <i>ise khātā? ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> rābtā</i> (<i>tum</i>) <i>ise khāte ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> rābte</i> (<i>āp</i>) <i>ise khāte ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> rābte</i> 'You should not have continued eating it.'
ASPECT III PERFECTIVE	<i>Perfective contingent command</i>	_____
ASPECTLESS	<i>Aspectless contingent command</i> $W_s. \Diamond \neg! p t_{n+1}$	(<i>tū</i>) <i>ise ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> khātā</i> (<i>tum</i>) <i>ise ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> khāte</i> (<i>āp</i>) <i>ise ?<u>nabī</u>/<u>na</u>/<u>mat</u> khāte</i> 'You should not have eaten it.'

[MODAL MEANING: The speaker wants the addressee to possibly carry out the action x immediately after t_n . Like (4.5.a), this too is a command with the possibility of carrying out the desired action, though its meaning is obtained by a counterfactual reasoning. It is therefore inherently of a conditional nature and its implicature is the following: 'You were obliged to carry out x , but so far you haven't. Therefore, it would be nice, if you could possibly carry out x now.' Like in (2.2.3) the logical

relations of this type are the following:

Contradictoriness: $B_s. \Box \neg \neg p, \neg \Diamond \neg p$
 Subcontrariness: $B_s. \Diamond \neg \neg p, \neg \Box \neg p$

The negative marker *mat* is ungrammatical and *nabhī* is anomalous. The standard acceptable form in *na*.]

3. Conclusion

As we have seen in this brief paper, the distribution of three negative particles in Hindi is marked and is geared to account for different types of sentential negative modality. By sentential modality we mean that semantic or grammatical element which shows the commitment of the speaker to the truth of the proposition contained in the sentence. The Hindi negative particles can be characterized in terms of the markedness they show at the level of sentence (or utterance): epistemic necessity is expressed mainly through the particle *nabhī*, deontic necessity is expressed exclusively by the particle *mat*, and both the epistemic and deontic possibilities are expressed by the particle *na*. In other words, the particle *nabhī* is used by the speaker to assert the veridicality of the events or states of affairs contained in a proposition *p*, the particle *mat* is employed by the speaker mainly to issue a command which carries a deontic necessity: the addressee must be involved in carrying out the task required by the speaker, and the particle *na* can have both the epistemic and deontic possibility meanings. There are, no doubt, cases in which this modality-based account does not seem to hold, but the only reason for the violation can be thought to be either the speaker's preferences based on his dialectal or cultural background or some lexical items which are against the modality type of the sentence.

References

- BHATIA, T.K. 1995. *Negation in South Asian languages*. Patiala: Indian Institute of Language Studies.
- DAHL, Ö. 1979. Typology of sentence negation. *Linguistics* 17: 79-106.
- GURU, K.P. 1952. *Hindī vyākaraṇ*. Banaras: Nagari Pracharini Sabha.
- HAMBLIN, C.L. 1987. *Imperatives*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOE, LEO. 1997. *Adverbs and modality in English*. London: Longman.
- HORN, L. 1972. *On the semantic properties of logical operators in English*. Distributed by Indiana University Linguistics Club, 1976.
- HORN, L. 1989. *A natural history of negation*. Chicago: Chicago University Press.
- KACHRU, Y. 1980. *Aspects of Hindi grammar*. New Delhi: Manohar.
- LYONS, J. 1977. *Semantics*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAHAJAN, A. 1990. LF conditions on negative polarity licensing. *Lingua* 80, 333-348.
- MASCICA, C.P. 1991. *The Indo-Aryan languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PALMER, R. 1986. *Mood and modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHARMA, G. 1999. A pragmatic survey of Hindi imperatives. *Annali di Ca' Foscari*, XXXVIII, 3, 245-315.
- SHARMA, G. 2000. Pragmatic explanations for expressing obligations of the agent referred to in Hindi. In R. SINGH (ed.) *The Yearbook of South Asian Languages and Linguistics, 2000*, 185-202, London-New Delhi: Sage Publications.
- VAN DER AUWERA, J. 1996. Modality: the three-layered scalar square. *Journal of semantics* 13: 181-195.
- VAN DER AUWERA, J. and PLUNGIAN, V.A. 1998. Modality's semantic map. *Linguistic typology* 2: 79-124.
- VAN DER AUWERA, J. 1996. Negating dynamic and deontic modality in Hindi-Urdu and Bangla. To appear in ABBI, A. (ed.). Delhi: Motilal Banarasidass Publishers.
- VON WRIGHT, G.H. 1951. *An essay in modal logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

ABSTRACT

The paper deals with different kinds of negative modality expressed through three negative markers in Hindi, namely, *nahī̄*, *mat*, and *na*. The paper rejects the idea of considering these markers in terms of the degree of the illocutionary strength they are supposed to carry and proposes that they are employed by the speaker to express different kinds of epistemic and deontic negative modalities in Hindi. Hence they are not synonymous. *Nahī̄* is employed mainly to express negative epistemic necessity whereas *mat* is used exclusively to express negative deontic necessity. *Na*, on the other hand, is employed to express both the negative epistemic possibility as well as negative deontic possibility.

KEYWORDS

Hindi. Negation. Modality.

Cecilia Cossio

CINEMA HINDI E STORIA.
ORIZZONTI DELLA RICERCA

Storia e cinema sono i protagonisti di una *love story* che data da quando il secondo compie i primi passi nella forma narrativa. Il filone storico è quello su cui punta, ad esempio, il cinema italiano delle origini, non solo per il proprio sviluppo ma anche per la conquista di mercati esteri: si pensi a opere come *La presa di Roma* (1905) di Filoteo Albertini, che fungerà da modello per il genere negli anni successivi; come *Nerone* (1909) di Arrigo Frusta, che segna l'esordio del film spettacolare; e a una lunga schiera di produzioni, che vanno dalla storia greca e romana – quali *La caduta di Troia* (1910), di Giovanni Pastrone, pietra miliare del genere, o *Quo vadis?* (1912), di Enrico Guazzoni – al risorgimento, come *I Mille* (1912) di Luigi Maggi, per trovare il vertice emblematico in un altro film di Pastrone, destinato a trionfare in Italia e all'estero, *Cabiria* (1914), a cui lavorano Gabriele D'Annunzio per le didascalie e Ildebrando Pizzetti per le musiche.

Anche in India, come altrove, il connubio tra storia e cinema risale all'epoca del muto (1912/13-1931/34), quando il film storico si presenta sotto forma sincretica, mescolando miti e leggende, racconti popolari e avvenimenti reali. Fino ai primi anni Venti, in particolare, la maggioranza assoluta delle produzioni, con eccezioni più uniche che rare, riguarda la sfera mitologica e i cosiddetti *devotionals*, film sui grandi poeti mistici – come Namdev (1270 ca.-1350), Kabir (1440-1513), Tukaram (1588-1649), ecc. – o sul Buddha. Il primo film che si possa definire “storico”, senza colorazioni mitologico-religiose, è *Death of Narayan Rao Peshwa* (1915, regia di S.N. Patankar), sull'uccisione del *peshva* (primo ministro) maratha nel 1773, ordinata dallo zio Raghunath Rao, che gli succede nella carica per essere deposto l'anno dopo; mentre il successivo sarà del 1922,

Samrat Ashok (L'imperatore Ashok), realizzato per i Madan Theatres di Calcutta e incentrato sul più grande imperatore maury, che regnò tra il 268 e il 232 a.C. Negli anni seguenti, si assiste a uno spostamento verso il film fantastico o in costume, con diversi tentativi nel campo propriamente storico. I film basati sul passato remoto dell'India si contano sulle dita di una mano: il già citato *Samrat Ashok* del 1922; *Chandrgupt & Chanaky* (1924, realizzato per la Star Films)*, sul fondatore dell'impero maury (326-184 ca.) e sul suo ministro, considerato l'autore dell'*Arthashastra*, famoso testo di precettistica politica; *Samrat Shiladity* (L'imperatore Shiladity, 1926, re. Mohan Bhavnani), sulla figura di Harshvardhan di Kanauj, che dominò su buona parte dell'India settentrionale tra il 607 e il 647; un altro *Samrat Ashok* (1928, re. B.P. Mishr) e *Maury patan* (La caduta dei maury, 1929, re. R.S.D. Chaudhri). Imperano, invece, saghe di rajput e maratha, talune ispirate a popolari figure storiche, come Prithviraj Chauhan, sovrano di Delhi tra il 1178/80 e il 1192, anno in cui, capo della confederazione rajput, venne sconfitto dal sultano turco Muhammad di Ghor (*Prithviraj Chauhan*, 1924 per Eastern film; *Prithviraj*, 1931, re. R.N. Vaidya); come Rana Sanga, sovrano del Mewar tra il 1509 e il 1527, anno in cui si scontrò con Babar (1483-1550), fondatore della dinastia mughal, e ne fu sconfitto (*Lion of Mewar*, 1926, re. Mohan Bhavnani; *Panna Ratna* o *Jewel of Mewar*, 1926, re. Harsh Mehta); o come Rana Pratap (1572-1597), sovrano di Chittor, che rifiutò di piegarsi al potere dei mughal e li combatté fino alla morte (*Rana Pratap*, 1925, re. B.P. Mishr). Il personaggio di gran lunga più amato è il fondatore del regno maratha, Shivaji (1627-1680), la cui filmografia nel corso degli anni si conferma come vero e proprio "genere" a se stante, come epopea che ha in lui il centro motore ma si irradia ad altri personaggi sia a lui contemporanei – alleati o anche nemici – sia di epoca posteriore, ma sempre legati al consolidamento della "nazione" maratha che in Shivaji aveva avuto – diciamo così – il Seminator: *Sinhgarh*, 1923; e *Kalyan khajina* o *Treasure of Kalyan*, 1924, entrambi di Baburao Painter; *Puna par balla* o *Poona raided*, 1924, di Mama Varerkar per Deccan

* Quando il titolo del film è un nome proprio di persona o di luogo, oppure quando accanto al titolo in hindi o marathi appare anche il corrispondente titolo inglese, o è solo in inglese, non viene ripetuto o tradotto nella parentesi.

Pics.; *Shivaji the social reformer*, 1924 Hindustan Cinema Film, a cui la censura non dà il visto di circolazione perché ritenuto potenzialmente sovversivo; *Shivaji's escape from Moghul court at Agra*, 1925, probabilmente di D.G. Phalke; *Bajirao Mastani*, 1925, di Bhalji Pendharkar; *Chandrarao More*, 1925, N.D. Sarpotdar; *Chhatrpati Sambhaji* (Sambhaji "signore dell'ombrello", 1925, di N.D. Sarpotdar; *Murder of Narayan Rao peshwa*, 1926, ancora di N.D. Sarpotdar; *Nar kesri* o *Lion of Maharashtra*, 1927, di K.P. Bhavé; *Netaji Palkar*, 1927, di V. Shantaram e Keshavrao Dhaybar; *Raghunathrao and Sharyubala*, 1927, di Madanray Vakil; *Daughter of the Marathas*, 1928, di N.D. Sarpotdar; *Birth of Shivaji*, 1930, per Gajanam Film Co.; *Udaykal* o *Thunder of the hill*, 1930, di V. Shantaram; *Shivaji nu janma* o *Shivaji alive*, 1931, di Pandurang Talegiri.

Fino ai primi anni Venti, è l'India hindu a farla da padrone; in seguito cominciano ad apparire anche personaggi musulmani, sia nelle vesti di eroi di racconti popolari (*Laila Majnu*, 1922, regia di J.J. Madan; *Shirin Farhad* o *At the altar of love*, 1926, regia di Homi Master) sia in quelle di figure storiche, come i grandi imperatori mughal Shah Jahan (periodo di regno: 1627-58) e suo padre Jahangir (pdr: 1605-27) – quali *Shah Jahan* (1924, re. Naval Gandhi), *Adl-e Jahangir* o *Justice of Jahangir* (1930, re. A. P. Kapur). Si evidenzia una chiara preferenza per le figure femminili, come Nur Jahan, potente moglie di Jahangir (*Nur Jahan*, 1923, di J.J. Madan); Mumtaz Mahal, moglie di Shah Jahan, per la quale venne costruito il Taj Mahal (*Mumtaz Mahal*, 1926, di Homi Master); Raziya Sultana, figlia di Iltutmish, sultano di Delhi tra il 1211 e il 1236, salita al trono come erede, anche se donna, e uccisa nel 1240 (*Raziya Begam*, 1924, Nanubhai Desai e B.P. Mishr); o Chand Bibi – vedova di Ali Adil Shah di Bijapur e, alla morte del fratello Burhanbahadur, reggente di Ahmadnagar – che morì combattendo valorosamente contro Akbar (*Chand Bibi* o *Queen of Ahmadnagar*, 1931, di N.D. Sarpotdar)¹. Solo un numero

¹ Nei primi anni di vita del cinema si trovano pochissimi nomi musulmani. Attrici e attori musulmani cominciano a diventare meno rari all'inizio degli anni Venti, per diventare in seguito sempre più numerosi. Dall'altra parte della cinepresa, il primo regista musulmano che si incontra è una donna, Fātmā Begam, moglie del navāb di Sachin, che debutta come attrice nel 1922 con *Vir Abhimanyu* (re. Mañilāl Jośī), per fondare poi una sua casa di produzione, la Fatma Films, e dirigere nel 1926 il suo primo lavoro, *Bulbul-e-paristān* (L'usignolo del paese delle fate). Fātmā Begam,

limitatissimo di pellicole dell'epoca si sono conservate e ancora meno in forma completa. Tra queste, alcuni film storico-devozionali, quali *Tukaram* (1921), di D. G. Phalke, sul grande poeta marathi; e *Prem sannayas* (Rinuncia d'amore, 1925), sulla vita del Buddha, con la regia di Franz Osten²; altri pseudo-storici, come *Shiraz* (1928), anche questo di Franz Osten, sulla costruzione e sul costruttore del Taj Mahal; un racconto rajput, *Diler jigar* (Cuori intrepidi, 1931) di G.P. Pavar; e *Marthand Varma* (1931), di P.V. Rao, sul leggendario fondatore del regno di Travancore.

Nell'epoca del muto, la distinzione tra le varie lingue non si pone³. Tale distinzione ha peso, ai fini del cinema, solo con

che è anche la prima regista donna del cinema indiano, è inoltre madre di tre attrici che, con lei, sono tra le più note dell'epoca: Sultānā (la più bella), Sahzādī (la più giovane) e Zubedā (1911-90, la più famosa, protagonista del primo film sonoro [*Ālam Ārā*, 1931, re. Ārdešīr Irānī] e co-fondatrice, nel 1934, della Mahalakshmi Cinetone, con Nanubhāi Vakil). Tra i pionieri musulmani, va ricordato Abdulālī Yūsufālī (1884-1957), esercente e co-fondatore dell'Imperial Films Company (1926-38) insieme con Ārdešīr Irānī (1886-1969), che invece era un parsi. Il primo musulmano destinato al successo indipendente è Abdul Rašīd Kārdār (1904-89), regista e fondatore dei Kardar Studios, che debutta con *Husn kā dākū* (Il ladrone della bellezza, 1929). Quando Kārdār lavorava per i National Studios, con lui muoveva i primi passi anche un altro musulmano, attore inizialmente, ma destinato a diventare uno dei maggiori registi tra il 1940 e il 1960, Mahbūb Khān (1906-64). Anche tra soggettisti e sceneggiatori si incontrano diversi nomi musulmani, a partire dagli anni Venti, ma soprattutto dopo l'avvento del sonoro, quando scrittori del teatro parsi passano in massa al cinema: tra i più celebrati di questi, Imtīyāz Alī "Tāj" (1900-70, autore del dramma *Anārkalī*, 1922, vedi nota 9) e Āgā Hašr Kašmīrī (1879-1935). Diversi sono i musulmani anche tra i musicisti (come Jhaṇḍe Khān e Gulām Haidar, 1908-53) e i poeti che scrivono i testi delle canzoni (quali Qāzī Nazrul Islām, 1889-1976, compositore e attore, oltre che famoso poeta bengalese). Anche il primo cantante del cinema indiano è musulmano, Vazīr Muhammad Khān. In questi ultimi campi, dall'inizio degli anni Quaranta in poi la presenza musulmana diventa parte assolutamente integrante, se non predominante, dell'industria cinematografica.

² I cartigli dei film muti erano generalmente redatti in inglese e in una o più lingue indiane, in base alla composizione linguistica del pubblico. Ad esempio, nella zona di Bombay, i cartigli erano in quattro lingue: inglese, hindi, gujrati (o marathi) e urdu. C'era, inoltre, un commentatore che traduceva le didascalie per gli analfabeti e talora "doppiava" gli attori, anche in questo caso nella lingua parlata nelle diverse regioni (CHABRIA 1994: 20).

³ Pseudonimo di Franz Ostermayer (1876-1956), regista tedesco, co-fondatore nel 1918 della compagnia di produzione Emelka (poi Bavaria Film), in collaborazione con la quale Himānśu Rāy (1892-1940) - produttore e attore bengalese, fondatore nel 1934 della casa di produzione Bom-

l'avvento del sonoro, che in India inizia nel 1931 con il film *Alam Ara* (nome della protagonista, ovvero "bellezza del mondo", re. Ardeshir Irani). La lingua del film, come vuole lo stesso regista, non è "né specificamente hindi, né specificamente urdu, ma un misto" (citato in Mahesvari 1978: 26). Sarà questa la lingua "ufficiale" del cinema hindi per gli anni a venire.

Dopo l'avvento del sonoro, il cinema hindi consolida una propria fisionomia peculiare, "bastarda" forse rispetto alle cinematografie in altre lingue del subcontinente, in quanto meno legata a una precisa identità regionale e culturale, ma tale da garantirle nel giro di un decennio la supremazia su tutte le altre, almeno sul piano del puro consumo nazionale. Nell'ambito del cinema indiano – hindi e non – è, però, opportuno distinguere tra la produzione fino al 1947, data dell'indipendenza, e quella successiva: fino al 1947, infatti, non si può parlare di un cinema veramente libero, benché la censura si sia mantenuta piuttosto rigida anche in seguito. Dal 1931 al 1947, insieme ad episodi tratti da poemi epici, drammi classici, racconti mitologici e temi devozionali, si trovano ancora figure cavalleresche di guerrieri rajput e maratha, mentre Shivaji consolida la posizione di preminenza, soprattutto grazie al cinema marathi; questo cinema, tuttavia, ha una rilevanza particolare per il cinema hindi, giacché di solito i film marathi venivano girati contemporaneamente in versione hindi, lingua capace di raggiungere una platea infinitamente più vasta⁴. Allo stesso tempo, si evidenzia un deciso aumento di episodi e figure dell'epoca mughal. I personaggi femminili continuano a mantenere posizioni di primo piano: *Nur Jahan*, 1931, regia di Izra Mir; *Roshanara*, 1932, regia di S.R. Sethi, sulla figlia di Shah Jahan, che nella successione al trono favorì il fratello "cattivo", Aurangzeb; *Mumtaz Begam*, 1934, regia di Akhtar Navaz; *Jaha-*

bay Talkies, con sede a Bombay - realizza il suo primo film, *Prem sannnyās*, appunto. Osten continua poi a dirigere diversi film per Himānsu Rāy, tra i quali, *Prapañc pās* (I lacci dell'illusione o *A throw of dice*, 1929) e *Achūt kanyā* (La intoccabile, 1936).

⁴ I film marathi venivano spesso girati in doppia versione: in marathi per il pubblico locale e in hindi per il pubblico genericamente indiano; la stessa prassi era seguita dai film bengalesi. Queste doppie versioni venivano, talora, realizzate anche con attori e personale tecnico diverso. Sul cinema hindi e i motivi della sua evoluzione come forma panindiana delle cinematografie del subcontinente, in italiano, cfr. Cosso 1998.

nara, 1935, regia di F.R. Irani, sulla figlia preferita di Shah Jahan, che nella successione parteggiò invece per il fratello “buono”, Dara Shikoh; *Sultana Chand Bibi*, 1936, regia di A.R. Kabuli; *Mumtaz Mahal*, 1844, regia di Kedar Sharma. Tuttavia, ora sono gli stessi grandi imperatori mughal a diventare una presenza assidua: *Adl-e-Jahangir* (La giustizia di Jahangir, 1934, re. K. Sardar); *Pukar* (Il grido, 1939, re. Sohrab Modi), sempre sulla leggendaria giustizia di Jahangir; *Taj Mahal* (1941, re. N. Vakil), sulla vita di Shah Jahan, tra i preferiti (del cinema); ancora *Shah Jahan* (1946, re. A.R. Kardar); *Shahanshab Akbar*, (1943, re. G.R. Sethi & R. Ray), il primo – sembra – sulla figura del più grande dei mughal (pdr: 1556-1605); *Shahanshab Babar* (1944, re. Vajahat Mirza), primo film sul capostipite della dinastia che, dopo aver sconfitto l'esercito di Ibrahim Lodi, sovrano di Delhi, sul campo di Panipat nel 1526 e affermato il suo potere nella parte settentrionale dell'India, morì nel 1530; *Humayun* (1945, re. Mahbub), anche in questo caso primo film – e anche unico finora – sul figlio e successore di Babar (pdr: 1530-40 e 1555-56). Il passato più remoto continua, invece, ad essere meno frequentato, anche se nel 1945 vengono realizzati ben quattro film di tale soggetto, ovvero il maggior numero di film di storia antica concentrato in un solo periodo: *Amrapali* (re. Nandlal Jasvantlal), storia d'amore dell'omonima danzatrice di Vaishali per Ajatshatru, sovrano del Magadha (pdr: 493-461 ca.); *Samrat Chandrgupt* (re. Jayant Desai); *Vikramaditya* (re. Vijay Bhatt), sul re di Ujjain che avrebbe sconfitto gli shak (sciti) e istituito una nuova era nel 58 a.C.; e *Vir Kunal* (re. Kishor Sahu), sul virtuoso figlio di Ashok, fatto accecare – così vuole la tradizione – dalla matrigna per non aver corrisposto alle sue avances. Memorabile, tuttavia, per quanto riguarda il lontano passato, un film del 1941, *Sikandar* (Alessandro Magno), diretto da Sohrab Modi e ambientato nel 326 a. C., all'epoca dell'invasione macedone dell'India occidentale.

In parte, la scelta di questi soggetti è determinata dal movimento politico nazionale che andava guadagnando forza e consapevolezza. Il cinema nasce alla fine dell'Ottocento e muove i primi passi alla vigilia della prima guerra mondiale (il primo film a soggetto è *Raja Harishchandr*, 1913, diretto da D.G. Phalke⁵). Coincide, dunque, con l'evoluzione del Con-

⁵ A dire il vero, il primo film a soggetto sarebbe *Pundlik*, presentato a Bombay nel maggio del 1912, esattamente un anno prima del film di

gresso Nazionale Indiano (1885) da associazione lealista filobritannica a portavoce autorevole, anche se non univoco, di sentimenti nazionali di indipendenza. Gli anni della guerra portano a una sorta di “rivoluzione mentale” – sostiene lo storico P. Spear – “dopo la quale l’indipendenza divenne solo una questione di quando e di come” (Spear 1970: 431). La risposta indiana al conflitto, nel quale il paese si era trovato automaticamente mobilitato, era stata di straordinaria solidarietà all’Inghilterra, ma l’appoggio entusiasticamente prestato non aveva poi ottenuto il riconoscimento aspettato. Da un lato, il costo enorme della guerra, in termini umani ed economici, a cui fece corollario l’epidemia di influenza del 1918, con cinque milioni di vittime; dall’altro la rivoluzione russa, anti-imperialista, e la *Dichiarazione dei quattordici punti* di Wilson, che prevedevano, tra l’altro, il rispetto dell’autodeterminazione dei popoli, avevano reso pressante la richiesta di autonomia. Il governo britannico, invece, sembrava intenzionato a fare concessioni solo per gradi dilazionati, a partire dalle riforme del 1919. Nello stesso anno, tuttavia, passano anche i Rowlatt Bills, che prolungano anche in tempo di pace le misure restrittive delle libertà costituzionali, riassunte nella formula popolare come “niente processo, niente avvocato, niente appello”. Con la strage di Jallianwala Bagh, ad Amritsar, e la conquista dell’arena del movimento nazionale da parte di Gandhi, la lotta per l’indipendenza entra nella fase critica. È proprio negli anni Venti che figure valorose di rajput e soprattutto Shivaji cominciano ad essere annoverati tra gli eroi “nazionali”, la cui lotta contro mughal e musulmani assurge a simbolo di lotta contro il dominio “straniero” e quindi contro gli inglesi⁶. Con l’avvento del sonoro,

Phälke, e attribuito a Rāmcandr Gopāl Torne (1880-1960), anche se recenti ricerche dimostrerebbero che, in realtà, il film venne realizzato da N.G. Citre, proprietario del teatro Coronation, dove *Puñḍlik* venne presentato. Ma lo spessore professionale di Phälke e la straordinaria maturità del suo film (di cui si conservano alcune parti) sono tra le ragioni che ascrivono a *Rājā Hariścandr* il diritto di “primogenitura”.

⁶ Si potrebbe pensare che questo aspetto tradisca – in ambito cinematografico – una malcelata corrente di sentimenti anti-musulmani. Ma il cinema è sempre stato ben attento a individuare come bersagli della lotta non tanto i mughal o i musulmani in quanto tali, quanto piuttosto il “tiranno”, l’individuo colpevole di atti o comportamenti che opprimono “equamente” un popolo onesto formato da hindu e musulmani. Né i personaggi hindu sono tutti senza macchia: le pecore nere abbondano qui in ugual misura. Anche in questo caso, però, si tratta di singoli individui, non della comunità d’appartenenza (vedi avanti nel testo).

che coincide con la seconda campagna *satyagrahi* (1930-34) lanciata da Gandhi, il cinema consolida la propria posizione di preminenza tra le forme di spettacolo. Contemporaneamente, aumenta anche il rigore della censura, a cui il settore cinematografico è particolarmente sottoposto. Allusioni alla lotta per l'indipendenza, ai suoi leader o simboli, e ogni critica diretta al governo inglese devono essere accuratamente evitati o dissimulati. Ad esempio: *Svarajy toran* (La ghirlanda dell'indipendenza, 1930, re. V. Shantaram), su Shivaji, viene abbondantemente mutilato prima di poter uscire con il titolo *Udaykal* (L'alba); *The Wrath* (1931, re. R.S. Chaudhri) ottiene il visto censorio solo dopo un cambiamento nel titolo – *Khuda ki shan* (Lo splendore di dio) – e diversi tagli, a causa di una (deliberata) rassomiglianza tra l'attore principale e Gandhi; *Mahatma*, 1935, ancora di V. Shantaram, un film devozionale sul poeta Eknath (1548-1599), deve uscire col titolo *Dharmatma*, per l'esplicita analogia tra Eknath e Gandhi. Benché sottoposto a stretta sorveglianza, il cinema riesce comunque a conservare e a trasmettere molti riferimenti, indiretti e velati, alla situazione indiana di quegli anni, proprio attraverso una scelta mirata dei soggetti. Ma anche la non-scelta appare come scelta politica, soprattutto dal 1939, allo scoppio del secondo conflitto mondiale. Mentre il Congresso decide di non collaborare allo sforzo bellico inglese, finendo al bando fino alla fine della guerra, il cinema appoggia la decisione del Congresso, proprio con una decisa sterzata verso film di intrattenimento, pur articolando in forme dissimulate sentimenti nazionali in canzoni e dialoghi apparentemente innocenti⁷.

Dal 1946, il film storico comincia a modificarsi e ad aprirsi ad altri temi ed entra in scena la lotta per l'indipendenza, con un film bengalese, *Bhuli nai* (Per non dimenticare); o meglio, cerca di entrare. In un primo momento, il film, che riguarda il

⁷ Si pensi ad esempio a *Kismet* (*Destino*, 1943, re. Jñān Mukharjī), un film poliziesco destinato a un grande successo di pubblico, visto che a Calcutta rimane per tre anni ininterrotti in cartellone nella stessa sala. Nel film, tra le varie canzoni, ne compare una – *Dūr baṭo e duniyāvālō Hindustān hamārā hai* (Allontanatevi, signori del mondo, l'India è nostra), musica di Anil Bisvās (n. 1914) e testo di Rāmcandrnrāyaṇ Dvivedī "Pradīp" (1915-97) – che all'apparenza è un invito a sostenere lo sforzo bellico alleato contro l'avanzata (e paventata invasione) giapponese, per diventare, invece, popolarmente sostitutivo dello slogan anti-inglese *Bhārat choṛo* o "Via dall'India", la risoluzione adottata da Gāndhī e dal Congresso nel 1942.

movimento terroristico originato dalla divisione del Bengala nel 1905, è sottoposto a un bando totale da parte dall'autorità britannica. In seguito, però, deve affrontare notevoli ostacoli anche nell'India indipendente, accusato com'è di predicare il culto della violenza, e ottiene il visto censorio solo nel 1948. Pur essendo bengalese, il film ha rilevanza per il cinema hindi, per diversi motivi. Il regista, Hemen Gupt (1914-67), prima di lavorare nel cinema, aveva partecipato direttamente al movimento nazionale; in seguito, decide di usare il mezzo cinematografico come strumento di lotta e di educazione (o di propaganda, secondo i punti di vista)⁸. Nel 1949, realizza un altro film storico, sempre in bangla, *Biyallis* (Quarantadue, 1949), sulla "rivoluzione d'agosto" seguita alla risoluzione "Via dall'India" (*Bharat chhoro*), con la quale Gandhi e il Congresso chiamano alla mobilitazione generale, affinché gli inglesi lascino l'India – risoluzione a cui seguono l'arresto di circa sessantamila nazionalisti, molti disordini e un migliaio di morti tra gli indiani. Anche *Biyallis* viene considerato inadatto per il pubblico e autorizzato a circolare solo nel 1951. È allora che Hemen Gupt si trasferisce a Bombay, per operare in ambito hindi: in questa lingua, la prima e la più importante delle sue regie dedicate al movimento nazionale – e sulla quale si tornerà più avanti – è *Anand math* (Il monastero della felicità, 1952), basato sul romanzo omonimo del 1882 di Bankim Chandr Chattopadhyay.

⁸ Nato a Raj Mahal, in Bihar, compie gli studi a Dacca, dove vive con la famiglia. Entrato in contatto con un gruppo rivoluzionario di Calcutta, l'*Anuśīlan Samiti*, ne diventa il leader della sezione di Calcutta a 18 anni. Implicato nel 1932 nell'omicidio del magistrato distrettuale di Midnapur, l'inglese Douglas, e condannato a morte, aveva visto la sentenza commutata in una pena detentiva nel carcere di Deoli, in Rajasthan, dove era stato anche torturato. Rilasciato nel 1938, era entrato in contatto con Subhāścandr Bos (1897-1945, esponente del nazionalismo hindu acceso, poi alleato dell'Asse e creatore dell'INA o Indian National Army, chiamato *Netāji* o "duce", "leader"), diventandone il segretario privato. In prigione aveva avuto modo di leggere la stesura del secondo piano quinquennale dell'Unione Sovietica ed era rimasto colpito da un capitolo dedicato al film come mezzo di propaganda. Convince anche Subhāṣ Bos dell'importanza del cinema come mezzo per servire la causa nazionale e questi lo raccomanda a N.B. Sarkār (1901-80), fondatore nel 1931 dei New Theatres. Hemen Gupt diventa così assistente di Devki Bos e nel 1944 realizza il primo film, *Dvāndv* (Conflitto). (KAUL 1998: 62-66). Tra gli altri film del regista, non citati nel testo e non di argomento storico: *Taksāl* (La zecca [nel senso di luogo in cui si coniano le monete], 1943) e *Kābulivālā* (L'uomo di Kabul, 1961, dalla novella omonima del 1918 di Tagore).

I film storici più interessanti sono quelli realizzati dal 1946-47 in poi, giacché da quel momento il cinema indiano – come istituzione di uno stato indipendente – può confrontarsi con la storia del proprio paese. Con l'indipendenza si entra anche nell'età dell'oro del cinema hindi, gli anni Cinquanta. Per molto tempo, tuttavia, l'industria cinematografica di Bombay, cuore del cinema hindi, aveva usato la storia come spettacolo e intrattenimento; questa fisionomia pre-indipendentistica sarà mantenuta molto a lungo, sviluppando ulteriormente la tradizione già affermata di personaggi rajput, maratha e mughal. Dal 1946 al 1964 (data della morte di Nehru, che segna la fine di un'epoca), i rajput "storici" si fanno più presenti: *Maharana Pratap* (1946, re. Jayant Desai); *Bahadur Pratap* (1947, P. Jagriti Prods.); *Chittaur vijay* (La vittoria di Chittor, 1947, re. Mohan Sinha); *Chetak & Rana* (1958, re. Sultan); *Samrat Pritviraj Chauhan* (1959, re. Harsukh Bhatt); *Jay Chittaur* (Vittoria a Chittor, 1961, re. Jasvant Jhaveri). Shivaji non demorde: *Chhatrapati Shivaji* (1952, re. Balji Pendharkar), in marathi e hindi; *Amar shahid* (Il martire immortale, 1960, re. B.R. Panthalu); *Chhatrapati Shivaji* (1961, re. Ram Gabale); *Rashtrapati Shivaji* (Shivaji, signore della nazione, 1962, prod. Firdaus F.). Per quanto riguarda, invece mughal e musulmani in genere, si trovano titoli come: *Shahjahan* (1946, re. A.R. Kardar), *Nur Jahan* (1953, re. Guntal); *Adl-e-Jahangir* (1955, re. G.P. Sippi); *Mumtaz Mahal* (1957, re. Ram Daryani); *Babar* (1960, re. Hemen Gupta); *Raziya Sultana* (1961, re. Devendr); *Taj Mahal* (1963, re. Muhammad Sadiq); *Jahanara* (1964, re. Vinod Kumar). Il film più spettacolare di questo filone è senza dubbio *Mughal-e-azam* (Il grande mughal, re. K. Asif), importante per il cinema indiano come *Via col vento* per l'occidente. Uscito nel 1960, dopo una lavorazione durata quasi quindici anni, è incentrato sul conflitto tra Akbar e il figlio Jahangir, a causa dell'amore di quest'ultimo per la danzatrice Anarkali⁹. Il lontano passato

⁹ Il personaggio di Anārkalī, nome della protagonista del dramma omonimo di Imtiyāz Alī "Tāj" (nota 1), ha avuto una notevole fortuna cinematografica. Dal 1928 al 1966, le pellicole ispirate al leggendario amore tra la danzatrice e il principe Salim, poi Jahāngīr, assommano a sei, di cui una muta, tre in hindi, una in tamil/telegu e una in malyalam. Benché generalmente questa vicenda sia considerata una pura invenzione letteraria, ci sono almeno due testi che identificano Anārkalī come personaggio storico: un dizionario di storia indiana (S. Bhattacharya, *A dictionary of Indian history*), in cui si dice che Jahāngīr avesse fatto costruire per lei una bella

continua a rimanere in posizione più arretrata rispetto ad altri momenti storici: *Magadhraj* (Il regno di Magadh, 1946, re. R.S. Chaudhri); *Samrat Ashok* (1947, re. K.B. Lal); *Samrat Chandragupta* (1958, re. Babubhai Mistri); *Chakrvarti Vikramaditya* (Vikramaditya, sovrano universale, 1964, prod. Satynarayan Murti).

Nondimeno, appaiono figure e temi diversi, come i personaggi storici coinvolti nella grande rivolta dell'esercito indiano del 1857 (il cosiddetto Mutiny), evento tra i più discussi dagli storici: considerato da taluni come una sorta di prima guerra di indipendenza, da altri come sussulto finale di una vecchia India, ormai superata dalla storia. Segna, comunque, l'uscita di scena della East India Company, dopo 258 anni di vita, e il passaggio del governo indiano direttamente nelle mani della Corona inglese. Di sicuro, è soggetto favorito del cinema storico dal 1946 e negli anni immediatamente seguenti: *1857* (1946, re. Mohan Sinha); *Maharani Jhansi* (La regina di Jhansi, 1952, re. Jagdish Gautam); e *Jhansi ki rani* (La regina di Jhansi o *The tiger and the flame*, 1953, re. Sohrab Modi), che oltre ad essere il primo film indiano in technicolor, è anche qualcosa di più di uno spettacolo di intrattenimento popolare. I due ultimi film si concentrano sul personaggio di Lakshmibai, vedova del sovrano del piccolo regno maratha di Jhansi, che cadde combattendo contro gli inglesi, i quali intendevano annettersi il governo diretto dello stato in mancanza di un erede, non riconoscendo il figlio adottivo della regina. Un altro film interessante è *Tipu Sultan* (1959, re. Jagdish Gautam), sulla figura del sultano di Mysore (pdr: 1782-99), che trascorse la vita – come il padre Haidar Ali – a combattere contro gli inglesi. Anzi, probabilmente fu il primo tra i sovrani indiani a rendersi conto che gli inglesi in India rappresentano qualcosa di più – e di più eversivo – di una delle tante potenze impegnate ad assicurarsi una posizione nel subcontinente¹⁰.

tomba di marmo a Lahore nel 1615; e *The cyclopaedia of India* di Edward Balfours, che cita la tomba di Anārkālī, aggiungendo che era *un favorito* dell'imperatore, sorpreso a sorridere a qualcuno negli appartamenti femminili e per questo murato vivo (CHAKRAVARTY 1996: 168).

¹⁰ Interessante è il fatto che questo sia il solo film realizzato in hindi su Tipū Sultān, prima dell'episodio che lo riguarda nello sceneggiato televisivo *Bhārat: ek k̄hoj* (India: una ricerca, 1988-89, re. Śyām Benegal). Successivamente è stato realizzato un altro sceneggiato su di lui, *The sword of Tipu Sultan* (1989-90, re. Sañjay Khān). La trasmissione di quest'ultimo è stata piuttosto contrastata, perché – secondo S. Farmer – il personaggio non si adattava al paradigma nazionalista e alla politica di legittimazione

Un film particolarmente degno di nota del 1946 è *Daktar Kotnis ki amar kabani* (La storia immortale del dottor Kotnis, re. V. Shantaram), tratto da *And one did not come back*, un racconto di Khwaja Ahmad Abbas (1914-87), giornalista, scrittore, soggettista cinematografico, regista e produttore. La novella trae spunto dalla storia vera del dottor Dvarakanath Kotnis, membro di una équipe medica indiana inviata in aiuto sul fronte cinese, durante l'invasione giapponese nella seconda guerra mondiale. Il film, realizzato con un'autorizzazione speciale come opera di sostegno bellico, riesce a soddisfare – per motivi totalmente diversi – gli inglesi, il Congresso e i comunisti.

Escono, intanto, anche i primi documentari sui leader del movimento nazionale, come *Netaji Subhash* (1947, re. Chhotubhai Desai), su Subhashchandr Bos¹¹; *Gandhiji* (1948, prod. Patel India Ltd.) e *Mahatma Gandhi* (1948, prod. Documentary

hindu portata avanti dalla televisione nazionale (o *Dūrdarśan*). Il risultato della vertenza (legale) è stato che all'inizio di ogni episodio un annuncio avvertiva i telespettatori che le vicende narrate erano immaginarie, marginalizzando così il ruolo di *Tipū Sultān* nella storia del nazionalismo indiano (FARMER 1997: 106), ruolo che invece viene pienamente sottolineato nell'opera di *Śyām Benegal*.

¹¹ Il documentario era stato prodotto da Vallabhbhāi Paṭel (1875-1950), tra i maggiori leader del movimento nazionale, identificato con l'ala destra del Congresso, vice primo ministro e ministro dell'interno nel primo governo indipendente dell'India. Nelle intenzioni di Paṭel, questa produzione non era destinata a rimanere un fatto sporadico, avrebbe anzi dovuto diventare un'attività collaterale: la sua morte mette fine all'ambizioso progetto. Paṭel a parte, i rapporti dei leader nazionali con il cinema sono stati piuttosto diversificati. In genere, la generazione di *Gāndhī* non mostrava interesse o simpatia per la nuova forma di spettacolo. Anche Paṭel, d'altronde, riteneva che la maggior parte dei film fosse spazzatura e che solo un utilizzo "corretto" avrebbe potuto sollevarne le sorti. Chi più di ogni altro manifesta una profonda avversione al cinema, che definisce "tecnologia corrotta", è proprio *Gāndhī*, anche se in tutta la sua vita sembra abbia visto – e dopo grandi insistenze – un unico film, di grande successo popolare, *Rāmraṅj* (Il regno di Rām, 1943, re. Vijay Bhaṭṭ), il cui soggetto – tratto dal *Rāmāyaṇa* – avrebbe potuto apparire non sgradito al *Mahātmā*; invece, il suo giudizio rimane assolutamente negativo. A controbilanciare queste posizioni, la poetessa *Sarojinī Nāyḍū* (1879-1948), presidente del Congresso nel 1925, in un'intervista esprime tutta la sua ammirazione e le speranze riposte nel cinema che "può fare per un intero popolo quello che un'affezionata e devota moglie può fare per un marito fuorviato", mezzo per "sradicare la superstizione, per rendere la gente razionale, per renderla meglio informata e per fornire un utile divertimento" (KAUL 1998: 51). Sull'argomento, cfr. KAUL 1998: 38-90 e BANDYOPADHYAY 1993: 133-157.

F. Ltd.)¹². Al fianco degli eroi più antichi, prendono posto anche gli eroi contemporanei, come Bhagat Sinh, rivoluzionario di formazione socialista impiccato dagli inglesi nel 1931 (*Shahid-e-azam Bhagat Sinh* [Bhagat Sinh, il grande martire] 1954, re. Jagdish Gautam; *Shahid Bhagat Sinh* [Il martire Bhagat Sinh], 1963, re. K.N. Bansal), e come Chandrshekhhar Azad, compagno di Bhagat Sinh, suicidatosi nello stesso anno, in uno scontro con gli inglesi nell'Alfred Park di Allahabad, con l'ultima pallottola rimastagli (*Chandr Shekhar*, 1948, re. Debki Bos, in bengali e hindi; *Chandrshekhhar Azad*, 1963, re. Jagdish Gautam). A loro si affianca ancora Subhashchandr Bos, figura amata dalla destra e dalla sinistra: *Pabla admi* (Il primo uomo, 1950, re. Bimal Ray); *Netaji Subhash Chandr Bos* (1966, re. Hemen Gupt). Lo stesso movimento nazionale diventa ora "filmabile": *Azadi ki rah par* (Sulla via della libertà, 1948, con il sottotitolo inglese *The story of the nation's fight for freedom*, re. Lalit Mehta) ne racconta i momenti salienti; mentre *Andolan* (Movimento, 1951, con sottotitolo *The story of our struggle*, re. Phani Majumdar), realizzato in uno stile semi documentaristico, ne ripercorre l'intero corso a partire dal 1885, anno di costituzione del Congresso. *Jaliyanwala Bagh ki jyoti* (La luce di Jallianwala Bagh, 1953, re. R.S. Chaudhri) ne ripropone un tragico momento determinante. Anche il passaggio più sanguinoso, la partizione del paese, fa una sporadica apparizione nel

¹² Si dovrebbe distinguere tra film *fattuale* (cinegiornali e documentari, ovvero la storia come documento) e film *di finzione* (ovvero la storia come dramma). In questo secondo caso, sarebbe utile una divisione ulteriore tra film *storico* propriamente detto, ovvero basato su personaggi, eventi o movimenti storici, e film *in costume*, in cui personaggi e trame sono di pura fantasia, ma ambientati un'epoca storica genericamente determinata. Per molto tempo il film fattuale è stato considerato particolarmente degno di attenzione, per il fatto di presentare elementi non di finzione nella rappresentazione della realtà. Naturalmente oggi nessuno potrebbe condividere l'affermazione del 1898 di Boleslas Matuszewski, fotografo e cineasta, secondo il quale l'immagine cinematografica restituiva la realtà assoluta. L'immagine cinematografica è altamente manipolabile anche nella ripresa più "oggettiva" e "neutra". Consapevole o no, nel film fattuale la manipolazione emerge in molti modi - nella selezione del materiale, nell'angolo o nel piano di ripresa, nel montaggio. Esso visualizza certamente la realtà - ovvero, una piccola parte della realtà - attraverso fonti dirette, ma la selezione e l'ordine delle immagini in una comprensibile struttura narrativa offre una *interpretazione* dei fatti, anzi, una delle possibili interpretazioni. In questa sede, ci si limita a una panoramica del film storico propriamente detto, escludendo sia il documentario sia il film in costume.

1949, con *Labaur*, di M.L. Anand; ritorna solo un decennio dopo, nel 1960 con *Chhaliya*, prima regia di Manmohan Desai (che poi diventerà il più celebrato regista del cinema popolar-commerciale), e nel 1961 con *Dharmputr* (Figlio per fede, re. Yash Chopra), per poi rientrare nell'ombra fino agli anni Settanta¹³.

In linea di massima, i film finora ricordati solo di rado tengono conto dell'accuratezza storica, ponendo piuttosto l'accento sui temi del patriottismo e dei sentimenti eroici: patriottismo romantico di eroi idealistici e ideali, pronti a sacrifici estremi, eccelsi "buoni" in lotta contro "cattivi" della peggior risma. Perfino un regista di forte impegno come Khwaja Ahmad Abbas non si sottrae alla tendenza generale: il suo *Sat hindustani* (Sette indiani, 1969), ispirato alla storia vera di un gruppo di *satyagrahi* che prese parte al movimento di liberazione di Goa (1954), confronta indiani (di diverse regioni e fedi) di sublime eroismo con portoghesi indicibilmente abbietti¹⁴. Ciò nonostante, qualche lampo su una realtà meno manichea si cominciavano ad intravedere anche in *Chhaliya* (1960), che prendeva spunto dalla tragedia delle donne durante i drammatici momenti della partizione, e soprattutto in *Dharmputr*, ambientato nello stesso periodo del precedente, ma incentrato su un tema molto complesso, quello dell'identità individuale.

Haqiqat (La verità, 1964), di Chetan Anand, si stacca dagli altri film del periodo, non tanto per il realismo o la veridicità storica degli eventi, quanto per la scelta dell'evento stesso, ovvero il delicato e ancora dolente tasto della guerra di confine con la Cina del 1962. È proprio questo incidente, insieme con la lentezza delle riforme che avrebbero dovuto portare l'India allo sperato sviluppo economico a inasprire quello stato d'animo diffuso soprattutto tra le classi medie – da cui proviene la maggior parte degli intellettuali – chiamato *mob-bhang* o crollo

¹³ Per quanto riguarda la partizione, il cinema bengalese nella stessa epoca aveva prodotto due film molto importanti: *Chinnamul* (Gli sradicati, 1950), diretto da Nema Ghos (1914-88), e soprattutto *Suvarṅrekhā* (Il fiume Suvarṅrekhā, 1962), del grande R̥tvik Ghatak (1925-76), che rimane ancora l'opera cinematografica più impressionante non tanto sull'evento del 1947, quanto sui terribili (per i profughi) anni seguenti in Bengala.

¹⁴ Curiosamente il film viene ricordato di preferenza per un particolare marginale: il debutto assoluto (e assolutamente inosservato) di Amitābh Bacchan (n. 1942), la più grande star indiana fino a oggi. E un ottimo, forse un grande attore.

delle illusioni. Alla morte di Nehru, nel 1964, segue un decennio estremamente problematico per l'India, che deve affrontare una serie di crisi politiche ed economiche, sia sul piano nazionale che internazionale: la scissione del CPI nel 1964; la guerra contro il Pakistan nel 1965; la crisi alimentare degli anni 1965 e 1966, con la svalutazione della rupia che taglia il potere d'acquisto dei salari; la rivolta contadina armata di Naksalbari (Bengala) nel 1967 e l'estensione del movimento – chiamato appunto naksalita – in Andhra Pradesh e Bihar; la spaccatura del Congresso nel 1969 e il passaggio di un potere immenso nelle mani di Indira Gandhi, a cui segue la guerra per l'indipendenza del Bangladesh nel 1970; infine, la crisi energetica del 1973, con la conseguente depressione industriale ed economica, accelera la crisi politica, fino ad arrivare nel 1975 alla dichiarazione dello stato di emergenza nazionale.

Nel 1969, mentre si divideva il Congresso, si era ufficializzata – con il film *Bhuvan Som* di Mrinal Sen – anche un'altra spaccatura: quella tra il cinema commercial-popolare, di intrattenimento (cinema *mainstream*; spregiativamente chiamato spesso *masala* [spezie, salsa piccante] o *bambaiya* [di Bombay]) e il cinema impegnato, d'autore, definito invece “nuovo cinema” (*naya sinema*) o, per essere alternativo al mainstream, “cinema parallelo” (*samanantar sinema*).

Proprio nell'ambito del nuovo cinema e negli anni Settanta, quando il film storico – sempre numericamente inferiore ad altri generi – vede un ulteriore, sensibile calo, appaiono opere che tentano di analizzare o di ri-raccontare la storia: *Garm hava* (Vento caldo, 1973), di M.S. Sathyu, che segue le vicissitudini di una famiglia musulmana di Agra dopo la partizione del 1947; *Shatranj ke khilari* (I giocatori di scacchi, 1977), primo film hindi di Satyajit Ray, tratto dall'omonima novella di Premchand (1880-1936) e incentrato sull'abdicazione forzosa dell'ultimo navab dell'Avadh, Vajid Ali Shah, nel 1856; *Junun* (Osessione, 1978), di Shyam Benegal, ambientato all'epoca del Mutiny e tratto da *A flight of pidgeons*, romanzo breve di Ruskin Bond. *The Naxalites* (I naksaliti, 1979), di Kwaja Ahmad Abbas, sul movimento naksalita, precorre una nuova tendenza che fiorisce nel decennio successivo, quando diversi cineasti manifestano uno spiccato interesse verso eventi politici più recenti, come *Andhi gali* (Vicolo cieco, 1984, re. Buddhdev Dasgupt) e *Kaban kaban se guzar gaya* (Per quali vie, 1986, re. M.S. Sathyu), entrambi collegati al movimento rivoluzionario

urbano di ispirazione naksalita; e *Su-raj* (gioco di parole tra *suraj*, dialettale per *svarajy*, "autogoverno", e *su-raj*, "buon governo", 1987, re. Tanvir Ahmad), sul progressivo svuotarsi di significato degli ideali che avevano sostenuto la lotta per l'indipendenza. *The Naxalites*, tuttavia, ripropone la stessa nettissima divisione che già si era vista in *Sat hindustani*, solo che adesso i buoni sono i rivoluzionari naksaliti, mentre i cattivi sono rappresentati dalle autorità governative indiane.

Verso la fine degli anni Ottanta, il nuovo sito della ricostruzione storica viene occupato dalla televisione (come accade anche in occidente), con opere notevoli come lo sceneggiato *Tamas* (Il buio, 1988, re. Govind Nihalani), basato sul romanzo omonimo del 1975 di Bhishm Sahni (n. 1915), sui momenti terribili della partizione in Panjab; e *Bharat: ek kboj* (India: una ricerca, 1988-89, re. Shyam Benegal), 53 episodi ispirati al libro di Nehru del 1946, *The discovery of India*; che coprono l'intera storia indiana dalla civiltà vallinda all'indipendenza. Nel 1984, inoltre, Shyam Benegal, in collaborazione con Yuri Aldokhin, aveva anche diretto *Nehru*, documentario di co-produzione indo-sovietica, realizzato interamente su materiali autografi dello stesso Nehru. A queste opere, si aggiunge un altro sceneggiato, di carattere più popolare: *The sword of Tipu Sultan* (1989-90, re. Sanjay Khan), 52 episodi basati sul romanzo omonimo di Bhagvan S. Gidvani (cfr. nota 10).

Per quanto riguarda il cinema, nell'ultimo decennio si assiste a una certa rinascita del genere storico, con la produzione di diverse opere, alcune propriamente "storiche"; altre piuttosto riflessioni sulla situazione storica e politica dell'India a cinquant'anni dall'indipendenza. Vale la pena di sottolineare che questo nuovo atteggiamento critico si sviluppa proprio negli anni in cui l'estremismo hindu acquista un vigore e una diffusione preoccupanti. Sono diversi i film degni di considerazione: *Sardar* (1993, re. Ketan Mehta), sulla figura di Sardar Vallabh Bhai Patel; *Nasim* (Nasim, 1995, re. Said Akhtar Mirza), che si svolge durante i mesi della campagna per la demolizione della Babri Masjid di Ayodhya nel 1992, per concludersi il giorno stesso dell'abbattimento della moschea, il 6 dicembre dello stesso anno; *Mammo* (1994), sulle vicende di una donna musulmana che torna in India dal Pakistan, dove vive dalla partizione del 1947, e *The making of the Mahatma*, 1996, in inglese, sul periodo sud-africano di Gandhi, entrambi di Shyam Benegal; *Char adhyay* (Quattro capitoli, 1997, re. Kumar Shahani), basa-

to sul romanzo omonimo del 1934 di Tagore e ambientato nel Bengala degli anni Trenta, all'interno di un gruppo rivoluzionario; *Drohkal* (Tempo di tradimento, 1994) e *Hazar chaurasi ki ma* (La madre del 1084, 1997), diretti entrambi da Govind Nihalani, che si ricollegano ancora al movimento naksalita; *Train to Pakistan* (1997), di Pamela Rooks, basato sul romanzo omonimo di Khushvant Sinh del 1954 e ambientato nel Panjab durante la partizione; *Dr. Babasabeb Ambedkar* (1999), in inglese, di Jabbar Patel, sulla figura del leader degli intoccabili; e *Karvan* (Carovane, 1999, re. Pankaj Butaliya), ancora sulla partizione e periodo successivo. Si tratta di film realizzati dal "cinema parallelo"; ma anche tra le fila del cinema *mainstream* si contano alcuni successi nel genere storico, come *1942: a love story* (1993, re. Vidhu Vinod Chopra), ambientato nel momento della risoluzione "Via dall'India"; *Border* (1997, re. Subhash Ghai), su uno scontro di confine tra India e Pakistan; e *Hu tu tu* (nome di un gioco popolare, 1999, re. Gulzar), che indaga le ragioni che spingono molti giovani verso il terrorismo.

Molto spesso il film storico è stato liquidato come una pura costruzione fantastica, che distorce la storia e falsifica il passato, affermazione non di rado ineccepibile¹⁵. Tuttavia, si po-

¹⁵ Per restare in ambito indiano, si prenda il caso di *Ānand math*. Il romanzo del 1882 di Bankim Chandr Chāṭopadhyāy è ambientato nel Bengala degli anni intorno al 1770, quando i navāb sono ormai virtualmente privi di potere, mentre gli inglesi non hanno ancora formalizzato il proprio, limitandosi a riscuotere le tasse e a saccheggiare la provincia a piene mani. È allora che il Bengala viene devastato da una terribile carestia, in cui muore circa un terzo della popolazione rurale e a cui fa seguito la cosiddetta "Rivolta dei sannyāsi", (asceti, rinuncianti) nel 1773. Il racconto ruota intorno agli scontri tra i sannyāsi armati, la "prole" (*santān*) della Dea Madre/patria bengalese, contro gli inglesi e soprattutto contro i navab a loro asserviti. È in questo romanzo che compare il canto *Vande mātram* (Io saluto la Madre), destinato a diventare in seguito il grido dei nazionalisti. La rivolta dei sannyāsi è un fatto storico, ma l'idea nazionalista allora non esisteva ancora, né le ragioni della effettiva resistenza opposta agli inglesi in Bengala, alla fine del sec. XVIII, da gruppi di asceti molto spesso armati – tanto hindu quanto musulmani – erano propriamente patriottiche. Nascevano, piuttosto, dalla volontà di conservare i propri privilegi, come le donazioni di terre prive di imposte, il diritto di portare armi per meglio proteggere le loro mercanzie (erano spesso gruppi mercantili molto importanti), di raccogliere tributi nelle campagne durante i pellegrinaggi e di servire come mercenari presso i notabili della provincia (PINCH 1997: 145). Naturalmente, lo sforzo di Bankim non era rivolto alla ricostruzione storica degli eventi; era piuttosto il tentativo di infondere nei bengalesi (hindu) un senso di orgoglio per un passato (costruito e mitizzato) di gloria a

trebbe obiettare, con R. Rosenstone, che anche la storia è una costruzione, un prodotto culturale e ideologico, in quanto studio condotto in un determinato presente su un accadimento del passato: per quanto si sforzi di mantenere una posizione “neutrale”, si tratta, comunque, di una ricostruzione. Lo storico non ha davanti a sé una vicenda con un inizio, uno svolgimento e una fine, ma solo le tracce di un accadimento, tracce che egli analizza e a cui fornisce un ordine secondo interessi e fini specifici: la storia come serie coerente di storie è anch'essa “costruita” dallo storico, per dare senso al passato, di cui è rappresentazione e interpretazione. In tal senso, storia e cinema sono entrambi forme narrative (Rosenstone 1995: *passim*).

Il tema della rappresentazione storica nel cinema – ovvero se il cinema possa rappresentare la storia – è stato oggetto di un lungo dibattito in occidente che, iniziato addirittura negli anni Venti, viene ripreso negli anni Sessanta e approfondito in diverse direzioni. Si è posta considerevole attenzione sul ruolo del cinema come fattore di documentazione storica e come elemento che entra attivamente nel processo storico: il cinema come agente e fonte della storia – così Marc Ferro definisce l'orizzonte della questione nel 1977 in *Cinéma et histoire*. Secondo Ferro, le due linee da seguire (per chi voglia investigare il rapporto tra storia e cinema) sono la lettura cinematografica

fronte di una situazione contemporanea di servaggio (sul romanzo di Bankim Chandr Chattopadhyāy e sulla mitizzazione storica operata dallo scrittore, oltre a PINCH 1997, cfr. MUKHERJEE 1985: 47-54 e SARKAR 1997; cfr. anche CHATTERJEE 1997: 76-115 e KAVIRAJ 1992). Il film di Hemen Gupt – opera di pregio in sé, anche se non salutata da un grande successo – riprende il romanzo con fedeltà e con toni nazionalistici ancora più accesi, riproponendo una consapevole mitizzazione e distorsione della storia, per trasmettere l'idea nazionalista, di matrice tutta hindu, del regista. Questa impostazione sarà seguita ed enfatizzata dai film di Manoj Kumār (n. 1937), originario della North West Frontier Province (oggi in Pakistan), attore, regista e produttore di sentimenti ultranazionalistici, impegnato a cantare la sublime grandezza della civiltà indiana (nel senso di hindu, dal suo punto di vista) contro la vergognosa decadenza morale dell'occidente e soprattutto degli indiani occidentalizzati. Tra i suoi film più rappresentativi: *Upkār* (L'azione meritoria, 1967), che egli stesso descrive come la “bandiera di celluloidi dell'India, lunga 16000 piedi”; *Pūrab aur pascim* (Oriente e occidente, 1970); e *Krānti* (Rivoluzione, 1981), quest'ultimo sul Mutiny. Si tratta comunque di casi-limite: quanto affermato nella nota 6 e più avanti nel testo – ovvero che non è la comunità hindu o musulmana in quanto tale, ma l'individuo “deviante” ad essere colpito – rimane valido per il cinema nel suo complesso.

della storia e la lettura storica del film. Nella lettura cinematografica della storia, lo storico si confronta con la sua stessa lettura del passato; mentre attraverso la lettura storica e sociale del film è possibile raggiungere zone non visibili nel passato delle società, nelle quali si evidenzia l'autocensura o i tagli che operano all'interno di una società o di una creazione artistica. Altrettanto innovativa è l'analisi di Pierre Sorlin, che investiga a fondo come la realtà nel cinema si mostri in una molteplicità di aspetti difficili da enucleare, a causa dello stesso linguaggio cinematografico, pluricodale e informalizzato. Sorlin concentra l'attenzione su ciò che chiama il "visibile" di un'epoca, ovvero ciò che i costruttori di immagini cercano di cogliere per trasmetterlo e ciò che gli spettatori accettano senza stupore: un gruppo – sostiene lo studioso – vede ciò che è capace di vedere e ciò che è capace di vedere definisce l'orizzonte all'interno del quale il gruppo è capace di porre i suoi problemi. (Sorlin 1977). Sia Ferro che Sorlin sottolineano il fatto che il film storico riflette il suo stesso periodo, piuttosto che rappresentare il passato: non tanto la storia nel film, quanto la storia rivelata dal film; in altre parole, la sua rilevanza sul piano documentario. Ma anche nel caso della ricostruzione storica più accurata e fedele, ci troviamo di fronte a una ri-trascrizione di eventi passati, partendo da una situazione radicalmente diversa. Analizzando un film alla luce della società che l'ha prodotto, possiamo mettere in evidenza l'interpretazione che del passato viene data, ovvero l'ideologia che governa la selezione dei temi e i modi della sua rappresentazione. Il film storico ci dice come una società costruisce la propria immagine, proiettando sul passato le preoccupazioni del presente e cercando di creare un senso di appartenenza tra i suoi membri, che vengono indotti a condividere temi di discussione e modelli di riferimento. È evidente che, come "documento" di fatti storici, il film non può riguardare che gli eventi di questo secolo, dunque una porzione minima della storia ¹⁶.

¹⁶ Gli studi italiani su cinema e storia non sono meno importanti: dal lavoro pionieristico di Antonio Mura (MURA 1967), alla sintesi critica di Giovanni Rondolino (RONDOLINO 1983); dai numerosi contributi di Gianfranco Miro Gori (GORI 1982, 1983, 1988 e 1994) a quelli di Peppino Ortoleva (ORTOLEVA 1980, 1984, 1991), forse la voce più rigorosa e critica. Ortoleva, infatti, rileva come il dibattito sul cinema come fonte storica abbia prodotto un torrente di interventi introduttivi e metodologici, che in genere sono rimasti tali: si decantano le potenzialità offerte da una lettura

Per quanto riguarda l'India, il rapporto tra storia e cinema è ancora un campo largamente inesplorato. Gli studi specificamente focalizzati sul tema non sono molto numerosi. Alcuni articoli – come Zaidi 1988, Mishra 1992, Nandy 1994, Dirk 1995; e un recente libro di Gautam Kaul (1998), che riguarda tuttavia soltanto i film sul movimento nazionalista. Ci sono, invece, studi sociologici di rilievo, che possono contribuire ad ampliare e a sviluppare il dibattito, come Barucha 1998 o Prasad 1998. Uno dei lavori più interessanti è quello di Sumita Chakravarty (1996), un capitolo del quale – *The recuperation of history and memory*, pp. 157-195 – è dedicato al film storico e in particolare all'analisi di alcune opere: *Mughal-e-azam* (1960, re. K. Asif), *Sahab bibi aur gulam* (Re, regina e fante, 1962, re. Guru Datt), *Shatranj ke khilari* (1977, re. Satyajit Ray) e *Gandhi* (1983, re. Richard Attenborough). L'autrice sostiene che per il cinema del non-Occidente colonizzato – l'India, nella fattispecie – si dovrebbe adottare una nozione di storie alternative o di alternative alla storia, dal momento che in una direttrice dominante della tradizione culturale indiana la certezza della conoscenza storica viene messa in dubbio fin dall'inizio (la storia inseparabile dal mito). Il “nazionale” come modo di conoscenza e di identificazione – scrive la Chakravarty – si ritaglia un territorio nello spazio tra sistemi di conoscenza o di fede precedenti e la nuova conoscenza, mutuata da una relazione colonizzata. Il mito incontra la storia attraverso il corpo testuale del film storico. Un'indagine sui rapporti tra cinema hindi e storia dovrà, quindi, riguardare i modi in cui questo cinema, che si appropria tanto di differenti tradizioni culturali e narrative indigene quanto di tradizioni hollywoodiane, articola le realtà dell'India post-indipendente attraverso la rappresentazione storica.

Seguendo gli orizzonti aperti da questi studi e considerando la mappa generale del film storico (hindi), dall'epoca del muto

corretta delle fonti filmiche e audiovisive, ma i lavori che traducano in uso concreto queste fonti restano per ora non numerosi e non sempre soddisfacenti. Per Ortoleva, i complessi problemi che si pongono nell'affrontare i rapporti tra fonti audiovisive e storia nascono dall'ambivalenza stessa di queste fonti, in cui convivono e si intrecciano reale e fantastico, documentazione e rappresentazione: macchina della verità e macchina dei sogni. Solo una proposta metodologica che non cerchi di sopprimere questa fondamentale ambivalenza delle fonti audiovisive nel rapporto con la realtà permetterebbe di fornirne un'adeguata chiave di lettura.

a oggi, sarà possibile affrontare questa indagine e tentare di definire l'immagine di una identità "nazionale", quale prende specificamente forma attraverso la rappresentazione cinematografica della storia. Si possono, intanto, individuare introduttivamente alcune linee di sviluppo, separando anche qui la produzione anteriore al 1947 e quella posteriore. Innanzitutto, si era già rilevata la relativa scarsità di pellicole sulla storia antica del paese, prima e dopo il 1947. Se, infatti, nel film storico si tende a proiettare nel passato conflitti del presente – e a dare loro una soluzione – appare evidente che il passato remoto non riesce ad ospitare tali problematiche, con l'eccezione di *Sikandar* (1941), in cui si adombrano i conflitti tra le diverse voci nazionaliste. In linea di massima, inoltre, si evince che il periodo a cui va una certa preferenza è quello maury, ovvero l'epoca della prima unificazione imperiale panindiana (ca. 320-185 a.C.), iniziata dopo il ritiro di Alessandro e segnata dalla politica tollerante di Ashok, almeno nella seconda parte del suo regno. Fino al 1947, i temi fondamentali sembrano essere due, inscindibili l'uno dall'altro: il primo, legato alle aspirazioni indipendentistiche, si esprime quasi esclusivamente attraverso il secondo, che riguarda i rapporti tra le due grandi comunità, hindu e musulmana. Dopo il 1947 e fino agli anni Sessanta, i due temi precedenti cominciano a proporsi in forma diversa: da un lato la lotta per l'indipendenza viene rappresentata in forma diretta e non più filtrata attraverso storie altre; ma la partizione e le violenze che l'hanno preceduta e seguita hanno modificato e radicalizzato i rapporti hindu-musulmani, che diventano ora più problematici e delicati. Forse proprio per questa ragione, continuano ad esprimersi a lungo attraverso saghe rajput e maratha o mughal. A partire dagli anni Settanta, inizia anche una riflessione vera e propria sulla storia e, successivamente, l'attenzione si sposta alla storia recente, diventando a questo punto anche presa di posizione politica. Restano fondamentali i rapporti hindu-musulmani, su cui si renderà necessaria una rigorosa riflessione critica, essendo questo uno dei punti nodali della storia e della società indiana, contemporanea piuttosto che del passato. Questa relazione è stata finora sublimata sullo schermo, attraverso rappresentazioni del periodo mughal, considerato un'epoca di sintesi culturale, oppure enfatizzando temi di armonia tra le comunità. Solo nel 1973, con *Garm hava*, un cineasta ha osato portare sullo schermo non tanto la partizione, quanto il problema dell'identità dei

musulmani indiani dopo la partizione. Prima di questa data, troviamo pochi riferimenti a questo tragico momento, ancora troppo doloroso per essere affrontato. Ma anche dopo il film di M.S. Sathyu devono passare diversi anni prima che il tema torni sullo schermo. Su quello piccolo, inizialmente, con *Tamas*, la cui trasmissione televisiva suscita non pochi turbamenti. A differenza del romanzo di Bhishm Sahni da cui è tratto, lo sceneggiato diventa oggetto di manifestazioni di protesta, da parte di gruppi estremisti hindu, e di contro-manifestazioni di solidarietà, da parte di altri gruppi (intellettuali, organizzazioni femminili e studentesche, partiti politici). Quest'opera televisiva sembra aprire le porte a un approccio diretto ai rapporti tra hindu e musulmani dopo il 1947¹⁷.

In larga parte e almeno fino in anni recenti, il cinema è rimasto toccato meno di altri *media* (stampa e televisione) da tensioni e connessioni comunaliste. Per lo meno, ha tentato di evitare di essere coinvolto in settarismi di comunità: ad una prima lettura, la cultura e la religione di hindu e musulmani (e di altre fedi) vengono ritratte come ugualmente importanti e influenti. Anche quando sono messe a confronto, nessuna viene esaltata o sminuita, i "cattivi" sono equamente divisi tra hindu e musulmani, come gli eroi, senza alcuna implicazione diretta per i rispettivi gruppi di appartenenza. Buoni o cattivi sono gli *individui*, mai la religione o la comunità, e sono le circostanze o la loro errata interpretazione o biechi interessi personali che spingono gli individui o gruppi di individui a spezzare (momentaneamente, in genere) una fondamentale e cementata armonia. Il rovescio della medaglia è che nel cinema popolare la religione in sé non viene indagata o ipotizzata nemmeno come possibile concausa di oppressioni o di conflitti. Si evita inoltre di spostare l'accento sulle ragioni economiche, sociali e politiche che vengono veicolate attraverso la religione, mantenendo il discorso narrativo su un piano prevalentemente individuale e idealizzato, anche in opere che si fondano sullo scontro diretto

¹⁷ Su cinema e partizione, in italiano, cfr. Cossio 1999. Quanto ai musulmani, la loro immagine cinematografica è particolarmente interessante, anche nei cosiddetti "Muslim socials": generalmente si collocano tutti nella classe medio-alta e parlano una forma raffinata di urdu. Anche i protagonisti di *Garm havā* appartengono, se non altro, al ceto medio. Solo con *Salīm Lāgre pe mat ro* (Non piangete per Salīm lo Zoppo, 1989), diretto da Saïd Akhtar Mirzā, il ritratto cinematografico dei musulmani sfonda verso l'ambiente proletario e sotto-proletario delle grandi metropoli.

tra hindu e musulmani, come testimonia un film, per altri versi coraggioso, come il recente *Zakham* (La ferita, 1998, re. Mahesh Bhatt), in cui si riaffaccia il tema dell'identità individuale, precedentemente affrontato da *Dharmputr* nel 1961.

Le ragioni di questo atteggiamento equanime ed equidistante sono o possono essere molteplici: ragioni di spettacolo, di mercato, di censura. Una ragione è, certamente, il fatto che il film è in buona parte un'impresa collettiva, in questa parte del globo anche in senso "etnico". Il cinema indiano – e quello hindi in particolare – è stato il risultato di contributi composti, provenienti dalla diversa competenza culturale e professionale di troupe formate in ugual misura da hindu, musulmani, parsi, sikh e altri, presentando così una tendenza verso un idioma pluralistico e sincretico. Questa immagine laica e "nazionale" offerta dal cinema potrebbe, tuttavia, essere anche illusoria e ingannevole, come farebbero pensare alcune recenti letture di film estremamente popolari degli anni Novanta¹⁸. In questa prospettiva, il cinema nasconderebbe un'accettazione e una legittimazione più sottili e insidiose dei dettami comunisti. È una ragione di più per analizzare la rappresentazione cinematografica della storia, se – come scrive lo psicanalista Sudhir Kakar (1990: 26) – il cinema è oggi il maggior artefice di un'emergente cultura popolare panindiana.

¹⁸ Il riferimento specifico riguarda la lettura del film *Rojā* (Rosa, 1992) e, brevemente, di *Bombay* (1994), in BARUCHA 1998: 115-139. Diretti entrambi da Mani Ratnam, il primo film affronta – collateralmente alla vicenda principale – la questione del terrorismo in Kashmir; mentre il secondo è ambientato nel periodo tra il dicembre 1992 e il gennaio 1993, durante i gravi scontri tra hindu e musulmani avvenuti a Bombay in seguito alla demolizione della Bābri Masjid ad Ayodhya (6 dicembre 1992). Originalmente in tamil, sono stati successivamente doppiati in hindi.

Bibliografia

- BANDYOPADHYAY, S., (a cura di), 1993, *Indian cinema: contemporary perceptions from the Thirties*, Jamshedpur, Celluloid Chapter.
- BARUCHA, R., 1998, *In the name of the secular. Contemporary cultural activism in India*, Delhi, Oxford University Press.
- CHABRIA, S., 1994, *Before our eyes: a short history of India's silent cinema*, in CHABRIA 1994 (ed.), pp. 3-24.
- CHABRIA, S., (ed.), 1994, *Light of Asia. Indian silent cinema 1912-1934*, New Delhi, Wiley Eastern Limited.
- CHAKRAVARTY, S.S., 1996, *National identity in Indian popular cinema 1947-1987*, Delhi, OUP.
- CHATTERJEE, P., 1997, *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*, Delhi, OUP.
- COSSIO, C., 1998, *Il cinema hindi degli anni cinquanta: un'introduzione*, in "Annali di Ca' Foscari" (Serie orientale 29), XXXVII, 3, pp. 381-407.
- COSSIO, C., 1999, *All'inferno e ritorno*, in 14. settimana internazionale della critica, 56. Mostra internazionale d'arte cinematografica, a cura della Biennale di Venezia/SNCCI, Il Castoro, Milano, pp. 73-79.
- DIRK, N.B., 1995, *The home and the world. The invention of modernity in colonial India*, in ROSENSTONE 1995, pp. 44-63.
- FARMER, V.L., 1997, *Mass media: images, mobilization, and communalism*, in LUDDEN 1997, pp. 98-115.
- FERRO, M., 1975, *Analyse de film, analyse de sociétés*, Paris, Hachette.
- FERRO, M., 1977, *Cinéma et histoire*, Paris, Denoël-Gonthier (tra. it. *Cinema e storia*, Milano, Feltrinelli, 1980).
- GORI, G., (a cura di), 1982, *Passato ridotto*, Firenze, La casa Usher.
- GORI, G.M., 1983, *Insegna col cinema. Guida al film storico*, Roma, Studium.
- GORI, G., 1988, *Patria diva*, Firenze, La casa Usher.
- GORI, G.M., (a cura di), 1994, *La storia al cinema. Ricostruzione del passato / interpretazione del presente*, Roma, Bulzoni.
- GUPTA, H.K., 1989, *The theme of partition on celluloid*, in "Cinema India-International", VI, 3 & 4, pp. 19-21.
- KAKAR, S., 1990, *Intimate relations. Exploring Indian sexuality*, Viking Penguin, reprint; I ed. 1989 (trad. it.: *Sesso e amore in India*, a cura di V. Mingiardi, Parma, Pratiche, 1995)
- KAVIRAJ, S., 1992, *The imaginary institution of India*, in CHATTERJEE, P. & PANDEY, G. (eds), 1992, *Subaltern studies VII. Writing on South Asian history and society*, Delhi, OUP.
- LUDDEN, D., (ed.) 1997, *Making India hindu. Religion, community and the politics of democracy in India*, Delhi, Oxford University Paperbacks; I. ed, 1996 OUP.

- MĀHEŚVARĪ, O., 1978, *Hindī-citrpaṭ kā gīti-sābity*, Āgrā, Vinod Pustak Mandir.
- MISHRA, V., 1992, *Decentering history: Some versions of Bombay cinema*, in "East-West Film Journal", 6, 1, January.
- MUKHERJEE, M., 1985, *Realism and reality. The novel and society in India*, Delhi, OUP.
- MURA, A., 1967, *Film, storia e storiografia*, Edizioni della Quercia, Roma.
- NANDY, A., 1994, *The fear of nationalism*, in BHALLA, A., VERMA, N., & ANANTHAMURTHY, U.R. (eds), *Yatra*, 2, New Delhi, Indus, pp. 3-18.
- ORTOLEVA, P., 1980, *Storia e televisione, riflessione a partire da un'esperienza*, in "Rivista di storia contemporanea", 3, pp. 459-481.
- ORTOLEVA, P., 1984, *Testimone infallibile, macchina dei sogni: il film e il programma televisivo come fonte storica*, in "Passato e Presente. Rivista di storia contemporanea", luglio-dicembre, ristampato in GORI 1994, pp. 299-331.
- ORTOLEVA, P., 1991, *Cinema e storia. Scene dal passato*, Torino, Loescher.
- PINCH, W.R., 1997, *Soldier monks and militant sadhus*, in LUDDEN 1997, pp. 140-161.
- PRASAD, M.M., 1998, *Ideology of the Hindi film. A historical construction*, Delhi, OUP.
- RONDOLINO, G., 1983, *Il cinema*, in DE LUNA, G., ORTOLEVA, P., REVELLI, M., TRANFAGLIA, N., (a cura di), 1983, *Gli strumenti della ricerca - 2. Questioni di metodo*, La Nuova Italia, Firenze, 1983, pp. 1155-1168.
- ROSENSTONE, R.A., (ed.), 1995, *Revisioning history. Film and the construction of a new past*, Princeton, Princeton University Press.
- ROSENSTONE, R.A., 1996, *Visions of the past. The challenge of film to our idea of history*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, II ed.; I ed. 1995.
- SARKAR, T., 1997, *Imagining Hindurashtra: the Hindu and the Muslim in Bankim Chandra's writings*, in LUDDEN 1997, pp. 162-184.
- SATHE, V.P., 1989, *Notable films on India's freedom struggle*, in "Cinema India-International", VI, 3 & 4, pp. 35-37.
- SPEAR, P., 1970, *Storia dell'India*, Milano, Rizzoli (ed. or.: *India. A modern history*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1961).
- SORLIN, P., 1977, *Sociologie du cinéma*, Paris, Aubier Montaigne (trad. it. *Sociologia del cinema*, Milano, Garzanti, 1979)
- ZAIDI, S., 1988, *Past bypassed*, in "Cinema in India", 2, April-June, pp. 6-13.

ABSTRACT

This article is an introductory study on the representation of Indian history as it takes shape in Hindi cinema. As in other parts of the world, also in Indian – and specifically Hindi – cinema, the historical *genre* dates back from the beginnings of the new medium. For a long time, even after Independence, the Hindi film has hardly paid any attention to historical accuracy, with a few exceptions. In recent years, however, a serious re-reading of Indian history seems to gain ground also in this cinema. A travelling shot on the Hindi historical film from the beginnings to the Nineties, together with a brief statement of the main studies on the subject “History & Cinema”, both in the West and in India, offers a preliminary survey of the research field.

KEY WORDS

History. Cinema. Hindi.

Claudia Ramasso

TIPOLOGIA E ICONOGRAFIA
DEI MUKUTA DI RUDRA-ŚIVA

Ci siamo soffermati sull'analisi delle differenti forme che assume l'acconciatura nella rappresentazione plastica e pittorica di Rudra-Śiva, nell'ambito di una ricerca che intende esaminare da un punto di vista iconografico ed iconologico gli aspetti selvaggi del Dio. Il binomio Rudra-Śiva, già presente nella più antica letteratura vedica, le *sambhitā*, è antitetico nella sua accezione semantica, ma è al contempo inscindibile per la comprensione di questa particolare funzione divina.

I due termini sono spesso utilizzati in questo contesto nella loro forma aggettivale e designano una divinità che contiene in sé sia aspetti terribili, feroci, selvaggi, come quelli di Rudra (l'Urlatore, il Terrifico, dalla radice *vrud*, strillare, piangere, lamentarsi)¹, sia aspetti benevoli, propiziatori, come quelli di Śiva (il Fausto, dalla radice *vsī*, giacere, restare, prendere riposo).

Nel *R̥g Veda* Rudra è detto essere terribile (II, 33, 8), distruttivo come una bestia feroce (X, 126, 5), potente e forte (I, 43, 1; II, 33, 3), armato di arco e frecce (II, 33, 10) o di *vajra* (II, 33,3). Egli è invocato come toro² (II, 33, 4; 6), alle

¹ In seconda analisi il termine Rudra è connesso alla radice *vrudh*, ostruire, ostacolare, oscurare e al sostantivo *rudhira*, rosso, dalla radice *vrudh-*, essere rosso. Cfr. MONIER MONIER WILLIAMS, *Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi, Marwah Publications, 1986², pp. 883-884.

² Il veicolo (*vāhana*) di Śiva è il toro (*vṛṣa* o *vṛṣabha*) il cui nome significa il Felice, il Rallegrato (Nandin) o il Vagabondo (Bhṛṅgi). Per questo motivo Śiva è definito Vṛṣaṅka, colui che ha per emblema il toro. Le immagini che rappresentano Śiva con il toro sono denominate Vṛṣavāhana, in cui la divinità è posta davanti al toro con la gamba destra legger-

volte di colore rosso bruno (II, 33, 15). Al contempo però è generoso (I, 43, 1), il migliore di tutti gli Dei (I, 43, 5), colui che concede doni in abbondanza (II, 33, 12), auspicioso (X, 92, 9).

Nella successiva letteratura sanscrita, *itihāsa*, *purāṇa*, *tantra* e *āgama*, nei testi devozionali di preghiera, *stotra* o *stava*, nonché nelle tradizioni orali appartenenti a gruppi 'etnici' indiani³, attraverso la narrazione di cicli mitologici o lo sviluppo di dottrine appartenenti a diversi *sampradāya*, la figura di Rudra-Śiva viene a scomporsi in una infinità di varianti diverse dal punto di vista simbolico-esegetico, trasfigurazioni o emanazioni della stessa divinità, tali da fornire indicazioni molteplici per la rappresentazione iconica⁴.

Tra le diverse varianti rappresentative, connesse alle cinque

mente flessa e il braccio destro appoggiato sul dorso dell'animale, o Vṛṣabhārūḍha, in cui Śiva appare seduto sopra Nandin. Cfr. A DANIELOU, *Hindu Polytheism*, New York, Bollingen Foundation, 1964, pp. 218-220. M. CHAKRAVARTI, *The Concept of Rudra-Śiva Through the Age*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986, pp. 74-105. T.A. GOPINATHA RAO, *Elements of Hindu Iconography*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1993³, vol. II, part I, pp. 352- 358.

³ Poche e scarse sono le informazioni riguardo alla religiosità dei gruppi 'etnici', denominati impropriamente tribali, dell'India. Non trovando in questo contesto motivo di approfondimento al riguardo, pur non addentrando nella complessa analisi delle influenze reciproche fra ambienti *ārya* e *an-ārya* indiani, non possiamo al contempo non sottolineare come alcuni elementi culturali tribali richi amino costantemente il complesso di tradizioni e riti connessi alla tradizione indù *śaiva* e *śakta*.

Fra alcune delle componenti significative citiamo: il mito dell'origine dell'universo, che ha inizio a partire dall'incesto compiuto da due fratelli agli albori della manifestazione, provocato da Mahadeo, presso le tribù Saora dell'Orissa (V. ELWIN, *Tribal Myths of Orissa*, Bombay, 1954, pp. 422-423. Cfr. con il mito dell'incesto di Prajāpati e Uṣa, fra gli altri, *Maitrāyaṇīsamhitā*, IV, 2, 12.); gli ornamenti stessi che indossa Mahadeo sul corpo nudo, come serpenti scorpioni e sudiciume (V. ELWIN, *Myths of Middle India*, Bombay, 1949, p.159).

⁴ Il termine icona usato in questo contesto traduce generalmente differenti termini sanscriti usati per designare un oggetto di culto o ciò che è associato con il rituale connesso a varie divinità. Il termine sanscrito *mūrti*, coagulazione, manifestazione, personificazione, è usato per indicare l'immagine consacrata presente all'interno del *garbhagrha*, che nel caso dei templi *śaiva* normalmente è il *līṅga*. Vi sono poi diversi termini come *pratimā*, *pratikṛti*, *arcā*, *vīgraha*, *vimba* che traducono i termini immagine, modello, riflesso e designano le rappresentazioni usate come oggetti di culto devozionale o poste lungo le pareti del tempio con funzione descrittiva. J.N. BANERJEA, *The Development of Hindu Iconography*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1985⁴, pp. 1-70.

attività divine (*pañcakṛtyā*)⁵, è possibile individuare due aspetti principali che fungono da collettori rispetto alla molteplicità delle *mūrti*: le immagini di Śiva così appaiono in termini generali come terrifiche e distruttive (*raudra*, *ugra-sambhāra mūrti*) o pacifiche e fauste (*saumya*, *śānta* o *anugraha mūrti*).

Poichè ogni opera d'arte, secondo i canoni dell'estetica indù, deve riprodurre un modello precedentemente concepito ed interiorizzato (*dhyāta*, *nirmāta*) sull'idea o aspetto intellegibile (*sattva-jñāna-rūpa*) che l'artista intende riprodurre, cioè deve essere perfettamente aderente alla realtà sottile e informale realizzata attraverso la conoscenza contemplativa (*dhyāna*), essa sarà giudicata soddisfacente e quindi bella e attraente, solo se corrisponde a determinati canoni formali assolutamente estranei a criteri soggettivi ed individuali di bellezza⁶. In altri termini, infatti, l'opera d'arte possiede qualità (*guṇa*) o difetti (*doṣa*) determinati dalla effettiva corrispondenza o meno ai criteri fissati.

In questo modo il gusto (*rasa*) particolare di ogni rappresentazione artistica potrà essere fruito dal consumatore (*bhōgin*) dell'opera stessa attraverso l'esperienza del *saṃvega*, cioè della meraviglia o della impressione che colpisce la mente dello spettatore⁷.

Per questo motivo esistono delle norme specifiche (*pramāna*) che l'artista è tenuto a seguire, contenute nei trattati tecnici di iconografia (*śilpa-śāstra*) e in base alle quali l'opera deve essere eseguita, sia essa scultura a tutto tondo (*citra*), alto o bassorilievo (*ardhacitra*), pittura (*ābhasā*)⁸.

In questo modo ogni singolo aspetto dell'immagine che si vuole rappresentare viene ad essere codificato in termini iconometrici ed iconografici. Così la posizione delle braccia e

⁵ Le cinque attività, rappresentate complessivamente nell'atto della danza, sono: *śṛṣṭi*, produzione, distribuzione, emanazione, *sthiti*, conservazione, permanenza, sussistenza, *sambhāra*, distruzione, contrazione, riassorbimento, *tirobhāva*, occultamento, velamento, illusione e *anugraha*, conferimento di grazia, benevolenza. T.A. GOPINATHA RAO, 1993, *op. cit.*, vol. II, part I, p. 238. J.N. BANERJEA, 1985⁴, *op. cit.*, p. 446.

⁶ A.K. COOMARASWAMY, *Selected papers, 1. Traditional Art and Symbolism*, Princeton, Bollingen Series LXXXIX, 1977 [trad. It. *Il grande brivido, saggi di simbolica e arte*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 75-105].

⁷ *Ibidem*, pp. 169-175.

⁸ Poiché riferimenti particolari e specifici ai testi iconografici esulano dalla nostra trattazione, data la vastità della materia, rimandiamo a J.N. BANERJEA, 1985⁴, *op. cit.*, pp. 1-35.

delle gambe, i tratti del volto nonchè gli attributi delle diverse divinità assumono una valenza specifica ed immediata.

Tra le varie caratteristiche codificate nei testi iconografici che sottolineano i diversi aspetti terrifici o benevoli di Rudra-Śiva, l'acconciatura dei capelli assume, a nostro giudizio, una valenza particolare.

Vi è infatti un tratto rimarchevole che contraddistingue ogni diversa rappresentazione di Śiva, presente sin dalle prime immagini iconiche, ovvero la mancanza di copricapi sulla testa della divinità.

La valenza negativa che abbiamo voluto dare alla nostra osservazione in realtà implica una serie di osservazioni diverse, sia dal punto di vista iconografico, sia dal punto di vista interpretativo, simbolico e in seconda battuta antropologico e sociale.

Il termine sanscrito che indica ciò che è posto ad ornamento della testa è *mukuta* o *makuta*; esso indica precisamente la tiara, il diadema, la corona, ma anche la cresta, il ciuffo, la ciocca e per estensione l'estremità, la testa⁹.

Fra le diverse varianti di *mukuta* è possibile individuare quattro categorie principali¹⁰.

Il *kirīta-mukuta* è di forma cilindrica o conica, incastonata con vari ornamenti come gemme, fiori, gioielli vari e rappresenta il diadema. È prescritto per gli imperatori (*cakravartin*), i sovrani (*adhirāja*), le divinità maschili come Viṣṇu, Sūrya e Kubera. In alcuni casi anche le divinità femminili portano la corona¹¹.

Il *kaṇḍa-mukuta* è una corona a forma di *kaṇḍa*, cioè di coppa, di vaso, di bulbo, di bocciolo. È rastremato verso l'alto e può avere tre o sette livelli sovrapposti. In alcuni casi la porzione inferiore del copricapo è ornata con perle e pietre preziose. Indica uno stato subordinato ed è prescritto come copricapo per le divinità femminili in genere e gli alti funzionari di stato.

Il *jaṭā-mukuta* è l'acconciatura dei capelli arruffati in forma di *jaṭā*, cioè di trecce o cordoncini variamente disposti. In

⁹ MONIER WILLIAMS, 1986², *op. cit.*, p. 819.

¹⁰ R. RAO, *Pratima-Kosha*, Bangalore, Kalpatharu Research Academy, 1991, vol. V, pp.113-115.

¹¹ Questo tipo di copricapo è prescritto per Rudrāmśa Durgā, una delle Nava-Durgā, Vaiṣṇavī e Indrāṇī. T.A. GOPINATHA RAO, 1993, *op. cit.*, vol. I, part II, pp. 343; 384-385.

alcuni casi perle o diademi impreziosiscono l'acconciatura, ed essa è prescritta per le immagini di Śiva, di Kārttikeya, di Gaṇeśa, dei saggi e per alcune forme della Devī¹².

Le diverse forme di acconciatura¹³ o i copricapi minori, come il turbante (*śirastraka*), formano infine una quarta categoria prescritta per le divinità femminili, gli esseri intermedi sottili e gli esseri umani, siano essi uomini o donne. Il termine generico con cui si indicano queste diverse forme di ornamento della testa non è *mukuṭa*, ma è *mauli*¹⁴, il cui significato è analogo, ma speculare rispetto al precedente, indicando in primo luogo la testa, la sommità di qualcosa, e secondariamente la corona, il diadema, o il ciuffo di capelli rigirato verso sinistra che rimane dopo la tonsura dei capelli (*cūda*)¹⁵.

Il termine *mauli* è utilizzato anche per designare un *mukuṭa* con tre punte o estremità, in contrapposizione al *kirīṭa* che ne ha una sola¹⁶.

¹² *Ibidem*, pp. 345-346, 356-359, 362-363. I capelli arruffati, in segno di impurità menstruale o di lutto, si trovano come acconciatura della Devī nei suoi aspetti terrifici, come Mahiṣasuramardani, Kālī, Maṅgalā, Kālarātri, Vāmā. Cfr. ALF HILTEBEITEL, "Draupadi's Hair", *Autour de la Déesse Hindoue*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981, pp. 187-196.

¹³ In questo caso per acconciatura si intende il modo in cui i capelli sono pettinati, cioè curati ed acconciati. I loro nomi sono *keśabbanda*, *kuntala*, *dhammilla*, *alakachūḍaka*. T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol. I, part II, plate IV, figg. 22, 23, 24.

¹⁴ R. RAO, 1991, *op. cit.*, vol. V, p. 115.

¹⁵ La tonsura dei capelli segna l'ingresso nel primo dei quattro *āśrama*, quello di *brahmacārya*, consacrato dalla cerimonia dell'*upanayana*. Cfr. G.G. FILIPPI, *Mṛtyu, Concept of Death in Indian Traditions*, New Delhi, D.K. Printworld (P) Ltd., 1996, pp. 71-74.

¹⁶ MONIER WILLIAMS, 1986², *op. cit.*, p. 819.

Troviamo notevole a questo riguardo il fatto che le statuette di terracotta della civiltà dell'Indo-Sarasvati, che rappresentano delle figure femminili, portino come acconciatura una triplice voluta di capelli che si innalzano sopra la testa e all'altezza degli orecchi. Ancora più notevole risulta a nostro avviso il copricapo indossato dal personaggio itifallico seduto in *padmāsana* impresso sul sigillo n. 420 di Mohenjo-daro, definito Proto-Śiva o Proto-Pāśupati, che è formato da corna di bufalo al cui centro si innalza un rametto fronzuto. M. FERRANDI, *Il Simbolismo delle corna nella preistoria e nella protostoria indiana*, tesi di Laurea inedita, Venezia 2000, p. 263. Al Victoria and Albert Museum di Londra è presente anche una scultura del periodo Cola che ritrae Śiva in posizione eretta (*sthānaka*), con un copricapo a forma di corna di bufalo.

Analogamente all'interno dell'*Arjunaratha* di Mahābalipuram (VII secolo d.C.) si trova una testa cornuta che simboleggia il dio Śiva. G.G. FILIP-

Il *jaṭā-mukuta* si distingue proprio per la peculiarità di essere ornamento per la testa di Śiva, in ognuna delle diverse funzioni connesse al *pañcakṛtyā* e nelle differenti tipologie rappresentative. L'accezione negativa della mancanza di un copricapo diviene affermazione positiva rispetto alla valenza specifica data alla chioma dei capelli.

Negli stessi termini la mancanza di una acconciatura vera e propria, in quanto i capelli si presentano arruffati (*jaṭā*), cioè sono capelli non curati, diviene la caratteristica specifica che distingue il *jaṭā-mukuta* da qualunque altro tipo di pettinatura.

Le stesse *jaṭā* assumono al contempo diversi significati iconologici, essendo poi trattate, e in questo caso ordinate, in diverso modo.

Il *jaṭā-mukuta* in termini tecnici indica più propriamente il copricapo fatto di trecce di capelli o cordoncini di capelli resi arruffati soffiandoli con cenere e acconciati in forma di un alto copricapo. In questo caso le *jaṭā* sono rigirate e avvolte a crocchia sopra la testa in forma di piccola corona¹⁷.

Alcune volte si trovano fasce di perle o gemme preziose (*ratna-paṭṭa*), ghirlande di fiori (*puṣpa-paṭṭa*) e di foglie (*patra-paṭṭa*) che circondano a spirale l'acconciatura; in altri casi è presente anche un diadema alla base della pettinatura, così come si può trovare un crescente di luna (*ardhacandra*) impiagliato fra i capelli¹⁸.

PI, "La cultura indiana fra storia e mito", in *Le grandi scoperte dell'Archeologia*, Novara, De Agostini, 1988, vol. IX, p. 120.

La stessa arma caratteristica di Śiva, il *triśula*, che è un tridente, è rappresentato, nel tempio *śaiva* di Dhokeśvara (cento chilometri a sud di Aurangabad), come *āyudhapuruṣa* (arma raffigurata sotto sembianze antropomorfe). Esso si presenta sotto la forma di una figura scarna con una sporgenza dalla triplice ramificazione sulla propria testa. G. TARR, "The Śiva Cave-Temple of Dhokeśvara", *Oriental Art*, Winter 1969, p. 274, fig. 13.

¹⁷ R. RAO 1991, *op. cit.*, vol. II, p. 235.

¹⁸ La presenza della falce di luna sulla chioma della divinità, che diviene così Candrasekhara, mitologicamente è fatta risalire all'episodio della venuta di Śiva nella foresta di Devadāru, dove vivevano alcuni saggi con le loro mogli. Presentandosi nudo, con il fallo eretto, cosperso di cenere, egli provocò le ire degli asceti, che reagirono evocando dal fuoco sacrificale alcuni oggetti che si scagliarono contro il sommo *yogin*. Fra questi ricordiamo la tigre, che scuoiata, divenne il mantello di Śiva, l'antilope, che Egli inforcò fra le due dita, i serpenti di cui si ornò, il nano Muralaka, pestato sotto i suoi piedi e la falce di luna che andò ad adornare i suoi lunghi capelli. Cfr. *Śiva Purāṇa*, IV, 12; *Kūrma Purāṇa*, II, 37.

In alcune rappresentazioni *ugra-sambhāra* al centro dell'acconciatura è presente il teschio (*kapāla*), incastonato come un gioiello¹⁹.

Il *jaṭā-mukūṭa* è prescritto per ogni forma di Śiva: lo si trova nelle rappresentazioni di Candrasēkhara²⁰, Umāmaheśvara²¹, Kirātārjunyamūrti²², Rāvaṇānugrahamūrti²³, Viṇādhara²⁴, Kaṅkālāmūrti²⁵, Ardhanārīśvara²⁶, Harihara²⁷, e di Kalyāṇasundara²⁸.

Secondo l'interpretazione simbolica di Svāmī Karpātrī il crescente di luna del quinto giorno "è il Soma, l'offerta sacrificale. Posta vicina al terzo occhio di fuoco rappresenta il potere della procreazione coesistente con quello della distruzione". Svāmī Karpātrī, "Śri Śiva tattva", *Siddhānta*, Kāśī, 1941-42, p.116.

¹⁹ T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol.I, part I, plate VII, fig. 2.

²⁰ *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 114

²¹ *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 133, plate XXIII, XXIV. In questo tipo di rappresentazione Śiva è ritratto seduto su di un trono, abbracciato alla propria consorte che si trova sulla sinistra.

²² *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 216, plate LII. L'episodio a cui fa riferimento questa immagine è quello dell'incontro di Kirāta (Śiva sotto forma di cacciatore selvaggio) con Arjuna, venuto a richiedere il potente ed invincibile *pāśupataśastra* alla divinità. Questo episodio è narrato nella sezione del *Vanaparvan* del *Mahābhārata*.

²³ *Ibidem*, vol. II, part. I, plate LIII, LIV, LV. Rāvaṇa, sovrano di Lankā, è rappresentato all'interno del monte Kailāsa nell'atto di scuoterlo. Śiva è seduto sopra la cima della montagna, abbracciato alla propria consorte, e frena le scosse provocate dall'ira di Rāvaṇa con la pressione del piede destro, posto sopra la testa del demone.

²⁴ *Ibidem*, vol. II, part. I, plate LXXX, LXXXI. Viṇādhara è il Signore della musica.

²⁵ *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 303, plate LXXXII, LXXXIII, LXXXIV, LXXXV. L'episodio si riferisce al rifiuto da parte di Viśvaksena, guardiano del palazzo di Viṣṇu, di ammettere Śiva alla presenza del suo Signore. Egli per questo motivo fu trafitto dal *triśula* di Śiva. Cfr. *Kūrma Purāṇa*, II, 31, 79-88.

²⁶ *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 324-325, plate XCIV, XCV, XCVI, XCVII. Il Signore metà uomo rappresenta la fusione in un'unica immagine di Śiva e Śivā. La Devī sul lato sinistro presenta invece un *kaṇḍa-mukūṭa*. D.C. BHATTACHARYYA, *The Iconology of Composite Images*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1980, pp. 26-34.

²⁷ *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 333-334, plate XCIX, C. L'immagine rappresenta una divinità composita, cioè la fusione in un'unica figura di Hari (Viṣṇu) sul lato sinistro e di Hara (Śiva) sul lato destro, che mostrano rispettivamente il *kiriṭa-mukūṭa* e il *jaṭā-mukūṭa*. D.C. BHATTACHARYYA, 1980, *op. cit.*, pp.10-14.

²⁸ *Ibidem*, vol. II, part. I, p. 340, plate CI. Questa rappresentazione mostra le nozze di Śiva e Pārvatī, con i due consorti in posizione eretta (*sthānaka*). La Devī indossa un *kaṇḍa-mukūṭa*.

Da un punto di vista stilistico il *jaṭā-mukūṭa* nel corso dei secoli, pur mantenendo la caratteristica formale di crocchia di capelli alta sopra la testa, viene ad assumere tratti sempre meno realistici.

Dal III al V secolo d.C., in epoca Kuṣāṇa e Gupta, le *jaṭā*, immediatamente riconoscibili, sono tirate indietro verso la nuca e tenute alte sopra la testa in forma di piccolo chignon da altri cordoncini di capelli che, arrotolati intorno alla crocchia, la sostengono. Ai lati della testa altre *jaṭā* sono lasciate libere di scendere verso le spalle (esse sono definite *jaṭā jūṭa*) (Fig. 1).

Questo tipo di acconciatura si ritrova ad esempio sul volto dello *Ekamukhalinga* del III secolo d.C. proveniente da Mathurā²⁹ o in quello più tardo del V secolo, proveniente da Allāhābād³⁰; nell'altorilievo del III sec. d.C. che rappresenta Umāśahitamūrti, conservato presso l'Indian Museum di Calcutta³¹; sulla porzione destra di Harihara del V secolo d.C., proveniente da Kanauj³².

Nei secoli immediatamente successivi, fino all'VIII secolo, il *jaṭā-mukūṭa*, pur mantenendo sostanzialmente le caratteristiche di una acconciatura, diventa più alto ed è formato alle volte da un agglomerato di treccine, ricordando così un colbacco di capelli.

Tale pettinatura, crescendo in questo modo sulla testa, permette una decorazione maggiore. Infatti, come nel volto centrale della nota rappresentazione di Sadāśiva³³ presente

²⁹ C. SIVARAMAMURTI, *L'art en Inde*, Éditio S.A., 1974, fig. 438.

³⁰ C. SIVARAMAMURTI, "India, Ceylon, Nepal, Tibet", in *Storia universale dell'arte*, Torino, Utet, 1988, sezione II, p. 58.

³¹ C. SIVARAMAMURTI, *Śatarudriya: Vibhūti of Śiva Iconography*, New Delhi, Abhinav Publications, 1976, fig. 36.

³² *Ibidem*, fig. 44.

³³ Sadāśiva rappresenta il principio divino che è in relazione con l'intera manifestazione, prodotta a partire da un unico punto. È rappresentato con cinque volti (*pañcānana*) che rappresentano i quattro punti cardinali più la direzione polare e varie pentadi, come le facoltà di percezione e di azione, gli elementi, i colori. Ad ognuno dei cinque volti è associata una particolare forma di Śiva, cioè Tatpuruṣa (est), Aghora (sud), Sadyojāta (ovest), Vāmadeva (nord) e Īśāna (alto) e, nello stesso ordine, sono rappresentati da Mahādeva, Bhaīrava, Nandin, Umā e Sadāśiva. Cfr. S. KRAMRISCH, *The presence of Śiva*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1981, pp. 178-189.

Sull'iconografica di Sadāśiva cfr. B.N. SHARMA, *The Iconography of Sadāśiva*, New Delhi, Abhinav Publications, 1976. Il volto da noi preso in considerazione nel caso di Elephanta è quello di Sadyojāta/Mahādeva.

Evoluzione stilistica del *jaṭā-mukuta*



FIG. 1
Gupta

FIG. 2
Rāṣṭrakūṭa

FIG. 3
Pallava

FIG. 4
Cola



FIG. 5
Gurjara-Pratībhāra

FIG. 6
Pāla

FIG. 7
Hoysala

nella grotta n° 1 di Elephanta di epoca Vākāṭaka (VI secolo d.C), il *jaṭā-mukuta* si arricchisce di un alto diadema posto sulla fronte della divinità e di collanine di gioielli che si annodano alle trecce di capelli. Questa stessa tipologia è presente anche in altre sculture che si trovano nel grande tempio rupestre dedicato a Śiva, come quelle di Gaṅgādhara³⁴, di Ardhanārīśvara, di Naṭarāja, il Signore della dan-

³⁴ Il Sorreggitore della Gaṅgā. Il mito della discesa sulla terra della Gaṅgā celeste, la Via Lattea, frenata nell'impeto della caduta dalla capigliatura di Śiva, è narrato in *Mahābhārata*, III, 108, 1-17. In alcune rappresentazioni Gaṅgā è rappresentata come una piccola figura femminile posta sui capelli di Śiva.

za, di Tripurāntaka³⁵ e di Kalyāṇasundara³⁶.

Nella stessa grotta compare il *kapāla* come gioiello incastonato nella corona di Andhakāsuravadha³⁷ e in quella di Aghora/Bhairava, volto destro di Sadāśiva³⁸.

Questo stesso modo di acconciare le *jaṭā* lo ritroviamo fino all'VIII secolo nel sud ovest della penisola, come nell'arte Rāṣṭrakūṭa (FIG. 2) ad Elūra (Rāvaṇānugrahamūrti, Naṭarāja, Kalyāṇasundara del tempio Kailāsanatha)³⁹ e presso i primi Cālukya occidentali (Naṭarāja della grotta n° 1 di Bādāmi)⁴⁰.

Nello stesso periodo (VII-VIII secolo d.C.) nella costa orientale, i Pallava, pur non apportando modifiche sostanziali, elaborano un modello meno massiccio di *jaṭā-mukuṭa*, rastremmando l'elevata acconciatura verso l'alto (FIG. 3), come nella rappresentazione di Viṣāpahaṛaṇa⁴¹ presente al Government Museum di Madras⁴².

Dal IX secolo in poi, nella scuola del nord-ovest, rappresentata in questo periodo dalla dinastia Gurjara-Pratīhāra, la massa delle trecchine del *jaṭā-mukuṭa* è alleggerita e resa meno massiccia, così com'è ridotta l'altezza stessa dell'acconciatura. Le *jaṭā* non vengono più portate all'indietro sopra la testa, bensì sono intrecciate fra di loro in vari modi, così da ottenere un effetto decorativo maggiore. Il diadema posto alla base della testa si fa meno imponente (FIG. 5). Un esempio interessante è l'altorilievo del X secolo che rappresenta Kalyāṇasundara, presente al National Museum di New Delhi⁴³.

Nel nord-est, nello stesso periodo, con la dinastia Pāla, si assiste ad un fenomeno analogo. Le *jaṭā* meno pesanti, sono annodate a treccia sino a formare uno chignon che ricorda un

³⁵ Il mito della distruzione della triplice città degli asura ad opera di Tripurāntaka è presente ad esempio in *Matsya Purāṇa* 125-140, *Śiva Purāṇa* II, 5, 1-10 e *Mahābhārata* VIII, 24, 1-124.

³⁶ S. KRAMRISCH, 1981, *op. cit.*, fig. 3, 4, 5, 6, 11, 12, 13, 16, 17, 22, 23, 24.

³⁷ Śiva che uccide il demone Andhaka. Cfr. *Vāmana Purāṇa*, XLIV, 27-39; *Kūrma Purāṇa* I, 15, 121-125.

³⁸ S. KRAMRISCH, 1981, *op. cit.*, fig. 6, 20.

³⁹ C. SIVARAMAMURTI, "India", in *Storia della scultura nel mondo*, Milano, Arnoldo Mondadori Editori, 1980, pp. 134, 135, 137, 139.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁴¹ È l'immagine che rappresenta Śiva dopo avere ingoiato il veleno *kālakūṭa*, emerso dal *samudramanthana*. T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol. II, part. I, p. 356-358.

⁴² C. SIVARAMAMURTI, 1976, *op. cit.*, fig. 8.

⁴³ C. SIVARAMAMURTI, 1980, *op. cit.*, p. 147.

motivo vegetale, allontanandosi notevolmente dalle prime rappresentazioni realistiche (Fig. 6).

Nella costa sud orientale i Cola, soprattutto nella produzione di bronzi, proseguendo la tradizione dei Pallava, rendono il *jaṭā-mukuta* alto e rastremato, ancora più esile del precedente. L'acconciatura si arricchisce notevolmente di decorazioni, come teste di cobra, serpenti, *kapāla* e gioielli, mentre il diadema si riduce ad una fascia che circonda la fronte. La capigliatura assomiglia ora all'alta torre (*śikhara*) che sormonta il tempio indù, anche se i capelli rimangono distinti dal resto degli elementi (Fig. 4).

Ricordiamo fra i tanti esempi di questo periodo la statua di bronzo di Viṇādhara che si trova al Musée Guimet di Parigi⁴⁴.

È nel sud ovest, con la dinastia degli Hoysala, che il *jaṭā-mukuta* perde quasi completamente la caratteristica di acconciatura, per diventare simile ad un copricapo: le *jaṭā* si confondono con il resto degli ornamenti, cedendo al gusto per il decorativismo assoluto tipico di questa scuola⁴⁵ (Fig. 7).

Da un punto di vista iconologico il *jaṭā-mukuta* è simbolo a nostro avviso della funzione regale di Śiva relativa alla manifestazione. Il modo di trattenere i capelli scarmigliati indica l'attività di contenimento e mantenimento delle forze centrifughe che tendono a separare e distruggere gli aggregati dell'universo. In questo senso il *jaṭā-mukuta* assume lo stesso significato simbolico del *kirīṭa-mukuta*, indossato dal Signore e Preservatore dell'universo, Viṣṇu. In ognuna delle diverse varianti in cui appare con il *jaṭā-mukuta*, Śiva manifesta, infatti, la sua signoria come Mahādeva, il Sommo Dio, anche nel caso in cui sconfigge la morte, rappresentata da Yama⁴⁶.

Oltre al *jaṭā-mukuta* i testi canonici di iconografia prescrivono diversi modi di acconciare le *jaṭā*, dando così rilievo alle molteplici possibilità figurative e simboliche che i capelli privi di copricapo offrono.

Il *jaṭā-bandha* mostra le trecce di capelli arruffati avvolte a spirale intorno alla testa. Una variante di questa acconciatura presenta le *jaṭā* disposte in forma di turbante, come uno *śira-*

⁴⁴ *Ibidem*, p. 146.

⁴⁵ Per l'evoluzione stilistica del *jaṭā-mukuta* cfr. C. SIVARAMAMURTI, 1974, *op. cit.*, fig. 985-1170.

⁴⁶ Tali rappresentazioni sono definite Kālārimūrti o Yamāntakamūrti. T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol. II, part. I, pp. 156-164.

straka (FIG. 9). Vi sono pochi esempi scultorei che presentano il *jaṭā-bandha*: uno dei più notevoli è il bronzo di epoca Cola (XI secolo d.C.), proveniente da Tiruvengāḍu, che raffigura Vṛṣaṅka in compagnia di Devī⁴⁷.

La stessa acconciatura è presente in alcuni dipinti del XIX secolo provenienti dalla zona del Kāṅgrā in Kaśmīr, che ritraggono Śiva come Yogin, seduto in compagnia di Pārvatī, sulla pelle di tigre o di leopardo⁴⁸.

Questo tipo di pettinatura ricorda l'*uṣṇīṣa*, termine con cui alle volte viene definita⁴⁹. Infatti questo è il significato primario di *uṣṇīṣa*, cioè di turbante, di nastro o in genere di qualcosa legato o presente sulla testa. Un *uṣṇīṣa* è posto sul capo del sovrano durante la sua consacrazione (*abhiśeka*). Analogamente la protuberanza cranica della testa del Buddha, da non confondersi con uno chignon di capelli, è definita *uṣṇīṣa*. È evidente infatti, sin dalle prime rappresentazioni del periodo Kuṣāṇa, che i capelli a riccioli del Beato ricoprono una deformità propria della calotta cranica.

Lo stesso tipo di acconciatura a turbante, formata da riccioli in forma di guscio di conchiglia, denominati *kaparda*, è presente sulla testa di Rudra-Śiva, in posizione eretta, nel noto *Liṅga* di Guḍimallam (II-I secolo a.C.) (FIG. 13). Poiché non vi sono altre rappresentazioni iconiche di Śiva dello stesso periodo, si è paragonata questa tipologia iconografica nel suo complesso alle raffigurazioni di *yakṣa* stanti, che portano un turbante annodato sulla fronte, provenienti dalla *vedika* degli *stūpa* di Bhārhut e di Sāñcī⁵⁰.

Facciamo notare al contempo che il termine *Kapardin*, Colui che porta i capelli acconciati a *kaparda*, è presente sin dalla prima letteratura vedica, come nello *Śatarudrīya*⁵¹, l'in-

⁴⁷ C. SIVARAMAMURTI, 1974, *op. cit.*, fig. 273.

⁴⁸ O.C. HANDA, *Śiva in art*, New Delhi, Indus Publishing Company, 1992, pl. 6, 7, 23, 24, 30, 33.

⁴⁹ T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol. I, part. I, p. 27-28.

⁵⁰ Cfr. G.V. MITTERWALLNER, "Evolution of the Liṅga", in *Discourses on Śiva*, Bombay, Vakils, Feffer & Simons Ltd., 1984, pp. 12-18, fig.18. Il *Liṅga* di Guḍimallam potrebbe anche raffigurare a nostro avviso la più antica rappresentazione del *Liṅgodbhava*, il *liṅga* che presenta una fenditura a mandorla in cui appare Śiva stante, anche se si discosta dalle prescrizioni canoniche successive per questo tipo di rappresentazione. È infatti proprio in seguito all'episodio puranico della contesa fra Brahmā e Viṣṇu per la supremazia sui mondi manifestati che Rudra emerge dal *jotirliṅga* per affermare la sua Signoria sull'universo. *Liṅga Purāna*, I, 20, 1-73.

⁵¹ *Kṛṣṇayajurveda Taittirīyasambhitā*, IV, 5, 1-9.



FIG. 8
Jaṭā-kalāpa



FIG. 9
Jaṭā-bandha



FIG. 10
Jaṭā-maṇḍala



FIG. 11
Jaṭā-bhāra



FIG. 12
Jaṭā-jvālā



FIG. 13
Kaparda

vocazione ai cento nomi di Rudra. L'*uṣṇīṣa* e il *kaparda* sono pertanto le più antiche forme di acconciatura utilizzate nella rappresentazione scultorea.

Nel *jaṭā-maṇḍala* le *jaṭā* libere sono disposte intorno alla testa a formare un'aureola circolare compatta. Le *jaṭā*, non più trattenute in alcun modo, si dispongono intorno alla testa fino a circondarla completamente in un intrigo di capelli arruffati, evocando immagini selvagge (Fig. 10).

È un tipo di acconciatura prescritta per lo più per le forme terrifiche di Śiva, come per Bhairava⁵², Gajāsura⁵³ ed anche per Bhikṣāṭana⁵⁴. In alcune rappresentazioni si trova un *ḥvālā maṇḍala*, un'aureola di fuoco, che incornicia l'acconciatura di forma circolare. In alcuni casi fra i capelli, al di sopra della fronte, si trova anche un *kapāla*.

Nel *jaṭā-bhāra* la massa di *jaṭā* è legata in modo che le trecce ricadano gonfie e scarmigliate sui due lati della testa. Assomiglia al *jaṭā-maṇḍala*, ma si distingue da essa perché le *jaṭā* presentano una scriminatura nel centro della testa (Fig. 11). Se da un lato questa pettinatura rappresenta e sottolinea, come nel caso del *jaṭā-maṇḍala*, gli aspetti più spaventosi e distruttivi di Śiva, dall'altro la presenza della riga, che separa i capelli nel centro del capo, mostra una sorta di contenimento rispetto all'azione selvaggia del distruttore. Essa sembra indicare una via (*mārga*) o la retta visione discriminativa (*drṣṭi*) che sopravviene con la conoscenza intellettuale (*jñāna*).

È infatti l'acconciatura tipica di Dakṣiṇāmūrti⁵⁵, l'immagine meridionale, poiché guarda a sud, al regno di Yama. È la forma di Śiva come sommo Yogin e maestro di conoscenza, distruttore della morte profana.

⁵² T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol. II, part. I, pp. 176-182, plate XLII. Bhairava significa il Terrifico, lo Spaventoso. È l'emanazione di Śiva che mozza la quinta testa di Brahmā.

⁵³ *Ibidem*, pp. 150-156, plate XXXI, XXXII. Gajāsura rappresenta Śiva che distrugge il demone Elefante. La pelle dell'animale scuoiato, resa con le braccia sopra la testa, forma una sorta di aureola, chiamata *prabhā maṇḍala* e sottolinea l'irraggiarsi dei capelli sulla testa di Śiva.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 306-309, plate LXXXVI, LXXXVII, LXXXVIII, LXXXIX. Il Mendicante. Śiva sconterà la pena per avere commesso un *brāhmaṇya* (uccisione di un *brāhmaṇa*), girovagando con la quinta testa di Brahmā appiccata alla mano sinistra.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 273-292, plate LXXII, LXXIV, LXXV, LXXVII, LXXVIII, LXXIX.

Vi è una terza forma in cui le *jaṭā* appaiono completamente libere di disporsi intorno alla testa. È l'acconciatura definita *jaṭā-kalāpa*, nella quale le lunghe trecce di *jaṭā* sono lasciate libere di svolazzare intorno alla testa (FIG. 8). Questo è reso possibile dal movimento vorticoso impresso al corpo, come nel caso di Nṛttamūrti⁵⁶, l'immagine del Danzatore, cioè Śiva che compie una delle 108 danze prescritte negli *Śaiva Āgama*.

In questo caso le *jaṭā* non solo sono lasciate slegate a sottolineare l'aspetto selvaggio, come nei due casi precedenti, ma contribuiscono a sottolineare la dimensione convulsa del moto, data anche dalla posizione a spirale che assume il corpo.

Nel caso di Naṭarāja, quando Śiva compie la danza *ananda-tāṇḍava*, le *jaṭā* possono essere in numero di cinque, sei, sette, undici, e sono di colore rosso bruno. In rari casi il loro numero arriva fino a trenta. Generalmente sono disposte su di un piano orizzontale, anche se esistono varianti in cui esse si dispongono circolarmente sopra la testa, e sono separate le une dalle altre da fiori o gioielli.

È attraverso questa danza che Śiva esplica la totalità delle sue funzioni, rappresentate dal *pañcakṛtyā*⁵⁷. Infatti, a riprova della complessità simbolica di tale rappresentazione, in alcuni casi le *jaṭā* libere emergono dal *jaṭā-mukūṭa*⁵⁸, come nel bronzo di epoca Cola (XI secolo d.C.) conservato presso il Musée Guimet di Parigi⁵⁹.

Per i *mukūṭa* del tipo *maṇḍala*, *bhāra* e *kalāpa* non si notano evidenti mutamenti stilistici nel corso dei secoli, e le prime rappresentazioni che presentano questo tipo di acconciatura sono della fine del periodo classico (VI secolo d.C.). È l'arte medioevale, soprattutto del sud, che darà rilievo alle diverse tipologie rappresentative di *jaṭā*.

Presente nelle prime sculture del II, III secolo d.C. è invece il *jaṭā-jvālā*, l'acconciatura di *jaṭā* che ricorda le fiamme, o le rappresenta in quanto tali. Esse avvolgono la testa della divinità e sono rivolte verso l'alto (FIG. 12).

Questo tipo di acconciatura è prescritto innanzitutto per

⁵⁶ Per alcune delle forme di Nṛttamūrti sono prescritti il *jaṭā-mukūṭa*, il *jaṭā-bhāra* o il *jaṭā-maṇḍala*. Cfr. T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol. II, part I, pp. 252-270.

⁵⁷ Cfr. *infra*, nota 5.

⁵⁸ T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol. II, part. I, pp. 223-231.

⁵⁹ C. SIVARAMAMURTI, 1974, *op. cit.*, fig. 66.

Agni, principio igneo che rappresenta la funzione del calore e della luminosità⁶⁰.

Un altorilievo proveniente dal Gandhāra e conservato presso il Museum für Indische Kunst di Berlino mostra uno Śiva eretto, con *trīśula* e *kamaṇḍalu*, con il terzo occhio posto orizzontalmente sulla fronte e il cui capo è coronato da una sorta di crocchia di capelli di forma conica con ciocche a spirali evocanti fiamme⁶¹.

Questo tipo di acconciatura sarà prescritta anche per una forma particolarmente terrificata di Śiva, quella di Vīrabhadra⁶², il distruttore del sacrificio di Dakṣa, che si scaglierà contro l'altare del fuoco di questo Prajāpati.

Per ultimo citiamo un tipo di acconciatura di Śiva, se tale si può definire data la semplicità del tratto, di antica fattura, riprodotta su alcune monete coniate sotto il regno di Vima Kadphises della dinastia Kuṣāṇa, in cui il dio appare con delle linee verticali sopra la testa, definita *urdhva keśa*, capelli dritti.

Prendendo spunto da un'accurata relazione di P. Olivelle⁶³ sul significato antropologico e sociale che le diverse forme di acconciatura assumono in India, vorremmo infine fare una breve considerazione di carattere generale.

Il modo di portare i capelli nella foggia delle *jaṭā*, cioè di capelli arruffati in forma di cordoncini ritorti, evoca immediatamente l'immagine di asceti e rinuncianti, in particolare *śaiva*, che seguono una via realizzativa (*sadhana*).

Come suggerisce lo studioso, è innegabile la valenza specifica data ai capelli nel contesto sociale. Il fatto di non curare i capelli o di raderli a zero⁶⁴ fornisce una chiave di lettura immediata rispetto al tessuto sociale ordinario. Esso rappresenta sempre un elemento di distinzione e di separazione, anche nei casi di esclusione temporanea dai riti, come nel caso del lutto.

⁶⁰ Nella *Taittirīyasambitā* (II, 2, 10, 4; III, 5, 5, 2; V, 5, 7, 4) Rudra è Agni, cioè rappresenta la sua essenza come potere generativo e distruttivo.

⁶¹ C. LO MUZIO, *L'iconografia di Śiva in Asia centrale*, Tesi di Dottorato di Ricerca inedita, Genova, 1994, fig. 27.

⁶² T.A. GOPINATHA RAO, 1993³, *op. cit.*, vol.II, part I, p. 186, plate XLIV, fig. 2.

⁶³ P. OLIVELLE, "Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Traditions", in *Hair*, New York, State University of New York Press, 1998, pp. 11-49.

⁶⁴ Ricordiamo come in *Taittirīyasambitā* IV, 5, 5 Rudra sia definito calvo.

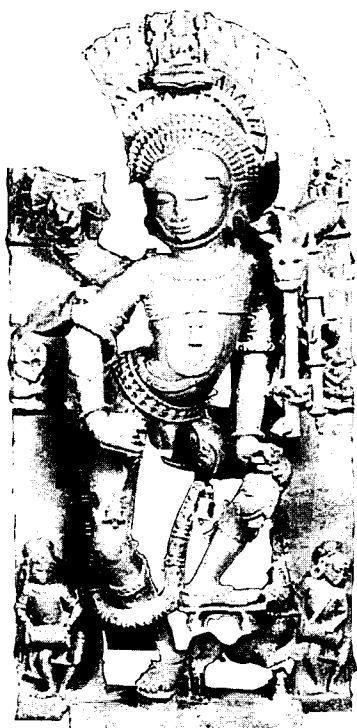


FIG. 14



FIG. 15



FIG. 16

Didascalie
Cola - XI sec. d.C. Tamilnāḍu

FIG. 14. *Bhairava.*

FIG. 15. *Candraśekhara.*

FIG. 16. *Naṭarāja.*

I lunghi capelli arruffati, e non solo momentaneamente non curati, richiamano immediatamente l'immagine degli asceti che vivono nella foresta, cioè al di fuori della società ordinata secondo regole morali e rituali, anche se tale condizione non implica una esclusione, bensì un superamento degli obblighi mondani.

È in questo senso forse che può essere letto il tratto peculiare di Rudra-Śiva di non portare copricapo e di ostentare un aspetto selvaggio, anche nella cura della chioma: egli, il sommo asceta, governa il destino del mondo, pur restandone costantemente al di fuori. Infatti il comportamento di Śiva è ambivalente dal punto di vista dell'ortodossia: egli è il distruttore del sacrificio, è Anṛtadeva, ma al contempo ristabilendolo lo completa, diventando così Pāśupati, il Signore delle creature prese al laccio⁶⁵.

ABSTRACT

The article wants to examine the different hair-styles of the Hindu god Rudra-Śiva, as he appears in a number of typical aspect, both benevolent (*anugraha*) and terrific (*ugra*).

The general introduction to a series of headgear (*mukuta*) canonized by Hindu iconography for various deities, wants to focus the attention on the different ways of styling the matted hair (*jaṭā*), typical of the image of Śiva. The study analyses the shape and the stylistic evolution of those hair-styles encountered in various plastic representations of the god in India, from the first iconic representations of the Kuṣāṇa period till the 12th century A.D.

KEY WORDS

Indian art. Rudra. Śiva. Head-gear. *Mukuta*. *Makuta*. *Jaṭā*.

⁶⁵ S. KRAMRISCH, 1981, *op. cit.*, pp. 3-68, 301-336.

Stefano Beggiora

SACRIFICIO UMANO E SACRIFICIO DEL BUFALO
IN ORISSA

Nell'ottobre del 1998 intrapresi per la prima volta uno studio sul campo in Orissa, inoltrandomi nelle giungle dei distretti meridionali, per una ricerca di tipo etnografico che comprendesse una aggiornata ricostruzione dell'universo sciamanico-religioso di alcuni gruppi tribali. Generalmente, in contesto di sciamanismo centroasiatico, si sottintendono le grandi tradizioni discendenti dal Bön tibetano o il complesso magico-religioso dei *jbankri* nepalesi. In effetti, nel subcontinente indiano, è sempre più difficile, oggi, riscontrare anche all'interno delle popolazioni più arretrate o primitive dei gruppi che conservino ancora intatte le antiche tradizioni ed un *corpus* rituale rapportabile ai canoni di questa tipologia¹. La scelta dell'Orissa non è quindi casuale; lo stato che fu definito come il "più verde" dell'Unione Indiana, racchiude territori che per secoli rimasero inaccessibili ed incontaminati. È proprio qui, nelle aree più remote, che si possono ritrovare gruppi tribali non ancora hinduizzati²

¹ Per una canonizzazione delle caratteristiche essenziali dello sciamanismo, per lo meno Centro-Asiatico, si suggerisce: R. MASTROMATTEI, *La Terra Reale. Dei, Spiriti, Uomini in Nepal*, Levi, Roma, 1988. Inoltre: R. MASTROMATTEI, *Tremore e Potere. La condizione estatica nello sciamanismo himalayano*, Angeli, Roma, 1955.

² È un processo molto interessante. Si consideri che le tribù furono sempre considerate dall'ortodossia hindu al di fuori del sistema sociale castale. In alcuni casi però, la convivenza a fianco di microcomunità agricole hindu di pianura ha portato i tribali, in quanto spesso legati ad attività di vitale importanza nell'area (come approvvigionamento idrico, forza lavoro, etc.), ad una sorta di riconoscimento ed elevazione sociale. In molte zone essi sono riconosciuti come una casta a sé, la cui posizione è legata allo sviluppo storico della regione in cui sono inseriti. Da un'assorbimento sociale linearmente consegue un'integrazione religioso-culturale. Vedi RATHA, "Caste in a South Orissan Village", in *Man in India*, vol. 48, n. 2, RANCHI, 1968, pp. 149-58.

o convertiti dalle missioni³, dove gli antichi rituali ancora si celebrano sotto la guida di sciamani con la possibilità di autotendersi in stato di *trance* al fine di comunicare con spiriti ed entità superiori nel perenne impegno di ristabilizzare l'equilibrio fra naturale e soprannaturale. Del resto, si consideri che se un quarto della popolazione dell'Orissa è composta da tribali, o *adivasi*, di gruppi diversi, si pensa che almeno un terzo lo sia per origine.

Di fatto molti territori abitati dalle tribù rimasero per secoli isolati, in quanto malsani e di difficile e pericoloso accesso. Anche durante la dominazione britannica non vi era un particolare interesse strategico o commerciale che imponesse l'esigenza di installare infrastrutture nelle aree più interne, né politicamente vi furono interventi di rilievo all'interno dell'equilibrio dei potentati e reggenze locali. Si pensi che nel 1835, durante la repressione della rivolta dei capi hindu del Goomsoor Zamindary⁴, che creò il pretesto di una penetrazione militare fra le tribù per la soppressione del sacrificio del Meriah⁵, tutto il territorio dei Ghat era conosciuto come Khondistan. Ciò significa che allora gli inglesi erano all'oscuro dell'esistenza di differenti e nutriti gruppi tribali che popolavano un'area così vasta ed inesplorata che essi chiamarono semplicemente "terra dei Khond"⁶.

Dal punto di vista etnologico ed antropologico, oggi, dopo alcuni anni di lavoro sul campo, mi sento allo stesso tempo di dover fare alcune considerazioni sulla realtà caleidoscopica degli *adivasi* che vivono non solo in queste zone ma in tutta l'India.

³ La penetrazione cattolica è un fenomeno relativamente recente, sicuramente preceduta dalla chiesa battista in periodo britannico. Se da una parte le missioni non ebbero gran fortuna in ambiente hindu o musulmano, risultati diversi si ottennero in ambito tribale, tollerati in un certo qual modo, oggi, dal potere centrale in quanto interventi in aree di difficile controllo.

⁴ Gumsur, nell'odierno distretto di Ganjam.

⁵ Sacrificio umano, o infanticidio, di bambini definiti 'Meriah', cioè vittime predestinate all'interno di un complesso rituale propiziatorio per la fertilità dei campi. Per i riferimenti storiografici si segnalano: Report of J.P. GRANT, *India Home Consultation*, Range 187, vol. 17 e segg.; *Selection from records of Govt. of India, Madras*, n° XXIV, part I e segg.; *Reports of Meriah Agents*, Ganjam (1837-61). I documenti sono stati raccolti e pubblicati in selezione da M.N. Das; vedi Das, "Suppression of Human Sacrifice among the Hill Tribes of Orissa", in *Man in India*, vol. 36, 1, Ranchi, 1956. pp. 21-48.

⁶ In quanto è il gruppo più consistente e perchè erano proprio i Dhongria Khond ad eseguire il sacrificio del Meriah.

Al di là del significato proprio del termine⁷, quando si parla di tribù indiane, non si vuole intendere un gruppo "eticamente" primigenio ed isolato da una matrice contestuale. Per fare un esempio, si può, pur con qualche riserva, intendere le tribù di *indios* dell'Amazzonia come un ceppo originale con propria lingua e cultura autoctone. La distanza morfologica, linguistica e culturale da quelli che possono essere i discendenti dei *conquistadores*, abitanti delle città, è profonda ed evidente. Ora questo tipo di scenario non è attuabile in India in quanto quello che abitualmente viene definito come il *corpus* delle tradizioni e delle religioni tribali è il risultato di un osmosi culturale – ed in quanto osmosi, bilaterale e bidirezionale – tra eredità dei villaggi «della foresta» e tradizioni, principalmente hindu, dell'entroterra di una determinata area. Non è quindi possibile parlare di tribali o *adivasi* nell'India moderna decontestualizzandoli dall'evoluzione storico-sociale della regione in cui essi vivono. Se i tratti somatici di molti tribali sono caratteristici e ci forniscono le indicazioni di una loro probabile antica provenienza, allo stesso tempo, in molti gruppi vi è una tale mescolanza che gli abitanti della giungla non sono poi così diversi dai contadini di pianura. Nelle lingue parlate, pur di ceppo diverso, tornano talvolta alcune radici riconducibili al sanscrito; lo stesso dicasi per i rituali che per molti elementi sono vicini alle tematiche dell'ortodossia hindu⁸. Per questo motivo gli studiosi, soprattutto da parte indiana, in questi ultimi anni, si sono dedicati alla ricerca delle antiche contaminazioni ed influenze culturali tra la cosiddetta società aria e gli abitanti primigenii di queste terre. Non tanto, quanto i primi ipoteticamente trasmisero ai secondi, ma viceversa, in una concezione di centralità culturale indiana che ebbe la culla nel subcontinente stesso⁹.

⁷ O *adibasi*, termine panindiano di periodo gandhiano che indicava gli aborigeni, abitanti primigenii di una determinata area, per esteso le comunità di origine tribale. Cfr. SANGANNA "Signification of Adibasis", in *Adivasi*, V, Cuttack, 1963-64, pp. 3-5.

⁸ A tale proposito si segnala: GUHA, S., "Lower Strata, Older Races and Aboriginal Peoples: Racial Anthropology and Mythical History Past and Present", in *The Journal of Asian Studies*, v. 57, 2, 1998.

⁹ Cfr. SITAPATI, G.V., "The Interpenetration of the Aryan and the Aboriginal Culture in India with Special References to the Saoras (Savaras)", in *Quart. J. Mythic Soc.*, XXXVIII, 1947-48; XXXIX, 1948-49; OPPERT, G., *The Original Inhabitants of India*, Oriental Publishers, Delhi, 1972.

Per quanto riguarda invece un raffronto interno fra le diverse tribù dell'Orissa, è inoltre necessario considerare che se molti elementi sono spesso ricorrenti ed analoghi all'interno dei rituali, allo stesso tempo la rosa della casistica è talmente ampia e variegata che è impossibile definire una teoria che sia valida in assoluto. Punti di contatto, ad esempio si trovano in comunità molto distanti geograficamente e culturalmente fra di loro, ma allo stesso tempo all'interno dello stesso gruppo, fra villaggio e villaggio, coesistono tradizioni e culti molto diversi.

È importante sottolineare che, se fino al secolo scorso, possiamo con facilità immaginare che queste popolazioni fossero rimaste pressoché incontaminate all'interno dei relativi differenti equilibri, oggi la situazione è molto cambiata. Infatti, dopo l'Indipendenza, i tribali sono stati anch'essi, in diversa scala, travolti dalle contraddizioni della modernizzazione nazionale. Oggi gli *adivasi* sono comunque un consistente soggetto sociale e produttivo; in quanto votanti hanno il concreto peso di migliaia e migliaia di unità, e, considerato che le produzioni artigianali stanno via via scomparendo, si assiste ad un'omologazione di tipo commerciale tesa esclusivamente allo sfruttamento della produzione agricola di queste aree. Al controllo di tutto ciò, le forze politiche mirano senza esclusione di mezzi. A questo si aggiunga l'impatto distruttivo delle missioni cattoliche che sistematicamente sradicano le tradizionali culture tribali, in nome di una modernizzazione, che non consiste in altro che in un ennesimo tentativo di controllo e strumentalizzazione di popolazioni che vivono ancor oggi in situazione di estrema miseria ed arretratezza.

Per questi motivi, oggi, è molto difficile avvicinarsi alle "restricted areas" alla ricerca di situazioni in cui ancora gli sciamani possano esercitare la professione dei loro padri in armonia con l'ambiente circostante. È una difficoltà non solamente di tipo fisico o legislativo, ma soprattutto di comprensione etica di un equilibrio e di una cultura antichi, in perenne trasformazione, che oggi stanno velocemente scomparendo.

Personalmente quindi da un paio d'anni compio un lavoro di ricerca sul campo che mi ha portato a visitare alcuni villaggi e a vivere per alcuni periodi a stretto contatto con alcune di queste popolazioni tribali; per la precisione i Lanjia Saora e i Kutia Khond. Sono queste due comunità appartenenti ai più importanti e numericamente più nutriti gruppi dell'Orissa, i

Saora e i Khond, ma mi è capitato di essere ospite anche di altre tribù che mi hanno fornito interessanti dati e testimonianze circa i rituali trattati in questo contesto.

In Orissa il sacrificio del bufalo fra gli *adivasi* è tuttoggi diffusissimo; sono proprio le tribù che tramandano ancora gli antichi rituali sciamanici a fornirci la chiave di codificazione forse più genuina di questi antichissimi temi. Se questo è sicuramente l'animale sacrificale per eccellenza per le tribù Saora, rituali affini si ritrovano fra gli Oraon, i Khond, i Gadaba e i Munda fra i quali si contempla, è doveroso sottolinearlo, la variante della vacca (o del bue) come era l'antica tradizione dei Santal, dei Bondo, dei Gond, come pure dei Bison Horn Marias che comunque devono il nome ai caratteristici copricapi costruiti con le corna di bufali uccisi¹⁰.

Tuttavia, pur nella molteplicità di tradizioni differenti, in linea di massima possiamo individuare due principali casistiche che contemplano questo tipo di sacrificio in maniera più frequente. In primo luogo il sacrificio del bufalo si trova in relazione a culti megalitici in onore dei defunti; e *in secundis* è dedicato alla divinità con il fine propiziatorio della fertilità dei campi nella stagione immediatamente successiva.

In questo contesto, quindi, vorrei prendere in esame la tradizione rituale dei Lanjia Saora e dei Kutia Khond, in quanto ci forniscono due chiari esempi di questa casistica.

Fra il 1998 e il 1999, mi trovavo a fare ricerca presso le tribù Lanjia Saora, o Saora delle colline, nelle giungle di Rayagada nell'Orissa meridionale. Vivendo direttamente a contatto con questa popolazione ho avuto occasione di assistere ad alcuni rituali e di conoscere alcune *kuramboi*, ovvero le sciamane, la più alta carica religiosa fra i Lanjia Saora. Attraverso un lungo lavoro di interviste e filmati sono riuscito a ricostruire in

¹⁰ Cfr. M. TOPNO, "Funeral Rites of the Mundas on the Ranchi Plateau", *Anthropos*, I, 1955; S.C. ROY, *Oraon Religion and Customs*, Calcutta Reprint 1972, pp. 43-37, 51-58; A. CAMPBELL, "Death and Cremation Ceremonies among the Santals", *JBORS*, II, 1916, p. 456; T. HEMBROM, *The Santals: Anthropological-Theological Reflections on Santali and Biblical Creation Traditions*, Calcutta, 1966; C. VON FURER HEIMENDORF, "Megalithic Ritual among the Gadabas and Bondos of Orissa", *JRASB Letters*, IX, 1943, pp. 174 e segg.; W. KOPPERS, "Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India", *Annali Lateranensi*, vol. VI, 1942, pp. 183-192.

questi anni un tracciato della concezione escatologica, per molti versi intricata, di questa tribù¹¹.

Lo sviluppo dell'esistenza umana è, presso i Saora, un continuo attraversamento di fasi discendenti¹² di trasformazione. Ogni fase porta in se stessa i prodromi della successiva. La corretta armonia fra forze terrene e soprannaturali è garanzia di un adeguato e sereno svolgimento e sviluppo dell'essere umano. Quando quest'equilibrio, per qualche motivo si rompe, si assiste ad un'inversione di direzione e questa può essere una situazione di grave pericolo per l'individuo o per il villaggio intero. Per fare un esempio, la nascita è un momento di passaggio importantissimo, in quanto il bambino prende forma nel corpo della madre per venire al mondo, mentre precedentemente faceva parte di un "melting pot" originario. Uyungsim, entità creatrice residente nel sole, plasma da questa sostanza primigenia ed informe i futuri esseri; ma se per qualche motivo si rompesse l'equilibrio fra mondo terreno e mondo degli spiriti, egli potrebbe richiamare a sé il bimbo. Questa non è altro, per i Saora, che la pur diffusa eventualità di mortalità infantile, o interruzione di gravidanza¹³. Parimenti, quando un uomo muore viene deposto sulla pira per la cremazione. Dopo la distruzione del suo corpo, lo spirito permane in stato di *kulba*, anima in pena, in attesa della celebrazione di un vero e proprio funerale in suo onore. Se questo non dovesse essere eseguito, o vi fosse anche un minimo errore od omissione nella celebrazione; lo spirito non intraprenderebbe il suo giusto viaggio verso il mondo dei defunti per diventare un antenato tutelare del proprio clan. Questo è un caso di estremo pericolo in quanto lo spirito, permanendo in questo stato, potrebbe vagare per i villaggi, in un certo senso tornare indietro nel proprio cammino, e cominciare ad affliggere i viventi inducendo a sua volta, malattie, incidenti e morte. È solo lo sciamano, in questo caso si tratta per la maggior parte dei casi di donne, le *kuramboi*, che ha il potere di ristabilire l'equilibrio, individuando la

¹¹ Cfr. BEGGIORA, S., *Culti sciamanici presso i Lanjia Saora dell'Orissa*, tesi di Laurea presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 1998-1999. Inoltre BEGGIORA, S., "Riti funebri e concezione dell'aldilà nello sciamanismo dei Lanjia Saora dell'Orissa", *Annali di Ca' Foscari*, 2000 (in stampa).

¹² A livello figurativo, come si vedrà in seguito, l'essere sembra concretarsi lungo una linea retta che nasce nel Sole e termina nel sottosuolo.

¹³ Cfr. VITEBSKY, P., *Dialogues with the Dead*, Cambridge U. Press, 1993, pp. 46-50.

causa della rottura, comunicando direttamente con gli spiriti. La *kuramboi* stessa ha il potere di indicare il rimedio, ed è quindi guaritrice nella sua funzione di "medicine man" in relazione ai viventi, ma ricopre allo stesso tempo funzione di psicopompo per le anime in pena.

È interessante notare che presso i Saora, se la nascita è forse la prima grande trasformazione del *continuum* evolutivo di cui sopra, la morte non è affatto l'ultima. Anzi, all'interno del concetto di arco di esistenza presso i Saora, possiamo dire si trovi all'incirca a metà. Questo significa che esiste la concezione che l'anima nell'immediato *post mortem* intraprenda una nuova vita nell'aldilà che si svilupperà attraverso varie fasi di tutelarizzazione¹⁴ fino a contemplare un naturale invecchiamento e una seconda morte nel mondo degli spiriti¹⁵. Per questo motivo, la morte non è intesa come la cessazione dell'esistenza, ma come un momento fondamentale di passaggio da uno *status* ad un'altro, il cui relativo rituale è forse il più importante e delicato fra tutti.

Il culto dei defunti, fra i Saora, si celebra, tramite la cerimonia del Guar, che ai nostri giorni si tiene ad una distanza che è stata canonizzata in dodici giorni dopo la cremazione¹⁶. Questo è quello che in antropologia è stato definito il secondo funerale e che, in forme differenti, è diffuso anche presso molte altre tribù della zona¹⁷. I momenti centrali di questo rituale sono l'erezione di un megalite dedicato alla memoria del defunto e il sacrificio cruento di una o più vittime prescelte.

Ho avuto personalmente l'occasione di assistere ad alcune di queste cerimonie funebri. Durante il Guar, quindi, viene scelta una pietra di dimensioni pari all'importanza del defunto. Le ceneri, dopo la cremazione, vengono deposte in una piccola buca nel terreno ai piedi delle pietre deposte in precedenza¹⁸. Un capovillaggio, quindi, ha diritto ad una pietra di grosse

¹⁴ Diventando cioè un nume tutelare, un antenato protettore del proprio clan.

¹⁵ Cfr. ВИТЕБСКИЙ, *op. cit.*, pp. 216-236.

¹⁶ Anticamente il periodo poteva essere più lungo; essendo molto dispendiosa, dipendeva dalla disponibilità dei familiari del defunto.

¹⁷ In alcune tribù, come fra i Saora in occasione del Karja, si contempla pure l'esigenza di celebrare un terzo funerale, di tipo collettivo, in cui si commemorano tutti i defunti dei villaggi di una determinata zona.

¹⁸ È questo il *ganuar*, ovvero il luogo di erezione delle pietre dedicate ai defunti di ciascun villaggio.

dimensioni¹⁹, mentre ad un bambino, morto prematuramente, viene dedicata una pietra di circa una spanna. Questi blocchi vengono ritualmente eretti uno addossato all'altro nell'apposito spazio previsto dal rituale che precedentemente viene spianato e ripulito da erbacce. Qualche tempo dopo il funerale, la giungla ricopre nuovamente il gruppo di pietre che rimangono come mute sentinelle nella foresta. La questione delle dimensioni sembra quasi antropomorfizzarle. Ho avuto l'impressione che il fatto che siano una addossata all'altra sia quasi un segnale, un monito al defunto. Sembra quasi che la comunità dica: «ecco, questa è la tua nuova identità, sei vicino a loro, non tornare indietro». Da gesto rituale finalizzato inizialmente a memoriale si giunge quindi ad un'identificazione di un nuovo tipo di esistenza ed appartenenza.

La questione del bufalo è diversa. L'anima del defunto, nel *post mortem* è sola, spaurita, affamata in cerca della via da seguire. I dati in nostro possesso non ci forniscono indicazioni precise circa l'estensione e l'articolazione di questa dimensione, ma è concezione comunemente accettata fra i Saora che il Kinorai, o mondo dei morti, si sviluppi al di sotto della superficie terrestre, nella sua totalità. Per questa sua particolare configurazione, in esso non sorge, né tramonta mai il sole; la luce è quindi assente e il territorio è immerso perennemente nell'oscurità.

Durante una delle conversazioni avvenute con gli sciamani, si affermò che la condizione dei defunti, comunque anche quando hanno intrapreso la giusta strada, è alquanto triste e sofferente. Essi si raggruppano in villaggi, come facevano in vita e lavorano i campi, come in vita faticavano sui terrazzamenti dei Ghat²⁰. Ma questa condizione notturna non permette al sottosuolo di maturare e far crescere i suoi frutti, quindi nel Kinorai non si trova cibo. Questa visione starebbe alla base del concetto di perpetua migrazione degli spiriti, dal mondo ctonio alla superficie, in cerca di aiuto e conforto dai familiari in vita. Così, sembrerebbe che il sacrificio del bufalo abbia principalmente lo scopo di nutrire il defunto in difficoltà. Inoltre, come ha suggerito una sciamana, nel Kinorai, regna un

¹⁹ Può raggiungere il metro e mezzo-due di altezza.

²⁰ Questa concezione è stata documentata anche dallo stesso Elwin. Vedi ELWIN, V., *The Religion of an Indian Tribe*, Oxford U. Press, 1955, pp. 71 e segg.

freddo glaciale, e i defunti non hanno possibilità di scaldarsi. Per questo motivo, quando una persona è ossessionata²¹ da un antenato che, per qualche motivo gli induce uno stato febbrile, essa trema, come trema lo spirito per il freddo. A questo proposito ho notato che, durante il Guar, vengono fatte donazioni di abiti nuovi per il defunto, che molto probabilmente sono finalizzate alla risoluzione, almeno parziale, di questo problema.

Ho voluto chiedere ad una sciamana che affermava di aver affrontato molte volte il viaggio nel "sottosuolo"²² che forma avessero gli spiriti, se fisicamente mantenessero le stesse caratteristiche, se fossero per caso più alti o più bassi, la sciamana rispose: «alcuni sì, sono più alti, ma perché hanno le gambe allungate. Anche le loro braccia sono più lunghe del normale ed hanno la testa ingrossata, sproporzionata rispetto al resto del corpo».

Questa anormalità, che sembra comunque essere la conseguenza di uno stato di sofferenza, e non viceversa, trova molti riscontri²³. Personalmente ho avuto l'impressione che si tratti di una manifestazione a livello visivo che l'ambiente sotterraneo circostante induce nei suoi abitanti.

Il bufalo, quindi, viene sacrificato in onore del defunto e lo sciamano per prima cosa prepara dei fagottini di cibo, con riso e carne della vittima. Questa è una sorta di viatico che sarà il sostentamento dell'anima nel difficile viaggio per il mondo dei morti. Allo stesso tempo il megalite viene lavato con il sangue del bufalo e si pensa questo debba essere il presupposto per garantire una adeguata esistenza dell'anima nel mondo dei defunti. Si noti che inoltre fra i Saora ma anche presso altre tribù, il bufalo è considerato l'unico animale che tramite uccisione può essere indotto, sotto forma di spirito a passare da un mondo all'altro. Non ho testimonianze circa il fatto che l'anima del defunto cavalchi il bufalo o che da esso venga condotta per

²¹ Posseduta da uno spirito infestante.

²² "Ecco vedi lì è il varco (indica il luogo centrale all'interno della capanna dove si trova il mortaio per le granaglie), c'è un passaggio, ma è molto stretto e ai lati ci sono due precipizi; così io ho sempre paura di cadere. In realtà le strade sono tre, una va giù (segna un punto vago) e nell'altra vi è una cascata, ma solo una è la strada buona ed io seguo quella. Vado molto lontano...". Conversazione con Ilda la *kuramboi* di Pattili, avvenuta il 24/1/99.

²³ Ricorda molto i *piśāca* dell'induismo classico. Cfr. G.G. FILIPPI, *Mṛtyu - Concept of Death in Indian Traditions*, Delhi, DK Printworld, 1996, pp. 186 e segg.

la giusta via. Non credo quindi che in assoluto, per quanto riguarda i Saora, si possa parlare di quest'animale in funzione di psicopompo. Si tratta comunque della donazione più elevata, anche dal punto di vista economico, che la famiglia possa offrire al proprio antenato. Per il suo costo, e per l'utilizzo effettivo del bufalo nelle povere comunità tribali, un sacrificio di questo tipo potrebbe mettere in crisi la sopravvivenza dell'intera famiglia. Ritengo, infine, che se la pietra è un'identificazione concreta per il defunto del suo nuovo essere, il bufalo è una sorta di lasciapassare per l'aldilà, una sorta di "avere", di garanzia, trasmessa dai cari in vita, che permetterà allo spirito di cominciare una nuova esistenza, precludendogli ogni pretesto per tornare al mondo dei vivi.

La casistica del sacrificio del bufalo in onore della divinità finalizzato alla propiziazione dell'abbondanza di raccolti è sicuramente più vasta. Bisogna onestamente ammettere che come in alcune tribù ricorra il sacrificio di questo tipo, in altre coesistono sacrifici di altri animali in relazione al culto locale della dea. La divinità viene intesa in questo contesto al femminile in quanto si sottintende generalmente un sacrificio in onore della dea madre terra che presiede alle forze creative della natura. Si consideri, in ogni caso, che popolazioni pressoché primitive e generalmente poverissime impegnano comunque un ingente patrimonio qualora si organizzasse un sacrificio di capi di bestiame bovini. Sono quindi i festival religiosi più importanti e sfarzosi quelli che prevedono l'uccisione di bufali prima della primavera. Si pensi che in onore della dea fino al secolo scorso i Khond sacrificavano addirittura esseri umani. In queste occasioni le tribù limitrofe (che evidentemente sacrificavano bufali o altro bestiame) organizzavano pellegrinaggi per comunque parteciparvi.

Per quanto riguarda la casistica di questo secondo tipo di rituale penso che le tribù Khond ci forniscano un chiaro esempio ed un utile spunto di riflessione. Nel gennaio-febbraio 2000, mi trovavo nuovamente in Orissa per un lavoro sul campo attorno all'area di Phulbani e Khandmal. È questo il territorio delle tribù Desia e Kutia Khond²⁴. Dopo una visita pres-

²⁴ In realtà l'area è più vasta; i Khond sono il gruppo tribale più diffuso in Orissa e il loro territorio raggiunge i distretti meridionali, ma a loro volta essi si suddividono in sottotribù, come i Dhongria, il ceppo principale; i

so alcuni villaggi Desia, fui ospitato ufficialmente nella casa del *jani*, o sacerdote di villaggio, della comunità Kutia di Pedam (Tumudhibanda Block, nella suddivisione di Balliguda). Fra queste tribù, come fra i sopracitati Saora vi sono generalmente due figure sacerdotali di rilievo nella vita religiosa di villaggio. Il primo è un sacerdote ordinario che presiede ai rituali quotidiani e meccanici della propria comunità d'origine, come la manutenzione e la pulizia dei luoghi sacri, le offerte alle deità o ai tutelari che proteggono il villaggio e così via²⁵. Il secondo è lo sciamano vero e proprio che custodisce il sapere e la conoscenza dei rimedi naturali della foresta, ma che allo stesso tempo può comunicare con il mondo degli spiriti e, tramite la *trance*, eseguire rituali di esorcismo o funzioni oracolari. Generalmente il primo non può esercitare al di fuori del proprio villaggio, e non ha quasi mai, almeno per le tribù dell'Orissa una controparte femminile. Fra i Khond invece, come fra i Saora esistono sciamane femmine, e relativamente alla loro potenza, possono essere chiamate a risolvere casi anche presso villaggi che si trovano a molti chilometri da casa. Fra i Kutia Khond il sacerdote ordinario è conosciuto col nome di *jani*, mentre lo sciamano è il *kuttaka* (femminile *kuttakarū*)²⁶. Janluka Majhi, *jani* del villaggio di Pedam e mio ospite durante la permanenza in Khandmal, è una persona influente nell'area e gentilmente accettò di farmi da guida nella mia raccolta di dati circa il territorio e le tribù Kutia Khond.

All'imboccatura di ogni villaggio, ma specialmente nel cortile, o spiazzo comune delimitato dalle capanne sorgono numerosi caratteristici pali di legno intarsiati, alcuni di grosse dimensioni, altri più piccoli, talvolta a forcilla. Sono essi dedicati a Dharani Penu, la divinità principale del pantheon kutia khond; ne sono allo stesso tempo il simbolo e la dimora potenziale, sebbene si ritiene che la deità risieda nella terra.

Dharani Penu è un'entità femminile, come al femminile sono intesi tutti gli dei Kutia Khond. È, in un certo senso, la dea madre terra; presiede alla fertilità dei campi e all'alternanza

Desia, dai caratteristici tatuaggi, e i Kutia, tribù dell'interno ridotta oggi a poche unità, ma che forse ha conservato fino ad oggi più intatte le proprie antiche tradizioni.

²⁵ Un po' come il *pujari* hindu.

²⁶ Per i Saora, come abbiamo visto, la sciamana è chiamata *kuramboi*, mentre il sacerdote ordinario, consigliere tra l'altro del capovillaggio, è il *buyya*.

delle stagioni. Dharani Penu è una divinità creatrice, madre di tutti gli esseri viventi. A lei si sacrifica, quindi, l'animale per eccellenza, il bufalo. Nei riti per propiziare l'abbondanza dei raccolti i Kutia Khond organizzano sontuosi festival religiosi a cui partecipano più villaggi. Il *mutahed*, cioè il capo supremo di dieci comunità khond, annualmente raduna i *kuttaka* e i *jani* dei villaggi d'influenza per prendere consiglio. Questi concilii sono finalizzati all'individuazione del momento propizio per il sacrificio del bufalo alla Madre-terra, in un periodo che va generalmente da gennaio a marzo. Anticamente i capifamiglia Kutia Khond si radunavano armati di coltelli attorno alla vittima. Il primo colpo veniva sferrato dal *jani* (non necessariamente doveva essere un colpo mortale alla gola o al capo del bufalo) e poi il resto del villaggio si avventava sul corpo dell'animale finendolo. Questa particolare tecnica, oggi in disuso presso i Kutia, è tuttora praticata dai Desia Khond. I capifamiglia, in un secondo tempo, portano a casa un pezzo di carne del bufalo sacrificato per dividerlo con parenti e familiari, che lo sotterreranno nei propri campi per propiziarne la fertilità.

Ora tutto ciò è di fondamentale importanza in quanto la tecnica è evidentemente affine all'antico rituale del sacrificio umano del Meriah²⁷ che veniva praticato dalle stesse tribù. Il corpo del bambino o ragazzo, vittima predestinata, veniva realmente smembrato e in seguito lacerato e diviso in pezzi sempre più minuti, per fare in modo che tutte le comunità avessero la possibilità di deporre un pezzo nel proprio campo. Alla base di questa concezione è evidente l'idea diffusa che la carne, ma soprattutto il sangue nutra direttamente la terra. Oggi, ad esempio, i Kutia Khond sacrificano bufali a Dharani Penu, ma l'uccisione è delegata unicamente al *jani* che abbatte la vittima con un'unico colpo d'ascia. Questo colpo viene sferrato esclusivamente con la parte affilata dell'arma, dall'alto sulla nuca dell'animale (come avviene fra i Lanjia Saora). In questi sacrifici è assolutamente necessario lo spargimento di sangue in quanto si ritiene che Dharani Penu lo assorba direttamente dal terreno. Non sono contemplati fra i Kutia Khond sacrifici di animali per strangolamento o soffocamento, a differenza del Meriah che, a parte qualche eccezione, veniva ritualmente condotto a morte in questo modo.

Prima del sacrificio i bufali vengono fatti circumambulare

²⁷ Cfr. nota 3.

attorno ai pali di Dharani Penu. È interessante però notare che presso i Kutia Khond vi è una seconda divinità conosciuta col nome di Mala Penu. È anch'essa la dea Madre-terra. In un certo senso si tratta dell'aiutante di Dharani Penu o di una sua emanazione. In suo onore venivano eretti tumuli di pietre e terra, simbolo e potenziale dimora della dea. Oggi al villaggio di Pedam, quasi a sottolineare l'affinità e la dipendenza dalla divinità principale, Mala Penu è rappresentata da una fila di macigni ordinati, disposti in linea retta ai piedi dei pali di Dharani Penu. Questa divinità è anche conosciuta come "dea delle pietre". Attorno ai pali e di conseguenza ai tumuli vengono fatti circumambulare per un certo periodo i bufali che verranno quindi uccisi in onore della dea e della sua emanazione nel sontuoso festival di primavera.

Storicamente, dai dati in nostro possesso, sappiamo che furono gli inglesi, tramite ripetute spedizioni militari in queste giungle, a riscattare centinaia di Meriah e ad imporre con la forza la sospensione del sacrificio umano, sostituendolo con quello del bufalo. L'unica esplosione di insofferenza verso quest'imposizione, che portò i cosiddetti «*black warriors*» a scendere in guerra, fu facilmente repressa dal meglio equipaggiato esercito britannico²⁸. Non vi era al tempo, per le tribù coinvolte, possibilità di comprensione del perché di tanto interesse da parte dell'uomo bianco nei confronti di un rituale così antico e universalmente riconosciuto ed ammirato da tutti gli altri gruppi tribali limitrofi, nonché gradito agli dei. Allo stesso tempo dubito sinceramente che, in seguito a queste campagne militari, qualche ufficiale o antropologo inglese abbia avuto la possibilità di ponderare la valenza simbolica del bufalo per le tribù ma anche per tutta l'India, suggerendo quindi ai Khond questo tipo di sostituzione.

Ho insistito con il *jani* e i *kuttaka* da me incontrati su questa questione, ma le discussioni alla fine vertevano sempre sull'importanza e il rispetto dell'animale nelle tradizioni tribali e sull'interesse dalla dea nei confronti della vittima per eccellenza. Evidentemente se pur il sacrificio umano è ricordato, si è persa la memoria delle condizioni relative al cambiamento avvenuto più di un secolo e mezzo fa. Elwin, eminente antropologo e, in questo contesto, ricca fonte di informazioni, sebbene oggi un po' datate, ricorda due antiche leggende circa il

²⁸ Cfr. nota 3.

sacrificio del bufalo presso i Kutia Khond²⁹. La prima narra di come una volta gli uomini fossero deboli e malati in quanto il loro sangue era di color verde e di come fossero in seguito diventati forti dopo l'uccisione del primo bufalo e l'assunzione del suo sangue color rosso. La seconda narra di come le colline fossero adirate in quanto a tutti gli dei gli uomini sacrificavano vittime predestinate, mentre a loro non fosse riservato niente. La creazione del bufalo, nella sua imponente figura starebbe a riscattare e sottolineare la superiorità delle colline sulle altre entità soprannaturali. Colline, montagne e di conseguenza rocce, sono probabilmente riconducibili a Mala Penu; a sua volta in stretta connessione con Dharani Penu, la Madre Terra. A lei si sacrifica l'animale più possente, il cui sangue, indipendentemente se assunto direttamente dagli uomini o assorbito dal terreno, è garanzia di forza, sviluppo ed abbondanza.

Evidentemente, non solo in contesto tribale, esiste un archetipo di legame che si codifica nello stretto rapporto fra bufalo e uomo. Potremmo forse azzardare che ci si trovi di fronte ad una sorta di identificazione fra i due, dove il sacrificio della vittima diventa il sacrificio del sè. Fra gli *adivasi* si tratta comunque di un rituale elevatissimo dal punto di vista simbolico, ma anche e soprattutto pratico ed economico, considerata la sua incisione nell'economia di villaggio, che pone chi lo compie ad un livello di superiorità nella scala di rapporti con il soprannaturale; che si tratti di divinità o di defunti.

In conclusione vorrei accennare ad una questione ancor oggi aperta e discussa in antropologia. Alcuni studiosi hanno presupposto che probabilmente vi sia uno stretto legame fra culti megalitici e fertilità dei campi³⁰, ossia fra culto dei defunti e culto degli dei in relazione alla terra. Per quanto riguarda la mia esperienza, vorrei tornare ai Saora; ho avuto la netta impressione dagli elementi emersi dalle interviste con gli sciamani, ma questa è una concezione che seppur confusa esiste anche in altre tribù, che questa popolazione contempli un prin-

²⁹ V. ELWIN, *Tribal Myths of Orissa*, Oxford U. P., Bombay, 1954, pp. 71 e segg. Sul rituale khond, si segnala: B. BOAL, *The Konds*, Bhubaneswar, 1984. F. PADEL, *The Sacrifice of Human Being*, Oxford U. P., New Delhi, 2000.

³⁰ Ad esempio, HEIMENDORF, *op. cit.*

cipio che potremmo chiamare "di reciproco nutrimento". I defunti, come affermato più sopra, sono soggetti generalmente ad una seconda dipartita nel mondo dei morti, ma si pensa che un qualcosa, un qualche tipo di rimanenza dell'anima dei defunti in genere, permanga nel sottosuolo. Si tratta di un elemento più sottile dell'anima stessa che diventa il sostrato del territorio stesso in cui essi secoli prima vissero. Da questo sostrato scaturiscono quindi gli elementi che presiedono alla crescita e allo sviluppo delle piante, degli alberi, dei raccolti e di tutte le forme della natura. Come i defunti vengono nutriti dai viventi oggi tramite il sacrificio del bufalo, essi seguendo il giusto percorso, quindi non tornando indietro e vagando sulla terra, potranno in qualche modo provvedere alle condizioni di nutrimento dei discendenti dei loro parenti in vita. Il sacrificio alla dea, presso i Khond, è più immediato e mirato all'attuale; si rivolge ad entità superiori con finalità di venerazione e, in una sorta di *do ut des*, mira direttamente al ciclo stagionale successivo.

C'è quindi a mio parere un antico legame fra sacrificio agli dei e sacrificio ai defunti. Se da una parte la comunità si vuole preservare da essi placandoli, allo stesso tempo, nelle metodologie più diverse, cerca di ingraziarsi il soprannaturale per ottenere né più né meno delle condizioni di una adeguata sussistenza o sopravvivenza. L'anello che lega questi due fenomeni nelle loro più divergenti ramificazioni è il sacrificio dell'essere più importante ed elevato fra quelle che tradizionalmente sono le vittime dedicate.

ABSTRACT

Among the adivasi Saura Tribes of Orissa the most important religious ritual concerns the sacrifice of the buffalo. The animal is slaughtered during the festivals related with the cycle of agriculture, and its blood and flesh are spread around the fields with the purpose of increasing the fertility and opulence of the crops. The buffalo is ritually killed also during the funeral rites, where it is considered the necessary psychopomp, leading the soul of the dead on the right path to the realm of the ancestors. As it is well known, the Sauras did not sacrifice any human victims, and all scholars agree in this regard. During a field-research in Orissa, the author realized that, when in the 19th century the Khonds performed the human sacrifice, the Sauras usually sent representatives of their Tribes to the bloodshed ritual. They came back to their own villages with some pieces of the human victim of the Khonds, with the purpose of blessing their fields.

KEY WORDS

Buffalo. Human Sacrifice. Orissa.

Fabrizio Ferrari

L'INFLUSSO DI JAYADEVA SULLA LETTERATURA
BENGALI DALLE ORIGINI AL XVIII SECOLO

Nato a Kindubilva¹ nel XII secolo da Bhojadeva e Ramādevī², Jayadeva visse sotto il regno di re Lakṣmaṇasena (1179-1205), ultimo sovrano hindu del Bengala indipendente, alla cui corte probabilmente compose il *Gītagovinda*. Il contesto letterario in cui quest'opera si inserisce appare del tutto povero di novità: i Sena furono grandi mecenati ma la produzione poetica del tempo mirava essenzialmente alla forma impegnando così i poeti in vuoti esercizi di retorica e di stile che ricalcavano pedissequamente la grande produzione poetica (*kāvya*) e trattatistica (*śāstra*) sanscrita o nella compilazione di lunghe antologie³. Jayadeva, al contrario, debitore della poetica vernacolare precedente sempre rivolta alle masse e mai ad un'élite⁴, ricorre a tematiche estremamente popolari, di tipo religioso o mitologico e, pur utilizzando il sanscrito, viene da subito entusiasticamente accolto. Una delle sue fonti è il *Bhāgavata-Purāṇa*, un testo relativamente recente⁵ che a sua

¹ Oggi Keṇḍuli, distretto di Birbhum, Bengala Occidentale.

² *śrībhōjadēvaprabhavasya rāmādevīsutaśrījāyadevakasya / parāśarādīpriyavargakañthe śrīgītagovindakavitam astu // Gītagovinda, XXII: 284.*

³ Fra gli autori più importanti dell'epoca, in *Gītagovinda* I: 4, Jayadeva riporta Umāpatidhara (i cui versi sono riportati nel *Candra-cūḍa-carita* di Cāṇakyaandra), Śaraṇa (autore del testo grammaticale *Durghata-ṽṛtti*), Govardhana (cui si deve l'*Āryā-saptaśatī*, raccolta di poesie erotiche) e Dhoyī (compositore del *Pavana-dūta*).

⁴ Ci riferiamo essenzialmente alla produzione di canti in bengali per la glorificazione di divinità locali (*maṅgalkāvya*): Manasā, Caṇḍī, Śaṣṭhī, Śitalā, Dharma Ṭhākura, Āi, ecc.

⁵ Ancora non esiste una teoria soddisfacente sulla data di composizione del *Bhāgavata Purāṇa*. La maggior parte degli studiosi concordano nel collocarlo tra IX e XI secolo, ma vi è anche chi lo pone tra III e VII secolo

volta si nutre di un passato antichissimo e che, come tutti i *Purāna* ancor più che i Veda, affonda le proprie radici nella cultura popolare dell'India. La difficoltà della lingua era quindi superata dalla facilità con cui le tematiche presenti in opere come il *Gītagovinda* facevano breccia nel cuore della gente. Per questo Jayadeva è sempre stato sentito come un mistico, un poeta ispirato: la sua forza e insieme la sua poesia stanno proprio nell'essersi avvicinato così tanto alla cultura popolare facendo leva su un culto e una devozione fra i più antichi.

Col pensiero come tempio affrescato dalle imprese della dea della parola,
 sovrano dei cantori girovagli che adorano Padmāvati,
 il poeta Jayadeva compone questo poema
 che raccoglie le storie della passione d'amore del divino Vāsudeva ⁶.

Precedente al regno di Lakṣmaṇasena è il primo esempio di letteratura bengali ⁷: i *caryā-pada* (c.ca VIII-XII secolo), brevi composizioni poetiche di carattere mistico-religioso e di orientamento buddhista.

Il buddhismo *mahāyāna* professato dalla dinastia Pāla (VIII-XI secolo) si trovò fin dall'inizio a stretto contatto con il tantrismo, la cui influenza fu tale da favorire la nascita dei *Tantra* buddhisti, le scritture su cui si basano varie scuole quali *mantrayāna*, *vajrayāna*, *kālacakrayāna* e *sahajayāna*, che differivano tra loro per il diverso atteggiamento nei confronti di una religiosità ormai esasperata dai ritualismi. In particolare, nell'India nord-orientale si diffuse velocemente il buddhismo *sahajiyā*, caratterizzato da una forte componente sovversiva e da una letteratura dai toni ermetici. La *sandhyābhāṣā* (lingua crepuscolare) di cui facevano uso gli autori dei *caryā-pada* permetteva di veicolare insegnamenti esoterici atti ad indicare la via della liberazione; la pratica spirituale restava così appannaggio dei soli iniziati ⁸, mentre l'immagine poetica veniva velocemente diffusa presso le masse attraverso la musicalità dei testi.

Con la caduta dei Pāla e l'avvento dei Sena (XII-XIII secolo), il Bengala torna a essere una regione hindu, e in par-

o addirittura tra il 1000 e l'800 a.C. (cfr. ROCHER, L., *Puranic Literature*, 1986, pp. 147-148).

⁶ *Gītagovinda*, I: 2 (trad. it. a cura di G. Boccali).

⁷ Cfr. CHATTERJI, S.K., *The Origin and Development of Bengali Language*, 1970, pp. 110-113.

⁸ Cfr. MUKHERJI, T., *The Old Bengali Language and Text*, 1963, pp. 12-20.

ticolare un regno *vaiṣṇava*. Nel processo di assimilazione di questo genere di produzione letteraria, il viṣṇuismo bengalese (movimento *vaiṣṇava gauḍīya*) viene a contatto con il buddhismo *sahajayāna* e si sviluppa così la corrente filosofica *vaiṣṇava sahajiyā* secondo cui la dualità che pervade il mondo terreno (di cui la coppia Rādhā-Kṛṣṇa è la trasfigurazione) può essere superata solo con lo sforzo spirituale (*sādhana*) che porta alla realizzazione del divino. Abbandonando il culto degli dei e ogni ritualismo, l'ignoranza (*avidyā*) scompare e l'uomo è in grado di esperire la suprema estasi (*mahāsukha*). Chiunque possiede dentro di sé la Verità Ultima⁹ e se il corpo divino non è altro che il *Puruṣa*, allora ricongiungersi con Esso è il metodo naturale e quindi innato (*saha-ja-*) per ritrovare Dio¹⁰.

Whatever is perceived by the mind is hocus pocus.
So are the *sāstras*, the books and the rosaries.
So how the Sahaja can be told,
where the body, the word and the mind cannot enter.
The *guru* instructs the disciple in vain.
How can he speak of that which is beyond the reach of the way of speech?

The more it was said, the more it was a subterfuge.
The *guru* is dumb, the disciple is deaf.
How can Kāṇha speak of the jewel of the Buddha?
As the dumb explains to the deaf¹¹.

Recita l'inizio di un'altra *caryā*:

Né il suono, né il punto, né il sole o il *maṇḍala* lunare¹².
Il cuore per propria natura è libero.
Non abbandonare la via diritta per l'errore.
L'illuminazione è dentro di te. Non serve andare fino a Lankā¹³.

⁹ L'origine di questo pensiero, ancor prima che al *Sahajayāna*, è da farsi risalire al buddhismo *mahāyāna* secondo cui ogni uomo è potenzialmente Buddha.

¹⁰ Recita un canto diffuso tra i *bāul*: *Jā āche brahmāṇḍe, tā āche debābāṇḍe* (Tutto ciò che è nell'universo, è anche nel corpo umano).

¹¹ SHAHIDULLAH M., *Buddhist Mystic Songs. Āscarca-caryācarya*, 1940, p. 83 (trad. it. a cura di M. Shahidullah).

¹² *Nāda* (suono) e *bindu* (punto) sono rispettivamente i principi di soggettività (*mātā*) e oggettività (*meya*), mentre *rabi* (sole) e *śāśī* (luna) rappresentano le due *nāḍī ṛḍā* e *piṅgalā*. In questo modo viene dimostrato come il dualismo che pervade il mondo terreno è superabile attraverso la via dell'innato (*sahaja*).

¹³ *Nāda na bindu na rabi na śāśimaṇḍala / cīa rāa sahābe mukala // uju re uju chāḍi mā lebu re baṅka / niabi bohi mā jāhu re Lankā // Rāga*

Come nel *sabhaja*, anche nel *Gītagovinda* Rādhā e Kṛṣṇa rappresentano la dualità da superare tramite l'unione che porta a *mahāsukha*. Inevitabile è dunque il riferimento alla tradizione precedente che fa capo al buddhismo *sabhajayāna* dove il dualismo *upāya-prajñā* (mezzo e sapienza) e *śūnyata-karuṇā* (vacuità e compassione universale) trova una perfetta corrispondenza nella coppia Rādhā-Kṛṣṇa. Questi, nel culto *vaiṣṇava sabhajyā*, diventano così la trasfigurazione di quei concetti che nella tradizione tantrica e yogica stanno a indicare l'eterno dualismo esistente tra uomo e donna (*puruṣa-prakṛti*), e che è superabile attraverso la *sādhana*¹⁴.

Il sentimento che pervade i divini amanti non viene rifuggito ma affrontato, in quanto si tratta di qualcosa di innato e di spontaneo.

A nulla è meglio paragonabile 'l'unione mistica' del finito con l'infinito che lo circonda – quella sola esperienza che si rivela, ed è, l'unico fondamento della fede – dell'oblio di sé provato dagli amanti terreni stretti l'uno nelle braccia dell'altro, dove ognuno è entrambi¹⁵.

La *sādhana* si identifica col tentativo di superare lo stato della separazione e della gelosia, tematica che occupa gran parte del poema¹⁶ e che dimostra un ulteriore influsso del *sabhaja*: questa, altro non è che un'intrusione dell'*ego* (*ahamī*) e come tale vanifica ogni sforzo degli amanti nel superare la loro condizione terrena di dualità.

Nel *Gītagovinda*, nel *sabhajia* e nei *Tantra*, l'elemento sessuale è il mezzo per raggiungere l'unione dell'anima con Dio. Rādhā viene concepita come l'infinito amore che costituisce l'essenza fondamentale di Kṛṣṇa.

Le donne partecipano della natura di Rādhā, e gli uomini di quella di Kṛṣṇa; in tal modo, la 'verità' relativa agli amori di Kṛṣṇa e Rādhā può essere compresa solo all'interno del corpo, e questa conoscenza a livello di 'corporeità' possiede una validità metafisica universale¹⁷.

Dveśāka. Sarabapādānām, in SHAHIDULLAH, M., *Les Chants Mistiques de Kānha et de Saraba*, 1928, p. 233 (trad. it. a cura dello scrivente).

¹⁴ Cfr. DASGUPTA, S.B., *Obscure Religious Cults*, 1995, p. 92.

¹⁵ COOMARASWAMY, A.K., *La danza di Siva*, 1997, p. 127.

¹⁶ *Gītagovinda*, II: 50-59.

¹⁷ ELIADE, M., *Lo Yoga. Immortalità e Libertà*, 1999, p. 249.

In Jayadeva e nel *sahaja*, i divini amanti trascendono le loro qualità fisiche per diventare principi da realizzare: Kṛṣṇa, che si può manifestare come Brahman (non-Qualificato), Paramātmān (Principio intrinseco) e Bhagavān (Dio attivo e qualificato)¹⁸, nel *Gītagovinda* si identifica in quest'ultimo e sviluppa *svarūpa-śakti*¹⁹ (il potere derivato dalla sua Natura intrinseca), che a sua volta è caratterizzata da *sat* (esistenza), *cit* (coscienza) e *ānanda* (beatitudine). Questi tre attributi agiscono come delle forze (*śakti*) che prendono il nome rispettivamente di *sandhinī* (il potere dell'esistenza), *sāmvit* (il potere della coscienza) e *hlādinī* (il potere della beatitudine). La trasfigurazione di quest'ultima altro non è che l'amore e il desiderio di unione espresso da Rādhā. Il concetto stesso di *hlādinī śakti* si rivelò importantissimo per lo sviluppo teologico e speculativo del movimento *vaiṣṇava gaudīya*, tanto che Rūpa Gosvāmī nel suo *Ujjava-nīlamanī* si allineò con il pensiero di Jayadeva affermando che Rādhā è da sempre la *hlādinī mahāśakti* attraverso cui è possibile raggiungere l'unione con l'Amato²⁰.

It is significant that the absolute for Rūpa is not a metaphysical principle, but an emotion; it is with such love, and not with *brahman*, that unity is sought. Rādhā, as love embodied, is thus the supreme avenue of religious realization²¹.

Si passa così da una sfera devozionale esterna determinata dal *sākhya-bhāva*, ovvero quel particolare stato di beatitudine procurato dalla sola visione della *līlā* di Rādhā e Kṛṣṇa, a una *bhakti* volta alla ricerca interiore, dove il devoto gode del *Rādhā-bhāva*, la percezione della suprema unione di Rādhā.

Riguardo alla differenza tra *Gītagovinda* e *Bhāgavata Purāna*²², risalta soprattutto il modo di porsi dinanzi alla leggenda di Kṛṣṇa e delle pastorelle (*gopī*): nel primo caso il liri-

¹⁸ Cfr. RŪPA GOŚVĀMĪ, *Tattvasandarbhā*, VIII.

¹⁹ Oltre a *svarūpa-śakti*, Kṛṣṇa Bhagavān può produrre *jīva-śakti* (la potenza attraverso la quale sono generati tutti gli esseri) e *māyā-śakti* (la potenza d'illusione che permette al mondo materiale di svilupparsi).

²⁰ Cfr. RŪPA GOŚVĀMĪ, *Ujjava-nīlamanī*, 1903, p. 61.

²¹ WULFF, D.M., "A Sanskrit Portrait: Rādhā in the Plays of Rūpa Gosvāmī", in HAWLEY, J.S. e D.M. WULFF, *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, 1982, p. 41.

²² Non bisogna tralasciare il fatto che la leggenda di Rādhā si sviluppò intorno al 1000 d.C. e da allora molti sono i poeti, per la maggior parte anonimi, ad essersene occupati.

smo e l'erotismo fondendosi insieme diventano un mezzo per la realizzazione spirituale, nel secondo il gioco dei divini amanti è interiorizzato al punto da produrre lo *sthāyi-bhāva*, uno stato emozionale permanente²³; è dunque lo sviluppo della *sādhana* a differenziare l'atteggiamento del devoto del *Gītagovinda* rispetto a quello del *Bhāgavata Purāna*²⁴.

Oltre alle implicazioni di carattere filosofico, Jayadeva non trascura la parte prettamente estetico-romanzesca della leggenda: l'intera sua opera è permeata da una costante voluttà che avvolge ogni personaggio rendendolo più vicino al piano umano: l'aspetto divino di Kṛṣṇa spesso scompare di fronte a capricci e infatuazioni, e l'atteggiamento di Rādhā, la *gopī* prediletta, pur sembrando più assennato rispetto a quello di Kṛṣṇa, con le sue debolezze, passioni e incertezze, è quanto di più naturale possa essere descritto. Sarebbe tuttavia errato interpretare l'opera di Jayadeva come la semplice descrizione delle avventure di un dio capriccioso e volubile, in quanto alla base di questa umanizzazione sta il tentativo di rendere comprensibile a tutti come la carica devozionale possa elevare l'amante fino all'Amato.

Tutto ciò è un'allegoria: il riflesso della realtà nello specchio dell'illusione. Questa realtà è la vita interiore, dove Kṛṣṇa è il Signore, le mungitrici sono le anime degli uomini e Bṛndāban è il campo della coscienza²⁵.

Cronologicamente parlando è proprio con il *Gītagovinda* che inizia lo sviluppo vero e proprio della leggenda di Rādhā: il suo nome non è mai menzionato nelle composizioni *kṛṣṇai-*te precedenti e neppure nel *Bhāgavata Purāna*²⁶, di conse-

²³ Dei cinque *rasa* in cui si divide lo *sthāyi-bhāva*, il *mādburya* o *śṅgāra rasa* (stato di separazione in cui il devoto si immedesima in Rādhā) è il più importante per il pensiero e la poesia *vaiṣṇava-sahaja* del Bengala. I rimanenti quattro *rasa* sono: *śanta* (Kṛṣṇa è il Dio supremo e il devoto un essere infimo), *dāsyā* (Kṛṣṇa è il maestro e il devoto un discepolo), *sākhyā* (Kṛṣṇa e il devoto sono compagni), *vātsālyā* (Kṛṣṇa è un bambino e il devoto il genitore).

²⁴ Non a caso, i culti che si basano sul *sahajiyā* hanno riti iniziatici ben precisi, una *sādhana* basata su pratiche erotiche e una trasmissione della conoscenza offerta attraverso una linea di maestri (*guru paramparā*) a differenza dei fenomeni di estasi spontanea che possono occasionalmente pervadere *bhakta* non iniziati.

²⁵ COOMARASWAMY, A.K., *La danza di Śiva*, 1997, p. 128.

²⁶ Esiste tuttavia il riferimento ad una *gopī* prediletta da Kṛṣṇa in *Bhāgavata Purāna*, X: 30, 28.

guenza i *vaiṣṇava sabajiyā* vedono in Jayadeva il fondatore della propria setta e l'iniziatore di una nuova corrente di pensiero che individua proprio nella figura di Rādhā il massimo esempio di amore umano nei confronti del divino. La questione finì dunque per investire un campo molto più vasto, fino a fare di Jayadeva un maestro, un punto di riferimento non solo per la letteratura ma per un'intera corrente filosofico-religiosa.

Discendenti dei compositori dei *caryā-pada* e di Jayadeva sono i cantori *bāul*²⁷ del Bengala, menestrelli di provenienza sia hindū che musulmana la cui filosofia di impronta *advaita* rinnega la sacralità dei Veda, del Corano e di qualsiasi ritualismo e formalismo religioso. La loro pratica spirituale, attraverso il *sabhaja-yoga*, è volta esclusivamente al ricongiungimento all'interno del corpo umano con il Principio divino: il Maner Mānuṣ²⁸. In esso si annullano tutti i contrari in cui il mondo sensibile è diviso e ogni cosa appare come realmente è: *sabhaja*.

I *bāul* sono una setta esoterica che ha sviluppato un culto basato essenzialmente su una *sādhana* dai toni fortemente erotici che agli occhi di molti si presenta come una estremizzazione del *sabhaja* e del pensiero di Jayadeva; tuttavia, a dispetto di ciò e dell'uso di una criptica *sandhyābhāṣā*, essi hanno lasciato mirabili esempi di poesia mistica popolare così tanto seguita e apprezzata che a tutt'oggi i *bāul* svolgono la loro attività di cantori "ubriachi di Dio" nei villaggi del Bengala e del Bangladesh. Un esempio di ciò è l'annuale festa che ha luogo nel villaggio natale di Jayadeva durante gli ultimi giorni del mese di Māgha²⁹. A Keṇḍuli danno appuntamento *bāul*, *phakīr*, *sādhū* e *bhakta* e per tre giorni e tre notti, intorno al Rādhā-Binode Mandir e presso grandi tende costruite lungo le sacre rive del fiume Ajay, celebrando l'*ādibāul*³⁰, tra balli e danze viene cantato e recitato il

²⁷ Vi sono tre ipotesi sull'origine del termine *bāul*. Questo può essere derivato dal sanscrito *vātula*, che significa "matto", in particolare "frustato dal vento fino a perdere la ragione", oppure da *vyākula*, che indica una persona confusa, instabile. La terza ipotesi si rifà all'arabo *auliyā'* (pl. fratto di *wali*) che significa "amico", "devoto".

²⁸ "L'Uomo del Cuore", concetto base della filosofia *bāul*.

²⁹ Decimo mese del calendario bengali, corrisponde alla seconda metà di gennaio e alla prima di febbraio.

³⁰ La maggior parte dei *bāul* vede in Jayadeva il capostipite della propria setta, per quanto vi sia chi ritiene che questo titolo spetti a Caitanya.

Gītagovinda. Si ricrea così Naba-Bṛndābana (la Bṛndābana terrestre) e immergendosi in Mana-Bṛndābana (lo sforzo spirituale del devoto) si giunge a Nitya-Bṛndābana, quello stato in cui si manifesta il *sabhaja*, inteso come l'amore innato che scaturisce dalla *līlā* eterna di Rādhā e Kṛṣṇa. Recita un canto *bāul*:

Il tuo sentiero è bloccato da templi e moschee:
sebbene riesca a sentirti, oh Dio, non posso venire,
troppi *guru* mi ostacolano.
Se le acque che come lenitivo sono attese
bruciano il corpo divino,
allora dove vuoi stare, oh *guru*?³¹
La tua unica via, ahimè, si perde per strade diverse,
di fronte alla tua porta vi sono molti chiavistelli:
Corano, *Purāṇa*, *tasbī*, *mālā*³².
Questi falsi sentieri ci conducono alla disperazione.
Piange Madān triste per il dolore³³.

E ancora:

Hindu, musulmano, non esiste differenza,
né esistono differenze castali.
Kabīr il *bhakta* era un *julābā*³⁴,
ma ebbro della *prema-bhakti* ha toccato i piedi del Gioiello Nero.
Una luna fa da lucerna a questo mondo,
da un solo seme è germogliata l'intera creazione³⁵.

Come possiamo notare, fu l'aspetto di riformatore religioso e sociale di Jayadeva che influenzò maggiormente le liriche dei *bāul*. Se Dio vive all'interno del corpo umano, allora la potente carica di amore estatico che travolge il *bāul* e lo rende refrattario ad ogni convenzione sociale, altro non è che un riflesso del divino. Ogni genere di distinzione va dunque cancellata dalla mente: non ha più senso parlare di ricchi e poveri, uomini e donne, di caste, divinità, lingue, templi o moschee. Il cammino verso il Maner Mānuṣ è detto contrario

³¹ Il *bāul* deve stare in guardia da falsi maestri i quali, con insegnamenti errati, possono rendere impuro il *sādhaka* (corpo umano) fino a impedirne il ricongiungimento con il Maner Mānuṣ (corpo divino).

³² Si tratta di due tipi di rosario: uno islamico, l'altro hindu.

³³ *Bāṅglā kāvya paricaya*, 1940, p. 70 (trad. it. dello scrivente).

³⁴ Casta di tessitori musulmani.

³⁵ LĀLAN FAKĪR, *Lālan-gītikā*, 1958, n. 53 (trad. it. a cura dello scrivente).

(*ultā*), e denota il carattere profondamente antisociale di questa setta: in questo senso, quella che era la posizione dei *sahajiyā* e di Jayadeva viene accentuata tanto da rendere la *sādhana* dei *bāul* e gran parte delle loro liriche oscure ai più e addirittura aborrite in ambienti brahmanici.

Per quanto riguarda il mito dei divini amanti, traspare dai loro canti l'identificazione pressoché totale con Rādhā in quanto innamorata del divino.

Io ondeggio tra Kṛṣṇa e la riva, oh amico.
 Se lascio questa riva,
 più non sopravviverò.
 Oh, ma sono attratto dalla giungla,
 devo ascoltare il canto del flauto!
 Lālan Phakīr dice: "Non mi libererò questa sponda.
 Sono la Rādhā di Kṛṣṇa;
 il giorno e la notte sono senza fine"³⁶.

La posizione della *gopī* prediletta è esaltata dalla sua condizione di *parodhā parakīyā*, donna sposata ma attratta da un altro uomo³⁷, che vive la propria relazione rinunciando a tutto e uscendo così dal *dharmā*³⁸. Il concetto di amore carnale (*kāma*) viene visto dai *vaiṣṇava sahajiyā*, da Jayadeva e dai *bāul*, non come un istinto o come mera passione, ma come unico mezzo per giungere all'amore puro (*preman*) che conduce alla liberazione (*mokṣa*). Nelle composizioni dei *bāul*, il linguaggio è spesso allusivo e i divini amanti vengono nominati raramente, anche se il difficile corso del loro amore è dettagliatamente narrato con immagini poetiche belle quanto quelle di Jayadeva: c'è passione, pena, disperazione, soddisfazione, gelosia, attesa. Poco conosciuti al di fuori del Bengala e spesso vituperati per la loro bassa estrazione sociale, i *bāul*

³⁶ *Ibidem*, 1958, n. 44 (trad. it. a cura dello scrivente).

³⁷ Secondo la leggenda, Rādhā è figlia di Vṛṣabhānu e sposa di Ayana, fratello di Yaśodā, madre adottiva di Kṛṣṇa.

³⁸ L'appartenenza di Rādhā e delle *gopī* alla categoria *svakīyā* (donna sposata e obbediente al *dharmā*) o *parakīyā* (donna che vive una relazione extraconiugale) pare essere stata la causa che ha portato alla scissione tra *vaiṣṇava* e *vaiṣṇava sahajiyā*. D'altra parte, la posizione stessa dei sei *gosvāmī* (discepoli di Caitanya) sull'argomento non è omogenea; nel *Brahmavaivarta Purāna* viene infatti descritto il regolare matrimonio tra Rādhā e Kṛṣṇa, fatto che di per sé annullerebbe la teoria della condizione *parakīyā* di Rādhā (Cfr. DE, S.K., *Early History of the Vaishnava Faith and Movement in Bengal*, 1986, p. 11).

sono stati riscoperti da Rabīndranāth Thākur (1861-1941), che considerò le loro liriche ai vertici della produzione poetica indiana.

A partire dal 1202, con l'arrivo degli invasori musulmani, il Bengala subì una serie di cambiamenti che a dispetto della situazione artistica precedente lo portò a circa due secoli di buio culturale. La distruzione di centri di sapere, templi e monasteri insieme a gran parte delle opere in essi custodite, indusse alla fuga molti fra gli intellettuali *hindu* e buddhisti, causando così un incolmabile vuoto culturale. In seguito, letterati e poeti seguirono due diverse tendenze: la composizione di poemi sul tema della *bhakti* kṛṣṇaita e la traduzione dell'epica sanscrita. L'importanza linguistica e letteraria di questo fatto fu enorme, in quanto proprio per dedicarsi a questo genere di traduzioni i *paṇḍit* abbandonarono la loro naturale avversione per le lingue vernacole. Specialmente, essi si occuparono di quel *corpus* epico che riguarda la persona di Rāma, il quale come *avatāra* di Viṣṇu riscuoteva le simpatie e le attenzioni del popolo bengalese e del movimento devozionale³⁹.

Nell'ambito della letteratura kṛṣṇaita, l'eredità di Jayadeva è evidente sia dal punto di vista concettuale che da quello stilistico. Numerosissimi sono i *pādā*⁴⁰ appartenenti a questo periodo, ma estremamente più interessante (e complessa) a livello storico e letterario è un'opera di Baṛu Caṇḍidāsa (nato circa verso la fine del XIV secolo): lo *Śrīkṛṣṇakīrtan*. Si tratta del primo poema epico in bengali⁴¹ e, per quanto l'approccio dell'autore sia diverso, è evidente il debito nei confronti delle precedenti opere kṛṣṇaita (*Bhāgavata Purāṇa* ma, ancor più, *Gītagovinda*). Nello *Śrīkṛṣṇakīrtan* viene trattato ciò che a livello romanzesco già appariva nell'opera di Jayadeva: Kṛṣṇa è

³⁹ Mirabile esempio è il *Rāmāyana* in bengali di Kṛttibāsa Ojha che sulla scia di Tulsidāsa, non si limitò a tradurre l'*Ādikāvya* ma creò un'opera del tutto indipendente, intesa per la gente comune.

⁴⁰ Lirica consistente in una singola strofa e di imprecisata lunghezza. Essa offre una miniatura poetica ispirata alla vicenda di Rādhā e Kṛṣṇa e solitamente ha intenti prettamente estetici favoriti dall'uso melodico della lingua bengali. I metri più usati sono il *payār* (sedici unità metriche con cesura dopo le prime otto: a-a, b-b, ecc.) e il *tripadī* (più complesso ed elegante: a-b-c, a-b-c; a-a-b, c-c-b, ecc.).

⁴¹ Insieme ai *caryā-pada* è il più antico manoscritto bengali e, sebbene molti insistano nel riferirlo al XVI secolo, facendo riferimento al movimento di Caitanya, sembra maggiormente plausibile collocarlo nel XV secolo.

rappresentato come una divinità capricciosa e incostante mentre Rādhā si stacca definitivamente dal ruolo passivo che interpreta nella tradizione precedente grazie all'ampio spazio che viene dedicato alla trattazione della sua psicologia e del suo sviluppo interiore.

Lo *Śrīkṛṣṇakīrtan* si distacca dal *Gītagovinda* in quanto non viene minimamente sviluppata la filosofia *vaiṣṇava-sahajiyā* che invece è la chiave di lettura dell'opera di un poeta omonimo: Dīna Caṇḍīdāsa, posteriore di circa un secolo. Nacque così una certa confusione dovuta essenzialmente alla presenza in vari manoscritti dello *Śrīkṛṣṇakīrtan* di alcuni passi di dubbia paternità. A tal proposito è importante evidenziare che nello *Śrīkṛṣṇakīrtan* non compare mai il nome di Rāmī, la lavandaia con cui secondo la leggenda, Dīna Caṇḍīdāsa sviluppò la sua *sahajiyā sādhana*⁴², mentre è evidente la devozione per la dea Caṇḍī⁴³. Questa viene più volte invocata nel corso dello *Śrīkṛṣṇakīrtan*, il che fa pensare che sebbene si tratti di un poema di carattere indubbiamente kṛṣṇaita, l'argomento sia fine a se stesso e il poeta, in quanto *sākta* (Caṇḍī o Caṇḍīkā, l'Adirata, rappresenta un aspetto di Durgā, una *śakti* di Śiva che la dea assunse per uccidere l'*asura* Mahiṣa), non intenda approfondire argomenti di carattere religioso. Al contrario, l'opera di Dīna Caṇḍīdāsa è impregnata di filosofia *sahajiyā*: la vicenda autobiografica dell'amore sbocciato tra il poeta brahmano e la povera lavandaia illustra come la *rūpa-līlā* (il gioco che si svolge tra le forme grossolane di uomo e donna) sviluppata attraverso un'intensa *sādhana*, porti alla fase più elevata di *svarūpa-līlā* (la trasfigurazione nel gioco dei divini amanti) e quindi alla percezione del *mahāsukha*.

[...] Adora il *Sahaja*, e senza nulla tralasciare, sacrifica!
Lascia perdere la ripetizione interiore di *mantra*, e
abbandona l'ascesi. Conseguì l'Unione dentro di te⁴⁴.

⁴² Secondo Dīna Caṇḍīdāsa tutto ciò che si presenta come innato o spontaneo non va provato, né d'altra parte bisogna rifuggire le tentazioni ma piuttosto confrontarsi con esse e saperle dominare. In questo senso, l'amore tra Rādhā e Kṛṣṇa si realizza nella perfezione dell'Assoluto.

⁴³ Cfr. DIMOCK, E.C. JR., *The Place of the Hidden Moon*, 1989, pp. 55-67.

⁴⁴ *Dīna Caṇḍīdāser Padāvalī*, 1935, p. 149 (traduzione a cura dello scrivente).

La continuità tra *Gītagovinda* e *Śrīkṛṣṇakīrtan* si presenta soprattutto dal punto di vista formale dato lo stile poetico (strofe *kāvya*) e la presenza di versi connettivi, brevi unità narrative che servono a illustrare l'identità dell'interlocutore nei vari canti. Ma se nel primo caso questi fanno parte di un tutto organico, nell'opera di Caṇḍidāsa possono benissimo essere eliminati dal momento che i protagonisti della vicenda sono perfettamente identificabili; è stato perciò ipotizzato che l'autore si sia rifatto alla poetica classica⁴⁵, anche se non si può escludere la possibilità di trovarsi di fronte a interpolazioni successive.

Sempre nel XV secolo si sviluppa la *yātrā*, una forma di rappresentazione scenica molto particolare le cui caratteristiche sono l'alternarsi di dialoghi e parti cantate, l'utilizzo di materiale mitologico e la presenza di attori maschi anche in ruoli femminili⁴⁶. Questo tipo di teatro popolare conosce il proprio periodo di massimo sviluppo contemporaneamente al fiorire della letteratura medioevale *kṛṣṇaita* ma resta indissolubilmente legato ad un passato molto più antico. Nella struttura stessa del *Gītagovinda* si può riconoscere l'influsso di tali *yātrā*, che a loro volta traevano origine dalle processioni rituali in onore di Kṛṣṇa, estremamente care alla religiosità popolare bengalese. Mirabile esempio di questa eredità sono alcune strofe del *Gītagovinda* che rappresentano una sorta di inno al dio:

Nell'acqua dell'oceano della dissoluzione hai
salvato il Veda,
come offrendo un naviglio, instancabile :
o Keśava che hai preso il corpo del pesce,
trionfa, Signore del mondo, Hari⁴⁷.

E ancora:

Tu che hai per decorazione il gioiello del giorno,
che estingui le esistenze,
cigno nel lago della mente degli uomini saggi,
trionfa, trionfa, dio, Hari⁴⁸.

⁴⁵ In effetti i versi connettivi dello *Śrīkṛṣṇakīrtan* sono in sanscrito.

⁴⁶ Lo stesso Caitanya interpretò un ruolo femminile, e precisamente quello di Rukmiṇī (moglie di Kṛṣṇa) in una *Kṛṣṇa-yātrā*.

⁴⁷ *Gītagovinda*, I: 5 (trad. it. a cura di G. Boccali).

⁴⁸ *Ibidem*, I: 18 (trad. it. a cura di G. Boccali).

Successivamente, sulla scia di Jayadeva, un altro poeta avrebbe profondamente influenzato la letteratura devozionale bengali: Vidyāpati (1350-1450 ca.), poeta di corte del re Kīrti Śiṃha a Mithilā. Tale fu la sua maestria poetica che gli fu conferito l'appellativo di Abhinava-Jayadeva (nuovo Jayadeva). Egli dovette questo soprannome soprattutto al fatto che fu eccellente continuatore dello stile e delle tematiche del suo diretto predecessore. Nella sua *Padāvalī*, raccolta di canti mistico-erotici ⁴⁹, Vidyāpati riprese la struttura lirica già presente in Jayadeva (strofe *kāvya*, sintatticamente molto complesse e rispondenti ai canoni della poesia d'arte classica), e ne sviluppò il contenuto spirituale. Domina infatti il *sākhia-bhāva*, in quanto il poeta non si identifica mai in Rādhā ma si limita a fruire di un'estasi contemplativa; inoltre se la *gopī* prediletta nel *Gītagovinda* è per la maggior parte del tempo in balia dei capricci di Kṛṣṇa, nella *Padāvalī* questa emerge a tutto tondo fin quasi a fare di Rādhā la vera protagonista dell'opera.

Tra Dio e il devoto è possibile individuare un avvicinamento: ogni servilismo scompare e lo sforzo devozionale, sempre attraverso l'erotismo, è teso interamente all'unione di Rādhā-anima con Kṛṣṇa-Assoluto.

O girl, proceed for the *abbisāra* ⁵⁰,
 Dress properly for the night
 like the moon illuminating the darkness!
 O girl, what should I say,
 it seems, your beloved is lost in love!
 You are full of bliss!
 Please proceed quickly to the woodlands.
 Kṛṣṇa is impatiently waiting for you.
 Vidyāpati says: Rādhā, please go your way! ⁵¹

Come Jayadeva, Vidyāpati utilizza immagini squisitamente sensuali per sottintendere concetti di natura più profonda: l'influsso della filosofia *sahajiyā* mostra ancora una volta come attraverso una prima lettura di tipo erotico-estetica, l'amore divino sia il più grande purificatore, e come amando ci si

⁴⁹ Dedicata a Śiva Śiṃha, figlio di Kīrti Śiṃha, e a sua moglie Lakhimā Devī.

⁵⁰ Luogo dell'incontro amoroso.

⁵¹ MUKHOPADHYAY, D., *Religion, Philosophy and Literature of Bengal Vaishnavism*, 1990, p. 65 (trad. a cura di D. Mukhopadhyay).

accosti a Dio e ci si elevi identificandosi totalmente in Lui. Ma solo se il rapporto terreno è naturale (*sahaja*) e privo di volontà (quindi svincolato dall'*ego*) vi sarà il contatto dell'anima con Dio e l'unione più profonda⁵².

Contemporaneamente allo sviluppo della poesia di Caṇḍī-dāsa e Vidyāpati, si diffonde la pratica del *kīrtan* (canto collettivo in lode di Kṛṣṇa), che proprio nel Bengala assume caratteristiche assolutamente *sui generis*. Questo si divide in *nām-kīrtan* (canto di lode in base alle qualità determinate dai nomi del Signore) e *līlā-kīrtan* (canto in cui viene descritto e glorificato il rapporto tra i divini amanti) e strutturalmente presenta notevoli analogie con il *Gītagovinda*⁵³. L'inizio di ogni sezione è sempre caratterizzato da un'invocazione alla divinità⁵⁴ cui segue la descrizione dell'amore in separazione (*śṅgāra-rasa*) di Rādhā e Kṛṣṇa, delle rispettive pene e dell'unione finale. Successivamente, il *kīrtan* si sviluppò sempre di più tant'è che al giorno d'oggi per questo tipo di canto vengono utilizzati quasi tutti i *rāga*⁵⁵ della musica classica indiana e numerosi strumenti, ma il messaggio è rimasto uguale a quello che secoli addietro Jayadeva, Caṇḍīdāsa, Vidyāpati e molti altri poeti hanno immortalato con le loro liriche. Bisogna inoltre osservare che l'intero *Gītagovinda* è suddiviso in *rāga*⁵⁶, il che da un lato ci fa pensare che fosse stato pensato per la rappresentazione orale (*yātrā*), dall'altro lascia

⁵² Interessante notare come la *bhakti* (soprattutto nel suo sviluppo *sahajiyā*) e il sufismo arrivarono alle medesime conclusioni. Il grande poeta mistico dell'Islam, Gialāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273) scrisse nel suo *Dīvān* (Canzoniere): "[...] ben strano è che io e te stretti in un solo nido / siamo, in questo momento, uno in Irāq e uno in Khorāsān, tu e io! / In una forma su questa terra, e, pure, in altro disegno, / nel paradiso eterno di dolcissima gioia, tu e io!" RUMI, *Poesie mistiche*, 1993, p. 138 (traduzione a cura di A. Bausani).

⁵³ *Gītagovinda*, I: 5-16.

⁵⁴ A partire dal XVI secolo, al posto di Kṛṣṇa, la preghiera venne spesso indirizzata a Caitanya in quanto manifestazione dello stesso.

⁵⁵ Si tratta di una formula melodica costituita da una determinata gamma di suoni (*svara*) e dalle ornamentazioni che la caratterizzano. Ogni *rāga* è associato ad una precisa emozione (*rasa*) che deve sviluppare ed esaltare al fine di creare nell'ascoltatore (*rasika*) uno stato di shock emotivo. La classificazione dei *rāga* è data in base ai nove *rasa* principali (erotico, eroico, odioso, furioso, terribile, patetico, meraviglioso e pacifico) o a momenti particolari dell'anno o della giornata.

⁵⁶ *Rāga mālava, gurjarī, vasanta, rāmakirī, guṇḍakirī, karnāta, deśākhyā, deśavarādī, mālavagauḍa, varādī, bhairavī, deśī*.

a intendere che Jayadeva fosse un profondo conoscitore delle regole che determinano la musica classica indiana⁵⁷.

Tornando alla pratica sempre più diffusa del *kīrtan*, riportiamo una composizione di Govinda-dāsa Kavirāj (XVII sec.):

[...] Ero una donna sola e la notte era così buia,
 così fitta e cupa era la foresta
 e dovevo andare molto lontano.
 Pioveva a dirotto,
 qual era la mia strada?
 I miei piedi erano bagnati
 e bruciavano per i graffi delle spine.
 Ma con la speranza di vederti, nulla importava,
 e la mia paura si allontanava.
 Quando il suono del tuo flauto giunge alle mie orecchie,
 mi costringe ad abbandonare casa e amici
 e nell'oscurità mi porta a te.
 Govinda-dāsa dice:
 "Non avrò più paura di venire qui"⁵⁸.

Questa composizione mostra chiaramente come la poesia devozionale del XVII secolo abbia influenzato quella del periodo immediatamente successivo, pur restando a sua volta profondamente debitrice dello stile e della tematiche usate secoli addietro da Jayadeva.

Leggiamo infatti nel *Gītagovinda*:

Per seguirlo ho visitato di notte le solitudini
 impervie del bosco:
 e lui trapassa il mio cuore con frecce d'amore.
 Da chi mi rifugio ora,
 ingannata dalle parole dell'amica?⁵⁹

E ancora:

Io me ne sto qui tra le canne innumerevoli
 della foresta:
 Madhusūdana non mi ricorda nemmeno
 col pensiero.
 Da chi mi rifugio ora,
 ingannata dalle parole dell'amica?⁶⁰

⁵⁷ Cfr. DE, S.K., *Bengal's Contribution to Sanskrit Literature & Studies in Bengal Vaiṣṇavism*, 1960, p. 78.

⁵⁸ *Vaiṣṇava-padāvali*, 1952, p. 58 (traduzione a cura dello scrivente).

⁵⁹ *Gītagovinda*, VII: 145 (trad. it. a cura di G. Boccali).

⁶⁰ *Ibidem*, VII: 150 (trad. it. a cura di G. Boccali).

Se vi sono alcune similitudini per quanto riguarda il tema del *bhakta* smarrito che anela rifugio e protezione presso l'Amato, è anche vero che compaiono differenze sostanziali tra la poetica di Jayadeva e quella dei suoi successori. Domina nelle liriche del *Gītagovinda* il tema della gelosia da cui solo in un secondo momento scaturisce un senso di abbandono che culmina con la richiesta di rifugio. In questo senso è stata addirittura mossa una critica al realismo trascendentale con cui Jayadeva ritrae la *līlā* dei divini amanti.

When the figures of Kṛṣṇa and Rādhā are completely divested of their divine character and the love they demonstrate becomes reduced to mere sexuality, the figure of Rādhā turns into something rather bizarre, and her relationship with Kṛṣṇa becomes rather perverse⁶¹.

A ciò si oppone A.K. Majumdar:

The vivid description of Rādhā and of her union with Kṛṣṇa are related in everyday human terms, but still, it is a *līlā*, a sport, but a divine sport, for no ordinary human being can take part in it or perceive it. [...] Rādhā is the realization of the principal emotion [...] the dance of duality ends in ultimate unity⁶².

Alla fine del XV secolo, quando l'Induismo pareva soccombere di fronte all'Islam ormai diffuso a macchia d'olio in tutto il Bengala, proprio in questo periodo compare la persona di Caitanya (1486-1534)⁶³. Il suo apporto fu enorme non solo per la letteratura bengali ma per quella di tutta l'India: con lui più di chiunque altro, la *bhakti* si identificò in quel sentimento di amore mistico che dallo stato di separazione porta al ricongiungimento tra anima individuale e Universale e che in seguito diede origine al *Rādhā-bhāva*.

In un momento che pare un'era, dagli occhi scendono lacrime come pioggia,
il mondo mi pare vuoto per la separazione da Govinda⁶⁴.

⁶¹ KLOSTERMAIER, K.K., *A Survey of Hinduism*, 1993, p. 367.

⁶² MAJUMDAR, A.K., *Caitanya: His Life and Doctrine*, Bombay, 1969, p. 290.

⁶³ Originario di Navadvīp, importante centro religioso *hindū*, da sempre è ritenuto *avatāra* di Rādhā e Kṛṣṇa insieme.

⁶⁴ *iṅāvitam nimeseṇa cakṣūṣā prāvṛṣāyitaṁ / śūnyāyitaṁ jagat sarvaṁ govinda virabeṇa me* // Settimo verso dello *Śikṣāṣṭaka* (La lezione degli otto versi) dettato da Caitanya e riportato da Kṛṣṇadāsa Kavirāja in *Caitanya-caritāmṛtā, Āntya-līlā*, XX: 39 (traduzione a cura dello scrivente).

In seguito a questa tendenza nacquero i poeti e i devoti *Rādhāvallabhī* ("Coloro che vedono Kṛṣṇa come amante di Rādhā"), i quali pongono la *gopī* al di sopra del suo divino amante e la identificano come regina del mondo mentre Kṛṣṇa diventa l'adoratore di una divinità dispensatrice d'amore. Come conseguenza di ciò, osserviamo che i parametri che governano il culto della *bhakti* si rovesciano e fanno di Kṛṣṇa il devoto esemplare.

Tu sei il mio ornamento, tu sei la mia vita,
tu sei la gemma nell'oceano della mia esistenza;
siimi sempre vicina ti prego:
questa è l'aspirazione più grande del mio cuore:
caro amore, sempre affettuosa, lascia la collera senza ragione contro
di me;
anche a me il fuoco d'amore arde l'anima:
dammi da bere il vino del loto delle tue labbra ⁶⁵.

Nella predicazione di Caitanya, Rādhā da un lato rimane fedele al modello devozionale precedentemente trattato, dall'altro si erge a simbolo delle qualità divine presenti in ogni uomo in quanto partecipe della natura di Kṛṣṇa, Principio Supremo e Oggetto d'amore.

Malgrado l'apparire continuo di nuove opere sul tema dei divini amanti, il *Gītagovinda* continuò ad occupare un posto speciale nel cuore di ogni *bhakta* e Caitanya stesso ebbe sempre una particolare predilezione per l'opera di Jayadeva tanto da esserne profondamente influenzato. Egli soleva trascorrere il tempo meditando sui versi del *Gītagovinda* e traendone spunto per quella che sarebbe poi diventata la sua lezione filosofica. Passi tratti dal *Gītagovinda* venivano spesso letti e cantati non solo da Caitanya ma anche dai suoi discepoli:

Rāmānanda Raya, sopraffatto dall'emozione estatica,
recitava versi di Vidyapati, Caṇḍidāsa e del *Gītagovinda* ⁶⁶.

Anche Śrī Svarūpa Dāmodara era solito leggere i medesimi componimenti per Caitanya:

⁶⁵ *Gītagovinda*, X: 209 (traduzione a cura di G. Boccali).

⁶⁶ *bidyapati caṇḍidās śrīgītagobind / bhābānurūp ślok padena rāy rāmānand // Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī, Śrī Caitanya-caritāmṛtā, Āntya-līlā*, XVII: 6 (traduzione a cura dello scrivente).

Vidyāpati, Caṇḍīdāsa e lo *Śrī Gītagovinda*:
questi tre canti erano causa di felicità per Mahāprabhu⁶⁷.

Molto spesso, la semplice lettura del *Gītagovinda* provoca-
va nel lettore sentimenti di estasi mistica:

Nell'emozione d'estasi per la consueta lettura
dei versi di Jayadeva, dello *Śrīmad Bhāgavatam*
dell'opera teatrale di Rāmānanda Ray e anche del *Kṛṣṇa-karṇāmyta*,
Egli assaporava l'amore estatico⁶⁸.

Come Jayadeva aveva fatto in campo letterario, così Cai-
tanya tramite la sua predicazione donò alla *bhakti* un tipo di
approccio diverso, tale da lasciare il devoto completamente
libero di raggiungere uno stato di percezione mistica persona-
le: il senso del divino è alla portata di tutti senza alcuna
limitazione non solo di casta ma anche di credo⁶⁹. Egli, come
il poeta del *Gītagovinda* non si scagliò mai in maniera esplici-
ta contro il *varṇāśramadharma*⁷⁰, tuttavia la forza del suo
pensiero compare nella predicazione e nella filosofia che per-
vade le opere di entrambi.

[...] Nascere in una famiglia di brahmani o possedere le qualità
braminiche non è sufficiente. Bisogna diventare puri devoti del Signo-
re. Se uno *śva-paca* o un *caṇḍāla* diventa devoto, libera non solo se
stesso, ma anche tutta la sua famiglia, mentre un brahmano che non è
devoto, benché possedga tutte le qualità braminiche, non può purifica-
re se stesso, né tantomeno la sua famiglia⁷¹.

Con Caitanya, i sei Gosvāmī suoi discepoli e i suoi biogra-
fi, giungiamo alla fine del XVII secolo, periodo oltre il quale

⁶⁷ *vidyāpati caṇḍīdās śrīgītagobind / ei tin gīte karāna prabbur ānanda//*
Ibidem, Madhya-līlā, X: 115 (traduzione a cura dello scrivente).

⁶⁸ *yei yei ślok jayadeb, bhāgavate / rāyer nātake yei āra karṇāmyte // sei*
sei bhābe ślok kariyā paṭhane/ sei sei bhābābeśe karena āśbādane // Ibidem,
Āntya-līlā, XX: 67-68 (traduzione a cura dello scrivente).

⁶⁹ Molti furono i musulmani che si convertirono colpiti dal suo mistici-
simo. Fra questi è importante ricordare i due fratelli Rūpa e Sanātana, che
prima di divenire due dei sei maggiori discepoli di Caitanya (i sei Gosvāmī),
rispondevano ai nomi di Sākar Malik e Dābīr Khas, alti ufficiali del gover-
natore musulmano di Gauṛ. Inoltre, Rāmānanda Ray, compagno di Caitanya
e in seguito maestro religioso, era in origine un *caṇḍāla*.

⁷⁰ L'ordine eterno fondato sulla divisione della società in quattro catego-
rie sociali.

⁷¹ *Ibidem, Madhya-līlā, XX: 59* (trad. a cura di A.C. Bhaktivedanta Swa-
mi Prabhupada). Il verso è altresì presente nello *Hari-bhakta-vilāsa* (X: 127)
di Sanātana Gosvāmī.

non venne apportata alcuna novità letteraria. Le tematiche usate dai grandi poeti dei secoli precedenti furono riprese senza apporvi alcuna novità: seguirono traduzioni e adattamenti di *purāna* e poemi epici, biografie di santi e nuove composizioni dedicate alla glorificazione di dee (*maṅgalkāvya*). La scomparsa di grandi re mecenati e il decadere di centri di cultura come Gauṛ e Nadiyā unita alla crescente intolleranza dei *navāb* locali, portò ad una degenerazione della poesia devozionale: la ricerca stilistica divenne ben presto più importante di ogni contenuto con il risultato che la lezione poetica di Jayadeva sembrò essere perduta. Solo in seguito il movimento della *bhakti* conobbe una seconda fioritura. Esso si avvicinò molto ad un'altra corrente filosofico-religiosa di pari importanza e antichità: la dottrina *śākta*. Il principio generativo dell'Universo venne identificato da questo culto con la Dea, la quale si manifestava di volta in volta nelle diverse *śakti* del *pantheon hindu*. Tra queste Kālī gode tuttora nel Bengala di enorme fama: il suo terrificante aspetto nasconde un cuore traboccante d'amore. Degno continuatore della poesia devozionale fu proprio un devoto di Kālī: Rāmprasād Sen (1720-1781 ca.). I suoi inni raggiungono altissimi livelli d'estasi devozionale e come nella precedente *bhakti* kṛṣṇaita il poeta canta l'amore per la divinità e indica in questa via l'unico mezzo per congiungersi con l'Assoluto. Naturalmente cambiano i termini: se prima Rādhā era l'anima individuale che tendeva all'unione con Kṛṣṇa-Principio universale, ora questo ruolo è occupato dal poeta e dalla dea Madre Kālī, che è insieme fine e mezzo dell'atto devozionale. Per quanto le liriche di Rāmprasād possano risultare diverse per stile e ambientazione da quelle di Jayadeva, il significato di fondo non è così distante:

Vestiti, o Madre, indossa i tuoi abiti.

Pasta di sandalo e rosso carminio apporrò ai tuoi piedi.

Ritta con la spada insanguinata e una ghirlanda di teste intorno al collo,

guarda, Madre: sei in piedi su tuo marito.

Tutti dicono che sei folle, o Madre, e tutti fai impazzire.

Anche Rāmprasād è impazzito per il desiderio dei tuoi piedi⁷².

⁷² *Rāmprasād: jībanī o racanāsamagra*, 1975, n. 194 (trad. it. a cura dello scrivente).

Tutto ciò che il devoto-amante brama è l'unione con l'Amato e il ricongiungimento con l'Assoluto; la ricerca del petto di Kṛṣṇa da parte di Rādhā impaurita e gelosa è quindi paragonabile al desiderio di protezione espresso da Ramprasād che, senza rifugio, cerca asilo ai piedi di Kālī. Il culto della Śakti è in ogni caso strettamente connesso con quello del dio pastore di Vṛndāvana in quanto già nello *Harivaṁśa*⁷³, Kālī, sorella celeste di Viṣṇu, si sostituisce al neonato Kṛṣṇa per salvarlo dalla mano omicida del tirannico Kamsa⁷⁴. Oltre a ciò vi sono anche motivazioni di carattere sociale a unire la poesia *śākta* a quella *bhakta*: infatti fra i molti cantori di Kālī vi sono anche numerosi *bāul*, i quali, come diretti discendenti di Jayadeva, fanno da anello di congiunzione fra queste due correnti:

[...] Kaṅgal, immerso nel dolore, dice: "Dove gli uomini creano la differenza tra le caste, là non ci può essere culto della *śakti*. Lasciate che tutte le caste siano una e chiamatela Madre, altrimenti la Madre non ci darà la sua benevolenza"⁷⁵.

Con la fine del XVIII secolo e l'avvento della prosa, soprattutto a sfondo politico, l'*intelligenza* culturale bengalese perde interesse per la poesia devozionale e per qualsiasi manifestazione letteraria non in linea con l'idea di un progresso puramente filo-occidentale. Gli unici a seguire la lezione di Jayadeva saranno i cantori *bāul*, Svāmī Vivekānanda (1863-1902) e il premio Nobel Rabīndranāth Ṭhākur, ponendo l'accento sia sull'aspetto filosofico che su quello stilistico, ma senza mai dimenticare la potente carica estatica ed emotiva che caratterizza la religiosità descritta nel *Gītagovinda*.

Each soul is potentially divine. The goal is to manifest this divine within, by controlling nature, external and internal. Do this either by Work, or Worship, or Psychic control, or Philosophy, by one, or more, or all of these – and be free. This is the whole of religion. Doctrines, or Dogmas, or Rituals, or Books, or Temples, or Forms, are but secondary details⁷⁶.

⁷³ "La stirpe di Hari", in appendice al *Mahābhārata*.

⁷⁴ È possibile riscontrare un'ulteriore riferimento a questa vicenda nel *Bhāgavata Purāna* (X: 2), dove però l'episodio è riportato in modo meno dettagliato.

⁷⁵ BHATTACHARYA U., *Bānglār bāul o bāul gān*, II, 1958, n. 67 (trad. it. a cura dello scrivente).

⁷⁶ Svāmī Vivekānanda in KARANDIKAR, V.R., *Ramakrishna and Vivekananda*, 1991, p. 703.

Fonti in bengali e sanscrito

- BARU CANDIDASA, *Śrīkṛṣṇakīrtan* (ed. by V. Ray), Calcutta, Bangiya Sahitya Parisad, 1917.
- BHATTACHARYYA, S. *Rāmprasād: jībanī o racanāsamagra*, Calcutta, Granthamela, 1975.
- BHATTACHARYYA, U. *Bāṅglār bāul o bāul gān*, Calcutta, Oriental Book Company, 1958.
- BRAHMA, T. *Adhīn Lālan bale*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1994.
- BRAHMA, T. *Bāul Padābalī*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1994.
- BRAHMA, T. *Lālan Pharikramā*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1989.
- DAS, M. e P. MAHAPATRA, *Lālan-gītikā*, Calcutta, University of Calcutta, 1958.
- DINA CANDIDASA, *Dīna Caṇḍīdāser padāvalī* (ed. by M. Basu), Calcutta, University of Calcutta, 1935.
- GANGAPADHYAY, S. *Pirit Bāul.*, Varanasi, Sangaskaraw Prakashan, 1997.
- KRSNADASA KAVIRAJA GOSVAMI, *Caitanya-caritāmṛta*, Calcutta, Gaudiyamath, 1958.
- KRTTIBASA OJHA, *Kṛttibāsī Rāmāyana*. Calcutta: Akkhay Library, 1987.
- MITRA, K. e B. MAJUMDAR, *Bidyāpati*, Calcutta, Saratkumar Mitra, 1953.
- MITRA, K. *Vaiṣṇava padāvalī*, Calcutta, Calcutta University, 1952.
- RUPA GOSVAMI, *Ujvala-nīlamanī*, Bombay, Kavyamala, 1903.
- THAKUR, R. *Bāṅgla kābya paricaya*, Calcutta, Bishbabharati University, 1940.
- THAKUR, R. *Mānuṣer dharm*, Calcutta, Bishbabharati University, 1966.
- VIDYABHUSANA, K. (ed.), *Bhāgavata Purāṇa* (with the commentary of Viśvanāth Cakravartī), Calcutta, Gaudiya Math, 1932.

Riferimenti bibliografici

- BANDYOPADHYAY, P. *Bauls of Bengal*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1989.
- BANERJI, S.C. *Tantra in Bengal*, Delhi, Manohar, 1992.
- BHATTACHARYYA, N.N. *History of Indian Erotic Literature*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1975.
- BHATTACHARYYA, N.N. *Medieval Bhakti Movements in India. Śrī Caitanya Quincentenary Commemoration Volume*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1999.
- CHAKRAVARTY, S.C. *Bauls. The Spiritual Vikings*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1980.

- CHATTERJI, N.C. *Jayadeva: a Critical Study*, Calcutta, Sanskrit College Research Series No. CLVI, 1993.
- CHATTERJI, S.K. *The Origin and Development of the Bengali Language*, London, Allen & Unwin, 1970.
- CHATTERJI, S.K. *Jayadeva*, New Delhi, Sahitya Akademi, 1996.
- COOMARASWAMY, A.K. *La danza di Śiva*, Milano, Luni, 1997.
- DASGUPTA, A. e M.A. DASGUPTA, *Roots in the Void. Baul Songs of Bengal*, Calcutta, Bagchi, 1977.
- DASGUPTA, S.B. *Obscure Religious Cults*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1976.
- DASGUPTA, S.B. *Introduzione al buddhismo tantrico*, Roma, Ubaldini, 1977.
- DE, S.K. *Bengal's Contribution to Sanskrit Literature and Studies in Bengal Vaiṣṇavism*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1960.
- DE, S.K. *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1986.
- DIMOCK, E.C. JR. *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-Sahajiyā Cult of Bengal*, Chicago, University of Chicago, 1989.
- DIMOCK, E.C. JR. e D. LEVERTOV. *In praise of Kṛṣṇa. Songs from the Bengali*, Chicago, University of Chicago, 1988.
- ELIADE, M. *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Milano, Rizzoli, 1999.
- ELKMAN. S. *Jīva Gosvāmin's Tattvasandarbhā. A Study on the Philosophical and Sectarian Development of the Gaudīya Vaiṣṇava Movement*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986.
- GHOSH, J.C. *Bengali literature*, London, Oxford University, 1948.
- HAWLEY, J.S. e D.M. WULFF. *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- JAYADEVA. *Gītagovinda* (a cura di G. Boccali), Milano, Adelphi, 1991.
- KARANDIKAR, V.R. *Ramakrishna and Vivekananda*. Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1991.
- KENNEDY, M.T. *The Caitanya Movement. A Study of Vaiṣṇavism in Bengal*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1993.
- KINSLEY, D. "Through the Looking Glass: Divine Madness in the Hindu Religious Tradition". In *History of Religions*, vol. XIII, 4, 1974, pp. 270-305.
- KLOSTERMAIER, K.K. *A Survey of Hinduism*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- KRSNADASA KAVIRAJA GOSVAMI, *Śrī Caitanya-Caritāmṛta*, Firenze, Edizioni Bhaktivedanta, 1985.
- MAJUMDAR, A.K. *Caitanya: His Life and Doctrine*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1969.
- MCDANIEL, J. *The Madness of the Saints. Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- MCLEAN, M. *Devoted to the Goddess. The Life and Work of Ramprasad*, State University of New York Press, Albany, 1998.

- MISHRA, L. e O. BOTTO, *Mistici indiani medievali*, Torino, Utet, 1992.
- MUKHERJI, T. *The Old Bengali Language and Text*, Calcutta, University of Calcutta Press, 1963.
- MUKHOPADHYAY, D. *Religion, Philosophy and Literature of Bengal Vaishnavism*, Delhi, B.R. Publishing Corporation, 1989.
- NEOG, M. *Religions of the North-East*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1984.
- PATHY, D. e B. PANDA (eds.). *Jayadeva and Gītagovinda in the Tradition of Orissa*, New Delhi, Harman Publishing House, 1995.
- RAMPRASAD SEN, *Cento canti a Kālī*, Roma, Coletti, 1990.
- RAY, M. *The Bauls of Birbhum*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1994.
- RUMI, *Poesie mistiche* (a cura di A. Bausani), Milano, Rizzoli, 1993.
- SARKAR, R.M. *Bauls of Bengal*, Delhi, Gian Publishing House, 1990.
- SHAHIDULLAH, M. *Les Chants Mystiques de Kāṇha et de Saraha. Les Dobā-Koṣa et les Caryā*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1928.
- SHAHIDULLAH, M. *Buddhist Mystic Songs. Āscarca-caryācarya*, Dacca, Dacca University, 1940.
- SHASTRI, J.L. (ed.). *Bhāgavata Purāṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992.
- STOLER MILLER, B. *The Gītagovinda of Jayadeva. Love Songs of the Dark Lord*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.
- THOMPSON, E.J. e A.M. SPENCER. *Bengali Religious Lyrics: Śākta*, Delhi, Sri Satguru, 1986.
- WAYMAN, A. *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.
- ZBAVITEL, D. *Bengali literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1976.

ABSTRACT

The paper intends to prove the effective influence of Jayadeva's *Gītagovinda* on Bengali literature from its beginnings to the 18th century. Through a brief analysis of the *caryā-padas* (the first example of Bengali vernacular literature), *bāul* songs, *kīrtans* (and especially *Śrīkṛṣṇakīrtan*), *yātrās* and *padāvalīs*, it is possible to see all the philosophical connections of *Gītagovinda* with *sahajiyā-vaishnavism*, the Caitanya movement and the *bhakti* and *śakti* cults.

KEY WORDS

Jayadeva. *Gītagovinda*. Bengali.

Tatiana Agliani

LA NATURA E LA FUNZIONE DELLA GENEALOGIA
SPIRITUALE NEL BUDDHISMO CHAN

TRASMISSIONE DEL *DHARMA* E MORTE DEL MAESTRO NEL
JINGDE CHUANDENG LU *

La ricerca sul Buddhismo Chan è stata caratterizzata negli ultimi anni da un indirizzo di studi per molti versi antitetico a quello predominante fino agli anni '50. Dai saggi di Daisetsu Teitarō Suzuki, incentrati unicamente sul contenuto filosofico-dottrinale del Chan e dalle numerose ricerche di Hu Shi, che hanno invece evidenziato la necessità di un approccio storico all'argomento, si è passati ad un tipo di indagine che, partendo da un quadro metodologico e disciplinare affatto nuovo, ha portato ad una ridefinizione del Buddhismo Chan e ad una nuova lettura della sua storia così come della sua dottrina. Si tratta di un'interpretazione che smentisce l'immagine classica della scuola e che propone invece l'ipotesi che questa tradizione sia nata solo nell'VIII secolo, dopo un'intensa lotta fra

* Il *Jingde chuandeng lu*, gli *Annali della Trasmissione della Lampada dell'Era della Virtù Luminosa*, compilato da Daoyuan nell'era della Virtù Luminosa della dinastia Song (1004-1008), è uno dei testi più rappresentativi del filone letterario delle *Storie della Trasmissione della Lampada* il cui nome fa riferimento sia alle capacità della dottrina Chan di "illuminare l'oscurità dell'ignoranza" sia, soprattutto, alla trasmissione del *dharma* dal maestro al discepolo, trasmissione che viene appunto paragonata al passaggio del fuoco da una lampada ad un'altra. L'opera (di seguito abbreviata con *JDCDL*) è contenuta nell'edizione giapponese *Taishō shinsbū daizōkyō* (J. TAKAKUSU e K. WATANABE, a cura di, 100 voll., Tokyo, Taishō issaikyō kankōkai, 1924-1934 di seguito abbreviato con *T*) del Canone buddhista cinese (volume 51, numero 2076, pagine 196-467). Di fronte all'ampiezza dell'argomento affrontato in questo articolo si è scelto di privilegiare una presentazione il più esaustiva possibile delle diverse problematiche ad esso connesse, rinunciando a corredare il testo di note critiche. Le indicazioni bibliografiche sono state inserite all'interno del testo e presentate alla fine dello stesso in una bibliografia essenziale. I caratteri cinesi dei termini, dei titoli e dei nomi propri citati sono riportati nel glossario finale e, in appendice, con rimandi costituiti da numeri in esponente, è proposto il testo originale dei passi del *JDCDL* tradotti nell'articolo.

comunità religiose durata tutto il Settecento, riuscendo ad affermarsi sulle altre correnti buddhiste attraverso l'enfasi su due principi, quello della genealogia spirituale e quello di una dottrina senza parole trasmessa dal cuore del maestro a quello del discepolo attraverso una catena ininterrotta di monaci che avrebbe le sue origini nel Buddha Śākyamuni.

Partendo da una condivisione di massima di questa interpretazione, il presente lavoro si propone di studiare due momenti che proprio alla luce di questa nuova definizione del Chan appaiono di estrema importanza, il momento della trasmissione del *dharma* da maestro a discepolo e quello della morte del maestro. Il motivo di questa scelta appare già chiaramente dalla descrizione che di questi due momenti viene fatta nella biografia di Śākyamuni. «Io ti trasmetto la limpida visione di tutti i *dharma*, il cuore misterioso del *nirvāṇa*, la comprensione della vera realtà al di là delle forme, la vera dottrina del mistero sottile. Tu conservala e difendila. Il discepolo Ānanda la trasmetta a sua volta e non permetta che venga interrotta» (T-JDCDL, 205b27-29)¹. Così parla Śākyamuni a Mahākāśyapa prima di trasmettere al suo discepolo i versi che custodiscono il suo insegnamento. E prosegue dicendo: «Ti trasmetto la veste monastica. Tu devi consegnarla al Buddha del Futuro, Maitreya. Fino a quando questo Buddha non apparirà non permettere che si deteriori» (T-JDCDL, 205c3-5)². Dunque, raggiunta l'illuminazione, Śākyamuni non entra subito nel *parinirvāṇa* ma dedica la propria vita alla diffusione della sua dottrina. L'intento che emerge con estrema evidenza dalle sue parole è quello di diffondere la sua verità conquistata, di farla sopravvivere nel tempo e prosperare nello spazio. Così, una volta giunto il momento della morte, Śākyamuni non sceglie di morire alla maniera degli eremiti, dei *samnyasin*, coloro che sono già morti per il mondo e, privi del bisogno di lasciare traccia di sé nella società, abbandonano il proprio corpo alla fame delle fiere e alla dimenticanza degli uomini. Egli muore coi riti riservati ai grandi personaggi della Storia, muore da *cakravartin*, da sovrano universale. Cremato di fronte ad una folla di fedeli, offre il suo sereno distacco dal mondo come modello per i suoi discepoli e lascia le prove della santità del suo corpo, le preziose *śarīra*, come reliquie, fonti di legittimazione, di fede, e anche di contesa, per le generazioni a venire. Il Chan, dunque, a dispetto dell'iconoclastia che lo caratterizza, a dispetto del costante rifiuto dei *sūtra*, delle dottrine, di qualsiasi rituale, a

dispetto del suo insegnamento senza parole che sembra rifuggire da qualsiasi condizionamento della storia, si afferma come una *tradizione* e, in quanto tale, sceglie di vivere nel tempo e di essere soggetto alle sue leggi. È questo il punto di partenza da cui muovono le ricerche e le interpretazioni del Chan proposte negli ultimi anni da un gruppo di studiosi fra i quali ricordo Bernard Faure, John McRae, Griffith Foulk ed il loro antesignano Yanagida Seizan. Il quadro teorico di riferimento alla base di questi studi è legato, a mio avviso, alle lezioni dello strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss e all'interpretazione sociologica delle religioni di Durkheim. Si tratta cioè di considerare la comunità Chan come un'organizzazione sociale e di individuare nelle sue dottrine, nei suoi rituali, nelle sue leggi monastiche un insieme culturale coerente, progressivamente sviluppato nel corso del tempo, e, soprattutto, retrospettivamente proiettato nel passato così da creare una storia, in buona parte mitica, che potesse legittimare la comunità del presente. Compito dello studioso del Chan diviene dunque quello di indagare attraverso quali meccanismi ideologici e condizionamenti storici sia avvenuta la formazione di questo complesso di dottrine, di eventi e pseudoeventi capaci di garantire alla comunità religiosa prestigio ed anche superiorità sulle altre correnti religiose buddhiste e non buddhiste del suo tempo. (E se un appunto può essere fatto alle ricerche finora compiute è forse proprio quello di aver privilegiato troppo lo studio della dimensione ideologica della comunità monastica buddhista trascurando di indagare le motivazioni sociali e culturali che sono parimenti all'origine della nascita e del successo del Buddismo Chan). Fonti primarie della ricerca sono dunque i testi della scuola, che proprio a testimoniare quanto retoriche siano state le invocazioni del movimento Chan al rifiuto di qualsiasi *upāya*, di qualsiasi legame con la realtà relativa del mondo fenomenico, non solo costituiscono un insieme cospicuo di opere, ma appartengono anche a filoni letterari nati con questa scuola in cui non di rado la dimensione storica ricopre un ruolo di primo piano e che, soprattutto, vanno considerati come testi volti a stabilire e a perpetuare, attraverso *topoi* letterari, falsificazioni storiche, racconti agiografici, l'immagine della storia Chan non quale essa effettivamente è stata ma quale il Chan stesso ha voluto si credesse che fosse. Si pensi solo alle opere appartenenti al filone della trasmissione della lampada che non propongono solo insegnamenti dottrinali o vie di salvezza, ma il

cui primo obiettivo è quello di presentare al fedele la storia della scuola Chan, il passaggio del *dharma* di generazione in generazione in modo da legittimare, attraverso una catena ininterrotta di trasmissione spirituale che ha il suo primo anello nel Buddha Śākyamuni stesso, gli epigoni del presente. O si pensi agli *yulu*, i dialoghi dei maestri Chan, attraverso i quali la dottrina buddhista non viene più affidata a ostici *sūtra* del passato ma alle frasi, certo enigmatiche ma comunque più vicine al fedele, espresse dall'abate o dal maestro vivente, unico modello spirituale della comunità presente che trae il suo carisma dal lignaggio religioso a cui appartiene. L'immagine del Chan che emerge in maniera abbastanza omogenea da un'accurata analisi di questi testi è dunque quella di una tradizione che si è andata via via definendo per sottrazioni, sovrapposizioni e prestiti nel corso di una disputa fra varie comunità che nel VII secolo iniziarono a definirsi *chan* (enfaticamente nel loro insegnamento la pratica meditativa e individuando in Bodhidharma il primo patriarca cinese della loro tradizione), per poi riuscire ad affermarsi e ad avere il sopravvento sulle altre correnti religiose nel secolo successivo attraverso l'elaborazione, presumibilmente da parte del VII patriarca Shenhui, di un insieme ideologico che, per la prima volta, tentava di contrastare le altre scuole e dottrine (buddhiste e non) non attraverso una differenza quantitativa rispetto ad esse (una genealogia più attendibile, dei *sūtra* dotati di maggior potere sacrale, maggiori poteri magici attribuiti ai propri monaci), ma attraverso una loro assoluta negazione. L'originalità di Shenhui risiederebbe dunque nell'aver identificato la natura del Buddhismo Chan con una dottrina che si ponesse su un altro livello rispetto a tutte le realtà religiose dell'epoca, negando valore ad ogni *sūtra* e ad ogni insegnamento ed affermando la possibilità del raggiungimento del *nirvāna* solo attraverso la trasmissione da cuore a cuore, non già di una particolare dottrina quanto dello stato di Illuminato ottenuto dal maestro. Una simile tradizione non aveva strumenti per definire se stessa se non la propria genealogia. Date queste premesse risulta allora immediatamente comprensibile l'importanza attribuita alla trasmissione del *dharma* e alla morte del maestro, i due momenti che sanciscono il passaggio della verità del Chan da una generazione all'altra e quindi la sopravvivenza della comunità nel tempo e il suo prosperare e diffondersi nello spazio grazie al carisma del maestro vivente. Ad essi dedico quindi questo lavoro, che cerca di in-

dividuarne le caratteristiche e l'evoluzione attraverso l'analisi del *Jingde chuandeng lu*, una raccolta di biografie di monaci Chan che, in quanto scritto agli inizi del 1000, mi offre la possibilità di avere una visione completa dell'evoluzione dei due temi d'analisi nella vita religiosa Chan e di svolgere la mia indagine su un materiale in cui il processo che ha portato alla creazione dell'immagine classica della scuola si è ormai pienamente compiuto. Da questa ricerca non emerge soltanto una conferma dell'ipotesi di partenza, dimostrata dal fatto che, nelle biografie del *JDCDL*, l'evoluzione dei due momenti presi in considerazione appare speculari allo sviluppo del Chan, ma anche quel complesso insieme di dinamiche, di temi ideologici, di strumenti di legittimazione e di *topoi* letterari che hanno permesso al Buddhismo Chan di acquisire maggior prestigio e popolarità sulle altre correnti religiose del VII secolo, fino ad affermarsi nel periodo Song come una tradizione ecumenica che ha inglobato in se stessa buona parte delle altre correnti religiose, che gode dell'appoggio statale e riesce a permeare del proprio spirito ampi settori del mondo culturale dell'epoca.

La trasmissione del dharma nel Buddhismo Chan

L'incontro fra maestro e discepolo ed il passaggio della Verità dall'uno all'altro appare, dunque, alla luce delle affermazioni appena fatte, come la ragion d'essere stessa del Chan. Esso è la duplicazione della condizione di illuminato raggiunta dal maestro nel suo discepolo il quale diviene appunto un suo doppio e ripropone nel tempo l'immagine del primo illuminato, di quel Buddha Śākyamuni che ha mostrato agli esseri viventi come liberare se stessi (Faure 1991). Molti sono gli elementi nel Chan che provano questa visione del discepolo come doppio del maestro. Innanzitutto la terminologia usata nella descrizione della trasmissione del *dharma*. Troviamo, ad esempio, ricorrente all'interno del *JDCDL*, l'immagine del maestro che, incontrando il discepolo, si accorge che questi è uno «strumento del *dharma*» (*faqi*). Il termine cinese da me tradotto come «strumento», è quel *qi* il cui primo significato è quello di «recipiente». Il discepolo non sarebbe dunque altro che un vaso vuoto che viene riempito dal maestro, non solo del suo insegnamento ma della condizione stessa che questi ha raggiunto. Analogo significato ha l'immagine della lampada per rappresen-

tare il concetto di trasmissione spirituale, immagine che è alla base stessa del titolo del *JDCDL* e delle altre storie Chan: il *dharma* non sarebbe altro che una lampada, una fiamma (*deng*), che ne accende un'altra, duplicandosi, per scissione, in essa. E ancora, quante volte troviamo descritto nel testo il passaggio del *dharma* da maestro a discepolo come l'impressione di un sigillo, il sigillo del cuore (*xinyin*), da parte del primo sul secondo? Questo ruolo simbolico e paradigmatico del maestro Chan si mostra in tutta la sua evidenza se ci avviciniamo al periodo Song, quando esso verrà sempre più codificato e ritualizzato. Se si analizza la struttura del monastero Chan, si potrà ad esempio notare come, all'interno della sala del *dharma*, il seggio su cui l'abate sale per tenere i suoi discorsi, abbia una posizione analoga a quella del ritratto del Buddha Śākyamuni, nella sala del Buddha, che si trova sullo stesso asse della prima (Foulk 1999); ancora, il parallelismo fra il Buddha ed i singoli maestri è evidente nei riti funerari, che tendono a riproporre, come vedremo più dettagliatamente in seguito, l'immagine dell'ingresso nel *nirvāṇa* di Śākyamuni, e nell'uso dei ritratti dei patriarchi che, disposti nella omonima sala attorno alla figura del Buddha ne costituiscono i vari doppi e creano un filo ininterrotto fra le varie generazioni dei maestri (Foulk e Sharf 1993-1994). Ed è ancora una cerimonia compiuta al momento della morte del maestro ad essere illuminante per comprendere il rapporto maestro-discepolo nella tradizione Chan. Essa vede l'accensione, prima effettiva, poi solo rituale, della pira su cui è posto il maestro morto da parte del suo discepolo, che, uccidendolo simbolicamente, ne diviene il doppio e si sostituisce al primo nel ruolo di paradigma spirituale all'interno della comunità. Un ultimo esempio è quello che vede il maestro ed il discepolo compiere un rito di fronte al ritratto di Bodhidharma, doppio spirituale di entrambi, prima di dare inizio alla cerimonia dell'ingresso nella stanza (*rushi*), quella cerimonia che segna il passaggio spirituale dal primo al secondo: viene creato così l'ennesimo legame fra una delle figure chiave della tradizione Chan e i vari maestri che perpetuano la sua funzione all'interno della comunità (Faure 1991).

Se dunque la trasmissione del *dharma* ha la funzione essenziale di definire il Chan come tradizione religiosa, la sua importanza appare centrale soprattutto in quel periodo di lotta tra fazioni che copre tutto il VII secolo, periodo durante il quale varie correnti buddhiste usavano la genealogia spirituale

come fonte di legittimazione, sviluppando tutta una serie di pratiche, quali la creazione di testi storiografici e *topoi* letterari, il culto delle reliquie, l'organizzazione delle sale dei ritratti (vedi Foulk e Sharf 1993-1994), per supportare lo schema genealogico da essi proposto. La centralità del momento della trasmissione del *dharma* nella rappresentazione del Chan fino al VII secolo appare con tutta la sua evidenza da un esame delle prime biografie contenute nel *JDCDL*, quelle che dal Buddha Śākyamuni arrivano, attraverso i ventotto patriarchi indiani, fino al primo patriarca della tradizione cinese e ai suoi sei diretti successori. In esse l'incontro fra maestro e discepolo ed il passaggio del *dharma* dal primo al secondo costituiscono un *topos* letterario che si ripete secondo una formula pressoché identica in ogni storia e che viene ad occupare un ruolo predominante all'interno del racconto. Il maestro incontra il discepolo, spesso nel corso della sua opera messianica, si accorge che egli è uno «strumento del *dharma*», ossia possiede una natura predisposta a ricevere il suo insegnamento, ingaggia quindi con lui uno scambio di battute che ricorda i brillanti quanto ermetici dialoghi che diverranno poi soggetto degli *yulu*, confermando così la sua convinzione di aver trovato la persona adatta ad accogliere la sua dottrina senza parole. Gli elementi che inducono il maestro ad individuare nel suo interlocutore il futuro discepolo sono innanzitutto le sue risposte nel corso del dialogo di cui sono protagonisti, ma anche, soprattutto in queste prime biografie, una serie di caratteristiche fisiche particolari che rendono il discepolo «fuori dal comune» (*yi*).

Gli esempi potrebbero essere innumerevoli, ne riporto due, fra i molti che ricorrono nel *JDCDL*:

[Il terzo patriarca Śānakavāsa] terminata la sua attività messianica, meditò a lungo sulla trasmissione del *dharma*. Cercando nello stato di Chali, trovò Upaguptā e pensò di trasmetterlo a lui. Perciò gli domandò: «Quanti anni hai?» Upaguptā rispose: «Ho diciassette anni.» Allora il maestro gli chiese: «Il tuo corpo ha diciassette anni, ma anche la tua Natura ha la stessa età?» Upaguptā rispose: «I capelli del maestro sono già bianchi. Per questo il maestro considera forse bianco anche il suo Cuore?» Il maestro replicò: «Nient'affatto, solo perché ho i capelli bianchi non vuol dire che sia bianco anche il mio Cuore.» «Il mio corpo ha diciassette anni ma la mia Natura no.» Concluse allora Upaguptā. Śānakavāsa comprese che questi era uno strumento del *dharma* (*T-JDCDL*, 207a7-12)³.

[Il ventiquattresimo patriarca Āryasimha] stava cercando il suo erede spirituale. Incontrò un Nobile che, portando con sé il figlio, si rivolse al Venerabile con queste parole: «Questo mio figlio si chiama Bāśiasita. Appena nato strinse subito la mano sinistra ed ancor oggi che è cresciuto non è in grado di distenderla. Venerabile, spiegatemi le cause carmiche.» Il Venerabile guardò il bambino e, porgendogli la mano, disse: «Puoi restituirmi la mia perla.» Questi allora aprì la mano e gli porse la perla. Tutti i presenti rimasero esterrefatti. Il Venerabile spiegò così l'accaduto: «La ricompensa per i miei meriti passati fu divenire monaco. Allora c'era un fanciullo di nome Bāśiasita. Io andai nei mari occidentali e, purificatomi, ricevetti una perla che trasmisi a lui. Oggi la perla mi è stata resa, la ragione [del gesto del fanciullo] è certamente questa». Il Nobile permise dunque a suo figlio di divenire monaco ed il Venerabile gli concesse di ricevere l'ordinazione completa (T-JDCDL, 214c22-29) ⁴.

In quest'ultima biografia il legame di filiazione spirituale è reso più stretto dall'immagine della perla consegnata dal maestro al discepolo in una vita passata. Essa si mostra come una prova ulteriore, soprannaturale e quindi inconfutabile, della relazione fra i due personaggi, suffragando l'esistenza di un anello della trasmissione, quello del ventiquattresimo-venticinquantesimo patriarca, che, come vedremo meglio in seguito, poteva apparire dubbio. Presumibilmente con la stessa funzione di collante di una trasmissione spirituale incerta vediamo ricorrere talvolta una profezia attribuita a Śākyamuni che conferma la relazione fra il maestro e discepolo. È il caso delle biografie di Miccaka, Puṇyayaśas, Kāṇadeva, Gayaśāta, Vasubandhu, rispettivamente sesto, undicesimo, quindicesimo, diciottesimo e ventesimo patriarca. Infine la biografia del nono patriarca Buddhmitra è emblematica della dimensione prodigiosa da cui erano caratterizzati i racconti agiografici sui primi patriarchi, nonché del fatto, cui accennavo sopra, che sono talvolta caratteristiche particolari del discepolo a indicare al maestro la sua attitudine a ricevere il *dharmā*. Così infatti troviamo descritto l'incontro fra Buddhmitra e Pārśva nel JDCDL:

Una volta il Nobile Xiangkai, conducendo per mano un figlio, venne a rendere omaggio al Venerabile e disse: «Questo figlio è rimasto nel ventre materno per sessanta anni. Quindi ha ricevuto il nome Nansheng, 'Nato-con-difficoltà'. Ha provato ripetutamente ad incontrare un Maestro. Giudico questo bambino fuori dal comune, potrà diventare uno strumento del *dharmā*. Oggi ha incontrato il Venerabile che può farlo divenire monaco.» Il maestro allora gli concesse la tonsura ed i voti (T-JDCDL, 209a3-7) ⁵.

Dopo aver trovato il discepolo giusto, avergli concesso l'ingresso nel *samgha* e averlo sottoposto a varie prove e ad un periodo di apprendistato, il maestro procede alla trasmissione del *dharma*. La formula di trasmissione in questo periodo è praticamente fissa ed è indubbiamente volta a sottolineare come l'insegnamento trasmesso dal maestro non sia che il frutto di un passaggio di generazione in generazione il cui primo artefice è il Buddha Śākyamuni stesso, colui che ha messo in moto la ruota della dottrina. Parallelamente al grande onore di divenire anello della catena di trasmissione spirituale, viene sottolineato dal maestro anche l'onere che l'assunzione di un tale ruolo comporta. «Tu conserverai e trasmetterai questa dottrina, e non permetterai che sia interrotta», questo è l'imperativo che viene ripetuto in tutte le prime biografie. La trasmissione vera e propria si compie poi attraverso una serie di versi recitati dal maestro al cospetto del discepolo. Questi, una volta diventato a sua volta maestro, compirà lo stesso rituale con la persona che riterrà adatta a succedergli. Queste prime biografie vengono così a costituire una vera e propria catena in cui ogni anello si lega all'altro attraverso la riproposizione nella biografia successiva del discepolo della precedente come nuovo maestro e, spesso, attraverso la ripetizione del racconto della trasmissione del *dharma* al nuovo maestro da parte del maestro della generazione precedente. È evidente dunque la volontà accessissima da parte degli storiografi Chan di non lasciare alcun dubbio sulla veridicità della linea genealogica proposta, di non offrire nessuna possibilità di contestazione. Un esempio ne sono i casi, già citati, in cui la filiazione spirituale è confermata da vere e proprie profezie attribuite a Śākyamuni. Ma sicuramente la più importante fonte di legittimazione della genealogia risulta essere la trasmissione della veste. Essa compare in tutte quelle biografie nelle quali la relazione genealogica è dubbia o laddove si voglia creare, a posteriori, un legame inesistente per ricostruire un anello mancante della catena di trasmissione o per far propendere la genealogia verso una certa fazione religiosa.

La prima ricorrenza della trasmissione della veste si trova nella biografia di Śākyamuni. Ed essa ha già la funzione di sigillo spirituale che le rimarrà propria in tutte le biografie posteriori. Prova della trasmissione del *dharma* a Mahākāśyapa, essa è soprattutto il sigillo che egli deve custodire fino alla venuta di Maitreya per poi consegnarlo a questi e sancire il

legame fra il primo e l'ultimo Buddha. Ed infatti la ritroviamo nella biografia del primo patriarca quando egli, trasmesso il *dharmā* ad Ānanda, «tenendo la veste monastica, entrò nel monte Jizu ad aspettare che il Compassionevole Maitreya si manifestasse» (*T-JDCDL*, 206b5-6)⁶. Il *topos* della consegna della veste ritorna poi, significativamente, nella biografia del ventiquattresimo patriarca Āryasīmha, in un anello problematico della trasmissione spirituale: egli viene infatti brutalmente ucciso dal re del paese dove stava facendo proseliti e la trasmissione della veste al suo discepolo appare come funzionale suggello esteriore di una trasmissione del *dharmā* che è necessario provare. Già il suo maestro Haklena lo aveva messo in guardia dai pericoli in cui sarebbe incorso: «Cinquant'anni dopo la mia morte nell'India settentrionale sorgeranno delle difficoltà che ti attanaglieranno» (*T-JDCDL*, 214b24-25)⁷, aveva profetizzato. E Āryasīmha si era dunque rivolto con queste parole al proprio discepolo Bāśiasita: «Il mio maestro ebbe un misterioso presagio. Il momento del mio assassinio non è lontano. Oggi ti trasmetto la Vera Dottrina del *Tathāgata*. Tu devi conservarla e difenderla e renderla ovunque prospera ogni qual volta ve ne sia l'occasione» (*T-JDCDL*, 215a1-3)⁸. Inoltre «trasmise in segreto la veste monastica a Bāśiasita» (*T-JDCDL*, 215a6)⁹. Il rischio di contestazioni è evidentemente tanto forte che per la prima volta si sente il bisogno di ribadire i termini della trasmissione alla fine della biografia: «Il Venerabile Āryasīmha trasmise la Dottrina del Cuore e la veste della fede a Bāśiasita considerandolo suo legittimo erede» (*T-JDCDL*, 215a23-24)¹⁰. Dubbi sul legame fra Āryasīmha e Bāśiasita vengono affidati poi alle domande di un altro re, nella biografia del venticinquesimo patriarca Bāśiasita, si direbbe proprio allo scopo di essere fuggati attraverso le risposte di quest'ultimo ma soprattutto attraverso la descrizione di un prodigio che prova la sacralità della veste. Così leggiamo nella biografia:

Il re chiese al patriarca: «[...] Quale sarebbe la dottrina che viene da voi trasmessa?» Ed il patriarca rispose: «[...] Quella che ho ricevuto è la dottrina del Buddha.» Il re allora chiese: «Il Buddha è morto ormai da mille duecento anni, da chi avreste ricevuto questa dottrina?» «Kāśyapa, il Grande Maestro dalla luce ineguagliabile, ha ricevuto personalmente il Sigillo del Buddha ed esso è stato trasmesso di generazione in generazione fino ad arrivare al ventiquattresimo patriarca, il Venerabile Āryasīmha. Io l'ho ottenuto da quest'ultimo.» Il re domandò ancora: «Io ho udito che il monaco Āryasīmha non riuscì a sfuggire alla pena capitale. Come può aver trasmesso la Dottrina ai posteri?» Il patriarca rispose: «Il mio

maestro, quando ancora la sciagura non si era abbattuta su di lui, mi trasmise in segreto la veste della fede e i versi del *dharma* per mostrare con assoluta evidenza la sua eredità spirituale.» Il re allora chiese: «E dove sarebbe la sua veste?» Il patriarca estrasse dal suo sacco la veste e la mostrò al re che ordinò che venisse bruciata. Ma, consumatasi legna da ardere fresca dalle cinque forme e colori, l'abito rimase intatto. Il re allora si pentì e mostrò la sua venerazione verso Āryasiṃha (*T-JDCDL*, 215b18-27) ¹¹.

Viceversa, nella stessa biografia viene decretata la non necessità del passaggio della veste nel caso di una trasmissione spirituale che non dovrebbe andare incontro a difficoltà o contestazioni: «Per quanto riguarda la veste monastica è opportuno che venga trasmessa?» (*T-JDCDL*, 215c9) ¹² domanda il futuro ventiseiesimo patriarca a Bāśiasita e questi risponde: «La veste viene concessa a causa delle sventure in cui può incorrere un maestro per provarne lo stato, tu non incontrerai sfortuna alcuna perché allora consegnarti l'abito?» (*T-JDCDL*, 215c10-11) ¹³.

La funzione della veste di sigillo esteriore dell'intimo passaggio del *dharma* dal cuore del maestro a quello del discepolo è espressa chiaramente tanto nella biografia di Bodhidharma quanto in quella di Hongren, che consegnerà la veste a Hui-neng. Bodhidharma si rivolge così a Huike nell'atto di trasmettergli la dottrina:

In passato il *Tathāgata* ha trasmesso la Vera Dottrina al grande maestro Mahākāśyapa. Essa è stata poi trasmessa di generazione in generazione fino ad arrivare a me. Oggi io la trasmetto a te. Tu conservala e difendila. Ti consegno inoltre l'abito come prova della Dottrina. Ogni cosa ha il suo simbolo, grazie al quale può essere riconosciuta» (*T-JDCDL*, 219c5-8) ¹⁴.

Sollecitato da Huike a spiegare meglio il significato delle sue parole, Bodhidharma continua dicendo:

All'interno trasmetto il sigillo del *dharma* per provare l'identità dei cuori. All'esterno trasmetto la veste per fissare il lignaggio. Le generazioni future saranno ignoranti e si farà strada il sospetto. Diranno che io ero delle terre d'Occidente e che tu sei un discepolo di questi luoghi. Ti domanderanno come hai ottenuto il *dharma* e con cosa potresti provarlo. Oggi accetta la veste e il *dharma*. Per evitare che sorgano difficoltà ti basterà mostrare questa veste ed i versi del mio *dharma* (*T-JDCDL*, 219c8-12) ¹⁵.

Il valore pragmatico della trasmissione della veste emerge chiaramente da queste parole: essa è un valido strumento di legittimazione per la tradizione Chan, al pari delle reliquie o di

vari altri elementi che verranno adottati in seguito, quali la trasmissione al discepolo di un ritratto del maestro o, in epoca Song, di un vero e proprio «documento di successione» (*sisbu*). Va notato però che questi ultimi si distinguono dal primo in quanto l'intento non era più quello di legittimare una discendenza da Śākyamuni che ormai era stata accettata, ma piuttosto di fornire prove certe di discendenza dalla tradizione Chan e da un dato abate in particolare, in un periodo in cui il numero dei monaci che aspiravano ad un'affiliazione spirituale al lignaggio Chan era sempre maggiore, così come i simboli sacri che potevano essere usati per dare prova di tale affiliazione (vedi in proposito Foulk e Sharf 1993-94 e Faure 1991). Sono le parole di Hongren a testimoniare come il venir meno della trasmissione della veste corrisponda ad una affermazione ormai indiscussa della tradizione Chan, o meglio della tradizione dei primi sei patriarchi cinesi, come prosecutrice dell'insegnamento di Śākyamuni. Interrogato da Huineng sull'uso che egli avrebbe dovuto fare del *dharmā* e della veste, Hongren gli risponde:

In passato, quando all'inizio è arrivato Bodhidharma, la gente non conosceva ancora la fede. Per questo si trasmetteva la veste per mostrare che si era ottenuto il *dharmā*. Oggi i cuori colmi di devozione sono maturi. Quindi, per quanto riguarda la veste, la disputa si ferma a te, essa non sarà trasmessa di nuovo. Per adesso nascondila in un posto remoto aspettando il momento in cui inizierai a diffondere la dottrina. Le vite delle persone che si dice abbiano ricevuto l'abito sono come appese ad un unico filo (*T-JDCDL*, 223a20-23)¹⁶.

Ed infatti Huineng parlerà così ai suoi discepoli: «Io, indegno, ho ricevuto la veste ed il *dharmā* dal grande maestro Hongren. Oggi trasmetterò a voi il *dharmā* ma non la sua veste. Poiché la vostra fede è ormai solida, ho deciso, senza nutrire alcun dubbio, che siete in grado di assumervi il Grande Compito» (*T-JDCDL*, 236b11-13)¹⁷. Un ultimo interessante aneddoto riguardo alla veste compare nella biografia del maestro Chan Daoming, discepolo di Hongren che, non riuscendo a raggiungere l'illuminazione grazie ai suoi insegnamenti, insegue Huineng durante la sua fuga dal monastero di Huangmei per ricevere da lui la dottrina. «Ad avere la stessa idea furono in dieci – narra il *JDCDL* – camminando sulle tracce [di Huineng] arrivarono alla vetta Dayu; il maestro lo trovò per primo, il resto del gruppo non era ancora arrivato» (*T-JDCDL*, 232a5-6)¹⁸. Ed è allora che si verifica il portento:

Il devoto Lu [Huineng] vedendo il maestro arrivare di corsa gettò la veste e la ciotola su una roccia e disse: «Questa veste rappresenta la fede, possiamo forse contendercela con la forza? Vi concedo di portarla via.» Il maestro provò quindi ad alzarla ma essa rimase immobile come una montagna. Allora, esitando pieno di paura, disse: «Non sono venuto per la veste ma a cercare il *dharmā*» (T-JDCDL, 232a6-9)¹⁹.

Di nuovo, come nel caso del venticinquesimo patriarca Bāśiasita, la veste è protagonista di un evento prodigioso che ne prova la sacralità e serve a legittimare il maestro che la possiede, in questo caso Huineng.

Affermata dunque la linea di discendenza dei primi sei patriarchi cinesi come la linea ortodossa del Chan e creata l'immagine classica della tradizione attraverso la riproposizione di biografie che enfatizzano e definiscono in maniera inequivocabile il legame dei patriarchi successivi con il Buddha Śākyamuṇi, il Chan patriarcale della seconda metà dell'VIII secolo può abbandonarsi ad un atteggiamento meno esclusivista presentando la tradizione Chan del suo tempo come un albero dai molti rami e inglobando nella propria genealogia molte delle tradizioni che in precedenza aveva combattuto. Vari sono i riferimenti, all'interno del JDCDL, ad una tradizione ecumenica ed inclusiva, che preannuncia e legittima il sincretismo che avrebbe dominato il periodo Song. Fra i molti esempi, possiamo citare il dialogo fra il maestro Chan Hongbian e l'imperatore Xuanzong dei Tang nel capitolo IX che mostra come le dottrine buddhiste degli espedienti (*fangbian*) e della classificazione dottrinale (*panjiao*) vengano utilizzate dal Chan per dare fondamento ai percorsi salvifici delle diverse scuole buddhiste e per dimostrarne la complementarità. Xuanzong domanda dunque a Hongbian: «Come si spiega il fatto che ci sono persone che ripetono il nome del Buddha basandosi sui *sūtra* e altre che lo cercano attraverso formule magiche?» (T-JDCDL, 269b26)²⁰ E il maestro risponde: «Il Buddha ha spiegato ed elogiato tutte le dottrine considerandole un unico veicolo, il più alto. Come cento fiumi scorrono e non ce ne è nessuno che non giunga al mare, così tutte le differenze ritornano al mare del *sarvajña*, che racchiude in sé tutte le conoscenze» (T-JDCDL, 269b26-28)²¹. Credo non ci sia bisogno di commentare quanto questa immagine offrisse la possibilità di legittimare le più svariate correnti religiose ritenendole tutte vie diverse per raggiungere lo stesso principio e come essa potesse essere funzionale al loro inserimento nella tradizione Chan, un inserimento che, del re-

sto, era estremamente facilitato dalla natura stessa del Chan a cui, non essendo esso caratterizzato da nessun insegnamento particolare, era possibile unirsi semplicemente riconoscendosi nella sua linea di trasmissione spirituale. Questa nuova genealogia proposta dal Chan dopo l'affermazione indiscussa del lignaggio e della dottrina sostenute da Shenhui è ben visibile nella struttura stessa del *JDCDL*: nello schema lineare di discendenza dei primi patriarchi cinesi si inseriscono rami collaterali come quelli delle scuole Baotang o Niutou, probabilmente in precedenza in lotta con il movimento Chan per il predominio nel mondo buddhista e lo schema si complica sempre di più a partire dalla biografia di Huineng, di cui vengono ora citati dieci eredi ortodossi, scelti certamente fra i molto più numerosi personaggi che rivendicavano un legame con lui, fino poi a tramutarsi in una vera e propria foresta di maestri e discendenti man mano che ci si avvicina all'epoca Song. A questa scelta corrisponde un'enfasi minore, nelle varie biografie, sul momento della trasmissione del *dharmā*. Si abbandona il *topos* iniziale per adottare frasi più sintetiche che permettano l'instaurazione di legami secondari e l'affiliazione postuma di certi personaggi alla tradizione. Parallelamente, proprio ad indicare come gli aspetti anticonvenzionali del Chan siano alla base della sua affermazione come grande istituzione monastica, si assiste nel corso dell'VIII secolo ad una progressiva istituzionalizzazione della sua struttura. Viene meno quello che era stato rappresentato finora come un rapporto estremamente intimo ed esclusivo fra maestro e discepolo; gli eredi spirituali di un maestro si moltiplicano e con le ultime biografie, soprattutto nel caso di monaci di secondo piano, il maestro spirituale diviene uno dei tanti abati a cui il discepolo fa visita nel corso dei suoi pellegrinaggi. A partire dalle biografie della tradizione Hongzhou di Mazu Daoyi, ci troviamo, ad esempio, di fronte all'espressione «ebbe accesso alla stanza del maestro» (*rushi*), termine che fa riferimento a quella cerimonia, sempre più organizzata nel corso del tempo, che vede appunto ritualizzare l'ideale originario a fondamento della tradizione Chan: la spontanea trasmissione della verità da maestro a discepolo. Significativo è inoltre il fatto che proprio con Mazu Daoyi, nel momento del rifiuto definitivo dei *sūtra*, nasca uno dei più importanti filoni letterari Chan, quello degli *yulu* e che, all'interno di quelli che stanno diventando, solo ora, monasteri Chan indipendenti, l'ideale del monaco Chan immortalato, in epoca Song,

dalle pennellate di Liang Kai e Muqi, divenga sempre più un fuoco virtuale, che si offre come modello per i monaci ma non può essere realizzato nel presente, pena il rischio di degenerare nella negazione effettiva di una struttura religiosa che è sempre più legata al mondo, in quella che Bernard Faure chiama «l'eresia naturalista» (Faure 1991). L'ideale che è a fondamento della natura del Chan viene allora inserito in momenti precisi della vita monastica, si pensi alla retorica iconoclasta all'interno dei riti funerari o all'atteggiamento trasgressivo che assumono gli abati durante i loro sermoni nel rito dell'ascesa alla sala (*shangtang*). Nello stesso tempo a questo ideale viene accostato un nuovo modello, più innocuo e più adatto alla vita monastica, quello del *bodhisattva*, incarnato dalle regole monastiche di Baizhang Huaihai, con la creazione delle quali il Chan si afferma come tradizione istituzionale autonoma, chiude il ciclo del suo percorso dall'eresia all'eterodossia e poi ad una nuova ortodossia e si presenta come la grande «istituzione antiistituzionale» di epoca Song (Faure 1991). E il periodo Song, alla luce di questa nuova analisi, appare dunque tutt'altro che come il momento di decadenza del Buddhismo Chan, del suo inaridimento dottrinale e della sua mondanizzazione a causa dell'appoggio statale; al contrario si presenta come l'apice di una tradizione che ha usato la retorica del rifiuto delle istituzioni per affermare la propria comunità a scapito delle altre.

La morte del maestro

Se la trasmissione del *dharma* è il momento che sancisce, all'interno della comunità, il passaggio del testimone e che garantisce quindi la perpetuazione della tradizione nel tempo, la morte del maestro Chan è invece l'evento che potrebbe mettere a repentaglio questa sopravvivenza e segnare la fine della comunità. Simbolo per eccellenza delle sofferenze dell'uomo, di quel dolore a cui Śākyamuni opponeva la sua dottrina, la morte irrompe nella comunità Chan, la priva del suo capo religioso, ma soprattutto crea una ferita profonda nell'armonia del suo insegnamento, segna i limiti di un'utopia. A dispetto del rifiuto teorico della sua esistenza, il Chan deve dunque fare fronte a questo trauma, deve creare un insieme ideologico e rituale che spogli la morte della carica negativa e traumatica di cui essa è portatrice e la reinterpreti in chiave positiva.

Così nel Chan la morte cessa di essere morte per divenire il simbolo dell'ingresso definitivo nel *nirvāṇa*, è l'ultimo *samādhi*, termine che significativamente viene usato in riferimento sia alla meditazione del monaco sia alla sua tomba. Essa diviene la prova definitiva della santità del monaco, della veridicità del suo insegnamento, la conferma della realizzabilità dell'utopia di trovare una terza via fra la vita e la morte, un passaggio all'eternità. Il termine usato per indicarla non è mai il carattere *si* o uno dei sinonimi comunemente usati con il significato di morte, ma è «ingresso nel *samādhi*, nel *parinirvāṇa*» (*ru sanmei, ru banniepan*), è «estinzione» (*mie*), «quiete perfetta» (*yuanji*), «ritorno alla quiete» (*guiji*).

La dimensione pubblica della morte, il suo apparire come un sereno ingresso nello stato di contemplazione, scelto volontariamente e senza provare dolore, e spesso non scervo da un'aura sovranaturale, poi l'incorruttibilità del corpo ed infine i resti sacri, *simulacra* della santità del monaco, prova dell'eternità ed immutabilità del suo stato, sono caratteristiche costanti di tutte le descrizioni della morte dei monaci del JDCDL e di quella del Buddha Śākyamuni, che delle prime è il paradigma. Essa viene così descritta nel JDCDL:

Il Venerabile giunse nella città di Kuśinagara e, rivolgendosi alla intera comunità, disse: «Io oggi ho la schiena sofferente, desidero entrare nel nirvāṇa.» Si diresse sulla riva del fiume Hiranyavati, si adagiò all'ombra di due alberi *sāla* e, reclinato sul fianco destro, con serenità e semplicità assolute, entrò nel *nirvāṇa*. In seguito si alzò dalla bara ed espose il *dharmā* alla madre. Quindi mostrò i suoi piedi per convertire Poqi. Inoltre recitò questi versi sull'impermanenza di tutte le cose: – Tutte le azioni vanno incontro alla morte / Questa è la Dottrina della nascita e dell'estinzione / Ma quando la nascita e l'estinzione sono estinte / La quiete dell'estinzione è la Beatitudine – Quindi tutti i discepoli insieme, usando legno da ardere profumato, lo cremarono. Ma quando il fuoco cessò di ardere il feretro d'oro apparve intatto. Allora l'intera comunità, al suo cospetto, lo elogiò recitando questi versi: – Le cose volgari bruciano tutte in un istante / Ma ora come può il fuoco divampare? / Chiediamo al Venerabile il fuoco del *samādhi* / perché cremi il corpo d'oro – In quel momento il feretro dorato si alzò dal posto in un cui era collocato fino a raggiungere un'altezza di sette alberi *tāla* e, ondeggiando nel vuoto, entrò nel *samādhi* del fuoco: in un attimo fu cenere. Si ottennero le *sarira*, otto *hu* e quattro *dou* (T-JDCDL, 205c6-18)²².

Per quanto riguarda la dimensione pubblica della morte credo sia ampiamente emerso dalla trattazione fin qui fatta

quanto essa sia il postulato indispensabile perché il complesso schema simbolico-rituale della morte abbia un senso. È infatti solo attraverso il suo mostrarsi ai fedeli, l'essere da essi condivisa, che la complessa rappresentazione Chan della morte può divenire fonte di rigenerazione e legittimazione per la comunità. Anche alcuni termini spesso usati per definire la morte del maestro sono paradigmatici del valore sociale che essa riveste: il maestro non muore, ma «mostra la sua estinzione» (*shimie*) o «annuncia la quiete» (*gaoji*). Inoltre, fondamentale prova del suo ruolo di garante della sopravvivenza della comunità è proprio il legame con la trasmissione del *dharma*. Si pensi solo al rito, già più sopra descritto, dell'accensione della pira da parte del discepolo: alla morte del maestro egli prende su di sé i suoi compiti, diviene il nuovo capo della comunità e permette che il suo predecessore la abbandoni senza determinarne il declino. Così molto spesso, nelle prime biografie del *JDCDL*, la morte del maestro è immediatamente successiva alla trasmissione del *dharma*, anzi spesso il maestro sembra procedere a questa trasmissione proprio perché sa che sta andando incontro alla morte. La trasmissione della dottrina libera insomma il maestro dalla sua funzione sociale e gli permette di morire, di entrare nel *nirvāna* o, in taluni casi, di abbandonare i propri compiti, di abdicare, senza grossi traumi per la comunità, al ruolo centrale che egli vi aveva ricoperto. Quando il rapporto intimo ed esclusivo fra maestro e discepolo del primo Chan verrà sostituito da un rapporto più collettivo e meno spontaneo fra il maestro e tutto un gruppo di discepoli, la morte verrà legata all'ultimo sermone di fronte ai fedeli e nel racconto biografico, nel *topos* letterario, si inserirà, all'interno di una cerimonia della morte sempre più ritualizzata, un preciso momento in cui il maestro invita i suoi discepoli a riunirsi attorno a lui per assistere alla sua scomparsa o ascende alla sala per compiere la sua ultima predica. Vedremo così il maestro «ordinare alla folla di battere sulla ciotola [per richiamare i fedeli]» o «ascendere alla sala e chiamare i discepoli» o ancora «ordinare al suo servitore di riunire la folla dei discepoli» oppure leggeremo frasi come il maestro «informa tutti e muore» o «si congeda dall'assemblea». Egli affiderà quindi all'ultimo discorso prima della morte, spesso a dei versi, significativamente usati anche nella trasmissione del *dharma*, il cuore della sua dottrina e insieme la negazione retorica della morte, di cui ribadisce fino alla fine l'illusorietà.

In questa rappresentazione della morte come *samādhi*, che rimarrà costante in tutta la storia del Buddhismo, possiamo notare due momenti differenti, o meglio un percorso evolutivo, che, pur reggendosi sulle stesse basi ideologiche, segue i cambiamenti subiti nei secoli dall'immagine del monaco Chan e dalla sua comunità. La rappresentazione del *samādhi* nelle prime biografie, soprattutto quelle dei patriarchi indiani, sottende una visione del monaco che ha molti tratti in comune sia con il mondo degli *yogin* indiani sia con quello degli immortali taoisti, realtà religiose con cui il Buddhismo dovette scontrarsi ai suoi inizi e di cui assunse molte caratteristiche. Viceversa man mano che il Chan andò delineando l'immagine che poi è riuscito a trasmettere fino a noi, negando il complesso magico religioso del taoismo ed il *corpus* dottrinale delle altre scuole del Buddhismo, il monaco perdette i suoi poteri, *shengtong*, per trasformarsi in un uomo comune, in un'immagine di salvezza più vicina ai fedeli, in un esempio più concreto, e più imitabile, della via da percorrere per comprendere la Verità. Le morti dei primi monaci Chan sono dunque presentate come un atto prodigioso, le cui regole sono dettate dai poteri e dalla forza spirituale del monaco e da null'altro. Innanzitutto esse ci appaiono volontarie, o, quanto meno, predette: «Io oggi ho la schiena sofferente, desidero entrare nel *nirvāna*», annuncia Śākyamuni prima di coricarsi all'ombra degli alberi *sāla* e morire. Non vi è, in generale, alcuna malattia, alcun evento esterno a determinare la morte. Ricorrente in queste prime biografie è l'espressione «senza essere malato morì» (*buji erhua*), né nulla fa supporre che sia la vecchiaia incalzante a indurre i monaci ad entrare nel *samādhi*. Le affinità con il mondo indiano e con quello taoista sono impressionanti. Il monaco non muore, si trasforma, sottintendendo un tessuto dottrinale che fa riferimento al dominio sullo spazio taoista, ma soprattutto allo yoga indiano. Bodhidharma è, in effetti, l'unico caso in cui, nelle biografie del *JDCDL*, il corpo si volatilizza alla maniera taoista, lasciando solo una traccia di sé. Ma molto comune è invece il *huabuo*, trasformazione attraverso il fuoco, che ha indubbi legami con il *jiehuo* dei taoisti. E le modalità della rappresentazione richiamano ancor più alla mente gli *aṅga* yogici. È interessante notare che sembra esserci una correlazione fra la trasformazione compiuta dal monaco e la sorte del suo corpo. Ad esempio sembra che il *samādhi* del fuoco determini l'autocremazione del monaco o il *samādhi* del vento faccia sì

che il corpo si divida in quattro parti che vengono poi custodite come reliquie. Il «*samādhi* del fuoco» (*huo sanmei*), la forma di *samādhi* che determina l'autocombustione del corpo, è quella che ricorre con maggior frequenza nelle prime biografie. La troviamo, come abbiamo visto, nella biografia di Śākyamuni e poi, solo per fare un altro esempio, in quella di Śāṅakavāsa, terzo patriarca:

Allora il Venerabile manifestò le diciotto trasformazioni e, entrando nel *samādhi* della luce del fuoco, bruciò il proprio corpo. Upaguptā ricevette le *śarīra* e le seppellì sul monte Fenjialuo. I cinquecento monaci, ognuno reggendo uno stendardo, le accolsero e scortarono fino a quel luogo, dove fu costruito uno *stūpa* e vennero fatte offerte di cibo (T-JDCDL, 207a25-28)²³.

È interessante segnalare che queste prime morti volontarie possono essere state un modello per la pratica dell'autoimmolazione sulla pira, divenuta una forma di devozione diffusa nella Cina dei Tang. Nel JDCDL ne troviamo un unico esempio, nella biografia di Jingtong:

Il destino del maestro stava per compiersi. Per prima cosa preparò la legna da ardere su un'altura selvaggia in uno spazio aperto fuori città e subito si separò dal suo amuleto di legno di sandalo. Finito di mangiare salì sulla pira e disse ai discepoli: «È arrivato mezzogiorno. Vi annuncio che è arrivato mezzogiorno.» Quindi da solo tenne la fiaccola e la alzò sopra la legna accatastata. Il cappello di bambù posto sulla nuca creava l'immagine di un'aureola. La mano afferrava una frusta per esorcizzare i demoni e polverizzarne il potere. Rimanendo in piedi, morì fra le rosse fiamme (T-JDCDL, 293c28 / 294a1-4)²⁴.

Tuttavia in queste morti volontarie, in questo supremo dono di sé al Buddha, il processo di umanizzazione del monaco si è ormai compiuto: il *suicidio* non è più in questo caso un cambiamento naturale, derivato dalla meditazione e purezza di un monaco che ha assunto su di sé molte delle caratteristiche dello *yogin*, ma è la scelta di un uomo ordinario, che si dà la morte, per provare il suo dominio e il suo rifiuto di essa.

Frequenti sono anche le immagini del «*samādhi* del vento furioso» (*feng fexum sanmei*) una forma di meditazione che produce un vento fortissimo e riesce a spezzare il corpo in quattro parti, e quelle del *shizi fexun sanmei*, che riproduce l'immagine del leone inferocito per simboleggiare il potere di Buddha di diffondere la sua dottrina e convertire gli esseri viventi, così come ricorrente è l'associazione del *samādhi* con

immagini che richiamano la totalità, il concetto del tutto incondizionato, come i dischi solari e lunari. Di particolare interesse è poi la descrizione della morte del ventiquattresimo patriarca Āryasimha. L'evento ci viene così narrato nel *JDCDL*:

Il re, impugnando egli stesso una spada, si recò alla dimora del Venerabile e gli domandò: «Il maestro ha ottenuto la Vacuità?» Ed il Venerabile rispose: «L'ho ottenuta.» Allora gli chiese: «E ti sei distaccato dalla vita e dalla morte?» Il Venerabile rispose ancora: «Mi sono distaccato dalla vita e dalla morte.» L'altro a quel punto concluse: «Se ti sei distaccato dalla vita e dalla morte allora puoi concedermi la tua testa.» Il Venerabile replicò: «Se il mio corpo non è altro che un'illusione, perché dovrei mostrare considerazione verso la mia testa?» Il re allora brandì la sua arma e tagliò la testa del maestro. Latte bianco sgorgò per numerosi *chi*. Il braccio destro del re si torse e cadde a terra. Dopo sette giorni morì (*T-JDCDL*, 215a13-18)²⁵.

Se queste prime biografie presentano delle figure di illuminato che sembrano avere molti tratti soprannaturali, con il passare del tempo si assiste ad una progressiva umanizzazione. L'espressione più evidente di questo cambiamento risiede nel fatto che il monaco inizia ad ammalarsi (al *buji* delle prime biografie vediamo sostituirsi sempre più il suo opposto *shiji*, «presentò una malattia»). Tuttavia per quanto grave essa sia (ricorrente è il termine *weiji*, «malattia sottile, oscura»), non è mai sofferta (espressioni del tipo *shiji anran zuosbi*, «si ammalò e sedendo tranquillo morì» sono pressoché costanti) e forse proprio questa umanità connessa alla capacità di non essere toccato dai dolori che essa implica, rafforzano ancor di più e rendono più commovente l'immagine di questa *morte bella*.

La questione della malattia del monaco torna ripetutamente all'interno delle biografie del *JDCDL* a dimostrazione di come risultasse difficile accettare una morte comune, derivata da un debolezza fisica, per un essere che non doveva più essere condizionato dai fenomeni del mondo contingente. Se dunque i monaci di periodi vicini al presente dell'opera non possono essere più rappresentati come i mitici patriarchi che, immuni da qualsiasi male, dominavano interamente la morte, tuttavia, come dicevo, si tenta di rappresentare la loro malattia come un qualcosa che, pur esistendo, non scalfisce la loro imperturbabilità. Non solo essa viene generalmente presentata come indolore, ma frequente è anche il rifiuto da parte del monaco di curarsi. Inoltre in varie biografie anche tarde la santità del monaco e l'eccezionalità della sua morte vengono testimoniate

da tutta una serie di portenti che accompagnano l'ingresso del maestro nel *samādhi*. Nella maggior parte dei casi è il paesaggio naturale a partecipare alla morte del monaco attraverso vari fenomeni straordinari, dalla vegetazione che appassisce o diviene bianca, ai fiumi che smettono di scorrere, agli animali che piangono, alle tempeste che imperversano sul luogo della morte del maestro.

Di pari passo a questo processo di umanizzazione del monaco che entra nel *samādhi*, si assiste ad un proliferare degli elementi rituali intorno al momento della morte. Il monaco annuncia la sua morte, poi viene lavato, a volte gli viene rasato il corpo. Segue un periodo di digiuno, anch'esso legato all'idea di purificazione, poi il monaco pronuncia un ultimo discorso di fronte alla folla dei fedeli riunitisi per l'occasione. Questo dialogo con i discepoli è, a partire da un certo periodo, inserito all'interno del rituale dell'ascesa alla sala del *dharma* (*shangtang*), in cui il maestro salendo sul seggio che occupa, come già abbiamo visto, una posizione simmetrica rispetto a quella della statua del Buddha, veste i panni di Śākyamuni e ingaggia una conversazione, dai toni trasgressivi tipici degli *yulu*, coi suoi discepoli. Spesso a questo dialogo, che è un ultimo sermone del maestro all'intera comunità, si aggiunge o sostituisce la recitazione di alcuni versi, che, come nel caso di quelli ricorrenti al momento della trasmissione del *dharma*, riassumono attraverso un linguaggio più allusivo e intuitivo l'insegnamento senza parole del maestro; ad essi è spesso affidata la negazione rituale del valore della cerimonia che si sta compiendo. Quindi il maestro muore, o meglio, mostra ai fedeli il suo ingresso nella quiete perfetta. Di estrema rilevanza in questa rappresentazione è la posizione assunta dal monaco al momento della morte. La morte è l'ultima meditazione? Egli non potrà allora abbandonarsi al riposo o al dolore, ma morirà seduto (*zuobua*), nella posizione della meditazione, nella posizione corretta (*duan*), che sola può garantire alla tradizione come ai suoi oppositori di trovarsi di fronte ad un vero illuminato. Non mancano inoltre casi in cui il dominio sulla morte del monaco Chan viene rappresentato attraverso la capacità di assumere posizioni ancora più particolari. Nella biografia di Yinfeng vediamo il monaco domandare: «Morire seduti o coricati l'ho visto verificarsi ovunque, ma vi sono anche casi di morte in piedi?» (*T-JCDDL*, 259c5-6)²⁶ Alla risposta affermativa dei fedeli, egli domandò di nuovo: «È vi è anche chi sta eretto al

contrario?» (T-JDCDL, 259c6)²⁷ E, dato che la folla rispose che non aveva mai visto un caso simile, «si mise in piedi al contrario e morì» (T-JDCDL, 259c7)²⁸. Evidente è tanto l'intento di porre il maestro in questione su un piano di superiorità rispetto ai monaci passati, quanto il legame fra simili modi di morire e la tradizione taoista degli immortali capaci di dominare lo spazio. Raro, ma di particolare interesse, è anche il caso di morti nella posizione fetale, posizione che, per il suo alto valore simbolico e rituale viene assunta nel corso di alcune pratiche meditative non solo nel mondo buddhista, e che è stata adottata in varie civiltà nella sepoltura dei cadaveri.

Ma torniamo alla biografia di Śākyamuni che abbiamo più volte detto essere modello per le morti dei monaci successivi ed emblema dell'insieme ideologico presupposto dalla rappresentazione della morte nel Chan. Śākyamuni decide di morire, annuncia la sua morte, poi si corica, reclinato su di un fianco all'ombra di due alberi ed entra nell'ultimo *nirvāṇa*. Quindi si risveglia per insegnare il *dharma* alla madre ed infine i fedeli procedono alla cremazione. Ma «quando il fuoco cessò di ardere il corpo apparve intatto». Sono i fedeli a spiegarci questo fenomeno, attribuendolo proprio alla santità di Śākyamuni: «Le cose volgari bruciano tutte in un istante / Ma ora come può il fuoco divampare?» Solo alla richiesta dei fedeli e alla promessa che i resti della sua cremazione diverranno oggetto di venerazione, Śākyamuni accetta quindi che il suo corpo venga cremato, o meglio produce egli stesso il fuoco che brucia, in un istante, il suo corpo. È questo, a mio avviso, un passo di grande importanza. Il Chan ha trasceso il concetto stesso di morte trasformandola in *samādhi*, ma una bella morte è pur sempre una morte e anche se viene interpretata come l'ingresso nel *nirvāṇa*, lascia dietro di sé un cadavere, che, con la sua decomposizione, potrebbe far riemergere il senso di impotenza e di caducità di fronte all'orrore ed al dolore per una vita che si è spenta. A questo rischio risponde l'idea dell'incorruttibilità del corpo del maestro. La rappresentazione della morte di Śākyamuni pone tutti i presupposti per negare la corruttibilità del corpo, per annullare il suo aspetto di cadavere e fare del monaco nel *samādhi* un'icona vivente, un simbolo, come affermava Raveri a proposito degli asceti *mitra*, della possibilità di incarnare nel presente e in un corpo fisico l'eternità (Raveri 1992). Il corpo di Śākyamuni è incorruttibile e perciò immortale perché non condizionato dalle leggi del tempo. È la condizione posta per

la sua cremazione, per trasformare questo corpo incorrotto in cenere, è che essa sia un atto volontario, una conseguenza dello stato di *samādhi* e che dell'incorruttibilità dell'intero corpo facciano vece per metonimia i resti cremati. Questa necessità di affermare l'incorruttibilità del maestro è evidente nei riti funebri adottati dal Chan: se la decomposizione del cadavere è il momento in cui il trauma della morte appare in tutta la sua evidenza, esso dovrà essere ridotto al minimo, quasi annullato, ed il corpo non verrà sepolto e abbandonato ad una progressiva decomposizione, ma cremato o mummificato in modo da evitare quella che Robert Hertz, nel suo saggio *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, definisce «la fase intermedia» e procedere subito alla «seconda sepoltura», alla reintegrazione del monaco come un essere puro e incorruttibile, fonte di ispirazione e rigenerazione per l'intera comunità (Hertz 1978). Così cremazione e mummificazione, che sembrano essere due pratiche funerarie agli antipodi, si dimostrano funzionali alla stessa logica, fermare o accelerare il processo di decomposizione del corpo e ottenere, nel più breve tempo possibile, un nuovo corpo eterno ed immutabile, che non susciti orrore ma induca al rispetto e alla venerazione. Significativo a questo proposito è il fatto che in quella fase, ridotta al minimo ma comunque esistente, in cui il corpo del maestro non è ancora divenuto un «corpo sociale» ma è ancora un «corpo fisico deperibile» (Faure 1991), esso sarà lasciato in disparte e sostituito da un'immagine che ne faccia le veci, fino all'avvenuta reintegrazione attraverso la «seconda sepoltura» nello *stūpa* e all'assunzione del ruolo di nuovo maestro da parte di un altro monaco. Nel *JDCDL* gli esempi di mummificazione, sia essa spontanea o artificiale, sono relativamente pochi. Troviamo talvolta il racconto di *stūpa* che vengono aperti dopo anni e mostrano un corpo intatto, «come vivo» (*rusheng*). Leggiamo, ad esempio, nella biografia del maestro Chunan del monte Qianqin che egli fu sepolto vicino al suo monastero e che, alcuni anni dopo, durante un saccheggio, dei soldati «aprirono lo *stūpa* e videro che la salma non presentava segni di putrefazione e che sia le unghie sia i capelli continuavano a crescere» (*T-JDCDL*, 292c17-18)²⁹. È evidente in queste parole tanto l'intento di evitare il trauma che la putrefazione del cadavere comporta, tanto quello di cancellare l'idea stessa della morte, presentando il cadavere con le unghie e i capelli che continuavano a crescere, come se egli fosse ancora in vita, fenomeno che, se attribuito a uomini comuni, è

al contrario visto in molte civiltà come un segno infausto, prova della presenza nel mondo dei vivi di un essere che si vuole invece morto per sempre. Nel caso del quarto patriarca Daoxin, «l'ottavo giorno del quarto mese dell'anno successivo la porta dello *stūpa* [che conteneva il suo corpo] si aprì da sola senza alcun motivo. [Il monaco] sembrava vivo. Dopo questo fatto i discepoli non osarono richiudere lo *stūpa*» (T-JCDDL, 222c2-3)³⁰. Ancora, nella biografia del maestro Zhiyan si parla in questi termini del cadavere del monaco: «Il suo corpo non cambiò colore e rimase flessibile come se avesse ancora vita» (T-JCDDL, 228b29)³¹ e si aggiunge: «Nella stanza si diffuse un insolito profumo che dopo dieci anni non era ancora svanito» (T-JCDDL, 228b29)³². Frase che ci rimanda ad un'associazione fra l'incorruttibilità di un corpo morto ed il profumo da esso emanato che è un *topos* ricorrente non solo nella tradizione buddhista ma anche nell'agiografia cristiana. Il fatto che la mummificazione compaia solo di rado nelle biografie è spiegabile con la maggior difficoltà, nella pratica, ad ottenere un corpo mummificato. L'immagine, di cui ci parla Demiéville (Demiéville 1972), del monaco che muore nel suo eremo di montagna e il cui corpo viene poi scoperto, ancora intatto, dopo anni o secoli da qualche viandante che ne dà notizia e dà inizio al suo culto, è, a mio avviso, soprattutto un modello ideale per la tradizione, un simbolo ed una fonte di legittimazione, proprio al pari dei patriarchi indiani o degli eremiti taumaturghi che popolano le prime biografie.

Il Chan ha dunque superato il trauma della morte del suo capo spirituale depurandola da tutti gli elementi negativi, il dolore della malattia, il decadimento del corpo e reinterpretandola in termini altamente positivi attraverso la sua identificazione con il *samādhi* finale e attraverso la trasformazione del cadavere da corpo fisico corruttibile a simulacro eterno della santità del monaco. Se dunque l'atteggiamento dei cinesi verso il corpo di un morto era tradizionalmente di ribrezzo o di indifferenza, con il Buddhismo ed in particolare con il Chan, la situazione cambia radicalmente. Il cadavere non è più, in questo contesto, un simbolo della caducità della vita, un simulacro vuoto che va abbandonato in un luogo remoto, come era stato per i taoisti, o un corpo la cui integrità deve essere preservata in un timoroso e deferente rispetto, ma diventa un simbolo della santità del monaco e della sua tradizione. Esso è dunque innanzitutto un *upāya*, un doppio, un corpo sostitutivo

del monaco che serve alla comunità dei fedeli come modello, come punto di riferimento, come immagine tangibile dello stato che essi vogliono raggiungere e della possibilità di raggiungerlo. Allo stesso tempo il corpo mummificato, come la reliquia, è depositario dei poteri che il Chan aveva attribuito ai suoi monaci almeno nella prima fase della sua diffusione in Cina: dopo la morte, le *abbijñā* del maestro, passano alle sue reliquie che non sono quindi solo fonte passiva di ispirazione per la comunità, motore immobile di essa, ma diventano anche sue attive protettrici, capaci di far cessare le calamità naturali, guarire dalle pestilenze ecc.

Ma indubbiamente un aspetto non trascurabile del valore di mummie e reliquie è la loro funzione legittimatrice della comunità, funzione che, d'altra parte, scaturisce dai primi due aspetti sopra esaminati. Lunghi dall'essere una semplice concessione al culto popolare, come si è spesso sostenuto non riuscendo a conciliare simili costumi funerari con l'iconoclastia che caratterizza il Chan, e come troviamo scritto nel memoriale di Hanyu dell'819 che contro questo tipo di pratiche si schiera con veemenza, il culto delle reliquie e l'uso della mummificazione sono due fenomeni che si inseriscono perfettamente nella logica e nella struttura del Chan. La misura del ruolo centrale che il culto del corpo del maestro o dei suoi resti hanno avuto nel Chan, si ha, a mio avviso, se si confrontano le morti dei due grandi protagonisti di questa scuola: Bodhidharma e Hui-neng. Bodhidharma muore, nella posizione appropriata, viene sepolto e viene eretto uno *stūpa* in sua memoria.

Trascorsi tre anni dalla sua morte, Wei Songyun, mentre faceva ritorno da una missione in India, incontrò il maestro a Congling. Lo vide andarsene contento, con in mano un solo sandalo. Yun gli chiese dove stesse andando e quegli gli rispose che si recava in India, aggiungendo: «Il tuo monarca si è stancato del mondo.» Udito ciò Yun rimase stupito e non seppe cosa rispondere; quindi si congedò dal maestro, viaggiò verso oriente ed arrivò a fare rapporto sul suo viaggio. A quell'epoca l'imperatore Ming si era ricongiunto ai suoi antenati ed era salito al trono Xiaozhuang. Yun fece rapporto sull'accaduto attraverso un memoriale ed il re diede allora ordine di aprire la tomba. Nel feretro vuoto rimaneva solo un sandalo di pelle (*T-JCDL*, 220b5-10)³³.

La morte di Bodhidharma è dunque la morte dell'immortale taoista che si disperde, fluttuando, nello spazio, e lascia nel luogo della sua morte una semplice traccia, la sua ciotola, il bastone, un sandalo. Tuttavia se proseguiamo nella lettura del

testo scopriamo che «tutta la corte di fronte all'accaduto proruppe in un'esclamazione di sorpresa ed ammirazione, quindi obbedì all'ordine imperiale di custodire e trasmettere il sandalo» (T-JDCDL, 220b15-16)³⁴, che, nello stesso tempo, «a Shaolin fecero offerte di cibo» (T-JDCDL, 220b16)³⁵ e che «arrivati all'anno *ding mao*, il 15° dell'era Kaiyuan dei Tang [727], alcuni fedeli, rubato il sandalo, lo posero nel tempio di Wutai Huayan» (T-JDCDL, 220b16-17)³⁶. Ci troviamo di fronte ad un elemento nuovo: Bodhidharma è un individuo sociale e la traccia che egli lascia sulla terra non può che divenire immediatamente oggetto di venerazione, deve essere «custodita e trasmessa», perché essa è fonte di prestigio e legittimazione per chi la possiede e proprio per questo diviene al contempo oggetto di furto, innesca una disputa su chi ne sia il legittimo custode e proprietario. Ma un sandalo non è forse una ben misera traccia, un labile ricordo per un grande maestro? Se il momento della morte è quello che in tutta la tradizione Chan maggiormente conserva un forte legame con il taoismo, caratterizzato com'è da portentosi e predizioni, è chiaro che non sarà intorno all'ideale della scomparsa del corpo che potrà organizzarsi la cultura funeraria del Chan. La vittoria sulle tradizioni Chan del Songshan da parte di quella di Huineng o meglio del suo discepolo Shenhui e del sito sacro di Caoxi, dove essi vivevano, è anche, per buona parte, la vittoria di un nuovo modo di presentare e concepire la morte del maestro e la prova dell'efficacia di questa nuova scelta. Il sesto patriarca non è sparito come Bodhidharma, egli è morto in pubblico, secondo il rituale che ho più sopra descritto, e il suo cadavere è divenuto mummia, una mummia che certo è molto più di un sandalo come fonte di legittimazione per la comunità; una mummia che molti tentano di rubare e il cui furto è predetto da Huineng stesso. Alla domanda di un monaco se dopo la morte del maestro la comunità avrebbe incontrato difficoltà, Huineng infatti rispose: «Cinque o sei anni dopo la mia morte vi sarà un uomo che verrà a prendere la mia testa» (T-JDCDL, 236c1-2)³⁷. Al momento della deposizione del corpo nello *stūpa* i monaci «poiché ricordavano con apprensione la profezia del furto della testa, per prima cosa, con delle foglie di ferro ed un abito laccato irrobustirono e protessero il collo del maestro» (T-JDCDL, 236c11-12)³⁸. Tuttavia in seguito «nel mezzo della notte si udirono, nello *stūpa*, dei rumori, come di una catena di ferro che veniva trascinata. Tutti i monaci si alzarono

spaventati e videro un figlio devoto in lutto che si allontanava. Quindi scoprirono che il collo del maestro era ferito» (*TJDCDL*, 236c15-16)³⁹. Significativo è il fatto che l'autore del furto sia un seguace di Huineng: quella che si presenta a prima vista come un'offesa al corpo del defunto è dunque interpretabile come un tentativo da parte di un'altra comunità di appropriarsi della forte carica sacrale legata al corpo di Huineng.

Dunque al corpo volatilizzato di Bodhidharma sul Songshan si oppone ora il corpo mummificato di Huineng, la presenza per eccellenza, certo più valida fonte di legittimazione per una comunità religiosa di un sandalo ed uno *stūpa* vuoto. La mummia di Huineng è il simbolo più evidente della crescente importanza dei resti del maestro defunto in una tradizione che aveva fatto del maestro il proprio fulcro religioso, aveva posto tutte le condizioni per una venerazione del suo cadavere e lo stava facendo ora diventare il mezzo di legittimazione di se stessa. La crescente proliferazione di mummie dei primi patriarchi, come quella di Daoxin (Demiéville 1972), di cui non si trova testimonianza nelle fonti coeve ma solo in periodi successivi, denota un progressivo tentativo da parte di varie comunità di crearsi dei validi simboli sacri, in un periodo che, come abbiamo visto, tendeva più alla selezione che non all'aggregazione dei vari gruppi religiosi. La tradizione che si rifaceva a Huineng è quella che ha portato alle estreme conseguenze questa tendenza selettiva sia su un piano dottrinale, creando una dicotomia fra se stessa e le altre tradizioni ed affermando la propria superiorità su di esse, sia a livello pratico sviluppando il culto delle reliquie postulato dal Chan in modo da far ricadere su di sé la maggior carica sacrale possibile. La biografia di Huineng non solo porta alla ribalta la mummia, quel corpo sostitutivo che, fra tutti, è indubbiamente il maggior detentore di carica sacrale, ma è anche interamente pervasa dall'idea dei *furta sacra* ed è dominata dal tentativo della comunità di Caoxi di appropriarsi e concentrare presso di sé tutte le fonti di legittimazione possibili. Pensiamo, ad esempio, alla scena successiva a quella della morte di Huineng:

Il 3° giorno dell'8° mese di quell'anno le due province di Xin e Shao costruirono entrambe una stupa per il feretro. Ma, né i seguaci del *dao* né la gente comune, seppero decidere in quale dei due dovesse andare. Quindi i governatori delle due province bruciarono entrambi incenso recitando questa preghiera: «Il luogo verso cui sarà attratto il fumo dell'incenso sia quello dove il maestro desidera tornare!» Allora l'incen-

so nel braciere si alzò veloce e impetuoso e attraversò dritto Caoxi» (T-JDCDL, 236c7-9)⁴⁰.

E pensiamo al lungo racconto della restituzione della veste e della ciotola, che erano state nel frattempo condotte a corte sotto richiesta dell'imperatore Suzong perché si facessero loro offerte di cibo, e agli altri quattro tentativi di furto, tutti falliti, relativi però alla sola veste, di cui ci parla il JDCDL non mancando infine di ricordare come nel corso di un saccheggio della zona e del tempio tutto fu ridotto in cenere ad eccezione della mummia (*zhenshen*) che fu difesa strenuamente e per la quale fu poi eretto un nuovo *stūpa*.

La creazione di fonti di legittimazione per la propria tradizione attraverso l'uso o l'invenzione di reliquie del maestro fondatore è stato dunque uno dei fattori dominanti della contesa fra vari gruppi religiosi Chan nel VII secolo ed agli inizi dell'VIII. Nel momento in cui la tradizione di Huineng si pose come punto di riferimento per molte delle altre e le incluse in sé, il culto delle reliquie perse progressivamente la centralità che aveva prima e all'idea di concentrazione del loro potere sacrale si sostituì la tendenza inversa che portò alla loro dispersione. Esse divennero allora il mezzo che un Chan ormai affermato aveva per veicolare e distribuire il proprio carisma a varie comunità secondarie. Le mummie saranno allora affiancate e poi sostituite dalla statua o da altri corpi sostitutivi del monaco, carichi dello stesso valore delle prime ma più facilmente ottenibili; al contrario delle mummie essi potranno così entrare nel monastero e divenire lì oggetto di venerazione e fonte di rigenerazione (Faure 1991). Parallelamente sarà la cremazione a prendere il sopravvento nel costume funerario, proponendosi come un sistema di eliminazione del corpo più semplice, ma capace di offrire attraverso le *śarīra* che resistono al fuoco sufficienti fonti di legittimazione e oggetti di culto per la comunità. Questa perdita di centralità del culto delle reliquie, che non vuol dire assolutamente diminuzione nell'uso, ma comporta piuttosto, come dicevo, una sua proliferazione, è riscontrabile anche all'interno del JDCDL. Se il momento della morte rimane nel corso di tutta l'opera un tema fondamentale, il destino del corpo morto viene spesso sintetizzato in una formula fissa che ci informa molto laconicamente della sua cremazione, dell'ottenimento di un numero sempre maggiore di *śarīra* e della loro sepoltura in uno *stūpa* che in un primo tempo viene costruito sul monte d'origine del monaco e poi è sempre

più spesso eretto all'interno del monastero di cui il maestro è stato a capo. È, quest'ultimo, un fatto che ben riassume il cambiamento subito dal Chan fra l'VIII e l'XI secolo ed il suo passaggio da una tradizione che aveva definito la propria natura attraverso il rapporto intimo ed esclusivo fra maestro e discepolo, ad una comunità ecumenica in cui il legame non può più essere solo con il maestro che ha trasmesso la dottrina ma diviene principalmente quello con il monastero in cui il discepolo è stato nominato abate e, di conseguenza, con la linea genealogica degli abati che avevano insegnato in quel monastero prima di lui.

Bibliografia

1. FONTI E ABBREVIAZIONI

JDCDL: Daoyuan, *Jingde chuandeng lu (Annali della trasmissione della lampada dell'era della Virtù luminosa)*, T 51, 2076, pp.196-467 [compilato nel 1004].

2. STUDI

CHANG CHUNG-YUAN 1969, *Original Teachings of Ch'an Buddhism: selected from the Transmission of the Lamp*, New York.

CHAPPELL D. (a cura di) 1987, *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Buddhist and Taoist Studies II, Honolulu.

DEMIÉVILLE P. 1972, «Momies d'Extrême-Orient», in *Choix d'études sinologiques (1929-1970)*, Leiden, pp. 407-433.

FAURE B. 1991, *The Rhetoric of Immediacy: a Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton.

FAURE B. 1993, *Chan Insights and Oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton.

FAURE B. 1993-1994, «Aperçu sur les études Chan/Zen aux Etats-Unis», *Cahiers d'Extrême-Asie*, 7, pp. 411-435.

FOULK T.G. 1993, «Mith, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism», in Gregory P. e Ebrey P.B. (a cura di), *Religion and Society in T'ang and Sung China, 700-1300*, Honolulu, pp. 147-208.

FOULK T.G. e SHARF R. 1993-1994, «On the Ritual Use of Ch'an Portraiture in Medieval China», *Cahiers d'Extrême-Asie*, 7, pp. 149-219.

GIMELLO R.M. e GREGORY P.N. (a cura di), 1983, *Studies in Ch'an and Hua-yen*, Honolulu.

- HERTZ R. 1978, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma.
- HOBOGIRIN 1931, *Dictionnaire encyclopedique du Bouddhisme d'apres les sources chinoises et japonaises*, Tokyo.
- JAN YÜN-HUA 1965, «Buddhist Self-Immolation in Medieval China», *History of Religions*, 4, 2, pp. 243-268.
- JIANG YIHUA (a cura di) 1997, *Hu Shi xueshu wenji, zhongguo foxueshi* (Raccolta del sapere di Hu Shi, la storia del Buddhismo cinese), Pechino.
- LAI W. e LANCASTER L. (a cura di) 1983, *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley.
- LAI W. 1985, «Ma-tsu Tao-i and the unfolding of Southern Zen», *Japanese Journal of Religious Studies*, 12, 2-3, pp. 173-193.
- LU K'UAN YÜ 1961, *Ch'an and Zen Teaching*, London.
- MARALDO J. 1985, «Is there Historical Consciousness Within Ch'an?», *Japanese Journal of Religious Studies*, 12, 1-2, pp. 141-171.
- McRAE J. 1993-1994, «Yanagida Seizan's Landmark Work on Chinese Ch'an», *Cahiers d'Extrême-Asie*, 7, pp. 51-103.
- NAQUIN S. e YU CHUN-FANG (a cura di) 1992, *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley.
- RAVERI M. 1992, *Il corpo e il paradiso. Esperienze ascetiche in Asia Orientale*, Venezia.
- SUZUKI D.T. 1969, *The Zen Doctrine of No-mind: The Significance of the Sūtra of Hui-neng*, London.
- SUZUKI D.T. 1949-1953, *Essays in Zen Buddhism*, 3 voll., London.
- WRIGHT D.S. 1993-1994, «La Comprehension Historique: Les Recits de Transmission du Bouddhisme Ch'an et l'Historiographie Moderne», *Cahiers d'Extrême Asie*, 7, pp. 105-114.
- YAMPOLSKY P. 1967, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York.

CITAZIONI

- ¹ 吾以清淨法眼涅槃妙心實相無相微妙正法將付於汝。汝當護持。並勅阿難副貳傳化無令斷絕。
- ² 吾將金縷僧伽梨衣傳付於汝。轉授補處。至慈氏佛出世勿令朽壞。
- ³ 尊者化緣既久思付正法。尋於吒利國得優波鞠多以為給侍。因問鞠多曰。汝年幾耶。答曰。我年十七。師曰。汝身十七性十七耶。答曰。師髮已白。為髮白耶。心白耶。師曰。我但髮白。非心白耳。鞠多曰。我身十七。非性十七也。和脩知是法器。
- ⁴ 方求法嗣。遇一長者。引其子問尊者曰。此子名斯多。當生便拳左手。今既長矣。而終未能舒。願尊者。示其宿因。尊者觀之。即以手接曰。可還我珠。童子遽開手奉珠。眾皆驚異。尊者曰。吾前報為僧。有童子名婆舍。吾嘗赴西海齋受矚珠付之。今還吾珠理固然矣。長者遂捨其子出家。尊者即與受具。
- ⁵ 時有長者香蓋。携一子而來瞻禮尊者曰。此子處胎六十歲。因號難生。復嘗會一仙者。謂此兒非凡當為法器。今遇尊者可令出家。尊者即與落髮授戒。
- ⁶ 乃持僧伽梨衣入雞足山。俟慈氏下生。即周孝王五年丙辰歲也。
- ⁷ 吾滅後五十年。北天竺國當有難起。嬰在汝身。
- ⁸ 吾師密有懸記。罹難非久。如來正法眼藏今轉付汝汝應保護普潤來際。
- ⁹ 以僧伽梨衣密付斯多。
- ¹⁰ 師子尊者付婆舍斯多心法信衣為正嗣。
- ¹¹ 王遽問祖曰。[...]師所傳者當是何宗。祖曰。[...]我所得者即是佛宗。王曰。佛滅已千二百載。師從誰得耶。祖曰。飲光大士親受佛印。展轉至二十四世師子尊者。我從彼得。王曰。予聞。師子比丘不能免於刑戮。何能傳法後人。祖曰。我師難未起時。密授我信衣法偈以顯師承。王曰。其衣何在。祖即於囊中出衣示王。王命焚之。五色相鮮薪盡如故。王即追悔致禮師子。
- ¹² 不如密多聞偈再啟祖曰。法衣宜可傳授。
- ¹³ 此衣為難故假以證明。汝身無難何假其衣。
- ¹⁴ 乃顧慧可而告之曰。昔如來以正法眼付迦葉大士。展轉囑累而至於我。我今付汝。汝當護持。並授汝袈裟以為法信。各有所表宜可知矣。

- ¹⁵ 可曰。請師指陳。師曰。內傳法印以契證心。外付袈裟以定宗旨。後代澆薄疑慮競生。云吾西天之人。言汝此方之子。憑何得法以何證之。汝今受此衣法。却後難生但出此衣並吾法偈。
- ¹⁶ 昔達磨初至人未知信。故傳衣以明得法。今信心已熟。衣乃爭端止於汝身不復傳也。且當遠隱俟時行化。所謂授衣之人命如懸絲也。
- ¹⁷ 先天元年告諸徒衆曰。吾忝受忍大師衣法。今爲汝等說法不付其衣。蓋汝等信根淳熟決定不疑堪任大事。
- ¹⁸ 即率同意數十人。躡迹追逐至大庾嶺。師最先見餘輩未及。
- ¹⁹ 盧行者見師奔至。即擲衣鉢於盤石曰。此衣表信可力爭耶。任君將去。師遂擊之如山不動。踟躕悚慄乃曰。我來求法非爲衣也。
- ²⁰ 有人持經念佛持呪求佛如何。
- ²¹ 如來種種開讀皆爲最上一乘。如百川衆流莫不朝宗于海。如是差別諸數皆歸薩婆若海。
- ²² 爾時世尊至拘尸那城。告諸大衆。吾今背痛欲入涅槃。即往熙連河側娑羅雙樹下。右脇累足泊然冥寂。復從棺起爲母說法。特示雙足化婆耆。並說無常偈曰-諸行無常/是生滅法/生滅滅已/寂滅爲樂-時諸弟子即以香薪競茶毘之。燼後金棺如故。爾時大衆即於佛前以偈讚曰-凡俗諸猛熾/何能致火蒸/請尊三昧火/闍維金色身-爾時金棺從坐而舉高七多羅樹。往反空中化火三昧須臾灰生。得舍利八斛四斗。
- ²³ 尊者乃作十八變火光三昧用焚其身。毳多收舍利葬於梵迦羅山。五百比丘人持一幡。迎導至彼建塔供養。
- ²⁴ 師化緣將畢。先備薪於郊野遍辭檀信。食訖行至薪所。謂弟子曰。日午當來報至日午。師自執燈登積薪上。以笠置頂後作圓光相。手執拄杖作降魔杵勢。立終於紅焰中。
- ²⁵ 又自乘劍至尊者所。問曰。師得蘊空否。尊者曰。已得蘊空。曰離生死否。尊者曰。已離生死。曰既離生死可施我頭。尊者曰。身非我有何恪於頭。王即揮刃斷尊者首。涌白乳高數尺。王之右臂旋亦墮地。七日而終。
- ²⁶ 諸方遷化坐去臥去吾嘗見之。還有立化也無。
- ²⁷ 還有倒立者否。
- ²⁸ 未嘗見有。師乃倒立而化。
- ²⁹ 兵士發塔觀全身不散爪髮俱長。

- ³⁰ 明年四月八日塔戶無故自開。儀相如生。爾後門人不敢復閉。
³¹ 顏色不變屈伸如生。
³² 室有異香經旬不歇。
³³ 後三歲魏宋雲奉使西域迴。遇師于葱嶺。見手携隻履翩翩獨逝。
 雲問。師何往。師曰。西天去。又謂雲曰。汝主已厭世。雲聞之茫然。別師東邁。暨復命。即明帝已登遐矣。而孝莊即位。雲具奏其事。帝令啓墳。唯空棺一隻革履存焉。
³⁴ 舉朝爲之驚歎奉詔取遺履。
³⁵ 於少林寺供養。
³⁶ 至唐開元十五年丁卯歲。爲信道者竊在五臺華嚴寺。
³⁷ 曰吾滅後五六年。當有一人來取吾首。
³⁸ 門人憶念取首之記。遂先以鐵葉漆布固護師頸。
³⁹ 夜半忽聞塔中如拽鐵索聲。僧衆驚起。見一孝子從塔中走出。尋見師頸有傷。
⁴⁰ 即其年八月三日也。時韶新兩郡各修靈塔。道俗莫決所之。兩郡刺史共焚香祝云。香煙引處即師之欲歸焉。時鑪香騰涌直貫曹谿。

GLOSSARIO

Baizhang Huaihai	百丈懷海	<i>faqì</i>	法器
Baotang	保唐	<i>feng fēnxùn sānměi</i>	風奮迅三昧
<i>buji</i>	不疾	<i>gāoji</i>	告寂
<i>buji erhua</i>	不疾而化	<i>guīji</i>	歸寂
Caoxi	曹谿	Han Yu	韓愈
Chan	禪	Hongbian	弘辯
Chunan	楚南	Hongren	弘忍
Daoming	道明	Hongzhou	洪州
Daoxin	道信	Hu Shi	胡適
<i>deng</i>	燈	<i>huāhuo</i>	化火
<i>duan</i>	端	Huangmei	黃梅
<i>fangbian</i>	方便	Huiké	慧可

Huineng	慧能	<i>shiji</i>	示疾
<i>huo sanmei</i>	火三昧	<i>shiji anran</i>	示疾安然坐逝
<i>jiehuo</i>	解火	<i>zuoshi</i>	
<i>Jingde chuandeng lu</i>	景德傳燈錄	<i>shimie</i>	示滅
Jingtong	景通	<i>shizi fenxun</i>	獅子奮迅三昧
Liang Kai	梁楷	<i>sanmei</i>	
Mazu Daoyi	馬祖道一	<i>si</i>	死
<i>mie</i>	滅	<i>sisbu</i>	嗣書
Muqi	牧溪	Songshan	嵩山
Niutou	牛頭	Suzong	肅宗
<i>panjiao</i>	判教	<i>weiji</i>	微疾
<i>qi</i>	器	<i>xinyin</i>	心印
Qianqing	千頃	Xuanzong	宣宗
<i>ru banniepan</i>	入般涅槃	<i>yi</i>	異
<i>ru sanmei</i>	入三昧	Yinfeng	隱峯
<i>rusheng</i>	如生	<i>yuanji</i>	圓寂
<i>rusbi</i>	入室	<i>yulu</i>	語錄
<i>shangtang</i>	上堂	<i>zhenzhen</i>	真身
<i>shengtong</i>	神通	Zhiyan	智嚴
Shenhui	神會	<i>zuohua</i>	坐化

ABSTRACT

There has been a significant change in the study of Chan Buddhism during the second half of the 20th Century. An ever growing number of scholars, beginning with the Japanese scholar, Yanagida Seizan, in the sixties and continuing, more recently, with scholars such as Bernard Faure, Griffith Foulk and John McRae, have begun to question D.T. Suzuki's purely doctrinal interpretation of Chan and Zen Buddhism as well as Hu Shi's historical interpretation of Chan Buddhism, and have suggested a new approach to them. They regard the Chan tradition as primarily a religious institution which used spiritual genealogy and the theory of «special transmission outside the Scriptures» to gain supremacy over Chinese Buddhist sects during the 8th Century. As a result, they view the transmission of the *dharma* and the master's death to be two key elements of Chan tradition. This work will investigate the significance and the evolution of these two elements in Chan Buddhism, examining specifically the description of these elements in an important 11th century collection of biographies of Chan masters, the *Jingde chuandeng lu* (Records of the Transmission of the Lamp).

KEY WORDS

Chan Buddhism. *Jingde chuandeng lu*. Chan Genealogy.

Elisabetta Scantamburlo

IS BUDDHA'S NATURE LEFT OR RIGHT?
A COMPARISON OF TWO DARUMA PAINTINGS
BY NANTENBŌ FROM THE GITTER-YELEN
COLLECTION OF NEW ORLEANS

Among the people who contributed to the survival and continuation of Zen in the twentieth century, Nantenbō Tōjū is certainly one of the most eminent. The energy and commitment he always put in his teaching have made him one of the leading Zen figures in modern Japan

Born in 1837 in Kyūshū Nantenbō entered a Zen monastery at the age of eleven. From the beginning he distinguished himself for the eagerness of his studies and long meditations and for his rational and practical approach toward the knowledge of Zen. Writings, travels, pilgrimages, lectures were carried on throughout his life, directed to learning through experience rather than just the study of scriptures which are nothing more than, to put it with his own words, “someone else’s treasure; painted ricecakes.”¹ Determination, a great spiritual power and yearning to achieve *satori* made of him a popular monk in his day, though the nickname Nantenbō, meaning “Nandina staff” – the one he used to “help” his pupils in their progress – is revealing also of his severity. But as one can see in his paintings there is more to him than an earnest monk and stern teacher, a kind of playful humor, a joyous approach to Zen and life. He found in the brush the way to express this strain of his being. Nantenbō felt that, among the forms of art, calligraphy especially comes from the inside, and its quality lies not so much in the aesthetic result, than in the spiritual strength it transpires. The characters become windows on the paper, eyes through which energy shines. The brush in Nantenbō’s hand, his way of letting it flow, linger, go crazy, reflects his spirit: sturdy, resolute, impetuous and immediate like

¹ NANTENBŌ, *Nantenbō zenwa*, p. 105.

a *katsu*. “The brush is me, I am the brush – he would assert – When this happens, the hand is the foot and the foot is the hand. One does it with the entire body.”² In the act of painting, Nantenbō achieved that unity which is one of the goals of the Zen practice.

Nantenbō witnessed a period (Meiji and Taishō: he died in 1925, the year before the beginning of the Shōwa era) charged with wars and political, social and cultural upheavals. In her efforts to catch up as fast as possible with modern Western world, Japan underwent a cultural shock. This was the inevitable result to the end of a period of isolation which had lasted more than two hundred years. And Nantenbō’s painting activity increased in the last decades of his life, when he felt how better a Zen message might be conveyed through the direct impact of images rather than explanatory written words in that socially and spiritually difficult period.

One of his favourite subjects was Daruma (scr. Bodhidharma), the twenty eighth patriarch of Indian Buddhism in line of descent from the historical Buddha and the founder of Chan, later to be known in Japan as Zen. In the following centuries the semi-legendary father of this doctrine became one of the main themes of Zen artists. Daruma is an emblem of meditation and inner struggle; but at the same time the mirror of the spiritual experience of the painter who interprets this common motif in his personal way. So it happens that when looking at Zen paintings one might come across Darumas looking at the same time sullen and thoughtful, yet witty, droll, startled, humble, or even with a menacing glance. Nantenbō’s Darumas look often baffled, comic, doubtful, and much so since that is certainly not the expression of saints one would expect to find in the portrait of the first Zen master. Neither is it the expression one is accustomed to find in the traditional, non-Zen, iconography.

In this respect it might be interesting to compare two of Nantenbō’s scrolls kept, among other works by the artist, in the Gitter-Yelen Collection in New Orleans – henceforth called scroll 1 and scroll 2 – which are emblematic of his style and rendering of the subject. Both works have been published, the first one in *Zenga: Brushstrokes of Enlightenment*, and commented upon by John Stevens³, the second one in *A Myriad of*

² NANTENBŌ, *Nantenbō angyaroku*, p. 356.

³ STEVENS, *Zenga: Brushstrokes of Enlightenment*, p. 68.

Autumn Leaves by Stephen Addiss⁴. A recent publication, the catalog for a Zenga exhibition held in Japan from October 2000 to June 2001, also shows the two paintings facing each other on the same page⁵. Nonetheless, they have not yet been the subject of a comparative study. Although the dimensions of the two paintings are not the same (but the proportions height-width are) – scroll 1 is 97,2 × 40,6 cm.; scroll 2 is 137,2 × 56 cm. – the formal composition is very similar⁶.

Scroll 1 is a brushwork painted in 1917, at the age of seventy-nine, and the second dates probably to the same period⁷, or is slighter earlier.

In both scrolls no more than the round face of the saint appears, the eyes wide open – two circlets indeed – with a startled expression. Both are painted with very diluted ink, with the exception of the pupils and the big earring, which are in black ink. A denser, blacker brushstroke frames the face by descending from above the left ear of the Saint down to the lower left corner of each scroll. It outlines the hem of the robe and frames Daruma's expression which is one of nearly shiness. The starting point of this stroke is similar in the two scrolls. It looks as if Nantenbō, before applying the brush to the paper, had lingered, letting it hover vertically above the white surface and dripping. A moment later his wrist must have descended with strength and one can sense the vehemence of the Author in the course of the action. There is no hesitation and, if in scroll 1 the line seems fluid and firmer, this is only because in scroll 2 the speed of the stroke brought forth more "flying white" and because the brush was probably drier. In the "flying white" itself one can see an alternation of lighter and darker areas; this effect comes from painting on the floor, that is on *tatami*, the texture of which shows in fact by the wavy pattern of the stroke.

In scroll 2 the splashes from which the line of the robe starts are a continuation of the upper inscription bearing the artist's name and signature; in scroll 1 they are connected to the last trait of the second character of the calligraphy, as an

⁴ *A Myriad of Autumn Leaves*, p. 106.

⁵ YAMASHITA, *Zenga: the Return from America*, p. 150-151.

⁶ I had the opportunity to see both scrolls during a stage at the Gitter-Yelen Collection in the spring 1999, for which I received a joint scholarship by the Gitter-Yelen Collection and the Hokusai Centre of Milan.

⁷ *A Myriad...*, p. 68.

ideal extension of it. The vigorous, almost impulsive brushstrokes appear as if accidental but are instead directed by the idea of a complex composition, resulting in a controlled accident. The very splashes and blots due to the performance of painting appear as casual, not directionable. And it is this quality to make them particularly appreciated: they reveal the immediacy, the "right here and now" aspect which is the essence of every Zen experience.

Inscriptions surmount Daruma's face and fill the upper part of both scrolls. But here differences between the two become stronger. The inscription on scroll 1 consists of two characters only, and their lines descend diagonally from the upper left corner down to the right as far as the drifting from which the Saint's robe originates. At first sight the solution of continuity is marked by the tone of the ink which is almost the same, deep black. It looks as if Daruma were speaking, saying: "I don't know" (不識). He might be paradoxically referring to his knowledge of Zen. The humour of his expression reflects the irony of the sentence. How can the first Zen patriarch be so utterly ignorant of the doctrine which was born from him? But this is part of the nature of Zen, the search of a truth which is never to be grasped completely with one's whole self, and even less so, by one's intellect alone; it also appears to be a paradox which bears the same flavour of a Zen *kōan*. In scroll 2 there are four characters which divide vertically the upper part of the scroll in two halves. They read: "vast emptiness nothing sacred" (廓然無聖). Stephen Addiss suggests that the head of the patriarch right under the last character might actually represent a fifth character in the inscription, but he does not elaborate any further his assumption⁸. Read as a possible fifth character, Daruma might identify himself with those emptiness and non-sacredness, as a searcher of the Way he would look for them inside himself to free into *satori*. However, it is certainly a fact that the expression on the monk's face is in tune with the meaning of the answer. And, in fact, Zen teaches to doubt of everything, even of one's own certainties.

From a philological point of view one can finally turn to the last elements in the scrolls. The *rakkan* are placed on the right side of both paintings. They consist of the age of the monk at

⁸ *Ibidem*.

the moment of the execution and his signature, which, in Nantenbō's case, is characterized by his typical two or three connected ending circlets followed by what might look like a horizontal crescent moon (fig. 3-4).

The seals show a great variety in shapes and inner composition. In scroll 1 they are four, one in the left upper corner (Nantenbō), two under the signature (Hakugaikutsu and Tōshū), and one in the right lower corner (a peculiar variation for Tōshū). In scroll 2 the seals are more or less in the same position and read the same, though they are not really the same at a closer look: in fact, a different rendition of the inner elements is given. Moreover, a fifth seal is added in the shape of a skull. As Stephen Addiss points out⁹, this is unusual, since seals are generally created out of words rather than images, and it would also echo the shape of the head of Daruma. This seal appears also in other works such as a fan painting made in 1916, and a scroll representing a *Snow Daruma* of 1917. Since the dating of this scroll is not clear, it might be supposed that it was painted around these same years as the others bearing the same seal. At a closer look one can also see, somewhat below the middle of the painting to the right of the earring, something looking like a faded seal. This does not appear to be like any of the seals used by Nantenbō on his other works I had the chance to study directly or in books.

Observing all the similarities and subtle differences between the two brushworks, one can better appreciate Nantenbō's skill in giving different interpretations of the same subject.

It is interesting to look at the two scrolls together, side by side. They are part of a conversation that Bodhidharma, on his arrival from India, is said to have had with the Chinese Emperor Wu. The Emperor asked Bodhidharma:

'We have built temples, copied holy scriptures, ordered monks and nuns to be converted. Is there any merit, Reverend Sir, in our conduct?'

'No merit at all.'

The Emperor somewhat taken aback, thought that such an answer was upsetting the whole teaching, and inquired again:

'What, then, is the holy truth, the first principle?'

'In vast emptiness there is nothing holy.'

'Who, then, are you to stand before me?'

'I know not, your Majesty.'¹⁰

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ WATTS, *The Spirit of Zen*, p. 31.

The calligraphies of the two scrolls are the last two of the three answers the Indian Sage gave to the Chinese Sovereign. To a Zen monk or a scholar of the doctrine the whole episode surely comes to mind even reading just one sentence, since it is one of the most famous and told cases of Zen history. In the same way the words spoken by Bodhidharma have become favourites of Zen artists who can then evocate a whole scene only by the way of a little hint.

The fact that our scrolls bear the two second utterances by Bodhidharma might suggest the existence of a third scroll with a calligraphy for "No merit at all" making thus part of a triptych with the other scrolls. Nevertheless, the unequal sizes and the differences in the seals of these latter invalidate such hypothesis. All the same, just looking at the two present brushworks, it is interesting to imagine the actual situation that took place in 6th century China. One might see first the Daruma in scroll 2 giving his Zen answer, looking straight into the Emperor's eyes, and then in scroll 1 looking askance, saying that he really does not know the ultimate answer. Those eyes slanting to the right are indeed extremely ironic, they might be looking for the answer, for the truth, somewhere else; is it left?, is it right?, or is it out of the scroll itself?

Nantenbō's brushworks are powerful works. In these scrolls one does not see Daruma, just the way Nantenbō imagined him, but how the expression of the artist's personality reflected in the Indian Saint and in the combination of painting and calligraphy. It is as if one heard Daruma himself speaking; the monk's physical substance and voice are put together on the same surface at the same level. They are works of art stimulating our senses in the process of our searching their meaning. We see them, hear them, we imagine Daruma speaking and, as it is the case with Japanese scrolls, we can touch them while unrolling the paper, and smell them, the odour of the paper, of its wooden box. All this would not be so vivid if the work did not reveal the personal vigour and humor of the artist, as well as his independence of thought and quest. Great energy and at the same time an almost childish simplicity emanate from the scrolls. Perhaps what Nantenbō wanted, was suggesting that it is not necessary to take anything too seriously, not even Zen; that sometimes a different approach, like that of humor, by breaking the usual logical and rational schemes, can lead to new and unexpected paths of awareness.

It is in this way that Nantenbō was able to take Zen into a new era of the Japanese history. He imparted it with freshness, but without discarding its profound teachings that he inherited from the long tradition of the monks who preceded him. He could achieve this not only through his writings, travels and lectures, but also with his brushworks which have the power to communicate to anyone, in any time and space.

Bibliography

- ADISS, STEPHEN, *Zenga and Nanga*, New Orleans, New Orleans Museum of Art, 1976.
- ADISS, STEPHEN, *The Art of Zen*, New York, Harry N. Abrams, 1989.
- BRINKER, HELMUT, *Zen in the Art of Painting*, London, Arcana, 1987.
- FORTEIN, JAN - HICKMAN, Money, *Zen Painting and Calligraphy*, Boston, Museum of Fine Arts, 1970.
- HISAMATSU, SHIN'ICHI, *Zen and the Fine Arts*, Tōkyō, Kodansha International, 1971.
- NANTENBŌ, TŌJŪ, *Nantenbō Angyaroku*, Tōkyō, Heika Shuppansha, 1967.
- NANTENBŌ, TŌJŪ, *Nantenbō zenwa*, Tōkyō, Kokusho Kantosha, 1978.
- OMORI, SOGEN - TERAYAMA, Katsuyo, *Zen and the Art of Calligraphy*, trans. by John Stevens, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- SEO, YOSHIKO, ADISS, STEPHEN, *The Art of Twentieth Century Zen*, Boston & London, Shambala, 1998.
- STEVENS, JOHN, *Sacred Calligraphy of the East*, Boulder, Colorado, Shambala, 1981.
- STEVENS, JOHN, "The Appreciation of Zen Art", in *Arts of Asia* 16, no. 15, 1986.
- STEVENS, JOHN, *Zenga: Brushstrokes of Enlightenment*, New Orleans, New Orleans Museum of Art, 1990.
- SUZUKI, DAISETSU T., *Zen and Japanese Culture*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1959.
- Various Authors, *A Myriad of Autumn Leaves*, New Orleans, New Orleans Museum of Art, 1983.
- WATTS, ALAN, *The Spirit of Zen*, New York, Grove Press, 1958.



FIG. 1

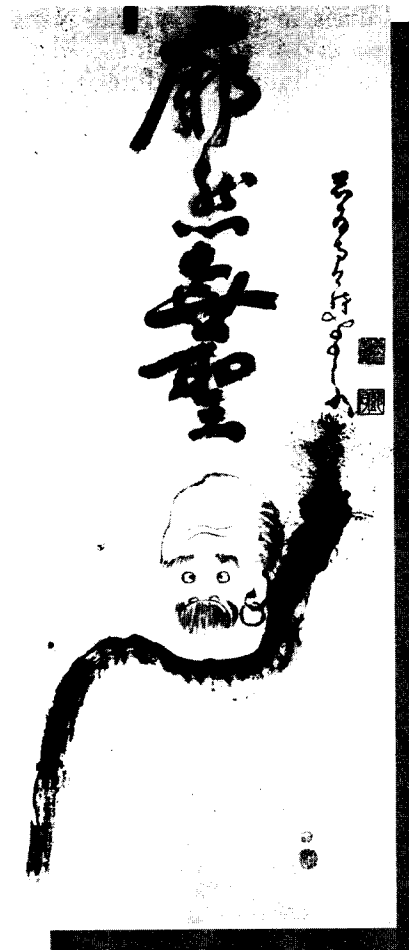


FIG. 2

FIG. 1: Nantenbō Tōjū, *Daruma*, 1917 (ink on silk, 97,2 × 40,6 cm., New Orleans, Gitter-Yelen Collection).

FIG. 2: Nantenbō Tōjū, *Daruma*, 1917 (ink on paper, 137,2 × 56 cm., New Orleans, Gitter-Yelen Collection).

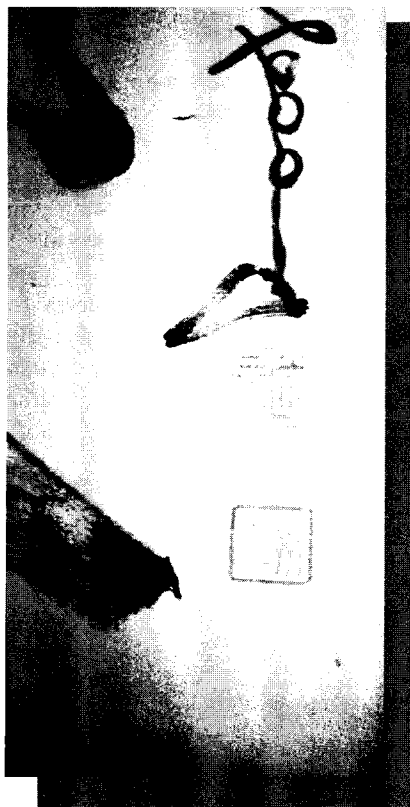


FIG. 3



FIG. 4

FIG. 3: Nantenbō Tōjū, *One-line Calligraphy* (detail, 1925, New Orleans, Gitter-Yelen Collection).

FIG. 4: Nantenbō Tōjū, *Two-lines Calligraphy* (detail, 1923, New Orleans, Gitter-Yelen Collection).

ABSTRACT

Nantenbō Tōjū, one of the most eminent Zen monk who lived between the XIX and the XX centuries, is the author of two scrolls portraying Daruma, the semi-legendary patriarch of the Zen school of Buddhism. The two scrolls are powerful in that they reveal the strength and commitment, both physical and spiritual, put by the artist in the creative act. They also bear a piquant humour typical of Zen and here developed by Nantenbō in a utterly personal way. These brushworks are two examples of *zenga*, term which refers to the creation of calligraphies and paintings by Zen monks, especially in the Tokugawa period, when their style in the use of the brush became more expressive, immediate and vigorous than before, thus reflecting the essence of the Zen doctrine which stresses the importance of the “here and now” aspect of every act in life.

KEY WORDS

Zenga. Nantenbō. Daruma.

Chen Hongmin

CHIANG KAI-SHEK AND HITLER:
AN EXCHANGE OF CORRESPONDENCE *

In the history of modern China, Chiang Kai-shek and Hitler are often linked. It is maintained that Chiang sought to imitate Hitler and that he intended to introduce fascism into China. But what was the actual historical relationship between the two leaders? A connection has been assumed, yet no substantive evidence has been produced to support this assertion.

In the course of searching for materials on this topic, I have located the texts of four private letters exchanged between

* The original version of this article, "*Jiang Jieshi yu Xitele guanxi lun*," (Relations between Jiang Jieshi and Hitler), was published in *Shixue Yuekan* (History Monthly), (Kaifeng), 1996: 4, pp. 102-106. The article has been edited for the present translation. It is based on the same materials as in the original version. The author wishes to thank professor David P. Barrett of the McMaster University for his precious help in revising the final English version of this paper.

Works consulted on Sino-Germans relations include the following: Guo HENGYU and Luo MEIJUN (eds.), *Deguo waijiao dang'an: 1928-1938 nian zhi Zhong De guanxi* (Documents on German Foreign Policy: Sino-German Relations 1928-1938), (Institute of Modern History, Academia Sinica, Taipei, 1991) [This work is based on Germany Ministry of Foreign Affairs archives]; Second Historical Archive, Nanjing (ed.), *Zhong De waijiao mi dang (1927-1947)* (Confidential Documents on Sino-German Relations, 1927-1947), Guangxi Normal University Press, 1994; Second Historical Archive, Nanjing, *Zhongguo xiandai zhengzhi shi ziliao huibian* (Collected Materials on the Political History of Modern China), (unpublished mimeograph); WILLIAM C. KIRBY, *Germany and Republican China*, Princeton University Press, 1984 (Chinese translation, *Jiang Jieshi zhengfu yu Nacui Deguo*, China Youth Press, 1994); WU JINGPING, *Cong Jiaoao bei zhan dao Ke'er fang Hua - Zhong De guanxi 1861-1992* (From the Occupation of Jiao Ao to Kohl's Visit to China: Sino-German Relations, 1861-1992), Fujian People's Press, 1993; Guomindang Central Commission for Party History (ed.), *Zhonghua Minguo shiliao chubian - Dui Ri kan zhan shiqi* (Collected Historical Materials on Republican China: The War against Japan), 3rd series, *Zhanshi waijiao* (Wartime Diplomacy), vol. II, Taipei, 1981.

Chiang and Hitler, and have found a reference to but not the text of a fifth. This correspondence took place between November 1935 and September 1936. Four of the letters were sent by Chiang (including the one to which only a reference exists), and one was sent by Hitler. These letters presumably do not represent the only contacts between Chiang and Hitler, but in the absence of further materials they offer some insight into the contacts between the two leaders. First, however, a brief introduction to Sino-German relations in the 1930s is necessary.

1. Following its defeat in the First World War, Germany was compelled by the Treaty of Versailles to accept strict limitations on its military establishment. German political, economic and military interests sought to evade these restrictions in a number of ways. From 1922, when it signed an agreement with Bolshevik Russia, Germany took advantages of all opportunities to send officers abroad unofficially as military advisers so that they might continue to develop their professional skills. At the same time, Germany searched for sympathetic nations which would ensure it a supply of essential strategic materials. After Hitler came to power in 1933, Germany embarked on full-scale remilitarization. This increased the contacts established in the late 1920s between Germany and China.

In China, after the formal reunification of the country in 1928, the Nationalist Party (Guomindang) held as its major goals abolition of the unequal treaties and acquisition of foreign assistance in the task of national economic construction. When a military delegation under General Chen Yi visited Germany that year, Chiang Kai-shek sent a letter to President von Hindenburg stating that he hoped for "broad cooperation between Germany and China, especially in the economic sphere"¹. Chiang also faced immediate challenges from regional militarists and continuing communist guerrilla activity, both of which were to be solved, he believed, by superior government armed force. Thus the provision of military assistance was accorded high priority by him. Close relations with Germany could meet all of these ends. By the treaty of Versailles Germany had lost all of its "unequal privileges" in China, so

¹ GUO HENGYU, LUO MEIJUN (eds.), *Deguo waijiao dang'an: 1928-1938 nian zhi Zhong De guanxi*, p. 21.

that was no more an issue. German investment and aid might help Chinese national construction. But most important was the provision of German military advisory assistance.

Apart from the practical advantage to be gained from cooperation with Germany, a number of leading Guomintang figures looked to Germany, particularly after Hitler's accession to power in 1933, for possible lessons in the creation of state power and national strength. The wide appeal of the Nazi party and its organizational effectiveness, as well as Germany's recovery from the defeat of World War I, drew the notice of such Guomintang travellers to Germany as Wang Jingwei, Hu Hanmin, Kong Xiangxi (H.H. Kung), Song Ziwen (T.V. Soong), Zhang Zuoliang and Weng Wenhao. In regard to national construction and military strength, both nations appeared to face similar challenges. As Chiang Kai-shek was to write to Hitler, the needs of the two nations were complementary: China needed Germany's finished products and military expertise, while Germany needed China's market for its products and access to China's strategic raw materials.

William Kirby has called the years between 1928 and 1938 "the decade of German influence in China"². During this time, many German military advisers were active in China. Their position was very delicate: in effect they were an official delegation, but they came without official status since, in order to avoid the provisions of the Treaty of Versailles, all members were "retired officers." On the recommendation of the German Ministry of National Defense, they had come as "individuals" to China on Chinese invitation. In China they were deployed at every level of the army. Chief advisers Hans von Seeckt, Georg Wetzell, and Alexander von Falkenhausen offered suggestions to Chiang Kai-shek that went well beyond the military domain and touched on many political and economic matters. In the absence of any official agreement between the Chinese and German governments, the military advisers were responsible solely to Chiang Kai-shek and "never became a force outside his control"³.

² KE WEILIN (WILLIAM C. KIRBY), *Jiang Jieshi zhengfu yu Nacui Deguo* (Chiang Kai-shek's government and Nazi Germany) [Chinese translation of *Germany and Republican China*], Zhongguo qingnian chubanshe 1994, p. 6, (orig. ed., p. 3).

³ WU JING PING, *Cong Jaoao bei zhan dao Ke'er fang Hua - Zhong De guangxi 1861-1992*, p. 14.

To guarantee full development of its economic interests in China, Germany established a "Commercial Corporation for Industrial Products" (Handelsgesellschaft für Industrielle Produkte, translated as *Hebulou* following the German abbreviation "Hapro"). The German government named the arms merchant Hans Klein as director of Hapro. Close cooperation ensued between Hapro and two Chinese government economic agencies, the Commission for National Resources and the Central Trust Office. Chinese agricultural and mineral products were exchanged for German industrial products and weapons. German assistance was provided in the construction of airplane factories, steel plants and steamship lines. At the heart of the agreement was the exchange of Chinese tungsten and antimony for German armaments, the so-called "commodity trade" (*yi-buo maoyi*).

2. In a report submitted to Chiang Kai-shek in late 1935, Klein discussed the possibility of further Sino-German cooperation and suggested that Chiang send personal letters to Defense Minister General Werner von Blomberg and Finance Minister Dr. Hjalmar Schacht, as well as one to Hitler himself. Von Blomberg and Schacht had written to Chiang earlier, "indicating their greatest interest" in friendly cooperation between China and Germany. In making his recommendation, Klein used the word "reply" in regard to Chiang's missives to von Blomberg and Schacht, whereas he used the word "write" in regard to Hitler, giving further support to the supposition that Hitler had not previously communicated directly with Chiang. Hitler had, however, through von Seeckt indicated his readiness to "support" Chiang's national construction plans through the mechanism of "commodity trade."

Chiang Kai-shek accepted Klein's suggestion. On November 23, 1935 Chiang wrote a letter to von Seeckt, stating that he wished to make some proposals to strengthen Sino-German political, economic and military cooperation. Chiang also wrote letters to Hitler, von Blomberg and Schacht, which von Seeckt was to deliver. I have been unable to trace these letters. Their precise details therefore remain unknown, but from Hitler's letter to Chiang of May 13, 1936, which will be discussed below, the general contents of Chiang's letter to him may be surmised.

The first letter of Chiang's which is extant (hereafter referred to as Letter 1) was sent to Hitler in early 1936. It carries that year's date, but neither month nor day is indicated. As it does not refer to the important "commodity trade" agreement, it would appear to predate the signing of this document on April 13, 1936. Furthermore, on April 13 Chiang wrote a letter to Hitler which appears to be a reiteration of the points made in Letter 1. This first letter therefore would appear to fall between January and March of 1936. It reads as follows.

To Your Excellency Chancellor Hitler:

I would like to express my sincere appreciation for the portrait of Your Excellency that Herr Klein has brought.

From the letter received from General von Seeckt, which Herr Klein has conveyed, I learn of Your support of General von Seeckt's proposals, and that You intend to assist the economic construction of China through our two nations' mutual economic exchange.

Because of your determination, I believe that my long cherished wish for close cooperation with Your country has now been realized. I express my gratitude and appreciation to You. The German people, in relying on Your firm and correct leadership, have been able to overcome difficulties and make great progress, so that they have regained among nations the rank inherited from their glorious past and merited by them. I hold this in profound admiration.

I have made it my personal resolve to lead China along the path of national self-strengthening. General von Seeckt's proposals, transmitted by Herr Klein, will be fully implemented.

The strength derived from our two nations' friendly cooperation and mutual assistance will make it possible for my country to attain the goals of self-strengthening. If the economic capacities of our two countries are linked together and if by means of our mutual exchange of goods we remedy the economic weaknesses of our two nations, then we will have truly attained our objectives in undertaking cooperation.

The situation of our two nations is very similar and our aim is identical, therefore the basis for our friendly cooperation has strong grounds.

I offer my most sincere greetings to Your Excellency Chancellor Hitler⁴.

Chiang Kai-shek's appeal for greater cooperation did not receive an immediate reply. Chiang therefore wrote again on April 13, 1936, mentioning the commodity agreement and also offering his regards to Hitler for the latter's coming birthday on April 20. The text of Letter 2 is as follows.

⁴ Second Historical Archive, *Zhong De waijiao mi dang (1927-1947)*, p. 7.

To the eminent Chancellor of Germany Herr Hitler. Since Your Excellency's birthday is approaching, I wish to express my warmest congratulations from afar. Your Excellency has brought great increase to the honor of Germany and on this occasion I wish to express my deepest admiration. Economic cooperation between our two nations has been discussed, and the formal agreement has now been signed. This will place our diplomatic relations on an even more amicable basis and will provide a footing for China's economic development. I take the greatest pleasure in this and express to you my most sincere gratitude⁵.

Presumably prompted by this communication, Hitler at last replied on May 13, 1936, six months after Chiang Kai-shek had sent the letter transmitted by von Seeckt (and for which we do not have the text). Letter 3 is the sole letter from Hitler to Chiang. The following is a translation of the Chinese version of this letter, the German original not being available.

I deeply appreciate Your letter dated last year November 23, and transmitted by General von Seeckt. That Your Excellency has decided to establish friendly cooperation with my country, in order to implement the national construction of Your country, makes me especially gratified.

I have long held Your Excellency in deep respect for your patriotic endeavors. I have great concern for you work and will do all that is possible to give assistance. The mutual exchange of goods between our two countries will give benefits of great substance to the economic development of our nations, and I express fullest gratitude for having obtained such special consideration from Your Excellency.

I have met the delegation headed by Mr. Gu Zhen, and have learned of Your Excellency's attitude toward our economic cooperation. I am of the same opinion. I am deeply persuaded that the basic conditions for cooperation between our countries are now established and that the friendship between our two nations will afford great material benefit to both of us. I take the most sincere pleasure in the successful conclusion to these negotiations. This brief letter is to show my appreciation. I trust Your Excellency will not refuse to accept as a small sign of my respect towards You and Your country this ceremonial sword of our Wehrmacht⁶.

Chiang Kai-shek expected that Germany would send a high profile delegation to China to discuss the details of the economic agreement. Through the efforts of von Seeckt and Klein, General Walter von Reichenau, commander of the Seventh Army, was sent by Hitler in July 1936 to advise on Chinese "economic and defense questions." Von Reichenau was the

⁵ *Ibidem*, p. 5.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

highest-ranking German officer to be sent to China, and it would appear that Hitler's letter and the ceremonial sword were presented to Chiang by him. When von Reichenau returned to Germany, Chiang gave him a letter to transmit to Hitler. Letter 4 is dated September 1936.

Under obligation for the honor bestowed, I offer my deep gratitude to You for sending General von Reichenau on his special mission to China. Not only because of his high rank and his impressive bearing, but also because of his wide-ranging proposals, General von Reichenau has provided a basis upon which our two nations can build. Now that his return to the West is approaching, I feel great regret.

I have deeply appreciated Your letter showing Your favorable attitude towards cooperation between China and Germany. In my humble opinion the chief principles have been to General von Reichenau. He can present all details directly to You. The agreement on commodity exchange provides the basis for cooperation between our two countries. It is my hope that future cooperation will go beyond these limits. On our side we have already set up a body to oversee the development of our agricultural and mineral production and the exploitation of our rich resources. Henceforth our capacity to supply raw materials to your country will continue to expand. The quantity of raw materials supplied to your country will be sufficient to meet your principal needs. I have already ordered that operations be commenced in order to supply goods equivalent to 30,000,000 Chinese dollars to Your country within the year.

Our national defense system is now in place; therefore, we can supply raw materials to Your country in great quantity. I have made this decision upon careful reflection.

Now that the two southwestern provinces [Guangdong and Guangxi] have been brought back under the jurisdiction of the central government, the unification of China has been fully realized. Since the political development of our nation cannot be delayed, it is necessary to intensify the pace of our plans, and especially to cooperate with and trust in the great assistance of Your country with respect to political, economic and ideological (*sixiang*) questions.

Among the suggestions of General von Reichenau on national administration, national defense and army reform, those on military problems were of especial importance. I deeply appreciate them and I have already ordered their implementation.

Your country should first send to China some high-ranking military advisors, highly experienced in political and military matters, in order to assist in the implementation of our reforms. I very much expect that in the course of time our great plans for cooperation between China and Germany will be ensured of success, and that close contacts and exchanges between our two countries will henceforth flourish abundantly⁷.

⁷ *Ibidem*, p. 336.

At the end of the letter Chiang referred to Hitler's gift: "I will hold in highest regard and deepest memory this valued sword which you have given me in expression of your sincerity, good will and friendship. I am profoundly grateful."

Von Reichenau, before leaving China, bestowed a medal upon Minister of Finance Kong Xiangxi. The Nationalist Government awarded the Cloud Standard decoration to Defense Minister von Blomberg and Finance Minister Schacht for their active support of Sino-German cooperation⁸.

3. We know, then, that Chiang Kai-shek and Hitler exchanged at least five letters. Four of these are available to us. From their contents a number of tentative conclusions may be drawn.

First, what may be most significant is what the letters do not say. In light of allegations that Chiang Kai-shek was an admirer of fascism, there is no mention made of Nazi ideology nor any indication given that Chiang sought to establish links at the party to party (Guomindang-National Socialist) level. Reference is made of the leadership given Germany by Hitler and his political movement, but this is couched in terms of formal politeness, and expresses nothing as to the content of "Hitlerism" or Nazism. The one reference to "ideological assistance" is made in the last letter in conjunction with political and economic assistance, and it is expressed by the single word "sixiang," which is exceedingly general in connotation. The correspondence remains on a formal state to state level.

Second, the starting point for both correspondents was their own advantage. Both looked towards realizing mutual advantage through cooperation. These hopes were expressed in highly formal diplomatic language. Chiang's desire for cooperation was the stronger, since China was in greater need of foreign assistance, but Chiang maintained a dignified formality in putting his requests. Apart from the photograph and ceremonial sword presented by Hitler, there are no "personal touches" to the exchange of letters.

Third, the topics of the letters are commodity trade, general economic cooperation, and the continuing provision of German military advice. Little reference is made to other matters. In

⁸ *Ibidem*, p. 6.

his last letter, sent in September 1936, Chiang hoped that cooperation would develop beyond its present confines, and that Germany would send highly experienced, senior military advisors to assist both with political and military affairs. Hitler, apparently, did not respond to this request.

Fourth, supplementary to the above, it should be recalled that it took Chiang Kai-shek three attempts before he received a reply from Hitler. Chiang's final letter of September 1936 does not appear to have been replied to. As William Kirby has written, "Hitler in no way reciprocated the adulation that certain Chinese figures accorded to him"⁹.

A fifth point might be noted. It is curious that in the five letters to which we have reference, the name of Hitler was translated three different ways: as *Xi-te-le* in November 1935, *Xi-tuo-la* in April 1936, and as *Xi-te-te* in the May 1936 Chinese translation of Hitler's letter. In the 1930s some degree of confusion in the transliteration of foreign names was to be expected, but it is surprising that by 1935 the name of such an important personage as Hitler had not been fixed upon in official Chinese documents. This may suggest that however important Hitler was in the West, he was still not the subject of close or continuous attention by Chinese officialdom

4. The Chiang Kai-shek-Hitler correspondence belonged to the most optimistic period of Sino-German relations. In June 1937, on the eve of the Sino-Japanese War, Executive Yuan vice-president and Minister of Finance Kong Xiangxi, was received most warmly in Berlin. Hitler, in meeting Kong, stressed the importance of Sino-German relations, and praised Chiang Kai-shek as China's "great leader with a national mission"¹⁰.

In fact, however, the Sino-German relationship was based on unequal needs of the two nations. Chiang needed German assistance much more than Hitler needed help from China. For Hitler the relationship with China was based on his considerations of global strategy. Hitler's first priority, however, re-

⁹ KE WEILIN (WILLIAM C. KIRBY), *op. cit.*, p. 171 (orig. ed., p. 140).

¹⁰ CHENG TIANFANG, "Kong Yongzhi xiansheng yingqing fang De - Shi De huiyi zhi shisan" (The official visit of Mr. Kong Yongzhi [Kong Xiangxi] to Germany - An ambassador to Germany's memoirs, part 13), *Zhuanji wenxue* (Biographical Literature), vol. 6, n. 3.

mained Europe, where his attention was concentrated on the immediate future. A close relationship with China was of low priority. Moreover, the Nazi theory of Aryan racial superiority compromised Hitler's position on China. In *Mein Kampf* Hitler had classified the Chinese and black races as inferior, which prompted, incidentally, the informal protest of China's ambassador to Berlin, Lie Chongjie.

Once Japan launched its war in China in July 1937, Sino-German relations were beset by complications which proved insoluble. Hitler wanted Germany to preserve its interests in both countries, but if this were not possible, he would not hesitate to sacrifice China in order to maintain relations with Japan. In 1936 Japan had joined Germany and Italy in the Anti-Comintern Pact. Japan offered Germany a potent eastern ally against Hitler's strongest perceived enemy, the Soviet Union. To placate Japan, Germany ignored Chinese protests and developed commercial links with the Japanese puppet state of Manzhouguo (Manchukuo). After July 1937, German ambassador to China Oskar Trautmann was ordered to try and negotiate peace between China and Japan, as Germany did not wish to see China and especially Japan weakening themselves in war against each other, when the Soviet Union was Germany's main concern. After the failure of the Trautmann mediation, Hitler yielded to Japanese requests and ceased all weapons and munitions supplies to China, while at the same time recalling all German military advisers home from China. In February 1938 Hitler declared in the Reichstag that Germany "must recognize Manzhouguo in order to respect reality"¹¹. Protests from China obtained no results. Relations between Chiang Kai-shek's government and Nazi Germany now began steadily to cool.

In mid-1938 Chiang sent Chen Jie as the new ambassador to Germany. The German response was distant, and it was not until the end of the year that Chen presented his diplomatic credentials. Chiang Kai-shek's frustration with this situation is indicated in a dispatch he sent on November 24 to Kong Xiangxi.

The German Ministry of Foreign Affairs has three times delayed the presentation of Ambassador Chen's credentials. It is clear that while they recognize our government, they show disdain for our country's

¹¹ *Zhonghua Minguo shiliao chubian - Dui Ri kang zhan shiqi*, 3rd series, *Zhanshi waijiao*, II, p. 670.

credentials. We must order Ambassador Chen at once to leave Germany, or we must recall him officially, giving as the pretext that he has matters to attend to at home. We cannot allow him to remain longer in Germany; otherwise the prestige and dignity of both our government and our country will be completely lost, and there will be no way to wipe out this kind of shame¹².

The crisis blew over, but the above letter serves as testimony to the changed nature of Sino-German relations.

Events in Europe led to the final break between Chiang's China and Hitler's Germany. World War II broke out in September 1939. It was not, however, until the German invasion of the Soviet Union in June 1941 that the finale was reached. As part of its bid to gain Japanese entry into the war against the Soviet Union, Germany, on July 1, recognized the Japanese client state under Wang Jingwei which had been proclaimed as the "National Government of China" in Nanjing in March 1940. Chiang Kai-shek's government at once severed diplomatic relations with Germany and closed down the Berlin embassy. This brought to a complete close of all connection between Chiang Kai-shek's China and Hitler's Germany.

(Translated from Chinese by Laura De Giorgi)

¹² *Ibidem*, p. 691.

ABSTRACT

This paper analyses the exchange of correspondence between Chiang Kai-shek and Hitler from November 1935 to September 1936, in order to investigate their actual relation during a period of increasing cooperation between China and Germany in the economic and military fields. The correspondence discussed in the paper includes four letters, whose content mainly concerned Sino-German commercial agreements and future perspectives of cooperation. The author concludes that the personal relation between the two leaders was weak and remained at a formal state to state level and he argues that it was supported more by considerations of national interests than by ideological concerns.

KEY WORDS

China. Germany. International relations.