

**ANNALI
DELLA
FACOLTA'
DI
LINGUE
E
LETTERATURE
STRANIERE
DI
CA' FOSCARI**



PAIDEIA

XI, 3 1972
(Serie Orientale, 3)

**ANNALI
DELLA
FACOLTA'
DI
LINGUE
E
LETTERATURE
STRANIERE
DI
CA' FOSCARI**



PAIDEIA

XI, 3 1972
(Serie Orientale, 3)

INDICE

ARTICOLI

G. TAMANI,	<i>Forme decorative in manoscritti ebraici di origine franco-aškenazita</i>	1
H. HÜSEYİN,	<i>Fiumerosso</i> (traduzione italiana di G. Vajuri). <i>Con una nota di G. Scarcia sull'arte poetica del turanismo impegnato</i>	13
V. STRIKA,	<i>La Grande Moschea di Damasco e l'ideologia Ommiade</i>	55
G. VERCELLIN,	<i>Il monte-santuario di Qal'è-Kāb nel Sistān afghano</i>	75
L. P. MISHRA,	<i>Tradizione e rinnovamento nella poesia di Nirala</i>	119
A. BOSCARO,	<i>Toyotomi Hideyoshi e Ikeda Yōtokuin</i>	137

NOTE E DISCUSSIONI

G. SCARCIA,	<i>Islamistica e Persianologia in Italia</i>	147
R. DORIGO CECCATO,	<i>Una casa libanese</i>	155
V. STRIKA,	<i>Il Survey dei monumenti islamici di Baghdād</i>	163
G. SCARCIA,	<i>Neoclassicismo azerbaigiano: 'San Taddeo' e 'Ishāq-Paša'</i>	167
G. D'ERME,	<i>In margine al Dizionario Persiano-Italiano: I. Il «Paese dell'Ischia di Mezzo». II. Per una definizione dell'ezāfè persiana</i>	173
G. DONINI,	<i>L'orografia del Ġūr secondo Ġūzġānī (sec. XIII)</i>	191
D. DOLCINI,	<i>Appunti sullo Yogavāsistha Rāmāyaṇa (Bhāṣā Yogavāsiṣṭha) di Rām Prasād Nirañjanī</i>	197

RECENSIONI

G. MOSCATI STEINDLER,	<i>I manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Napoli</i> (G. Tamani)	201
H. CORBIN,	<i>En Islam Iranien</i> (B. Scarcia Amoretti)	202
P. NWAYA,	<i>Ibn 'Atā'-Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šaḍilite</i> (B. Scarcia Amoretti)	203
A. DOLEZALOVA,	<i>Yü Ta-fu: Specific Traits of his Literary Creation</i> (L. Lanciotti)	204
<i>Töid orientalistika alalt - Trudy po vostokovedeniju - Oriental studies</i> (R. Faccani)		205
Cronaca		209

COMITATO DI REDAZIONE

Sezione Occidentale: Direttore Sergio Perosa
Eugenio Bernardi, Ettore Caccia, Franco Meregalli, Gianni Nicoletti, Vittorio Strada

Sezione Orientale: Lionello Lanciotti
Franco Michelini Tocci, Gianroberto Scarcia

Autorizzazione del Tribunale di Venezia, 25 ottobre 1963.

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

© Copyright 1970 Università degli Studi di Venezia
Amministrazione: Paideia Editrice - Brescia
Abbonamento 1973: L. 7.000.
Prezzo del presente fascicolo L. 6.000.
Conto corrente postale 17/2224 intestato a Paideia - Brescia

FORME DECORATIVE IN MANOSCRITTI EBRAICI DI ORIGINE FRANCO-AŠKENAZITA

L'illustrazione mediante la decorazione micrografica e calligrafica dei manoscritti medievali si può considerare come una delle più originali espressioni dell'arte ebraica ¹⁾. Nelle Bibbie copiate nell'Oriente mediterraneo e poi nella Spagna musulmana nei secoli IX-XV le note masoretiche, frasi bibliche, preghiere e *colophon* erano scritti in caratteri minutissimi ed erano disposti nella pagina in modo che la decorazione del campo scrittorio risultasse simile a quella di un tappeto orientale ²⁾; talvolta invece le note masoretiche, sempre in micrografia, erano collocate nei margini del testo o nello spazio vuoto fra le colonne in modo da formare disegni geometrici e floreali ³⁾. Ma questa forma decorativa raggiunse il suo massimo sviluppo e le sue più alte espressioni nei secoli XIII-XV fra gli ebrei aškenaziti, in modo particolare presso quelli residenti in Francia a Nord-Est della Loira e in Germania nelle regioni percorse dal Reno. Purtroppo non siamo ancora in grado di conoscere le cause che hanno provocato nel periodo ora indicato una così vasta fioritura di manoscritti biblici e liturgici, molto spesso accuratamente decorati e miniati in regioni che, secondo il parere di alcuni studiosi, non hanno molto contribuito alla elaborazione di una cultura ebraica. Dopo i moti antiebraici e le numerose persecuzioni verificatesi durante l'epoca delle crociate, l'elemento che per secoli ha vivificato la vita religiosa e culturale degli ebrei aškenaziti è stato, come è noto, il movimento chassidico. Non sarà quindi del tutto fuori luogo sostenere, naturalmente come ipotesi di lavoro, che il chassidismo, considerato da alcuni illustri storici come il più importante, se non addirittura l'unico, avvenimento della storia religiosa dell'ebraismo tedesco, sia stato il fattore o uno dei fattori che più hanno contribuito alla diffusione dei libri manoscritti nella Germania dei secoli XIII-XV ⁴⁾.

Ma, dopo questa osservazione di carattere generale, occorre precisare che, allo stato attuale delle ricerche, non è possibile spiegare e ambientare l'esistenza di molti manoscritti accuratamente decorati e miniati; infatti, soprattutto per la mancanza di *colophon*, non sono ancora stati identificati i committenti, gli amanuensi, i decoratori, i miniatori, i lettori dei manoscritti, le località geografiche e i circoli religiosi e culturali nei quali essi erano inseriti ⁵⁾.

Per illustrare i manoscritti gli amanuensi o i decoratori molto spesso si sono serviti quasi esclusivamente delle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico; la scrittura poteva essere impiegata principalmente in quattro modi. Il primo modo consisteva, come già si è visto, nello scrivere in caratteri minutissimi le note masoretiche, versetti biblici o addirittura il *colophon* e nel disporli in modo da formare i contorni di figure ornamentali che erano generalmente disegni geometrici o vegetali, oggetti della vita quotidiana, architetture fantastiche, *bestiaries*, ecc., collocati intorno ai margini del campo scrittorio; talora sono stati delineati in micrografia anche i contorni delle lettere, scritte questa volta a caratteri molto grandi, che compongono il nome dell'amanuense o che compongono tutto il *colophon* ⁶⁾. Il secondo modo, decisamente opposto al primo, consisteva nello scrivere a caratteri molto grandi, tali da occupare la metà superiore del campo scrittorio, la parola iniziale del libro biblico, della *parašah* e dell'*haftarah*; l'interno delle lettere veniva poi dipinto con l'inchiostro nero, con vari colori, o ricoperto con lamine d'oro; talora invece motivi floreali o zoomorfi delineati all'inchiostro erano dipinti nell'interno delle lettere ⁷⁾. In alcuni manoscritti questi due modi di decorazione sono stati uniti in modo da formare un'ampia tabella che conteneva al centro la parola iniziale scritta in macrografia e nei margini architetture fantastiche, motivi floreali, o *bestiaries* delineati in micrografia ⁸⁾. Il terzo modo, limitato quasi esclusivamente a quelle parti della Bibbia che sono scritte in poesia, consisteva nel disporre il testo non su due o tre colonne, come si faceva quasi sempre, ma su piena pagina a linee spezzate e raggruppate a due o a tre e alternate con un corrispondente spazio vuoto in modo che il campo scrittorio diventasse simile al tavolo di una scacchiera ⁹⁾. Il quarto modo, applicato solamente nei libri liturgici, consisteva nell'alternare righe scritte a caratteri grandi ad altre scritte a caratteri piccoli, nello scrivere a caratteri grandi la lettera iniziale di una parola seguita dalle rimanenti lettere a caratteri minori, e, soprattutto, in una disposizione geometrica del testo dentro il campo scrittorio, la quale se da un lato rendeva inagevole la lettura, dall'altro conferiva al testo un'impaginazione meno monotona ¹⁰⁾.

Per una illustrazione parzialmente esemplificativa di questi metodi decorativi ho scelto due manoscritti aškenaziti che ritengo molto interessanti sia per la loro decorazione, rimasta finora sconosciuta, che per la loro storia ¹¹⁾.

I

Bibbia incompleta con *massorah magna et parva* in due volumi.

Vol. I.

Pentateuco

Ms. orientale 211 (= 1). Membr., sec. XIII (1254), mm. 503 × 376 (321 × 235), cc. II + 163 + II, rigatura incisa, 3 colonne, linee 28, scrittura quadrata francese con i punti ad essa coevi; le parole iniziali non sono scritte a caratteri grandi.

Vol. II.

Agiografi nell'ordine seguente: Salmi, Giobbe, Proverbi, Daniele, Esdra, Rut, Cantico, Ecclesiaste, Lamentazioni, Ester, Cronache.

Ms. orientale 214 (= 2). Membr., sec. XIII (1254), mm. 500 × 372 (336 × 234), cc. II + 116 + II, rigatura incisa, 3 colonne, linee 28, scrittura quadrata francese con i punti ad essa coevi; le parole iniziali non sono scritte a caratteri grandi.

Colophon (c. 166a): ברוך צורי גומר בעדי עוז לי לכתוב ולנקד ולמסור
ולסיים בי'א לירח טבת שנת י'ד לפרט:

Storia

Fra i manoscritti biblici datati, scritti e decorati in Europa, questo è uno dei più antichi. Purtroppo il *colophon* contiene solamente la data e non indica chi sia stato l'amanuense, il committente e in quale località il libro sia stato scritto. Dall'esame della scrittura, di tipo francese¹²⁾ o forse franco-aškenazita, e dal formato *in-folio* grande, si può fondatamente ritenere che il codice, ora privo del volume comprendente i Profeti anteriori e posteriori, sia stato scritto nella Francia al Nord della Loira o nella Germania occidentale, perché la produzione di questo tipo di volumi era molto diffusa in queste regioni nei secoli XIII-XV *ineunte*. Ma intorno alla metà del secolo XV, cioè esattamente due secoli dopo la sua « pubblicazione », il manoscritto si trovava a Padova. Ora quali sono state le vicende che da una sconosciuta località franco-tedesca lo hanno portato a Padova? Nel Trecento e nel Quattrocento, com'è noto, numerosi gruppi di Ebrei franco-aškenaziti si sono trasferiti dalla Francia e dalla Germania in Italia e soprattutto a Padova, tanto che verso la fine del secolo XV viveva in questa città la più importante comunità aškenazita d'Italia¹³⁾. Non si deve quindi escludere che il codice sia stato portato a Padova da qualche ignoto ebreo aškenazita. Meno probabile invece che il manoscritto sia stato copiato in Italia da un amanuense ebreo di origine franco-aškenazita. A Padova, dove il codice probabilmente è arrivato già privo del volume contenente i Profeti e con qualche foglio consumato, è stato acquistato intorno alla metà del secolo XV dal sacerdote cristiano Pietro da Montagnana, maestro di grammatica nelle scuole pubbliche¹⁴⁾. Pietro, umanista molto versato nella conoscenza del latino del greco e dell'ebraico, aveva formato una sceltissima raccolta di manoscritti che gli servivano per i suoi studi grammaticali e per le sue traduzioni dal greco e dall'ebraico. La parte più pregevole della sua collezione ebraica era costituita appunto dalla suddetta Bibbia, di cui Pietro era riuscito a procurarsi solamente i due volumi contenenti il Pentateuco e gli Agiografi e non, come abbiamo già visto, il terzo contenente i Profeti. Nel 1478 Pietro moriva e il monastero di S. Giovanni di Verdara, che lo aveva ospitato insieme alla sua biblioteca negli ultimi venti anni di vita, otteneva la piena proprietà dei manoscritti. I volumi

di Pietro, un centinaio e forse più, rimasero a Verdara fino al 1783 quando, con la soppressione dell'ordine dei Canonici Regolari Lateranensi, la biblioteca del monastero veniva smembrata e i manoscritti andarono dispersi in varie biblioteche italiane e straniere. La Bibbia insieme ad altri codici ebraici entrò nella Biblioteca Marciana di Venezia dove si conserva tuttora ¹⁵⁾.

Nel periodo, forse due o tre decenni, in cui rimase nelle mani di Pietro, il manoscritto subì alcune aggiunte. All'inizio del primo volume furono aggiunte due carte membranacee (cc. 1-2) in sostituzione di quelle originali, forse consunte o addirittura mancanti; a c. 2b, dopo la parola iniziale di Genesi scritta a lettere molto grandi, un ignoto amanuense ebreo, quasi certamente su commissione di Pietro, ha scritto Genesi 1,1-14 a caratteri quadrati italiani con i punti. Nel secondo volume il quaternione n. 17, forse troppo logoro o forse addirittura mancante, è stato completamente sostituito con un altro fascicolo membranaceo; su questi nuovi fogli un amanuense ebreo, quasi sicuramente quello che ha scritto la c. 2b del primo volume, come testimonia la identità delle due scritture, ha ricopiato il testo mancante. In entrambi i volumi lo spazio, corrispondente a una o più linee, che l'amanuense normalmente lasciava bianco per separare la fine di un libro dall'inizio del successivo, è stato riempito con una tabella rettangolare nel cui interno sono stati inseriti motivi floreali probabilmente miniati in qualche bottega padovana verso la metà del secolo XV ¹⁶⁾. Infine Pietro ha scritto di propria mano nel margine inferiore della carta la numerazione in cifre romane dei fascicoli; ha segnalato l'inizio dei libri con la dicitura scritta in latino con inchiostro rosso: « Incipit Liber Geneleos », ecc.; nel margine superiore del *recto* di ogni carta ha indicato, sempre con inchiostro rosso, il nome in latino del libro; con cifre romane, sempre scritte con inchiostro rosso, ha numerato i capitoli; fra una linea e l'altra del testo biblico ha inserito la traduzione latina di vari versetti copiando quella della *Vulgata* o proponendone una sua personale; e, per finire, ha collocato nei margini numerose note grammaticali e frequenti richiami al *Targum* e alla *Vulgata*.

Illustrazione

Il manoscritto è stato illustrato in due tempi (indicati con i nn. 1-2): alla prima decorazione, coeva alla copiatura del testo ed eseguita in micrografia e con la penna, sono state aggiunte, come ho già ricordato, verso la metà del secolo XV tabelle rettangolari miniate in una bottega di Padova.

1

Vol. I

Cc. 9b, 17b, 25b, 33b, 49b, 81b: nell'angolo inferiore interno il richiamo del fascicolo è circondato da piccoli e semplici motivi zoomorfi disegnati all'inchiostro.

4

C. 60a: la nota **חצי הספר** (di Esodo) è circondata da un semplicissimo motivo filiforme disegnato all'inchiostro.

C. 163b: Deuteronomio 34, 9-12 è stato disposto in forma geometrica nella colonna centrale; nella parte superiore della colonna il testo è situato dentro uno spazio circolare delimitato da quattro animali grotteschi disegnati all'inchiostro forse dalla stessa mano dell'amanuense; le lingue, che sporgono in modo ben visibile dalla bocca degli animali, sono state dipinte di rosso. Nella parte centrale del margine inferiore, dopo la fine del Deuteronomio, note masoretiche sono inscritte nelle lettere della parola **חוק** scritta a caratteri grandi ¹⁷⁾.

C. 65b: le note masoretiche in micrografia delineano i contorni di una chiave che occupa tutto il margine inferiore della pagina che contiene Esodo 29, 5-22 ¹⁸⁾.

Vol. II

C. 30b: nell'angolo inferiore interno il richiamo del fascicolo è circondato da un semplice motivo zoomorfo disegnato all'inchiostro.

2

Vol. I

C. 2b: la parola **בראשית** è scritta a caratteri molto grandi che occupano il terzo superiore del campo scrittorio; l'interno delle lettere è dipinto con i colori verde rosso e blu ed è decorato con motivi floreali estremamente stilizzati.

Cc. 43a, 76b, 100a, 134b: una tabella rettangolare, alta tre o quattro righe e larga lo spazio di una colonna (circa mm. 64 × 40), con i bordi dipinti di rosso e con l'interno decorato con motivi floreali elegantemente stilizzati, occupa lo spazio che l'amanuense aveva lasciato bianco fra la fine di un libro e l'inizio del successivo.

Vol. II

C. 1a: i primi versetti del Salmo 1 sono disposti in modo da formare la figura di un rombo i cui lati sono circondati da una linea larga 5 mm. e decorata internamente con motivi floreali molto stilizzati e dipinti con i soliti colori.

Cc. 12a, 20b, 31b, 43b, 86a, 114b: la solita linea occupa la riga lasciata bianca dall'amanuense fra la fine e l'inizio dei libri dei Salmi, e fra la fine e l'inizio di Daniele-Esdra, Esdra-Rut.

Cc. 104b, 106b, 117b: una tabella rettangolare (circa mm. 64 × 40), con il fondo a rettangoli verdi e blu, occupa lo spazio di quattro righe lasciate vuote dall'amanuense per separare la fine di un libro dall'inizio del successivo ¹⁹⁾.

Cc. 60b, 74b, 109a, 123a: una tabella rettangolare simile a quelle che si trovano alle cc. 76b, 100a, 134b del ms. orientale 211 (=1), è stata dipinta fra la fine di un libro e l'inizio del successivo ²⁰⁾.

* * *

Bibbia completa con *massorah magna et parva*.

Pentateuco. Cantico, Rut, Lamentazioni, Ecclesiaste, Ester. Giosuè, Giudici, Samuele, Re. Geremia, Isaia, Ezechiele. Profeti minori. Salmi, Proverbi, Giobbe, Daniele, Esdra, Cronache.

Ms. orientale 207 (=3). Membr., sec. XIII (1298), mm. 480 × 330 (315 × 240), cc. II + 606 + II, rigatura all'inchiostro, 3 colonne, linee 26, scrittura quadrata aškenazita con i punti ad essa non coevi; le parole iniziali sono scritte a caratteri grandi.

Amanuense (c. 604b): Šemu'el b. R. Yehudah.

Committente (c. 604b): R. Ḥayyim ben R. Yehudah.

Colophon (c. 604b): חזק ונתחזק הסופר לא יזק אני שמואל ברבי יהודה
סיימתי זה הספר עשרים וארבעה לרבי חיים בר' יהודה ליום אחרון של
אדר יום ו' פר' ויקרא שנת חמשת אלפים וחמשים ושמונה לבריאת עולם.
חזק.

Storia

Anche per questo manoscritto valgono le stesse osservazioni generali che sono state proposte per la Bibbia precedente; scritto molto probabilmente in area aškenazita, è stato poi portato a Venezia da qualche ebreo ivi trasferitosi. In questa città entrò in possesso, non si sa come, dell'avvocato veneziano Pietro Fondi che nel 1739-40 lo vendette a Lorenzo Tiepolo il quale lo acquistò per dar lustro alla Biblioteca Marciana. Anche a questo volume sono state fatte delle aggiunte: la prima carta, forse consunta o mancante, è stata sostituita, all'incirca verso la metà del secolo XVIII, con un nuovo foglio membranaceo (cc. 1-2).

Illustrazione

C. 2a: la parola **בראשית**, scritta verso la metà del secolo XVIII a caratteri molto grandi dipinti con inchiostro nero, occupa la metà superiore della pagina.

Cc. 132a, 297b, 314b, 330b: nel margine inferiore, vicino al richiamo dei fascicoli, è stato disegnato all'inchiostro un piccolo e semplice motivo zoomorfo.

Cc. 311a, 352b: i contorni delle lettere della parola iniziale di Geremia e di Isaia, scritta a caratteri più grandi di quelli delle parole iniziali degli altri libri e delle *parašot*, sono circondati da un semplicissimo motivo filiforme tracciato con l'inchiostro ²¹⁾.

La circonferenza o la corona circolare dei cerchi che contengono i titoli delle *haftarot*, sono state decorate con motivi filiformi tracciati con l'inchiostro; cfr.,

150

אברתי כח	כשעורים	עלי דעה	וסיכוכים
על עשב	כישמחה	אדרת חם	כל לאהוש
הער רמים	מעל כיל	דרכו נשט	
אל אמונה	ואז על	עיקוהס	
חזא שרת	לולא כיו	מוכס דור	עקס ופת
תפלה	וליהוה	תפלה דת	שעל לא
חם הלא	הוא אבד	קע דת	
עקר רשע	זכר יכרת	עלם כע	
שעת דור	דור שאל	אבד ועד	הער דח
ויאבד	סמל ע	עליונים	ספרדו
בן אדם	יב נבלה	ענים למש	
פי סרה	כחלוקה	עמ דעב	
חל מלחה	ירמחה	ספרו כדס	הסנהול
ישמה ית	סמחה	תפלה ית	רמחה
כאיש ע	עט כשד	יער קעל	
מלח דחה	ירט כפח	תפלה ית	
ישאר על	אברתי ית	דחה סר	תפלה
עמ אל ע	דכחה על	כפח ארז	תפלה
תפלה שר	תפלה רכס	כפח רשע	
מחלוקת	ערה חת	כח חלב	
יבט עב	חלבים	חלים כב	כפח רשע
עם חלב	מלח חטה	דב עב	תפלה
רשמה ית	ישרון ית	ויבט טפח	
עבתי כסה	וטט אלה	עשור יב	
יער יאקה	יבחהו	כרם כרה	ספרדו
יבטהו ית	יבחו לר	לא אלה	אלהם לא

Tav. I. Venezia, Bibl. Marciana, ms. orientale 207 (= 3), c. 152a.



Fig. 1. Parma, Bibl. Palatina, *ms. parmense* 3138, c. 150a.

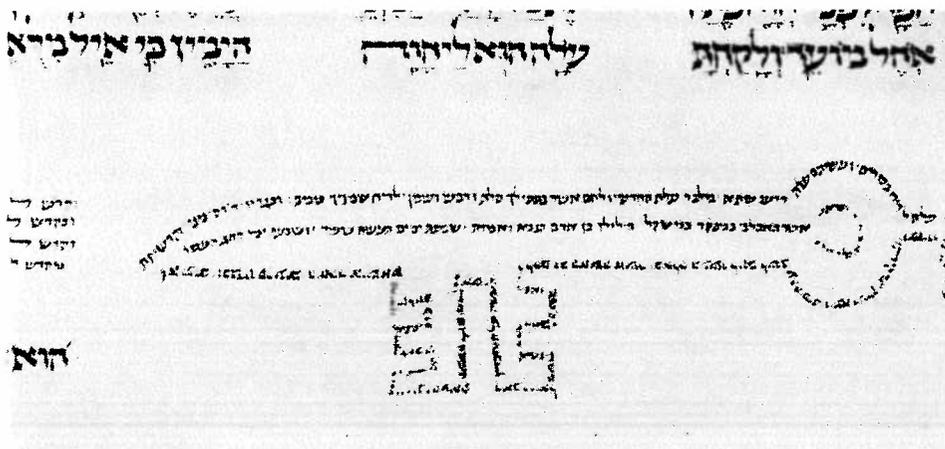


Fig. 2. Venezia, Bibl. Marciana, *ms. orientale* 211 (=1), c. 65b.

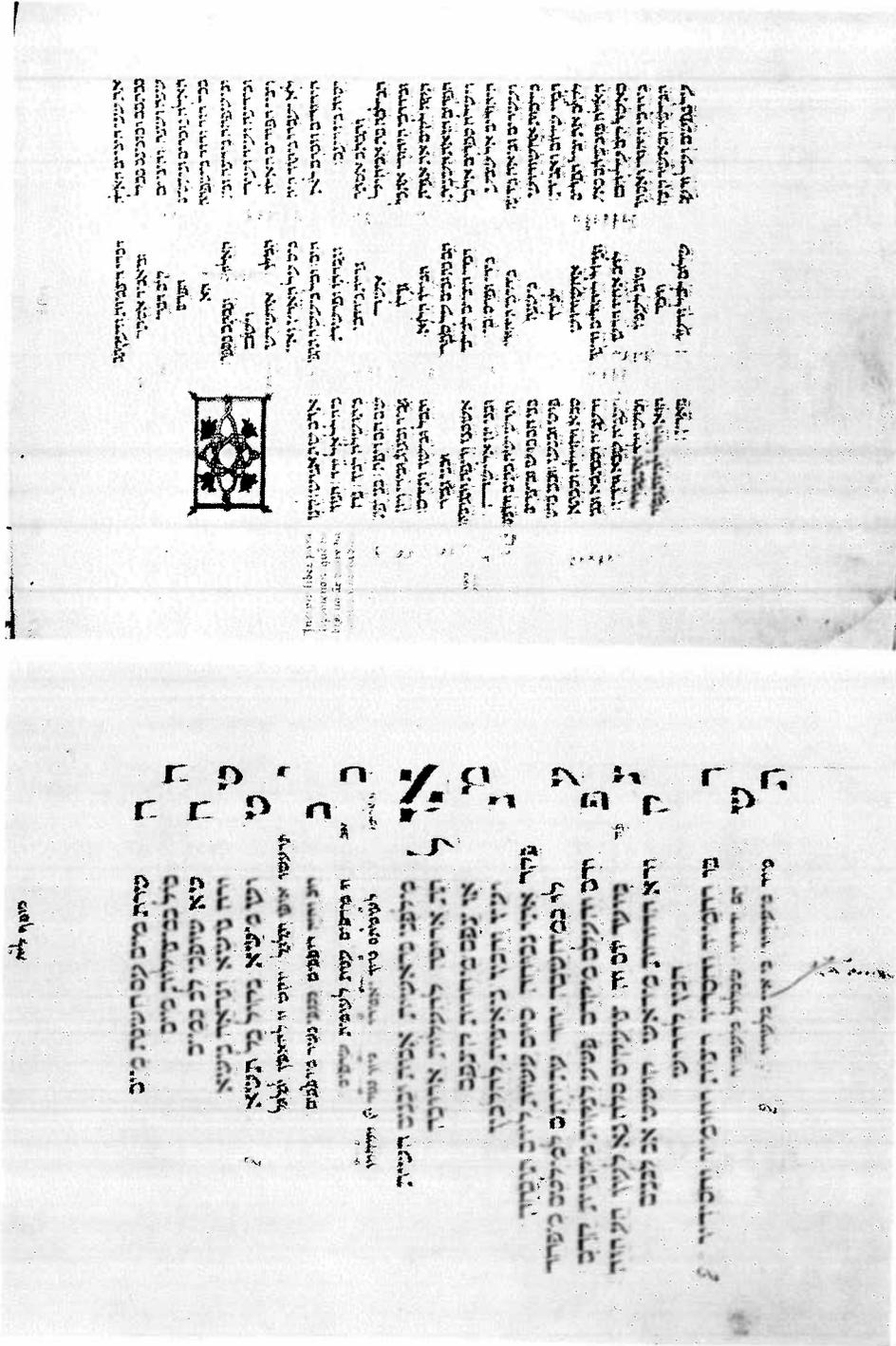


Fig. 3. Parma, Bibl. Palatina, ms. parmense 3/38, c. 160a.

Fig. 4. Venezia, Bibl. Marciana, ms. orientale 2/4 (=2), c. 123a.



Fig. 7. Venezia, Bibl. Marciana, ms. orientale 211 (-1), c. 163b.

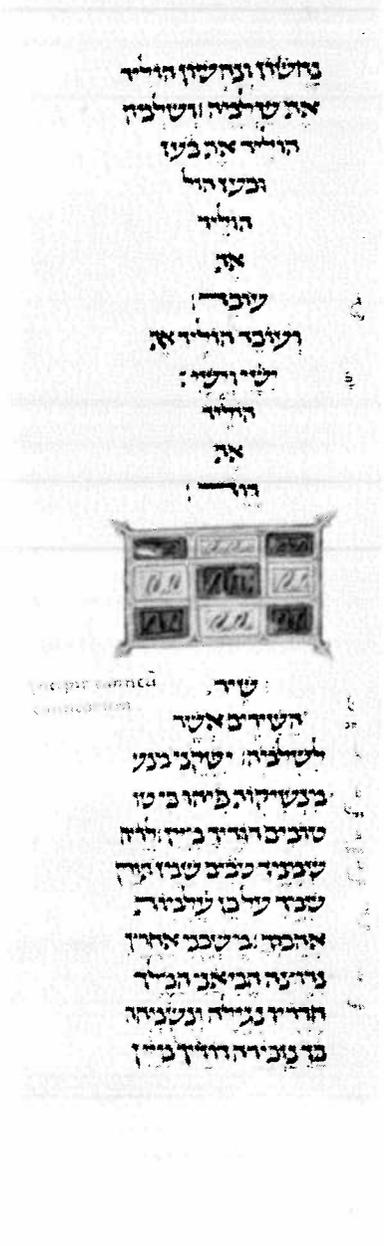


Fig. 8. Venezia, Bibl. Marciana, ms. orientale 214 (-2), c. 106b.



Fig. 9. Venezia, Bibl. Marciana, *ms. orientale* 214 (=2), c. 74b.



Fig. 10. Venezia, Bibl. Marciana, *ms. orientale* 207 (=3), c. 352b.

ad esempio, le cc. 175a, 175b, 178a, 197a, 204b, 206b, 214b, 222a, 231b, 244b, 259a, 262a.

Cc. 52b, 152a-153a, 198a-199a, 259a-260a: il testo di Esodo 15, 1-18, Deuteronomio 32, 1-43, Giudici 5, 1-31, 2 Samuele 22, 1-51 non è disposto su tre colonne, ma è disposto su piena pagina a linee spezzate e raggruppate a due a due e alternate con un corrispondente spazio vuoto in modo che il campo scrittoria assume la forma di una scacchiera ²²⁾.

C. 604b: l'ultimo versetto del secondo libro delle Cronache e il *colophon* sono disposti in modo da formare una croce latina; la parte della pergamena non occupata dal testo e dal *colophon* è stata ricoperta, in un periodo imprecisato, con della carta che forse ha nascosto una eventuale decorazione o eventuali note di possesso ²³⁾.

* * *

La decorazione originaria di questi due manoscritti, anche se non è paragonabile a quella molto più ampia ed elaborata di altri volumi ad essi contemporanei, offre tuttavia un esempio significativo ed originale di alcuni aspetti dell'arte scrittoria ebraica medievale. Infatti la caratteristica rilevante della prima Bibbia, oltre alla scrittura molto accurata ed elegante, è la disposizione del testo, soprattutto la fine e l'inizio dei libri, che l'amanuense ha liberamente disposto all'interno della colonna in modo discontinuo, così da formare figure geometriche ²⁴⁾. Fra la fine di un libro e l'inizio del successivo l'amanuense ha lasciato talvolta uno spazio bianco corrispondente a otto-nove righe, superiore a quello regolamentare; infatti quando un libro termina alla fine della colonna, il libro seguente non comincia all'inizio, ma nella nona-decima riga della colonna successiva ²⁵⁾; forse l'amanuense ha lasciato vuoto tale spazio, piuttosto ampio, per illustrarlo egli stesso o farlo illustrare da un decoratore. Merita poi di essere segnalata la particolare disposizione del testo nella c. 163b del ms. marciano orientale 211 (=1), dove l'amanuense, invece di scrivere gli ultimi versetti del Deuteronomio nella colonna esterna, li ha collocati nella colonna centrale per conferire alla pagina, con la formazione di figure geometriche, un aspetto più decorativo ²⁶⁾. Anche le note della *massorah parva* che si trovano nei margini superiori e inferiori del campo scrittoria, sono talora disposte non in modo uniforme su linee continue, ma su linee ondulate o spezzate, quasi a formare dei fregi intorno al campo scrittoria ²⁷⁾. La presenza di due decorazioni micrografiche alle cc. 65b e 163b nel ms. marciano orientale 211 (=1) che, come è già stato osservato, è uno dei più antichi codici ebraici decorati e datati copiati in Europa, permette di conoscere che tale genere di decorazione era già diffuso in area aškenazita fin dal 1254. Per completare le osservazioni intorno a questo codice, è necessario richiamare l'attenzione sul fatto che gli Agiografi non sono disposti né secondo l'ordine Talmudico né secondo gli altri ordini comunemente noti; i libri di Daniele ed Esdra infatti si trovano immediatamente dopo i libri poetici; il libro delle Cronache si trova alla fine preceduto dalle *megillot* disposte secondo l'ordine sefardita ²⁸⁾.

La seconda Bibbia, con la disposizione a scacchiera del testo di alcuni brani poetici (Esodo 15, 1-18, Deuteronomio 32, Giudici 5, Samuele 22), presenta una forma decorativa assolutamente originale e finora sconosciuta; infatti, in osservanza alle regole Talmudiche, tali brani dovevano essere scritti non su due o tre colonne come la parte rimanente della Bibbia, ma su piena pagina a righe disuguali alternate ²⁹⁾. Per quanto riguarda l'ordine dei libri bisogna rilevare che le *megillot* sono state poste direttamente dopo il Pentateuco e che Geremia, contrariamente al solito, si trova prima di Isaia ³⁰⁾.

Un'adeguata ambientazione di questi due manoscritti, attraverso il confronto con altri copiati e decorati nella stessa area culturale e nello stesso periodo di tempo, non è possibile soprattutto perché finora in questo campo non sono state fatte che rarissime ricerche. Per quanto riguarda il codice scritto nel 1254, un paragone si potrebbe forse tentare con la parte decorativa della famosa Bibbia della Biblioteca Ambrosiana, copiata e poi miniata « nella Germania del Sud, forse non lontano da Ulma o in una ricca comunità del Medio-Reno » intorno al 1236-38 ³¹⁾; anche in questo manoscritto infatti la fine di alcuni libri è stata disposta in forma geometrica all'interno della colonna ³²⁾. Per quanto riguarda la Bibbia del 1298, non è possibile fare un confronto con altre Bibbie scritte all'incirca nello stesso periodo, perché queste sono state ampiamente decorate con micrografia ³³⁾.

GIULIANO TAMANI

¹⁾ Sull'arte ebraica in generale cfr. il repertorio di L. A. Mayer, *Bibliography of Jewish Art*. Jerusalem, 1967. Finora il trattato più esauriente sulla miniatura ebraica è quello pubblicato da B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*. New York-Jerusalem, Encyclopaedia Judaica, 1969. Sulle più recenti pubblicazioni riguardanti la miniatura ebraica cfr. G. Sed-Rajna, *Recentes publications sur l'art juif*, in « Revue des études juives » (= REJ), CXX (1966), pp. 407-415; CCXXVIII (1969), pp. 67-77; CCXXIX (1970), pp. 245-256. Un elenco di cinque facsimili di mss. miniati è stato presentato da G. Sed-Rajna, *Recentes publications, art. cit.*, in « REJ », CXXIX (1970), pp. 251-252. Fra i libri che presentano un considerevole numero di fotografie di mss. illustrati, oltre a quello già ricordato di B. Narkiss, si possono utilmente consultare i seguenti: M. L. Gengaro, F. Leoni, G. Villa, *Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana. I. Ebraici e greci*. Milano, [1957], (Fontes Ambrosiani, XXXIII-A), tavv. I-XLVIII. *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*. Band: Katalog. Colonia, 1963; tavv. a colori I-VIII; sezione D, tavv. in bianco e nero I-42. J. Gutmann, *Images of the Jewish Past*. New York, 1965, tavv. 22. V. Antonioli Martelli, L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici ebraici decorati*. Milano, 1966, tavv. VI a colori, 34 in bianco e nero. D. Diringer, *The Illuminated Book*. London, 1967, tavv. III. 17-30. L. Gutfeld, *Jewish Art from the Bible to Chagall*. New York-London, 1968. G. Sed-Rajna, *Manuscrits hébreux de Lisbonne. Un atelier de copistes et d'enlumineurs au XV^e siècle*. Paris, 1970, tavv. I-LXXIII di cui 5 a colori. B. Narkiss, G. Sed-Rajna, *Manuscrits hébreux enluminés conservés dans les Bibliothèques de France [Présentation et spécimen]*. [Paris, 1972], tavv. XV. Altre pubblicazioni contenenti fotografie saranno indicate in seguito.

2) Cfr. ad esempio: P. Kahle, *Der hebräische Bibeltext seit F. Delitzsch*, Stuttgart, 1961, tavv. 2-6, 18. B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, op. cit., pl. 2,5. Gutfeld, *Jewish Art*, op. cit., pl. 45. *Manoscritti biblici*, op. cit., tavv. 27,30-31. G. Sed-Rajna, *Manuscrits hébreux*, op. cit., tavv. III, XIV, XV, XLVIII. L. Mortara Ottolenghi, *La decorazione del codice biblico ebraico della Biblioteca «Berio» di Genova*, in «Miscellanea di storia ligure», IV (1966), pp. 69-84, tavv. XIX-XX.

3) G. Sed-Rajna, *Manuscrits hébreux*, op. cit., tavv. XXIII, XXV, XXIX, XXXI, XXXII, XXXIII. B. Narkiss, G. Sed-Rajna, *Manuscrits hébreux enluminés*, op. cit., tavv. II, III, IV, V, XI, XII.

4) G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*. Milano, 1965, pp. 123-127.

5) Il più antico manoscritto ebraico, datato e miniato e scritto in Europa, proviene dalla Germania; esso contiene il commento al Pentateuco di Šelomoh ben Yišhaq ed è stato copiato nel 1233 da Šelomoh ben Šemu'el di Würzburg; cfr. M. Steinschneider, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, München, 1895, p. 2, n. 5; J. Gutmann, *Images of the Jewish Past. An Introduction to Medieval Hebrew Miniatures*. New York, 1965, tav. 2. B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, op. cit., p. 29. In Germania si svilupparono, secondo gli studiosi, due scuole di miniatori; la prima fiorì nella Germania meridionale e la seconda fiorì in Renania, cfr. Narkiss, *ibid.*; *Monumenta Judaica. Katalog. Op. cit.*, all'inizio della sezione D sono indicati i più importanti centri culturali medievali della *Rheinland*.

6) Cfr., ad esempio, le illustrazioni presentate nei seguenti volumi: *The Jewish Encyclopedia*, vol. 8, p. 367. C. Bernheimer, *Paleografia ebraica*. Firenze, 1924, tavv. 18, 19. Antonioli Martelli-Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici ebraici* (abbr.: *Manoscritti biblici ebraici*), op. cit., tavv. 14, 15. *Monumenta Judaica. Katalog. Op. cit.*, tavv. D 4, 5. Gutfeld, *Jewish Art*, op. cit., p. 37 (la tavola riproduce la c. 117a del ms. ebraico 5 della *Bibliothèque Nationale*). Cfr. infine la tav. n. I che è la riproduzione della c. 161b del ms. *parmense* 3287 conservato nella Biblioteca Palatina di Parma, cfr. G. Tamani, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati della «Palatina» di Parma*, in «La Bibliofilia», LXX (1968), n. 4 pp. 47-48.

7) Cfr., ad esempio, le illustrazioni presentate nei seguenti volumi: Bernheimer, *Paleografia ebraica*, op. cit., tavv. 20, 21, 29. *Manoscritti biblici ebraici*, tavv. V, 7b. *Monumenta Judaica. Katalog. Op. cit.* tavv. D 7, 8, 12, 13, 15, 21, 22, 27, 28, 31. Gutfeld, *Jewish Art*, op. cit., pp. 40, 41, 43, 44, 47. Cfr. infine le tavv. II-III che contengono la riproduzione delle cc. 150a e 160a del ms. *parmense* 3138 conservato nella Biblioteca Palatina di Parma, cfr. G. Tamani, *Elenco, art. cit.*, n. 147 p. 100.

8) Cfr., ad esempio, le illustrazioni presentate nei seguenti volumi: *Manoscritti biblici ebraici*, tavv. 19, 20, 21, 22, 23, 27. L. Mortara Ottolenghi, *La decorazione*, op. cit., tavv. VII-XIV. *Monumenta Judaica. Katalog. Op. cit.*, tav. D 11.

9) Sulla impaginazione dei libri poetici dell'Antico Testamento, in modo particolare di Esodo XV e Deuteronomio XXXII, cfr. Bernheimer, *Paleografia ebraica*, op. cit., pp. 204-207; la tav. n. 17 presenta la particolare disposizione del Cantico di Debora in un ms. spagnolo del secolo XV. Cfr. la tav. n. I che contiene la riproduzione della c. 152a del ms. *orientale* 207 (= 3) conservato nella Biblioteca Marciana, cfr. G. Tamani, *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana*, in «La Bibliofilia», LXXIV (1972), n. 3.

10) Cfr., ad esempio, le illustrazioni presentate in *Monumenta Judaica. Katalog. Op. cit.*, tavv. 21, 22, 29, 30, 34, 35. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, op. cit., pl. 28, 35, 45. L. Mortara Ottolenghi, *Il manoscritto ebraico del Seminario Vescovile di Vercelli*, in *Miscellanea di studi in onore di Dario Disegni*. Torino, 1969, pp. 153-165, fig. 6.

11) Si tratta di due manoscritti ebraici conservati nella Biblioteca Marciana di Venezia; il primo, in due voll., reca la segnatura: ms. orientale 211 (= 1), ms. orientale 214 (= 2); il secondo la segnatura: ms. orientale 207 (= 3). Per la descrizione e per la storia di questi due manoscritti rinvio al mio articolo *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana di Venezia*, in «La Bibliofilia», LXXIV (1972), nn. 1 e 3.

12) La scrittura mostra qualche affinità con quella presentata da S. A. Birnbaum, *The Hebrew Scripts*. Vol. II, London, 1954-1957, n. 319 (Zarphatic * Square * 1300).

13) J. L. Bato, *L'immigrazione degli Ebrei Tedeschi in Italia dal Trecento al Cinquecento*, in *Scritti in memoria di Sally Mayer*. Gerusalemme, 1956, pp. 19-34. G. E. Weil, *Élie Lévíta*. Leiden, 1963, pp. 31-35.

14) La persona di Pietro da Montagnana (n. circa 1400 - m. Padova 1478) è stata identificata e parzialmente illustrata da P. Sambin, *La formazione quattrocentesca della Biblioteca di S. Giovanni di Verdara in Padova*, in « Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali e lettere ». Tomo CXIV (1955-56), pp. 268-269. Su alcuni codici greci e latini raccolti da Pietro cfr. R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici greci e latini ne' secoli XIV e XV*. Firenze, 1905, pp. 62, 187. Cinque mss. greci ex-Pietro sono descritti in *Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum*. Recensuit E. Mioni, Vol. II, Roma, 1960 (Indici e cataloghi, Nuova serie, VI), p. XXIII, tabula V: « Codices graeci mss. olim S. Johannis in Viridario Patavii nunc in Bibliotheca Marciana ». Id., vol. II, *pars prior*, Roma, 1967, pp. XXIX. Cfr. anche A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*. Venezia-Roma, 1964 (Civiltà veneziana. Studi. 16), indice alla voce: *Montagnana (da) Pietro*, p. 583.

15) Sugli otto manoscritti ebraici posseduti da Pietro cfr. G. Tamani, *Catalogo dei manoscritti ebraici della Biblioteca Marciana*, in « La Bibliofilia », LXXIV (1972), nn. 1, 2, 4, 10, 12, 13, 14, 15.

16) La decorazione dei mss. ebraici richiama, talora vagamente e talora per affinità di motivi e di colori, quella di alcuni mss. latini posseduti da Pietro; vedi, ad esempio, i seguenti codici: ms. marciano lat. cl. II n. 37 (= 2161), ms. marciano lat. cl. II n. 35 (= 2502); nel ms. marciano lat. cl. XIII n. 14 (= 4137), copiato quasi sicuramente per Pietro, il decoratore non ha terminato di illustrare tutti gli spazi lasciati bianchi a tale scopo dall'amanuense; sulle linee rimaste vuote per essere decorate Pietro ha scritto: « nihil deficit ». Anche nel ms. marciano gr. cl. X n. 7 (= 1138), appartenuto a Pietro e contenente la grammatica greca di Manuele Caleca, le iniziali miniate sono state aggiunte « sicuramente al tempo di Montagnana » come sostiene Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*. Venezia-Roma, 1964, (Civiltà veneziana. Studi 16), p. 339.

17) Cfr. la fig. 7. Nella parte centrale della colonna esterna si trova la nota seguente: « Librum hunc Canonicis Regularibus Lateranensibus in monasterio divi Iohannis Baptistae de Viridaria Paduae agentibus Vir venerabilis ac devotus Christi Sacerdos et bonarum artium cultor graece latine hebraice aequè peritissimus D. Petrus Montagnana optima fide pietatis studio proque salute adscripsit atque donavit quem quisque legens proficiat primum deinde sit gratus . M. CCCCLXXVIII ».

18) Cfr. la fig. 2.

19) Cfr. la fig. 8; a sinistra della colonna che contiene l'inizio del Cantico si può vedere la nota autografa di Pietro da Montagnana: « Incipit canticum canticorum »; sopra le righe di Rut 4, 18 Pietro ha scritto la traduzione latina: « et hae generationes phares ».

20) Cfr. le figg. 4 e 9. Nella fig. 4 si può vedere, a sinistra della colonna che contiene l'inizio del libro delle Cronache, la nota autografa di Pietro: « Incipit liber paralipomenon: quem hebraei vocant divre haiamim id est verba dierum ». Nella tav. VI, a destra dell'inizio di Daniele, si può vedere la nota di Pietro: « Incipit liber danielis prophetæ », e poi la traduzione latina interlineare « in anno trium (id est tertio) regno ioacim regis iuda ».

21) Cfr. la fig. 10.

22) Cfr. la tav. I.

23) Cfr. la fig. 6.

24) Cfr. le figg. 7, 8, 4.

25) Cfr. le figg. 9, 4.

26) Cfr. la fig. 7.

27) Cfr. la fig. 9.

28) Quest'ordine che può essere un utile indizio per stabilire la provenienza del codice, non era noto a C. Bernheimer, *Paleografia ebraica*, op. cit., pp. 238-242.

29) Cfr. Bernheimer, *Paleografia ebraica*, op. cit., pp. 204-207, 272; nella tav. 17 (cfr. anche p. 339) si può osservare tale disposizione regolamentare in un ms. spagnolo del sec. XV.

30) Sull'ordine dei Profeti posteriori cfr. ancora *ibid.*, pp. 239-240; la successione Geremia Isaia Ezechiele si trova anche nel ms. De Rossi 1257, cfr. G. B. De Rossi, *Manuscripti codices hebraici bibliothecae I. B. De Rossi accurate at eodem descripti et illustrati*. Vol. III, Parmae, 1803, pp. 127-128.

31) Cfr. M. L. Gengaro, F. Leoni, G. Villa, *Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana. I. Ebraici e Greci*. Milano, [1957], nn. 1-3, pp. 19-34, la citazione è a p. 33; tavv. I-XXIII. Entrambi i mss. sono in foglio grande e sono stati scritti a caratteri quadrati franco-aškenaziti su tre colonne.

32) Si veda, ad esempio, la somiglianza che esiste fra la disposizione della fine del libro di Rut nel ms. marciano (tav. V) e nel ms. Ambrosiano (Gengaro, Leoni, Villa, *Codici decorati*, op. cit., tav. XIV).

33) Si vedano, ad esempio, i mss. più noti: 1) Bibbia urbinata copiata nel 1295, cfr. S. E. Assemani, *Bibl. Apost. Vaticanae codicum mss. Catalogus*. P. I., t. I, *Codices Ebraicos et Samaritanos*. Romae, 1756, pp. 449-452. 2) Bibbia del 1294-1295, cfr. H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*. Paris, 1866, n. 5; C. Sirat, M. Beit-Arié, *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques*. Vol. I, Paris, 1972, n. 20. *Monumenta Judaica. Katalog. Op. cit.*, D 11, tav. 5. 3) Pentateuco del 1290 circa, Kopenhagen, Königliche Bibliothek, Biblioteca Simonseniana, Cod. hebr. XI; cfr. *Monumenta Judaica. Katalog. Op. cit.*, D 7, tav. 11. L. Mortara Ottolenghi, *La decorazione del codice biblico ebraico*, art. cit., tavv. XIII, XIV. 4) Bibbia della seconda metà del secolo XIII (?), cfr. *Monumenta Judaica. Katalog. Op. cit.*, D 9, tav. 4. Numerose Bibbie di provenienza aškenazita o franco-aškenazita, databili fra il 1250 e il 1350 circa e variamente decorate in micrografia e in macrografia, si trovano nella Biblioteca Palatina di Parma, cfr. G. Tamani, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati della «Palatina» di Parma*, in «La Bibliofilia», LXX (1968), pp. 39-136.



FIUMEROSSO

Mesi orsono, quando impacchettavo i fogli di mia competenza dell'antologia turco-persiana che avevo preparato in collaborazione con Angelo Piemontese, provavo un duplice rimpianto: d'aver dovuto rinunciare, per motivi e di spazio e d'urgenza, a includere fra le mie traduzioni un saggio della prosa di Çingiz Ajtmatov e uno della poesia di Hasan Hüseyin Korkmazgil.

Quest'accostamento tra il Chirghiso e il Turcomanno anatolico, atto eventualmente a spuntare sul nascere (meno più meno può anche parer uguale a più) l'unghia del preconetto censorio di più parti insieme, non meravigli però, nel contempo, nessuno. Non si trattava di scoperte mie né di sorprese grandiose, e nemmeno presumevo di effettuare alcun « lancio » di cose, note in un certo ambiente, in un altro ambiente nel quale queste cose restano di solito ignote. Era solo quanto di più significativo e genuino mi fosse occorso d'incontrare tra gli autori viventi di stirpe turanica candidati a far da suggello a quel mio piccolo *divano*, in consonanza adeguata ma non gratuita con la *west-östliche* tendenziosità che aveva dato ragion d'essere al mio lavoro.

Scrittori di sinistra ambedue, ma soprattutto nel senso di contribuire ambedue alla classificazione, sempre utile da rinfrescare, delle possibilità apparentemente proteiche della destra: e questo soddisfaceva il lato più occidentale della tendenziosità di cui sopra. Ma scrittori, ad appena un po' più acuto vedere, di quelli in cui l'impegno civico a gran voce proclamato (nell'opera, o nella polemica che segue puntuale, o in tutt'e due, fa lo stesso) è come la preoccupata alibi modernistica, sia pure incolpevole, del pudore un po' *démodé* d'una grande mitezza umana, d'una fiduciosità incrollabile, d'un soffrire intenso che in fondo è quasi tutto meteoropatia (e per questo si pensi subito a quel Hikmet che naturalmente sarà ben presto chiamato in causa); della meravigliosa come congenita assenza di ferocia, insomma, (ecco l'altro versante della ben volentieri confessata tendenziosità) d'un Oriente ancora, a vergogna maggiore di chi vince, sostanzialmente inerme: quella bontà irriducibile del sentire con cui l'incertezza ideologica, il pulito astoricismo, l'insipienza politica stessa, da 'Abd en-Nāşer ai Turcomanni, kemalisti o sovietici che siano, tuttora ineluttabilmente s'aggravigliano.

Situazione, nel Turan leninista, che il sovietismo di destra sembra aver surgelato. Ma non per volontà di sopraffazione « bianca ». Se già il vecchio spirito coloniale russo, mai biologicamente razzista, dei governatori-mecenati del Turchestan aveva rincorato nei notabili il buonsenso islamico con serene iniezioni d'illuminismo, favorendo così senza artificio le future risonanze asiatiche del '5 e del '17, più tardi l'appassimento della rivoluzione ha se mai tentato (per fortuna invano) di fare di Pietroburgo una Pišpek, di chirghisizzare i cosmopoliti troppo scanzonati, troppo viventi con sfarzo e con fatica, troppo cultori dei riti dei loro amari incontri; non mai, viceversa, di scavare solchi tra l'arte da un lato e la *naïveté* turcomanna dall'altro. (Il solco vero e più profondo, quello della parodia caparbia e involontaria, è privilegio estetico suadente di ben più subdolo imperialismo culturale).

Per cui il centrasiatrico Ajtmatov, ormai pubblicato anche in Italia, pur non avendo saputo dire dell'Asia Centrale – in gran parte ma non solo grazie al sovietismo di destra – quel che dell'Asia Centrale aveva saputo dire per esempio un Platonov, che centrasiatrico non era, costituisce un caso pansovietico, e non solamente un caso turanico. Però quest'ultimo non deve rimanere mimetizzato dall'altro. Si veda ora, Bari 1972, la traduzione della novella – inadeguata – e si rammenti la relativa polemica, sciocchissima, di cui è notizia – ancora inadeguata – in appendice alla stessa traduzione. Per quanto riguarda il caso turanico in quanto caso pansovietico, io devo dire che quel che a me più dispiace, in queste false – false da cima a fondo – polemiche cosiddette letterarie sovietiche (di cui noi filosovietici fingiamo talora di rallegrarci, perché esse testimoniarebbero d'una grande risonanza popolare dei casi letterari, che non è vero, e meno d'ogni altra cosa è vero quell'aggettivo « popolare ») è la professione propedeutica di patriottismo marxista, magari sussurrata per inciso perché sembri più spontanea e scontata (scrivere « fascista » per « mascazone », esemplificare l'inconciliabile coi termini « patria » e « tradimento »), da parte di artisti, lettori e critici « antistalinisti ». Che se fosse sincera dovrebbe essere, in quella società, ormai tanto ovvia da potersi tacere, allo stesso modo che l'orientalista sovietico non sembra sentire il bisogno di proclamare la bontà del proprio metodo filologico citando sempre un Bartol'd. Ma, naturalmente, la cosa non è ovvia affatto, e l'orientalista cita più Engels che Bartol'd solo perché, tutto sommato, non conosce o non riconosce che il secondo. Per l'artista, poi, la cosa è ovvia ancor meno, per ragioni molteplici e diverse tra le quali può essere compresa, eventualmente, la stessa origine culturale turanica. E qui il caso turanico riemerge. Può darsi che un Ajtmatov si creda e si sia sempre creduto in regola con il marxismo: a me, da quanto aveva scritto fino a questo « Battello bianco », egli era sempre parso, checché dicesse Aragon della sua *Ĝamila*, (« la più bella storia d'amore del secolo », suavia, anche se il secolo non dispone di grandi storie d'amore!), appunto un turanico, cioè un non cosmopolita, un antiquato, un tenero ingenuo. E siano pure tanti, siano pure tutti quelli che si possono affettuosamente volere, i pregi di questo pseudomarxismo indolore del Turchestan colto dalla rivoluzione nel suo deistico materialismo ottocentesco e nella sua protoumanistica antropo-

sofia volgare; i pregi, dico, di questa specie di idiosincrasia chirghisa di base per l'arte astratta e per il formalismo in genere.

Pregi e vantaggi, intendiamoci, che vanno storicisticamente ribaditi ancor oggi, senza soverchio timore di quel paternalismo la cui ombra incomberà sempre su ogni sorta di esperienza di educazione sentimentale. Intendiamoci bene. *Ĝamila* è ancora arte proletaria; cioè non arte, ma in *Ĝamila* il turanismo s'incarna ancora davvero. Perfettamente d'accordo che l'arte proletaria sia una contraddizione in termini, cioè che un Trockij avesse più o meno ragione sull'argomento. Figuriamoci dunque se esiste l'arte proletaria turcomanna, la quale sarebbe, non già un'arte proletaria venata d'esotismo, bensì eventualmente un'arte sottoproletaria. Però Trockij commetteva un grosso errore di valutazione storica, e noi da oriente ne vediamo anche l'obiettivo razzismo, se riteneva che questa, diciamo così per convenzione, arte, non avrebbe per forza di cose preteso di imporsi lo stesso, una volta affermata, del proletariato ancora abbastanza proletario, la dittatura. E aggiungiamo ancora: figuriamoci poi, quando tra i dittatori ci fossero stati anche, non i marziani, come molti borghesi in buona fede credono, ma semplicemente i Turcomanni.

L'arte proletaria è antiavanguardista anzitutto perché, come diceva Mandel'stam nel 1928, la rivoluzione conduce inevitabilmente al classicismo: non perché sia capitato a David di mietere le messi portate a maturazione da Robespierre, ma perché così vuole la terra; in secondo luogo perché così sono fatti i proletari, quand'anche la terra non lo volesse. I proletari sono gente che, in oriente e in occidente e sulla luna, non ha per sua propria natura attitudini alla gnosi, e tali attitudini non acquista di colpo con il diritto allo studio e con i diplomi. L'esoterismo curdo, che regna magari tra casupole di fango e cumuli di polpette di sterco animale seccato al sole, è un fatto di grande cultura, nell'ambito di una civiltà dalle manifestazioni disarmoniche e squilibrate che conosce comunque i suoi notabili e i suoi proletari. I diplomi sono soltanto capaci di far perdere agli incolti il prisma ottico della deformazione popolaesca, espressionistica solo in apparenza; sono occhiali che mettono a fuoco la realtà nei suoi termini banalmente oggettivi: e la realtà così messa a fuoco, è, lì per lì, o prosaica o ideale, non mai problematicamente visionaria. Così, nel gusto, i proletari rischiano senz'altro di assomigliare a piccoli borghesi conservatori, ma non per questo sono piccoli borghesi in sostanza, camuffati da proletari. Tanto più tra i Turcomanni, i quali non hanno nessuna tradizione di raffinatezza aristocratica o borghese nel senso nostro – tale da resistere a un cattivo gusto che è pur sempre una liberazione – di cui aver comunque un sia pur vago sentore.

L'arte, finora, è stata tutta borghese: borghese l'avanguardia e borghese l'antiavanguardia; per cui, qualunque tipo di gusto si finisca con l'ereditare, lo si adotta per forza borghese. Ma il proletariato libero, proprio dove è libero e proprio perché è libero (anzi la cosa è misura quanto altre mai di questa sua libertà) detta legge anche in arte, ed è perfettamente comprensibile ed ovvio che lo faccia; e la sua arte, così come la contempliamo e così come non ci piace, è la quintessenza del più

genuino gusto proletario, cioè di un gusto che coincide tutto con una delle tante specie del gusto borghese, idealizzata dalla rivoluzione e tecnicizzata dalle conquiste culturali su vasta scala. Al massimo, la novità può consistere talora nella contaminazione (ben risaputa più precoce forma storica di presa di coscienza del fatto culturale da parte di una società meno evoluta di un'altra: proletario come *dimidiatus burgensis*) tra due o più specie del gusto borghese. Si confronti per tutte la miracolosa genuina compattezza e levigatezza di quell'etichetta sovietica che, sui palchi del teatro Nevā'i di Taškent, gemelli di quelli che giustamente ispiravano, a tutto favore di un Tolstoj, la critica thoveziana al provincialismo estetico patente delle signore dannunziane, sa oggi fondere nella dama-burocrate uzbeca le buone maniere di una massaia di tra Pescara e Tronto con quelle di una Signora col cagnolino. Perché il punto è soprattutto questo: nel fossilizzare e cristallizzare l'arredamento gozzaniano della stanza in cui esso ha aperto per la prima volta gli occhi alla luce della coscienza culturale, il proletariato lo classicizza e lo fissa, spolverandolo di ogni traccia di decadentismo; e corre al riparo delle vecchie care poltrone con lenzuoli bianchi che non verranno più rimossi di là, nemmeno per la festa del Primo Maggio. Con reverenza ancora maggiore se quelle poltrone sono, com'è il caso dei Turcomanni, una novità assoluta e totale che sbalordisce gli emiri.

In altre parole, esteticamente tutto è fermo, nel Turchestan, come il tempo al 1900 e rotti nel mio ricordo del nitido edificio, oggi casa di riposo, che il governatore Kaufmann si fece costruire in sede, a imitazione della pietroburchese villa Elagin. Una villa tutta odorosa di superficiale candore fresco, come rimessa frettolosamente a nuovo per domattina, ma i signori non tornano dalla lunga villeggiatura, e la folla dei domestici fa festa, senza osar tuttavia di sfilare le grosse fodere polverose dai divani intorpiditi. In un angolo c'è un vecchio maggiordomo dimenticato, che aspetta con incrollabile brontolona fiducia, ma in un altro angolo la lavandaia cazaca siede al piano, e con gli zigomi accompagna le sporgenze del valzer. Io fuggo tra filari di fantasmi sonnolenti, con la guardarobiera tartara alle calcagna, che vuole il mio soprabito e protende lo scontrino. I garzoni chirghisi giocano a domino, gli autisti baškiri a biliardo, le lattaie uzbeche a ramino, mentre il sole che s'attarda scherza coi rossi broccati, dentro le assi delle specchiere d'oro trapunte dai tarli. Tutto è disfatto ma tenero, languente ma pietrificato; alle pendole che battono a vuoto, spargendo senza rumore nel nulla le bocce sorde delle loro antiche ore, non corrisponde il pulsare d'altri metri: gli ingranaggi del tempo non addentano più quelli della storia, che è chiusa, esaurita, sepolta. Quando la guardarobiera mi raggiunge, e mi agguanta per la scapola, odo appena la dirompente rampogna, la minacciata sanzione, l'affettuoso invito conclusivo a « riposare » con loro, ma come si deve, da un'alba fino a un tramonto. E se le dico: « Ma non vede quest'eredità sperperata? Non vede come tutto è imputridito nel fondo di quello specchio? », risponde, con la parola del suo stato: « Ma io, qui, ascolto libera la lingua materna ». Che è argomento irrefutabile e inoppugnabile, almeno tra la gente turanica, ma non solo tra quella.

Se una novità estetica c'è, il suo segreto è forse tutto in quel misurare il tempo libero, che è tanto, sullo sfondo di uno scenario artificiale e immobile, con strumenti esclusivamente naturali, astronomici, sismografici: ad albe e a tramonti, a maree e a terremoti. Il gusto è fermo perché dopo la storia le festività civili coincidono di nuovo, com'era già prima della storia, con i solstizi e con gli equinozi. Se altrove il respiro è prosa, e il *kunstwollen* poesia, e le nuvole e la pioggia e il vento che ritmano una giornata passano inosservati nell'attesa di quella serata mondana che è l'arte anche progressista, nel Turchestan avviene l'opposto: il respiro e la pioggia sono poesia, e il *kunstsollen* è la malattia infantile estetica di un materialismo forse solo velleitariamente dialettico, ma comunque legittimo. Là il proletario turcomanno va a scuola, e in tutta orgogliosa umiltà si studia le varie tecniche oggettive, ma, in mancanza, nel proletario stesso, dell'esigenza immediata di una « altra saggezza » che sia oltre la tecnica, dall'istituto tecnico egli esce facilmente ingegnere, dall'accademia di belle arti esce più spesso mero conoscitore dei pennelli. E non perché la politica culturale dei dirigenti proletari ammetta l'esoterismo tecnico e neghi quello estetico; no certo, anche l'accademia è dura scuola, con duri esami e severa selezione (terribile borghese parola); il fatto è invece che questa politica ritiene, nel suo « idealismo volgare » (cosa più subdola del materialismo volgare ma ad esso gemella come sono gemelli anche senza attributi i due sostantivi), che presa di coscienza più iniziazione culturale produca spontaneamente, accanto a quella di fabbricar macchine, anche la capacità di far arte. Ma bisogna aver pazienza: prima perché, se altrove non si dà arte proletaria, è solo in quanto, culturalmente, il proletariato non esiste, e resta che la fase della pseudoarte proletaria è più avanzata di quella dell'arte senza proletariato; poi perché, s'è già citato, la terra (le nuvole, la pioggia) conosce bene le sue rivalse. Inoltre, quella politica culturale che, non essendo per esigenze di ragion di stato visionaria, dei visionari ampiamente diffida, tornerà a saper discernere, pian piano, i visionari progressisti. Oppure fallirà del tutto, e allora peggio per lei: la terra avrà dimostrato coi fatti di volere altrimenti, e altrimenti ricomincerà la storia.

Bisogna avere pazienza, e il proletariato turcomanno è in grado d'insegnarla un po' a tutti. Abbiamo tanto tempo davanti a noi, diranno, che, anche se rimaniamo trent'anni senz'arte, non casca il mondo: soprattutto se si tratta del rovescio (che sembra proprio necessario) di quella medaglia che è l'amore dei classici (Puškin, Michelangelo...), l'amore di ciò che è stagionatamente grande. Se vogliono un eroe talmente eroe che l'anima si veda a occhio nudo a gran distanza, in fondo è giusto: erigano pure la loro statua alta come una torre, bianca di marmo, occhi di malachite, in mezzo alle aiole di Yalta, fiorite di statistiche e di slogan ma sempre leggiadre. Non tutti riescono subito, la storia sia pur esaurita ha il suo peso, a concepire la Resistenza antifascista come un grosso buco.

D'altro canto è perfettamente inutile costringere gli usignoli, o a tacere, o a fischiare come rondini. Delle tre possibili reazioni (storiella orientale appunto) al silenzio ostinato dell'usignolo (« Se non canta l'ammazzo », « Io lo costringo a

cantare », e « Io aspetto che canti ») sembra che la terza, nonostante qualche sopravvivenza della seconda, davvero finisca col favorire qualcuno. Ajtmatov è uno di questi. Nella sua ultima novella, appena letta, vedevo finalmente quanto, più o meno, avevo sempre desiderato, ma intravisto in precedenza assai di rado, nel mio pur ostinato scorrere quanti più canzonieri possibile dell'Islam sovietico (ricordo soprattutto, in questo momento, certi versi di Kaisin Kuliev, lo sconosciuto poeta balkar tanto più moderno, a tratti, di tanti altri ben conosciuti poeti turchi).

Con l'ultimo Ajtmatov l'incanto un po' sinistro della casa di riposo sembrava rotto, o almeno rompibile, e non, ripeto, perché il chirghiso avesse veramente prodotto una grande opera. Semplicemente perché, con quella sua cosa abbastanza bella, l'atteso salto di qualità s'era inequivocabilmente prodotto. E aggancio con altra sensibilità, cioè cultura, cioè, finalmente, maturazione dei frutti, mantenendosi intatta la sensibilità meteorologica turanica, dell'antica, lenta educazione sentimentale. Finalmente (si perdoni l'apparente paradosso, che è invece quanto di più anticolonialistico io sia in grado di immaginare), il chirghiso sentiva la leggenda chirghisa con sensibilità europea: non con quella europea di cent'anni fa, cosa scontata nell'Asia sovietica (non in Anatolia) almeno fin dai tempi di Āḥundov, bensì, più o meno, con quella di un suo contemporaneo.

Quanto al resto, riserve varie, disagi, anche qualche residuo senso di frustrazione, si trattava di disagi, riserve, frustrazioni che erano dovute non più al senso di sgomento già tante volte provato di fronte all'impotenza estetica dell'Oriente moderno, bensì al solito - banale, direi - senso di sgomento cui questo benedetto sovietismo degli ultimi decenni ci ha ormai costretto ad abituarci. Sgomento, tuttavia, molto ma molto meno sfiduciato dell'altro, perché quello stesso sovietismo ci ha abituato anche alle sorprese, di quelle che, periodicamente, riscuotono di colpo, come null'altro sa fare, il mondo moderno ormai - e spesso gioiosamente - rassegnato a quel rimbambire e a quell'appassire della Rivoluzione per eccellenza.

Che cosa succede, ora, a sud dell'Arasse? Sul versante meridionale dell'Arasse sembra regnare, in luogo del frigorifero, il caos più completo delle forme, un caos inconscio e ottuso il quale avviluppa una realtà tragica e banale da terzomondo che è sostanzialmente quella descritta da Hüseyin, ma che tutti potremmo in fondo immaginare anche senza Hüseyin. Però questo caos formale, certamente non proletario, è un tetto di cartapesta voluto dalle successive generazioni d'alti ufficiali, perché anche i Turcomanni che vivono sotto quel tetto, se solo potessero, sarebbero ampiamente portati a sentir coincidere le solennità civili con gli equinozi. In questo senso un Hasan Hüseyin non è un'eccezione. Non demolisce il tetto formale provincial-cosmopolitico, ma ce lo rende translucido. Rappresenta soltanto un momento, magari non del tutto volontario, di maggiore chiarezza, ci aiuta a capire come stiano le cose, a mettere a fuoco un quadratino di verità in mezzo alla confusione di sostanza e di forme. Quello che a nord dell'Arasse è assolutamente chiaro, molto spesso immobile ma talora subitaneamente vibrante (ed è perciò, tutto sommato, che è stato tirato in ballo in questa sede) a sud dell'Arasse ottiene, con l'opera

di Hüseyin, un chiarimento parziale in sede estetica. E ne risulta anche, sia detto per inciso, la diversissima obiettiva funzione frenante delle due forze censorie di destra: l'una che, a furia di levar clamori, in ultima analisi è come se se ne stesse zitta, l'altra che riesce molto più mirabilmente a confondere le idee, fino a gabel-lare gli agnelli per lupi dentro, e a presentarli come tali anche fuori, al lettore occi-dentale progressista, troppo facilmente ed eurocentricamente disposto ad illu-dersi e a riconoscere almeno un tantino di se stesso nel collega d'Anatolia. Un esem-pio evidente. Nella sostanza, cioè nella sostanza politico-ideologica, c'è più genuina sincerità che nel Chirghiso, nel nostro Hasan Hüseyin, quando ci racconta che lui crede, tale e quale come i suoi generali e colonnelli, al suo piccolo Lenin di Erzu-rum (perché quel Mustafà che fiancheggia - dedica fatta ahimé senza malizia al papa - i Grandi dal nome che comincia con la *Emme*, è proprio Mustafà Kemal e non, purtroppo, il Profeta), con il che la Rivoluzione impallidisce e sale a galla il sapore d'un nazionalismo invecchiato. Ma che il punto, poi, non sia questo, si legga anche nella *Nota-Confessione* che segue il poemetto e che segue qui, la quale fa palese, senza tema di fraintendimenti, la sostanziale irrealtà, per il poeta, della dimensione politica, la consistenza di sogno (*barzah* impalpabile tra il corpo veemen-temente sano e l'idea candidamente semplice) assunta dalla persecuzione assurda di fronte alla vita-parto-fiume-grandine-allattamento-eccetera. Non si venga a parlare di iniziativa rivoluzionaria: solo un antico sopportare e un'antica stan-chezza, come nel « Minareto della Morte » di Pairav Sulaimoni (tagichi o turchi è lo stesso), che viceversa ha le idee chiare ma si esprime magari in metri antiquati; come, meglio, nel Bedrettin di Hikmet, come, meglio ancora certo, nel *Ğân* del-l'europeo Platonov, già menzionato sopra. E non per tatticismo, ché la sensibilità turcomanna, dietro lo scavo all'osso, sarebbe oggi proprio questa ovunque, non un'altra, se solo sapesse dire di sé e se, sapendolo, non si volesse imbrigliare poi in canoni estetici non suoi né etnicamente né socialmente. Traduco pari pari:

“ Hasan Hüseyin terminò questi versi nel luglio (temmuz) del 1965. Sua moglie era incinta. I Protoni, le Lune, i Mariner, si movevano a loro piacimento nello spazio. Il Kızılırmak scorreva. Il ponte era marcito. C'era solo qualche oca nelle sere abbandonate. Le armi non danno fastidio alle oche. Il Kızılırmak correva correva... Le onde seguitavano a incidere le pietre. Le canzoni si moltiplicavano, crescevano. Cresceva il furore, divampava... Passò il corteo d'una sposa, tutto colore. Crollò il ponte, le acque rapirono la sposa. Passò gente a cavallo: « Fiumerosso, e la sposa? ». Non dissero: « Ponte marcito, e la sposa in rosso? ». Ed ecco i mer-canti: videro cadere le stelle. Perché non in quello, ma in questo modo è stata posta la pietra. Le finestre si aprirono, le porte si scardinarono. Il Kızılırmak correva correva.

6 agosto 1965. Hasan Hüseyin ebbe un figlio. Lo chiamò Temmuz (luglio). Il bambino scese dallo scaffale. Fiumerosso salì sullo scaffale. Una casa editrice di Istanbul lo prese dallo scaffale, lo condusse a Istanbul. Mentre Temmuz cresceva, Fiumerosso dormiva. Intanto passavano i mesi. Un giorno Fiumerosso se ne andò

via da quelli di Istanbul. Il ponte era marcito. Come si apre una finestra sulla parete? Il Kızılırmak correva correva. Le onde continuavano a incidere la pietra. La casa editrice di Istanbul disse: I-ih. Fiumerosso salì sullo scaffale. Sotto il mare il pesce, sopra il mare la nave. Verrai in alto, pesce, scenderai in basso, gabbiano. Se non è oggi, è domani. Temmuz-Luglio cresceva: Fiumerosso dormiva. Il ponte che ci si passa, un paio d'ocche bianche e nere che se ne stanno là.

Un giorno il padrone della rivista *Dost* disse: « È tanto tempo che non dai nessun verso a *Dost* ». Hasan Hüseyin pensò e disse: « Ne darò ». Voleva darne di quelli di Fiumerosso. Il padrone di *Dost* disse: « Voglio leggerli tutti ». Il giorno seguente disse: « Li stampo tutti ». Tipografia composizione macchine... un mucchio di refusi... Dichiarazione alla stampa... Ingranaggio commerciale... Hasan Hüseyin disse « Va bene ». Il giorno dopo il padrone disse: « Assumiti la responsabilità ». Hasan Hüseyin disse; « Va bene ». E Fiumerosso uscì sul numero di settembre 1966 della rivista *Dost*. La rivista *Dost* andò a ruba.

Un giorno entrò un giovane nell'ufficio della rivista *Akıs*. Si chiamava Ismail Gençkürk. Disse: « Fratello, questa è poesia. Bisogna stamparla in un libro, devono leggerla tutti. Io sono senza un lavoro. Forse aprirò una nuova casa editrice ». Hasan Hüseyin pensò, disse: « Va bene ». Ismail prese Fiumerosso e andò via. C'era un giornalista della Televisione, Sahin Tekgunduz, esperto di arti grafiche e di fotografia. Disse: « La copertina del libro la faccio io ». Hasan Hüseyin disse: « Va bene ». Il governo delle classi dominanti aveva in cantiere una legge per proteggere i diritti fondamentali. Quanto più si scioglieva il ghiaccio, quanto più cadeva la grandine, quanto più soffiava il vento, tanto più correva, furibondo di schiuma, il Kızılırmak.

Ultimo sabato di dicembre del 1966. In una libreria era stato organizzato il « giorno della firma ». Hasan Hüseyin avrebbe firmato là gli autografi agli amici. Fiumerosso sarebbe stato pronto, con le firme, dopo mezzogiorno. Se ne andarono quattr'ore. Alle otto di sera venne una macchina, e portò via Hasan Hüseyin. Tutta la notte Hasan Hüseyin lesse Fiumerosso. Una notte agitata. Il governo delle classi dominanti stava pensando alla legge di difesa dei diritti fondamentali. L'atmosfera era tesa. Il Kızılırmak correva, schiumava.

28 gennaio 1967. Sabato ancora, dopo mezzogiorno. L'ufficio vuoto di *Akıs*. Hasan Hüseyin è al telefono. Entra un giovane magro in soprabito, statura media e giornale arrotolato in mano, faccia da timido. Hasan Hüseyin pensa a un insegnante di provincia. « Benvenuto », disse, e tese la mano. Il giovane, la mano nella mano di Hasan Hüseyin, disse: « Sono della Seconda Sezione. Il Procuratore Generale per la Stampa desidera vederla. È per via di Fiumerosso ». Hasan Hüseyin, con sangue freddo: « Oggi è sabato. Passo lunedì ». Il funzionario si allontanò dignitoso. Poco dopo Hasan Hüseyin dimenticò tutto e si immerse nel lavoro.

29 gennaio 1967. Domenica. Hasan Hüseyin lavorò a preparare monologhi, dialoghi e altra roba da ridere per una serata del Partito del Lavoro: il 13 febbraio era l'anniversario della fondazione, ci volevano cose piacevoli. Un Temmuz di

cinque mesi, come fa a sapere ciò che occorre al Partito? Due nascite gemelle, Fiumerosso e Temmuz. Beato Hasan Hüseyin. Sua moglie Azime tira su Temmuz e un libro. In cucina pane all'olio, latte in bottiglia, stufa e carbone... Quel che c'è dietro non importa.

30 gennaio 1967. Lunedì, ore 14. La linotype lavora, le macchine girano tutte. Alla rivista è giorno di lavoro. Hasan Hüseyin disse ai corrispondenti: « Vado dal Procuratore Generale e torno ». Uscì, c'era tempesta, cadeva la neve. Mangiò alla svelta un panino col formaggio. In testa, il lavoro e Temmuz. Uscì direttamente di là, più su del monumento di Ulus. Il temporale diradava la gente, non c'era folla per strada.

L'Aiuto Procuratore per la Stampa sollevò gli occhi dal tavolo e tirò fuori un incartamento. Fiumerosso era tutto segnato a penna rossa, pagina per pagina. « L'esperto ci ha trovato dentro molti crimini », disse. Hasan Hüseyin disse: « Non può essere ». Fu redatto processo verbale, firmò. L'Aiuto Procuratore per la Stampa disse: « Un momento ». Andò a informarsi. S'informò. Disse: « Aspetti fuori un minuto ». Hasan Hüseyin aspettò. Chi si trovava da quelle parti disse: « Che succede? ». Hasan Hüseyin disse: « Non sò ». Teneva in mano la borsa. Un poliziotto in borghese disse: « Di dov'è lei, Hasan Hüseyin? ». Era come se avesse detto: « Il tuo lavoro è finito ». Porse una sigaretta. Un altro poliziotto prese Hasan Hüseyin, lo condusse dal Giudice di Pace e di Pena. Freddo ghiaccio oscurità. Uno, cinque minuti. « Arresto », disse il giudice. La macchina rossa del carcere prese Hasan Hüseyin e lo portò alla Casa di Pena centrale.

Motivazione articolo 142 attività di propaganda comunista per via di Fiumerosso.

30 gennaio 1967. Alcuni giornali del giorno dopo uscirono coi titoli grossi: « Il Fiumerosso si è gelato ». Fiumerosso era gelato, ma il Kızılırmak correva fiumava schiumava. L'opinione pubblica mormorava. E il paio d'occhie bianche e nere, sempre là.

9 marzo 1967 Corte d'Assise aula terza. Folla nei corridoi del Tribunale. Hasan Hüseyin con le manette di ferro ai polsi. Difesa lunga entusiasmante: assolto. Titoli grossi sui giornali: « Il Fiumerosso straripa ». Disgelo sul Kızılırmak.

Perizia numero due, tre professori all'unanimità: niente crimini in Fiumerosso, niente articolo 142. Il Procuratore Generale chiese una terza perizia.

Terza perizia, due professori della commissione su tre dichiararono che non c'erano crimini in Fiumerosso. Il terzo disse: « Il crimine c'è ». Il Procuratore Generale voleva assolutamente far condannare Hasan Hüseyin.

25 novembre 1968. Terza Sezione della Corte d'Assise di Ankara: « Hasan Hüseyin Korkmazgıl, tre anni di carcere e confino ». Un'opposizione. Titoli dei giornali di destra: « Ha avuto tre anni ».

10 settembre 1969. Prima Sezione Penale della Cassazione: « Si annulla il verdetto di condanna ». Due opposizioni. Così la risoluzione della Corte di Cassazione fece mettere Hasan Hüseyin in libertà, il giorno 29 settembre 1969. Hasan

Hüseyin andò a Çorum, perché era candidato del partito là. I giornali del 1° ottobre 1969 scrissero: « La Cassazione ha annullato la sentenza di condanna di Fiumerosso ». La stampa di destra non disse niente.

16 dicembre 1969. Terza Sezione della Corte d'Assise, un'altra volta. Il Presidente domandò al rappresentante dell'accusato, avvocato Halit Çelenk: « Lei che dichiara? ». All'accusato domandò: « E lei? ». Il Procuratore Generale disse, stando fermo al suo posto: « Condanna ». Sospensione di cinque minuti. Verdetto: « La sentenza della Cassazione è confermata ». Opposizione di un membro, un'altra volta.

Così fu assolto Fiumerosso.

Un caos di situazione.

I giornali del 24 dicembre 1969: « La polizia ha fatto irruzione nella casa dello Studente ».

Günaydin del 24 dicembre 1969:

« I controlli si estendono ai domicili privati ».

Nove persone fermate.

La polizia ha fatto chiudere la Casa dello Studente. Ci hanno trovato dentro fionde e tè di contrabbando.

Irfan Uçar, studente, membro del Partito del Lavoro e del Club del Pensiero Socialista: un esemplare di Fiumerosso, sequestrato. Altro libro. Mümtaz Kozukotan, studente di Legge, stesso club: 72 copie del giornale *Sömörücüye Yumruk*, dieci copie di libri di sinistra, due rotoli di etichette gommate con scritto sopra « Abbasso l'America », una copia di fotografia di Lenin, un esemplare di fionda, di quelle grandi per uccelli, un chilo di tè di contrabbando, altra fotografia, un fascicolo grosso con documenti, una catena pesante ad anelli di ferro, da poterci infilare la mano dentro, tre tendine azzurre da finestra tutte disegnate, pezzi di Fiumerosso a colori ad olio neri.

Corre e schiuma il Kızılırmak, corre sempre, schiuma sempre... »

Il che vuol dire praticamente questo:

Il fiume, che è rosso da quando è stato creato, corre comunque, e l'unica cosa seria – l'unica bella – è vivere quelle gocce che corrono da sempre, seguendo per un tratto breve, con il segmento della vita, la retta della natura, mentr'esse stanno correndo così. Ma queste cose, in Hüseyin non del tutto limpide, e dette poeticamente nel momento stesso e nel momento solo della loro sostanziale depoliticizzazione, perché Hüseyin stesso non le sa bene pur scorgendole certo con la coda dell'anima, un Hikmet le aveva dette meglio. E quel che poteva diventare decadentismo esistenzial-progressista all'occidentale di sinistra snob (gioia di vivere le gocce adesso, quando la rivoluzione non è fatta ancora e, se ci si prova, funziona così male che quasi quasi è meglio non provarci nemmeno, a farla, e invece no, è molto ma molto meglio provarci lo stesso, perché pure nell'amare l'impossibile

quello che conta è amare, e l'impossibile non dà disperazione, ma non amare sì), Hikmet l'aveva saputo dire proprio con coerenza ideologico-politica assoluta. Da insegnare tante cose anche metodologicamente a noi d'Occidente, con questo nostro vezzo di fare i socialisti parlando male di tutti i socialisti che ci sono, perché tutte le esperienze socialiste del mondo, una dopo l'altra, sono pseudo-socialiste, sono malriuscite e non contano, e quando la rivoluzione la faremo noi vedranno tutti. Il valore ideologico universale dell'opera di Hikmet sta nell'aver indicato meglio di chiunque altro la sostanza rivoluzionaria reale, e poetica in quanto tale, di ogni attimo dialettico della storia della rivoluzione e anche delle rivoluzioni. E per dire questo, a lui, l'essere turcomanno è servito, non è stato certo d'impaccio. Perché lo scopo ultimo e più autentico per cui il turcomanno aderisce alla rivoluzione e fa politica è poi proprio questo « liberare il respiro del vento », come dice Ğafur Ğulām, questo lasciar correre i fiumi, lasciar oziare le oche bianche e nere, lasciar pascolare i cervi; dove libertà vuol dire accorgersi che il fiume corre, accorgersi che il vento respira. E dove Hikmet è il ponte vero tra loro e noi.

L'analogia col caso simbolizzato nel nome di Ajtmatov, dunque, a un certo punto finisce. Hikmet, a sud dell'Arasse, rimane ancora sostanzialmente isolato nel dar voce moderna alla sensibilità turcomanna: quella sensibilità che, d'altro canto, cioè sull'altra riva, troppo e troppo spesso si rifugia ancora tutta nel solo, puro, fisiologico accorgersi del proprio respiro. Hüseyin non fa il salto di qualità-cultura (tra l'Occidente che incombe e l'Anatolia, stavolta); non arriva alla totale auto-coscienza poetica del suo sentire il suo fiume. C'è l'approccio all'occidentale, ma la linfa turanica fa difetto nel senso che non si opera nessuna sintesi. I due mondi reciprocamente arricchibili dal modo chirghiso-hikmetiano tornano qui ad appiattirsi in uno solo, che è quello occidentale già risaputo, senza reali apporti nuovi. Possiamo più dire « Anche là, in fondo... », che non imparare altre « vie nazionali » che possano interessare anche noi. E allora l'uniformità estetica dell'illusorio fronte unito degli studenti contestatori di tutto il mondo capitalistico rischia una volta di più di battere in monotonia l'arte proletaria.

E tuttavia *Fiumerosso* rappresenta lo stesso un fatto di rottura in mezzo al neo-intimismo della produzione turca contemporanea, versata in instabili stampi sospesi a mezz'aria, non surgelata ma in un continuo spreco di lieviti buttati via a metà fermentazione, nell'ansia di tener dietro, col fiato mozzo, alla moda europea già stantia. Neo-intimismo dignitosetto, talora, e forme più banalucce che altro, fors'anche per la proverbiale, nell'Islam, lentezza turca di riflessi. Più bravi giocolieri, talora, gli sveltissimi Persiani, nel loro inverosimile parodiare e se stessi e Parigi. E più vera, almeno più vera, la poesia della resistenza palestinese, forse perché la reazione d'armi e di pianto al misfatto e alla bruttura più colossale del secolo che non conosce storie d'amore, se non chirghise, non può colpire proprio nel vuoto. E pure tutti, persiani, arabi, turchi, per una ragione o per l'altra tutti, ancora, dolorosamente, inesorabilmente sprovveduti, innocenti, inermi, tutti con le « mani lontane e inadatte », come dice di sé il buon ciuvascio Gennadij Ajgi,

figlio della rivoluzione, ristemperando il gagliardo biancore di Hüseyin, buon padre putativo della stessa, in gelosia di fiumi e voci d'insetti.

Ben venga, dunque, almeno questo inerme *Fiumerosso*, eco un po' sbiadita di Hikmet (quel Robeson, quella certezza nei giorni a venire di Temmuz, quegli ortaggi gonfi d'Anatolia, e anche il mare, i mari nero e bianco fascianti il piccolo cosmo ammanettato) che tenta di straripare da una lettura adolescenziale di Garcia Lorca verso il Terzomondo tutto quanto e Neruda. Tutto ancora di seconda mano: e metri, e ritmo, e timbro, e sapore, e maiuscole cosmopoliticamente abolite, e punteggiatura epurata. Tutto meno le quaglie e le stelle, e quell'incapacità di scavalcare i monti perfino nel sogno. Pazienza, colmiamo comunque la lacuna documentaria che lamentavamo. La traduzione, stavolta, è adeguata, nel senso che Giancarlo Vajuri ci fornisce uno specchio abbastanza preciso dell'originale. A ogni voltar di pagina del quale, peraltro, corrisponde, per nostre comprensibili ragioni di economia di spazio, soltanto un asterisco. Il resto è trasposizione fedele pur nello scrupolo di chiarire, in sede di « traduzione » piuttosto che in nota, qualche termine tecnico e qualche allusione culturale. Andrà solo segnalato che quel Ruhi Su che fa compagnia a Robeson e al vecchio Pir Sultan Abdal è un cantante moderno: presenza viva d'Anatolia d'oggi accanto all'Occidente e alla tradizione, esplicita immagine della triplicità di voce del coro. Forse, se la traduzione l'avessi fatta io, e inserita nella mia antologia, *Fiumerosso* avrebbe acquistato, sempre per via di quella tendenziosità che dicevo, un po' amorevole e un po' apparentemente disfattista, le risonanze d'una problematica tutto sommato indotta.

(G. S.)

Fiumerosso

armi e canti

con questi

ho vinto tutte le tenebre

armi e canti

fluenti nel sangue del figlio mio che nascerà

nello sguardo diritto della moglie operaia

l'insonnia attenta dei partigiani

armi e canti

i miei canti son grandi rossi uccelli all'alba

fiumi di luce nel crepuscolo dell'alba genera la mia voce armata

si scuote e cammina la foresta

si scuote e cammina la terra

si scuotono e camminano le folle

e com'è detto nel bel mezzo del libro

tutti i fiumi del mondo

portano al fiumerosso

battete le vostre ali nel buio uccelli miei
attraversate i caldi fiumi uccelli miei
scorrete fumerosso fumerosso uccelli miei

*

ho aperto la quarantesima porta
ho visto la carne davanti al cavallo
tremolava il tempo
ho abbattuto la quarantesima porta
ho visto l'erba davanti al cane
rabbrivida per essere nulla
l'uccello canta
la melagrana si spacca
il fuoco impazza
e tutti i fiumi del mondo
cominciano a rombare
fumerosso fumerosso

si muovono gli uomini sotto il sole
e dice

l'uccello che canta
la melagrana che si spacca
il fuoco che impazza

dice che il tempo corre
corre e reca sul dorso frammenti affollati di ferro di cavallo
e lungo la sensibilità sbornata dei generali da narghilé
una goccia di sangue secco di antiche guerre
forse un'arma non divorata dalla ruggine
forse ciò che soffrendo racconta una bocca pentita
una grandiosa resistenza di carestie simile all'amore
eroi di corte con il teschio al collo
e la miseria che rimane unica patria alle folle

ah quanto abbiamo desiderato guardare un cielo non di sangue

*

il vizio decrepito d'un liuto in antichi balconi
sui canarini la noia barbiera del borghese
forse il naso di un poliziotto – perpetua nudità del montanaro senza ciocia
un colossale ordinamento di truffa – forse un lawrence
il sacco di che a newyork s'ingravidava la truffa
e ritenere marx solo un mucchio di barba

anglosassonizzare terre mari uomini
vegliar con armi mense coloniali
 consacrate ai denti di platino dei signori di washington
palpita il cuore al sole come sangue fresco
la sua grandezza cela come il vino
e infinitamente muore nei vassoi d'oro
rimane la massima vendetta delle sirene alla maionese
l'uno accanto all'altro
 nella tavola stessa
 sanfrancisco e cia
 sacco e lancia
 scherniscono anche i corvi di notredame

*

venditori di umanesimo con barba ingioiellata
un crepuscolo tardo dai mercati di aleppo
caserme pomeriggi assurbanipal
 il cadavere di un insetto che rode la notte
monoteista polilettista e parecchio compassionevole
cane e re nei parchi del crepuscolo
 oro e torbido dominio della browning

parlate buffoni
zitta la musica
non sono ancora esauriti gli affamati
lebbrosa la solitudine delle porcherie si dondola in quelle acque antiche
vergogna e macchia sulle terre dove un occhio si mangia l'altro
ormai da molto fu proscritto quell'eroismo avventuriero
ormai quella gioia da mercanti pena soltanto in luoghi appartati
 ah come abbiamo desiderato amare un cielo senza sudiciume

 ho abbattuto la quarantesima porta
 mi son saziato a quelle sorgenti
 e tutti fiumi del mondo
 cominciarono a rombare
 fumerosso
 fumerosso

*

o medioriente che terra generosa tu sei
quanto la più rubata la non mai svegliata

un mare viola il mediterraneo sulle chitarre borghesi

. . . .
fangosità ed astrazione dell'amarsi
fangosità ed astrazione delle preghiere
non poter guardare il cielo umanamente
 ciòè niente
 ciòè vergogna e profumo
 ciòè cera

è una rondine con il rosario che incombe ancora sopra i deserti
e che prolunga a perdita di petrolio le feste di baltazar
prolunga la schiavitù amen amen
 scorre ancor oggi dalle fontane il librodeiré
 persiano e fenice sui tappeti imperiali
 riforma agraria un cimitero – dove raspino gli schiavi
 un naso inglese troppo acuto – chiamalo abadan
 oppure trilogia sciah-allah-dollaro
 alle ore dodici meno cinque in punto

*

un mare viola il mediterraneo sulle chitarre borghesi

noia di un acquario di pesci in estinzione
una fetta di luna
 un boccone di arabo
 che nega pure al sole la sua ombra
 nomadismo alla spaccatiluna
 ciòè vergogna e profumo
 ciòè sporco e fuggiasco
 ciòè cera

natiche dei mercati di donne – niente più
il patriottismo buio del contrabbando – niente più
cerimonie di medaglie nei narghilé dei generali
e le sassate dei re del petrolio contro il demonio – niente più
timidi ed avviliti
saputi e superficiali
cera

 ciòè voglio dire
 la buffonata del socialismo con le elemosine
parlate buffoni
zitta la musica
quell'insonnia attenta dei partigiani
 vigila i bei domani di queste terre asservite
un mare viola il mediterraneo sulle chitarre borghesi

forse non si saprà mai chi è il nemico e contro che cosa
ogni notte uno depresso a radio damasco
ogni mattina un nuovo comico
un ercolino
e in grecia una monarchia col comunismo

*

mentre ruminano sotto la luna nel medioriente i cammelli del pellegrino
una sera di istanbul all'ombra dei re del petrolio e dell'acciaio
bizantina e sporca
turca e povera
e mastice
e pregando iddio e lo stato e tutte le ombre insieme
incendiata e distrutta
povera e orfana
screpolante

un'istanbul

come un miscuglio di mare
e di oro

e di cristallo

si sveglia dai sonni sotto gli archi dei ponti
un liuto stile arabo con musica elettronica
e il richiamo rosso della fame
un facchino mediorientale nella sua segregazione decretata
nostalgico del paese
privo della patria
crede all'araba in dio
soffre miseria alla turca
ama il mare come un bambino
dice sempre quei posti là
vive sempre in quei posti là
muore sempre in quei posti là
a istanbul

*

chi sarà – un brasiliano che rosicchia il cactus
oppure un contadino egiziano che adora il nilo e dorme affamato
chissà è forse uno che abita nelle baracche di rio
non si sa dove comincia e dove finisce l'uomo
vivere istanbul senza istanbul
vivere come patria la propria povertà di patria e così sotto la luce del sole

un liuto stile arabo con musica elettronica
ingigantire ingigantire e trasformare in grattacieli
una dimostrazione alla turca con yankee go home
sui balconi di cemento armato dell'imperialismo
e sull'inguine

my darling america
cioè che tutti i rivoluzionari penano
e un re in ritardo insieme a un servo libero
che vivono come nemici di ciò che più desiderano
e trascinando le sue catene per le strade
bestemmiando tutta la sinistra tutti i socialisti
una pagnotta per le strade
un facchino solo per le strade
la morte della patria per le strade

*

che trovare nel bere nel suicidio
dove arrivare moltiplicando senza sosta qualche cosa
disegnar fiori sulle finestre soleggiate
scambiando i morti con scorpioni e scolopendre
rinnovare la biancheria vecchia dei mendicanti
trovare una grandiosa giovinezza in un vecchio balocco
chissà noi adesso dove siamo
chissà perché ci piace il vermiglio perché il viola perché il rosso

conquistare una città e gran fracasso
perdere una città e gran fracasso
giocherellare con scheletri ori medaglie
paragonare gli antenati all'argento all'oro ai cavalli
dopo essersene stufati riprendere ad amarsi
chissà noi adesso dove siamo
chissà perché ci piace il vermiglio perché il viola perché il rosso

*

il ramo dorme all'ombra dei rami stanchi
la notte racconta solamente del passato
non acqua non terra
ma i rimpianti
ma le parole dello sfinimento
palo a palo si figgono aurate
mercato a mercato portano via
che cosa è vivere

vieni speranza
vieni amore
vieni
o te che aspetto
vieni mio sacrificio
di generazioni

*

sapete la cocciniglia
noi siamo cocciniglie al ciglio del sole
azzurre una volta sono le nostre canzoni
un'altra volta nerissime
sapete il cammino d'un traino di bovi
peperoncino e sale sapete
morire solo
molto solo
e piano piano
morire nelle tenebre nevose sapete
oggi è la fine del grano
pazienza per domani
dio è grande dopodomani sapete
la terra triste
le mani senza rimedio
sapete sissignore
siamo come pesci che non conoscono il mare pur essendo del mare
e la nostra fame è protetta dalle bombe atomiche

*

fazzoletto ricamato e proiettile
siamo aia
siamo la porta del commissariato
la nostra miseria puzza di impero
nudi derubati
greggi guidati
incomprensibili un pò come tutti
un pò enigma
e un pò sogno
siamo il cortile della prigionia
pecore del paradiso
guardiamo negli occhi degli amici come se dovessimo sempre dirci addio

ci piace l'essenza di rosa
ci piacciono gli specchi
ci piacciono le fiabe di eroismo negli specchi
ci piace la gomma americana
ci piacciono le pagliacciate
e mentre carezziamo i baffi
e cantiamo ad alta voce solo nei luoghi solitari
allunghiamo il collo alle porte degli altri
come fagiani

*

ed ecco siamo turchi
siamo come pesci che non conoscono il mare pur essendo del mare
acciuoghe nel marnero
cotone in çukurova
grano in uzunyayla
tabacco in egeo
siamo temerari contrabbandieri sui confini
borsaneristi in cadillac a istambul
kocerò nelle montagne dell'est
e come colpiti da una bellezza ineguagliabile
addoriniti ci siamo sulle cieche mammelle della miseria
siamo lavoratori
siamo filosofi
e benigni
avviliti come tutti gli sfruttati
pieni di rabbia come tutti quelli che si ridestano
il nostro maestro ci chiama dalla profondità dei secoli
siamo come torrenti di quercia coperta di schiuma di sangue
e mentre alle porte del pane baciamo i piedi ad onorevoli rapinatori
contro i poveri e gli orfani puntiamo
le armi dello stato che difendiamo come le nostre pupille

*

ed ecco siamo turchi
ovili e fabbriche incendiamo
ma liberiamo la formica zoppa
una foglia che cade uno sguardo di sbieco ci fa rimaner secchi
la nostra vita si spenge
s'impregnano di sangue i pascoli bianchi
e portando la nostra vendetta sulle montagne

componiamo in tristi canti il nostro cuore
fiore nel vaso
noce nella steppa
sulle nostre coperte pazienza ricamata e lacrime
se scorriamo assottigliandoci come un rivolo solitario
se cadiamo come l'autunno

è perché siamo troppo pesanti come bufali
e troppo numerosi come pesci
se amiamo le armi e la miseria
e tacciamo come la terra sotto la neve
è perché il coltello non ha ancora toccato l'osso
il sole non è sorto all'orizzonte
e quella tempesta turbinosa
non ha
ancora
abbattuto
la nostra porta

battete le vostre ali nel buio uccelli miei
attraversate i caldi fiumi uccelli miei
scorrete fumerosso fumerosso uccelli miei

*

quando temmuz scalciava nel ventre di sua madre
un grosso pesce nello spazio era e molto intelligente
il satellite proton-I dei sovietici
e una farfalla d'acciaio il mariner-IV
sulla nuca di marte
la pesca succhiava ancora il latte a bursa
il cotone in fiore
in çukurova
e una nuvola verde il grano
a konya
a sivas
a siverek
il poeta cantava da poeta l'avvenire del mondo
e l'operaio da operaio
c'era qualcuno in qualche parte del mondo qualcuno ignoto a noi
a singapore ad esempio
o forse a tehran
a cordoba

oppure a caracas
in katanga
chissà forse a roma ad ankara
qualcuno che scolpiva sempre senza sosta da qualche parte
scolpiva la pace come il marmo
l'ira come il ferro
l'amore come il bronzo
scolpiva per amore dei giorni
di cui saziarsi non è dato

*

morire è niente amici
morire ogni giorno è difficile
la fame
quella
è un'altra morte
non atomo né idrogeno né incendi
solo il grido dei bambini affamati amici
basta a spianare tutte le montagne

*

proton-I
mariner-IV
belli
intelligenti
grandiosi
mentre le stelle cadenti portano fiabe alle mie notti
i proletari del mio generoso paese
con le coperte a tracolla
quasi fuggissero un incendio
con tutta la patria migrano
attraversano vienna
migrano nella germania di adenauer
« se passi dalle mie parti gru vermiglia
zucchero parla panna parla parla miele »
parla così che meglio imbrogli il perfido imbroglione
e meglio l'usuraio spogli l'imberbe
prima caricavano i negri sulle navi
gru vermiglia se passi dai mercati di braccianti
dalle terre incatenate dalle porte pignorate
se passi gru vermiglia davanti agli ospedali
talora l'uomo riesce ad essere più forte della morte

che cos'è la luce
che cos'è la patria
che cos'è la sacrosantità

*

quasi gregge di lupi nelle periferie delle città
non verso dio od altro
ma verso le luci variopinte hanno l'occhio rivolto
le loro mani gridano pane pane
le loro mascelle battono
la morte è vicina
il rimedio è lontano
capire non era vietato nel mio paese
ma far capire
lo chiamavano sciopero
lo chiamavano baracca
qualcosa circolava tra noi
respirava parlava
noi lo vivevamo - noi lo vivevamo fino in fondo
lo vivevamo in ogni nostra molecola come una foglia sotto la pioggia
morire per questo non era vietato
vietato era dargli un nome
a tutte le sorgenti i cavalli di troia
palafrenieri medagliati dell'imperialismo
due gocce di sangue sulla pietrabianca
l'una memet
l'altra memet
perché questo sangue amico perché
vedere non era vietato nel mio paese
ma far vedere

*

ero geloso anche dell'uccello in volo nel mio tempo di giochi
ero geloso di fiumi di piogge di alluvioni
con le mie navi di nuvola vagavo per mari mai sentiti
nella mia amaca sospesa fra le stelle
cantavo le notti canzoni di prigionie
la lotta per il pane era un'eco lontana
di alluvioni in quei giorni oscillanti
gioia di colori e di voci di insetti il mio mondo
scoprire foglia a foglia le stelle più scontrose sui pioppi più pacifici

sentirsi morire e piangere negli occhi di un passero ferito
aprire tutti i giugni con una rosa sola ogni mattina
ancora gli sguardi di quelle mani inquiete sono davanti alla mia mensa
ancora sanguigna scorticata l'ansia di quelle mie sere senza pane
non ci sono più i miei alberi amici

le mie navi con ali di nostalgia
le mie carovane si sono affondate in quelle notti brulicanti d'agosto
aggiungere una fetta di sole a una fetta di gioia povera
lungo le notti per tutte le notti creare l'amore dalle nostalgie
spezzettato entro tante lontananze
disperso come un grido in tutto il mondo
ora

mi ritrovo nei mattini dal ceffo da padrone
ora resistere resistere resistere

vieni amore
vieni speranza
vieni

o tu che aspetto
che adoro da generazioni
vieni
e finiscila

*

si ho raggiunto le stelle camminando sopra le nuvole
ma non ho potuto agitare le mani
da continente a continente
anche le gru hanno lasciato le mie canzoni
solo io sono rimasto da queste parti
solo io da queste parti dolce amico
promettendo uccelli rossi
sempre uccelli rossi

ho consolato i miei bambini dolce amico
i miei bambini azzurri
piangenti latte latte
piangenti
sempre piangenti

sempre così
talora l'uomo riesce ad essere più forte della morte
riposano ora al sole le mie ansie come un albero adulto
com'è facile mio dio

com'è puro
com'è primitivo ingannarsi
come è difficile mio dio
amare i bei giorni insieme alle folle
com'è difficile
com'è difficile

*

spazio
madre di fiabe
lo spazio è il mio buio stellato
il mio buio
il farsi pane le distese d'alba
all'alba e al tempo dei fiori gialli
morire tra le spighe
con le quaglie con le stelle con il vento del mattino
trovar qualcosa e non poterla raggiungere
sempre all'alba abbraccia l'universo come un albero dignitoso
alfa
beta
gamma
ed einstein
cioè ancora un poco il fallimento delle nostre paure
la buia liberazione dell'uomo
che è semplice e primitivo come una foglia di noce
come una foglia di noce confuso
ogni volta che il capo levo verso la notte
ogni volta che mi sforzo di capire sempre di più
vedo il cielo come un foglio caduto
dal quaderno di einstein

*

né ciarlataneria d'arte per l'arte
né lotta per la lotta
si sa ormai
che la pietra non è pietra
che il fuoco non è fuoco
ora linee di terremoto nelle pupille delle folle
ora fiori di pugno quei paesi-colonie
io che dapprima neanche nei sogni sapevo superar calve montagne
come nei sogni ho scavalcato il suono

ho nutrito i signori dalle sette teste
li ho nutriti lasciandomi divorare il cuore
ho poi mozzato le teste ai signori e padroni
nulla più m'interessano gli dei e le persone
sono ormai un vero gigante che ha di mira solo i sistemi
sono un mondo ormai sempre desiderato e mai vissuto
il mio equatore passa per l'uomo e il lavoro
sono io che disegno i miei mattini – non c'è un padrone per i miei mattini

né il succhione
né il caporale
non c'è
non c'è
non c'è

*

certo ne sa qualcosa questo haciaturyan
certo ne sa qualcosa l'hancerbari di erzurum
e i guerriglieri insonni delle pampe argentine
e la madre carica di proiettili nella mia guerra di liberazione
e il sangue di lumumba
e il vietnam che sanguina
e i giorni che sorgono sui muri crivellati
e le sofferenze massicce
queste bocche inchiodate
certo ne sapevano qualcosa
ne sanno qualcosa
devono certo saperne qualcosa
non ha mai mentito questo silenzio della miseria
non ha mai mentito questa oppressione negli occhi
e i sogni ricchi nei sonni nudi di milioni e milioni
non hanno mai mentito

*

non ha mai mentito questo poeta
certo ne sanno qualcosa queste ansie
accumulate qua e là senza sosta
l'ammassarsi qua e là dei dolori e dell'ira
il risveglio e il cammino dei dormienti
l'affluire dei piccoli e l'unirsi
il crollare il distruggere il rifarsi

non ha mai mentito questo poeta
ecco i castelli di carte del capitalismo
ecco l'occhio nemico dell'occhio
 la mano nemica della mano
ecco le mie rivoluzioni
 che fioriscono in tutto il mondo come le rose
la frusta che si alza in cambogia
 schiocca sul mio dorso a çukurova
il diritto calpestato a istambul
 ferma gli ingranaggi nelle fabbriche dei dakota
grida il pane che innalzo baciandolo
 il pane che mi ha stremato
se a newyork è finito lo sciopero
 sappi che qui io faccio ancora il picchetto

*

vieni o tu che aspetto
vieni dannazione del mio cuore
vieni
 mio unico legame
 di generazione in generazione

*

basta pseudorivoluzioni fragorose fragorosi inganni
barbagli esuberanze bugie
buffonate nell'ora della fifa buffonate di corte
giustizia d'alta società all'ombra degli spogli
voi avanzihitleriani canilupò
 avanzidelduce
 voi socialisti intricati e mendicanti
elif lam mim vav he ye
cupola di moschea
a b c d v y z
un dromedario marca cadillac
tramandandosi da corte a corte
 tramandandosi da mano a mano
 da tasca a tasca
forza
 cammina mondo prostituto
cammina sanguinando con le guerre la fame le miserie
in un occhio newyork

nell'altro occhio mosca
rumina col rosario
si sgretola con le preghiere
 nelle acque al chiar di luna
 del medioriente
basta pseudorivoluzioni fragorose fragorosi inganni
barbagli esuberanze bugie
buffonate nell'ora della fifa buffonate di corte

*

stancati ormai
acqua non scorrere
tu mia inquietudine creatrice mio lato schiavo mio dolore perenne
spingere spingere sempre di nuovo spingere questa roccia e questa vetta

 stancati ormai
 non scorrere
un affannarsi inesausto il nostro scorrere insieme alle acque
siamo colombe scaraventate da un treno infinito
 chiedo un asperrimo vino spremete le vigne
 io voglio vivere il mio non morir mai
 anche se amo i boschi chi può sapere quanto odio i rami
 un capogiro raffermo – qualcosa come il non tacer mai
 non posso vedere il sangue – qualcosa come la nausea del sangue

non lasciarmi non lasciarmi – qualcosa come impazzire
ho scontato i cammelli ormai – ora gli aerei sono nei miei sogni
quando cominciano le rivoluzioni nei sogni – che cosa credete
qualcosa come la rivoluzione – in una pentola di una baracca
vuol dire che prima la rivoluzione – che cosa credete
se la morte è un'abitudine irresistibile
 stancati ormai
 acqua non scorrere

*

quando i fiori abbandonano colori e forme
quando in album dorati cresce la barba alle foto
si vede dai loro sguardi come vecchie canzoni
si vede dal verde ridestato delle piante
che restiamo di giorno in giorno nelle parole invecchiate
in un'ora serale
restiamo nell'incontro degli sguardi
 nell'arrendersi all'alcol

restiamo in qualcosa e forse nelle pseudodeità
in ciò che gli usignoli non possono esaurire col canto
in qualcosa come sangue che non è sangue è tremendo e buio come sangue

forse nel gioco inesausto dei bambini
e se la morte è un'abitudine irresistibile
ridi – la tua voce diventa viola – lasciar tutto e andarsene
quando guardi negli occhi dell'amata ti cinguettano i pesci – lasciar tutto e andarsene

bere un pugno di nuvola sulla coperta azzurra di una nave
piangere non è singolare – cosa avete capito – lasciar tutto e andarsene

restiamo in qualcosa e forse nelle pseudodeità
insetto garofano violino bonaparte
 anarchico borghese poliziotto kennedy
 povero ricco re buffone
 freddo caldo tiepido
 non è non è questo
 tutti al diavolo

*

ti prendono ti portano via
la notte diventa veleno
con tutte le fruste le sferze le ingiurie
ti sparano ti ammazzano
facile è vivere la notte un'altra volta
difficile è uccidere l'uomo un'altra volta
che cosa avete capito da questo verbale
che cosa avete capito – qualcosa come uccidere
che cosa avete capito – io dico che era innocente
tutto il suo sogno era sconfiggere la miseria
tutto il suo lavoro era sognare giorni più belli
dicono che la testa di questo pesce fetente
dicono tevfik fikret la testa del cammello
a chi si può addossare questo sporco delitto
a chi si può addossare questo sporco delitto
a chi si può addossare questo sporco delitto

*

il mio pessimismo è forse un mazzo di rose amor mio
il mio pessimismo viene forse dal mio gagliardo biancore
noi
 col suo petrolio col suo caucciù ed il cacao
 col suo castro col suo zapata col suo amado

crediamo una canzone calda e ondosu
l'indipendenza oltreoceano

noi

posiamo una mosca di washington su una montagna negra
e troviamo nel vietnam una testa sanguinante di bambino
e qualche volta

le nostre antenne si scuotono con tanto strazio
che rimane più primitivo più semplice
di una mandola di sivas
di un tamtam di africa
leonid kogan
con quella sua ira di seta

*

so bene

mi ha morso
nel 18 a mudros
aveva una faccia da democratico
so bene
e i denti da mercante
ancora sgocciola il mio sangue
dai suoi denti rotti nel vietnam
ancora affamati circolano nelle strade della capitale
i miei eroi della guerra di liberazione
molti hanno la famiglia distrutta
neppure una traccia è rimasta di molti

è per questo

che i miei canti
non possono sorridere
non possono sorridere
non possono in alcun modo

*

oh ohhh

quanto mi piace leggere la carta
sakarya sivas erzurum
madrid seul havana
tutti tutti comprendo
saygon con i buddisti in fiamme
washington pietra tombale di lincoln
è facile
non è facile comprendere istanbul

i suoi capitalisti dagli occhi languidi

non la morte

non l'amore

non la disoccupazione

neppure il gonfiarsi del cuore come il mare

non l'alcol

non il fiore

non l'amicizia

neppure le ore serali delle città femmina

in un sol attimo l'uomo vive l'intero universo

quando c'è il sangue che schizza sulle bandiere dell'indipendenza

*

un giorno sono arrivati – hanno portato con sé le loro facce insignificanti – le loro risate – hanno portato con sé gli avanzi dei loro consumi – i loro genitali le loro mutande vecchie – hanno portato e hanno lasciato le loro gomme americane e la cioccolata – i loro tic le loro smorfie le loro immaturità – hanno portato ed hanno lasciato i sogni delle fanciulle – ogni giorno di nuovo sempre di nuovo hanno portato e hanno lasciato – le loro corde i loro ami le loro scatole di cibo – il loro latte in polvere la loro soia le loro salem hanno portato e hanno lasciato le loro pillole le loro medaglie i loro collari – le loro bandiere la loro abitudine di stracciar le bandiere i loro insulti – hanno portato e hanno lasciato – usando i loro genitali e gli avanzi dei loro consumi – usandoli con le nostre madri le nostre sorelle le nostre figlie – con tutto ciò che ci è più caro – con il permesso di gesù con il permesso di allah e dei nostri – hanno portato e hanno lasciato i loro cavalli i loro stallieri i loro thombé – il loro taglio di capelli i loro denti – ogni giorno ogni giorno di nuovo – di nuovo hanno portato ed hanno lasciato poi tranquillamente i loro accordi – tranquillamente i loro patti – tranquillamente le loro ripartizioni – con il permesso degli impiccati e di tutti quelli che saranno impiccati – e senza sosta hanno portato e hanno lasciato – le feste di baltazar – poi tranquillamente i loro aerei di guerra – i loro radar le loro rampe le loro bombe atomiche – i loro sottomarini i loro sopramarini – tutte le loro cose cubconscie e consce – i loro supermercati i loro mercati americani e i loro mercati delle pulci – hanno portato e hanno lasciato le loro eroine le loro cocaine – ogni giorno ogni giorno di nuovo hanno portato e hanno lasciato

poi non se ne sono andati sulle loro navi

poi non se ne sono andati sulle loro navi

poi non se ne sono andati sulle loro navi

e ormai hanno portato tante di quelle cose

e ormai hanno portato tante di quelle cose

e ormai hanno portato tante di quelle cose

che nel mio paese non c'è più posto per l'indipendenza

*

o dolori
tutti i dolori
dolore della disoccupazione
dolore della libertà
dolore dell'indipendenza
e tu
povero eroismo di resistenza ai lamentosi dolori
tu ogni giorno morte
tu ogni giorno morte
raccoglietevi
unitevi
siate uno
come fulmine di tutti i dolori
venitemi addosso
su venite
finiamola

*

grande dolore
verrà con te questa dolcezza
non c'è rimedio verrà con te
come il fico acerbo s'addolcisce di agrezza
come l'uva acerba sa poi il miele inebriante
così sarà
vieni mia resistenza sparsa
mia forza
mio lavoro
vieni mia sofferenza
vieni mio grande dolore
vieni
e finiscila
non so da dove vieni
dalle miniere di rame o dalla bolivia
dalle favelas di rio
dalla spagna dal vietnam
o dal carbone di zonguldak
da çukurova
vieni come vuoi
coi venti coi fuochi
correndo oppure gridando disperata

vieni vieni ormai

vieni

e finiscila

*

di sicuro ne sanno qualche cosa

non è facile morir così giovani

non è facile quanto si crede

strappare il cuore come una foglia

gettarlo nel fuoco

e il vivere è un albero tale

che ad ogni primavera mette gemme

ma una sola fiorisce

mia rosa

sicuro ne sa qualche cosa questo mio volto affilato come un coltello

vivere prendendosi calci come un cane

vivere molto onorevolmente

e la democrazia

non è il porcile di doncarlos

non è il servo del senatore McDollaro

neppure la carne da sacrificio di hacifisfıŝ

quella squaldrina che si chiama democrazia

rosa mia

non ha porte aperte alla camera dei lords

questo lo sanno pure i bambini nella culla

lo sanno e non lo dimenticano

che quella democrazia tipo texas

funziona a sangue umano

*

sicuro ne sa qualche cosa questo mio volto affilato come un coltello

sicuro non è facile morir così giovani

corea macchia di sangue

che duole nelle nostre sere

hiroshima braccio amputato

che s'agita ogni volta che passano gli aerei

li

nell'estremo oriente

palpitano come cuori freschi a primavera

le colombe della pace dei bambini di hiroshima

qui

nel mio paese
fremono senza sosta le nuove colombe della pace
ci si confonde talora
se morire sia vivere
o vivere morire

*

appuntarsi un garofano sul petto
o un'orchidea
andare a un veglione o non andare
oppure una partita di gioco d'azzardo
per loro è lo stesso rosa mia
la caccia alla tigre e ai negri in africa
ha lo stesso valore per loro
di una bomba atomica
di un genocidio
tutto è perché i bambini non crescano
le gemme non si schiudano
le acque non scorrono non scorrono
gli anziani non vivano
i focolari non fumino
le case non ridano non ridano
un segno di nulla sulle nuvole bianche
e nei mercati delle pulci americani
i corvi
occhiperfidi dell'imperialismo

*

prima s'allarga il mondo fino in fondo
poi si contrae d'un tratto come una mano
e il dollaro
è infilato ai loro colli come una cavezza medagliata
non vedono l'arcobaleno nel petto d'una colomba
né il bongiorno che la nera formica dà al sole
e la bellezza del limare
limare come amarsi
non commuove i loro cuori
kongo è un assegno in bianco
nella cassaforte del banchiere belga brodel
havana è un tabacco squisito
nel sigaro di mister gülbenkyan

non sentono le azzurre risate dell'acciaio
non vedono rosa mia
 non vedono
 la forza che si spacca nella gemma
ma vendono a una bevuta serale
 i meravigliosi paesi
 e i loro domani
 come fiori di melograno

*

vendono mia rosa
 prima fanno uccidere memet a memet sui termini del campo di memet
 poi vendono la notizia di morte di memet al figlio di memet
e quando cadenzando arriva il giorno del bisogno
ma quale giorno del bisogno
 come se strappassero il bimbo alla mammella
 strappano dal lavoro le mani che lavorano
 le gettano di fuoco in fuoco
 poi danzano col ventre nel sistema dello spoglio
ciò che ci rimane di loro
 non è gioia
 non è sicurezza
 un pugno di stanca speranza
 una patria incatenata
 e canzoni di sangue

*

un cantalupo
 verde di fuori
 rosso di dentro
passano rotolando le nuvole
bela triste una pecorella legata
ecco proprio qui dentro ho una immensa montagna
proprio qui dentro un dolore sottile sottile
io non disegno gazzelle come gazzelle
 se le disegno le faccio col collo esile e lungo
io non disegno fiori come fiori
 se li disegno li faccio come ricami
io scorro sottile sottile
 e divento fiume fiume
io non disegno lotte come lotte
 se le disegno le faccio come canzoni

hanno annotato di me nei loro libroni
che sono verde di fuori
e rosso di dentro
che m'importa dei loro registri dei loro libroni
se li legga il mio signore mio caro signore
in quei salotti di piume mio caro signore
se li legga il mio signore e maturi
sì se li legga e sappia per favore quel che mi passa in mente

*

io sono così sempre sottosviluppato
cioè sì perché io sono così sottosviluppato
sì perché no però io sono così sottosviluppato
sopralavorato sottosviluppato ed ecco impoverito
io sono il leone nelle trincee nel carcere
io sono la vittima nelle carestie nelle stragi
io ci sono nelle elezioni nei censimenti
io guardo stupito nelle baracche negli immondezzi
io non ci sono nelle feste nei conviti
ecco chissà perché io sono sottosviluppato
sopralavorato sottosviluppato ed ecco impoverito
io cavo il ferro il carbone
io semino il grano il riso
è questa la mia sofferenza – che sofferenza di sempre
sì perché prego però io sono sottosviluppato
cioè io perché sì no però sottosviluppato
morte vita carestie stragi io ci sono
ceste divertimenti io non ci sono
io guardo stupito i saccheggi i bottini
patria nazione dio padrone – io la vittima
io una canzone buia e brulicante

*

hanno annotato di me nei loro libroni
che sono verde di fuori
rosso di dentro
che m'importa dei loro registri dei loro libroni
se li legga il mio signore il mio caro signore
sì se li legga e sappia per favore quel che mi passa in mente
se li legga ed arrivi a capire finalmente
come io disegni le gru nelle mie nostalgie
come io componga lamenti d'addio per i miei eroi

come manette mi mettano ai polsi
se li legga e maturi il mio signore
o mio signore in morbidi salotti

*

e dice

l'uccello che canta
la melagrana che si spacca
il fuoco che impazza
che andazzo storto è questo

dimmi attendone

non il servo matti
ma il suo signor puntila va a vedere brecht
che andazzo storto è questo

dimmi attendone

non i servi
ma i signori nelle sale aristocratiche piangono i prigionieri del volga
la sua vena è la vena di pir sultan abdal
la sua vena è la vena di paul robeson
che arriva rombando dai fiumi sotterranei
arriva e trova il nostro cuore
la sua vena è la vena della lotta
che andazzo è questo

dimmi attendone

la sua ira è più grande della sua voce
la sua voce è più potente della sua fama
in questo mio paese dove
mille dolori fiorirono su ogni ramo
non quelli dal cuore in fiamme
ma la buona società di istambul
applaude
Ruhi Su

*

battete le vostre ali nel buio uccelli miei
attraversate i caldi fiumi uccelli miei
scorrete fumerosso fumerosso uccelli miei

*

la luna sorge molto piena
il vento soffia molto dolce
le porte degli altri mostrano i denti

porte degli altri porte della schiavitù
il valoroso diventa schiavo
la luna sorge molto nuova
il giorno sorge a rivoluzione rivoluzione
crollano le porte degli altri tutte in fila
porte degli altri porte della schiavitù
il valoroso si libera
il verde di questa risata viene dalla cina
il rosso dalle africane
e a voi dico attendoni
il mondo sarà mondo
vivere sarà vivere
verrà un giorno
anche noi vedremo i sette colori dei mari
verrà un giorno attendoni
anche noi moriremo bellamente come si è vissuti
stillando il sole dalle abbondanze
dalla cina dall'india dall'america
anche noi un giorno
come sangue fresco
circoleremo su questa terra

*

se la patria è terra
foresta fiume metallo
se la patria è lavoratore contadino intellettuale
cioè fare e creare tutto da capo
l'amore da capo
l'applauso da capo
sarà chiesto un giorno il conto
ci saranno quelli che chiederanno il conto
sicuro il giorno chiaro chiederà il conto al giorno nero
e il tuo coraggio nell'oro
ordine rimbambito
un giorno si sbiancherà
si biancherà il tuo regno di sangue
dal primo grido colore di sole
di quel bimbo che viene da tenebre sanguigne
nasceranno i lenin attendone
nasceranno marx mao mavlana
e mustafa kemal
nasceranno galileo gagarin e maestri senza nome

nascerai tu alla fine
tu che attendi
nascerai tu
dalle carestie
dalle stragi
dalle liberazioni

*

svegliatevi mie latebre
svegliati mio bracciospezzato mio collopiegato mia portasorda mia voce muta
è tempo di resistere

è tempo ora
in mezzo alla pietranera giorno bello
in mezzo alla pietranera felicità
da un momento all'altro si schianta la pietranera

proton-I
mariner-IV

sono sicuro come del latte di mia madre
sono sicuro che tutt'e due
sono nati dalla stessa testa
usciti dalle stesse mani
anche se non girano nello spazio con lo stesso scopo
sono sicuro come del latte di mia madre
che anche un lavoratore di mariner desidera la pace
quanto la ama un lavoratore di proton

*

armi e canti

con questi
ho vinto tutte le tenebre
nella mia voce
combattono gli spartaco e i vietcong
come due pugni insieme
nel mio cuore
come il coltello nella carne
giacciono le canzoni non finite dei miei eroi
nella mia ira
il desiderio è un albero con rami infiniti
nato dalle pupille di quelli che non sazi
se ne sono andati via
contro per tutti questi anni

ho superato uno ad uno i fili spinati dei divieti
e commosso

come il ferro rovente al punto giusto
come la terra al punto giusto
come il cuore al punto giusto

e permaloso

ho toccato la scorza focosa del bello
del buono
del vero
mi son spogliato di tutte le malvagità

*

un pugno di immondizia sul capo del mondo
perdono il sonno appena il corvo agita le ali
la loro nobiltà deriva dal lavoro espropriato degli altri
e dalle espropriate libertà

esproprio e rapina tutto il loro vivere
le mammelle della terra
le sabbie scintillanti d'oro delle coste
i fiori del pane

tutto per loro
tutto per loro

i giorni felici dei calendari
il buio dell'anima nostra
la povertà della nostra mensa
e la tristezza del nostro viso
tutto per loro

anche se hanno il nome di morgan osman eccetera
cristiani o musulmani

s'assomigliano come due porci di dallas
un proprietario terriero di adana
un fabbricante di automobili di detroit

brindano sempre ed insieme per i giorni neri
un pugno di immondizia sul capo del mondo
esproprio e rapina tutto il vivere loro
neppure nelle canzoni vogliono giorni belli
mentre le gambe di mussolini

disegnano in aria la vittoria alla churchill
suonano i fischi del fascismo
yankee go home cha cha cha
my darling america
my darling america

*

avrò un figlio di nome temmuz
insonne

intrepido

terribile

io vivo prostituendo il mio cervello
lui sarà più proletario di me

avrò un figlio di nome temmuz
in mezzo alla pietranera amore
in mezzo alla pietranera pace
si scheggia la pietranera da un momento all'altro
e la lotta che in me non finisce
in lui poi ricomincia

avrò un figlio di nome temmuz
nell'ira

più tempesta di me

nell'amore

più mare di me

ma nulla avrà della mia sete di carovane sublimi della via lattea
nulla del feticizzarsi del mio primitivismo nelle aurore polari
sarà caldo e fertile come luglio
come luglio infinito

avrò un figlio di nome temmuz
in bocca

il suono più bello della mia lingua turca
le orecchie aperte alle canzoni più coraggiose

non con curiosità timorosa

ma come se ascoltasse vivaldi
leggerà e capirà il buio stellato

mentre toccherà coi denti di latte una pesca di miele di bursa
ascolterà la sua voce dalla luna
cogli occhi aperti come un fiore selvaggio

*

io a piedi nudi sopra i denti roventi della fame
mentre il fascismo come un'enorme stivale pestava i balcani
io con amore presi sui monti le armi
e le armi portai clandestino
a tutte le rivoluzioni del mondo

LA GRANDE MOSCHEA DI DAMASCO E L'IDEOLOGIA OMMIADE

Non c'è edificio dell'arte musulmana più studiato della moschea ¹⁾. Tuttavia, malgrado i numerosi studi a disposizione il problema della sua origine e formazione è lungi dall'essere risolto ²⁾. L'ipotesi che più ha suscitato scalpore recentemente è quella del Sauvaget ³⁾ per il quale le origini della moschea vanno ricercate nella sala d'udienza palatina, prototipo di tutta una serie di edifici e quindi della moschea. Questa teoria già messa in crisi dallo Stern ⁴⁾ e recentemente dal Golvin ⁵⁾, presuppone che il centro religioso dell'Islām coincidesse in origine con la corte califfale, alla stessa maniera che l'*Aula Regia* era parte della corte imperiale romana. In altre parole l'edificio sacro musulmano diveniva la parte di rappresentanza del palazzo, mentre gli atti della vita privata avevano luogo nel palazzo della *al-Khadrā* ⁶⁾, che si trovava dietro la moschea di Damasco, nel caso del Califfo; o nella *Dār al-Imārah*, che si trovava nella stessa posizione, nel caso di un governatore. Senonché proprio la scoperta di una delle più antiche *Dār al-Imārah* presso la moschea congregazionale di al-Kūfah ⁷⁾, munita d'una sala d'udienza e corte antistante in perfetta regola con l'arte aulica, (nonché le considerazioni che seguiranno più avanti) dimostra in maniera inequivocabile che le funzioni della moschea dovevano essere molto diverse.

Qui vorremmo dimostrare che le origini della moschea vanno ricercate in una funzione diametralmente opposta a quella prospettata dal Sauvaget e precisamente nella sua funzione assembleare, di centro della vita democratica dello stato islamico, più o meno come l'*agorà* greca e il foro romano, che ha condizionato sin dall'inizio la sua concezione spaziale. Una affermazione del genere non rappresenta molto di nuovo nella storia dell'islamistica, essendo un luogo comune che la moschea sia stata il « foro » della nascente comunità islamica. Ma il significato più profondo di tale ipotesi è stato spesso frainteso, poiché la maggior parte degli studiosi vi hanno visto soltanto il riflesso di un semplicismo religioso confiante con l'ingenuità, proprio di una comunità religiosa agli inizi, oppure il riflesso di una società grezza e indisciplinata, dove la democrazia era intesa nel suo senso più degenerato di arbitrio e disordine. Dal canto loro gli storici dell'arte hanno insistito su un'utile ma non certo esauriente ricerca d'influssi, come se la moschea fosse un'edificio astratto, creato a prescindere dalla piattaforma religiosa e sociale

su cui si reggeva. I risultati, se hanno chiarito la derivazione formale di questo o quell'altro elemento, sono stati relativamente scarsi per ciò che riguarda la planimetria generale, tanto che il Golvin⁸⁾, nella pubblicazione più recente riguardante l'argomento, ha potuto tranquillamente affermare che la Grande Moschea di Damasco non deve niente alle arti precedenti. L'edificio capitale dell'arte religiosa ommiade è dunque un fatto nuovo e pertanto l'espressione di una nuova civiltà, sia pure agli albori, nella quale si coagulano e si compenetrano vicendevolmente religione, società e funzionalità. A tale scopo cercheremo di dimostrare che la moschea, al di là di ogni possibile e naturale influsso del paesaggio architettonico in cui è sorta, rappresenta il riflesso abbastanza veritiero della situazione politica e ideologica del periodo ommiade, il solo preso in esame, di un periodo cioè, come cercheremo di dimostrare, dibattuto tra la democrazia e il potere assoluto.

Posta questa ipotesi, il primo problema è quello storico-sociologico per stabilire innanzitutto se nella società dei territori occupati esistevano già prima dell'Islām i presupposti per una vita democratica, per delineare quindi il carattere dello stato ommiade, e per vedere infine se esso era tale da favorire il sorgere di una società democratica, sia pure *sui generis*. In altre parole, per accertare se quella rottura con il potere assoluto, che malgrado talune contraddizioni troviamo nel periodo della dinastia di Damasco, rappresenta una continuità rispetto alla società preislamica oppure un fatto nuovo determinato da una situazione diversa, sia pure confusa e non ancora legalizzata.

Il secondo problema è d'ordine artistico e riguarda la pre-esistenza o meno nel periodo preislamico di talune forme architettoniche attestate nel periodo ommiade, ovvero se la loro apparizione rappresenti un « rinascimento » oppure derivi dalla necessità di assolvere determinate funzioni andate perdute nel periodo bizantino⁹⁾. Tratteremo separatamente questi problemi, limitando le nostre ricerche alla Siria e alla Palestina, centri dell'arte e della cultura ommiade.

Per ciò che riguarda il primo punto, diciamo subito che la situazione politica in queste regioni nei secoli precedenti l'Islām era esattamente l'opposto della democrazia, ma che una serie di fattori rendeva così esulcerante la loro posizione da rendere auspicabile e necessario un rinnovamento.

Per entrare in argomento non sarà inutile un breve *excursus* storico. La Siria e la Palestina a cominciare dall'antichità non hanno mai goduto di una vita democratica, come la Grecia e la Roma del periodo repubblicano. Nel periodo ellenistico le due regioni continuarono a reggersi col sistema dei sacerdoti-re che la stessa Roma si guardò bene dal toccare, limitandosi a un controllo molto dall'alto. La rivoluzione sociale del III secolo d.C. distrusse le fondamenta dello stato fondato sull'autogoverno delle città¹⁰⁾, favorendo il sorgere del monachesimo e disgregando il mondo ellenistico. L'impero bizantino, erede diretto dell'impostazione data allo stato da Diocleziano, non ha certo brillato per la sua democrazia. Il *basi-leus* non era divinizzato come un sovrano orientale, ma ribellarsi alla sua persona e quindi all'ordine costituito era atto sacrilego, perché era Dio che aveva

conferito il potere all'uno e all'altro ¹¹⁾. Nelle province il potere era in gran parte detenuto dai governatori e dai vescovi; spesso questi ultimi assorbivano per intero anche il potere temporale. Rispetto ai secoli precedenti nulla o quasi era praticamente cambiato.

Ad aumentare il disagio era la situazione religiosa. Infatti, la Siria e la Palestina erano state la roccaforte del Paganesimo. Basti ricordare che in Antiochia, la terza città dell'impero, da una parte il Cristianesimo affondò così profondamente le radici da essere debitore della sua denominazione ufficiale e dall'altra avvennero le ultime e moralmente più pesanti persecuzioni contro i pagani. Né la situazione era molto diversa nelle altre città. Al momento della reazione pagana di Giuliano l'Apostata la popolazione doveva essere ancora per una buona metà pagana. Questo sembra accertato per Boşrà ¹²⁾. In singoli casi, come a Ghaza ¹³⁾ e Hierapolis ¹⁴⁾, i pagani rimasero la maggioranza anche nel secolo seguente, situazione che indusse Teodosio il Grande a sopprimere nel 396 i privilegi del clero pagano e nell'anno seguente a demolire i templi pagani. A sua volta nel 436 d.C. Teodosio II confermò le leggi che proibivano i sacrifici e gli atti di idolatria. Ciononostante, le comunità pagane dovevano essere ancora sufficientemente numerose, perché si hanno notizie di ribellioni in Fenicia, Palestina e anche in Arabia ¹⁵⁾. Il secolo di Giustiniano rappresenta lo spartiacque di una situazione maturata nei secoli precedenti in cui una maggioranza affermata si pone a « valore » e cerca di strozzare ogni opposizione. Non tutto è ovviamente colpa di Giustiniano, ma piuttosto dell'impostazione data all'impero da Costantino, a sua volta erede della concezione imperiale diocleziana. L'oppressione culmina nella nota proibizione del Codice di Giustiniano: « Noi proibiamo che venga impartito alcun insegnamento da coloro che sono malati della follia degli Elleni » (Cod. I, 5, 11, 10, 18) ¹⁶⁾. L'articolo, riflesso di una situazione che « spiaceva » al governo, pose l'impero bizantino in condizioni da Controriforma. Ne faranno le spese i resti del Paganesimo a tutti i livelli. Nel 546 d.C. a Costantinopoli ¹⁷⁾ si ha notizia di arresti e torture inflitte a retori, giuristi e medici, mentre ancora nel 562 d.C. ¹⁸⁾, quindi meno di un secolo prima della conquista islamica, a Costantinopoli avviene un processo contro un gruppo di sacerdoti pagani, quattro dei quali erano siriani, due di Antiochia e due di Baalbek. Secondo il Downey, le persecuzioni dovevano essere state molto più numerose, anche se la storia posteriore, fatta prevalentemente da autori cristiani, legati alla storiografia ufficiale, non ne ha lasciato traccia. D'altra parte avendosi notizia di sacrifici pagani a Dafne nel 578 d.C. ¹⁹⁾, si ha ragione di credere non solo che la comunità pagana abbia continuato ad esistere, ma anche che i sacerdoti in questione non erano i soli, ma soltanto i capi meno inclini al compromesso con la comunità cristiana, detentrici del potere. Non si è lontani dal vero concludendo che la comunità pagana è persistita fino alla conquista musulmana e che furono proprio gli Arabi a stroncarla definitivamente. Non c'è dubbio che essa non fu molto vezzeggiata dai nuovi arrivati, ma anche se numericamente inferiore alle altre comunità religiose, nondimeno doveva essere una minoranza coltissima

e significativa, una vera *élite* culturale detentrica del patrimonio classico della regione, certamente all'opposizione dell'ordine costituito.

Passando alla comunità cristiana, bisogna notare che se essa costituiva sicuramente la maggioranza della popolazione alla vigilia della conquista, tuttavia, era profondamente divisa, specialmente nelle grandi città. Così ad Antiochia, i « Verdi », erano monofisiti ed erano il partito del popolo guidato dall'elemento siriano locale, mentre i « Blu » rappresentavano piuttosto il « partito » aristocratico e conservatore che appoggiava l'ortodossia e quindi gli interessi del governo centrale ²⁰). In sostanza la lotta tra le due correnti era la lotta dei poveri contro i ricchi e contemporaneamente quella dell'elemento indigeno contro l'aristocrazia bizantina. Le ribellioni, com'è noto, furono brutalmente represses. Nel 507 d.C. avviene una memorabile sommossa tra le fazioni del circo ²¹). Nel 517 d.C. i monofisiti massacrarono 350 monaci e pellegrini calcedoniani ²²). Nel 518 d.C. viene restaurato il patriarca calcedoniano e di conseguenza i monofisiti sono nuovamente perseguitati ²³). Nel 525 d.C. nuova lotta tra i partiti del circo ad Antiochia ²⁴). Nel 531 d.C. ha luogo un sollevamento e una sanguinosa repressione dei monofisiti in Antiochia ²⁵). Nel 571 d.C. altra e non meno sanguinosa persecuzione di monofisiti sotto Giustino II ²⁶). Tra il 591 e il 593 d.C. i monofisiti vengono nuovamente perseguitati, alcuni si convertono con la forza ²⁷). Ma nel 609 d.C. essi si sollevano e uccidono il patriarca Anastasio ²⁸).

Buona parte di queste notizie riguardano, come si sarà notato, la città di Antiochia, peraltro la più grande della regione, per cui si potrebbe pensare che solo in questa città i particolarismi delle singole parti fossero così acuti da sfociare in lotte sanguinose. In realtà non furono soltanto queste le lotte che imperversarono in Siria e Palestina nel secolo precedente la conquista musulmana. Infatti, le discordie in campo cristiano portarono i Samaritani alla ribellione e se il breve trionfo iniziale fu pagato con una sanguinosa repressione, cionondimeno essi rimasero abbastanza forti per sollevarsi nuovamente sotto Giustiniano ²⁹).

Non fa meraviglia che in queste condizioni i Persiani riuscissero con estrema facilità a conquistare il paese, non solo, ma anche ad apparire per larga parte della popolazione dei territori occupati dei veri e propri liberatori, pur appartenendo a una religione diversa. Anzi, ai tempi delle persecuzioni, si ha notizia di filosofi fuggiti in Persia, e nel trattato che i Persiani imposero ai Bizantini c'era una clausola che ne garantiva il ritorno e la libertà di coscienza ³⁰), il che fa pensare a personaggi di primo piano. Durante il periodo dal 611 al 629 d.C., Cosroe II inaugurò un'astuta politica in appoggio alla maggioranza cristiana siro-palestinese con lo scopo di cattivarsi la simpatia di questa a danno dei Bizantini ³¹) che, infatti, tornati nel 629 stentaron a governare il paese, tanto è vero che si ha notizia di nuove persecuzioni contro i monofisiti avvenute nell'anno successivo ³²). Le vicende seguenti sono troppo note per essere riesumate in questa sede. La riscossa di Eraclio pose nuovamente la Siria e la Palestina al centro degli interessi delle maggiori potenze vicino-orientali, indebolendo le due regioni con nuove vessazioni e tributi,

mentre ad Antiochia, la città principale, disastrosi terremoti completarono l'opera di distruzione operata dalla guerra ³³⁾.

La situazione della Siria e della Palestina alla vigilia dell'Islām era quindi economicamente disastrosa, mentre la crisi spirituale e psicologica, la spossatezza dopo anni di ribellioni e di guerre, erano tali che qualsiasi cambiamento era auspicato e considerato migliore del presente; il detto macchiavelliano che « gli uomini cambiando pensano star meglio », trova qui una delle sue applicazioni più evidenti. In queste condizioni non fa meraviglia che con l'eccezione di Gerusalemme ³⁴⁾, le città siro-palestinesi abbiano opposto scarsissima resistenza agli invasori. I cristiani arabi ³⁵⁾, i monofisiti e i nestoriani ³⁶⁾, fecero anzi causa comune con essi. Del resto per molti la religione di Maometto era soltanto una variante del Cristianesimo; per quanto questa asserzione possa oggi apparire eccessiva, dopo che i secoli successivi hanno scavato un solco tra le due religioni, queste erano allora relativamente vicine e all'uomo comune l'Islām poteva benissimo apparire una setta, sia pure molto eterodossa del Cristianesimo ³⁷⁾. Del resto il comportamento degli Arabi non era certo tale da contraddire tale opinione. Il carattere dell'occupazione musulmana dei primi tempi fa pensare, infatti, più a un protettorato che si contenta di amministrare dall'alto le regioni conquistate ad esclusione di altri, che a un vero e proprio dominio diretto, come acutamente ha notato il Santillana ³⁸⁾. D'altra parte non bisogna dimenticare che almeno in teoria tutte le conquiste musulmane erano viste in una prospettiva religiosa. Infatti, sin dai tempi di 'Omar ibn al-Khaṭṭāb, l'esercito era chiamato « esercito di Dio » (*ḡund Allāh*), mentre i nemici erano invariabilmente « nemici di Dio » (*adūw Allāh*) ³⁹⁾. Queste denominazioni così tipiche per il tempo dell'espansione musulmana non devono, però, trarci in inganno e avvallare l'ipotesi, cara a molti orientalisti, che la conquista musulmana sia stata l'opera di un gruppo di fanatici, specie di *kamikaze* del VII secolo, soli responsabili del clamoroso successo delle armi islamiche. L'Islām possedeva, infatti, una sua attrazione specifica che traeva origine dall'impostazione essenzialmente democratica dello stato teocratico fondato da Maometto. Se poniamo a confronto il Califfo ommiade, al di là di ogni pregiudizio, con il re dei re sāsānide, praticamente divinizzato, o con il *basileus* che esercitava il potere per diritto divino, lo stato islamico ci appare un miracolo di democrazia. Almeno nel periodo ommiade, le opposizioni sono largamente tollerate, sia in campo politico che religioso, la libertà di coscienza e pensiero assicurata ecc. Quando abbiamo sott'occhio le repressioni e le restrizioni di libertà in cui versava l'impero bizantino ⁴⁰⁾, possiamo davvero concludere che al cittadino medio del VII-VIII secolo, lo stato islamico doveva apparire uno stato modello.

Le ragioni che promossero la democrazia ommiade, com'è noto, vanno ricercate in tre elementi distinti. Innanzitutto, il riconoscimento della Gente del Libro, detentrici di scritture rivelate, poi la tradizione democratica degli Arabi, e quindi i « contropoteri » di cui parleremo più avanti. Per ciò che riguarda la Gente del Libro, è nota la posizione del Diritto islamico, che in cambio della *ḡizyah*, garan-

tiva loro libertà di culto e coscienza. Ma soprattutto bisogna ricordare che Cristiani ed Ebrei costituivano la grande maggioranza della popolazione e l'aver loro garantito le suddette libertà equivaleva a porre le migliori premesse per una pacifica coesistenza tra le varie comunità, il che tra l'altro, favorì l'inserimento dell'elemento cristiano nell'amministrazione e nell'esercito ommiade. D'altra parte non bisogna dimenticare il fattore, ripetutamente segnalato, che la nuova aristocrazia andata al potere aveva dietro di sé una lunga tradizione democratica che sicuramente si fece sentire in un periodo di formazione, come quello che stiamo trattando. Sono note le critiche che dovette subire Mu'āwiyah I⁴¹⁾ per mantenere la sua corte damascena a un certo livello, critiche che sicuramente non distolsero il sapiente governatore e califfo dalla sua lungimirante politica; ma, d'altra parte, esse sono un chiaro indizio della delicata situazione psicologica in cui si mossero gli Ommiadi, da una parte desiderosi di elevarsi al rango dei monarchi orientali e dall'altra condizionati dalla tradizione. Tutto ciò non poteva portare che a un regime largamente tollerante.

La tolleranza ommiade in fatto di religione è stata variamente spiegata. L'opinione più diffusa è che essa sia dovuta a indifferenza religiosa⁴²⁾. L'ipotesi andrebbe secondo noi largamente riveduta, ove si tenga presente che l'Islām non era affatto, nel periodo ommiade, la religione esclusivista e fatalista che è divenuta in certi periodi successivi; e che i rapporti con il Cristianesimo erano ancora di « dialogo » e non di rottura⁴³⁾. Come abbiamo detto le due religioni erano allora molto più vicine di quanto possiamo oggi immaginare. Basti ricordare la spartizione iniziale della Basilica di S. Giovanni (che per quanto contestata da vari studiosi⁴⁴⁾ deve contenere qualcosa di vero) e soprattutto l'erezione della Cupola della Roccia in un luogo già sacro a Ebrei e Cristiani, a simboleggiare la pacificazione delle rispettive religioni sotto l'egida dell'Islām⁴⁵⁾. In ogni caso questa situazione favorì il mantenimento dell'amministrazione precedente; le varie comunità, monofisiti, nestoriani, calcedoniani, ebrei e altri gruppi minori, poterono mantenere i loro riti, senza gravi ingerenze dall'alto, com'era invece accaduto ai tempi del dominio bizantino. Taluni eccessi ben segnalati dal Lammens⁴⁶⁾, si devono nel complesso ritenere piuttosto eccezionali. Quanto alla *ġizyah*, com'è noto, essa era meno grave dei pesanti tributi imposti dal governo bizantino, senza contare che con gli Arabi la Siria e la Palestina ottennero finalmente pace e tranquillità.

Non è il caso di rifare la storia « ideologica » del periodo ommiade, da noi stessi trattata sotto il profilo che ci interessa in altri lavori⁴⁷⁾, né riteniamo necessario dimostrare ulteriormente la grande tolleranza della dinastia.

Ci interessa invece sottolineare che essa, assieme ad altri fattori già segnalati o di cui parleremo in seguito, favorì il sorgere di un periodo di democrazia quale la Siria e la Palestina non avevano mai conosciuto precedentemente, anche se gli Ommiadi, come ogni dinastia del tempo, cercavano di quando in quando di imporre la propria volontà in maniera violenta e repressiva. Veniamo così a parlare dei famosi « contropoteri ». Diciamo subito che essi non vanno intesi nel significato

assunto nelle moderne democrazie. Per noi essi sono importanti perché se da un lato stimolarono la repressione ommiade, dall'altro condizionarono il potere centrale e furono la causa forse più profonda della relativa democrazia del periodo. L'impostazione data allo stato islamico dal suo fondatore e la tradizione araba non sarebbero state infatti sufficienti a garantire la democrazia del paese, se gli ommiadi non avessero dovuto fare i conti con le varie « opposizioni ». C'era innanzitutto l'opposizione politica, la *shī'ah* che, col pretesto della successione di Maometto, raccolse intorno a se ogni genere di malcontenti; c'erano i kharigiti, forse i più autentici interpreti del carattere dinamico della nuova religione ma, per il loro stesso estremismo, presto relegati a minoranza; né bisogna dimenticare la popolazione cristiana, la quale costituiva la maggioranza di fronte alla nuova élite che deteneva il potere, per tutelare i propri diritti avrà sicuramente costituito una comunità a se stante. L'importanza di questo fatto ben può essere immaginata se si ricorda che tale comunità gestiva buona parte dell'amministrazione ⁴⁸⁾. C'erano inoltre le correnti tribali, le sorgenti scuole religiose e filosofiche che intorno a sé facevano sicuramente coagulare nuovi interessi economici, costringendo a loro volta le altre correnti a tutelare i propri; c'erano i gruppi hiğāzeni in contrasto con quelli siriani e così via. Ognuna di queste correnti costituiva un « partito » a parte, sia pure non organizzato, ma sempre in guardia per salvaguardare i propri diritti. Non c'è dubbio che la stessa impostazione teocratica dello stato islamico favoriva in queste condizioni una soluzione democratica dei problemi, essendo in fondo il Califfo soltanto un *primus inter pares*, posto a simbolo della successione di Maometto, come massimo magistrato dello stato.

Gli esempi di democrazia ommiade sono numerosi. Basti pensare che ogni corrente islamica, come pure le varie tribù, avevano possibilità di esprimere, difendere e propagandare le proprie idee, anche quando queste erano in opposizione a quelle del governo; e che gli stessi cristiani, come dimostrato da vari episodi, poterono manifestare senza preconcetti il loro pensiero, situazione questa che possiamo paragonare, fatte le debite proporzioni, all'attuale libertà di stampa. I veri arbitri dell'opinione pubblica erano i poeti che corrispondevano agli attuali giornalisti ⁴⁹⁾. È noto infatti l'esempio per molti versi clamoroso di al-Akhtal che in piena corte ommiade se ne va in giro col cordone di S. Sergio, come pure il caso di poeti sciiti che difendono la causa di 'Alì a danno degli Ommiadi, o quello dello stesso al-Farazdaq che non fa mistero della sua devozione per il cugino e genero di Maometto ⁵⁰⁾, tutti episodi troppo noti per essere qui ricordati più lungamente. D'altra parte non mancano esempi, come nel caso di Giovanni Damasceno, che scrive contro i Musulmani in pieno territorio islamico ⁵¹⁾.

Non meno indicative sono le lotte tribali, la famosa *'aṣabiyyah* delle varie tribù, le ataviche lotte e rivalità tra il Sud e il Nord dell'Arabia rispetto alle quali il Califfo si pone spesso come « ago della bilancia », come elemento catalizzatore di una politica interna sempre pericolante, per cui le doti del capo di stato si misurano dal grado con cui egli riesce a svincolarsi dalla propria *'aṣabiyyah* e a man-

tenere l'equilibrio tra le varie correnti, di solito con l'appoggio al partito più debole.

Non c'è dubbio che gli Ommiadi, a somiglianza dei monarchi orientali, avrebbero preferito governare con il pugno di ferro. Se non lo fecero ciò fu dovuto al fatto che il loro potere era condizionato dalle ragioni suddette⁵²). Non a caso la storia ommiade non presenta alcuna figura di sovrano assoluto paragonabile agli imperatori bizantini e sāsānidi, per non parlare degli esempi più antichi. La natura di questa democrazia non ci deve, però, trarre in inganno. I tentativi di rovesciare la situazione non mancarono, né sul piano teorico, né tantomeno sul piano pratico, basta ricordare i *madih* califfali⁵³) e i famosi versi ripetutamente citati di Yazid III⁵⁴) per collegare la sua discendenza a quella delle grandi dinastie orientali. Senonché i tempi non erano favorevoli e la dinastia ommiade fu costretta a barcamenarsi tra il potere assoluto che era la sua inclinazione naturale e la democrazia dettata dalle circostanze che era l'aspirazione ideale degli utopisti dei primi secoli dell'Egira.

Questa situazione trova la sua sede naturale nella moschea, già indicata come il foro della nascente comunità islamica, ma dopo gli studi del Sauvaget, passata al ruolo molto più ambizioso di sala d'udienza palatina⁵⁵). Lo studioso francese infatti dichiara che la sua origine e concezione spaziale, almeno riguardo il periodo ommiade, vanno ricercate nella sala d'udienza e a tale proposito ricorda alcuni episodi che convaliderebbero la sua ipotesi. Non c'è dubbio che il Sauvaget ha avuto il merito di spostare il problema dell'origine della moschea da quella che era una semplice e spesso trita ricerca di influenze formali all'aspetto ben più profondo della correlazione tra funzione e forma architettonica, ma è proprio sotto questo aspetto che le sue teorie si rivelano poco solide, poiché accanto agli episodi citati dallo studioso francese in appoggio alle sue tesi, se ne possono ricordare almeno il doppio che sono con queste contrastanti. Innanzitutto, l'etimologia di *ḡāmi'*, « moschea » deriva dalla radice *ḡama'a* « riunire », « raccogliere » che è la stessa etimologia di « chiesa » derivata, com'è noto, da *ecclesia*, « assemblea », ma anche di *agorà* il cui significato deriva pure da « assemblea », poi divenuto il « posto » dell'assemblea⁵⁶), come del resto l'*ecclesia*. Non basta: come l'istallazione dell'assemblea cittadina nell'*agorà* assume nella storia greca il simbolo della vittoria del *demos*, anche la chiesa, prescindendo da ogni sviluppo successivo, ha alle origini, dal punto di vista sociologico, il significato di luogo di riunione paritario e quindi democratico della comunità cristiana. Mi sembra naturale quindi collegare l'etimo arabo della moschea a quello di *ecclesia* e *agorà* che in origine avevano, a prescindere da ogni correlazione storica e d'influenza reciproca, una funzione essenzialmente democratica, ben lontana dall'arte aulica e glorificante. In quest'ultimo caso infatti il calco semantico sarebbe avvenuto dalla parola greca o latina significante sala d'udienza (e, quindi, sede del califfo). Questo argomento, completamente ignorato, ci sembra molto importante, ove si tenga presente che, come insegna la linguistica, un popolo quando non dispone di un determinato

vocabolo lo crea nella forma del prestito fonetico o semantico, generalmente « traducendo » la parola straniera nella propria.

Passiamo adesso agli argomenti addotti dallo studioso francese. Il Sauvaget parla d'un *cérémonial très développée reglant dès les premiers temps de la dynastie les rapports entre le Prince des Croyants et ses sujets* ⁵⁷⁾. Tale cerimoniale avrebbe avuto tre sedi separate, a seconda che il califfo si trovasse nel suo appartamento, nella sala d'udienza o nella moschea. Ma se analizziamo i fatti, gli episodi citati dal Sauvaget non sembrano affatto decisivi. Che ci si rivolga al Califfo in terza persona e che per entrare nella sua stanza privata occorra un permesso speciale ⁵⁸⁾ non ci pare rilevante per dimostrare la complessità del cerimoniale ommiade, specialmente, se si tiene conto che i passi riportati riguardano spesso le ore di siesta del Califfo. Troveremmo estremamente strano che il sovrano musulmano permettesse l'accesso indiscriminato e senza controllo al suo appartamento anche nelle ore di riposo. D'altra parte, a guardar bene, negli episodi riportati esistono elementi contraddittori alle tesi del Sauvaget. Infatti, una loro retta interpretazione dimostra che il Califfo riceveva se necessario, sia pure con un minimo di cautela, anche nelle ore dedicate alla sua vita privata. Vale a dire, ci si perdoni l'ardito paragone, come un medico che riceve non solo nelle ore di visita, ma anche in qualsiasi altra ora della giornata. Che davanti la sua entrata ci fosse una guardia o un usciere per controllare chi entrava, ci pare il minimo che si potesse fare in tale occasione e non certo una prova per dimostrare che il cerimoniale per raggiungere e parlare al Califfo era davvero tanto sviluppato. Se si pensa all'imperatore bizantino che soltanto in rare e ben segnalate occasioni « appariva » in pubblico, il cerimoniale per parlare al califfo, ci sembra quanto di più semplice e democratico si possa immaginare.

Non meno dubbie ci sembrano le tesi del Sauvaget che il cerimoniale fosse molto più complicato nella sala d'udienza. Che il califfo ricevesse dietro una cortina e che accanto a lui bruciassero dei profumi, ci sembra siano attenzioni e lussi che probabilmente si concedevano anche i modesti *sayyid* preislamici. D'altra parte l'episodio riportato dal Sauvaget ⁵⁹⁾ e tratto come al solito dall'*Aghāni*, se dimostra effettivamente l'esistenza di una cortina per proteggere il *sarīr* califfale, non ci appare veramente decisivo per il rispettivo cerimoniale. Infatti, *lorsque j'entrai dans sa résidence, les eunuques me dirent: Le Prince des Croyants est derrière le rideau rouge*: sembra di vedere un tale che entra in una chiesa e domanda a qualcuno: « dov'è l'altar maggiore? » È qualche frate o sagrestano gli risponde: « è la sul fondo »! Quando si ricordano le complicatissime procedure per vedere, non dico interpellare, il *basileus* o il re *sāsānide*, crediamo davvero che la corte ommiade fosse molto più semplice di quanto si voglia far credere.

Rimane il famoso cerimoniale della *khuṭbah*, ovviamente uno dei momenti più solenni della vita di corte, quello che dovrebbe fornire le prove decisive. Ma bastano gli stessi brani citati dal Sauvaget per confutare irrimediabilmente tale ipotesi. Nel primo si narra, infatti, come 'Abd al-Malik venisse interrotto durante una *khuṭbah* a Medina da uno degli astanti, nel secondo di un dialogo piuttosto scor-

retto e grossolano tra Walid II e un amico. Altrove si parla di gente che mangia e beve sul *minbar* e così via ⁶⁰, tutti episodi incompatibili con una corte degna di questo nome. Il Sauvaget ha riportato questi episodi per dimostrare come la *khuṭbah* non avesse nel periodo omniade alcun significato religioso e per conferire quindi alla moschea un carattere totalmente civile. Ma ciò che è sfuggito allo studioso francese è il fatto che gli episodi narrati, se da un lato giustificano le origini civili della moschea, dall'altro sono incompatibili con le sue tesi che il cerimoniale della *khuṭbah* fosse così complicato e tale da condizionare la sua pianta. Non solo, ma pare che questa volontà di mantenere la semplicità originaria fosse un atto ben consapevole da parte degli Ommiadi, come dimostra, ad esempio, la destituzione del governatore di al-Kūfah 'Abd ar-Rahmān ath-Thaqafī per il semplice fatto di essersi seduto durante la *khuṭbah* ⁶¹. È chiaro che questa non poteva essere la sola ragione, ma è altrettanto vero che l'argomento era importante. Tanto più ingiustificato ci sembra quindi la pretesa che, se le cose stanno così, la concezione spaziale della moschea si sia ispirata alla sala d'udienza palatina, vale a dire a una pianta studiata apposta per « contenere » un cerimoniale complesso e ricercato, anche se appare ragionevole supporre che comunque la planimetria risultante sia stata predeterminata da una precisa funzione, anche se diversa.

Ora vari episodi dimostrano che la moschea alle origini era tutto meno che una sala d'udienza. Anzi molte delle sue funzioni attuali erano in atto sin dai primi tempi. Così, ad esempio, già durante il califfato di 'Omar ibn al-Khaṭṭāb, la moschea è il centro dell'insegnamento religioso ⁶² e se è vero che non possediamo molte testimonianze riguardanti le principali moschee ommiadi, è altresì vero che, come dimostrano gli episodi che seguono ⁶³ nelle moschee di Damasco e Medina si discuteva, ad esempio, di poesia con tutte le implicazioni politiche che questa comportava e quindi a maggior ragione si doveva discutere la morale e il dogma islamico. Senza pensare a un insegnamento regolare, come nelle moschee moderne, l'argomento, ove si tenga presente che è proprio nel periodo omniade che cominciano a manifestarsi le prime scuole razionalistiche, ci sembra quanto mai importante. Infatti, è di questo periodo la fondazione della scuola mu'tazilita da parte, forse, di Wāṣil ibn 'Atā' (m. 748 d.C.), come pure di quella qadarita alla quale appartennero i califfi Mu'āwiyah II e Yazid III, di quella giabrita, fautrice della predestinazione, di quella murgita di tendenza filogovernativa, particolarmente importante, perché vi fece le prime armi il grande giurista Abū Ḥanīfah (m. 767 d.C.) ⁶⁴.

Tutta questa attività intellettuale non poteva che aver luogo nella moschea, essendo impensabile avvenisse nelle *schōlé* siriane o in altra sede cristiana. Centro della vita cittadina, la moschea nei primi tempi è anche sede del tribunale. È vero che nel periodo omniade cessa in parte questa funzione, ma ad al-Fuṣṭāṭ nella moschea di 'Amr dura fino in epoca fatimita ⁶⁵.

Centro della vita cittadina e luogo di preghiera, la moschea è soprattutto luogo d'incontro e più spesso di scontro tra le varie correnti, talvolta pacifico ritrovo per discutere argomenti di attualità e affari. Del resto questa funzione assembleare

era implicita sin dalle sue origini e senza ricorrere alla casa di Maometto a Medina, divenuta la prima moschea, basterà ricordare che le moschee congregazionali dei primi decenni dell'Egira, e fino a tutto il periodo omniade, avevano la funzione di un edificio dove si discutevano i problemi della comunità, i rapporti spesso delicati col governo centrale, la distribuzione delle proprietà e del bottino, tutti problemi che venivano colorati di una tinta politica per essere più efficaci e sentiti; qualcosa insomma che ricorda gli attuali « collettivi » di fabbrica o le cooperative operaie dei paesi socialisti, solo che in quei tempi, essendo l'applicazione del potere centrale sempre problematica, le piccole comunità islamiche disseminate nei territori occupati, non avevano alcuna intenzione di « coogestire » col governo, onde gli edifici in questione erano spesso malvisti e ritenuti centri di cospirazione da cui poteva partire, come spesso accadde, la sedizione e la rivolta contro il governo centrale ⁶⁶). Le varie circoscrizioni amministrative, i *ḡund* siriani e i *miṣr* iracheni, avevano tutti le loro diete che comunemente si riunivano nella grande moschea, il *masgid al-ḡamā'ah*, come osserva il Lammens ⁶⁷). È impossibile pensare che la moschea omniade abbia potuto prescindere da questi fatti e d'altra parte essendo le funzioni religiose musulmane tuttora così semplici e non necessariamente legate alla moschea è lecito pensare che in origine fossero ancora più semplici. Che la moschea abbia avuto nei primi tempi questa funzione è infatti un luogo comune. Meno noto è che essa è forse più assimilabile all'*agorà* greca del periodo democratico che al foro romano, altrimenti non sapremmo spiegarci gli episodi che seguono, scelti tra i molti che si potrebbero citare. A Medina, Mu'āwiyah stava predicando dal *minbar* e accusava 'Alī dell'uccisione di 'Othmān, presente Ḥasan ibn 'Alī, figlio del cugino e genero del Profeta, il quale si trovava *sotto* il *minbar*, ovviamente poco gradito all'oratore e punto disposto a starsene zitto. Nel battibecco che ne nacque, Mu'āwiyah per evitare che Ḥasan invocasse il parere del popolo scese dal *minbar* e se ne andò a casa con lui, evitando la discussione nella moschea ⁶⁸). Altrove si parla di come lo stesso Califfo salisse sul *minbar*, accingendosi a parlare, quando un giovane *anṣār* lo interruppe ⁶⁹). Non credo che episodi del genere siano mai accaduti alla corte bizantina o sāsānide. D'altra parte, come dimostrano gli episodi che seguono, la moschea non soltanto era il centro della vita pubblica, ma anche il luogo dove spesso e volentieri si discuteva di poesia, dove talvolta un poeta declamava i suoi versi o un moralista o raccoglitore di tradizioni religiose discuteva coi suoi seguaci e più spesso con gli oppositori. In altri tempi, senza inutili paragoni di qualità e quantità, Socrate insegnava all'aperto e sceglieva ovviamente il luogo più adatto. Nel *Kitāb al-Aghānī* troviamo 'Omar ibn Abī Rabī'ah che recita una poesia nella moschea della Mecca ⁷⁰). Nuṣayb giunto di notte nella stessa città va nella moschea dove trova alcune donne con le quali discute di poesia ⁷¹). Dal canto suo Ibn 'Asākir narra come il Califfo Walīd ibn 'Abd al-Malik stesse discutendo nella Grande Moschea di Damasco, quando si presentò al-Farazdaq il quale senza tante cerimonie si mise tranquillamente a parlare col Califfo sull'opportunità o meno di sloggiare i Cristiani dal *temenos*.

A tale proposito va notato che gli argomenti dell'estroso poeta non debbono essere stati privi di peso sulle decisioni del Califfo ⁷²⁾, e ciò non è poco, visto che si trattava di rarificare dal *temenos*, quella che era ancora la maggioranza cristiana della città; e dico « *rarificare* », poiché se al califfo e alla corte ommiade interessava stabilire una volta per tutte che il centro della città, la piazza del *temenos* con le sue funzioni, era musulmano, l'episodio deve essere considerato nella sua natura di incontestabile atto di potere, e non quale improvviso atto persecutorio dei Musulmani nei confronti dei Cristiani. D'altra parte l'ingerenza della comunità cristiana nell'amministrazione e in genere negli affari di stato, doveva essere stata così pesante nei califfati precedenti, specialmente quelli di Mu'āwiyah e 'Abd al-Malik, che la decisione di Walid I era perfettamente plausibile ⁷³⁾.

Questi episodi dimostrano come la moschea di quei tempi era il centro politico e intellettuale della città, con funzioni non molto dissimili dalla piazza dell'*agorà* greca. Non vogliamo portare più oltre le analogie su un paragone così ardito, anche perché non crediamo, come diremo in seguito a una filiazione diretta. Ci interessa invece sottolineare che questa funzione di « piazza » è palese per il cortile della Grande Moschea di Damasco, anche nelle epoche successive, come si può dedurre, ad esempio, dalla descrizione della città fatta da Ibn Ġubair ⁷⁴⁾; e in ciò è evidente il persistere di una tradizione più antica risalente con ogni probabilità all'epoca ommiade, non essendo possibile pensare a un'evoluzione civile della moschea, ma semmai al contrario. E non soltanto a Damasco. Lo stesso fatto è rilevato nella Baghdād califfale. Infatti al-Khaṭīb al-Baghdādi scrive che nel *Ġāmi'* al-Qaṣr, una delle principali moschee di Baghdād del X secolo, la gente andava anche per discutere di affari ⁷⁵⁾. Luogo di discussione politica, la moschea è anche un centro culturale, l'edificio che riunisce la comunità islamica nelle circostanze solenni, ma anche luogo di passeggio. È chiaro quindi che la sua architettura non può essersi ispirata alla sala d'udienza, ma a un edificio capace di adempiere le funzioni sopra accennate. Se infatti la funzione principale fosse stata quella dell'udienza, nulla più di una comune basilica cristiana, come ce n'erano tante in Siria e Palestina, sarebbe stata in grado di farlo. Solo un edificio del genere presenta l'ampia navata centrale per l'eventuale passaggio solenne del corteo califfale e in fondo l'abside, dove il sovrano musulmano avrebbe potuto sedersi in trono in posizione ieratica, in attesa di ricevere gli astanti, mentre le guardie e la corte facevano ala lungo le navate laterali che necessariamente dovevano essere perpendicolari al muro di fondo per dare a tutti l'occasione di vedere quella centrale. Invece nelle prime moschee, come quella di al-Kūfah, non esiste neanche il transetto ⁷⁶⁾, mentre nella Grande Moschea di Damasco le navate sono parallele e il solo transetto è perpendicolare al muro della *qiblah*. D'altra parte, poiché la stessa situazione, almeno nelle linee generali, si ritrova in tutte le moschee ommiadi giunte fino a noi, maggiorata nelle moschee più semplici dall'assenza del transetto, è lecito concludere che la funzione aulica della moschea era assolutamente secondaria e forse successiva alle origini ⁷⁷⁾.

Il problema donde gli Ommiadi abbiano tratto la pianta della Grande Moschea

(tav. I, fig. 1) è stato, com'è noto, un grattacapo per molti studiosi. Il Sauvaget parla di pianta basilicale nel senso romano della parola ⁷⁸⁾, senza tuttavia approfondire l'argomento e vedere se si tratta di un rapporto occasionale o di una consapevole scelta funzionale, anche se alla fine del libro accenna, ma ancora senza prendere posizione, alle *agorà* di Priene, Mileto e Magnesia ⁷⁸⁾. Dello stesso parere, ma ancora una volta in termini molto vaghi, è il Monneret de Villard che ha ricordato gli edifici classici di Kremna (tav. I, fig. 2) e Smirne (tav. II, fig. 1) ⁸⁰⁾, inquadrando tuttavia l'origine della moschea in un ambito molto più vasto che include anche l'Arabia meridionale ⁸¹⁾. L'eminente studioso ritiene comunque casuale l'influsso degli edifici classici sopra accennati. A noi sembra invece che la moschea omniade sia la logica risultante della situazione storico-sociologica su esposta e che un determinato momento storico abbia creato l'edificio più adatto per adempierla. D'altra parte se è vero che necessità simili suscitano soluzioni simili è altresì vero che la sua realizzazione pratica avrà tenuto conto dei modelli esistenti o, per meglio dire, questi avranno agito nella stessa misura delle necessità funzionali. In altre parole ci sembra azzardato sostenere che la sua comparsa sia dovuta a un rinato spirito democratico, perché la Siria e la Palestina non hanno mai conosciuto prima un periodo di democrazia, paragonabile alle città greche ⁸²⁾. La stessa ellenizzazione del paese avvenuta dopo la conquista macedone, particolarmente evidente nella cultura e nella religione ⁸³⁾ non ha portato alla democratizzazione delle regioni il cui governo continuò a fondarsi sulle città stato, rette da principi o da re che governavano per diritto divino. Nelle città greche, la classe dominante, composta generalmente da greci o siriani ellenizzati, divenne a poco a poco padrona della situazione economica estendendo gradualmente il dominio sulla popolazione rurale ⁸⁴⁾. Con la conquista romana il sistema non subì profondi mutamenti, poiché Roma, fedele alla sua politica, si contentò di governare molto dall'alto. Passato l'impero dall'offensiva alla difensiva, si sviluppò la burocrazia imperiale ⁸⁵⁾ e ad ogni città stato si richiese di sacrificare l'interesse privato per quello collettivo mediante l'abborrito sistema delle liturgie. Nel periodo di decadenza e in quello bizantino nulla cambiò di sostanziale, anzi le frequenti guerre con i Persiani e le lotte di religione cui abbiamo accennato ⁸⁶⁾ aggravarono la situazione, concentrando nel vescovo gran parte del potere altrove detenuto dal monarca divinizzato. Pertanto in Siria e Palestina non si affermò il tipo di *agorà* greca, centro di vita democratica della città, non esistendo le premesse politiche e sociologiche per una sua affermazione. Si diffuse invece il tipo di *agorà* mercato, centro di scambi commerciali, la quale presenta notevoli analogie con l'*agorà* politica. D'altra parte, se è vero che nelle città ellenistiche scompare l'*agorà* politica, sostituita generalmente dalla strada colonnata, è altresì vero che qua e là esistono soluzioni particolari le quali, pur accentuando il carattere commerciale dell'*agorà*, propongono soluzioni che ricordano quelle della sede politica. Questo è inoltre il periodo durante il quale si afferma, a Gerasa come ad Apamea e a Damasco ⁸⁷⁾, la piazza monumentale, di forma circolare o quadrangolare,

con area porticata, centro di confluenza del traffico cittadino, entro la quale si inquadra il tempio. Ad Antiochia, invece, pare non esistesse una vera e propria piazza ⁸⁸⁾. C'era tuttavia un'agorà ellenistica e il Foro di Valenzo, quest'ultimo, però, del 370-372 d.C. ⁸⁹⁾.

Come si vede esisteva in Siria e Palestina una vasta gamma di edifici che possono aver contribuito alla soluzione formale della moschea. Non c'è dubbio però che gli edifici più vicini alla stessa rimangono le agorà commerciali, che com'è noto erano generalmente del tipo a peristilio. La realizzazione più completa di questo tipo si trova a Efeso (II-III d.C.), dove la piazza è chiusa e circondata da porticati davanti ai negozi ⁹⁰⁾. In Siria troviamo l'esempio di Palmira (tav. II, fig. 2) ⁹¹⁾. Gran parte di questi edifici erano come abbiamo detto dei mercati, il che però non toglie che essi abbiano costituito il centro d'affari della città, d'importanza fondamentale, con uffici amministrativi, templi ecc. ⁹²⁾.

Ancora incerta è la configurazione delle agorà di Damasco e Aleppo. Della prima non sappiamo quasi nulla, mentre per Aleppo, secondo il Sauvaget, l'agorà si trovava lungo l'arteria principale ⁹³⁾, a somiglianza delle città carovaniere.

Azzardare un collegamento tra la Grande Moschea di Damasco e gli edifici precedenti mi sembra difficile; tuttavia non è da escludere che qualche esempio esistente abbia potuto influenzare la pianta della moschea ommiade: nella sua linea essenziale di sala di preghiera con navate parallele al muro di fondo e vasta corte a peristilio antistante. Ciò è tanto più probabile se si tiene presente che a Costantinopoli - pur sempre un modello, sia pur lontano, degli architetti ommiadi - la piazza, malgrado il potere fosse passato al monarca, mantenne la sua importanza. Particolarmente importante è per noi il Foro di Teodosio il Grande nel quale si affacciava una basilica ⁹⁴⁾. Sfortunatamente sappiamo ben poco della sua forma reale.

Rispetto agli edifici di Efeso, Palmira ecc., esiste, tuttavia, nella moschea un elemento di grande discordanza che non possiamo tacere: il transetto che taglia le tre navate e sottolinea la direzione della Mecca. La sua origine è stata messa in relazione ora con la *Chalke* di Costantinopoli ⁹⁵⁾, ora con le chiese che lo Strziguowski ha chiamato *Kuppelhalle* ⁹⁶⁾. Per conto nostro, come abbiamo dichiarato altrove, diamo la preferenza alla prima ipotesi ⁹⁷⁾. Ma poiché non riteniamo che un elemento così importante sarebbe stato introdotto senza una specifica funzione, siamo costretti a cercarne le ragioni pratiche. Finora abbiamo considerato la moschea come il centro di raccolta e discussione della nascente comunità islamica, vedendo in essa soltanto la traduzione architettonica di un tipo di società democratica, dimenticando che dietro la moschea c'era normalmente il palazzo del governatore ⁹⁸⁾ o, nel caso di Damasco, la *al-Khadrā'* califfale ⁹⁹⁾. Se difficile ci sembra ammettere che la pianta della moschea ommiade richiami la sala d'udienza, altrettanto difficile ci sembra affermare che essa adempiva a una funzione totalmente democratica, priva di qualsiasi elemento riservato al cerimoniale. La presenza del transetto è particolarmente indicativa al riguardo e giustificata soltanto se il *mihrāb* e la zona antistante avevano una funzione speciale. Le ipotesi addotte

finora sono due: o il *miḥrāb* aveva la funzione di indicare la direzione della Mecca, oppure esso era effettivamente il recesso del trono di una sala d'udienza. In un recente articolo abbiamo cercato di dimostrare che il *miḥrāb* è la traduzione architettonica di un'idea simbolo¹⁰⁰; poiché non possiamo ovviamente ripetere quanto detto, ci basterà ricordare che la nostra ipotesi si basa sul fatto che la nicchia, non potendo contenere il trono e d'altra parte non potendo indicare la *qiblah* che alla gente che stava strettamente davanti e occupava soltanto una parte della moschea, necessariamente non poteva avere le funzioni sopraindicate, ma derivava dalla necessità che l'orante sentiva di avere (si badi bene: « avere », non « vedere ») qualcosa che gli esprimesse il contenuto simbolico del tabernacolo o della nicchia per la *Tōrāh*, rispettivamente nella chiesa e nella sinagoga. Posta questa origine, ne discende che tale elemento doveva risultare il più evidente possibile nell'economia spaziale della moschea: di qui la necessità del transetto per accentuarne la presenza. Senonché noi sappiamo che esso o, meglio dire, la *maqṣūrah* che ne faceva parte, era in collegamento col palazzo del governo, non solo, ma che questa disposizione era comune a gran parte delle moschee congregazionali del tempo, ragion per cui non possiamo evitare la correlazione tra i due elementi. E a questo punto non possiamo nascondere il nostro imbarazzo, poiché l'interpretazione simbolica del *miḥrab* e l'ipotesi che quivi il califfo o governatore si sedesse durante l'udienza ci sembrano davvero inconciliabili. Per risolvere il problema bisogna, secondo noi, distinguere i due tempi dell'origine e formazione della moschea. Nel periodo dei califfi « ben diretti » e in quello ṣufiānide, il *miḥrāb* non era ancora introdotto¹⁰¹ e la moschea conservava pienamente il carattere di semplicità che aveva agli inizi. Lontano da funzioni auliche dichiarate; essa era praticamente il recapito della comunità islamica, la sede dove avvenivano le discussioni e periodicamente o nei momenti d'urgenza si riuniva il « parlamento ». Che questa interpretazione sia esatta, lo dimostra il fatto che due califfi vi sono stati assassinati. Non esistendo il *miḥrāb*, non era necessario il transetto.

Con l'andar del tempo, probabilmente con l'avvento del ramo marwānide della dinastia, avvengono due fatti nuovi; da una parte il potere ommiade appare consolidato, e tenta quindi di portarsi al livello degli imperi bizantino e sāsānide; dall'altra il contatto con la religione cristiana ed ebraica, oltre alla necessità di sottolineare un luogo più importante degli altri, portano alla realizzazione del *miḥrāb*, in conseguenza del quale nasce il transetto per accentuare la sua posizione.

Accanto a questa funzione non bisogna però dimenticare la presenza dietro la moschea del palazzo governativo. Una volta dimostrato che la corte ommiade non era il palazzo imperiale di Costantinopoli, né la corte sāsānide, è chiaro che i rapporti tra il sovrano musulmano e i sudditi, pur obbedendo ad una reciproca e chiara distinzione, non potevano che essere essenzialmente semplici, e salvo eccezioni che possiamo senz'altro rinviare alla fine della dinastia¹⁰², dovevano mancare completamente di pompa e solennità. Tuttavia, il Califfo era sempre il Principe dei Credenti che andava trattato col massimo rispetto, anche perché nelle

sue vene scorreva il sangue del Profeta. Conseguentemente, viene creata all'interno della moschea una zona dove il Califfo potesse pregare e deliberare tranquillamente. Da qui la *maqṣūrah* per la quale ci sembra inutile polemizzare sulla funzione specifica, se cioè aveva lo scopo di proteggere il califfo o costituiva invece il *mağlis al-khāss* del palazzo governativo ¹⁰³⁾. Secondo noi, infatti, aveva ambedue le funzioni: come in una casa un vano può essere adibito a usi diversi così la *maqṣūrah* poteva essere sia il luogo dove il califfo o governatore pregava senza essere visto e in sicurezza, sia una saletta per deliberare ed eventualmente decidere chi ammettere alla corte califfale. In altre parole il transetto aveva la duplice funzione di simbolizzare la direzione della Mecca, e notiamo bene « simbolizzare », perché il *miḥrab* in fondo al transetto non era visibile, ma contemporaneamente costituiva in un certo qual modo il collegamento con la corte califfale, forse riconducibile alla « porta delle udienze », come abbiamo cercato di dimostrare altrove ¹⁰⁴⁾, dal momento che nella moschea si amministrava la giustizia ¹⁰⁵⁾.

Queste le nostre idee sull'origine della moschea. Riassumendo possiamo dire che l'edificio sacro musulmano, così come viene a formarsi in epoca marwānide, rappresenta il riflesso di una società democratica, nella quale tuttavia per ragioni pratiche e di prestigio serpeggia l'ansia di potere della dinastia regnante. A esso hanno contribuito, sia la tradizione araba, sia la maggioranza dei popoli soggetti, detentrici del patrimonio culturale, condizionata dai conquistatori, ma a sua volta condizionante ogni loro innovazione. La funzione democratica della moschea è assicurata dalle corte antistante in diretto collegamento con le navate parallele al muro di fondo, quella aulica dal transetto e dalla *maqṣūrah*. La dinastia di Damasco, nata su un terreno profondamente ellenizzato, aristocratica in origine, ma proveniente da un paese dov'era ignoto il potere assoluto, ha creato un edificio consono alla sua ideologia; in essa sono salvaguardate le tendenze democratiche della nuova religione, ma contemporaneamente risultano le aspirazioni di gloria e potere che la conclamata e « pia » dinastia 'abbāsīde manifesterà più completamente.

VINCENZO STRIKA

1) Si veda: K. A. C. Creswell, *A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam to 1st Jan. 1960* (The American University at Cairo Press) 1961; alla quale aggiungiamo almeno: Ugo Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, Venezia 1966, pp. 105-136; L. Golvin, *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, Paris 1970. Finora sono apparsi i primi due volumi riguardanti le generalità e il periodo ommiade.

2) Una delle principali ragioni per cui un determinato periodo storico-artistico risulta incomprendibile è senza dubbio la scarsità di studi che lo collegano a quello precedente. Questa constatazione ben nota agli storici dell'arte, è più che mai valida per il periodo ommiade, da molti riconosciuto come lo spartiacque tra il mondo antico e la nascente civiltà islamica. La difficoltà di penetrare e interpretare tale periodo è accresciuta dal fatto che, salvo rare eccezioni, coloro che se ne

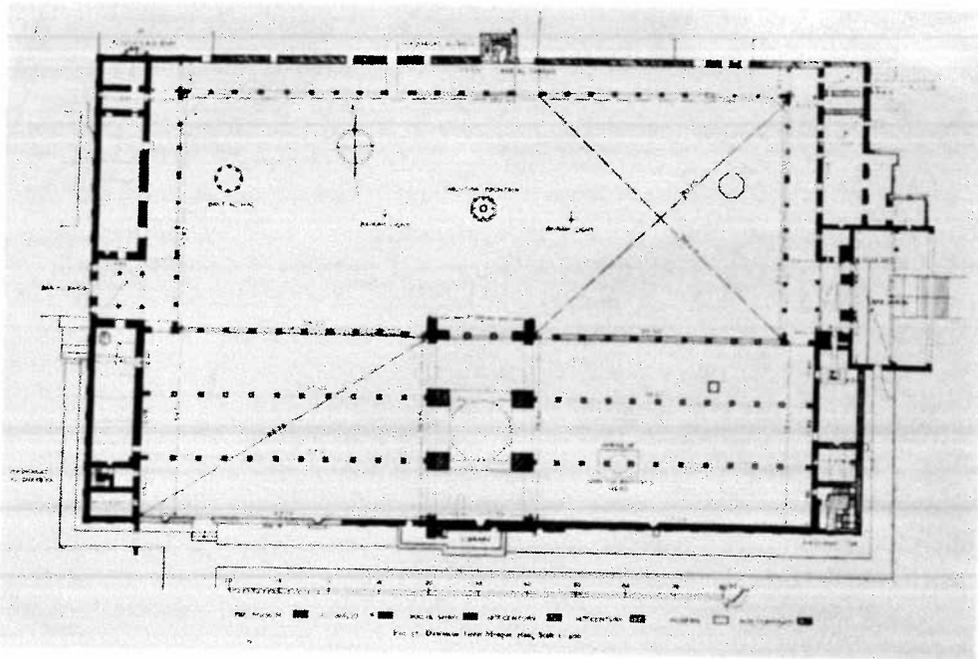


Fig. 1

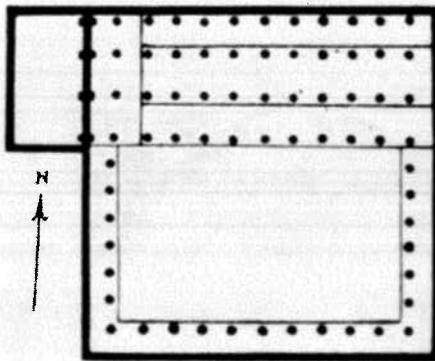


Fig. 2

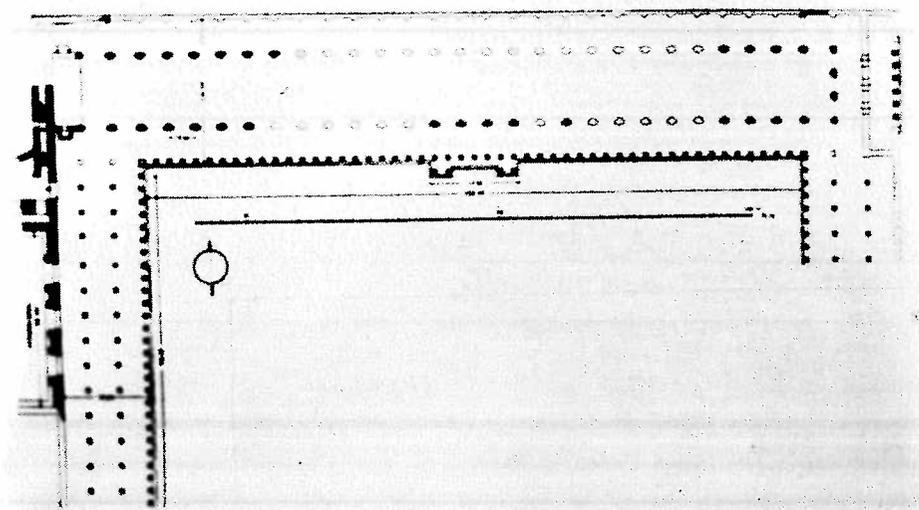


Fig. 1

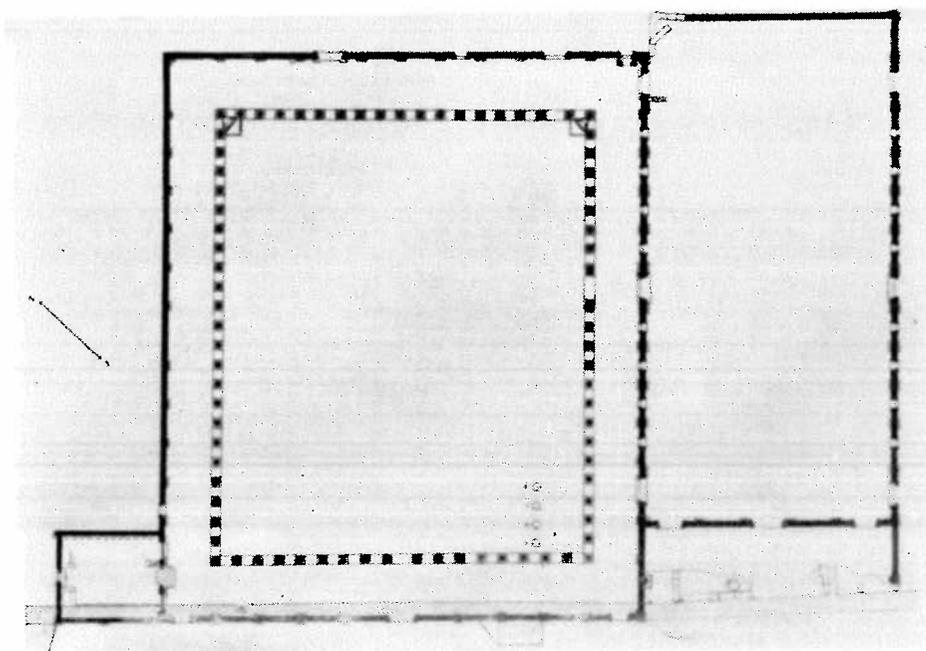


Fig. 2

sono occupati, sono o bizantinisti e storici dell'arte medievale ai quali manca la preparazione islamica necessaria o, al contrario, islamisti a cui manca la preparazione medievalista. Il « ponte » tra le due culture è stato quindi raramente gettato e quasi sempre in maniera molto fragile. Dal canto nostro siamo fermamente convinti che non solo è necessario studiare gli elementi di rottura e conservazione col periodo strettamente precedente l'Islām, fatto che non è banale ripetere dato il carattere settoriale delle ricerche, ma in armonia con la psicologia dell'arte, riteniamo che il « ponte » debba essere gettato il più lontano possibile, perché situazioni simili suscitano soluzioni simili, anche in civiltà diversissime, senza contare, sempre in armonia con la psicologia dell'arte, che elementi ereditari possono riaffiorare a livello inconscio, anche senza l'influsso diretto di modelli esistenti.

3) Si veda: J. Sauvaget, *La mosquée ommeyyade de Médine*, Paris 1947. Dobbiamo confessare di avere seguito tale teoria in alcuni articoli e di aver forse contribuito a rafforzarla (cfr. *Aspetti aulici dell'arte ommiade*, in « Rendiconti morali dell'Accademia Nazionale dei Lincei », 1967). Studi successivi sulla psicologia dell'inconscio collettivo (cfr. *Una interpretazione « psicologica » del mihrāb*, in « Annali di Ca' Foscari », Serie orientale, 1971) oltre all'evidenza architettonica ci hanno portato sulle attuali posizioni. Del resto anche le nostre, come le tesi altrui hanno ovviamente il valore di un'ipotesi.

4) Cfr. H. Stern, *Les origines de l'architecture de la mosquée à l'occasion d'un livre de J. Sauvaget*, in « Syria », XXVIII, 1951, pp. 272-276.

5) Cfr. L. Golvin, *op. cit.*, I, pp. 116.

6) Su questo celebre palazzo si veda: Ugo Monneret de Villard, *Introduzione...*, pp. 235-236; V. Strika, *Aspetti aulici dell'arte ommiade*, in « Rendiconti morali » (Accademia Nazionale dei Lincei), 1967.

7) Sugli scavi di al-Kūfah si veda: Muḥammad Muṣṭafā, *Taqrīr awwalī 'an at-tanqīb fī 'l-kūfah li 'l-mawsim ath-thāni*, in « Sūmer », X, 1954, pp. 83-85; Id., *Taqrīr awwalī 'an at-tanqīb fī 'l-kūfah li 'l-mawsim ath-thālith*, in « Sūmer », XII, 1956, pp. 3-32 (con traduzione inglese di: C. Kessler, in « Sūmer », XIX, 1963, pp. 36-65).

8) Cfr. L. Golvin, *op. cit.*, p. 153.

9) L'argomento è stato da noi parzialmente trattato con riguardo alla pittura e scultura in un recente articolo (*Il « rinascimento » ellenistico nell'arte ommiade*, in « Rendiconti morali » (Accademia Nazionale dei Lincei), 1970, pp. 341-358).

10) Cfr. M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, Firenze 1965, pp. 609 sg.

11) Sull'argomento il sempre ottimo: E. Beurlier, *Le culte imperial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris 1891. Con riguardo all'arte l'opera più importante rimane: A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936.

12) Cfr. Abel, *Histoire de la Palestine*, Paris 1952, p. 279.

13) *Ibid.*, p. 316.

14) Cfr. G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie*, Louvain 1943, p. 157.

15) Cfr. Abel, *op. cit.*, p. 324.

16) Sulla situazione dell'impero bizantino e la reazione ortodossa del VI secolo si veda: P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, pp. 68-73.

17) *Ibid.*, p. 71.

18) Cfr. G. Downey, *A History of Antioch*, Princeton 1961, pp. 558-559.

19) *Ibid.*, p. 559.

20) *Ibid.*, p. 498.

21) Cfr. H. Stern, *Histoire du Bas-Empire*, Paris-Bruxelles, 1949, p. 182.

22) *Ibid.*, p. 173.

23) *Ibid.*, p. 231.

24) *Ibid.*, p. 240.

25) *Ibid.*, p. 377.

- 26) Cfr. E. Devresse, *Le Patriarcat d'Antioche jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945, p. 86
- 27) *Ibid.*, p. 99.
- 28) *Ibid.*, p. 100.
- 29) Cfr. Abel, *op. cit.*, pp. 355-359.
- 30) Cfr. P. Lemerle, *op. cit.*, p. 70.
- 31) *Ibid.*, p. 391; R. Devresse, *op. cit.*, p. 100; Abel, *op. cit.*, p. 391.
- 32) Cfr. R. Devresse, *op. cit.*, p. 102.
- 33) Cfr. G. Downey, *op. cit.*, pp. 550 e sg.
- 34) Cfr. Abel, *op. cit.*, pp. 395-400.
- 35) Sugli arabi in Siria prima dell'Islām si veda: R. Dussaud, *Les arabes en Syrie avant l'Islām*, Paris 1907; Id., *La pénétration des arabes en Syrie*, Paris 1955; Ugo Monneret de Villard, *Introduzione...*, pp. 7-10, 23-88.
- 36) Cfr. H. Lammens, *Le chantre des Omiades*, in « Journal Asiatique », IX serie, IV, 1894, n. 1, p. 120.
- 37) Sul problema è stato scritto parecchio. Segnaliamo: Hamidullah, *The friendly Relations of Islām with Christianity and how they deteriorated*, in « Journal Pakistan Hist. Society », I, 1955, pp. 44-45; G. Parrinder, *Jesus in the Qur'ān*, London 1965; Muwaffaq Sa'id, *al-Madā al-ab'ad fī 'l-ḥaqīqat da'wat rasūl Muḥammad*, Beirut 1965.
- 38) Cfr. D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malikita con riguardo anche al diritto sciafīta*, Roma 1925, p. 91.
- 39) Cfr. H. Lammens, *Etudes sur le règne du calife omeyyade Muawia I*, in « M.F.O.B. », II, 1907, p. 93.
- 40) Cfr. p. 57.
- 41) Cfr. O. Pinto e G. Levi Della Vida, *Il Califfo Mu'āwiyah I, secondo il kitāb anṣāb al-ashrāf* (di al-Balādhuri), Roma 1938, n. 368, p. 159.
- 42) Ad esempio: H. Lammens, *Le chantre des Omiades*, pp. 220-241.
- 43) Cfr. p. 59.
- 44) Principalmente da K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford 1932, pp. 128-132.
- 45) Cfr. O. Grabar, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, in « Ars Orientalis », 1959, pp. 33-62.
- 46) Cfr. H. Lammens, *Le chantre...*, pp. 220-222.
- 47) Si veda: *La formazione dell'iconografia del califfo nell'arte omiade*, in « Annali Istituto Universitario Orientale di Napoli » (*Scritti in onore di L. Veccia Vaglieri*), 1964; *Note sull'evoluzione della maestà califfale*, in « Annali Ist. Univ. Orient. ». Napoli, XVI, 1966; *Aspetti aulici dell'arte omiade*, in « Rendiconti morali » (Accademia Nazionale dei Lincei), fasc. 7-12, serie VIII, vol. XXII, 1967; *Origini e primi sviluppi dell'architettura civile musulmana*, (Collana Ca' Foscari), Venezia 1968.
- 48) Sulla continuità del Cristianesimo in Oriente dopo l'avvento dell'Islām si veda: L. E. Brown, *The Eclipse of Christianity in Asia*, Cambridge, 1933. Sulle sette e i partiti d'opposizione: J. Wellhausen, *Die Religios-politischen Opposition partein in Alten Islam*, Göttingen 1901; B. Zaoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1950.
- 49) Cfr. H. Lammens, *Un poète royal à la cour des omeyyades*, in « Revue de l'Orient chrétien », IX, 1904 (ristampato in *Études sur le siècle des omeyyades*, Beirut 1930, p. 219); *Muawia I*, in « M.F.O.B. », II, 1907, p. 145.
- 50) È noto l'episodio di al-Farazdaq che in occasione di un pellegrinaggio di Hishām ibn 'Abd al-Malik nelle Città Sante, osò lodare il nipote di 'Alī, Zayn al-'Ābidīn, La *qaṣīdah* in rima lām si trova in: *Diwān*, II (ediz. Dār Beirut 1960), pp. 178-181.
- 51) Sulla figura di S. Giovanni Damasceno la bibliografia è abbastanza abbondante. Si veda: M. Jugie, *La Vie de saint Jean Damascène*, in « Echos d'Orient », 27, 1924, pp. 137-161; *Ibid.*, 1929; Migne, « Patrologia Graeca », voll. XCIV-XCVI.

- 52) Cfr. pp. 60-61.
- 53) Si veda: V. Strika, *Note sull'evoluzione della maestà califfale*, in « Annali Istituto Universitario Orientale », XVI, 1966, pp. 105-135.
- 54) Si veda: al-Mas'ūdī, *Murūğ adh-dhahab* (traduz. C. Barbier de Meynard et A. Pavet de Courteille, Paris 1861-77), 6, p. 32; F. Gabrieli, *al-Walid ibn Yazid, il califfo e il poeta*, in « Rivista degli Studi Orientali », XV, 1934, pp. 1-64.
- 55) Cfr. J. Sauvaget, *op. cit.*, pp. 122-153.
- 56) Cfr. R. Martin, *Recherches sur l'agorà grecque*, Paris 1958, p. 18.
- 57) Cfr. J. Sauvaget, *op. cit.*, p. 129.
- 58) *Ibid.*, p. 130.
- 59) *Ibid.*, pp. 131-132.
- 60) *Ibid.*, pp. 136-137.
- 61) Cfr. al-Balādhurī, *op. cit.*, n. 350, p. 148.
- 62) Cfr. U. Monneret de Villard, *Introduzione...*, p. 108.
- 63) Cfr. pp. 65-66.
- 64) Sulle sette e correnti islamiche, la bibliografia, com'è noto, è piuttosto ampia. Segnaliamo: L. Gardet et M. Anavati, *Introduction à la théologie musulman*, Paris 1948; L. Gardet, *L'Islam. Religion et communauté*, Paris 1967.
- 65) Cfr. L. Golvin, *op. cit.*, pp. 254-255.
- 66) Cfr. U. Monneret de Villard, *Introduzione...*, pp. 108-109.
- 67) Cfr. H. Lammens, in « M.F.O.B. », I, 1906, p. 62.
- 68) Cfr. al-Balādhurī, *op. cit.*, n. 288, p. 122.
- 69) *Ibid.*, n. 292, p. 124.
- 70) Cfr. *Kitāb al-Aghānī*, I, pp. 81-82.
- 71) *Ibid.*, pp. 354-355.
- 72) Cfr. N. Elisseef, *La description de Damas d'Ibn 'Asākir*, Damas 1959, pp. 40-51.
- 73) Com'è noto già Mu'āwiyah e 'Abd al-Malik avevano tentato la stessa cosa (cfr. Ibn al-Faqīh (in Ṣalāḥ ad-dīn al-Munaggid, *Madīnat Dimashq*, Beirut 1967), p. 59.
- 74) Cfr. Ibn Ḡubair, *Viaggio* (traduz. C. Schiapparelli), Roma 1906, p. 256.
- 75) Cfr. G. Le Strange, *Baghdād during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924, p. 252.
- 76) Cfr. K. A. C. Creswell, *op. cit.*, pp. 16-18.
- 77) Il tipo di moschea con le navate perpendicolari al muro della *qiblah* compare peraltro già nel periodo ommiade, come dimostrano la moschea al-Aqṣā a Gerusalemme e dopo la caduta degli Ommiadi di Siria, la Grande Moschea di Cordova. Questo sembra dimostrare che già verso la fine del periodo ommiade in Siria la moschea aveva perduto almeno in parte le sue funzioni iniziali. Sulla prima di queste moschee la datazione ommiade della pianta generale sembra confermata dai recenti studi di: J. Sauvaget, *op. cit.*, pp. 100 sg., 188; H. Stern, *Recherches sur la mosquée al-Aqṣā et sur ses mosaïques*, in « Ars Orientalis », 1963, pp. 27-47; L. Golvin, *op. cit.*, 2, pp. 108-114, che peraltro cerca di conciliare le tesi precedenti con quelle dello Hamilton (cfr. R. W. Hamilton, *The Structural History of the Aqṣā Mosque*, Jerusalem 1949.
- 78) Cfr. J. Sauvaget, *op. cit.*, pp. 122-124.
- 79) *Ibid.*, p. 184.
- 80) Cfr. U. Monneret de Villard; *Introduzione...*, pp. 133-135.
- 81) *Ibid.*, pp. 105-136.
- 82) Cfr. p. 56.
- 83) Cfr. D. Sourdel, *Cultes du Haurān*, Paris 1952, pp. 121-122.
- 84) Cfr. M. Rostovzev, *op. cit.*, pp. 430-432.
- 85) *Ibid.*, p. 434.
- 86) Cfr. pp. 57-59.
- 87) Cfr. M. Poëte, *La città antica*, Torino 1958, p. 370.

- 88) *Ibid.*, p. 314.
- 89) Cfr. G. Downey, *op. cit.*, pp. 621-640.
- 80) Cfr. R. Martin, *Recherches...*, p. 515.
- 81) *Ibid.*, pp. 521-522.
- 92) Altre *agorà* a peristilio: Delos (II a.C.), Eraclea del Latmos (III-II a.C.), Nissa, Afrodisiade di Caria (I d.C.), Atene (I a.C.) ecc. (si veda: R. Martin, *Recherches...*).
- 93) Cfr. J. Sauvaget, *Alep*, Paris 1941, pp. 47-48.
- 94) Cfr. R. Janin, *Constantinople byzantin*, Paris 1950, p. 71.
- 95) Per la questione si veda: K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford 1932, pp. 135-137.
- 96) Cfr. J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, I, pp. 188 e sg.
- 97) Cfr. V. Strika, *Aspetti aulici...*, in « Rendiconti morali » (Accademia Nazionale dei Lincei), fasc. 7-12, XXII, 1967.
- 98) Il fatto è accertato per le moschee di Bassora, al-Kūfah, Wāsiṭ, Mossul, Merv. Il caso più interessante è quello di al-Kūfah (si veda p. 55, nota 7).
- 99) Cfr. p. 55 nota 6.
- 100) Cfr. V. Strika, *Un'interpretazione « psicologica » del mihrāb*, in « Annali di Ca' Foscari » (serie orientale), 1971, pp. 27-37.
- 101) Com'è noto il *mihrāb* sarebbe stato introdotto da 'Omar ibn 'Abd al-'Azīz nel 707-709 d.C. (cfr. K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, Oxford 1932, p. 97; L. Golvin, *op. cit.*, I, p. 114).
- 102) L'espressione artistica più evidente dell'evoluzione avvenuta verso la fine del periodo ommiade è il castello di Mshattā in Giordania per il quale si veda: S. Bettini, *Il castello di Mshattā in Transgiordania nell'ambito dell'arte di « potenza » tardoantica*, in « Anthemon » (*Scritti in onore di C. Anti*), 1955, pp. 321-366.
- 103) Com'è noto il problema delle origini e del fondatore della *maqṣūrah* sono controverse. Dopo essere stata considerata un recesso che proteggeva il califfo durante la preghiera (per una sintesi su questa ipotesi si veda: K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Oxford 1932, il Lamens (cfr. *Études sur le régime du calife omaiyade Mu'āwīa I*, in « M.F.O.B. », II, 1907, p. 95), il Sauvaget (cfr. *La mosquée omeyyade de Médine*, pp. 149-152), il Bettini (cfr. *Il castello...*, p. 365) e il Monneret de Villard (cfr. *Introduzione...*, pp. 109-110) hanno sostenuto con sfumature diverse che tale funzione non poteva essere adempiuta dalla *maqṣūrah* per l'eseguità della griglia che avrebbe dovuto proteggere il califfo o governatore. Dal canto suo il Golvin ritorna con seri argomenti all'ipotesi precedente (cfr. L. Golvin, *op. cit.*, I, pp. 233-235). Com'è noto per il Serjeant nel periodo ommiade *maqṣūrah* era sinonimo di *mihrāb* (cfr. R. B. Serjeant, *Mihrāb*, in « Bull. of the School of Oriental and African Studies », XXII, 3, 1959, pp. 450-453).
- 104) Cfr. V. Strika, *Aspetti aulici...*, pp. 12-13.
- 105) Sulla funzione della « porta delle udienze » in Oriente si veda: W. Otto, *Das « Tor des Audienzen »*, in « Hermes », LV, 1921, pp. 104-106; U. Monneret de Villard, *Le chiese della Mesopotamia*, Roma 1940, pp. 51-52; Id., *Introduzione...*, pp. 661 sg.; A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne*, Paris 1946, I, p. 74; R. Martin, *Recherches...*, p. 67.

IL MONTE-SANTUARIO DI QAL'È-KĀH NEL SISTĀN AFGHANO

In alcune brevi note, comparse su questa stessa rivista, avevo segnalato due anni orsono la possibilità che la contrapposizione tra il monte A-lu-nao e il monte Su-na-hi-lo della leggenda della divinità di Zābol, nonché le singolari proprietà del primo monte, fossero da ricondursi al motivo delle isole Simplegadi: motivo del quale indicavo anche, a seguito di una limitata indagine comparativa, la plausibile funzione simbolica di tipo cosmogonico-ierogamico¹⁾. Anche per la contrapposizione cromatica, che sembrava emergere nettamente, tra le due montagne, proponevo allora una spiegazione 'ovulare', la quale mi portava ad affacciare, sulla base di una suggestiva idea del Molé circa alcuni, poi non mai scoverati, « *mysthères iraniens* »²⁾, l'ipotesi dell'antica esistenza, nel Sistān, di una specie di orfismo iranico, che con il motivo delle Simplegadi mi pareva in perfetta coerenza. Non conoscevo però ancora di persona quella straordinaria montagna sistànica che, caratterizzata da una presenza su larga scala del fenomeno naturale delle cosiddette « *singing sands* », aveva più di ogni altra, e ben a ragione, contribuito a far incontrare, in un sia pure ben riposto santuario concreto ignoto ai più, la geografia visionaria del mito con quella fisica. Di una visita al suddetto santuario, compiuta nell'estate del 1971, le considerazioni e precisazioni che seguono costituiscono il risultato immediato.

La montagna sistànica in questione è segnalata da pochi autori, ma di data anche molto antica.

Nella sua descrizione del Sistān, Ibn Rusta scrive:

ذكر ابو العباس السجزي ان في هذا الموضع على فرسخ ناحية يمينه شبه
جبل صغير بين رمل اذا ألتى عليه قدر او بول سمعت منه صوتا شديدا
ودويًا هائلًا مسمعا

(racconta Abū l-'Abbās al-Sijzi che a una parasanga verso destra da questo luogo [Kahan] si trova in mezzo alle sabbie una specie di piccolo monte. Quando vi si gettano delle immondizie, o qualcuno vi urina sopra, si ode un violentissimo rumore, il cui suono terribile giunge fino alla distanza da cui ode un orecchio)³⁾.

Bīrūnī riprende la notizia, affermando che:

وايضا الجبل الذى بين هرات وسجستان وسط رمل متنيح عن الطريق قليلا
 اذا أُلقي العذرة او البول سمع منه دوى بَيِّنٌ وصوت شديد

(*esiste ancora un monte, che si trova fra Harāt e il Sijistān, in mezzo alle sabbie, un po' discosto dalla strada. Quando le immondizie di una casa o dell'urina vengono gettate su di esso, si ode nettamente un violento rumore*)⁴⁾.

Solo questi due autori arabi parlano, stando a Le Strange, di un monte che 'reagisce' se viene investito da un oggetto impuro. Le Strange aggiunge che « *similar acoustic properties of the 'moving sands' have been remarked at the present day in the hillocks of the dunes forming the desert between Sijistān and Kūhistān* », e cita, « *for an example, at the present day, of a sand-hill that gives sounds like an 'Aeolian arp' ... Sir F. Goldsmid (Eastern Persia, i 327), who visited this extraordinary hill, which is at the shrine of the Imām Zāyid [sic per Zeid] five miles west of Kal'ah-i-kāh [nel Sistān afghano nord occidentale]* ⁵⁾ », senza peraltro accorgersi della possibilità che il monte dei geografi arabi e quello del viaggiatore inglese, situati nella stessa zona, si identificassero.

In ogni caso è interessante che Ibn Rusta, uno dei più antichi geografi arabi, i cui resoconti sono quindi tra le più fedeli testimonianze delle situazioni esistenti prima della conquista, ci parli, come di una cosa da lui udita direttamente da Abu l-'Abbās, originario del Sistān, di un monte da cui « si ode un violentissimo rumore ». Ci troviamo cioè in presenza di quello « sconvolgimento naturale straordinario concepito come conseguenza fisica dell'*hybris* di aver posto una cosa impura a contatto con una cosa sacra », che « sa indubbiamente di Iran »⁶⁾.

Un monte sistánico che si comporta nella stessa maniera di quello sopra descritto appare anche in altre fonti islamiche, la più antica delle quali è il *Tārix-e Sistān*. Dice infatti l'anonimo autore, parlando delle meraviglie di questa regione⁷⁾:

فضل آخر آنکه بناحیت رون و جول یکی ریگست بزرگ اندر برا [بر] کوه
 بیلا برشده. چون نزدیک آن مردم شود اگر هیچ چیزی آلوده بر آن فکند
 آن ریگ بنالد چنانکه رعد بنالد، و این از عجایبها ست، و چنان می گویند
 که از آن ریگ بزیر زمین اندر گشادست تا کوه دماوند که افریدون
 ضحاک را آنجا بند کرد و به زندان کرد، و اندر خبر چنانست که دجال
 که بآخر الزمان بیرون آید هم ضحاک است، و هنوز زنده است تا آنگاهی
 که بیرون آید و عیسی علیه السلام از آسمان بزمین آید و او را هلاک کند
 و حسین علی ابی طالب را پرسیدند از حدیث دجال، جواب داد بدین
 دوبیت

وفي سجستان رمل نحو كورتها مسجن في تحتها اي نسجين
 اذا القيت عليها جيفة نطقت سمعت منها انينا مثل تنين

(un'altra particolarità: nel territorio di Rwnwjwl vi è un monte, coperto di sabbia fino alla cima ⁸⁾. Quando una persona si avvicina e vi getta sopra qualcosa di impuro, quella sabbia si lamenta con un rumore di tuono. Questa è una delle meraviglie. Inoltre, come dicono, in quella sabbia, sottoterra, vi è un buco [che giunge] fino al Damāvand, in cui Afridun legò Zāḥḥāk e lo imprigionò. E si sa anche che Dajjāl [l'Anticristo], che uscirà alla fine dei tempi, è appunto Zāḥḥāk [e] è ancora vivo, fino al momento in cui uscirà, e Gesù (su di lui la benedizione) verrà sulla terra dal cielo per annientarlo. E Hōsein figlio di 'Alī figlio di Abu Ṭāleb, interrogato sul ḥadīṣ relativo a Dajjāl, rispose con questi due versi:

E nel Sijistān, [andando] verso il suo capoluogo,
 c'è una sabbia che forma al di sotto una tal spaccatura
 che se vi getti sopra una cosa impura emette suoni
 e ne senti venire un gemito simile a quello del ṭannīn) ⁹⁾.

Ci troviamo qui di fronte a un misterioso toponimo *Rwnwjwl*, che sembra comparire solo in quest'opera, la cui lettura e la cui ubicazione sono state, e sono tuttora, oggetto di discussione. Secondo lo Scarcia esso starebbe ad indicare una regione al cui interno si troverebbero le altrimenti celebri montagne di A-lu-nao e di Su-na-hi-lo ¹⁰⁾.

I passi del *Tārix-e Sistān* in cui il toponimo è menzionato, stando all'indice dell'edizione Bahār, sono sei, uno dei quali, dando la vocalizzazione, suggerisce la lettura *Rawin-w-jwl*; però a me è capitato di imbartermi in un settimo. L'esame di questi passi non ci permette di stabilire con assoluta certezza se si tratti di una località o di una regione, né di decidere in quest'ultimo caso di quale ampiezza essa sia. Alcuni di questi passi, quello a p. 156: حمزة بن عبد الله... ازرون وجول بود; quello a p. 376: مردمان Hamza ibn 'Abd Allāh... era [originario] di Rwnwjwl; quello a p. 378: مردمان [ياقوتی] بیامد بسیستان و برون وجول فرود; quello a p. 391: امیر بهاء الدوله [qui nel manoscritto appare la forma e da Rwnwjwl e da altri luoghi trecento uomini [si unirono] a lui]; quello a p. 391: بشد برلشگر قلمش تا رون وجول emendata dal Bahār in [رون وجول]), ci forniscono solo un nome di luogo, senza specificare altro.

I tre rimanenti passi, invece, rendono possibile la formulazione di alcune ipotesi più precise. A p. 375 troviamo: [ياقوتی] بیامد بسیستان و برون وجول فرود; quello a p. 391: امیر بهاء الدوله [qui nel manoscritto appare la forma e da Rwnwjwl e da altri luoghi trecento uomini [si unirono] a lui]; quello a p. 391: بشد برلشگر قلمش تا رون وجول emendata dal Bahār in [رون وجول]), ci forniscono solo un nome di luogo, senza specificare altro.

Rwnwjwl», che è quindi o un territorio della regione sistànica o un singolo villaggio del Sistān stesso.

È quanto ci permette di stabilire anche il già riportato passo di p. 15, in cui, parlando del monte, l'anonimo autore ci dice che esso si trova nella *nāḥiyat* di *Rwnwjwl*. Ora *nāḥiyat* vale, in persiano ¹¹⁾, « *country, territory, district; tract, coast, shore; a side, quarter, neighbourhood, surroundings* », e in arabo ¹²⁾, « *a-side, a later, or an outward, or adjacent part or portion... part, region, district, quarter, or tract... considered as belonging to a whole..., a part of a country, ... often best rendered a side* ».

Ci si presenta cioè una triplice possibilità:

- a) *nāḥiyat* (e *Rwnwjwl*) come « *country, territory, district* »;
- b) *nāḥiyat* come « *region... considered as belonging to a whole, ... a part of a country* », e quindi *Rwnwjwl* = parte di un distretto più grande;
- c) *nāḥiyat* come « *neighbourhood, side* »: il monte si troverebbe non all'interno di una regione chiamata *Rwnwjwl*, ma nelle vicinanze, nella zona di un *Rwnwjwl* da intendersi più plausibilmente come singola località.

La possibilità c) sembra essere confermata dall'esame del settimo e ultimo passo del *Tārix-e Sistān*: dice il testo a p. 140: *حزین بن الرقاد... از روستای* (*Hožein ebno'r-Raqqād... era del rustā di Rwnwjwl*).

Ora *rustā* vale « *rus, pagus (ده opp. شهر), a market town, village..., a market-place, any inhabited place, cultivated country with towns and villages* ¹³⁾ ». Il termine indicherebbe perciò un singolo villaggio, restando però sempre aperta la possibilità di intenderlo, forse meglio, come un sinonimo del persiano moderno *dehestān* دهستان, cioè una porzione di territorio in mezzo a un *dašt*, che si presta all'attività agricola per le sue possibilità naturali e non si identifica necessariamente con un'unica oasi; anzi nel caso più comune si tratta di un agglomerato di piccole oasi. Proprio come è in ogni caso la situazione geografica effettiva della zona di Qal'è-Kāh.

Da tutto ciò risulterebbe che *Rwnwjwl* non può essere se non un villaggio o una zona ben circoscritta, parte di una regione più vasta. Quest'ultima deve identificarsi con quella di *اوق Awq*, più volte nominata nel *Tārix-e Sistān* e in cui, secondo altre fonti, si trova il nostro monte. Si dice infatti nello *Eḥyā'o'l-Moluk*:

عجائب دیگر: در ناحیه قلعه گاه اوق ریگیست بیلندی کوهی بیلا بر شده
وریگک بانگی مشهور است چون شخصی چیزی آلوده بر زیر او اندازد
آن کوه بنالد همچو رعد، وریگک اورا که از بالابنشیب آورند، در محل
فرو آمدن باز لمحہ ای خود سر [ان] بالا میرود، وچنان بانگک میکند کہ
گویا نقاره وبعرمیزند. ودر تاریخ قدیم سیستان مذکور است کہ گویند دجال

از آنجا بیرون آید، اما این قول معتبر نیست، و میگویند که دجال ضحاک است که از آنجا بیرون خواهد آمد و هنوز زنده است

*(altra meraviglia: nel territorio del Qal'è-Gāh di Awq è una sabbia accumulata per l'altezza di un monte, conosciuta come 'sabbia rumorosa'. Quando una persona butta su di esso qualcosa di impuro, quel monte si lamenta [con un suono] simile a tuono, e la sabbia, che portano dalla cima [in fondo] al pendio, dal luogo di discesa in un attimo di nuovo torna al suo posto in cima [al monte], e fa un tal rumore che pare suonino nacchere e tamburi. E nell'antica storia del Sistān è detto che si narra come da lì uscirà Dajjāl; ma questa non è una leggenda degna di considerazione. Dicono ancora che Dajjāl è Zāḥḥāk, che verrà fuori da lì, ed è ancora vivo)*¹⁴.

E nelle Rouzāto'l-jannāt di Esfezāri abbiamo:

واز عجایب آن دیار «ریک بانگی» است نزدیک «اوق» و «قلعه گاه» و آن کوهی است به نیم فرسنگ بلندی او روی او را ریگ نرم گرفته و آنجا مزارات بزرگست، مردم شهای جمعه زیارت آنمقام میروند و چون بسرکوه میرسند خود را بر روی ریگ رها کرده، میل پایان میکنند و چندانکه مردم بر ریگ سوی نشیب میخزند غلغله طبل و نقاره از میان کوه پیدا میشود چنانچه پنجاه خروار نقاره و کورکه را بیکبار درخروش آوردند [و این آواز است تا وقتی که آنشخص به پای کوه رسید] و عجبت آنکه چون به پای کوه رسید نظر میکند هر ریگی همراه او پایان آمده باز میگردد [و بجانب بالای کوه بمنزل خود که بوده میرسد قرار میگیرد] و البته این حالات هرگز تخلف نمیکند و حکمت آنرا کسی نمیداند. [میگویند لشگری از صحابه در پای این کوه با کفار جنگ میکردند، و این چون کفار غالب شده اند کوه شکافته شده و لشگردروی نهان گشته، و این سخن عوام الناس است، و صحتی ندارد، و نیز میگویند که در میان این کوه غاریست که بکوه دماوند راه دارد و این از عجایب حالات است، و از مردم بسیار که بدانجا رسیده اند مؤلف بکرات تحقیق این احوال نموده]

(tra le meraviglie di quel paese c'è la sabbia rumorosa, vicino a Awq e a Qal'è-Gāh. L'altezza di quel monte è di circa mezza parasanga; su di esso si trova una sabbia soffice. Questo luogo è un celebre [centro di] pellegrinaggio: la gente, la sera del ve-

nerdi, ci va in processione, e, come giunge alla cima del monte, si siede sulla sabbia, lasciandosi scivolare giù. Quando una persona così scivola, si sprigiona dal cuore del monte un rumore di timpani, come se cinquanta tamburi e tamburelli suonassero nello stesso momento; questo rumore dura fino a che quella persona non giunge ai piedi del monte. La cosa più strana è che, giunta ai piedi del monte, se guarda [in su], vede tutta la sabbia scesa insieme a lei tornare in alto [e disporsi nello stesso luogo in cui era precedentemente]. Questa situazione non si modifica mai e nessuno riesce a spiegare tal mistero. [Dicono che un esercito formato con i primi convertiti all'Islām combattè ai piedi di quel monte con gli infedeli. Poiché gli infedeli stavano per vincere, il monte si aprì e l'esercito musulmano si nascose in esso. Questa leggenda è solo una fantasia popolare e non è certo degna di credito. Si dice poi anche che nel mezzo di questo monte vi sia una caverna (qār) che è collegata con il monte Damāvand: è un'altra stranezza. Dalla molta gente che è andata là lo scrivente ha più volte avuto testimonianza dell'esattezza di questo fatto)]¹⁵⁾.

I due nuovi passi che abbiamo riportato completano la descrizione del monte dataci dal *Tārix-e Sistān*. Dicono che la sabbia ha la caratteristica di tornare nel posto precedentemente occupato se qualcuno cerca di portarla via o se scivola verso il basso; inoltre, secondo lo *Eḥyā' o'l-Moluk*, dentro al monte di sabbia è nascosto Dajjāl, l'Anticristo islamico (chiaramente identificato con Zaḥḥāk), ancora e sempre vivo, in attesa di uscire nel giorno del Giudizio. Quello che qui è un personaggio maligno, demoniaco, nelle *Rouzāto'l-jannāt* diviene un personaggio (o più d'uno) positivo, benedetto da Dio e rappresentato dai Musulmani caduti combattendo contro gli infedeli. Non è possibile escludere che tale processo di positivizzazione non sia solo da riferirsi all'influsso della religione musulmana, ma si ricollegli invece ad un aspetto non maligno, originario (e anche autoctono) della personalità del mitico personaggio Zaḥḥāk. Questo processo di positivizzazione (o ripositivizzazione), di tendenza ad inserire un personaggio santificato, si accentua col passar del tempo, tanto che quando Sir F. Goldsmid, nel secolo scorso, rivisitò questo monte, gli venne riferito che esso era « *the shrine of the Imām Zāyid* »¹⁶⁾, cioè era stato precisamente collegato con la storia religiosa islamica¹⁷⁾. Però ancora all'epoca del viaggiatore inglese non erano del tutto scomparse le tracce della presenza *in loco* di Zaḥḥāk, se « *twelve miles from Do Kal'ah we passed a small conical hill to the left, and plunged into the ravine known as the Shilah-i Zahhak, which contains the water-shed of the hilly ranges to the north...* »¹⁸⁾.

Ora, questa presenza di Zaḥḥāk non è l'unico elemento esplicito che permetta di ricollegare inequivocabilmente il monte di *Qal'è-Kāh* al Damāvand, cioè di spiegare il significato preciso della galleria sotterranea di cui parla il *Tārix-e Sistān*. Il principale corso d'acqua della zona è il *Rud-e Hārut*, ed una tradizione isolata ma robusta parla di un imprigionamento dei due angeli Hārut e Mārut, non già in un pozzo di Babilonia, come comunemente si ritiene¹⁹⁾, bensì in un pozzo del monte Damāvand:

کبریت بالوان میباشد و معادن فراوان دارد آنچه در ایران است معدن دماوند و برقله آن کوه چاهها کنده اند و آن هفتاد چاه است که گوگرد میدهد یکی که بزرگتر است از کثرت بخار نزدیکش نمیتوان رفت که بیهوشی آورد عوام گویند که هاروت و ماروت در آن چاه محبوس اند و این گوگرد اثر نفس ایشان است این روایت اصل ندارد و معدن بامیان چشمه است از آنجا آب چنان برمیجوشد که بمسافتی آوازش میتوان شنید و چون بیشتر میرود منجمد میگردد و گوگرد میشود

(lo zolfo, di diversi colori, è estratto da molte miniere. In Iran, tra le altre, ce ne è una sul monte Damāvand; sulla cima di questa montagna hanno scavato settanta pozzi, da cui si estrae appunto lo zolfo. La miniera più grande è tale che per l'abbondanza di vapori sulfurei non ci si può avvicinare senza rimanerne asfissati. La gente dice che Hārūt e Mārūt sono imprigionati in questo monte e che lo zolfo è prodotto dal loro respiro. Ma questa spiegazione non ha fondamento. Nella miniera di Bāmiyān c'è una sorgente, in cui l'acqua bolle in modo tale che il rumore prodotto si può sentire da lontano; ma quando l'acqua si è allontanata, solidifica e diventa zolfo) 20).

In questo passo è da notare non solo l'analogia che ricollega il Damāvand anche con la zona di Bāmiyān, ma qualcosa di ancor più significativo: il fenomeno del minerale contenuto nell'acqua, il quale « si pietrifica » rapidamente, appare anche a *Taxt-e Soleimān – Šiz*, sede sasanide classica del fuoco Gošnāsp, probabilmente trasferito in Azerbaigian dalla sua originaria sede sistana di Karkoyy²¹⁾, che si trova poco più a sud-est della foce del Hārūt-rud. Quindi il parallelismo già visto da G. Scarcia tra il motivo di *Zahhāk* e quello di Hārūt e Mārūt²²⁾ ha senz'altro ragion d'essere, ma forse non tanto sullo sfondo della magia « malvagia » da lui proposta, quanto nel contesto di quella tematica della verginità che tra poco vedremo collegata appunto alla ' pietrificazione ' e che comunque sarà più ampiamente analizzata a suo luogo.

Ancora il Goldsmid conferma quanto ci dicono sia lo *Ehyā'o'l-Moluk* che le *Roužāto'l-jannāt*, riguardo alle sabbie che tornano al loro posto: « *it is singular – aggiunge infatti il viaggiatore inglese – also that the limit of the sand at the bottom seems never to be encroached upon by falling sand from the summit, though the face of the hill and the sand-drift is very steep* »²³⁾. Ciò è dovuto, come abbiamo constatato direttamente sul posto, al fatto che il vento molto violento che soffia nella zona sposta rapidamente la sabbia finissima, dal basso verso l'alto, cosicché il suo livello sembra immutabile.

Il fenomeno delle « *singing sands* » è stato registrato anche altrove, come risulta per esempio dalle testimonianze di due celebri viaggiatori che l'hanno osservato nei deserti arabi²⁴⁾, e da numerose altre²⁵⁾.

I due nuovi particolari (sabbia che torna al suo posto-monte = tomba di un santo sempre vivo), che abbiamo visto nelle *Rouzāto'l-jannāt* e nella *Ehyā'o'l-Moluk*, si ritrovano in un'altra zona dell'Afghanistan, cosa niente affatto strana se si considera la vastissima diffusione della sfera culturale sistánico-zāboli. A Nord di Kabul, nella regione quindi dell'antica Kāpisi, nei pressi del villaggio di Moḥammad Rāqi, non lungi dal Panjšir, si erge infatti un monte che è la replica del monte sistánico. Questo monte è chiamato *Rig-e ravān*; « rosso » secondo alcuni, « giallo » secondo altri, color sabbia nella realtà naturale, esso è già parzialmente descritto sia dalla leggenda locale, in più d'una trascrizione, sia da viaggiatori stranieri.

Della leggenda diamo qui di seguito, una dopo l'altra, le due diverse varianti a noi note.

A

Rig-é-Ravān est situé au nord de la vallée fertile du Koh-é-Damān, au pied du massif montagneux (dont les pics les plus importants sont le Mian Chakh et le Khom-é-Zargar) qui domine au nord le site de Begram; il y a là, dans une sorte de dépression de la montagne, un grand amas de sable fin plaqué contre la paroi rocheuse. La présence de cette accumulation de sable dans une région fertile représente un fait assez étrange. Visible de très loin, ce sable se détache en clair sur la montagne sombre et au-dessus de la plaine aux cultures étendues.

Une autre particularité étrange exerce une attirance spéciale sur la population qui vient en foule, certains jours de grand vent, pour voir ce sable escalader la paroi rocheuse, comme s'il était aspiré par la montagne; il monte en faisant un bruit pareil au sifflement des tamaris dans le vent.

Lorsque le gardien de ce lieu de pèlerinage vous oblige à vous pencher sur l'orifice d'un vieux puits à moitié comblé, il vous explique que la rumeur sourde que vous percevez est celle qui a persisté depuis le passage de l'armée d'un héros célèbre venu se rafraîchir ici avant de s'engager dans une bataille contre un infidèle. Le bruit que l'on entend est vraisemblablement celui du sable en mouvement qui se répercute dans la montagne.

La zîarat possède également une petite cellule souterraine, « tchellè khânè », dont l'accès se trouve à côté du vieux puits. A cette cellule souterraine aboutit un long couloir, maintenant obstrué, et qui constituait sans doute un ancien passage souterrain ou peut-être une canalisation d'eau. En s'engageant dans l'entrée de ce couloir et en prêtant l'oreille on perçoit nettement un bruit étrange ressemblant au hennissement d'un cheval. Les pieux pèlerins interprètent ce phénomène en expliquant que le grand héros Chah-Zadé Hanifa se tient au bout de ce couloir où il attend, à la tête de son armée, la venue de la fin du monde pour réapparaître.

Rien d'étonnant que cet endroit soit devenu célèbre par cet étrange phénomène; la légende qui s'y rattache nous dit d'ailleurs pourquoi.

« C'est ici qu'eut lieu la bataille célèbre dont le héros fut Chah-Zadé Hanifa, fils d'Ali et de son épouse bien-aimée Bibi Hanifa ».

Un mercenaire, ennemi redoutable, refusait de se soumettre aux lois de l'Islam et campait avec son armée puissante aux abords du puits de Rîg-é-Ravân.

Chah-Zadé Hanifa, tout jeune, mais déjà guerrier dans l'âme, avait entrepris de combattre cet ennemi. Il se mit en route à la tête de ses fidèles; fièrement il allait à la rencontre de ce mécréant pour lui livrer bataille. Mais, trop jeune pour connaître les habitudes des grands guerriers, il devait perdre la première manche car il ignorait que la coutume du pays exige, de la part des deux héros qui vont s'affronter, l'annonce publique des noms et des qualités de leurs illustres ancêtres.

Chah-Zadé Hanifa, n'ayant point connu son père et ignorant cette coutume, omit d'en tenir compte. Le héros ennemi, devant lui, tenant son glaive à deux mains, comme s'il allait prêter serment, énumérait à haute voix les noms de ses ancêtres et leurs exploits. Ayant terminé et ne recevant aucune réplique de la part de son rival, il rengaina son glaive ostensiblement: un héros de sa classe ne pouvait, sans perdre sa propre dignité, combattre un parvenu, un bâtard.

Recevant cette insulte en plein visage, le jeune homme perdit contenance. Il dut abandonner tout espoir de combattre. Honteusement il regagnait la maison de sa mère, dissimulant son visage pour qu'on ne vît pas qu'il pleurait.

Assis auprès d'elle à côté du foyer, il la pria de lui préparer du gandum-é-bériân. De bonne grâce, la mère s'empressa; à tout prix elle aurait voulu lui éviter la honte de cet échec, mais fidèle au serment qu'elle avait prêté à Ali, elle n'avait point annoncé à son fils l'illustre nom de son père. Elle souffrait pourtant de voir son enfant dans cet état; aussi faisait-elle son possible pour ne pas lui parler ce cet échec.

Des grains de blé grillaient sur les braises vives. La mère les prit à deux mains et les tendit à son fils; mais au lieu de recueillir les grains gonflés par la chaleur, celui-ci saisit les deux mains de sa mère et les referma sur le blé brûlant. « Je ne lâcherai point vos mains avant que vous m'ayez appris qui était mon père ».

Bibi Hanifa, des larmes de douleur dans les yeux, lui dit enfin: « Tu es digne de savoir que ton père était Ali; retourne au combat maintenant la tête haute, car tu pourras terrasser cet ennemi et le punir de son insulte injustifiée ».

Chah-Zadé Hanifa, de surprise, avait lâché les mains de sa mère; de joie il les couvrait de baisers. Tombant à genoux, il lui demanda pardon pour la souffrance qu'il lui avait infligée; puis, allant à la bataille, il revint peu après vainqueur ²⁶⁾.

B

Near the ancient city of Bagram, which legend says was built by Alexander and which is still famous for its Buddhists, there is a range of mountains among which stands out one hill of golden sand called the hill of the running sands. People of the district have believed for the past one thousand years that deep within this hill dwells the Imam Hannifa Ghazi, who is preparing to return to the world to bring justice and

peace to all men. The hill of the running sands is one of the most striking and magnificent sights in that part of the country. The sand glistens and sparkles in the sun with a sheer golden quality which is seen nowhere else. People say also that the reason this is called the hill of the running sands is because even if the sands are carried far away they will come running back to their source. People also say that they have heard the sound of workmen within the hill—carpenters building and sawing and blacksmiths striking their forges—and these are the signs that Hannifa is preparing for his return. At the foot of the hill is the entrance to a cave which goes within but no one dares enter there. The people who live there have been known to tell the following story of the girl who once entered the cave. She was a young but very unhappy girl whose mother was dead and who had to live with her stepmother who disliked her and frequently punished her. One day this girl with some of her friends was collecting fresh grass near the cave. When she saw the entrance she felt irresistibly drawn to it and with the fresh grass still in her chadar she entered the cave. The story is that as she proceeded into the cave it became filled with an increasing golden light. On all sides she saw men working as if in preparation for a great expedition and in the distance she heard the beating of drums. And gradually as she progressed deeper into the cave she came to a great room where on a dazzling throne was seated a man surrounded by a glittering company of courtiers and soldiers. As she watched she heard the rumbling of drums and the clash of cymbals and some magnificently caparisoned horsemen came forward to salute the splendid figure seated on the throne.

She heard as from a distance a voice of great purity and beauty address her: « My child, come [sic] forward and tell me how you came here and whether you have come to stay with us or whether you wish to return to the other world? » The girl replied: « I must return to my stepmother but I would like to ask one boon of you, Sir. Before I go will you please say a prayer for me ». The Immam, for it was he, smiled on the girl, said a prayer for her and then said: « In turn, I make a request of you. When you return I earnestly urge you to say nothing of what you have seen and heard here this day ». The girl promised and in what seemed no time at all found herself on the side of the hill with the fresh grass still in her chadar.

She hastened home with a strange sensation that life was not as it had been and that somehow much time had passed. Her stepmother seemed older and astonished to see her. She demanded to know where the girl had been. The girl replied that she had been collecting the grass which she carried in her chadar. Her stepmother scolded her and pointed out that this could not be true since she had been away for years and that her friends had returned long ago and were married and had children. The girl could scarcely believe what she was told. But her stepmother insisted on knowing where she had been and threatened to punish her severely if she did not tell her. The girl frantically tried to summon her fancy but could not fabricate a story which would convince her stepmother.

Reluctantly she began to tell her of her entrance into the cave. As she did so she suddenly realized she was becoming paralyzed in her feet and legs. She looked down

and had the sensation that her feet were chaging to stone. This time she wept and urged her stepmother not to ask her to continue. The old woman took down a long camel's whip and told her to go on or she would be whipped like an animal. It is difficult now to know whether the girl fully understood her danger. She was accustomed to obeying this old woman and she obeyed her now. As she continued the story gradually her legs, then her arms and finally her entire body turned into stone. Tragically and quite suddenly her stepmother became aware that she was looking at a cold stone statue.

The older people who live near the mouth of the cave may tell you that when they were young they met and knew old people who had seen the stone statue of a lovely girl who was carrying grass in her chadar and every spring the grass seemed quite fresh and new ²⁷).

Ecco, invece, la descrizione del Burnes:

Reg-Ruwan is situated about forty miles north of Cabool, towards Hindoo Koosh, and near the base of the mountains. Two ridges of hills, detached from the rest, run in and meet each other. At the point of junction, and where the slope of the hills is at an angle of about forty-five degrees, and the height nearly 400 feet, a sheet of sand, as pure as that on the seashore, is spread from the top to the bottom, to a breadth of about 100 yards. When this sand is set in motion by a body of people sliding down it a sound is emitted. On the first trial we distinctly heard two loud, hollow sounds, such as would be produced by a large drum. On two subsequent trials we heard nothing: so that perhaps the sand requires to be settled and at rest for some space of time before the effect can be produced. The inhabitants have a belief that the sounds are only heard on Friday; nor then, unless by the special permission of the saint of Reg-Ruwan, who is interred close to the spot. The locality of the sand is remarkable, as there is no other in the neighbourhood. Reg-Ruwan faces the south, but the wind of Purwan (*bad i Purwan*), which blows strongly from the north for the greater part of the year, probably deposits it by an eddy. Such is the violence of this wind, that all the trees in the neighbourhood bend to the south, and the fields, after a few years, require to be re-cleared of the pebbles and stones, which the loss of soil lays bare. The mountains around are, for the most part, composed of granite or mica, but at Reg-Ruwan we found sandstone, lime, slate, and quartz. Near the strip of sand there is a strong echo, and the same conformation of surface which occasions this is doubtless connected with the sound of the moving sand.

In a late number of the 'Journal of the Asiatic Society of Calcutta' there is an extract of a letter [sic] from Lieutenant Wellsted of the Indian Navy, in which he describes the sounding mountain in the Red Sea, which has also been mentioned by Gray and Seetzen. There would appear, however, to be some variation in the kind of sound produced in the two places; but both are, I suppose, explained by the theory laid down by Mr. James Prinsep regarding Jub! Nakoos, who says that the effect is there produced merely by "a reduplication of impulse, setting air in vibration in a focus of echo". At all events we have at Reg-Ruwan another example of the phenomenon,

to excite the curiosity of those interested in acoustics. Reg-Ruwan is seen from a great distance; and the situation of the sand is so peculiar, that it might almost be imagined the hill had been cut in two, and that it had gushed forth from the opening as from a sand-bag: the probability, however, is, that it has been brought together by the wind ²⁸⁾.

A questo punto si rendono però necessarie ulteriori precisazioni su quella che abbiamo definito « replica » del monte sistânico:

1) siccome esistono tradizioni più autorevoli riguardo al luogo di sparizione di Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya ²⁹⁾, per salvare le apparenze, sul luogo si dice anche che forse da questo monte non uscirà il notissimo figlio di 'Alī in persona, ma un suo sostituto, il suo *nāyeb* ³⁰⁾;

2) mentre nel remoto e appartato angolo del Sistān può essere accettato il fatto che sia sepolto nel monte un Emām-zādè, ciò turba i sonni degli abitanti di Kabul, il cui stretto sunnismo non può accettare la presenza così prossima di un santo sciita. Per attenuare questa ingerenza, secondo la tradizione, il monte ospiterebbe anche la tomba di Xwājè Maḥmud, figlio di un figlio di Abu Bakr;

3) nel cimitero della *ziyārat* esiste tuttora il sepolcro della fanciulla, che, dunque, secondo anche quanto ci ha riferito il *malang* del posto, non è stata pietrificata, come invece dice la trascrizione Javid della leggenda ³¹⁾;

4) quello che è, secondo la trascrizione Javid, « *at the foot of the hill... [una] entrance to the cave which goes within but no one dares enter there* », è in realtà una piccola grotta, a cui si accede tramite una stretta galleria. Sopra la grotta è stata costruita una *ziyārat* in cui vivono circa duecento colombe, uccelli non certo facili a trovarsi in Afghanistan, ma che, secondo un'osservazione del *malang*, ricordano « *quelli che abitano la Mecca* »;

5) all'interno della grotta si aprono tre cunicoli, attraverso cui un uomo non può passare, e che si dirigono, sempre secondo quanto ci ha detto il *malang*, il primo, il più breve, verso la sabbia; il secondo, verso *Jabalo's-Serāj*, patria della fanciulla; e il terzo addirittura verso il *qār-e Bahlul* di Ghazni. Che cosa stia a simboleggiare in questo contesto Ghazni non è ben chiaro; ma è probabile che la classica capitale ghaznavide si sia sostituita, come punto di arrivo del terzo cunicolo, a quell'antica Awq/Awq.l che si trovava, secondo Iṣṭaxrī, tra Ghazni e Bost, e di cui non esistono più tracce ³²⁾. In questo caso il cunicolo costituirebbe il parallelo preciso del cunicolo che esiste, secondo le *Rouzāto'l-jannāt*, tra il monte situato nel distretto sistânico di Awq e il monte Damāvand;

6) è da notare, infine, che secondo la trascrizione Kohzād della leggenda, si può vedere « *ce sable escalader la paroi rocheuse, comme s'il était aspiré par la montagne* ». Il fenomeno è ancor più 'sistânico' nella trascrizione Javid, secondo cui « *the reason this is called the hill of the singing sands is because even if the sands are carried far away, they will come running back to their source* ». (Sempre secondo quanto ci ha raccontato il *malang*, le sabbie, portate una volta a Mazār-e Šarif per vedere se veramente tornavano alla loro sede, furono viste volare in direzione

del Rig-e Ravān). 'Sistanicità' rafforzata dal rumore causato dalle sabbie, che fanno « *un brut pareil au sifflement des tamaris dans le vent* », e in cui pare ci siano « *carpenters building and sawing and blacksmiths striking their forges* », e che diviene assoluta se si tiene presente la testimonianza del Burnes: « *When this sand is set in motion by a bode of people sliding down it, a sound is emitted* ». Il che, peraltro, pure ai tempi del Burnes, non si verificava proprio sempre; e così doveva essere anche prima, dal momento che il fenomeno non è descritto in queste sue precise singolarità dall'attento e scrupoloso Bābur.

Il monte di Rig-e Ravān era stato infatti segnalato anche dal conquistatore dell'India, che lo descrive come « *a low hill known as Xwajè-i-rig-ravan [che] divides the afore mentioned two pieces of level land [Kurat-tāziyān e Dašt-e Šeix, tra le colline del pre-Hindukuš e l'acqua Bārān]; it has, from top to top, a strip of sand from which people say the sound of nagarets and tambours issues in the heats* »³³).

Ritroviamo comunque, tutto sommato, una delle più tipiche caratteristiche del monte sistanico; solo che la ritroviamo un po' attenuata, e modificata forse con il passare del tempo: infatti a noi il *malang* della *ziyārat* ha riferito che i suoni di *naqqārè*, udibili specialmente nella notte tra il giovedì e il venerdì, provenivano dall'interno della caverna (non dimentichiamo tuttavia che uno dei tre cunicoli è collegato con il monte).

Il particolare del racconto di Bābur – sabbie che suonano con rumore di *naqqārè* – ricorda a sua volta il monte descritto da Odorico da Pordenone³⁴): « *aliud terribile magnum ego vidi. Nam cum irem per unam vallem quae [est] posita super flumen deliciarum, in ea multa et innumerabilia corpora mortuorum ego vidi, in qua etiam audivi diversa genera musicorum, maxime autem achara [var. nachara] quae ibi mirabiliter pulsabantur. Unde tantus erat ibi clamor, quod timor michi maximus incumberebat. Haec autem vallis faste longa est VII vel VIII miliaribus terrae, in qua, si aliquis infidelium intrat, nunquam de illa exit, sed etiam moritur sine mora. Et quamquam in illa sic omnes moriantur, tamen volui intrare, ut viderem finaliter quod esset. Dum sic autem vallem ego intrassem, ut jam dixi, tot corpora mortua ibi vidi quod nisi aliquis illa vidisset, quasi sibi incredibile videretur. In hac etiam valle ab uno latere ejus in ipso saxo unam faciem hominis valde terribilem ego vidi, qualis in tantum terribilis erat, quod nimio timore spiritum me perdere penitus credebam... Cum autem illic accedere non auderem, ad aliud caput vallis ego ivi, et tunc ascendi super unum montem arenosum, in quo undique circumspiciens nichil videbam praeter illa achara quae pulsari mirabiliter audiebam [var. nihil videbam nisi audiebam nachera pulsare]. Cum autem in capite montis ego fui illic, argentum reperi in maxima quantitate, ibi quasi squamae piscium, congregatum, de quo posui in gremio meo... ».*

Già lo Scarcia, pur ignorando l'esistenza fisica del Rig-e Ravān (situato proprio nella zona di quel fiume Panjšir che lo Yule identifica con il *flumen deliciarum* di Odorico)³⁵) aveva supposto che tutte queste leggende di monti che si agitano siano imparentate³⁶). Effettivamente i « *corpora mortuorum* » e la « *unam faciem hominis valde terribilem* » del nostro viaggiatore possono essere delle concretizza-

zioni fantastiche di quanto si diceva esistesse all'interno del monte (cfr. il racconto della ragazza). La « *unam faciem hominis valde terribilem* », in particolare, potrebbe essere il volto di Ibn al-Ḥanaḥfiyya, nel suo aspetto *jalil*; quello che secondo Odo-rico era il destino di un infedele che osasse entrare in quella valle (*si aliquis infidelium intrat, nunquam de illa [valle] exit, sed etiam moritur sine mora*) non sarebbe che una limitazione ai soli ' pagani ' di quanto la tradizione popolare diceva essere successo alla ragazza che aveva osato penetrare nell'interno del cunicolo (= valle).

Ma perché è stato scelto proprio Muḥammad ibn al-Ḥanaḥfiyya come santo-recluso? La risposta non è difficile: il personaggio è tradizionalmente sparito in Arabia, e si dice si trovi dentro una montagna da cui uscirà alla fine dei tempi; inoltre egli fu uno dei cardini della propaganda abbaside, che tanto successo ebbe nell'Iran Orientale. C'è tuttavia un altro particolare che può ulteriormente aver spinto verso l'accettazione di questo personaggio: nella sua remota dimora d'Arabia, egli ha vicino a sé dell'acqua e del miele ³⁷⁾: è cioè rinchiuso in una sede caratterizzata da una dicromia di tipo ovulare. Questo fatto reintroduce nuovi elementi che si riallacciano alla cosmogonia iranica, basata appunto sulla dicotomia coloristica: si potrebbe cioè supporre un'identificazione fra la cella del santo islamico e il rifugio degli « Immortali » della tradizione iranica, in questo caso, in particolare, il *hank* di Afrāsiyāb.

Le colombe sacre, poi, che si trovano vicino alla montagna, e collegate con Ibn al-Ḥanaḥfiyya, ci conducono a Abu Moslem, il propagandista abbaside del santo nel Xorāsān, che, si narra, rimase vivo in forma di colomba nella città di rame ³⁸⁾, ovvero nei monti di Rayy ³⁹⁾ (= Damāvand!): con il che siamo di nuovo in piena escatologia iranica.

* * *

Ritornando al monte sistnico, poco abbiamo da aggiungere alla descrizione del Goldsmid, dopo essere stati sul luogo: il monte è isolato come un promontorio sul deserto; la sabbia, ammassata su una sua rientranza, si eleva di alcune decine di metri rispetto al livello della pianura. Vicino al pozzo posto ai suoi piedi è cresciuto un enorme tamarisco, intorno a cui si trova un boschetto composto da una decina di alberi, completamente isolato nella landa desertica. Secondo il *malang*, la montagna ha la caratteristica di colorarsi talvolta di rosso, e ogni tanto nella zona si verificano piccoli terremoti.

Abbiamo visto che le descrizioni del *Ehyā' o'l-Moluk* e delle *Rouzāto'l-jannāt* localizzano questo monte, rispettivamente, *dar nāḥiyè-ye Qal'è-Gāh-e Awq* e *nazdik-e Awq va Qal'è-Gāh*. Per Awq sono state tentate alcune identificazioni. Questa città, nominata fuggelvolmente da Mas'ūdi ⁴⁰⁾ come vicina all'epicentro della rivolta kharigita di Ḥamza ibn-Āzrak, secondo l'editore del *Tārix-e Sistān* ⁴¹⁾:

جائی است بین بست و غزنه و اصطخری آنرا « اوقل » ضبط کرده و در
حاشیه بنقل از « ادریسی » آنرا اوق نوشته است ، غیر از این جائی دیده

نشده. ودر این تاریخ مکرر این محل ذکر شده است (اصطخری چاپ لیدن ص ۲۵۰) و یاقوت درذیل (آوه) شخصی را از معاصرین خود ذکر کرده که از نبایر یوسف آوقی از مردم آوه است

(*Awq... è una località tra Bost e Qazna, che Iṣṭaxri registra come Awq.l, ma che appare in Idrisi [nota dell'editore] nella forma Awq; all'infuori di questi due passi, non è menzionata. In questa storia [Tārix-e Sistān] è invece più volte ricordata. Yāqut, sotto la voce Āvè, parla di una persona sua contemporanea, nipote di un certo Yūsuf Āwqī, della gente di Āvè*)⁴²).

In realtà esiste, per questa città, oltre alle forme Awq e Awq.l, anche la grafia اوک، بضم اول و سکون ثانی مجهول و کاف نام قلعه ایست مابین فراه: Awk, vocalizzata con la a breve sulla prima lettera, il sokun sulla w in seconda posizione, e la kāf, è il nome di un luogo [qal'è] tra Farāh e il Sistān)⁴³.

La grafia اوک Awk è anche l'unica citata dal Tomaschek (*eine kleine Tagreise brachte von den Grenzmarke nach Guvain کوین oder Gawayna, am Unterlaufe des Flusses von Frah gegenüber Lāš im District von Ok*)⁴⁴, che si richiama alla forma presente nell'unica fonte che pare essere a sua disposizione, un frammento del *Maṭla' o's-sa'dein va majma'o'l-bahrein* pubblicato dal Quatremère nel 1843⁴⁵). In esso il nome di Ok/Uk/Ouk compare a proposito della spedizione del timuride Šāh-Rox nel Sistān. Si dice infatti: « aussitôt après la conquête de Ferāh, sa majesté se dirigea vers Ouk اوک. Le cortège auguste vint camper autour de la ville d'Ouk اوک et enveloppa de tous côtés une forteresse que l'on désigne sous le nom de Lāš لاش. Shah Nosret, fils de Shah Mahmud, qui... s'était jeté dans la citadelle d'Ouk, fit des sorties et attaqua les assiégeants... La garnison, se fiant sur la force des remparts, montrait une fermeté inébranlable et se préparait à la résistance la plus énergique. Les assaillants ayant intercepté l'eau du fleuve, ils avaient recours à celle d'un puits qui se trouvait dans l'enceinte de la citadelle; mais bientôt une mine pratiquée par les djakhoui (mineurs) leur enleva cette ressource.

Shah Nosret... demanda une capitulation. Les habitants de la forteresse de Karouk کرونگ e de celle de Kouin [sic per Kovain-Jovein;] کوین, situées toutes deux sur le territoire d'Ouk,... se hâtèrent de demander une capitulation... Après la conquête de cette province, les drapeaux victorieux du monarque se dirigèrent vers Zereh زره».

Il toponimo Awq (= Ok) era invece già noto, attraverso altre fonti, al Marquart, che pure cita in nota il solo Tomaschek: « *dann die Geschichte von Saruq, der Hauptstadt der Surat in der Nahe des Landes Sigistan, die unter dem Namen Oq bekannt ist, und das weitere Emporkommen der Macht Ya'qubs* »⁴⁶).

La localizzazione proposta da Bahār per questa città (fra Bost e Ghazni) è stata successivamente ripresa, anche con altri argomenti, da G. Scarcia⁴⁷⁾; ma già il Bosworth ha fatto notare come « *Scarcia... identifies Ūq, mentioned very frequently in the Ta'riḫ-i Sīstān and described as one of the Kuras of Sīstān, with the Ribāt-i Ūqil of Iṣṭakhri, p. 250, enumerated there as one of the stages on the road between Bust and Ghazna. However, it is quite clear from several places in the Ta'riḫ-i Sīstān, where Ūq is grouped with such places as Baskar and Juvain,... that Ūq was in the heart of Sīstān at no great distance from Zaranj...* »⁴⁸⁾.

L'esame delle nostre fonti (8 passi del *Tārīx-e Sīstān*⁴⁹⁾, e 17 passi del *Ehyā'o'l-Moluk*⁵⁰⁾, oltre al frammento del *Maṭla'o's-sa'dein* riportato sopra, dimostra la validità della critica dello studioso inglese. E ne risulta chiarissima non solo l'assoluta impossibilità che la nostra Awq si identifichi con il villaggio di Awq/Awq.l segnalato « tra Bost e Ghazni » da Iṣṭaxrī e da Idrīsī, ma anche una localizzazione sicura nella zona a nord del Hāmūn-e Šāberī. Ciò non vuol dire, peraltro, che i due nomi non possano essere imparentati. Colpisce infatti la circostanza che un Awq/Awq.l sia attestato in una regione tradizionalmente conosciuta come *Zābol* (zona di Moqor, appunto, tra Bost e Ghazni), e che un Awkal sopravviva a tutt'oggi in quell'altra regione dell'Afghanistan, che la *vox populi* insiste a chiamare *Zābol*, che è la zona di Šindand (= Sabzavār < Esfezār < Aspezār⁵¹⁾: un Awkal che i confini della nostra Awq (Awk nel *Borhān-e Qāṭe'* e secondo il manoscritto del Quatremère) potevano, stando ai luoghi su citati, tranquillamente raggiungere e comprendere. La presenza di un *Zābol* nella *velāyat* di Farāh è attestata del resto anche da Esfezāri, che dice:

ویکی از مستغربات آن ولایت [فراه] ساخت بلوک زاول است، که عرصه
اوسه فرسخ باشد، هشتادکاریز جاری حالا در آن بلوک هست، که هیچکدام
یک آسیاوار آب کم ندارد. و بعضی قنوت چنانست که از بسیاری آب دروی
کار نمیتوان کرد. چنانچه اگر جای بند شود آب از سرچاههای کاریز
بیرون می آید، و عجب آنکه هیچ یک از این قنوت ضررو نقضان بآب
واسباب دیگر نمیرساند، و در سرآب هر قناتی قریه ایست معموره و قلعه
محروسه که حالا بعضی از آن قلاع ویران و بعضی آبادانست

(una delle meraviglie di quella regione [velāyat- di Farāh] è la pianura di Zāvōl, la cui area è di tre parasanghe. Attualmente vi sono là ottanta canali (kāriz) in attività, e ognuno di essi ha acqua sufficiente per un mulino. Alcuni di questi canali (qanavāt) sono tali che non possono essere utilizzati per l'abbondante acqua che vi scorre: cosicchè se un qualsiasi punto di essi viene sbarrato, l'acqua straripa dalle bocche d'aria dei canali sotterranei (qanavāt). La cosa più strana è che nessuno tra questi canali (qana-

vāt) subisce mai danni o lesioni per l'acqua o per altre cause; lungo il corso di ognuno di essi c'è un solido villaggio (qariyè-ist ma'murè), e una roccaforte (qal'è-ye mah-rusè), alcuni dei quali sono attualmente in rovina, mentre altri sono ancora oggi utilizzati) 52).

L'esistenza di questa Zāvól (= Zābol) in area sistanico-occidentale ci è del resto indirettamente testimoniata anche da una leggenda trascritta dal Javid:

Many years ago in what is today Afghanistan, there were two kings. One ruled the area around Ghazni which was called Zabul and his name was Saber Shah. The other, named Mehran Shah, ruled a large area in southwestern Afghanistan called Sistan. Mehran Shah, who was the spiritual leader of his people as well, and known far and wide as a holy man, had a beautiful daughter whose hand had been asked in marriage by many princes and neighbouring Kings. Saber Shah had a handsome and gifted young son who eventually like so many others fell in love with the daughter of Mehran Shah. It is said that when this girl opened the castle window her lovers could see her several hundred miles away because of her dazzling beauty and that when she walked in the castle grounds the horses taken to water could not drink because of her loveliness.

The son of Saber Shah declared his love for Mehran Shah's daughter. They were married and went to live in Zabul in a castle near his father's. Here the young prince became interested in his land and people. He saw how poor they were and how much their land was in need of irrigation. One day when his wife was going to visit her father, he urged her to persuade him to divide the Helmand River so that a part of it would flow into Zabul.

But when Mehran Shah heard his daughter's plea he was much saddened. He wished to help his son-in-law although he knew that what asking was not practical. Nevertheless, against his better judgment, he divided the river and tried to direct part of the flow to Zabul. Almost at once the main bed of the river shifted and flowed into what today is known as Saberi Lake. The king's own lands began to suffer from lack of water and the new lake remained useless to them. Mehran Shah was, as has been said, a holy man and was given to visions. One night he dreamed that if he should strike the earth with his stick in a certain spot water would appear. The next day he went to the spot, struck it with his stick and water arose from the ground until it formed a large river. The river became known as Naher Shahi or the King's River and its fresh flowing waters again brought fertility to the lands of Mehran Shah.

After several years had passed and bounty and health had come to the people of Mehran Shah as well as to the lands and people of his son-in-law and daughter, the armies of Alexander the Great came to Sistan. A great battle raged for many day and developed into the war that endured for six years. Alexander saw that victory would be difficult and long-delayed. One night he was approached by a widow who told him she would arrange for the defeat of Mehran Shah if he would pay her much gold. Alexander paid her in blocks of bullion and the next day the widow brought buckets of poison which she poured into the river. As she poured the last of the poison

into the river, the legend says she was suddenly turned into stone. Within a week the armies of Mehran Shah lay dead because they used the river water for drinking and bathing.

Alexander won the war but from that day to this people have continued to visit the graves of Mehran Shah and his followers and to pay homage to them as they would the graves of holy men. The pilgrims who come to these graves pass by the stone statue of the widow where, by tradition, they spit and throw stones. So many stones have been thrown over the centuries that behind the statue of the widow there is a hill made of stones⁵³).

È chiaro che l'annotazione iniziale della leggenda riguardo all'«*area around Ghazni which was called Zabul*», non è che una identificazione geografica molto recente di quella zona che anticamente doveva trovarsi, come dice appunto la tradizione, prossima al fiume Helmand e a «*what is today known as Saberi lake*», e quindi in pieno Sistān.

In conclusione, Awq è senza ombra di dubbio una regione comprendente le attuali Lāš-Jovein, Samur e Korung, anche se i suoi limiti geografici non possono ovviamente essere precisati. Quanto al suo rapporto con Qal'è-kāh, una località di questo nome è ancor oggi conosciuta a Nord di Lāš-Jovein, ma secondo il Goldsmid, «*Kalah-i Kakh*», più esattamente, «*is the name given to a tract of land about twelve miles in length and eight to nine miles broad, lying at the foot of a range of hills bearing the same name, and running due west and east... of sandstone formation*»⁵⁴). Allora Qal'è-kāh sarebbe una piccola regione. E infatti, se Qal'è-kāh-e Awq fosse un castello all'interno della regione di Awq (con conseguente lettura Qal'è-gāh-e Awq), come sarebbe naturalmente portato a credere chi, seguendo gli editori⁵⁵), è indotto a tradurre, come è successo anche a me, nel passo dello *Ehyā'o'l-Moluk*, Qal'è-gāh come «*a fortified place*» (Steingass), e perciò come fortezza, roccaforte di Awq, anche se questa interpretazione è in chiaro contrasto con il passo delle *Rouzāto'l-jannāt*, esso comparirebbe con tale accezione solo questa volta in tutti i nostri testi, il che assolutamente non convince.

Viceversa, se Qal'è-kāh fosse una regione più ampia, ci si aspetterebbe, nel testo dello *Ehyā'o'l-Moluk*, l'endiadi, che comunque compare in Esfēzāri, Qal'è-kāh va Awq, a indicare la zona comprendente questi due settori. La dizione Qal'è-kāh -e Awq suggerisce di intendere, tenendo presente il Goldsmid, *distretto di Qal'è-kāh della regione di Awq*.

Senonché Qal'è-kāh è ignoto all'autore del *Tārix-e Sistān* (compare solo nelle ultime pagine, più tarde, dell'opera), il quale conosce invece benissimo Awq.

Esfēzāri, (data di composizione dell'opera 1491) menziona Awq solamente quando riferisce delle meraviglie sistatiche, trasmettendo quindi automaticamente la tradizione, e forse in un altro caso⁵⁶), ma senza averne piena coscienza:

تایکونیت که قلعه خالی شد مردم ولایت آفاق (کذا؟) اورا ویران ساختند

(fino a quando una volta il castello rimase sguarnito, e la gente della regione [velāyat] di Āfāq (sic) lo distrusse).

Poiché questo castello si trova nel Sistān, la *velāyat-e Āfāq* non può essere che la *velāyat-e Awq*, la cui esistenza era però del tutto ignota al copista che trascrisse l'opera.

Nello *Ehyā'o'l-Moluk*, (data di composizione 1619) Qal'è-kāh e Awq sono ambedue ugualmente note.

Ancora ai primi dell'Ottocento «Oke» è un distretto attraversato dal Christie ⁵⁷).

Ai giorni nostri, infine, nessuno sa più nulla di Awq e tutti conoscono Qal'è-kāh.

La soluzione, se si tiene presente, oltre a queste frequenze e coincidenze, anche la precisa funzione che Awq sembra avere nel contesto della religione di Zābol (cf. infra), può essere la seguente:

1) Awq è il nome originario, ma con tendenza a scomparire piano piano, come tutto ciò che è *zāboli*, della regione sistonica a Nord del Hāmūn; questa regione può aver avuto come epicentro una qualsiasi località della mitica Zābol di Zāl-e Zar, dal castello di Zāl le cui rovine si ergono ancora a Šindand (Aspezār), alla nostra montagna e oltre fino al Koh-e zor della mappa del Pottinger ⁵⁸). Però in epoca classica il suo fulcro è localizzato nella zona di Lāš-Jovein, e essa si estende, come ripartizione amministrativa, fino alle *velāyat* di Nih, Farāh e Piš (= Pošt)-e Zerè.

2) Qal'è-kāh è dunque un gruppo di villaggi di Awq; certo quel *dehestān* che è noto ai geografi arabi come Kahan < Kahān < Kāhān (i villaggi di Kāh), cioè una porzione di Awq. Un po' alla volta, però, questo nuovo fulcro del distretto eredita la dignità di quelli più antichi, fino al momento in cui, parlando di Qal'è-kāh, si intende far riferimento, grosso modo, alla regione che un tempo era chiamata Awq, il cui nome, tuttavia, sopravvive fino ai primi dell'Ottocento.

Nell'attuale distretto di Qal'è-kāh esistono, secondo la testimonianza di Sir F. Goldsmid, otto villaggi principali. Uno è il Qal'è-kāh per eccellenza, capoluogo della zona; noi ne conosciamo altri tre, i più prossimi alla montagna che suona, in zona archeologicamente molto interessante e ricchissima di ceramica: Kin, Jorg e, proprio ai piedi del monte, Do-Qal'è.

Si può quindi facilmente dedurre che se Rwnwjwl era un *rustā* (nel senso che abbiamo visto più sopra), esso doveva trovarsi più o meno dove si trova l'attuale Do-Qal'è.

Una forma *Run* sarebbe di per sé più che plausibile come toponimo, anzitutto in quanto è attestata altrove, nell'oriente iranico ⁵⁹): Run, frazione di Nišāpur - trasportata in India da alcuni lessicografi per essere quel poeta nato a Lahore - è il luogo d'origine della famiglia del poeta Abu'l-Faraj Runi, e nella *velāyat* di Samangān esistono un Runi e, soprattutto significativo, un Runi-do-āb, che ci guiderebbe ancor meglio degli altri due verso un'etimologia abbastanza semplice.

Si confronti l'avestico *raon*, 'fiume', 'corrente', 'valle', da cui il mediopersiano *ron*, 'direzione', e il neopersiano *run* '(per) via (di)'; e soprattutto l'annotazione del Bartholomae⁶⁰: il vocabolo è sentito come 'borgo', 'villaggio', nella traduzione pahlavi, ed è reso proprio con *rustā*, da intendersi *dašt*, in quella neopersiana. Allora, dal momento che *cul*, nel Xorāsān, vale anch'esso, più o meno, *dašt*⁶¹, l'eventuale endiadi *Run-o-jul* starebbe a indicare un 'borgo con piana adiacente', oppure una piana con un settore caratterizzato dalla presenza di quei tratti che, nel Sistān, potevano fare una piana di tipo tecnicamente *run*, e con un altro settore caratterizzato da quegli altri tratti che potevano fare una piana di tipo *jul/cul* (nel che è pensabile avesse importanza primaria la presenza o meno di canali d'irrigazione e la maggiore o minore floridezza agricola). Vi sono tuttavia elementi che danno da pensare. Nel Badaxšān – ben lungi da noi in verità – esistono un *رون*, un *روونچ* e un *روونچاب*⁶². Analoga e del resto ovvia alternanza tra forme in *n* e forme in *ng/nj* sembra potersi registrare anche nella nostra zona (cfr. *کرنگ*, che secondo Yāqūt era comunemente pronunciata Korun)⁶³, dove il *dašt* che si estende a Sud del villaggio di Do-Qal'è (= Rwnwjwl), e la cui porzione più prossima al monte è detta *dašt-e Emām Zeid-e 'Ali*, è chiamata *Dašt-e Barang*. Ora un toponimo Barang non compare in nessuno dei testi da noi esaminati; troviamo tuttavia, particolarmente nella parte più recente del *Tārix-e Sistān*, un castello che viene chiamato B.rwnj. È da notare che questo nome compare tredici volte nel *Tārix-e Sistān* e, per tre volte, il manoscritto lo riporta come R.wnj, corretto sempre dall'editore in B.rwnj⁶⁴. Nello *Ehyā'o'l-Moluk* esso è menzionato due volte⁶⁵. Come sempre, la sua ubicazione non è certa, ma esso si trova più probabilmente nella regione di Awq che non in quella di Zaranj, come suppone il Bahār. Non è quindi da escludere che l'attuale Barang sia imparentato con quel Qal'è-ye B.rwnj (= B.rwng). E questo toponimo, poi, specie nella forma non emendata di Rwnj (ricordiamo in proposito che nel Ghur il monte chiamato Ro'in nelle *Ṭabaqāt-e Nāseri*⁶⁶ sembra corrispondere a uno indicatoci come Waro'in/Bero'in), ricorda molto da vicino il nostro Rwnwjwl, o la prima parte di esso, nel senso perlomeno che la presenza nella zona di un (B)rwng può farci sospettare che anche Rwn, come Korun < Korung, rappresenti solo la « comune pronuncia » in un originale Rwnj, il quale rientrerebbe così nella ben nota famiglia dei toponimi sistānici in *ng*.

Potremmo quindi trovarci di fronte a una serie di passaggi, la cui origine potrebbe essere cercata in un antico (B)rwng, da cui (B)rwng-jul, cioè deserto (= pianura, *cul*) di (B)rwng. Ma la presenza, nella zona del monte, di un villaggio detto Do-Qal'è, ci indurrebbe a supporre che Rwnwjwl sia un'endiadi, continuata oggi nella dizione « due castelli »: allora *Jwl* non potrebbe più avere l'accezione di 'deserto', 'pianura', di (B)rwng(g). L'esistenza attuale di un villaggio chiamato Jorg, la cui parentela etimologica con *jolgè* (= deserto, pianura) salta subito agli occhi, ci permette forse di risolvere la contraddizione: *Jwl* (come l'attuale *Jorg*) sarebbe cioè il nome di un villaggio. Avremmo dunque: Rwnwjwl = (B)rwng e Jul. Dove

non è da escludere che l'attuale Jorg si identifichi proprio con l'antico *Jwl* (se esso è la seconda parte di un'endiadi) e l'attuale *Do-qual* è si identifichi con il solo *(B)rwn(g)* (non dimentichiamo che il termine del *Tārix-e Sistān, rustā*, ha anche il valore di *dehestān*).

Concludendo, possiamo supporre anche un originale *(B)rwn(g)*, da cui deriverebbe sia la forma *B.rwnj* sia la forma *Rwn* del *Tārix-e Sistān*. Se si considera che il « deserto » che cinge la località di questo nome dovunque essa si trovi, il *Dašt-e Barang*, può plausibilmente chiamarsi, in loco, *Cul/jul-e Barang*, possiamo ipotizzare un *(B)rwn(g)-jul* ('piana di *B.rwng*'), e parallelamente un *(B)rwn(g)-o-jul* ('*B.rwng* e la sua piana'), che stia all'origine dell'attuale dizione *Dašt-e Barang*, con cui il nostro *Rwnwjwl*, dunque, si identificherebbe più o meno. Tuttavia, un *Rwnwjwl* che fosse il *dehestān* di *Qal'è-Kāh/Kahan* si spiegherebbe ugualmente con la dizione *Run-o-jul* tesa a indicare la zona abitata comprendente e il villaggio che sorge ai piedi del monte, il 'borgo' per eccellenza, e l'attuale *Jorg*; dizione trascritta più tardi in *Do-Qal'è*, e ristretta più tardi ancora, con la decadenza della zona stessa, a indicare il solo villaggio principale, quello pedemontano.

* * *

Con tutto questo le possibili etimologie resterebbero sempre due: l'una ci ricondurrebbe all'idea del villaggio come zona irrigua, l'altra alla idea del rame, in neopersiano *ru(y)* e *berenj*. La quale seconda possibilità sarebbe molto significativa per due ragioni parallele:

1) perché il rame è un metallo rosso, così come rossa è tradizionalmente la dimora montana di *Zāḥḥāk*, quando essa non è il *Damāvand*.

2) perché nella città di rame altre tradizioni, evidentemente congeniali allo spirito iranico, fanno 'scompare' altri 'Immortali' ⁶⁷⁾, quando questi non scompaiono « nei monti di *Rayy* » ⁶⁸⁾ (= *Damāvand*).

Che la dimora di *Zāḥḥāk* sia rossa, o rosso-scura, è un dato che appartiene da sempre al folclore persiano ⁶⁹⁾; che questa dimora si trovi nel *Sistān*, meglio che a Babilonia, è forse meno scontato, ma non è neppur esso un fatto nuovo. Si confronti quanto scrive G. Scarcia a proposito delle dislocazioni di *Zāḥḥāk* dall'oriente all'occidente iranico ⁷⁰⁾, e in particolare: « ... Che poi la lunga strada verso occidente metta capo proprio... a Babilonia, e che quest'ultima divenga la sede classica di *Zāḥḥāk*, non pare singolare dal momento che Babilonia è la sede per eccellenza dei maghi e degli astrologhi. Un collegamento preciso del *Damāvand* con Babilonia - e proprio nel segno della magia falsa e ingannevole, quella che nel Corano è il rovescio della magia « buona » salomonica - esiste per esempio nella leggenda secondo cui Salomone avrebbe imprigionato *Šaḥr*, il ladro del suo magico anello, appunto dentro il *Damāvand*, nella variante neopersiana della leggenda secondo cui i due coranici angeli peccatori *Hārūt* e *Mārūt* sarebbero imprigionati non già nel pozzo di Babilonia, bensì nelle viscere dello stesso monte *Damāvand*... La nostalgia del paese natale indurrebbe peraltro il demone-tiranno a lasciare di tanto in tanto

Babilonia per intraprendere lunghi « viaggi » verso Oriente, sì da avere il modo, anche nella versione più comune della leggenda, di banchettare a Zābul e di dare origine, egli « arabo », alle migliori famiglie arie dell'Est e dell'intero popolo turanico ⁷¹).

Ma a questo proposito, M. Molé aggiunge che « il se fait que l'évolution de la légende de ce dernier [Āzhi Dahāka] rendait cette identification [tra Zāhḥāk e gli ' usurpatori ' turanici] aisée. Selon Yt 5, 29 Āzhi Dahāka sacrifie à Ardvī Sūrā Anāhitā au pays du castor, bawroish paiti danhaove. La tradition pehlevie a compris ce bawroish comme Babylone; cette dernière ville devient parfois la capitale de Dahāk et on sait raconter des histoires sur les charmes faits par le monstre à Babylone. Selon le septième livre du Denkart, un des miracles de Zoroastre fut détruire plusieurs choses merveilleuses que Dahāk avait construites à Babylone et qui amenaient les hommes à l'idolâtrie. Cette notice est digne d'intérêt d'un double point de vue. D'un côté le tyran est rattaché à un pays situé au sud-ouest du domaine iranien; de l'autre, le pays en question est la patrie classique de la magie et de la sorcellerie: la mauvaise souveraineté qu'il incarne reçoit ainsi une coloration spécifique. Soulignons encore que la notice sur Dahāk est suivie immédiatement de la mention d'une discussion victorieuse de Zoroastre avec des Babyloniens qui étaient ses adversaires les plus redoutables » ⁷²).

Da quanto abbiamo fino a qui esposto, appare effettivamente che:

a) Hārut e Mārut hanno seguito Zāhḥāk nel Damāvand, nel Sistān, a Babilonia;

b) la tematica che unifica le loro peregrinazioni è, evidentemente, anche quella della ' magia malvagia ', ma:

c) resta sempre aperto il problema essenziale, che è quello dell'origine della connessione sia di Zāhḥāk, sia di Hārut e Mārut, con il culto sistánico.

Ciò posto, bisogna però chiedersi anzitutto quale significato possa avere l'espressione avestica « bawrōiš paiti daiḥaove ». Se abitare nel « paese del castoro » significa abitare un paesaggio « rotbraun » ⁷³), che cioè cromaticamente ricorda la pelliccia di quest'animale – cosa assolutamente plausibile –, ecco spiegata la tradizione. Una tradizione antica – evidentemente – almeno quanto lo *Yašt* 5.

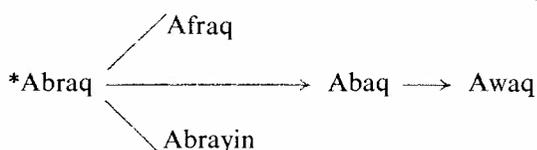
Che un' ' Immortale ' iranico scompaia in una città di rame, poi, è altrettanto comprensibile: è a tutti nota l'equivalenza, ampiamente dimostrata dal Christensen ⁷⁴), fra i vari tipi di « dimore sotterranee » o « montagne » degli ' Immortali ' (o quasi) della tradizione iranica. Ebbene, queste dimore sono caratterizzate, più di una volta, coloristicamente. Il *hank* di Afrāsiyāb è una replica del *var* di Jamšid. « Però il Christensen ha dimostrato anche che le sette fortezze di Kāus e la città-fortezza di Kang-dez costruita nel Mito da Siyāvuš (nella topografia più propriamente storica la città di Ecbatana) sono repliche del *var* di Yima e quindi del Kang ⁷⁵). Oggi, a questa serie di copie dello stesso motivo, noi possiamo aggiungere, grazie al Molé, anche... la « tomba di Siyāmak ». Nella tomba di Siyāmak del Garšāsp-nāmè, infatti, cresce un albero; « les fruits et les feuilles de l'arbre se renouvellent incessamment et ensuite c'est que quiconque mange un de ces fruits voit sa vie se prolonger d'une semaine ».

È lo stesso motivo dell'immortalità, impallidito, che ritroviamo nei sette castelli di *Kā'us*, dove « ... toute personne affaiblie par l'âge et qui sentait la Mort prochaine, retrouvait sa force vitale... ». E ancora: come i castelli di *Kā'us* sono di sette metalli diversi, come le mura di *Ecbatana* sono il riflesso delle sette muraglie della fortezza di *Kang-dez*, così anche « le tombeau de *Siyāmak* se trouve situé sur une montagne, dans un palais magnifique dont les bases sont de sept métaux » 76).

Questo policromatismo ha un carattere chiaramente cosmologico; ma anch'esso sa di Mesopotamia, o, più esattamente, di Babilonia. Se così è, dobbiamo vedere in esso il termine di un'evoluzione di un simbolismo cromatico iranico che in partenza può essere stato meno complesso. In ogni caso, sembra che tale presumibile archetipo iranico, intravedibile, forse, nel rivestimento metallico del *hank* di *Afrā-siyāb* 77), riappaia nella scelta, evidentemente non casuale, del rame e del solo rame per caratterizzare la dimora di quel nuovo 'Immortale' che è *Abu Moslem*. Naturalmente, anche la tradizione relativa alla rossa dimora di *Zahhāk* può avere influenzato quest'ultima leggenda.

A differenza di *Rwnjwl*, *Awq* non sembra isolata nella mitologia sistànica. Esiste infatti una tradizione secondo la quale una città fondata da *Adamo*, cioè dal 'Primo Uomo', avrebbe portato il nome di *Awq*, che sarebbe dunque la città più antica del mondo 78). Non si tratta di un caso unico, poiché, secondo un'altra versione, anche la città fondata da quell'altro 'Primo' della tradizione iranica che è *Tahmuras* si sarebbe chiamata *Awq* 79). Il più delle volte però, la città fondata da re *Tahmuras* sembra portare un nome leggermente diverso: *Tahmuras* è detto fondatore « d'une ville nommée *Abrajīn* au pays du peuple de *Moïse*, et d'une autre de nom *Afraq*, située sur une montagne de l'Inde » 80).

Al che, nel mio precedente studio, io proponevo il seguente schema, chiedendomi se le tre città non fossero che iterazioni di uno stesso e unico prototipo:



In sostanza, proponevo, a proposito di *Awq*, un'etimologia che l'avrebbe ricollegata ad un antico *Abraq* (= bianco e nero) imparentato anche con il nome della cavalcatura, *al-Borāq*, con cui *Maometto* compie il suo viaggio ultraterreno, domandandomi « se l'etimologia arabo-islamica di questo prototipo non conservasse per caso tracce di un'allusione a una dicotomia... derivante dai due colori... delle due montagne poste nelle sue [di *Awq*] vicinanze » 81).

La domanda va formulata meglio. Posto che *Awq/Awk* non può essere se non *Āβak* 82) (cfr. le notissime *Āvē*, *Sāvē*, *Ābè*, e il villaggio di *Sefid-ābè* nel *Sistān* persiano), come dimostra chiaramente, del resto, la già vista *nisba* *Awqī* portata da persona originaria di *Āvē*, bisognerebbe piuttosto chiedersi:

1) perché mai (solo per assonanza?) si sia pensato di far ricorso al termine

arabo *abraq* (' bicolore ', più o meno del tipo ' bianco e nero '), da cui, certo, *afraq* e *afraq-gin*, per indicare una « Città Prima » dei Persiani;

2) se per *Abraq* si intenda la sola montagna di *Zahhāk* (= A-lu-nao), o l'intera regione sacra, comprendente anche la « vittoriosa » montagna *Su-ha-hi-lo*, che è contrapposta alla prima.

Che *abraq* valga ' bianco e nero ', e il monte A-lu-nao sia non già nero, ma rosso (però rosso scuro)⁸³⁾, poco importa a questo proposito. Ho già indicato⁸⁴⁾ la piena plausibilità iranica di un'equivalenza rosso-nero (*Zahhāk-Siyāmak*), cioè un'equivalenza anche *abraš-abraq* (biancorosso-bianconero), di fronte al biancore del monte Arzur. Se *Abraq* indicasse dunque, come non è da escludersi, l'intera regione, quale potrebbe essere il monte « bianco », o « splendente », in coppia con il nostro? Le fonti che abbiamo più sopra esaminato non ce ne parlano mai, anzi quello che poteva sembrare un accenno a questo secondo colle (il passo del *Tārix-e Sistān* che lo Scarcia traduce come « sabbia grande che si erge di faccia a un monte »⁸⁵⁾) si è dimostrato male interpretato. Tuttavia possiamo trovare ben tre montagne con le quali si potrebbe identificare il Monte Bianco da noi cercato:

1) prima di parlare della meravigliosa sabbia, sia il *Tārix-e Sistān* che lo *Ehyā'o'l-Moluk* (che riprende quasi con le stesse parole la fonte più antica), ci descrivono un monte situato a Sud di *Farāh*; dice il *Tārix-e Sistān*:

فضل آخرهم بفراه بکوه حرون برشمال آن یکی سوراخ است چنانکه تیر
آنجا برنرسد. و از زبر سون کسی آنجا نتواند آمد واز آن سوراخ از هزار
سال باز یکی مار بیرون آید چنانکه چشم و روی وزفان (زبان) وی
میبینی و دوسرو، چنانکه میش کوهی زنده، که کسی نداند که غذاء او
از چیست مگر ایزد تعلی

(vicino a *Farāh*, nella parte settentrionale del monte *Harun* si trova una caverna [in posizione tale] che una freccia non riesce a raggiungerla, e neppure dall'alto è accessibile. Da quella caverna si affaccia ormai da mille anni un serpente, in maniera tale che si può vederne il muso, gli occhi, la lingua e le due corna, simile a un ariete montano vivo. Nessuno sa quale sia il suo cibo, se non Dio l'Altissimo)⁸⁶⁾.

E lo *Ehyā'o'l-Moluk*:

وعجایب دیگر آنکه بطرف جنوب شهر [فراه] کوهی است بجانب شمال
آن کوه سوراخی است در جایی بلند که تیر به آنجا نمی رسد واز آن
سوراخ مار شاخ داری، سرمانند گوسفند کوه است سر برون کند،
چنانکه چشم و روی و شاخ و زبان او را می بینند و کسی ندانسته که غذای
آن مار چیست

(un'altra meraviglia è che nella regione a Sud della città [di Farāh] esiste un monte, sul cui versante settentrionale si trova una caverna, posta in un luogo [così] elevato che una freccia non lo raggiunge. Da quel buco appare un serpente cornuto, con la testa come quella di un ariete montano, in maniera che se ne possono vedere gli occhi e il muso e le corna e la lingua e nessuno sa di che si cibi) ⁸⁷⁾.

La presenza di un 'serpente cornuto' (cfr. *Zahhāk* con i due serpenti – o due ferite – sopra le spalle) ci conduce a ipotizzare quella di « colui che uccide nel nostro *Sruvara* – un serpente a tre corna! – una manifestazione tipologica di *Aži Dahak* » ⁸⁸⁾: *Garšāsp*, « colui che i testi pahlavici ci presentano immerso nella valle *Pišanika* in quel sonno da cui si desterà alla fine dei tempi per debellare definitivamente *Zahhāk* » ⁸⁹⁾, che secondo la leggenda sistànica dorme nel monte che noi abbiamo opposto a questo ⁹⁰⁾;

2) il *Tārix-e Sistān* ci parla di un *Sefid-kuh* (o *Sefid-dež*) vicino a *Lāš-Jovein* ⁹¹⁾. Questo monte, il cui nome è proprio quello che ci saremmo aspettati di trovare in questo contesto, è inoltre separato dall'altra montagna dal *Dašt-e Barang*, il cui collegamento con la sabbia che si agita è stato visto più sopra;

3) nella regione del lago *Hāmūn* – che lo Herzfeld identifica con il lago *Kansavya*, in cui era custodito dai geni il seme di Zarathustra, è presente, oltre al nostro monte, anche quel *Kuh-e Xwājè* che, sempre secondo lo Herzfeld, sembra corrispondere alla montagna *Ušidām* dell'*Avesta* « conosciuta anche da scritti apocrifi, [in cui ricorre] col nome di Mons Victorialis » ⁹²⁾, la montagna mithraica ⁹³⁾, il *Kuh-e Zor* della carta del Pottinger, dalla quale uscirà il Salvatore venturo. *Kuh-e Xwājè* su cui, si noti, dorme col nome di *Xwājè Mahdi* (« Signore Messia »!) né più né meno che – tradizione locale – un discendente dopo sei generazioni di *Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya*.

L'evemerizzazione-razionalizzazione è banale: non potendo essere *Ibn al-Ḥanafīyya* stesso, che come Primo, ma mortale, per l'ortodossia è sparito per sempre, sia pure in una montagna rossa (l'« altra » montagna), il Salvatore, l'Ultimo, sarà un suo figlio, come del resto era un figlio di Zoroastro, e non Zoroastro stesso, il Salvatore già atteso dalla religione antica che ha trasmesso all'Islam l'identico luogo di pellegrinaggio. Naturalmente, per l'ortodossia islamica, il Salvatore è solo un pio personaggio santamente morto, cui di messianico resta soltanto il nome, comunque più che significativo.

Dal momento che quello che realmente conta è il simbolo, e non la sua concretizzazione geografica, di continuo riproducibile, tutte e tre queste possibilità di accoppiamento cosmogonico ed escatologico della nostra montagna (ma soprattutto la prima e l'ultima) hanno la loro ragion d'essere, e sono anche sovrapponibili.

Abraq o *abraš*, s'è detto, poco importa; per quanto riguarda la prima possibilità, se la contrapposizione *Siyāmak-Arzur* è di tipo *abraq*, quella *Zahhāk-Garšāsp* è di tipo *abraš*. Ma in tutti e due i casi la dicromia può interessare anche, particolarmente, uno solo dei due poli dell'antitesi. È interessante che, al di sopra delle

sabbie, il nostro monte sistanico appaia formato da rocce in cui sono nettamente separati due colori: una parte è grigio-argentea (= bianco-giallo) mentre l'altra è scura, quasi nera (= rosso), cioè presenta le tipiche caratteristiche di un color *abraq* (bianco-nero).

Una dicotomia identica è presente anche a Bāmiyān, nel castello usualmente noto come *Šahr-e sorx*, tradizionale sede di Žahhāk. Il colle su cui si elevano le rovine della cittadella di colore rosso, a un certo punto, e molto nettamente, si muta in una parete di color giallo chiaro. Ma dove c'è Žahhāk compare anche Garšāsp: e anche qui, questo postulato non è smentito. Poco lontano dalla 'città rossa', o meglio *abraš*, sempre nella vallata di Bāmiyān, sulla cima di un crinale, esiste una lunga crepa nella roccia bianca, che la tradizione dice essere un terribile drago, ucciso da 'Ali. I particolari della leggenda relativa⁹⁴) che ci permettono di giungere a Garšāsp, sono principalmente due:

a) ciò che la tradizione chiama « *la greppia di Doldol* », è un vero e proprio corno sul dorso del mostro-serpente;

b) il fatto che l'uccisore del mostro, ufficialmente 'Ali, sia un « eroe addormentato ».

Abbiamo perciò, nel Ghur orientale, una sovrapposizione di un color 'abraš' (bianco-rosso) a un color 'abraq' (bianco-nero) sistanico con la costante presenza di Žahhāk e del suo avversario escatologico.

La sovrapposibilità reciproca del rosso e del nero, e questo spontaneo adattarsi dell'aggettivo a uno solo dei due poli, sono in ogni caso fatti sospetti. Più che rappresentare la sintesi, come ipotizzato un tempo, Abraq (e Afraq, e Abrayin) potrebbe ben indicare la sola dimora di Žahhāk, offrendo veste araba a un ipotizzabile Bawrak, forma mediopersiana di Bawri: assonanza tra *abraq* e *bawrak*, più dicromia naturale delle montagne identificate con Bawrak, più color rosso sì, ma scuro, della pelliccia del castoreo (per cui l'animale sacro ad Anāhita opportunamente rappresenta l'aspetto notturno, interno, viscerale, femminile, del rosso)⁹⁵), possono avere spontaneamente prodotto il risultato *abraq*. Tanto più che *abraq* è, già in ambito arabo, la dicromia che contraddistingue il Guardiano del Centro, anche quando questo centro, la Mecca, è contemporaneamente *abraš* per essere situato tra due montagne, una delle quali rossa, al-Aḥmar⁹⁶). Propendiamo, insomma, per un *abraq* riferito al Centro per eccellenza, cioè, qui, al solo polo femminile dell'endiadi cosmogonica⁹⁷), all'Utero più che al Seme: all'utero nel quale anche l'« Immortale », preislamico e postislamico, rientra, colomba nel metallo color sangue. Ciò non toglie naturalmente che solo la contrapposizione sistanica Qal'è-Kāh/Kuh-e Xwājē, tra i quali si interpone il lago che custodisce il Seme salvifico, con tutta l'abbondanza di motivi che li avvolge, ci conservi il mito iranico nella pienezza della sua tematica, la quale rappresenta al tempo stesso un arricchimento e una deformazione dell'archetipo.

L'archetipo è rintracciabile forse, nella sua forma più semplice ed originale, nella favolistica russa⁹⁸) e nel motivo delle Planktāi in Omero⁹⁹). In ambedue

i casi la ierogamia è simbolizzata da uno scontro periodico, in ambedue i casi tra le due montagne semoventi sta la Vita in sé, si tratti delle « acque che danno vita e salute », o delle colombe che portano l'ambrosia a Zeus. Nel mito (greco-scitico? ¹⁰⁰) delle Simplegadi, a ciò si aggiunge il motivo della 'sospensione' cosmica: con il passaggio degli Argonauti, primi umani, o forse soprattutto di Orfeo, non per nulla l'avversario più temibile della « teda legittima », la ierogamia come modello universale si arresta e tace.

Altro archetipo, probabilmente iranico, in cui la sintesi tra i due poli è più intima: in quell'altro Centro che è Sarāndib, dov'è la tomba del Primo Uomo Adamo, un pozzo miracoloso respinge tutto ciò che vi si getti dentro ¹⁰¹). Di questo simbolo scarno, troviamo numerosissime rielaborazioni – anch'esse con introduzione del concetto di 'sospensione' – nelle varianti della leggenda relativa alla nascita del fuoco Gošnāsp ¹⁰²): dove il culto, storico e quotidiano, del fuoco, relega in un 'Primo Atto', irripetibile, la conflagrazione originaria nel momento stesso in cui la rievoca. La ierogamia è irrevocabilmente chiusa, e il relativo sconvolgimento naturale, che non è più un fatto di tutti i giorni, si riprodurrà soltanto alla fine dei tempi (così la variante introdotta dalla leggenda degli Aṣḥāb al-Rass ¹⁰³).

Il culto sistano conosce benissimo e rielabora, nel motivo di Karkoyy ¹⁰⁴) (pozzo foderato di metallo, forse di rame, con dicromia ovulare; « tesoro » in esso nascosto ¹⁰⁵;) assalto al medesimo; conflagrazione) anche questa variante ultima. Tuttavia esso fa perno soprattutto sull'altro motivo delle due montagne contrapposte, dove il rito, certo non solo preislamico ma prezoroastriano, e zoroastrianizzato prima allo stesso modo che è stato islamizzato poi, è nel senso che il Seme deve restare separato dall'Utero fino al giorno della Resurrezione. Pure, la simbolizzazione originaria della ierogamia sospesa ha lasciato le sue tracce palpabili in un fenomeno naturale quanto mai adatto allo scopo, e, per quanto deformato, il motivo dell'urto-repulsione resiste, applicato ora ad una sola delle due montagne tra le quali è la vita (è il nostro caso), ora al lago in cui si conserva la vita ¹⁰⁶), cioè ora all'Utero, ora al Seme (che è del resto « acqua » e « vittoria » anche quando è simbolizzato dalla sola montagna e sublimato in « ascensione » e « volo ») ¹⁰⁷). E allo stesso modo del simbolo dell'urto, anche quello dell'uovo (la dicromia), sopravvive a indicare ora l'uno, ora l'altro dei due poli: ora la Fenice del monte di Zāl ¹⁰⁸, ora il « tesoro » che Zāḥḥāk custodisce.

* * *

Siamo di nuovo al punto.

Si ritrova forse, nell'evemerizzazione, un collegamento particolare tra l'uovo e Zāḥḥāk?

Il tramite esiste, è preciso e ci è fornito da un passo dello *Šāh-nāmè* di Ferdousi, in cui compare Zāḥḥāk che commette il suo primo peccato, ispirato da Eblis e consistente nel mangiare un uovo:

کلید خورش خانه پادشا	بدو داد دستور فرمان روا
فراوان نبود آن زمان پرورش	که کمتر بد از خوردنیها خورش
زهر گوشت از مرغ واز چارپای	خورش گر بیاورد يك يك بجای
بخونش بپرورد برسان شیر	بدان تا کند پادشارا دلیر
سخن هر چه گویدش فرمان کند	بفرمان اودل گروگان کند
خورش زرده نخایه دادش نخست	بدان داشتش يك زمان تندرست
بخورد و برو آفرین کرد سخت	مزه یافت خواندش ورائيك بخت
چنین گفت ابلیس نیرنگ ساز	که شادان زی ای شاه گردن فراز

(Il primo ministro del sovrano gli [a *Zahhāk*] diede le chiavi delle cucine regali. Non c'era abbondanza di cibo in quel tempo, perché erano poche le cose credute commestibili. Il cuoco cucinò cibo un po' alla volta con carne di tutti i volatili e quadrupedi; lo abituò al sapore del sangue come se fosse stato un leone [var. come se questo fosse stato latte], per renderlo duro di cuore. Qualunque parola [Eblis] dica, l'altro obbedisce, perché il suo cuore è divenuto schiavo del comando del demone. All'inizio [Eblis] gli porse come cibo del giallo d'uovo, che lo rese per un certo tempo sano di corpo. [*Zahhāk*] lo mangiò, e tanto gli piacque il suo sapore che lo chiamò portatore di felicità. Allora così gli disse Eblis il mago: «Vivi lieto, o re altero») ¹⁰⁹.

L'uovo e i cibi costituiti di sangue e carne simboleggiano la ricerca, da parte di *Zahhāk*, della *tan-dorosti*, la 'salute', cioè l'immortalità. Come per Gog e Magog, c'è qui un sacrificio cruento di vittime viventi ¹¹⁰ (una positivizzazione del quale si può vedere, nel nostro monte sistano, nell'inglobamento dei combattenti arabi, ancora vivi ma che stanno soccombendo alle forze degli infedeli). *Zahhāk* ha qui una funzione *passiva*: reagisce, ma aspetta un intervento esterno per muoversi; rappresenta perciò l'elemento femminile. L'elemento *attivo* è invece Eblis, che assolve la funzione di 'ministro del culto vitale'.

Altrove questo 'ministro del culto vitale' può apparire nelle vesti di un demone (o personaggio demonizzato) o in quelle di un santo. Ci riferiamo sempre alla ricerca dell'Acqua di Vita da parte di Alessandro, che non per nulla si sostituisce al re di *Zābol* nella favola sul lago *Hāmūn* citata sopra, e che in note versioni del romanzo viene accompagnato nel suo viaggio nel paese delle tenebre da un cuoco (il *Glauco-Xežr* del Friedländer ¹¹¹). Non dimentichiamo che nello *Šāh-nāmè* Eblis, per costringere *Zahhāk* a consumare il suo peccato, si trasforma in cuoco! ¹¹², che trova l'Acqua di Vita ma non gliela trasmette. Per questo fatto il cuoco, che ha peccato, assorbe in sé la demonizzazione, che non risparmia *Zahhāk*, e che dovrebbe colpire anche Alessandro in conseguenza della *hybris* commessa. L'accostamento che qui è emerso tra Alessandro e *Zahhāk*, e che a prima vista può sembrare sor-

prendente, presenta invece altri precisi elementi che permettono di giungere a una completa identificazione simbologica tra questi due personaggi¹¹³). Entrambi, oltre a una comune origine yemenita, sono connessi con elementi bicolori: Zāḥḥāk lo è con i monti in cui è prigioniero, Alessandro lo è con il *sadd* che costruisce per difendere il mondo dagli assalti di Gog e Magog.

کچ وسنگ وهیزم فزون از شمار	بیارید چندانک آید بکار
بی اندازه بردند چیزی که خواست	چو شد ساخته کار واندیشه راست
زدیوارگر هم ز آهنگران	هرانکس که استاد بود اندران
زگیتی پیش سکندر شدند	بدان کار بایسته یاور شدند
زهر کشوری دانشی شد گروه	دو دیوار کرد از دو پهلوی کوه
زبن تا سر تیغ بالای اوی	چو صد شاهرش کرده پهنای اوی
ازو یک رش انگشت و آهن یکی	پراگنده مس در میان اندکی
همی ریخت گوگردش اندر میان	چنین باشد افسون داناکیان
همی ریخت هر گوهری یک رده	چو از خاک تا تیغ شد آژده
بسی نفت و روغن برآمیختند	همی بر سر گوهران ریختند
بخروار انگشت بر سر زدند	بفرمود تا آتش اندرزدند
دم آورد و آهنگران صد هزار	بفرمان پیروزگر شهریار
خروش دمنده برآمد ز کوه	ستاره شد از تف آتش ستوه
چنین روزگاری برآمد بران	دم آتش ورنج آهنگران
گهرها یک اندر دگر ساختند	وزان آتش تیز بگداختند
زیاجوج و ماجوج گیتی برست	زمین گشت جای خرام و نشست
برش پانصد بود بالای اوی	چو سیصد بدی نیز پهنای اوی
ازان نامور سد اسکندری	جهانی برست از بد داوری
برو مهتران خواندند آفرین	که بی تو مبادا زمان وزمین
ز چیزی که بود اندران جایگاه	فراوان ببردند نزدیک شاه
نپذرفت ازیشان و خود برگرفت	جهان مانده زان کار اندر شگفت

« Portate in gran quantità gesso e pietre e legna,
perché siano utilizzati a quest'opera.

E in abbondanza portarono quello che [Alessandro] aveva chiesto.
Quando la raccolta fu terminata e il progetto concretizzato
tra i muratori e tra i fabbri

e tra le persone che conoscevano questi arti
da tutti le parti del mondo si presentarono davanti a Alessandro
e si prodigarono nella realizzazione di quel difficile lavoro.

Da ogni paese venne un gruppo di sapienti
e dalle due parti del monte elevarono i muri.

Dalle pendici alla vetta era la sua altezza,
come cento cubiti la sua larghezza.

Un palmo del muro era di carbone ardente, e un palmo di ferro
mescolato a rame in piccola quantità.

Versarono in mezzo a esso un po' di zolfo,
così è l'inganno degli alchimisti.

Ogni sostanza innalzò uno strato di mattoni.

Quando dalla terra alla cima fu elevata,

mescolarono molto petrolio e grasso
e lo versarono sulla cima di quella meraviglia.

Sulla cima gettarono carboni ardenti nella misura di cento mann.

[Alessandro] ordinò che [anche] dall'interno lo incendiassero.

Avvampò e centomila fabbri
comandò il monarca vincitore.

Un grido disperato venne dal monte.

Il calore del fuoco aveva stupefatto le stelle!

Tale effetto venne su quella
vampa di fuoco e sulla fatica dei fabbri:

le sostanze una nell'altra si mescolarono
e fusero in quel fuoco violento.

Da Yājuj e Mājuj il mondo fu libero,
di nuovo divenne un luogo gradevole e popolato.

La sua altezza era di cinquecento ras
come la sua larghezza era di trecento.

Con quel celebre muro di Alessandro
il mondo si liberò dai demoni maligni ¹¹⁴).

Ancora, sia *Zaḥḥāk* che Alessandro, iconograficamente bicorni, appaiono come esseri prigionieri e vivi dentro un monte che si agita. *Zaḥḥāk* lo è nel monte sistano; Alessandro, secondo una preziosa tradizione slava, lottando contro Gog e Magog, dopo averli spinti dentro « antri, precipizi, montagne... riuni sopra

le loro teste due monti a forma di volta, e nella volta mise le sue trombe, poi se ne tornò indietro nelle sue terre. Soffiano i venti nelle trombe, e si innalza un ululato; loro [le popolazioni di Gog e Magog], stando lì, gridano: ' Oh, si vede che Alessandro il Macedone è ancora vivo ' »¹¹⁵).

La demonizzazione che abbiamo visto più sopra colpire Zāhḥāk e Alessandro è assunta in questo caso da Gog e Magog, riflesso di un'aspirazione antico-iranica all'Immortalità, perseguita in maniera immediata con il cibarsi di Vita. Queste due popolazioni rappresentano, pur conservando un qualche barlume di positività nel loro sviato e bestiale, titanico protendersi verso la perfezione divina, l'aspetto demoniaco, negativo di quel motivo della ricerca dell'Acqua di Vita che è lo sfondo del culto sistano. Essi sono cioè una specie di Titani islamici¹¹⁶, ma non anelanti a una perfezione di vita che già posseggono, partecipando a priori del divino ed essendo detentori di una vita che sempre divorano, bensì peccatori per il fatto di voler usare questa vita come Dio. Qui è la differenza tra le due mitiche popolazioni iraniche e i Titani greci divoratori della seconda manifestazione di Dioniso. Umanità primordiale, portatrice in sé tanto della macchia del peccato originale quanto dell'anelito verso la divina perfezione, sono per questo più simili, simbolicamente, al nostro tipo di intermediario-cuoco, Eblis e Glauco, entrambi visti in luce negativa e demoniaca.

Diversamente, non abbiamo, nelle manifestazioni superstiti dello spirito iranico, tracce del tutto nette e precise di un Nutritore (volgarmente cuoco) visto come personaggio positivo il quale assuma una posizione inequivocabilmente simile a quella, poniamo, di uno Zeus divoratore di Fanes dei Miti Orfici, che, trovando l'Immortalità, assorbe la sostanza divina primigenia (= l'uovo di Ferdousi) e può quindi divenire egli stesso manifestazione del principio originario.

Dell'orfismo iranico e della sua eucarestia ovulare (probabilmente imparentata con il motivo dell'*haoma*) nella quale dovevano sostanzialmente consistere i « misteri » sistano intuiti dal Molé, non resta dunque che l'ermetica leggenda di una ricerca vana, dove il rito assume caratteristiche infernali, e il sacro recinto, il *mandal*, diventa una grande muraglia costruita allo scopo di nascondere il misfatto agli occhi dell'umanità e di impedirlo per il futuro. Di quest'ansia di afferrare il segreto della vita in sé inglobandone il simbolo puro, insoddisfatta della mera adeguazione esteriore ed essoterica al meccanismo indicato dalla ierogamia (incontro periodico del bianco con il rosso), l'Islam ci fornisce al solito una reinterpretazione severamente monoteistica. Anche Maometto sale sull'albero di vita iranico con la sua cavalcatura iranica, e preferisce, alla maniera sistano, il bianco al rosso¹¹⁷: ma nell'Islam questo significa preferire il sonno tranquillo (adeguazione fiduciosa alla legge divina) del latte al sonno dell'ebbrezza da vino. Nello Zoroastrismo rimane il motivo messianico del figlio della « vergine ». Nella leggenda sistano-afghana rimangono nel caso migliore la favola lacrimosa dell'amore impossibile fra *xeng-bot* e *sorx-bot*¹¹⁸, e il più delle volte, curiose storie di donne sole (vergini, vedove, donne in difficoltà col marito), di sodomia e di conseguente

tribadismo ¹¹⁹⁾. Il che tutto sommato è abbastanza esatto, perché il peccato della gente di *al-Rass* ricorda veramente il peccato di Orfeo.

Altrove, anche Alessandro reagisce come *Zahhāk* alla presenza dell'impurità: il monte in cui è rinchiuso il demone sistánico si agita, si scuote; dal luogo in cui, secondo una leggenda yazgólami ¹²⁰⁾ è sepolto il Macedone, vengono lanciate pietre contro chi si avvicina.

È ovvio che Alessandro, non essendo un personaggio originario della tematica *zāboli*, vi compare spesso in collegamento con altri personaggi la cui funzione è, nel discorso simbolico, ben più importante: cfr. la leggenda sul lago *Šāberi*, riportata sopra, dove il vero fulcro della seconda parte non è nè Alessandro nè la sua opera di conquistatore, bensì la vedova ('donna senza uomini', donna sola), che, seguendo il destino della moglie di Lot, indica e allude all'ecatombe del popolo di Sodoma.

* * *

Ma Alessandro non è il solo 'grande' della tradizione islamica che venga assimilato a questa tematica del culto della Vita. C'è anche colui che «è, per la coscienza persiana, il più iranico degli *Emām*» ¹²¹⁾, 'Alī-e Režā, il «martire» alide sepolto a Mašhad. Questi, quasi *Siyāmak* islamico, indica con la sua santa morte la vera 'Immortalità', e rappresenta perciò l'aspetto piamente positivo, ancora del tutto valido fino nel culmine del trionfo monoteistico, della ricerca dell'Acqua di Vita da parte di Gilgameš. La tomba dell'*Emām*, infatti, secondo una tradizione, si trova a S.nābād, in un luogo «già previsto nella sua sacertà e nei suoi precisi limiti topografici da Alessandro *Du'l-Qarnayn*» ¹²²⁾, che vi aveva eretto intorno il suo *mandal*.

Quello che cinge la tomba dell'*Emām* è dunque una sorta di duplicato del *sadd-e Eskandari*, il *sadd* della sura della Caverna, di cui abbiamo visto sopra la descrizione ferdousiana.

Ma non basta. La tomba dell'*Emām* sorge «in una località nota anche, in arabo, come *Barda' o Muṭaqqab*» ¹²³⁾. Ora, *Barda'* (la *Firuzābād* di Arrān) ¹²⁴⁾ è, «nella tradizione islamico-azerbajana, fulcro geografico della leggenda di Alessandro, in particolare nella versione di *Nizāmi*» ¹²⁵⁾ (< versione siriana dello Pseudo-Callistene) ¹²⁶⁾. E fulcro particolarmente significativo. Nel romanzo nezamiano, il Macedone si reca in una località avente questo nome per rendere omaggio alla regina delle Amazzoni, la cui dimora è un castello abitato da sole donne vergini, e il cui accesso è impedito quindi agli uomini. Non soltanto, dunque, intervento di Alessandro nel limitare e circoscrivere il luogo sacro dove si custodisce la Fonte della Vita ¹²⁷⁾, ma anche identificazione quanto mai chiara e precisa della funzione di Centro per eccellenza che a questo luogo sacro compete, attraverso la sua messa in relazione con il motivo, non solo costante in sede 'sistanologica', ma in sede comunque simbolica risaputo ed esplicito, della verginità ¹²⁸⁾.

Se poi si pensa che la leggenda agiografica sull'Emām 'Alī-e Reżā, che da un lato mette capo ad Alessandro, dall'altro si riconnette alla leggenda degli *Aṣḥāb al-Rass* come al suo sostrato iranico più immediato ed ovvio¹²⁹, allora è possibile fare, sul motivo delle vergini, ancora più luce.

Dice infatti la leggenda degli *Aṣḥāb al-Rass* che, avendole gli uomini abbandonate, le donne rimasero sole (come le Amazzoni di Alessandro). Sole, e proprio nell'Azerbaigian (come le stesse), dove una delle tre tradizioni esistenti pone la loro sede¹³⁰. Interessante è però che, presso alcuni commentatori coranici tra cui Tabarsi, esse vengano situate nel Yemen¹³¹: cfr. la tradizione yemenita su *Zu'l-qarnein* e su *Ẓaḥḥāk*. La terza localizzazione ci porta infine nel Sistān, e qui il tema delle Amazzoni appare veramente a fuoco. Un punto di contatto essenziale, ma non ancora sottolineato, tra la leggenda degli *Aṣḥāb al-Rass* e la tipologia sistànica che la permea è infatti che essi « adoravano fanciulle che tenevano in casa fino a quando non avevano trent'anni »¹³².

Si tratta qui, evidentemente, del ricordo e di un'allusione ad un culto avente tra i suoi elementi l'esistenza di vergini sacre: dove è più che probabile la connessione col motivo delle vergini destinate a bagnarsi nel lago (Ricettacolo, 'Conchiglia'), in cui è conservato il seme che le feconderà facendo nascere da loro il Salvatore venturo¹³³. Il culto di un Seme che diverrà produttivo alla « fine dei tempi » implica del resto molto agevolmente un'evemerizzazione del motivo « donne sole » in motivo « donne abbandonate dagli uomini », (quindi costrette a distrarsi in qualche maniera).

Ecco forse, nelle Amazzoni sempre vergini di Neżāmi, l'evemerizzazione estrema, più razionalizzazione, del motivo (innestato, naturalmente, su tutto un materiale legendario ellenistico la cui storia qui non ci concerne ed è per noi casuale)¹³⁴: e allora si spiega perché esse abbiano sede in *Barda'-Firuzābād-S.nābād*, che è il 'Luogo del Sacrificio', il Centro per eccellenza, evemerizzazione topografica, a sua volta, dell'idea della Vita-Seme in quanto potenzialità pura, simbolizzata nel rifiuto storico, da parte delle Vergini, della convivenza coi maschi¹³⁵. Rifiuto storico che è un chiaro *pendant* del rito « sodomitico » degli uomini che queste vergini mantengono tali nell'attesa del Messia.

L'evemerizzazione più spicciola di questo motivo delle vergini appare, in ambiente sistànico-afghano, sotto tre diversi aspetti a noi ormai familiari. Da una parte c'è la fanciulla del Rig-e ravān, che cerca di anticipare l'estrinsecazione messianica della Vita-Seme (simboleggiata in questo caso dall' 'Immortale' Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya la cui visione, e quindi conoscenza, è per il momento proibita) e per questo, più che per il fatto di rivelare successivamente ciò che ha visto, pecca e viene punita con la trasformazione in pietra, cristallizzazione definitiva dello stato di sterilità. Dall'altra parte abbiamo la vedova della leggenda sul lago Ṣāberi che invece, nel suo astio contro il culto sistànico (che l'ha privata del marito), rifiuta la vita a Zābol (rifiuto rappresentato dall'avvelenamento delle acque dei fiumi), e per questo pecca e viene punita nell'identica maniera. Infine, e questo è il caso

più importante dei tre, c'è la donna sola (moglie trascurata dal marito) che, assumendo le forme quanto mai esplicite di simbolo stesso di una fertilità naturale ¹³⁶⁾ (Anāhita) tradita, sostituisce al rito sistamico il suo, e in proprio commette, peccando con gli angeli Hārut e Mārut ¹³⁷⁾ il peccato di Sodoma. Ma anche qui la leggenda occupa lo spazio psicologico lasciato vuoto dalla rimozione del ricordo dell'archetipo orfico. Il quale rimane ben evidente, perché, al di là di questa favola che postula la prepotenza invincibile della legge di natura, l'attenzione rimane polarizzata su di un fatto centrale che è sempre « *il peccato commesso con gli angeli* ».

Crediamo senz'altro che il più remoto e autentico punto di contatto tra Žahhāk e Hārut-Mārut sia proprio qui, in questo loro comune simbolizzare la funzione di protezione e tutela della « rossa » femminilità naturale (Anāhita). Che poi Žahhāk, da 'segno' di una femminilità reclusa, si banalizzi in una specie di guardiano di *harem* che ringhia a chiunque si avvicini, è cosa assolutamente normale sul piano della favola; in origine Žahhāk e Hārut-Mārut rappresentano tutta la femminilità in maniera complementare: femminilità in potenza e femminilità in atto.

L'altro nome attribuito alla località in cui è sepolto l'Emām è altrettanto significativo e funzionale nei confronti del nostro contesto. Moṣaqqab è toponimo che in altra zona viene così spiegato dal Le Strange: « *The Pierced, because it stands among the mountains, all of which are pierced as through with great openings* » ¹³⁸⁾, cioè caverne, buchi, antri, *hank*, var. Se si pensa all'idea del *sadd-e Eskandari* come *cahār-divāri* magico, cioè come delimitazione sacra che circonda il Centro (*mandal*), ecco un puntuale riscontro della posizione 'mediana', intermontana, *baina 'l-jabalain*, con cui la Fonte della Vita costantemente ci appare, nelle manifestazioni sia positive sia negative della sua simbologia sessuale e maschile. Perché non solo l'Acqua di Vita è custodita presso la montagna cosmogonica, normalmente sdoppiata in coppia cosmogonica montana, spesso del tipo delle Simplegadi: anche il *sadd* che circonda Gog e Magog presenta le stesse caratteristiche bimontane, anzi la posizione assolutamente mediana è per queste due popolazioni necessaria per l'assolvimento delle loro funzioni ¹³⁹⁾. Il sacrificio vitale, insomma, sia esso visto in luce positiva e santa, cioè moderna, monoteistica, islamica ('Ali-e Režā), sia esso visto in luce nefasta e demoniaca, cioè arcaica (ma nella rilettura moderna), quale appare nel motivo di Gog e Magog, viene consumato in una Montagna Cava che è al tempo stesso un Centro e un Limite ¹⁴⁰⁾.

Quanto poi alla localizzazione del sacro *sadd*, cioè del Centro, e al tempo stesso del Limite, in un misterioso *majma' o'l-bahreïn* (se nella Sura XVIII si è generato, come sembra, lo scambio Zu'l-qarneïn/Mosè), ecco qualche addenda al lavoro condotto finora dagli esegeti del passo coranico ¹⁴¹⁾. Secondo una tradizione riferita da Evliyā Celebi, il luogo in cui furono imprigionati Gog e Magog è il Top-xānè ¹⁴²⁾, in posizione mediana tra mare e Corno d'Oro, in quel Centro per eccellenza che è Costantinopoli (di cui uno dei fondatori è appunto Alessandro) ¹⁴³⁾, città situata presso il Bosforo, dove « *dal Capo delle Sette Torri... alla punta di Kāzi Köy... verso Scutari, ho osservato nell'acqua una linea rossa larga*

circa un palmo, tracciata da una di queste punte all'altra. Il mare a nord di questa linea è il Mar Nero; a sud, invece... per la sua tinta azzurra... si chiama Mar Bianco » 144).

La simbologia iranizzante del Nero (il Nord) e del Bianco (l'Ovest) ¹⁴⁵⁾ ribadisce le funzioni di Centro attribuite a Costantinopoli (a questa città come a molte altre, naturalmente). Ci troviamo di fronte ancora una volta, ma in forma marina, (in un tipico *majma' o'l-baḥrein*) alla dicotomia bianco-nero della montagna cosmologica sistanaica. Questo *majma'* bianco-nero fa simmetrico *pendant* con l'altro, più noto, sempre connesso con il nome di Alessandro, rappresentato dallo Stretto di Gibilterra, dove il Mediterraneo (Mar Bianco) si incontra invece con una serie di variazioni simboliche sul tema del rosso ¹⁴⁶⁾. Ma bianco-rosso e bianco-nero sono appunto le due manifestazioni cromatiche sovrapponibili della montagna cosmologica sistanaica. Le funzioni del Centro (Costantinopoli) e del Limite (Colonne d'Ercole) sono parimenti sovrapponibili e intercambiabili; tutt'e due rappresentano la dimora rosso-scura di Alessandro-Žaḥḥāk.

Naturalmente, una località rossa è collegata anche con l'Emām 'Ali-e Režā. Egli, infatti, nel suo 'calvario', passa per Ḥamra, cui nei testi agiografici in persiano corrisponde il toponimo iranico Deh-e sorx ¹⁴⁷⁾, che indica evidentemente una località rossa, situata nei pressi di Nišāpur-Abrašahr ¹⁴⁸⁾. La zona che attualmente corrisponde al Deh-e Sorx è quella di Qadam-gāh, villaggio-santuario il quale si erge su di una collina non altissima – ma visibile a grande distanza – ultima propaggine meridionale di un massiccio ricco di toponomastica acquatica, che s'interpone tra questa zona e quella di S.nābād, regione coloristicamente pallido-cinerea.

Secondo una tradizione, « intorno a questa località [Ḥamra=Deh-e Sorx=Qadam-gāh] sorgono giardini estremamente floridi. Uno dei giardinieri è però nemico dell'Ahl al-Bayt. A lui l'Imām chiede dell'uva, che gli viene rifiutata con l'argomento che non ce ne può essere, data la stagione invernale. Allora l'Imām compie quello che viene chiamato il miracolo dell'albero, facendo fiorire tutto il giardino. Alla sua reiterata richiesta, il giardiniere incredulo risponde di nuovo negativamente, rifiutando il miracolo. L'Imām tace ma, quando egli si allontana, scoppia nel giardino in cui si è compiuto l'evento prodigioso una tempesta che incenerirà giardino e giardiniere » ¹⁴⁹⁾.

Il personaggio sembra derivato pari pari dal mito sistanaico, in cui un vignaiolo, (parente di) Žaḥḥāk, si avventa contro Garšāsp: « *Le héros... vit en route un beau village et un côteau riches en fruits, et maint jardin aux environs; se promenant autour d'un jardin, il entra pour nettoyer de la poussière son visage; il circulait avec les pages du palais; ils aperçurent en ce lieu des pieds de vigne; le vigneron était impétueux, méchant, intendant du village et parent de Žaḥḥāk; il survint, averti, le regard courroucé... » 150).*

Il giardiniere è il demone del Monte Rosso (= Žaḥḥāk), che (nella favola, come s'è detto), 'scaccia' le persone a lui sgradite.

Ma anche per un altro verso 'Ali-e Režā si ricollega alla religione sistanaica:

secondo la solita leggenda agiografica, egli « *fa nascere in contrada di Qār (= caverna) un albero miracoloso e taumaturgico, che poi insecchisce, e chi ne taglia rami o radici viene colpito da una malattia simile a lebbra* »¹⁵¹). Queste caratteristiche taumaturgiche dell'Albero ci riportano ancora una volta nel Sistān¹⁵²; esse sono le stesse di un altro albero, cresciuto nel recinto del palazzo (= *hang*, *var*) dentro cui è posta la tomba del nero Siyāmak, l'Ali-e Režā antico-iranico, i cui frutti hanno il potere di allungare di una settimana la vita di chiunque li mangi¹⁵³). E a questa stessa simbologia di alberi taumaturgici si possono del resto ricollegare gli alberi che nascono dall'Ombelico dei Santi, da cui traggono la loro linfa eterna. Questo motivo è particolarmente diffuso nel Xorāsān (a Harāt, tomba di Jāmi e di 'Abd-Allāh Ānšāri, a Torbat-e Jām, tomba dello Šeix, a Došanbè, tomba di Ya'qub Carxi), ma appare anche nel racconto yazgolami, già menzionato, su Alesandro, in cui si dice che, dopo la morte di quel re, a Navn crebbe dal suo ombelico un pioppo. È qui inutile insistere sulle note implicazioni ombelicali del Centro¹⁵⁴).

Nella *ziyārat* situata ai piedi del monte sistánico, accanto al pozzo, cresce non per nulla un enorme tamarisco: simbolo anch'esso, come gli altri, della tematica unitaria dell'Albero della Vita = Acqua di Vita.

GIORGIO VERCELLIN

1) G. Vercellin, *Zur e Arzur*, in *Leucippidi e Dioscuri in Iran*, « Annali di Ca' Foscari », IX, 3 (1970), Serie Orientale, I, pp. 50-62. Su A-lu-nao e Su-na-hi-lo bibliografia di G. Tucci, *Oriental Notes*, II. *An Image of a Devi discovered in Swat and some connected problems*, in « East and West », NS, XIV, 3-4 (Sept.-Dec. 1963), pp. 146-182.

2) È la tesi di tutta la prima fase delle ricerche iranistiche del Molé (cfr. « JA » CCXXXVIII, 1950, p. 483). Ma il promesso lavoro 'sistanologico' di sintesi (cfr. *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran Ancien*, Paris, 1963, p. 452, n. 4) non è mai comparso.

3) *Kitāb al-'A'lak an-Nafisa*, auctore Abu Ali Ahmed ibn Omar Ibn Rosteh in *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* (ed. M. J. De Goeje), VII, Lugduni Batavorum 1892 (editio secunda, 1967), p. 174.

4) *Chronologie Orientalischer Völker von Albêrûni*, herausgegeben von dr. C. Eduard Sachau, Leipzig 1878 (ristampa 1923), p. 246.

5) G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, reprint London 1966, p. 341 e nota 1 p. 342.

6) G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul*, in « AION », NS, XV, 1965, pp. 126-127.

7) *Tārix-e Sistān, ta'lif dar ḥodud-e 445-725, be-tašḥih-e Maleko's-Šo'arā Bahār*, Teherān, [1314/1935], p. 15.

8) Se non si accetta l'emendamento di *barā* in *barābar*, bisogna leggere *andar barākuh*, probabilmente per *andar parākuh*. In questo caso, la trad. è: « una sabbia che riempie la spaccatura di un monte per tutta la sua altezza ». Contro l'emendamento, cfr. il luogo corrispondente del ms. di Tbilisi (G. Giunasvili, *Noxè-ye xattī-ye Tārix-e Sistān moudjud dar Teblisi*, Tbilisi 1971, p. 21).

9) Il Ṭannīn è un mostro dalle forme imprecisate, ma di tipo acquatico (San Girolamo ha una volta *sirenas* e una volta *dracones* per il corrispondente termine *Tannim* di Isaia XIII, 22 e XLIII, 20) che simbolizza la fertilità demonizzata (costituisce il nutrimento di Gog e Magog, e

Alessandro lo debella, cfr. nota 136): la sua evocazione è dunque particolarmente interessante nel nostro contesto, se si tengono presenti le considerazioni tematiche che seguono più oltre. Per un parallelo di questa connessione tra mostro marino e fenomeno tellurico si rammenti il tempio della dea Echidna a Hierapolis di Frigia, dove un essere con coda di pesce simboleggiava i « tremiti della terra » (cfr. M. Vieillard-Troiekouroff, *Quelques sirènes-poissons carolingiennes*, in « Cahiers Archéologiques », XIX, 1969, pp. 68, nota 34).

¹⁰) G. Scarcia, *La religione di Zābul*, cit., p. 131.

¹¹) F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1892 (fifth impression 1963), p. 1368.

¹²) E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon, Supplement*, vol. VIII, New York, 1956, reprint dell'ed. London 1893, p. 3029.

¹³) I. A. Vullers, *Lexicon Persico-Latinum*, Graz, 1962, reprint dell'ed. Bonn, 1864, pag. 73, e Steingass, *op. cit.*, p. 594.

¹⁴) *Ehyā'o'l-Moluk, ta'lif-e* Malek Šāh Ḥosein ebn Malek Qiyāšo'd-din Moḥammad ebn Šāh Maḥmud Sistāni, *be-ehemām-e* Doktor M. Sotudē, Teherān, 1344/1965-66, p. 15.

¹⁵) Mo'ino'd-din Moḥammad Zamci Esfezāri, *Rouzāto'l-jannāt fi oušāf-e madinat-e Harāt*, I, Teherān 1959 (ed. M. K. Emām), pp. 334-335.

¹⁶) *Eastern Persia, an Account of the Journeys of the Persian Boundary Commission 1870-71-72*, vol. I, *The Geography, with Narratives by Majors* St. John, Lovett, and Evan Smith, *and an Introduction by Major-general* Sir Frederic John Goldsmid, London, 1876, p. 327.

¹⁷) In una celebre battaglia fra arabi e 'kāboli' (62/581-82) morirono molti musulmani, fra cui uno Zeid... ibn Ja'dān (Yazīd in Ibn al-Ašir), nominato anche da Balāzuri, che è l'unico Zeid che compaia nel Tārix-e Sistān come *šahid* (*Tārix-e Sistān*, cit., pp. 100-101 e nota 4 p. 100).

¹⁸) *Eastern Persia*, cit., p. 329.

¹⁹) *Il Corano*, trad. di A. Bausani, Firenze, 1961, nota 102 alla sura II, p. 507.

²⁰) *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulūb composed by Ḥamd-Allāh Mustawfī of Qazwīn in 740 (1340)*, edited by G. Le Strange, Leiden-London 1915, pp. 306-307.

²¹) G. Scarcia, *Epica iranica e motivo turanico. Considerazioni sui « Turchi di Zābul » e sulla leggenda di Afrāsyāb-Alp Ār Tonga*, in « AION », NS, XVIII, 1968, pp. 391-424.

²²) G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul*, cit., pp. 140-141. Sul Hārūt-rūd, e per l'etimologia, v. W. Eilers, *Der Name Demawend*, in « Archiv Orientalny », XXII, 1954, p. 322.

²³) *Eastern Persia*, cit., p. 327.

²⁴) J. B. Philby, *The Empty Quarter*, London 1933, pp. 204-207, 393-394; W. Thesinger, *Arabian Sands*, reprint London 1960, pp. 150-151.

²⁵) Per le quali cfr. A. S. Beveridge, *The Memoirs of Bābur...*, London 1912, p. 215.

²⁶) A. A. Kohzad, *Légendes et coutumes afghanes*, Paris 1953, pp. 35-37.

²⁷) Barret Parker and A. Javid, *A Collection of Afghan Legends*, Kabul 1970, pp. 67-69.

²⁸) A. Burnes, *Cabool: a Personal Narrative of a Journey to, and Residence in that City, in the Years 1836, 7, and 8*, Lahore, Second Edition 1961, pp. 120-122.

²⁹) Il terzo figlio di 'Alī è tradizionalmente scomparso nella montagna di Raẓwā presso Yanbu', in Ḥijāz. Cfr. Ibn Xaldūn, *Muqaddima*, Cairo 1322/1904-1905, p. 198.

³⁰) Il concetto di 'vicario' fa peraltro parte integrante della tematica simbolica del messianesimo iranico: cfr. *Siasset Namēh, Traité de Gouvernement composé pour le Sultan Melik-Chah par le Vizir Nizam oul Moulk, Texte Persan édité par* Ch. Schefer, Paris 1891, p. 182.

³¹) Il motivo del personaggio sparito vivente dentro un monte che ha come alternativa quello della trasformazione in statua si ritrova proprio nel caso di Zāḥḥāk che, imprigionato secondo alcune tradizioni non già nel Damāvand, bensì nel Kuh-e Telesm, vi fu trasformato in sale (A. Houtoum Schindler, *Eastern Persian Irak*, London 1896, p. 75). In questo caso il destino del personaggio implicato ricorda più da vicino quello della moglie di Lot (cfr. qui di seguito p. 106).

³²) *Viae Regnorum, Descriptio Ditionis Moslemicae auctore* Abu Ishāk al-Fārisi al-Iskakhri

editit M. J. De Goeje, in « Bibliotheca Geographorum Arabicorum », I, Lugduni Batavorum 1870 (editio tertia 1967) p. 250 e n. 1.

³³⁾ A. S. Beveridge, *op. e loc. cit.*

³⁴⁾ G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul, cit.*, p. 128, n. 41.

³⁵⁾ *Ibidem.*

³⁶⁾ *Ibidem.*

³⁷⁾ Cfr. i versi di Kusayyir riportati da Ibn Xaldūn, *op. cit.*, pp. 198-199:

وصيلا بذوق الموت حتى يقود الجيش يقدمه اللوا
تغيبلا يرى فيهم زمانا برضوى عنده غسل وما

« E c'è un nipote [di Muḥammad] che non gusterà la morte, finché non tornerà guidando un esercito, preceduto dalla bandiera. Egli è nascosto, invisibile per un certo tempo, in Raẓwā; accanto a lui sono il miele e l'acqua ». I versi sono citati anche da Mas'ūdī: cfr. Maçoudi, *Les Prairies d'or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille*, Paris 1861-1877, V, p. 182.

³⁸⁾ *Siasset Namèt, loc. cit.*

³⁹⁾ *A Literary History of Persia, vol. I*, by E. G. Browne, Cambridge 1928 (reprint 1964), pp. 314-315. Si tratta della dottrina di Ishāq, detto « il Turco », che, può essere interessante rilevare, « was a descendant of Zayd the 'Alid, and therefore presumably claimed himself to be the Imām ».

⁴⁰⁾ *Les prairies d'or, cit.*, v. VIII, pp. 41-42. Cfr. anche al-Šahrastānī, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, übers. Haarbrücker, Halle 1850, I, p. 145.

⁴¹⁾ *Tārix-e Sistān, cit.*, p. 2, n. 1.

⁴²⁾ Il caso segnalato da Bahār è peraltro ovvio, in quanto per la città di Āvē, nella Media esiste anche la grafia Āwaq: cfr. W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Persien*, (in *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, CII, Wien 1883), I, *Die Strassenzüge der Tabula Peutingerana*, 3, *Weg von Hamadan nach Kasan*, pp. 158-159. Tutto ciò è comunque importante per la ricostruzione dell'etimologia della nostra Awq, su cui si veda più avanti, p. 97 sgg.

⁴³⁾ *Borhān-e qāṭe', ta'lif-e Moḥammad Ḥosein ... Borhān ... be ehtemām-e doktor Moḥammad Mo'in, Jeld-e avval, cāp-e dovvom*, farvardin 1332/1953, p. 18.

⁴⁴⁾ W. Tomaschek, *op. cit.*, I, 13, *Weg von Zarang nach Marw*, p. 212.

⁴⁵⁾ *Notices et Extraits des Manuscrits*, XIV, 1843, pp. 141 sgg.

⁴⁶⁾ *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen von Dr. K. Marquart*, in *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge*, III, 2, 1901, p. 293.

⁴⁷⁾ G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul, cit.*, p. 132.

⁴⁸⁾ C. E. Bosworth, *Sistān under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Šafārids (30-250/651-864)*, Rome 1968, p. 85.

⁴⁹⁾ Pp. 28, 188, 355, 383, 389, 401, 404, 406.

⁵⁰⁾ Pp. 18, 74, 81 (due volte), 82, 83 (due volte), 85, 86, 92, 112, 113-114, 114, 137, 144, 341, 495.

⁵¹⁾ *Da Afqānestān juqrāfiyā'i qāmūs*, I, Kābol, 1340/1962, p. 190.

⁵²⁾ Esfezāri, *op. cit.*, I, p. 115.

⁵³⁾ Barret Parker-Javid, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁵⁴⁾ *Eastern Persia, cit.*, p. 326.

⁵⁵⁾ Talora, e non solo in questo caso, l'editore legge arbitrariamente *qal'è-gāh* malgrado il manoscritto non permetta di distinguere tra i grafemi ك *k* e گ *g*.

⁵⁶⁾ Esfezāri, *op. cit.*, I, p. 115.

57) Cfr. A. Pottinger, *Travels in Beloochistan and Sindh...* London 1816, *Appendix (Abstract of Captain Christie's Journal)* p. 409.

58) A. Pottinger, *cit.*, nella carta in fronte a p. XXX.

59) Cfr. tutti i dizionari persiani e *Da Afqānestān juqrāfiyā'i qāmūs, cit.*, III, Kābol, 1965, p. 217.

60) *Altiranisches Wörterbuch*, ristampa fotomeccanica Berlin 1961, col. 1512. Il tramite per il passaggio dal valore di « fiume, canale », a quello di « *har jāy ke az ān āb 'obur konad* » (*Farhang-e Nafisi*, I, Teheran 1317-8/1938-40, p. 6) sembra fornito dall'insieme delle accezioni del neopersiano *āb-rāh*.

61) Cfr. la nota 1 del Bahār a p. 15 del *Tārix-e Sistān: cul=kavir, kavir-e bozorg, šahrā-ye faqr* ('privo d'erba'), inadatto al pascolo), *šahrā-ye xāli az ādam; cur=bāq-e tehi šodē (az mivē), jā-ye qārat šodē*.

62) *Da Afqānestān juqrāfiyā'i qāmūs, cit.*, III, *loc. cit.* Significativo, comunque, quel *Rwwnc-āb*.

63) *Jacut's Geographisches Wörterbuch... herausgegeben von F. Wustenfled, IV, Leipzig 1869*, p. 269. Cfr. anche W. Tomaschek, *op. cit.*, I, 13, p. 212.

64) *Tārix-e Sistān, cit.*, pp. 326, 364, 376, 377, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 401, 403. Nei passi di pp. 326, 364 e 388 il manoscritto porta la forma *Rwnj*. Per la localizzazione proposta, v. p. 326, n. 3. Nella carta del Tate compare un Bering sulla riva occidentale del Hāmūn.

65) *Ehyā'o'l-Moluk, cit.*, pp. 83, 114.

66) *Ṭabaqāt-e Nāšeri, ta'lif-e Menhājo'd-din... ebn-e Serajo'd-Din... Juzjāni... jeld-e avval... be... tašhih-e 'Abd al-Ḥayy Ḥabibi, Kābol 1342/1963-64, p. 328.*

67) V. sopra p. 88 e nota 38.

68) V. sopra p. 88 e nota 39.

69) Cfr. la mia ricerca di cui alla nota 1.

70) G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul, cit.*, p. 134 sgg.

71) *Ibidem*, pp. 139-141.

72) M. Molé, *Entre le mazdéisme et l'Islam: la bonne et la mauvaise religion*, in *Mélanges d'orientalisme offerts a H. Massé*, Tehran 1963, pp. 305-306.

73) Bartholomae, *op. cit.*, col. 925. Il caso di *Kvirianta* potrebbe essere analogo, ed eventualmente collegato a qualche transfert occidentale di *Žahhāk*, ma non necessariamente a *Karand*. Va ricordato, peraltro, a questo proposito, che proprio nel *Māzandarān*, dove è *Bābol*, si trova anche un fiume 'Kirrind', forse da ricollegarsi al *καλύδοι* attestato in Tolomeo: cfr. R. Vasmer in *EI*, III, p. 488.

74) A. Christensen, *Les Kayanides*, København, 1932, specie pp. 80-81 e 105.

75) Per il problema di *Kang* vedi le note di G. D'Erme *infra*, pp. 173 sgg.

76) G. Vercellin, *Zur e Arzur, cit.*, pp. 56-58.

77) Che il Bailey (« BSOAS », VII, 1933-35, p. 768 numero 7) riaccosta ipoteticamente al *Ro'in-dez* della leggenda. Ma vedi ancora D'Erme, *infra*, pp. 176-177.

78) *Fazā'el-e Balx*, in *Chrestomatie Persane à l'usage des élèves de l'école spéciale des langues orientales vivantes, publiée par Ch. Schéfer*, I, Paris, 1883, p. 67.

79) *Compendium Libri Kitāb al-Boldān, auctore Ibn al-Fakih al-Hamadhāni quod edidit...* M. J. De Goeje, *Lugduni Batavorum (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, V)* 1885 (editio secunda 1967) p. 319 e nota H.

80) A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I, Stockholm 1917, pp. 208-209.

81) V. la mia ricerca di cui alla nota 1, p. 59.

82) Cfr. n. 42.

83) V. sempre la mia precedente ricerca, *cit.*, p. 56.

84) *Ibidem* e pp. 57-58.

85) G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul, cit.*, p. 125.

86) *Tārix-e Sistān*, cit., p. 14.

87) *Ehyā'o'l-Moluk*, cit., pp. 14-15.

88) G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul*, cit., I p. 151.

89) *Ibidem*, p. 152.

90) La possibilità che حرون del *Tārix-e Sistān* sia, come خوروه o خوروه di Bīrūnī, corruzione, o meglio risultato di una fallace lettura della corrispondente parola pahlavica, da rendersi meglio con آرزوره, sembra nel nostro contesto molto verosimile. Su Arzur in Bīrūnī v. A. Christensen, *Les types...*, cit., p. 53.

91) *ورفتن یای قلعه سفیدکوه که معروفست بلاش*. *Tārix-e Sistān*, cit., p. 406; ma certo una 'montagna bianca' è entità assai generica.

92) Cfr. G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933, p. 40 n. 1 e pp. 82-83.

93) G. Gnoli, *Ricerche storiche sul Sistān antico*, Roma 1967, p. 27, n. 10.

94) La si veda in Kohzād, *op. cit.*, pp. 5-9. Un po' diversa, e forse con contaminazioni, la variante su cui si basò il Foucher (che descrive egregiamente la località) per rintracciare, invece, il passato buddhista dello stesso « santuario » (A. Foucher, *La vieille Route de l'Inde de Bactre à Taxila*, I, Paris 1942 (« MDAFA », 1), pp. 130-132). Ma proprio il Foucher non esclude, anzi reputa plausibili, anche altre interpretazioni.

95) Cfr. J. Chevalier e A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1969, pp. 663-665.

96) Cfr. A. J. Wensinck, *The ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, in *Verhandeligen Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, XVII, 1 (1916) pp. 62-65, e 11-12.

97) Possiamo fare nostre alcune parole del Foucher (*Op. cit.*, p. 258): « Ce n'est visiblement qu'une adaptation locale de l'un des deux partenaires du vieux couple primordial, source de toute fécondité et prototype de toute cosmogonie », solo che non possiamo seguire oltre l'illustre studioso, quando, chiarendo, aggiunge: « Mais tandis que, dans des régions plus molles de l'Asie antérieure et de l'Inde, La Grande Déesse se poussait au premier rang, ici, sur les âpres cimes du Toit-du-Monde, le principe viril a gardé sa primauté dans la dévotion des rudes montagnards ». Coerentemente con la nostra interpretazione iranistica dei fatti, che comunque non è inconciliabile, in una terra aperta a ogni influsso quale è l'Afghanistan, con l'interpretazione scivaitica del Foucher (e poi del Tucci, *art. cit.*), noi diremmo piuttosto che qui la tendenza dualistica iranica ha semplicemente demonizzato la « Grande Déesse » e sublimato il « principe viril ». Dove le complicazioni derivano soprattutto dal fatto che, colpendo la demonizzazione anche i « ministri » degli antichi riti, rappresentanti storici del « principe viril », ne risulta per converso la positivizzazione delle « vittime », a rigore collegate con l'altro polo dell'endiadi.

98) Si veda la ricerca di cui alla nota 1, p. 54.

99) *Odissea*, XII, vv. 59-72.

100) Il sospetto è giustificato dalla localizzazione degli scogli mitici nel Mar Nero, vista alla luce delle reminiscenze ossete; cfr. la ricerca di cui alla nota 1, p. 56.

101) *Le Livre de Gerchāsp, poème persan d'Asadi de Tous traduit par Henry Massé*, II, Paris 1951, p. 22.

102) Ricerca di cui alla nota 1, p. 57.

103) Cfr. B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica di Cor. XXV, 38 e L, 12*, in « RSO », XLIII (1968) p. 27 sgg.

104) G. Scarcia, *Epica iranica e motivo turanico*, cit., p. 415.

105) Si veda, presso qualunque lessicografo persiano, il tema del *ganj-e Afrāsyāb*. Ma si confronti, anche, G. D'Erme, *infra*, pp. 178-179.

106) Varianti in G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul*, cit.

107) B. Scarcia Amoretti, *art. cit.*, p. 40 e 34-35.

108) Sul colore *abraq* a proposito del cavallo-uccello, e sulle sue variazioni, una mia ricerca è di imminente pubblicazione nella *Miscellanea Tucci* patrocinata dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

109) Firdausi, *Šāh-nāmē*; I (ed. Bertel's) Moskva 1963, p. 47, vv. 129-136.

110) *Zahhāk*, costretto, per acquetare i suoi serpenti, a dar loro come cibo dei cervelli umani, e a nutrirsi quindi, anche se indirettamente, di carne umana, è, come Gog e Magog, (e come la corrispondente coppia iranica *Mašak* e *Mašanak*), un 'vegetariano' in origine che diviene successivamente, peccando, un antropofago.

111) Cfr. I. Friedländer, *Die Chadir-legende und der Alexander-roman*, Leipzig 1913, p. 107 sgg.

112) È particolarmente interessante notare che in ambiente baluci queste funzioni sono assunte, in un contesto favolistico assolutamente analogo a quello della ricerca dell'Acqua di Vita da parte di Alessandro (per cui: A. Bausani, *Storia delle Letterature del Pakistan*, Milano 1958, pp. 303-307) da un « Vecchio », iconografia che direttamente ci riconduce allo *Zāl* con cui sembra identificarsi lo *Zur* (*Zōr*) sistano. La connessione tra Alessandro e l'Acqua (come ha fatto osservare M. Molé, *Garshāsp et les Sagsār*, in *La nouvelle Clío*, III, 1951, pp. 135-136) si ha soprattutto nella versione siriana, derivata da quella pahlavica, del romanzo alessandrino.

113) Sgradita all'ortodossia mazdea, la figura di Alessandro avrebbe forse potuto incontrare simpatie presso i gruppi eterodossi perseguitati, e così si spiegherebbe eventualmente, almeno in parte, l'avvenuta sua inserzione nel motivo dell'Acqua di Vita: motivo iranico certo, ma non per questo caro al clero zoroastriano (cfr. il caso di *Garšāsp*). Un'altra direzione di ricerca in questo senso, non ancora sufficientemente percorsa, ma che appare ricca di spunti interessanti, è quella del motivo dell'ascensione al cielo di Alessandro, considerato lo stretto parallelismo tra il tema dell'Albero della Vita e quello del *Me'rāj*. Vedi inoltre quanto scrive su questo problema A. A. Valitova, *Otraženie v 'Kutadgu Bilig' legendy ob Aleksandre Makedonskom i niščem šah-zade*, in « KSINA », 65 (*Sbornik pamjati E. E. Bertel'sa*), Moskva 1964, pp. 50-51, fra l'altro sul motivo delle orecchie (= corna = serpenti, cfr. le enormi orecchie di Gog e Magog), segno per eccellenza della 'demonicità' del Macedone: i toni negativi che circondano Alessandro sono particolarmente accentuati proprio quando si tratta della favola del barbiere che scopre il difetto del Re.

114) *Šāh-nāmē*, VII, ed. Osmanova - Pušin, Moskva 1968, pp. 86-87, vv. 1455-1472.

115) A. N. Afanas'ev, *Narodnye Russkie Skazki*, ed. Propp, III, Moskva 1957, p. 43. Nel romanzo prosastico (cfr. *Eskandar-nāmē, revāyat-e fārsi-ye Kalistenes-e dorūqin, pardāxtē miyān-e qorun-e šeš-hašt-e hejri, be-kušeš-e Iraj Afšār*, Tehran 1343/1964-1965, p. 328) gli antropofagi (i quali, particolare interessante, hanno come unica arma una lisca di pesce) vengono allo stesso modo spaventati dalle trombe fatte suonare da Alessandro.

116) Esempio tipico del 'titanismo' di Gog e Magog è il loro tentativo di assaltare il cielo (cfr. B. Scarcia Amoretti, *Nota a Corano XVIII*, 94, in « Annali di Ca' Foscari », (Serie Orientale I) X, 3, 1970, p. 20, nota 34).

117) G. Vercellin, *op. cit.* alla n. 1, p. 58.

118) G. Scarcia, *Samand e hing*, in *Leucippidi e Dioscuri*, in « Annali di Ca' Foscari », IX, 3 (Serie Orientale, I) 1970, p. 43.

119) B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica*, *cit.*, specie p. 39.

120) D. I. Edel'mann, *Jazgulamskaja legenda ob Alexandre Makedoskom*, in « KSINA », 67 (1963), pp. 55-56.

121) B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica*, *cit.*, p. 47.

122) B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica*, *cit.*, p. 49 e nota 3. Questa tradizione è riferita, ma considerata errata, da Moḥammad Ḥasan Xān Sanī'o'd-doulè, *Maḥla'o's-šams*, II, Tehrān 1302/1884-1885, p. 49: « *Qobbè-ye avvaliyè-rā Eskandar-e Zū'l-qarnein afrāxtè, yā cahār-divār-rā dar in maḥall sāxtè. Mostanad-e šaḥiḥ na-dārad* ». (La prima cupola la elevò Alessandro, o costruì in quel luogo un recinto. Ma non ci sono documenti sicuri).

123) B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica*, cit., p. 49.

124) Cf. Sa'id Nafisi, *Bābak-e xorram-din*, Tehrān 1342/1963, p. 35.

125) V. nota 123.

126) E. E. Bertel's, *Roman ob Aleksandre*, Moskva-Leningrad 1948, pp. 10-11.

127) Su questo *mandal* di Alessandro cfr. anche *Eskandar-nāmè*, cit., loc. cit.

128) Sul collegamento Vergini-Centro in ambiente islamico v. A. J. Wensinck, *The Navel of the Earth*, in « *Verhandeligen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* », XVII, Amsterdam 1917, p. 29: « *Azraki [Wüstenfeld, Die Chroniken der Stadt Mekka, vol. I, Leipzig 1858, p. 305] says that on the North side of the Ka'ba there was a tabulus where the Ismaelite virgins were buried* ». Il collegamento Vergini-Acqua di Vita è anche in un racconto palestinese registrato da H. Schmidt (*Volksdrzahlungen aus Palästina*, p. 148), citato sempre dal Wensinck in *Tree and Bird as cosmological Symbols in Western Asia*, in « *Verhandeligen* », XXII, 1921, p. 45: « *The hero of the tale is ordered to travel to the other side of the garden of the virgins; there is a double mountain and a tree, the fountain of live, and, in the top of the tree, a bird with a cup hung on its neck* » (dove abbiamo tutti gli elementi che, in ambiente sistano, sono collegati con l'acqua di vita).

129) B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica*, cit., *passim*.

130) *Ibidem*, p. 38.

131) *Ibidem*, p. 33.

132) *Ibidem*, p. 38.

133) V. nota 92.

134) Un caso di inserzione di materiale ellenistico analogo a questo delle Amazzoni concerne gli Ariamaspoi (cfr. G. Gnoli, *Ricerche storiche sul Sistān antico*, Roma 1967, pp. 49-50 e note 12, 13). Perché l'Eroe sistano dovesse avere a che fare con dei « monocoli » è problema ancora non affrontato dai ricercatori, ma il terreno sembra promettente, dato che il motivo dell'« orbo » ricorre con una certa insistenza proprio nel messianesimo iranico dell'epoca protoislamica.

135) È interessante segnalare il ripresentarsi delle dicotomia coloristica sistano proprio in connessione con la sede delle Amazzoni. Quando il Macedone si avvicina loro, « *an icy wind arose, accompanied by snow; when he had advanced further, a cloud of black smoke presented itself, and the ground became as hot as if the troops had been marching over fire* » (E. Rehatsek, *The Alexander myth of the Persians*, in « *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* », XV, Bombay 1883, p. 55).

136) Alessandro è sentito evidentemente in stretto rapporto con la fertilità quando lo si raffigura in lotta con il ʿAnnān (cfr. nota 9), come si ha da Idrisi e Ibn al-Wardī (cfr. Wensinck, *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, in « *Verhandeligen* », cit., XIX, 1918, p. 5).

137) Si veda il brano del *Tafsīr-e pāk* relativo ai due angeli in Z. Šafā, *Naṣr-e fārsi*, Tehrān 1347/1968-69, pp. 42 sgg.

138) G. Le Strange, *op. cit.*, p. 130.

139) B. Scarcia Amoretti, *Nota*, cit., p. 16.

140) La sovrapposizione reciproca del Centro e del Limite non è certo rara nella mitologia. Il *Me'rāj* di Mohammad ha inizio, secondo le fonti tradizionali, con un viaggio a Gerusalemme, che è uno dei 'centri' per eccellenza (nel quale si trova però quel limite che è il *Masjid al-Aqṣā*); ma esiste anche un *Me'rāj* del Profeta, a cavallo del Simorq, verso i monti Qāf, cioè verso il 'limite' (cfr. *Moḥammad 'Alī Šīrvāni, Ḥaḡiqato 'l-bayān-e Šāhiyè*, citato da W. Heinz, *Persische Handschriften*, teil I, Wiesbaden 1962, p. 67 sgg.). Ancora, l'albero del paradiso, il *šanoubar*, è un albero del 'centro' (cfr. A. J. Wensinck, *Tree and Bird*, cit., p. 26); ma l'albero del paradiso è anche *ṣedrato'l-montahā*, cioè dell'estremo limite (*ibidem*, p. 31). Il limite è come un transfert del centro: luogo di sepoltura e luogo di nascita di Adamo.

141) Un riassunto di tali esegesi, per cui v. *E.I.*¹, *Yadjudj et Madjudj*, IV, p. 1205, ci è dato da Damīri (*Ḥayāt al-Ḥayawān -A zoological lexicon-*, translated by A. S. G. Jayakar, I, London 1966, p. 619): « *With regard to the fish having revived at the confluence of the two seas, Katadah*

states that the two seas were the Persian Gulf and the sea of Greece in its eastern part, but some say that they were the sea of Morocco and the Straits of Gibraltar, and other say that they were the river Jordan and the Red Sea». Tralasciamo le interpretazioni di tipo allegorico.

¹⁴²⁾ *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa, in the Seventeenth Century*, by Evliyâ Efendi, translated from the Turkish by the Ritter Joseph von Hammer, London 1834 (reprint 1968), I, part II, section 57, p. 54.

¹⁴³⁾ *Narrative*, cit., I, part I, section 3, p. 7.

¹⁴⁴⁾ *Ibidem*.

¹⁴⁵⁾ Cfr. L. de Saussure, *L'origine des noms de Mer Rouge, Mer Blanche et Mer Noire*, in *Le Globe (Mémoires)*, Genève 1924, p. 23, 36.

¹⁴⁶⁾ V. Wensinck, *The Ocean*, cit., p. 27 sgg. (sul carattere cosmologico che assume il rosso, p. 8). È interessante notare come, secondo alcune tradizioni, riportate sempre dal Wensinck (p. 31, 34, 35), anche Gog e Magog vengano localizzati nell'Occidente (sede delle Esperidi); ma ancor più interessante è come lo spirito iranico sembri talora riaffermare, sempre in contesto cosmologico, la corrispondenza tra un 'rosso' di tipo *menok* e un 'nero' di tipo *gete*: la nera Ka'ba è preceduta da un tempio «color rubino» (cfr. *Le Livre de Geršhâsp*, cit., Tome second et dernier, Paris 1951, p. 24).

¹⁴⁷⁾ B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica*, cit., pp. 47-48.

¹⁴⁸⁾ L'antico nome di Nišâpur è Abrašahr, che ricorda quello della più antica capitale sistànica, Abrašahryâr (Le Strange, *op. cit.*, p. 340; cfr. anche, per toponimi analoghi, curiosamente sempre riconnettibili a temi sistànici, nel caso Godarz, p. 176). (Un sobborgo di Nišâpur-Abrašahr, si rammenti, portava il nome di Run). Oggi, il più inconfondibilmente rosso tra i villaggi della zona si chiama Delbarân, pochi km. più a est di Qadam-gâh.

¹⁴⁹⁾ V. nota 147.

¹⁵⁰⁾ *Le Livre de Gerchâsp*, cit., p. 75.

¹⁵¹⁾ B. Scarcia Amoretti, *Un'interpretazione iranistica*, cit., p. 50.

¹⁵²⁾ Cfr. specialmente P. Daffinà, *Gli eretici Chi-To e la divinità di Zâbul*, in «RSO», III-IV, 1962, p. 281.

¹⁵³⁾ M. Molé, *art. cit.*, p. 134.

¹⁵⁴⁾ Cfr. le conclusioni del Wensinck in *The Navel*, cit., *passim*.

TRADIZIONE E RINNOVAMENTO NELLA POESIA DI NIRALA

Il movimento avveniristico del Chhayavada (1920-1935)¹⁾, che ebbe il merito di scrollarsi di dosso le ultime scorie della verbosa poetica simbolista del primo novecento, trovò in Suryakant Tripathi « Nirala » (1896-1961) il primo e più acceso dei suoi promulgatori. A lui si deve infatti la gran parte dello sviluppo evolutivo di quella particolare fase lirica dell'hindi moderno che continuò ad essere riproposta enfaticamente per decenni, fino a quando la pedestre reiterazione dello stesso modello non ne causò la repentina estinzione.

La scissione netta tra decadentismo ottocentesco ed ermetismo romantico novecentista - quest'ultimo accettato senza riserve a tutto scapito del primo - non fu peraltro il frutto del solitario sperimentalismo di codesto poeta, di questo introverso avventuriero della penna, che stanco di clamor d'epiche e di sdolcinati versi d'amore, decise d'esplorare per primo le zone ignote dell'inconscio. Il germe della rivoluzione letteraria era infatti latente da tempo, raggomitolato in attesa d'esplosione in tutto il suo rigoglio. La produzione hindi precedente, riposante per lo più sull'elemento documentaristico - oratorio (*itivrītātamaka*) dei romanzi fine ottocento, o peggio ancora sull'anarchia stilistica di alcuni estremisti delle ultime leve, non aveva saputo adeguarsi ai tempi, e andava spegnendosi gradualmente per vero e proprio dissanguamento intellettuale. Di contro, la rivolta aperta verso ogni tradizione, il singolare connubio tra idillismo romantico e speculazione avveniristica, il surrealistico viaggio nel sub-cosciente, discernibili nelle opere giovanili di Nirala e soprattutto l'introduzione dello scarno linguaggio quotidiano nel contesto poetico, rappresentavano i sintomi riconoscibili di una sorda, montante insofferenza verso l'oppressione sia culturale che politica, insofferenza fino allora a stento repressa, ma sempre meno controllabile. Intorno a questo nuovo dettato radicale gravitò quindi una pleiade di giovani, irrequieti letterati, la cui produzione artistica venne più o meno coscientemente influenzata dalla nuova scuola, senza che peraltro, almeno agli inizi, questa loro ricettività li mutasse in proni imitatori. Fu il contributo collettivo di costoro che rese indietro all'idioma hindi, reso torpido e greve dal basto tenace della tradizione, la sua dignità artistica e la sua pristina purezza lessicale²⁾. La letteratura poetica in *Khariboli*³⁾ del XIX secolo non era stata infatti che una sequela di nomi di maggiore o minore fama, senza bagliori di genio, senza ampiezza di interessi né impegni riformistici; e seppure abbia avuto



anch'essa momenti felici, non raggiunse certo vertici eccelsi. E neppure gli immediati predecessori di Nirala si curarono di aprire nuove vie di consapevolezza, accontentandosi di elaborare con ottusa fissità gli eleganti temi di un neoclassicismo già estinto. Risale ad allora la definizione di « poeta minore » che stigmatizza non tanto il talento mediocre del singolo artista, quanto il complesso di un borioso contributo letterario a carattere epico e baroccheggiante. E tanto trascurabile è stata questa letteratura d'imitazione da non sollecitare neppure un'attenzione critica individuale. L'atmosfera culturale del periodo immediatamente antecedente Nirala era dunque sconcertante, un « vuoto cantabile », come merita senz'altro d'essere definita. La poesia fluttuava senza una precisa direzione, lasciandosi trascinare passivamente nella scia d'uno strombettante apostolato patriottico ⁴⁾, o tornando ad esplorare con ossessiva puntualità il patrimonio inesauribile della mitologia. Malgrado il numero dei poeti – e poetastri – fosse strabocchevole, mancava infatti del tutto il concetto di « poesia pura », concepita come intimo legame tra le inquietudini umane e la loro interpretazione in versi.

La rinascita spontanea, anche se disorganizzata, del nuovo romanticismo avvenne pertanto senza mezzi termini, fu una intuizione improvvisa e contemporanea per tutta la società culturale dell'India. Le morbide cadenze elegiache della tradizione non vennero respinte a priori da *tutti* gli innovatori, ma il frasario venne facendosi via via più ermetico, più asciutto e nervoso, così come nell'idillismo neocrepuscolare allora in voga si inserì una sconcertante componente esoterica. Fu con tutta probabilità la tipica qualità orfica, a volte addirittura arcana che pervade la gran parte delle liriche di quel periodo – gli anni venti – a far sì che questa feconda tendenza poetica venisse definita (troppo affrettatamente, per una volta) dal grande critico Ramchandra Shukla (1884–1941) appunto « scuola delle ombre ». In realtà si trattava della prevedibile reazione d'un nuovo idealismo razionale contro il classicismo sapienziale veicolato da Mahavir Prasad Dwivedi (1861–1938) la cui austera attitudine di conservatore seppe nondimeno patrocinare l'unica epopea moderna valida, il formidabile *Priya pravās* ⁵⁾ (Ritorno dell'amato, 1914) di Hariaudh (1865–1946). Ma questo sfuggì al pur acuto fiuto critico di Shukla, che arrivò anzi ad accusare il Chhayavada di « nebulosità di intenti ». D'altro canto, se è vero che per una fortunata contingenza tanti letterati di genio vennero ad accentrarsi nello stesso breve periodo, è nondimeno azzardato asserire, come alcuni sostengono ⁶⁾, che la scuola delle ombre riscattò da sola la poesia hindi indirizzandola verso itinerari del tutto nuovi. Molto di quel che già esisteva venne infatti rispettato e a quel che di valido la tradizione offriva attinsero senza complessi quasi tutti, e Nirala in particolare.

Nella tradizione letteraria di ogni linguaggio, ogni movimento artistico descrive la consueta parabola di ascesa e discesa, fatta di predecessori e di successori. I contrastati « ribelli » del neoromanticismo hindi, consapevoli dell'inevitabilità del declino, si proponevano di dar vita a qualcosa di diverso, non a qualcosa di eterno, o di eccelso. La loro fu in effetti una reazione logica, stimolata da elementi dispa-

rati e non sempre letterari, quali ci è possibile discernere nei brevi movimenti artistici successivi, tra i quali esempio più significativo fu la tendenza sperimentalistica del *prayogavādi* 7).

Gli avvenimenti letterari che condizionarono l'improvviso risveglio della sopita poetica hindi, sono, a detta degli antologisti 8), precisamente due, ed entrambi vengono attribuiti a Nirala. Il primo consiste in un poemetto in versi sciolti pubblicato nel 1920, il *Sandhyā Sundari* (la bella sera), che venne distrattamente recensita dai critici del tempo come « in anticipo sui tempi »; il secondo in una raccolta di liriche risalente al 1929, la notissima *Parimal* (' il profumo ', Allahabad, 1929) che raggiunge l'acme della sua maturità artistica e che richiese quasi un decennio di appassionata ricerca sperimentale, condotta parallelamente a quella del suo amico-nemico di sempre, Sumitranandan Pant (n. 1900) 9). Allora soltanto, dopo anni di mortificanti umiliazioni, la critica e il pubblico divennero consci della prodigiosa carica di energia e di lirismo che si sprigionava dai suoi versi vigorosi. Il dialogo era aperto, i vapidi versi del manierismo fine secolo si avviavano ad essere relegati nel fatuo mondo delle canzonette, e il nome di Nirala, alternativamente incensato e stroncato, divenne famoso.

« Nirala », pseudonimo di Suryakant Tripathi, significa letteralmente « fuori dal comune ». La scelta di questo singolare nome d'arte basta da sola a far luce sulla contraddittoria, aspra personalità del poeta. Non ebbe una vita facile. La sua irrimediabile arroganza, il suo beffardo sarcasmo, la sua stessa figura fisica collidevano stridentemente con l'immagine del poeta – il pallido menestrello perduto nel suo vaniloquio, la patetica figura da bohème – tanto cara alla tradizione. Superava infatti i due metri di statura, si dichiarava impudentemente il miglior ammiratore di se stesso, e, collerico di carattere, non esitava a venire alle mani con chi lo contrariava. Per la schiva mentalità conservatrice indiana, fin troppo educata nel rispetto per l'umiltà e nel culto della non-violenza, tanto sconveniente spettacolo di irriverenza era veramente eccessivo. Ma per un ribelle per autentica vocazione, per un ipocondriaco qual'era Nirala, l'altrui disapprovazione era più stimolante dell'altrui plauso, e guardandosi bene dal mettere testa a partito, continuò a caricare le molte avversità della sua sfortunata esistenza con la foga di un toro infuriato.

Nirala nacque nel 1886 in una famiglia bramina di illustre fama e scarsi mezzi. Non seguì alcun regolare corso di studi, sebbene gli venisse impartita, secondo il costume brahmanico, la consueta istruzione in sanscrito, religione e filosofia. La sua capacità d'apprendimento era peraltro eccezionale e ben presto le sue cognizioni d'autodidatta superarono di gran lunga la nozionistica scolastica dei suoi coetanei. Verso i vent'anni si sposò con una ragazza della sua stessa casta, sceltagli come tradizione impone dai suoi genitori.

Fu un matrimonio fortunato, anche se suggellato tragicamente dalla morte immatura della moglie e della figlia che adorava. Come del successo mondano, che continuamente lo eludeva, Nirala fu dunque privato anche degli affetti familiari più profondi, e ciò non mancò d'exasperare la sua già scontrosa attitudine verso la

vita e le cose che lo circondavano. Nondimeno, se benessere e altrui ossequio gli furono sempre inaccessibili, la fama lo raggiunse senza troppo indugiare. Il suo primo momento di successo venne quando il Rāmakṛṣṇa Āśrama di Calcutta chiese al noto critico Mahavir Prasad Dwivedi di segnalargli un giovane di talento, capace di sbrigarsela con le numerose responsabilità redazionali d'un diffuso periodico hindi, il mensile *Samanvaya* (Sintesi) fondato nel 1922 dallo Swāmī Madhavānanda, allora suo direttore. Senza pensarci due volte Dwivedi raccomandò il giovane Nirala, che nel 1923 si recò a Calcutta, ancora incredulo di tanta fortuna. Lavorò con zelo ed entusiasmo, scoprendo durante quel soggiorno la ricchissima produzione letteraria bengalese, sulla quale scrisse un gran numero di erudite monografie, affiancate da eccellenti traduzioni. Ma non era ancora un poeta, o meglio il suo talento poetico lievitava sotto una spessa coltre di tecnicismi accademici. Lo trasse in luce un editore bengalese che chiamò il giovane letterato a dirigere officiosamente il settimanale satirico *Matavālā* (il beone) – la carica di direttore vero e proprio non gli fu mai assegnata, anche se indisputabilmente egli se la faceva da padrone, arrogandosi la prima pagina, occupandosi delle note critiche e arrivando persino a correggere e modificare gli articoli del titolare, l'eccellente Sivapujan Sahae. Sul primo numero di *Matavālā* apparve la lirica che lo rese famoso come poeta, la celeberrima *Juhi kī kalī* (gemma di gelsomino), nella quale è tangibilissima la componente d'un neoclassicismo che peraltro non rinnegò mai del tutto. Più validi ci appaiono i suoi contributi settimanali alla rubrica *Chābuk* (la frusta) dedicata alla satira di costume, contributi che invero « mordono e pungono » forse più del concesso. Nessuno si salvò dalle scudisciate di *Chābuk*, né uomo politico, né gigante intellettuale.

Nirala collaborò con *Matavālā* per tre anni (un record, se si considera la sua volubilità professionale) poi lasciò Calcutta stabilendosi temporaneamente a Lakhnau, dove pubblicò la sua prima raccolta di versi *Parimal* e collaborò con il famoso mensile *Sudhā* (nettare), con il cui proprietario, un tradizionalista ligio al dovere e un po' codino, aveva di continuo violenti battibecchi. Fu dunque lieto di tornarsene brevemente a Calcutta come redattore del settimanale *Rangalilā* (Il multicolore), ma anche qui l'esperienza fu breve e mise in evidenza la sua fondamentale incapacità di scendere a patti con chiunque o di adattarsi alle difficoltà. Si stabilì infine ad Allahabad, dove rimase in pianta stabile fino alla morte. È a questo punto che iniziano le sue tribolazioni psichiche. La vita sregolata, l'insicurezza di una carriera fatta perlopiù di promesse non mantenute, di contratti non onorati, di alte speranze e cocenti delusioni, nonché le tragedie familiari minarono la sua mente – che continuò a sconfinare nella pazzia per il resto della sua esistenza – ma affinarono la sua sensibilità di poeta, ed aumentarono, semmai, la sua capacità produttiva. Dopo *Parimal* diede infatti alle stampe la maggior parte dei suoi lavori: *Gītikā* (« Canzoncine », Allahabad, 1936), *Tulsidās* (Allahabad, 1938), *Anāmikā* (« Senza nome », Allahabad, 1939), *k Kuurmuttā*¹⁰, (Allahabad, 1942) *Añimā* (« nonnulla », Allahabad, 1942) e *Belā* (« violino », Allahabad, 1943) *Naye patte* (« foglie nuove »,

Allahabad, 1946); poi dopo alcuni anni di pausa dovuta alle sue peggiorate condizioni mentali che ebbero come conseguenza un ricovero di due anni circa nel manicomio di Ranchi, pubblicò, sempre nella città di Allahabad, *Archanā* (« adorazione », Allahabad, 1950), *Āradhanā* (« Preghiera », 1952) e *Gīta Gunja* (« Eco dei canti ») sempre nello stesso anno.

Nel frattempo le sue condizioni economiche erano tutt'altro che floride. La fama non gli portò che briciole, al punto che, mentre le sue bizzarrie diventavano sempre più paradossali alimentando una ricchissima aneddotica, il Governo e un comitato di letterati capeggiato dalla poetessa *chhayavadi* Mahadevi Varma (n. 1907) tentarono di assisterlo materialmente. Ma riuscirono soltanto ad esasperarne il senso d'onore, infuriandolo fino alla apolessia e facendolo precipitare in crisi di cupezza sempre più torva. Riteneva d'essere morto e rifiutava di firmarsi, evitando persino di apporre il suo nome su ricevute e contratti. Se lo si forzava firmava con il nome di un qualsiasi famoso lottatore del tempo (la sua mole e il suo carattere non lo smentivano davvero). Covava un sordo rancore verso l'altro grande rappresentante del Chhayavada, l'ex amico Sumitranandan Pant, colpevole di essere mondanamente assai più fortunato di lui. Lo testimonia il seguente episodio (uno dei tanti) narrato dal noto poeta hindi Bachchan, che viveva anch'egli ad Allahabad ed aveva conseguentemente modo di assistere da vicino agli alti e bassi di Nirala ¹¹). Questi piombò un giorno a casa sua senza preavviso: « C'è Pant? » s'informò. All'incauta risposta affermativa chiese di vederlo, e non appena il rivale fu in sua presenza – in quale stato d'animo è facile prevedere – andò in escandescenze, strepitando che voleva battersi con lui, dacché non era, no, Nirala il poeta, bensì Tuttur Khan, un famoso Maciste dell'epoca. E prese a spogliarsi mentre Pant, pallido e mingherlino davanti a quei due metri di furia, correva da un lato all'altro della stanza come un pipistrello impazzito. Glielo tolsero dalle mani, per fortuna di entrambi, prima che lo facesse a pezzi, e da allora Pant si guardò bene dal rinnovare anche solo la possibilità d'un secondo incontro del genere. Aveva in odio anche Tagore, e non soltanto perché lo considerava anglofilo e smerlettato, ma per motivi incommensurabilmente più futili: gli invidiava infatti la barba, che il poeta bengalese aveva molto più folta e inanellata della sua.

Si diceva che verso gli ultimi tempi avesse presa l'abitudine di tracannar galloni di whisky liscio, ma nessuno ardì mai chiederglielo, ed è comunque più probabile (aveva perennemente gli occhi rossi e segnati) che fosse dedito alla canapa indiana. Ma si tratta d'illazioni, spesso di malignità pure e semplici, cui la gentuola, sempre incuriosita da ciò che è fuori del normale, prestava ingenuamente orecchio. In realtà Nirala visse i suoi ultimi anni come aveva sempre vissuto: tiranico con se stesso e con gli altri, fiero come una quercia che la folgore ha spaccata ma non uccisa, puerile nella sua pazzia e intensamente adulto nei suoi momenti di lucidità. Soltanto la sua morte, avvenuta nel 1961, quand'egli era ancora apparentemente nel vigore dell'età matura, non fu consona alla sua figura drammatica e alla sua vita senza compromessi. Si spense a poco a poco, senza ragione appa-

rente, sempre più chiuso nella sua incomunicabilità e nel suo mondo privato, entro il quale egli, Nirala il poeta, era il più amato, il più grande, il più ricercato, il pupillo prediletto di dea Fortuna.

È evidente che la vera storia dell'«altro» Nirala non è ancora stata raccontata, almeno in quelle versioni cosiddette ufficiali della storia letteraria indiana, dove consuetudine vuole che le asperità vengano addolcite, le virtù magnificate, gli atteggiamenti provocatori giustificati. Dove, in breve, per esaltare l'artista si tenta di idealizzare l'uomo. Fortunatamente le eque estimazioni critiche, dove si esaminano anche i rapporti concreti del poeta con la società, sono anch'esse numerose. Cercare di definire in qualche modo il complicato rapporto tra artista e ambiente ci porta fatalmente ad isolare l'artista, a farne quasi un fenomeno a parte. L'atteggiamento caratteristico di una società, per di più impastoiata nelle tradizioni come quella indiana, è quello di breve interesse, o di guardinga diffidenza. L'arte va ammirata, certo, va degnamente rispettata, ma rimane qualcosa di remoto, di inafferrabile. La prodigiosa fiamma del genio è patrimonio di pochissimi, ed il fatto stesso che il loro numero sia tanto esiguo li rende diversi, tagliati fuori. Il poeta, ormai bollato con il marchio di «eccentrico isolato» (ci riferiamo sempre al contesto indiano. Nelle società occidentali la poesia è comparativamente una vacca grassa) deve così far fronte ad un problema bilaterale: il suo talento gli impone infatti di tradurre in parole l'atmosfera della sua mente, anche sapendo a priori che il suo linguaggio non sarà comprensibile a tutti, mentre la convenienza gli suggerirebbe di temperare almeno parzialmente le sue reazioni per renderle più congeniali al gusto ed alle esigenze del pubblico. Questo conflitto tra quel che la società vorrebbe ottenere dall'artista e quel che quest'ultimo è de *facto* pronto a concedere, può provocare in quest'ultimo reazioni diverse, ma chiaramente classificabili. Può accadere che egli s'industri ad ammorbidire la sua posizione d'intransigenza, creando l'illusione di una mutua intesa, di una vicendevole tolleranza. Conseguentemente egli accetta un certo grado di «controllo», per così dire, che non necessariamente deve soffocare quanto guidare la sua innata sensibilità artistica (in tale categoria si ammucchia incidentalmente lo strabocchevole esercito dei «poeti laureati» di tutti i tempi e di tutti i paesi). Oppure può reagire respingendo il clima culturale favorito dalla maggioranza, ed in tale circostanza abbandona la tradizione classicista per dare inizio ad una sua propria scuola di pensiero. Kabir (1398-1518) e Jayashankar Prasad (1889-1937) sono i tipici rappresentanti di questa categoria. Essi seppero infatti ribellarsi al loro passato culturale, trattenendone però gli elementi essenziali. Vi sono infine i casi limite - il cui signifero è lo stesso Nirala - che si rivoltano con violenza, senza concessioni, alla mentalità borghese e al suo gravame di fossili ipocrisie; cercano di scuoterne le inerti strutture, falliscono, e, da ultimo, si relegano nel loro eremo intellettuale con la sola compagnia del loro orgoglio. Continuano, per cause di forza maggiore, a vivere nell'ambito della società, ma nel contempo rifiutano di considerarsi parte di essa. È il poeta, in questa categoria conclusiva, che si prende un'ultima, amara rivincita deridendo quello stesso

sussiegoso mondo che lo reputa un alienato sociale. E Nirala, fedele a questo principio, non si abbassò mai ad ossequiare chi reputava ignorante, e pur soffrendo per la grossolana incomprendione che gli veniva mostrata, non si preoccupò di facilitare l'accesso al rarefatto universo delle sue liriche. La verità pura che egli perseguiva era tale in quanto era lui stesso a crearla, era per lui « la fibra esile e nuda che si sublima dalle fumisterie della vita quotidiana », e che nel suo slancio primigenio non ha nulla in comune con le cattedratiche dottrine dei predicatori. Nirala emerge quindi come un caso isolato di genialità estraniata, anche se non vi è nulla di specificamente indiano nelle sue difficoltà, come diversi studiosi amano ripetere. In altri tempi e in altri luoghi egli avrebbe infatti incontrato gli stessi, se non peggiori contrasti, e certamente la stessa diffidenza.

Caratteristicamente, la sensibilità poetica di Nirala è bifronte: a volte cruda, ermetica, addirittura rozza, come nel brano che segue, tratto dalla lunghissima lirica *Kukurmuttā*:

« Ascoltami, stupida rosa
che vanti il tuo colore e il tuo profumo:
tu, che hai succhiato sangue di letame,
ora ti pavoneggi sul tuo ramo,
tu, per attrarre i ricchi ed i potenti
quanto t'industri per sembrar diversa,
tu, capitalista!
Guardami! senza cure son cresciuto
d'un palmo e mezzo più alto di te!
Guardami! Sono nato da me stesso
nutrendomi di nulla e di nessuno
né ho mai richiesto d'essere potato.
Io mi basto da solo,
a darmi vita » (*Kukurmuttā*)

e a volte francamente romantica, sommersa nell'atmosfera traslucida di un sortilegio ai limiti dell'irreale, come in *Sandhyā Sundari*, dove la sensazione di fulgida giovinezza e di limpida quiete è come risucchiata nella mestizia dell'ultima quartina:

Il giorno spira,
scende lieve dal cielo annuvolato
bella come la ninfa vespertina,
la sera, con il suo manto di malva.
Severo è il suo volto di tenebra, e prive
d'ogni gioco di riso le sue labbra.
Una ridente stella solamente
s'annida nei suoi riccioli corvini
come il bacio leggero dell'amante.

Cammina per il viale ermo del cielo
con la silente amica solitudine...

Non c'è accordo nostalgico di *viñā*,
ne' sussurranti colloqui d'amore,
non c'è furtivo tintinnar di armille;
solo una muta esortazione: Taci!
taci, taci, taci...

Echeggia ovunque,
sui petali lunari delle ninfee lacustri,
per le malghe pietrose himalayane,
nel seno della fiera dea fluviale,
nei vortici del mare turbinoso,
sulla terra, nell'acqua, all'orizzonte.
Solo una muta esortazione: Taci!
taci, taci, taci...

Echeggia ovunque. Che c'è d'altro? Nulla!
Vasto fluisce il fiume dell'oblio
e ai cuori svigoriti, con affetto,
offre una coppa colma del suo vino,
li accoglie nel suo grembo di obliuione.
Lei s'allontana nella notte buia
mentre il poeta canta del suo amore
e dalle labbra meste, doloroso
si sgrana un canto di separazione.

(*Parimal*)

Molte liriche di Nirala vennero composte per essere accompagnate dalla musica. Questo spiega la loro armoniosità metrica ed il valore fonico delle parole, che purtroppo la traduzione impoverisce notevolmente. In *Gttikā*¹²⁾, forse la sua raccolta più ambiziosa, questa componente musicale è assai pronunciata, così come più evidente è l'accettazione del disegno metafisico classico della filosofia induista: quello che tende a misurare l'Immenso nel pugno chiuso dell'immensamente piccolo. Anche in questa breve, fervida poesia è discernibile il piacere quasi sensuale della immagine tradotta in parole:

Entra nel mio respiro!
Accorda i cento e cento
flebili desideri del mio cuore!
Lascia ch'io canti ancora nell'ebbrezza,
è bello questo mondo sconfinato!
Nella conchiglia aperta del mio cuore
lascia stillare gocce del tuo miele.
Diventeranno perle rosse, ardenti,

gemme di luce viva, palpitante,
bacche succose pulsanti di sangue.
Arde l'intero mondo logorato
nel fuoco crepitante del mio canto.
O tu, Incorporeo, ammantati di luce
in questa iridescente Forma Eterna.

(*Gītikā*)

Il bisogno di comunicazione, cui la solitudine lo condannava, si fa strada sempre più dolorosamente con il passare degli anni e l'assottigliarsi delle amicizie, fino a diventare malinconica rassegnazione:

Il torrente dei sensi è disseccato,
il corpo è sabbia ardente e pietre bianche.
Si duole il mango dalle foglie fulve:
« Né il pavone, né il cuculo
cantano nel mio grembo.
Son la vuota parola in cui la vita
non ha alitato alcun significato.
Io spando un manto di frescura e d'ombra
i miei rami son grevi di dolcezza,
ed intristisco in sterile rimpianto
per qualcuno che desti il mio silenzio.
Mai voce amica rallegra le mie fronde
o si attarda su questo prato erboso ».
La notte illune scende nel mio cuore,
io pure sono un'ombra trascurata.
Così il poeta canta la sua parte.

(*Gītikā*)

Il rapporto esistenziale tra uomo e natura, che già aveva affascinato Tagore al punto d'influenzare marcatamente la sua intera produzione poetica, viene raccolta, seppure in maniera assai più contenuta, da Nirala. Sono, queste rare pause elegiache, sprazzi di vivida gioia d'esistere, brevi bagliori di gratitudine per quanto ci è permesso di godere in questo transitorio universo, causa prima del nostro tenace attaccamento alla vita.

La seguente poesia tratta da *Parimal* non ha alcun astruso sottinteso. È meramente un'osservazione incantata di ciò che non è mai apprezzato appieno:

Destati, amica mia, la Primavera è giunta!
Nel mio cuore esultante si diffonde
l'esuberante linfa della giungla.
Tra le giovani braccia della liana
s'abbandona il grande albero frondoso.

Il cielo rinnovato intenerisce
al richiamo di cuculo.
Appesantita da mille fragranze,
la brezza sosta nell'ombra muscosa
screziata da minute ali vibranti;
Le corolle dischiuse alla rugiada
scioglon le chiome bionde degli stami.
Turgido è il seno della pingue terra
ed il suo nuovo manto
ondeggia con le messi ancora acerbe.

(*Parimal*)

Allo stesso genere appartiene la notissima *Juhi ki kali*, una lirica tipicamente romantica, avvolta in un tenue fiato musicale, inconsueto per l'altrimenti rigorosa poetica di Nirala. Nella sua versione originale la lirica è più breve, ma, sfortunatamente, ciò che nell'agile Khaṛī-bolī può venir espresso da una sola, nitida parola, nella traduzione italiana necessita di un'intera frase. Possiamo comunque definire la poesia come una lieta vacanza letteraria, una fiaba d'incantesimo delicatissima, ma forse un po' troppo edulcorata.

Languidamente abbandonata in braccio
alle roride foglie innamorate,
dormiva la diletta, bianca sposa
dal dolce corpo delicato e acerbo,
la pura gemma del *Juhi* silvano.
Lontano era l'amante addolorato,
il vento estivo che chiamano Maloyānil.
Il ricordo di un'altra calda notte
imbiancata di luna alabastrina
ridestò nel suo cuore vagabondo
il desiderio del bel corpo bianco.
Attraversando i fiumi e le colline,
i frutteti e le messi mareggianti,
giunse alitando al fianco dell'amata.
Ella dormiva, ignara del suo arrivo.
Egli sfiorò il suo bel volto silvestre
scuotendo piano il suo verde giaciglio;
ma non socchiuse i grandi occhi indolenti
ebbri del vino della giovinezza
la nivea sposa reclina sul ramo.
Impaziente l'amante con un soffio
le scosse tutto il corpo delicato
carezzando le bianche gote tonde.

La giovinetta sussultava, desta
volgendo gli occhi insonnoliti intorno.
Scorto l'amante, tenera sorrise
un tremulo sorriso di rugiada.

(*Matavālā*)

Se l'inconstanza della Natura lo affascinava, quella del fato lo rattristava. Più drammatiche sono infatti le poesie che scaturiscono dalla partecipazione ad eventi disegnati in astratto, ma storicamente concreti. Malinconicamente, Nirala si affianca ai calpestati, agli sconfitti, affratellandosi idealmente ad essi, condividendone l'umiliazione, che considerava un inguaribile male universale:

Ho visto partire quelli ch'eran venuti,
i malvagi a me cari ed anche i miti,
nello spazio d'un attimo fugace.
Custodivano sogni irrealizzati
come germogli chiusi a primavera.
Un artiglio di gelo li ha serrati,
i malvagi a me cari ed anche i miti.
Vengano pure tormento e mestizia
appesantiti dalle loro some
a prender posto in questo cuore cieco.
Anch'io, com'essi, sono stato illuso.
I malvagi a me cari ed anche i miti.

(*Ādhunik kavi: Nirala*)

Il bisogno di identificarsi con qualcosa di meno caduco e transitorio, riporta Nirala alla sua vena essenzialistica, all'astrazione, al simbolismo che esprime il continuo divenire e fissarsi della « favola stanca della vita ». In questa direzione, la filastrocca *Tum aur main* (« tu ed io ») è un tentativo sperimentalistico, peraltro riuscitissimo, basato sulla ripetizione ossessiva secondo lo stile dei motteti vedici, dove si raggiunge ad un certo punto un ritmo quasi ipnotico. La lirica è assai lunga, ne citeremo quindi un brano soltanto:

Tu sei la vetta dell'Himālaya
ed io il giovane Gange vorticoso.
Tu – il gioiello prezioso dell'amata
io – la sua nera treccia serpentina.
Tu sei l'inesplorato mare azzurro
io – l'ambizione di tagliarne l'onda.
Tu sei la sacra sillaba dei *Veda*
ed io il più grande cantore di Te
Tu sei la fama ed io l'acquisizione

Tu sei il loto dell'eburnea luna
ed io la tua fragranza...

(*Ādhunik kavi: Nirala*)

La morte ha per Nirala il valore di un riequilibrio della condizione umana. L'uomo viene forzatamente evulso alla pace primordiale dalla vita, e la cessazione dell'esistenza è il ritorno alla purezza del non-essere. La vita è quindi per Nirala un malessere passeggero, una spiacevole avventura destinata fortunatamente a concludersi:

Ancora non è l'ora della fine.
Or ora si è annunciata
nei miei giardini la stagione nuova.
Ancora non è l'ora della fine.
Con la carezza lieve delle dita
desterò questi bocci addormentati
al rossore di un'alba verginale.
Il sonno svanirà da ogni corolla
se l'aspergo del mio nettare vivo,
se varcherò di nuovo quella soglia
oltre cui il mio infinito si distende.
Ancora non è l'ora della fine.
È questo il primo passo della gioia
dove la morte brulica di vita.
Mi è davanti un'eterna giovinezza;
la mia mente di bimbo si trastulla
nel pianoro solivo dell'Immenso
e del mio rozzo canto echeggia il cielo

(*Ādhunik kavi: Nirala*)

Il ritorno al classicismo, alla serenità metafisica della migliore tradizione letteraria indiana avviene gradualmente e si fa più tangibile nelle sue ultime opere, che inusitatamente coincidono col culminare della sua pazzia. *Archanā* e soprattutto *Āradhanā* contengono infatti, a parere di molti critici di vaglia, tra il meglio della sua produzione. In quest'ultimo tormentato stadio artistico l'«indianità» che il Nirala degli esordi aveva tentato di soffocare sotto uno strato di filoneismo e di esasperata ripulsa della consuetudine, si riafferma con vigore, probabilmente senza che lo stesso Nirala, smarrito nel buio della sua ipocondria, se ne rendesse conto. E la poesia scaturita da questa nuova sincerità con se stesso è una poesia senza artificio, senza quel perenne bisogno di sbalordire che caratterizza una buona parte della sua produzione giovanile, che invero rimbalza da un polo all'altro: dal cinismo sardonico della sua prosa alla pervadente malinconia dei suoi versi. *Āradhanā* fu il suo ultimo lavoro importante, e quel che colpisce immediatamente

in questa raccolta è la docile sottomissione al destino, la mancanza assoluta di rabbia, di ribellione, di rivalse, che contraddistingue – con accenti più o meno marcati – tutta la sua produzione antecedente. Il suo pessimismo diventa addirittura ottimismo, attraverso un processo di sublimazione che lo porta a trar fuori la speranza finanche dal male, e dal grigiore della vita d'ogni giorno la gioia di vivere. Il cupo, introverso Nirala nell'abisso del suo declino mentale incontra l'altro e più autentico se stesso:

La vita continua a subir nerbate
illividendosi ogni volta;
boschi e giardini insieme
soffrono dell'autunno.
Chi può contare le foglie nuove
che son cadute dai rami, lasciando
spoglio il tronco della mia vita?
Immortale rimane la speranza
sostegno ultimo dell'esistenza
ch'era una volta in vigoroso fiore.

(*Āradhanā*)

Ma rivolgiamo ora la nostra attenzione alla figura di Nirala come esponente della scuola poetica cui, malgrado le sue esagitate proteste d'autonomia, fece senz'altro parte, ovvero il Chhayavada.

Abbondanti accenni di un prossimo rivoluzionamento romantico–razionalistico si erano già avuti negli anni di poco precedenti la pubblicazione di *Parimal*. Essi erano nondimeno rimasti semplici abbozzi, limitati per lo più ai fogli polemici del giornalismo letterario ed intimamente legati alle lotte per l'indipendenza. Il moto del Chhayavad coincise infatti con la fase nazionalistica dell'impegno sociale, della crisi etico–politica, per cui l'interesse generale era distratto da altri più concreti avvenimenti storici. Fino a *Parimal*, la letteratura era stata, sì, scossa dal mutamento degli atteggiamenti politici cui aveva risposto con eclettici propositi di rinnovamento, ma non aveva saputo oltrepassare le barriere limitative di un dispersivo e roboante patriottismo. In *Parimal*, sono invece già chiaramente palesi le mutate attitudini verso la Natura, intesa come protagonista e non come mera scenografia, così come la gamma infinita dei ritratti umani nulla ha in comune con la precedente serie di improbabili eroi guerrieri. Una buona dose di nazionalismo è ovviamente discernibile. Nell'introduzione alla raccolta, Nirala palesa già allora la necessità di rafforzare l'hindi per farne la degna lingua nazionale dell'India libera, e ribadisce inoltre la maggior flessibilità del verso sciolto, che *tutti* a suo dire avrebbero dovuto adottare in futuro. E fu profeta, con vent'anni d'anticipo, di ambedue le cose.

Nella oggi storica *Difesa* della nuova espressione poetica, pubblicata per la prima volta in *Prabandh Padma* nel 1934, Nirala espone le ragioni per cui egli giunse

a scrivere nella lingua parlata ed in quel determinato modo, e sottolinea ulteriormente i suoi personali pensieri poetici. Suoi personali in quanto egli aborrisce sempre la legiferazione sapienziale e la codificazione di qualsiasi sistema stilistico. Polemizza il poeta nella sua lunga *Difesa*:

« Ci si accusa di scriver versi come parlano i villani. Ci si accusa di calvizie stilistica e di ribellione iconoclasta. Ma io vi dico che la poesia dell'avvenire sarà più aspra, e di conseguenza più sana, perché la sua validità ha origine nella realtà e nel suo potere interpretativo. Non cercherà di tenersi in piedi servendosi delle stampelle della magniloquenza, né s'industriera ad illeggiadrire la brutalità e ad ingentilire il male. Così la vogliamo. Scarna e accessibile, purificata dalla fanghiglia vischiosa del sentimentalismo »¹³⁾.

Per Nirala l'esperienza estetica nella poesia non è che una forma superiore di organizzazione, che attraversa uno stadio caotico di impulsi indistinti e si dilata in polivalenza verbale, raffinando gradualmente le originali sensazioni emotive o visive senza diventarne un'ambigua copia riflessa. La poesia deve inoltre essere intelligibile, diretta; quell'imperfetto mezzo di comunicazione che è la lingua può infatti assolvere al suo compito esclusivamente se coloro che comunicano condividono esperienze comuni. La comprensione di un componimento poetico, piuttosto della sua sterile critica, la realtà nuda piuttosto che rivestita di abiti presi in prestito, e la coerenza strutturalistica sono dunque le tre qualità essenziali di ogni lirica Chhayavadi, le qualità che permisero a questa scuola di protrarsi brillantemente per vent'anni, e che richiesero non meno di un decennio per spegnersi gradatamente, in un indolore processo di cristallizzazione. Quanto Nirala profetizzava con tanta serena certezza non tardava a tradursi in realtà. Il Chhayavada dette infatti l'avvio non soltanto ad un nuovo modo di esprimersi più dinamico e funzionale, ma ad un atteggiamento di rinnovato interesse verso le cose, le persone, il paesaggio. La letteratura moralistica pre-Chhayavadi aveva infatti imposto *ex cathedra* un insieme di statiche, stereotipate regole formalistiche, che concorrevano a rendere uniformemente impersonali e prive di originalità tutte le composizioni di quei poeti che di tali regole si facevano un dogma.

La condizione umana di molte poesie caratteristiche al Chhayavada è indicata come una solitudine, a volte popolata di uomini, di cose, di sentimenti, ma assai più spesso senza scampo, inguaribile. La vena malinconica di Nirala faceva scuola. Eppure, malgrado il sempre presente attributo di dolorosa astrazione, di intenta idealizzazione, Nirala fu consapevolmente sensibile alla verità viva che la componente umana può offrire, come ha saputo validamente dimostrare in *Vah torti Pathar*, (la spaccapietre), il vivido, pateticamente inquietante ritratto di una operaia spaccapietre, o in *Tulsidās*, una riedizione della vita del poeta avadhī trasportata ai giorni nostri, nella quale si snoda una vera e propria galleria di brevi, indimenticabili immagini umane, quali possiamo incontrare ad ogni momento nell'anonima folla di ogni giorno. La vivezza, l'autenticità, la schietta comunicativa di tali personaggi fece sì che essi venissero definiti « i primi protagonisti viventi della lette-

ratura Khaṛī-bolī », agli antipodi dei loro predecessori, gli assurdi, imbalsamati eroi della tradizione epico-mitologica. A livello puramente linguistico le liriche più mature di Nirala, particolarmente quelle di *Gītikā* rivelano una più accurata precisione lessicale, una maggiore ricerca di assonanze evocative, e, riguardo al contenuto, una più serrata, abbacinata ricerca del trascendentale. Niente è più memorabile di questi canti composti nella pienezza degli anni, il cui torrentizio impeto di emotività viene temperato da un linguaggio controllato, quasi schivo, eppure agile ed elastico, ed incanalato in un'imbastitura di ritmo indefinibilmente presente, anche se non chiaramente identificato. Ma, anche in *Gītikā*, Nirala non fa concessioni alla facile appariscenza delle parole, donde la rinnovata, astiosa ondata di critiche e paternalistiche disapprovazioni.

Nella sua ansia quasi aggressiva di preservarsi il diritto di parlare la sua lingua, di sviluppare a suo modo quel difficile processo di percezione-creazione, il cui complicato chimismo avviene nei recessi della mente, Nirala implica che l'impegno primo del poeta non giace nella sua maestria esplicativa, bensì nell'immediatezza delle risposdenze che essa stimola. Comprendere una lirica vuol dire captarne l'essenza, penetrare oltre il fragile schermo delle parole per tornare, seguendo l'itinerario opposto a quello dell'autore, alla percezione iniziale che della composizione poetica è stata la causa. Inevitabilmente, ogni forma artistica contiene in sé qualcosa di autodistruttivo, e nelle liriche meno felici è discernibile una oscurità di intenti, una palese compiacenza lessicale, una troppo enfatica reiterazione dei suoi impegni poetici, persino un indugio in alcuni di quegli elementi didattici contro cui si era tanto battuto. Ma non è per queste poche appannate poesie che noi lo leggiamo. La sua arte è pittorica e musicale, oltre che realistica, ed alcuni suoi canti, composti appositamente per l'accompagnamento dei tipici strumenti tradizionali, trovano un degno paragone soltanto nelle più celebri liriche di Tagore.

La filosofia marxista del materialismo dialettico e la sua scuola critica basata sull'interpretazione della realtà ebbero in Nirala un entusiastico sostenitore. Cionondimeno, malgrado la manifesta ispirazione radicale, la sua raccolta *Naye patte* è un'ennesima riprova che, a riscontro di tutte le sue lucide teorie di « funzionalità d'espressione », Nirala era in realtà un estatico contemplatore, un poeta del cuore più che della mente.

Quella delle sue ultime opere che pure, come abbiamo accennato, furono tra le più valide, è quindi una sconcertante bivalenza artistica, in precario equilibrio sullo spartiacque tra significazione realistica e ricettività sensoriale. In questa diseguale produzione degli ultimi anni di lucidità, due sono le caratteristiche predominanti della sua poetica, anch'esse singolarmente contrastanti¹⁴). Ad una oscura incomunicabilità di contenuto si affianca infatti un inaspettato ottimismo. Una certa voluta « oscurità » di intenti ricorre persistentemente, seppure in misura di gran lunga minore, nei componimenti di Nirala, da quando questi, con Prasad, abbandonò l'ormai isterilito idioma Braj per dedicarsi all'assai più malleabile Khaṛī-bolī, tanto da permettere allo stesso Ramchandra Shukla di ironizzare apertamente



sui « nuovi aspiranti al trono della poesia di domani », che s'industriavano laboriosamente a divulgare messaggi di intimismo poetico, mentre « le loro lenti color metafisica » impedivano ad essi stessi di vedere a un palmo dal naso. Il sarcastico giudizio di Shukla è da dir poco arbitrario¹⁵); nel suo pieno vigore la poesia di Nirala ha invero ben poco di incomprensibile. Sotto la variegata pellicola dell'*imagery* l'estratto realistico è immediatamente afferrabile, se soltanto ci si propone di comprenderlo. Più arduo è invece rintracciare il suo atteggiamento ottimistico, celato tra le pieghe della sua poliedrica personalità. Occorrono versi come:

Questo scabro ramo contorto
può ben essere spoglio.
Domani indosserà, *deve* indossare
l'abito antico della stagione nuova

(*Gttikā*)

per rendersi conto di quanta speranza e autoconfidenza Nirala abbia saputo offrire ad un'intera irrequieta generazione.

La sua poesia, assai più di quella dei suoi valenti contemporanei Prasad e Pant – la fragile Mahadevi Varma essendo un caso a parte – si orienta verso un unico punto di arrivo: la rigorosa coscienza razionale delle mancanze, degli errori dell'umanità denunciata per immagine o, più raramente, per filtrazione della realtà. Con curiosità quasi infantile egli vorrebbe quasi « smontare » l'uomo per spiarne l'intima essenza, per scoprire ciò che lo rende tanto provvisorio e insieme duraturo. La tematica fondamentale di tutte le sue opere (fu anche un forte, misurato prosatore), ruota infatti intorno a quel concetto di « solitudine popolata » di cui abbiamo già parlato, che contribuì notevolmente a rivalutare sul piano poetico la trascurata componente umana. È sempre con l'acre sapore della delusione finale, che Nirala si appresta a tracciare un ritratto umano; il paesaggio stesso concorre ad acutizzare drammaticamente l'incontro con il personaggio. Così l'incandescente disco del sole si dilata a dismisura rimpicciolendo vieppiù la gracile, torturata figura della vecchia operaia al lavoro, mentre l'anemica teoria dei deboli, degli umiliati, dei rassegnati assume le dimensioni di una fumosa, spettrale processione di fantasmi. Una tristezza fine pervade tutti i dolorosi contatti con i suoi simili, che si identificano, in ultima analisi, con la sua stessa sofferenza già fatta adulta, con la sua inquietudine di avventizio della vita.

Nirala non apportò rivoluzionarie innovazioni alla fiorente scuola filosofica del suo tempo, né lo si può chiamare un'esponente del pensiero puro, dacché nessuna delle sue teorie etiche è particolarmente originale o verticalmente acuta, ma come poeta e cantore l'ambito titolo di *Mahākavi* o « eccelso poeta » gli spetta di diritto. A lui si deve infatti la demistificazione delle pretenziose illusioni della cultura formalistica, a lui spetta il merito di aver innervato e plasmato l'amorfo impasto letterario Khaṛī-boli, concorrendo ad individuare la sorgente viva della poesia pura nel fondo limaccioso dell'artificiosità. Egli espresse in maniera singo-

lare contenuti semplici, ma di una vigorosa, libera carica poetica, la cui istintiva freschezza, la cui struggente nostalgia vennero immediatamente assorbite ed elaborate dai suoi contemporanei, trasformando così il lirismo individuale del poeta in un collettivo, fervido movimento letterario, di cui egli rimane nondimeno la prima e postrema, la più autentica delle voci.

LAXMAN PRASAD MISHRA

1) Letteralmente « scuola delle ombre », come venne con spregio e difetto d'intuito appellata dal decano dei critici indiani, Ramchandra Shukla, che licenziò sbrigativamente l'intero movimento come « una pallida imitazione del dettato poetico di Walt Whitman, copiato in cattivo hindi da una brutta traduzione bengalese ». (Cfr. Ramchandra Shukla, *Hindī sāhitya kā Itikās*, Allahabad 1940, p. 773). Diverse e più eque estimazioni del Chhayavada si hanno per la penna di altri critici, tra i quali Nirala stesso (*Prabandh Padma*, Allahabad, 1934), e inoltre Nanddulare Bajpai (*Ādhunik Sāhitya*, Allahabad 1956), e Shambhunath Singh (*Chhayavada yuga*, Benares 1962) tra i migliori.

2) La frase del Dr. Nagendra, secondo cui questo movimento fu « la ribellione del minuscolo contro il voluminoso » ha assunto l'indiscutibilità d'un aforisma. Cfr. Dr. Nagendra, *Ādhunik hindī kāvyā ki mukhya pravṛttiyān*, Delhi 1951, p. 13.

3) Lett. « raffinata, elegante », oggi sinonimo dell'hindi letterario moderno.

4) La 'scuola' patriottica era convogliata da Maithilisharan Gupta (1886-1964), che sarebbe diventato il primo poeta laureato dell'India libera.

5) Per un'ottima, breve discussione circa i meriti e la validità storica di *Priya pravās*, si veda Hazārīprasad Dwivedī, *Hindī Sāhitya*, Delhi 1955, p. 444.

6) Shambhunath Singh nel suo importante ed altrimenti obbiettivo saggio *Chhayavada yuga* (*op. cit.*) sembra soccombere a questa facile teoria.

7) 'Progressismo', movimento marxista per sua stessa definizione che ebbe vasto seguito dal 1935 al 1942, al quale si affiliarono alcuni dei massimi letterati dei nostri giorni, quali Nāgārjuna, Muktibodh, Hari Vyas ed altri. Il Pragativada viene peraltro considerato una passeggera moda letteraria, estintasi per la stessa ripetitività dei suoi temi rivoluzionari.

8) Per un esauriente commento sul mondo poetico immediatamente precedente Nirala, consultare Ramchandra Shukla, *Hindī Sāhitya kā itihās*, (*op. cit.*), pp. 804-809; Rāmvilās Sharma, *Nirala ki Sāhitya sādhanā*, Delhi 1955, in particolare il capitolo *Ritikalin paramparā aur Chhayavada*, pp. 56-78; Nanddulare Bajpai, *Ādhunik Sāhitya* (*op. cit.*), pp. 28-31; Shambhunath Singh, *Chhayavada yuga* (*op. cit.*), pp. 20-36.

9) Un'interessante analogia è rintracciabile in *Nirala kā Sāhitya aur Sādhanā* (*op. cit.*), pp. 106-169, di V. N. Upādhyāya quando, discutendo l'evoluzione poetica di Pant, egli sottolinea l'influenza tutt'altro che trascurabile che Nirala ebbe sulla sua produzione artistica. Cfr. anche l'asserzione di Bajpai, secondo cui i versi di Nirala non soltanto « liberarono la poesia hindi dalla gabbia dell'antiquata prosodia che l'imprigionava, ma, più significativamente, incoraggiarono i suoi compagni d'arte e i suoi successori, Pant per primo, ad esplorare una nuova strada ». *Ādhunik Sāhitya* (*op. cit.*), p. 28. Il più oggettivo e completo racconto dell'influenza che Nirala esercitò sui suoi contemporanei è peraltro rintracciabile in R. C. Mehra, *Nirala kā paravartī kāvyā*, Kanpur 1963, pp. 143-163.

10) Lett. « che nasce dall'urina del cane », pianta fungacea velenosa che cresce ad una discreta altezza. Molti identificarono nel *kukurmuttā* lo stesso Nirala, che ne fu piuttosto lusingato.

11) Harivansha Rai 'Bachchan', *Naye purane jharokhe*, Delhi 1967, p. 69.

12) Dal cumulo dei commenti su *Gītikā* ne scegliamo alcuni tra i più significativi, in un verso o nell'altro. Bachchan osserva: « Per comprendere i canti di *Gītikā* dovrei nascere un'altra volta. Ma io voglio godere il balsamo della poesia qui, in questa vita ». (*Naye purane jharokhe*, *op. cit.*, p. 49). Più lapidario nella sua fervida estimazione è Shīvdān Simha Chauhān: « Nirala ha saputo colmare d'oceano una ciotola » (*Hindī Sahitya ke assī varṣa*, Delhi 1961, p. 100). Meno entusiastico è il giudizio di Hazāriprasād Dwivedī: « Non sempre si capisce dove quei versi vadano a parare ». (*Hindī Sāhitya*, *op. cit.*, p. 467).

13) Prabandha Padma (*op. cit.*), p. 57.

14) Qualora si tenti di abbracciare tutta la produzione letteraria di Nirala in un unico sguardo, ci si rende conto di come quella della sua evoluzione artistica fosse anche la storia di una personalità fratturata, che nel processo lungo e doloroso della sua maturazione andò dalla ribellione romantica degli esordi alla fase conclusiva di consapevolezza vedantica. Il miglior commento su Nirala il *vedāntin* rimane quello di Bhagirath Misra, *Nirala kāvya kā Adhyayana*, Delhi 1967, pp. 51-56.

15) A parte il suo abito mentale di conservatore ortodosso, Shukla non fece neanche in tempo a rivedere il suo giudizio, in quanto morì poco dopo la stesura della sua Storia, nel 1941.

TOYOTOMI HIDEYOSHI E IKEDA YÔTOKUIN

Alla morte di Oda Nobunaga nel 1582, Toyotomi Hideyoshi riesce a far pendere la situazione a suo favore e a porre la sua candidatura alla successione. Gli uomini che, sulla carta, gli sono alla pari sono Shibata Katsuie, Niwa Nagahide, Ikeda Tsuneoki e Tokugawa Ieyasu. Eliminato Shibata Katsuie nella battaglia di Shizugatake del 1583, portati dalla propria parte Niwa Nagahide e Ikeda Tsuneoki, solo Ieyasu rimane a contrastargli il passo spalleggiato anche da uno dei figli di Nobunaga, il secondogenito Nobukatsu. Lo scontro sul campo è del 1584 a Komakiyama e a Nagakute. Il risultato è incerto, semmai pende a favore di Ieyasu. Ma i due si accordano e non prolungano una lotta che non sarebbe tornata a vantaggio di nessuno dei due: all'inizio del 1585, Hideyoshi non ha più avversari temibili.

Quattro lettere, facenti parte dell'epistolario privato di Hideyoshi ¹⁾, si riferiscono a questo particolare momento e appaiono qui per la prima volta in traduzione in lingua occidentale ²⁾. Indirizzate alla madre di Ikeda Tsuneoki, Yôtokuin ³⁾, sono documenti il cui valore si presenta sotto un duplice aspetto: sono cioè di ausilio allo storico sia per illustrare i risvolti di un momento di transizione molto importante per la storia giapponese, sia per meglio inquadrare le umane reazioni del 'personaggio' Hideyoshi. Gli originali di due delle quattro lettere esistono tuttora ⁴⁾; il testo delle altre due ci è stato tramandato in copia manoscritta dell'epoca ⁵⁾: le traduzioni sono qui date in ordine cronologico.

Non si conosce l'anno in cui è stata scritta la prima di queste quattro lettere, ma presumibilmente la si può far risalire al 1580: è una lettera molto affettuosa che ci fa capire subito gli ottimi rapporti che dovevano intercorrere tra Hideyoshi e gli Ikeda. Sin dai primi tempi in cui era a servizio di Nobunaga, Hideyoshi aveva avuto modo di conoscere bene Yôtokuin che era stata la balia di Nobunaga. Su di lei correva anzi un curioso aneddoto. Alla nascita di Kichihôshi (poi Nobunaga) varie balie erano state chiamate per allattarlo; ma il piccolo era così focoso e irruente (e la storia ci tramanda che non cambiò affatto!) che mordeva in continuazione i capezzoli delle povere donne. Di qui un avvicinarsi continuo, finché venne chiamata Yôtokuin. Di colpo – e si gridò al prodigio, il piccolo si calmò e Yôtokuin restò per anni presso di lui. Da qui l'affettuoso appellativo di *Ô-o-chi-sama* usato anche da Hideyoshi ⁶⁾. Le sue lettere rivelano una tenerezza insolita a manifestarsi in un giapponese, ma non insolita in Hideyoshi che molto spesso – nelle lettere alla madre, alla moglie, ai figli, alle concubine – lascia trasparire tutti i suoi senti-

menti con un abbandono totale e perciò tanto più gradito per chi intenda mettere in luce gli aspetti meno noti della sua psicologia.

Le tre lettere successive sono state scritte nel 1584, a circa quattro anni di distanza dalla prima, e coprono lo spazio di pochi mesi. Le vicende che hanno visto Ikeda Tsuneoki appoggiare Hideyoshi contro Ieyasu e Oda Nobukatsu, si concludono tragicamente per il figlio di Yôtokuin. Sopraffatto dai nemici muore insieme al figlio maggiore Shôkurô e al genero Mori Nagayoshi ⁷⁾. Hideyoshi ha appena avuto il tempo di congratularsi con Yôtokuin per una prima bella vittoria di Tsuneoki a Inuyama, che già deve scrivere una lettera di condoglianze alla povera vecchia doppiamente colpita nei suoi affetti. Nell'ultima missiva, molto breve, la rassicura del suo costante appoggio e interessamento.

Vediamo ora la prima lettera ⁸⁾:

« Come mi hai consigliato godo di questa primavera. Ti penso e parlo spesso di te. Senza dubbio hai cercato di metterti in contatto con me a Himeji oppure con Gomoji a Miki ⁹⁾. Leggo che mi manderai due anatre selvatiche: sarò felice di averle. Ultimamente, come mi dici, ho visto qui Shôkurô con molto piacere ¹⁰⁾. Quando ci rivedremo, mi racconterai tutto. Con affetto ¹¹⁾,

Hideyoshi (monogramma)

24° giorno della V lunazione ¹²⁾

da Himeji

Chikuzen ¹³⁾

Ancora: quando deciderai di prenderti qualche giorno di riposo con mia madre, ti suggerisco di visitare dei templi o di andare ad ammirare i ciliegi in fiore. Ho deciso che la persona da designare a sovrintendere agli affari della cucina sarà proprio Shôza ¹⁴⁾: quindi ti prego di intrattenerlo come si conviene. Ho intenzione di accoglierti qui come se fossi mia madre, ti prego quindi di venire a Kyôto, a Sakai o in un altro luogo assieme a mia madre per divertirti un po'. Poiché questo *post scriptum* è di mio pugno, forse sarà di difficile lettura, ma ho voluto scriverlo proprio perché pensavo così affettuosamente a te ¹⁵⁾. È tutto ».

a Ô-o-chi-no-hito-sama

hitobito môshitamae ¹⁶⁾

All'epoca di questa lettera, anche se la data è un po' incerta, Nobunaga era ancora vivo e gli Ikeda erano suoi fedeli vassalli. Ma dopo la morte di Nobunaga nel 1582, Tsuneoki dovette decidere se restare con gli Oda – nella fattispecie con Nobutaka e Nobukatsu (Nobuo) e di riflesso con Tokugawa Ieyasu – o con colui che già si profilava come il nuovo padrone del Giappone. Può darsi che la scelta sia stata molto opportunistica e determinata dal desiderio di schierarsi con il più forte, ma può anche darsi – e la lettera che abbiamo appena letta conferma

questa ipotesi – che effettivamente ci fossero dei legami piuttosto profondi tra gli Ikeda e Hideyoshi. Fatto sta che il 13° giorno della III lunazione di Tenshō 12 [1584] Ikeda Tsuneoki insieme al genero Mori Nagayoshi conquista di sorpresa il castello di Inuyama approfittando della temporanea assenza del generale di Nobukatsu, Nakagawa Katsutada. Hideyoshi ne è molto soddisfatto e scrive così a Yōtokuin ¹⁷⁾ (Tav. I):

« Non ho parole per esprimere la mia ammirazione per la recente impresa di Shōza (= Tsuneoki) a Inuyama. Per quanto riguarda la provincia di Owari, ho deciso di darla tutta a Shōza ¹⁸⁾. Inoltre, per quanto riguarda [il castello di] Inaba ¹⁹⁾ ho pensato di assegnarlo, insieme a un feudo, a Tōzaburō ²⁰⁾. Ti scrivo questa lettera per informarti di ciò. Con i migliori saluti,

Hideyoshi (monogramma)

23° giorno della III lunazione ²¹⁾

Poiché per quanto riguarda l'assegnazione a Shōkurō ²²⁾ ti sta scrivendo mia moglie, ti prego di non preoccuparti. È tutto ».

Hideyoshi Chikuzen

a Ō-chi-sama

Subito dopo questa azione vittoriosa, gli Ikeda proseguono di slancio, ma trovano un ostacolo nella efficace controffensiva di Ieyasu. L'attacco al quartier generale di quest'ultimo, in Mikawa, sembra preludere a una vittoria strepitosa specie dopo la conquista della fortezza di Iwasaki. Ma il 9° giorno della IV lunazione ²³⁾, Ieyasu contrattacca a Nagakute: muoiono sul campo Tsuneoki, il suo primogenito Motosuke e il genero Mori Nagayoshi. A Hideyoshi non rimane che scrivere una dolente lettera a Yōtokuin per cercare di consolarla: non è cosa facile, ma possiamo dire che Hideyoshi ha trovato le parole adatte per sostenerne il morale.

Questa lettera è senza dubbio la più interessante delle quattro: anche per un accenno particolarmente significativo a Hidetsugu ²⁴⁾, che giunge in modo del tutto inaspettato. Sappiamo che Hideyoshi designerà poi Hidetsugu a suo successore, e le vicende dei rapporti tra i due sono abbastanza note. Disperando ormai di avere un erede dopo la morte del figlioletto Tsurumatsu nel 1591, nominerà Hidetsugu *kanpaku* ²⁵⁾. Ma Hideyoshi avrà spesso a lamentarsi del comportamento del nipote (soprannominato *sasshō kanpaku*, il 'kanpaku sanguinario', per le sue esuberanze) e le cause di attrito non mancheranno. Alla nascita del secondo figlio, Hideyori ²⁶⁾, Hideyoshi « diserederà » il nipote, e due anni dopo, nel 1595, gli ingiungerà persino di fare *seppuku* ²⁷⁾. La vicenda terminerà con una strage in cui sarà coinvolta tutta la famiglia del *kanpaku*. Si pensava che i dissapori tra i due avessero cause ben specifiche (mancanza di etichetta nei rapporti con la corte da parte di Hidetsugu, rifiuto di partecipare alla campagna di Corea, una troppo ostentata sregolatezza), e che quindi la data del loro inizio fosse abbastanza facilmente ricostruibile. Dalla lettura di questa lettera appare invece come Hideyoshi

provasse già da questi anni un senso di antipatia, o forse di diffidenza, verso il nipote. Viene ovvia la domanda del perché allora gli affidasse incarichi così importanti. Siamo nel 1584, quando Hideyoshi sta ancora consolidando il proprio potere politico e ha quindi particolare bisogno degli uomini che più gli sono vicini, per primi quelli a lui stretti da legami di sangue. Ed ecco che Hidetsugu è messo a capo dell'armata degli Hashiba, proprio quella che invece cede provocando la sconfitta ²⁸⁾. È naturale che Hideyoshi prenda posizione ufficiale nei confronti del principale responsabile ²⁹⁾, ma quello che più colpisce è la sottile ironia che qui traspare. È, in tutta la lettera, l'unico accenno alla sconfitta subita, che pure gli doveva pesare molto. Inaspettatamente, alla fine della lettera, Hideyoshi così commenta: « Mi fa piacere sapere che quel poveraccio di Magoshichirô (= Hidetsugu) sia stato preso al posto di Sanza e di suo fratello (cioè gli altri due figli di Tsuneoki), anche se poi ha avuta salva la vita » ³⁰⁾. L'episodio finisce qui, ma mi sembra indicativo di un particolare stato d'animo di Hideyoshi.

Affettuose e sollecite sono invece le parole per Yôtokuin. Come in quasi tutte le sue lettere, Hideyoshi scrive di getto, senza badare a ripetizioni o al sovrapporsi di pensieri. La missiva è datata 11° giorno della IV lunazione ³¹⁾:

- « - Questa volta non trovo parole per [la morte di] Shônyû e suo figlio ³²⁾. Posso ben immaginare il tuo strazio e il tuo dolore. Io stesso ero venuto sul posto e dopo una battaglia combattuta in una distanza di 10-15 *chô* [tra le due opposte forze] ³³⁾, ho saputo dell'inattesa disgrazia [successa] al padre e al figlio ³⁴⁾: non riesco ad esprimere tutto il mio dolore.
- È stato per me motivo di sollievo in tanto dolore il fatto che Sanzaemon e Tôzaburô ³⁵⁾ siano ambedue sani e salvi. Ritengo che promuoverli sul campo sia l'unico servizio funebre in grado di onorare la memoria di Shônyû.
 - Penso alle tue speranze perdute, e solo ciò mi rende triste. Dato che il modo migliore per onorare i defunti padre e figlio è quello di distrarti un po', di smettere di tormentarti e di prenderti cura dei due ragazzi ³⁶⁾, ti prego di fare così. Ti chiedo anche di fare forza alle tue dame di compagnia.
 - Dato che ho intenzione di fare in modo che gli Anziani e i restanti vassalli [di Shônyû] passino a Sanzaemon, ti prego di ricordarlo e quindi cessa di preoccuparti.
 - Vorrei che considerassi Chikuzen (cioè Hideyoshi stesso) come se fosse Shônyû. Ti farò sempre calorosa accoglienza. Ho intenzione di mandarti a visitare templi e altri luoghi, quindi spero che tu prenda pasti regolari e sia in buone e tranquille condizioni.
 - Ho ordinato a Asano Yahyôe ³⁷⁾ di prendere tue notizie. Avevo intenzione di venire personalmente, ma sono molto occupato qui e non

posso farti visita. Ma mi prenderò un po' di tempo per venire da te e in quell'occasione vorrei anche parlare un po' di Shōnyū e di suo figlio che avevo conosciuto da poco. Immagino tutto quello che pensi e me ne accoro. Vorrei ripetere ciò ancora una volta anche alle tue dame di compagnia. Ti mando Magoshichirō (= Hidetsugu) come sovrintendente al castello in quanto temo che i tuoi subordinati possano sollevarsi. Mi fa piacere sapere che quel poveraccio di Mago-shichirō sia stato preso al posto di Sanza e di suo fratello, anche se poi ha avuto salva la vita. I dettagli ti saranno riferiti da Yahyōe. Con affetto,

Hideyoshi (monogramma)

11° giorno della IV lunazione (*uzuki*)

a Ô-o-chi

mairu hitobito môshitamae ³⁸⁾

La sfortunata vicenda degli Ikeda si conclude qui. Ma non l'interessamento di Hideyoshi: anche nell'ultima lettera pervenutaci il tono è molto affettuoso, la preoccupazione per Yôtokuin costante. Il dolore per la morte del figlio e del nipote sembra essersi placato nella donna, e da parte sua Hideyoshi tiene fede a quanto detto nella precedente missiva « Vorrei che considerassi Hideyoshi come se fosse Shōnyū », andando a farle visita oppure scrivendole lettere che certamente sono un balsamo per il vecchio cuore di Yôtokuin.

Eccone il breve testo ³⁹⁾ (Tav. II):

« Ho ricevuto con molto piacere la tua lettera. Mi ha fatto ancor più piacere perché è giunta proprio nel momento in cui, a causa della pioggia, avevo deciso di farti visita e di chiacchierare con te. Poiché ho dato ordini severi per quel che riguarda le terre da assegnare a Sanzaemon e a Tôzaburō, non ti devi preoccupare. Inoltre, è stata definita l'assegnazione di terre a tuo nome con un certificato *origami* ⁴⁰⁾. Dato che è una cosa molto semplice, fammi sapere la località che preferisci così che ti possa offrire un *origami* ⁴¹⁾. Con affetto,

Chikuzen

a Yôtokusama
in risposta »

ADRIANA BOSCARO

¹⁾ La corrispondenza privata di Hideyoshi (*shōsoku*) comprende 95 lettere, di cui 70 ci sono pervenute nella loro stesura originale e 25 in copia manoscritta dell'epoca. Per il loro contenuto si veda A. Boscaro, *An Introduction to the Private Correspondence of Toyotomi Hideyoshi*, in « Monumenta Nipponica », XXVII (1972), 4, pp. 415-421.

2) L'epistolario completo non è mai stato tradotto: per la traduzione di alcune lettere si veda A. Boscaro, *Due lettere di Hideyoshi dal Kyūshū*, in « Il Giappone », X, 1970, pp. 145-156; *Toyotomi Hideyoshi's Three Letters from the Province of Harima*, in « Nachrichten », 112, 1972, pp. 7-14. Inoltre, una lettera del 1592 alla moglie appare trascritta, traslitterata e commentata (ma non tradotta) in un'edizione ciclostilata dell'Università di Michigan, *Forty-Nine Manuscript Documents from Japanese History*, 2 voll., 1965 (n. 35), a cura di Kanai Madoka, Nitta Hideharu e Yamagiwa Joseph K. Brani scelte delle lettere più famose in G. Sansom, *A History of Japan*, London 1965, vol. II, pp. 313-315; 323-324; 363-369.

3) Per rendere più agevole la lettura di queste quattro lettere in cui ricorrono spesso dei soprannomi penso sia opportuno riassumere rapidamente i nomi degli Ikeda che qui ci interessano. La destinataria, Yōtokuin (?-1608), prende questo nome nel 1538 (Tenbun 7) alla morte del marito Ikeda Kii-no-kami Tsunetoshi. Yōtokuin ha un figlio, Tsuneoki (1536-1584) chiamato anche Nobuteru, che ha come soprannomi Shōza, Shōzaburō e Shōnyū, e che eredita dal padre il titolo di Kii-no-kami. Tsuneoki ha tre figli: Motosuke (1564-1584), chiamato Shōkurō, che muore con lui a Nagakute; Terumasa (1565-1613), chiamato Sanzaemon, e Nagayoshi (1570-1614), chiamato Tōzaburō. Gli Ikeda detengono un posto importante nella storia giapponese dei secoli XVI-XVIII, ma dato che quello che qui più ci interessa è il legame Hideyoshi-Yōtokuin visto attraverso le lettere, per maggiori dettagli e per un'interpretazione storica rimando a J. W. Hall, *Government and Local Power in Japan 500 to 1700*, Princeton, 1966, pp. 381-410; e *The Ikeda House and its Retainers in Bizen*, in *Studies in the Institutional History of Early Modern Japan*, Princeton, 1968, pp. 79-88.

4) Sono la seconda e la quarta qui presentate. La riproduzione degli originali in *Hō Taikō shinsekishū (Raccolta degli scritti originali del 'taikō')*, lavoro collettivo in tre volumi dello Shiryō Hensanjo dell'Università di Tōkyō, pubblicato nel 1938, da cui sono state ricavate le tavole I e II.

5) La trascrizione di quasi tutte le lettere di Hideyoshi, private e ufficiali, originali e copie, è stata curata da Kuwata Tadachika in *Taikō shoshin (Epistolario del 'taikō')*, Tōkyō, Chijin-shōkan, 1943, e in *Taikō no tegami (Lettere del 'taikō')*, Tōkyō, Bungei Shunjū Shinsha, 1959.

6) *Ō-o-chi-sama* (lett. « Alta Signora dell'Onorevole Latte »). Dove *chi* significa latte e *O-chi* era l'appellativo usuale per designare le balie. In questo particolare caso la presenza di *Ō*, cioè « alto, grande, primo », e di *sama*, « signora », pongono Yōtokuin in una condizione di priorità rispetto alle normali balie.

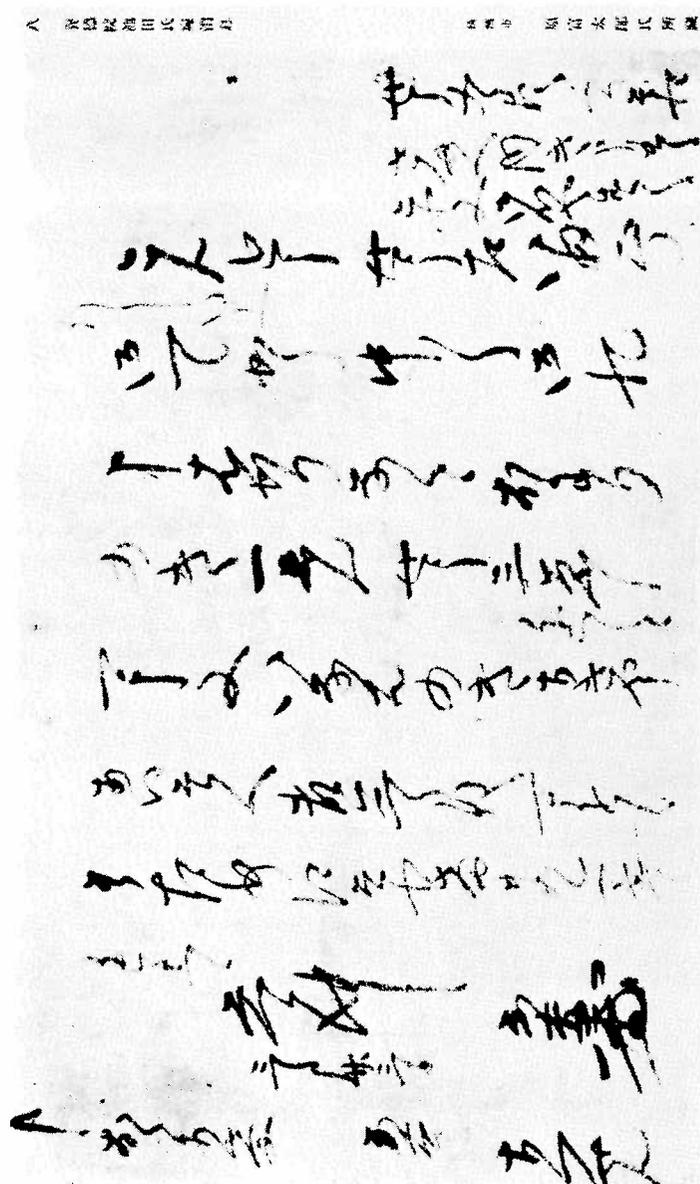
7) Mori Musashi-no-kami Nagayoshi (1558-1584). Combattè per Nobunaga prima di passare con Hideyoshi.

8) L'originale è andato perduto, ma si conserva copia nel *Kibi kokanshū (Collezione di antichi scritti del Kibi)*, cioè delle province di Bizen, Bitchū, Bingo e Mimasaka). Il testo è riportato da Kuwata in *Taikō shoshin*, n. 13, e in *Taikō no tegami*, pp. 41-42. L'amanuense pare sia incorso in qualche inesattezza di copiatura, ma il senso generale è molto chiaro lo stesso. Le lettere di Hideyoshi sono generalmente così composte: prima il testo principale che termina con i saluti, la firma, la data: molto spesso però alcuni di questi elementi mancano. Segue il *post scriptum* (in cui sono sovente ripetute cose già dette), che graficamente però appare all'inizio della missiva e prosegue alternandosi con le righe del testo principale: talvolta termina con la formula *ijō*, « è tutto ». Il nome del destinatario, quello del mittente, e altre frasi d'uso possono apparire sul retro del foglio, che funge da busta.

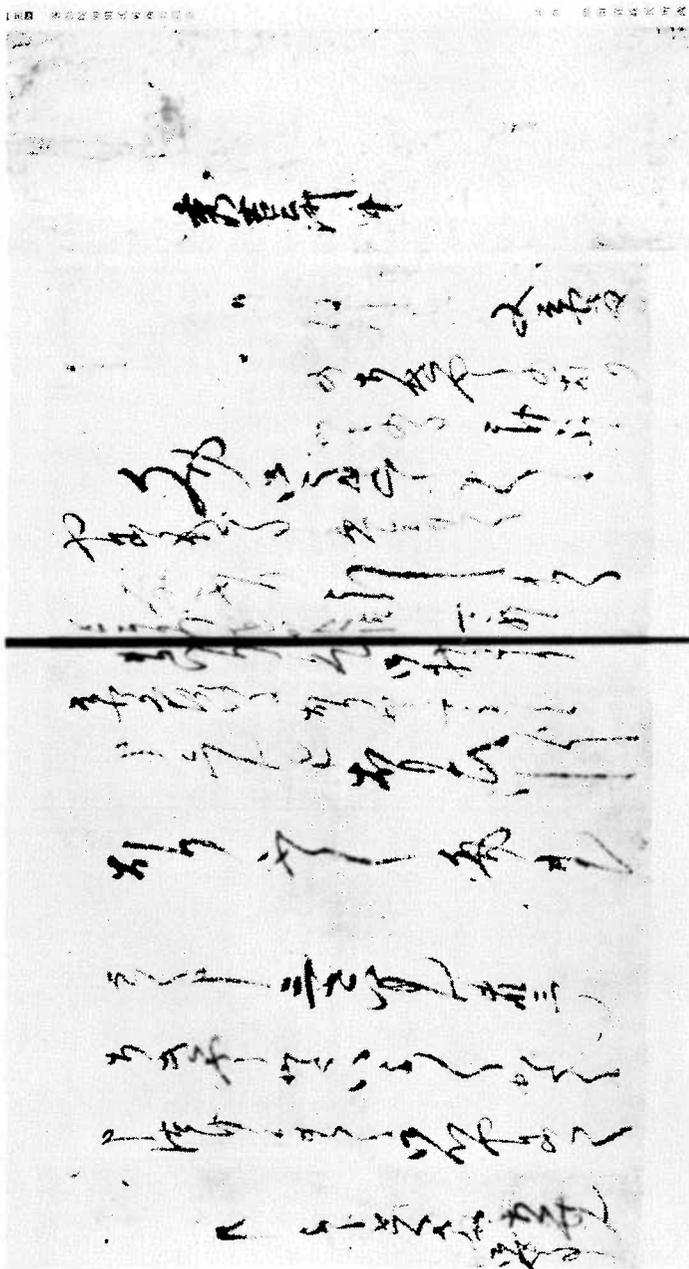
9) La lettera è stata scritta da Himeji, un castello nella provincia di Harima, da poco conquistato da Hideyoshi, così come Miki. « Gomoji » è una non meglio identificata concubina di Hideyoshi.

10) Shōkurō è Motosuke, nipote di Yōtokuin e primogenito di Tsuneoki.

11) La frase di saluto usata da Hideyoshi è qui *medetaku kashiku* che, insieme a *kashiku* usato nelle due ultime lettere, rivela l'affettuosa amicizia esistente tra i due. È chiaro anche quanto Hideyoshi pensasse a Yōtokuin come a una seconda madre e come la abbinasse sempre, nel pen-



La seconda lettera a Yōtokuin. Da *Hō Taikō shinsekishū*, n. 8



La quarta lettera a Yōtokuin. Da *Hō Taikō shinsekishū*, n. 134

siero, alla sua vera madre Ô-Mandokoro. Nella seconda lettera, che pur essendo privata ha un che di ufficiale in quanto parla solo di assegnazione di terre, il termine usato è invece il più sostenuto *kyôkyô kingen*.

12) [Tenshō 8], corrispondente al 5 giugno [1580].

13) Nelle lettere possono apparire sia il monogramma (*kaō*) di Hideyoshi che la sua « firma »; questa varia nell'arco di tempo della sua vita: Tōkichirō, Chikuzen (=Chikuzen-no-kami, titolo onorifico), Hideyoshi, *denka*, *taikō*. Talvolta c'è solo l'ideogramma e talvolta solo la firma. Spesso mancano ambedue.

14) Shōza è Tsuneoki, il figlio di Yōtokuin.

15) Nelle rare lettere private in cui il testo è dettato e solo il *post scriptum* è di mano sua (6 su 95), Hideyoshi usa sempre scusarsi per la brutta grafia, ma qui è l'unica volta in cui dà un motivo sentimentale alla sua decisione di prendere in mano il pennello.

16) *Hitobito mōshitamae* (e anche *mairu hitobito mōshitamae*, che appare nella terza lettera) è una locuzione per indicare che la lettera non è riservata e può essere letta dalle persone dell'*entourage*. Molto usata, con lo stesso significato, l'abbreviazione *mairu*.

17) Di questa lettera esiste ancora l'originale (proprietà privata). La riproduzione (Tav. I) è presa da *Hō Taikō shinsekishū*, n. 8. Il testo compare anche in *Taikō shoshin*, n. 31, e in *Taikō no tegami*, p. 84. La traslitterazione è la seguente: « *Kondō Shōza Inuyama no o-tegara nakanaka on-rei mōsubakari nakusōrō Owari no gi ichien Shōza e shi (?) kore wo susumemōsubekusōrō mata Inaba no gi chigyō aiseo Tōzaburōdono [e] kore wo susumebekusōrō sono tame ni soresama made hitofude shinjōsōrō | kyōkyō kingen | sangatsu nijūsannichi Hideyoshi (kaō) | Shōkurōdono e wa sore-sama e naigi mōshisōrō mama kore mata on-kokoro yasukusōrōbekusōrō jō | Ô-chi-sama | Hideyoshi Chikuzen* ».

18) Tsuneoki non fece in tempo a godere di questa assegnazione in quanto morì poco dopo. Nell'ultima lettera Hideyoshi non specifica quali terre assigni ai due figli rimasti, ma è molto improbabile che in questa occasione si trattasse di tutta la provincia di Owari.

19) L'assegnazione riguarda solo un pezzo di terra intorno al castello di Inaba, nella provincia di Mino, non la provincia di Inaba.

20) Tōzaburō è Nagayoshi (1570-1614), da non confondere con il marito della sorella, Mori Nagayoshi, anch'egli morto in battaglia a Nagakute. Tōzaburō fu adottato nel 1591 da Hideyoshi e prese il patronimico di Hashiba. Ebbe il titolo di Bitchū-no-kami.

21) Corrispondente al 3 maggio 1584.

22) Shōkurō è Motosuke (1564-1584), primogenito di Tsuneoki.

23) Corrispondente al 18 maggio 1584.

24) Hidetsugu (1568-1595) era figlio di una sorella di Hideyoshi e di Miyoshi Musashi-no-kami Yoshifusa. Prese il patronimico di Hashiba nel 1585 e quello di Toyotomi nel 1591 quando fu adottato da Hideyoshi. Fu nominato *kanpaku* nel 1592.

25) Il primo *kanpaku* fu Fujiwara Mototsune che tenne tale carica, riservata a un ramo dei Fujiwara, dall'880 all'891. In origine, compito del *kanpaku* era di « assistere » l'imperatore nel governo del Paese. Nel XVI secolo aveva poteri molto più ampi.

26) Chiamato Hiroi (« raccolto ») alla nascita avvenuta il 3 giorno dell'VIII lunazione di Bunroku 2 (1593) nel castello di Ōsaka. La madre era la favorita di Hideyoshi, Yodo. Nel 1598 (20 giorno della IV lunazione) fu nominato *Chūnagon*. Morì nel 1615 durante l'assedio del castello di Ōsaka e con lui si estinse la stirpe dei Toyotomi.

27) La figura e la fine di Hidetsugu pare colpissero molto la fantasia popolare. Due secoli dopo l'avvenimento, ad esempio, il *kanpaku* è il protagonista del racconto *Buppōsō*, uno degli *Ugetsu Monogatari* (*Racconti di pioggia e di luna*) di Ueda Akinari (1734-1809).

28) Il distaccamento comandato da Hidetsugu è sorpreso sulle pendici dello Hakusan dalle truppe di Mizuno Tadashige, Okabe Nagamori, Osuga Yasutaka, Niwa Ujitsugu, Sakakibara Yasumasa. Sopraffatti dal numero, cadono sul campo quasi tutti. Hidetsugu è già stretto da vicino

dai nemici quando Kinoshita Toshinao (anche qui intervengono i legami familiari) gli offre la salvezza, a discapito della sua, offrendogli il suo cavallo. Cfr. Tokutomi Iichirô, *Kinsei Nihon kokuminshi Toyotomishi jidai*, Tôkyô, Min'yûsha, 1925, vol. I, pp. 328-333.

29) La lettera è datata 30° giorno della IX lunazione. Il testo in *Taikô shoshin*, n. 37 e in *Taikô no tegami*, pp. 88-93.

30) « ... *Magoshichirô me mo inochi wo tasukarisôrô mo semete Sanza ototoi no tame ni nawa kakarinitesôrô to...* ».

31) Corrispondente al 20 maggio 1584. L'originale è andato perduto: se ne conserva copia manoscritta negli *Ikeda monjo*. La lettera è riportata in *Taikô shoshin*, n. 32 e in *Taikô no tegami*, pp. 86-87.

32) Shônnyû è Tsuneoki, sino ad ora chiamato Shôza. Il figlio è il primogenito Motosuke (Shôkurô).

33) Hideyoshi, facendo rilevare il breve spazio (meno di due chilometri) in cui la battaglia ha avuto luogo, ne sottolinea la drammaticità.

34) Per Yôtokuin, rispettivamente figlio e nipote.

35) Sono Terumasa e Nagayoshi, secondogenito e terzogenito di Tsuneoki.

36) Si tratta sempre dei due superstiti della famiglia Ikeda, Sanzaemon (Terumasa) e Tôzaburô (Nagayoshi).

37) È Asano Nagamasa (1544-1611), cognato di Hideyoshi. Nominato *bugyô* nel 1585, ricoprì sempre cariche piuttosto importanti presso Hideyoshi.

38) La data porta l'indicazione del quarto segno zodiacale: *uzuki*, cioè il mese della lepre. Per l'espressione « *mairu...* », si veda nota 16.

39) La datazione di questa lettera è stata fissata con una certa approssimazione dal Kuwata che l'ha dedotta dai vari spostamenti di Hideyoshi. Fisso restando l'anno 1584 (Tenshō 12), può essere stata scritta nel periodo che va dal 9° giorno della IV lunazione al 17° giorno dell'VIII lunazione. Entro quest'arco le date più probabili sono due: o prima del 21° giorno della VI lunazione o intorno all'11°-20° giorno della VII. L'originale appartiene alla famiglia Ikeda. La lettera è conservata in una busta con la scritta *Hideyoshikô on-te* (« di mano del principe Hideyoshi »), dovuta probabilmente a un amanuense della famiglia Ikeda. Dal tipo di carta e dalla grafia, il Kuwata pensa che la busta sia dell'era Keichō (1596-1615). La riproduzione (Tav. II) è presa da *Hô Taikô shinsekishû*, n. 134. Il testo anche in *Taikô shoshin*, n. 35. La traslitterazione è la seguente: « *Fumi on-ureshikusôrô ame furimairasesôrô mama mairisôrôte on-monogatarimôshisôrawan to omoimairasesôrô orifushi fumi manzokumôshisôrô Sanzaemon Tôzaburô chigyô-kata iyoioyokataku môshitsukesôrô mama on-kokoroyasukusôrôbeku sôrô mata soresama no chigyô no origami no koto uketamawarisôrô yasuki koto nite sôrô mama tokoro wo kakitsuke tabukekusôrô sore shidai ni origami suzumubeku sôrô | kashiku | Yôtokusama go-henji | Chikuzen* ».

40) È un « contratto di investitura » che definiva lo *status* del vassallo e in cui veniva specificato l'ammontare della rendita.

41) Le terre poi scelte da Yôtokuin erano nella provincia di Mino.

GLOSSARIO DEI NOMI

- Asano Yahyôe Nagamasa 浅野弥兵衛長政
 Bingo 備後
 Bitchû 備中
 Bitchû-no-kami 備中守
 Bizen 備前
 Bunroku 文禄
 Buppôsô 仏法僧
 Chikuzen-no-kami 筑前守
 chô 町
 Chûnagon 中納言
 daimyô 大名
 Fujiwara Mototsune 藤原基経
 Gomoji 五もじ
 Hakusan 白山
 Hashiba 羽柴
 Hideyori 秀頼
 Hidetsugu 秀次
 Himeji 姫路
 Hiroi 拾
 Hô Taikô shinsekishû 豊太閤眞蹟集
 Ikeda 池田
 - Kii-no-kami Tsunetoshi 紀伊守恒利
 - Motosuke 元助
 - Nagayoshi 長吉
 - Terumasa 照政
 - Tsuneoki 恒興 (anche Nobuteru 信輝)
 - Yôtokuin 養徳院
 Ikeda monjô 池田文書
 Inaba 稲葉
 Inaba (provincia) 因幡
 Iwasaki 岩崎
 kanpaku 関白
 Keichô 慶長
 Kibi kokanshû 吉備古簡集
 Kichihôshi 吉法師
 Kinoshita Toshinao 木下利直
 Komakiyama 小牧山
 Kyôto 京都
 Kuwata Tadachika 桑田忠親
 Magoshichirô 孫七郎
 Mikawa 三河
 Miki 三木
 Mimasaka 美作
 Mino 美濃
 Miyoshi Musashi-no-kami Yoshifusa 三好武蔵守吉房
 Mizuno Tadashige 水野忠重
 Mori Musashi-no-kami Nagayoshi (Chôka) 森武蔵守長可
 Nagakute 長久手
 Nakagawa Katsutada 中川雄忠
 Niwa Nagahide 丹羽長秀
 Niwa Ujitsugu 丹羽氏次
 Oda 織田
 - Nobukatsu (Nobuo) 信雄
 - Nobunaga 信長
 - Nobutaka 信孝
 Okabe Nagamori 岡部長盛
 Ô-Mandokoro 大政所
 Ô-o-chi-sama 大御乳様
 origami 折紙
 Ôsaka 大坂
 Osuga Yasutaka 大須賀康高
 Owari 尾張
 Sakai 堺
 Sakakibara Yasumasa 榊原康政
 Sanzaemon (Ikeda Terumasa) 三左衛門
 sasshô kanpaku 殺傷関白
 seppuku 切腹
 Settsu 摂津

Shibata Katsuie 柴田勝家
Shizugatake 賤ヶ岳
Shôkurô (Ikeda Motosuke) 勝九郎
Shônyû (Ikeda Tsuneoki) 勝入
Shôza, Shôzaburô (Ikeda Tsuneoki)
勝三, 勝三郎
Taikô no tegami 太閤の手紙
Taikô shoshin 太閤書信
Tenbun (Tenmon) 天文
Tenshō 天正

Tôkichirô 藤吉郎
Tokugawa Ieyasu 徳川家康
Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉
Tôzaburô (Ikeda Nagayoshi) 藤三郎
Tsurumatsu 鶴松
Ueda Akinari 上田秋成
Ugetsu Monogatari 雨月物語
uzuki 卯
Yodo 淀

ISLAMISTICA E PERSIANOLOGIA IN ITALIA

Nel precedente fascicolo 'orientale' dei nostri Annali, p. 155, si dava notizia di due miei interventi al Convegno per il Cinquantenario dell'Istituto per l'Oriente in Roma. Poiché il progettato volume, destinato ad accogliere, accanto ai miei, anche tutti gli altri interventi occorsi, non è poi stato più stampato, lo pubblico qui di seguito, anche perché concernono in parte la nostra rivista. Le due relazioni da me commentate possono leggersi in Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970. II. L'Oriente Islamico, Roma, Istituto per l'Oriente, 1971, pp. 1-26 e 307-408.

G. S.

I.

SUI « CINQUANT'ANNI DI ISLAMISTICA »

DI ALESSANDRO BAUSANI

Lusingato dalla così generosa attribuzione di parte attiva nel processo di affioramento della definizione bausaniana di « islamistica », mi sento in debito di alcune precisazioni, critiche ma specialmente autocritiche.

La prima non è una precisazione vera e propria, ma una segnalazione, diretta a chi non ricordasse che le grandi nascite, d'importanza nazionale, occorse in Italia nel 1921, non sono solo quella dell'Istituto per l'Oriente o quella del Partito Comunista. Tra poco compie 50 anni anche Bausani, e l'occasione odierna è parsa all'esiguo gruppo dei suoi discepoli diretti e indiretti la migliore per fargli un piccolo regalo. La neonata rivista orientalistica dell'Università di Venezia può essere considerata, obiettivamente, come un omaggio all'Istituto; gli articoli iranistici in essa contenuti sono stati pensati come un omaggio a Bausani. Pochi gli articoli perché pochi i discepoli: colpa di Bausani se si bada solo al « pochi », merito di Bausani se si ammette che i discepoli siano pochi ma buoni.

Quanto poi alle precisazioni vere e proprie sull'islamistica, credo anzitutto di avere davvero contribuito un po' alla formulazione del concetto, ma in senso per così dire negativo: ho contribuito cioè più che altro all'opera di liberazione dell'islamistica dalla cattività arabistica. Perché, dal momento che Dio parla in arabo, troppo facile m'è sempre parsa la ricognizione automatica della parola di Dio in ogni frase detta in arabo, e magari solo in quella. A tal opera di liberazione

penso di aver dedicato molte delle mie lente energie, polemicamente accentuando ad ogni occasione – e nel contempo – sia la mia pretesa d'essere davvero, anch'io, soprattutto un islamista, sia – alla maniera di 'Alī Muḥammad Bāb – il disdicevole vanto di essere il peggior conoscitore d'arabo della storia dell'islamistica europea. E ho fatto, come ho potuto, l'iranista, quasi allo scopo principale d'indicare nell'Iran il più importante e valido centro vitale dell'elaborazione storica della cultura islamica. Però ho sempre tentato di acquistare una balbettante familiarità – almeno altrettanto scarsa che con l'arabo – con le altre lingue del mondo musulmano. Con il che l'analogia tra me e Bausani si fa « analogia per contrasto », dal momento che Bausani, quelle lingue, le conosce tutte altrettanto bene. È qui appunto che viene alla luce la diversità tra noi. Non riuscendo mai a vedere nelle lingue come tali un fatto culturale vero e proprio, io tendo a considerare anche le « lingue musulmane » quali puro strumento; lui, come pochi sapendo riconoscere nelle lingue il Linguaggio, l'autentico, sempre oracolare ma non più razzialmente inteso *Diòs 'adu-epès fâtis*, le considera quali fini, identificando in pratica – proprio lui antifilologo! – l'islamistica con la « linguistica musulmana », sullo sfondo di un Islam tripartito in « Islām a *qaṣīda* », « Islām a *ḡazal* », e « Islām a *naẓm* ». Ma si tratta in fondo di un'ovvia conseguenza delle difformità dei nostri interessi di base: se c'incontriamo in Iran e nell'Islam è perché, invece – e piuttosto che un emulo di Bausani – io sono un iranista con spontanei ma ovvi interessi islamici, lui un islamista con interessi linguistico-estetici (di un'estetica religiosa, non post- né pre-, ma a-crociana), la cui attenzione si è concentrata – per il peso delle cose, direi io – soprattutto sulla cultura persiana (però attraverso gli aspetti meno « nazionali » e più « iqbaliani » della stessa).

Ciò posto, premetto ancora, più in generale, che so benissimo come la pensassero i grandi del passato, e come, inesorabilmente, la dottrina vada oggidì calando in proporzione diretta del quadrato delle distanze che separano, non solo i ternati, ma anche le generazioni. Altrettanto inesorabilmente, tuttavia, s'affina viceversa con le generazioni (con queste ultime sole, le terne non c'entrano più di certo) un senso d'impegno politico che in maniera naturale si ripercuote anche su di una più vigile coscienza metodologica, sia pure al livello dell'intuizione grezza. Da ciò la mia attuale riserva, e proprio sul lato panislamistico della definizione bausaniana, alla cui formulazione ho pur contribuito. E questa riserva considero doveroso esprimere chiaramente, nella mia fresca qualità di secondo a grandi distanze tra gli islamisti italiani dichiarati tali in modo ufficiale nel presente, e perciò responsabili quanto altri mai dell'immediato futuro. Perché il problema che incalza e stringe ormai l'incipiente maturità dei nostri giovani studi è quello di sollevare a scienza – non meno « umana » perché più esatta – ciò che ancor oggi si trova sul piano, vuoi del diletterantismo, vuoi del filologismo settoriale o enciclopedico o dell'otium erudito. Sui quali ultimi ben a ragione, ma con vigore polemico illusorio (cioè che colpisce, ma blando e in fondo accomodante, i vecchi, senza scendere a misurarsi coi giovani) Bausani proclama la superiorità del diletterantismo, sempreché geniale.

Sollevarlo a scienza, ripeto, e se possibile prima che di peso – cioè rozzamente – ce la sollevino i soggetti finora passivi dell'insegnamento accademico, legittimamente ai ferri corti, tra l'altro, anche con un campo di studi che è un *ingens aequor* dove a tutt'oggi si continua a distinguere soprattutto tra le sponde auliche di Ruknābād e le sponde provinciali del canale di Suez. E dove la nostra islamistica insiste a presentarsi quale ponte d'ecclettico stile, come gettato a coprire l'intera distanza tra l'angelo e il bruto.

Dicevo panislamismo, e anche questo ripeto, nonostante la precisazione « anti-sciaraitica » di Bausani, perché il panislamismo batinita, di *ṭarīqa* o di *ma'rifa* che sia, è ben più salda e pesante cosa di un panislamismo di *šarī'a*, mai esistito come realtà storica vera neppure in epoca precoloniale.

Panislamismo, anzitutto, nello spazio: se anche per me è almeno antiquata e primordiale l'assurda idea di un'islamistica concepita come coperchio atto ai cultori di qualsivoglia aspetto della civiltà araba, che per ragioni magari contingenti non trovino posto tra i cultori ufficiali di letteratura o d'altra cosa precisa, mi par oggi troppo arcaizzante ed empirica anche una formulazione analoga, in cui alle parole « civiltà araba » ci si limitasse a sostituire le parole « civiltà dei popoli musulmani », quasi concependo l'islamistica, per corollario, non più come un ripiego ma come una promozione della relativa cattedra ad una sorta di ape regina tra gli insegnamenti filologici e storici. Se si vuol conservare la dizione di « islamistica », il che d'altronde non è indispensabile per quanto piaccia anche a me, non si possono che limitare le competenze della relativa disciplina allo studio del lato speculativo-istituzionale – dal punto di vista, certo, sia storico sia dommatico – della civiltà islamica. E dico lato speculativo-istituzionale per dire « lato istituzionale islamicamente parlando », ché tutto quanto è teologico e giuridico sì, ma « comune », non si vede perché non dovrebbe ricadere, anch'esso, nella sfera d'altri esperti.

Storia e analisi di quell'istituzione, dunque, in tutto ciò per cui la fa tipica, e inconfondibile, e irripetibile, quel pensiero che la permea. Onde pianamente segue che la storia dei popoli musulmani è in sé tutt'altro che islamistica, e questa disciplina non è affatto parte della prima, come imprudentemente io stesso ho affermato di recente, per gli stessi elementari motivi per cui la storia d'Italia non è storia del cristianesimo, anche se al concilio tridentino possa essere accaduto, con l'opera poniamo di un fra' Paolo, di fornir materia significativa in ambedue i sensi. Segue però anche che un diritto musulmano, nell'accezione squisitamente tecnica e oggettiva di un Santillana e di un D'Emilia, è almeno altro che islamistica, e la disciplina in questione è ben lungi dall'essere parte della nostra, come pure ho altrettanto imprudentemente affermato, sempre di recente.

Però si da, più grave, anche un panislamismo nel tempo. Va cioè precisato che, piaccia o meno, la civiltà islamica di cui ora s'è detto è un fatto storicamente concluso. Certo, altrettanto legittima che per il cristiano coniatore dello slogan è per l'esponente della cultura di un qualsivoglia paese tradizionalmente islamico l'eventuale enunciazione dei motivi per cui egli, a tutt'oggi, « non possa non dirsi



musulmano ». Ma ciò non toglie che il fatto resti: insegni il caso lampante del nazionalismo pakistano, caro a Bausani, che non è meno nazionalismo per essere nato come nazionalismo islamico. Invece Bausani trae materia dalla sua definizione di islamistica per polemizzare contro i moderni « nazionalismi » dei paesi già musulmani, formatisi sulle rovine di quel'islam che del resto Bausani stesso implicitamente ammette essere in rovina con la sua adesione ad una recente radicale riforma di esso islam. Nazionalismi che sarebbero fatti « provinciali », e di « autocolonialismo », prodottisi sulla scia di fenomeni europei altrettanto malvisti dal nostro Maestro. Ora non c'è dubbio che la cultura della nuova Italia sia una cultura provinciale, e che l'Italia dell'età ilkhanide, o rinascimentale, sia ben altra cosa che l'Italia del Risorgimento (ma che dire, quanto a rapporti tra cultura e fatto nazionale, di francesi, inglesi, spagnoli, russi?). Pure, lo storicismo implica che la storia non debba nè possa negarsi ad alcuno, e, se non colonialistico, certo paternalistico, quindi non ecumenico e non risorgimentale, bensì semplicemente illuministico, rischia di essere l'atteggiamento di chiunque voglia, sia pure in maniera scientificamente platonica, « proteggere » i popoli islamici dell'autocolonialismo. La civiltà islamica essendo esaurita (magari non più della cristiana, ma tanto basta) la cultura dei popoli islamici sarà quale essi la costruiranno; e poco male se dovesse essere costruita, per il momento, provinciale come la nostra, che ha comunque prodotto, dopo i suoi Mameli, i suoi Bausani.

Ma un aspetto della definizione è soprattutto pericoloso, e rischia di trascinare « obiettivamente » nel campo della reazione i suoi sostenitori. E non penso con ciò a difendere un Ğiamāl 'Abd en-Nāşer e un Carlo Alberto, questi mediterranei Amleti di cui è tanto agevole parlar male (meno agevole dovrebbe essere però, a un filomedievalista, parlar male di Alberto di Giussano facendo propria l'irreprensibile ecumenica fetwà della scuola bolognese in favore di Federico Barbarossa). Intendo piuttosto sottolineare come l'equivoco islamico sarebbe oggi – ma per fortuna più non è, o è sempre meno – immensamente dannoso soprattutto agli interessati, i quali, foss'anche per passare dall'universalismo di Ğamāl al-dīn al-Afġānī a quello di Nazim Hikmet, sempre dovrebbero superare, assorbendolo, l'ineluttabile barzah della presa di coscienza nazionale. Cioè a dire: Gerusalemme è araba perché è araba – anzi è ormai qualche cosa di più preciso, di più ristretto e insieme di più vasto di un tribale arabismo – perché tale è, e n'è finalmente conscia, non già perché contenga determinati luoghi santi islamici (nel qual caso sarebbe soprattutto, per me persiana, per Bausani forse pakistana). E una lotta di liberazione nazionale è guerra santa perché è lotta di liberazione nazionale, non già perché si possa essere, islamisticamente, tentati di chiamarla *ġihād*, cadendo nella trappola tesa da chi – più consumato ed esperto nell'azione politica perché dotato di moderna e « provinciale », cioè non medievale, cioè non islamica, capacità strategica – gabella viceversa la propria crociata per affermazione di tecnologico laicismo, e accende nel Sinai roveti ardenti di petrolio.

La completezza – oserei dire perfezione – di una rassegna così moralmente appassionata, così sofferta e così equa, mi esime dal dire molto di più del mio consenso su tutta la linea. È stato soprattutto leggendo Piemontese che mi sono reso conto di quanto abbia ragione il nostro Presidente quando parla del culto geloso, autonomo, della verità, che nell'Istituto per l'Oriente si sa e si può celebrare.

Sull'iranistica italiana del non remoto passato si sono dette cose accoratamente crude, e s'è fatto bene, perché la situazione è quella che è, e se non lo si riconosce non c'è rimedio né perdono. Ma anche sugli iranisti di oggi Piemontese ha avuto parole incredibilmente penetranti e acute. E non intendo riferirmi alle mere segnalazioni di casi irrefutabili, come l'irreparabilità dell'accostamento tra fatti sincronici e diacronici del neo-persiano in una certa grammatica, o la stravaganza di certe *ežāfê* e la vastità di gamma delle letture illusorie di una certa, non felicissima, traduzione del *Golestān*. Anche la comprensione dell'Italia littoria per il falso Firdusi di Režā Šāh è cosa, certo da ricordare (si che nessuno ne faccia oggetto di troppo facile rimozione), però assolutamente ovvia, quasi banale. Solo ritengo tra parentesi, in questo campo di cose tra l'ovvio e il banale, che la singolarissima citazione nalliniana (« le tre grandi parti dell'Iran, quelle ch'or si chiamano la Persia, l'Afghanistan e il Belucistan ») contenga nell'ultima parola un errore non corretto la prima volta in bozza, e trascinosi poi per inerzia fin nella ristampa. Ma il « largo margine di estraniamento tra la sostanza della materia e la coscienza dello studioso » non è, neppur esso, un giudizio solamente soggettivo: è la definizione limpida, poco men che matematica, di ciò che è accaduto. E come non condividere con Piemontese (e con Bausani) l'impressione di « eurocentrismo » che ci fa oggi l'opera pur magistrale di Gabrieli, « in prevalenza trasposizione dalla letteratura persiana di quanto è più immediatamente percepibile secondo il gusto estetico classicistico »? Proprio questa frase mi sembra il caso di sottolineare soprattutto, perché è appunto la posizione del relatore sul problema estetico quella che rischia di essere più o meno volontariamente fraintesa, non parendo facile, per chi si ritrovi principale bersaglio della critica, resistere alla tentazione di identificare eurocentrismo e vico-crocianesimo – quindi del primo non già fare ammenda bensì gloriarsi – di fronte ad un parimenti sostenibile, se si vuole, accostamento tra posizione « orientale » e canone medievale o retorico in genere. A parte il fatto che l'estetica orientale conosce, come quella occidentale, una storia, si avverta dunque che i giudizi del tipo *Ĝāmi=ḥātim al-šū'arā'*, che ritroviamo in Gabrieli, sono stati prestati all'umanista occidentale dai Tiraboschi orientali, odiatori di ogni eufuismo, ed anch'essi ben più irate e studiose, per quanto eburnee, vittime di storia, che non ricostruttori della medesima nella loro ricerca di quanto, a parer loro, « salga vera-

mente dal cuore ». Piemontese, penso, quando la storia dell'arte la fa lui, non pretende affatto di presentare se stesso quale storico secondo i canoni orientali: aspira allo storicismo punto e basta, negando, assai più di chi egli critica, valore alla teoria dei generi, e riconoscendo nel maestro criticato l'ultimo capo di un gomitolo che è già passato, senza molto scolorire, per le mani d'un Romualdo Tecco o d'un Italo Pizzi. Eurocentrismo, insomma, come fideismo estetico, o almeno tenera comprensione, nei confronti della propria accademia e di quella sola, e critica all'eurocentrismo in nome del superamento storicistico di ogni accademia, pur essendo anche l'accademia orientale, in tutte le sue articolazioni storiche, doveroso oggetto di indagine scientifica e di sottolineatura antologica, altrettanto e, per l'« orientalista », più amorevole di quella che può rivolgersi a un Italo Pizzi.

Che poi lo storicismo sia un fatto europeo in quanto moderno, nessuno può ragionevolmente metterlo in dubbio: ma in quanto tale esso è, dell'eurocentrismo accademico, né più né meno che la negazione. Io personalmente, che nei miei rapporti con la poesia persiana mi considero più che altro un traduttore, credo appunto che per essere traduttori si debba essere molto europei, cioè si debba scrivere nella lingua del nuovo, auspicato lettore, il che implica un sacro orrore delle parentesi quadre: nel senso, naturalmente, che bisogna tradurre tutto, compresi i nomi propri e le allusioni erudite, dall'un linguaggio nell'altro, senza alcun timore reverenziale della lettera. Ma questo timore reverenziale può solo volgerlo in fuga una coscienza storica il più possibile precisa, cioè una lettura il più possibile esatta, della lettera stessa, magari agevolata, perché no, anche da tutte le deformazioni professionali del caso: ivi compresi i danni irrimediabilmente prodotti nel gusto dalla consuetudine lunga coi petrarchismi degli hafiziani e coi gongorismi dei bideliani.

Ma ancora, come non rammaricarci, nell'interesse nostro di allievi, per quel « criterio assolutamente empirico » che in Bausani « s'affida in maniera decisiva a tutte le risorse dell'autore, cioè non emana da un ordine metodologico più meticolosamente definito »? Che l'esigenza di constatare ciò che c'è almeno preceda l'estrapolazione di ciò che è più significativo da ciò che c'è, è, parimenti, critica a Bausani tra le più stimolanti, almeno per noi che mai saremo capaci di estrapolare come lui. Soprattutto, però, vorrei veramente aver pensato io quell'affettuosa e dolente definizione ignea di Bausani, carica di nostalgia e di frustrazioni e pur cristallizzata nella catarsi serena della formula scientifica: « può paragonarsi la natura di tali contributi [i contributi iranistici di Bausani] a quella delle lancinanti *lama'âr*: da un lato distenebrano spicchi ombrosi della materia, dall'altro non accendono l'incorruttibile fuoco ». Fuoco che tanto meno accende chi segue: io con quelle mie « belle qualità sprecate », cioè non mai realizzate appieno, con quel mio continuo « rifuggir dalle brighe », con quelle mie non del tutto spontanee prospettive marxistiche; lui Piemontese con quell'« imperfetta formazione di fondo », con quella « incostante vigilanza » che proprio nel suo caso di primo, vero, esclusivo professionista della persianologia, cultore ascetico della funzione e del mestiere, potrebbe essere considerata imperdonabile. D'accordo, infine, sull'umiltà delle

prospettive di lavoro finali: un dizionario, una grammatica, qualche manuale. D'accordo, anche se a me manca forse l'umiltà necessaria per collaborare efficacemente. Ma a questo punto, confessato ormai il peccato d'orgoglio, devo precisare che questo modesto lavoro di cantiere è già ormai altro che sogno. Un primo contributo, per es., al corpus dei materiali per la grammatica neopersiana, opera di Giovanni D'Erme, sta per uscire, ed altri seguiranno. E il lavoro per il dizionario prosegue a gonfie vele, grazie soprattutto alla tenacia di Peimontese e all'invidiabile capacità di Giorgio Vercellin di non rifuggire come me le brighe e la routine, nonostante le fatiche del suo apprendistato studentesco e le tentazioni accademiche a lui offerte, accanto a quelle comuni a tutti, dalla precoce originalità delle sue ricerche di scienza pura.

GIANROBERTO SCARCIA

UNA CASA LIBANESE

Certamente è già stato scritto molto circa gli usi e le abitudini domestiche dei popoli del Vicino Oriente. Basti citare la notissima opera di E. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*¹⁾, in cui troviamo una descrizione accuratissima di ogni aspetto della vita degli Egiziani. E così pure C. A. Nallino in *Arabia Sa'ūdiana*²⁾ e H. H. Ayroul in *Moeurs et coutumes des Fellahs*³⁾.

Tuttavia, si tratta di raffigurazioni date da osservatori stranieri, capaci di cogliere ogni dettaglio delle abitudini e della complessa struttura sociale di quei paesi, ma non di viverne per intero le sensazioni. È per questo che mi è parso interessante far conoscere alcune pagine dell'ultima opera dello scrittore libanese Mikhā' il Nu'aymah, la sua autobiografia *Sab'ūn. Hikāyat 'Umr*⁴⁾.

In essa l'autore descrive la propria vita di esule pieno di nostalgia per la patria e, appunto perché vissuto a lungo lontano, ricorda con particolare dolcezza i luoghi della propria infanzia.

Nato a Biskinta da genitori non ricchi, trascorse la fanciullezza in una casetta sulle pendici del monte Şannin ed è appunto questa semplice abitazione di campagna che egli descrive minutamente, rivivendone nel ricordo la calda atmosfera familiare.

Circa l'aspetto esterno della casa, essa era uguale a qualsiasi altra casa delle colline libanesi. Nu'aymah dice che gli abitanti del luogo erano molto poveri e « cominciavano a costruire le loro abitazioni con il pietrisco, immergendolo nell'argilla terrosa impastata e facevano ad esse il tetto con i tronchi degli alberi; poi coprivano questi tronchi con tavole di legno, quindi con foglie d'albero e infine con uno strato di terra che bagnavano con acqua e livellavano con un rullo di pietra finché era compatto e non vi penetrava la pioggia se non quando si screpolava o si fendeva »⁵⁾.

« Ogni casa doveva avere una trave che si stendeva in direzione est-ovest oppure nord-sud e alla quale erano appoggiate le estremità dei tronchi. La trave doveva avere un pilastro che l'aiutava a sopportare il proprio carico; questo pilastro sorgeva nel centro della stanza ed era di pietra o di legno »⁶⁾.

A proposito di questo pilastro, vorrei riportare la descrizione che Nu'aymah ci dà della lampada ad esso attaccata, poiché mi è parsa significativa per conoscere quali potevano essere gli atteggiamenti del bimbetto di fronte all'ambiente che lo circondava.

« Era una lampada di latta, a forma di cono, con un ciuffo in cima, e di lato veniva fuori un lungo manico rotondo. Questa lampada, che conteneva solo un'oncia o alcune oncie di cherosene, era la sola fonte di illuminazione della casa. Noi la chiamavamo la *nawwasah*, nome eccellente! Infatti nel dizionario è detto: « *nāsa* la cosa, cioè si muove e oscilla ». La luce della nostra *nawwasah* era in continua oscillazione. Talvolta divampava e il suo fumo nero veniva fuori tortuosamente sempre più alto, finché andava a toccare i tronchi scuri del soffitto; talvolta invece il fumo si spandeva a destra e a sinistra e altre volte ancora piegava la propria estremità come se in essa vi fosse un vortice. Questa sua danza era per me causa di perenne meraviglia per le ombre strane che tracciava sulle pareti, il soffitto, il pavimento e i mobili della casa » 7).

Dopo questa breve parentesi riguardante uno degli oggetti che probabilmente popolarono l'infanzia dell'autore di superstiziosi e infantili timori, torniamo ai metodi di costruire le case nei tempi antichi:

« La costruzione di quelle case costava alla gente soltanto la fatica di tagliare gli alberi, mettere a posto le pietre e trasportare la terra. Ed erano lavori che venivano eseguiti in collaborazione, specialmente da parte dei componenti della stessa famiglia.

« La famiglia, man mano che aumentavano i suoi membri e si ramificavano le sue discendenze, accresceva il numero delle sue case: le costruiva unite o adiacenti e fatte nella stessa maniera tanto che, quando diventavano un quartiere del villaggio, quel quartiere era noto col nome di quella famiglia. Si diceva: il quartiere o il rione della casa dei Nu'aymah, o il Nu'aymita; e il quartiere della casa di al-Ḥaddād; oppure il quartiere della casa di Abū Ḥaydar, ecc. Il numero delle case unite l'una all'altra giungeva talvolta a sette e a dieci e tutte avevano la stessa altezza, la stessa lunghezza e la stessa superficie, ma ognuna di esse aveva la sua entrata particolare. Questo gruppo di case unite l'una all'altra era designato col nome di *Ṣāyḥ* 8).

« Il nostro *ṣāyḥ* aveva sei porte, tutte verso sud. Noi possedevamo tre di esse, dei cugini di mio padre ne possedevano due e la sesta, nell'estremità occidentale, era posseduta da una vecchia vedova di nome Umm Ḥannah, la quale non possedeva null'altro sulla terra.

« Al di sopra del nostro *ṣāyḥ* se ne allungava un altro che gli somigliava ed era arretrato da esso così che pareva che il nostro *ṣāyḥ* fosse una sua veranda. Quel *ṣāyḥ* superiore era ugualmente dei Nu'aymah e ci disturbavano le corse dei loro ragazzi sopra la nostra zona e la terra che di conseguenza cadeva talvolta sulle nostre teste e sui nostri cibi durante il pasto.

« C'era un terzo *ṣāyḥ* ad est dei due precedenti che apparteneva ad un altro ramo dei Nu'aymah ed era separato dagli altri due mediante uno stretto passaggio.

« Questo era il quartiere della casa dei Nu'aymah, come lo rammento tra i miei primi ricordi » 9).

« Ma ritorno alla casa che fu il mio luogo di nascita. Essa era proprio al centro

del *sāyḥ* e la sua porta consisteva in due tavole di legno grosso, inchiodate insieme. Aveva una serratura quasi indescrivibile ¹⁰⁾: due pezzi di legno grosso, della larghezza di un palmo e della lunghezza di una spanna o più, incastrati l'uno nell'altro in forma di croce. Uno di essi era inchiodato alla porta nella sua parte orientale e il secondo era mobile sotto al primo a destra e a sinistra ad una distanza di cinque o sei *girāt* (è un'unità di misura: meglio lasciare il termine arabo perché varia da paese a paese) e non di più, in modo da non sfuggire dal primo. In cima alla parte mobile del legno sottostante ci sono cinque buchi, due da ogni lato e uno nel centro; nel legno sovrastante ci sono cinque chiodi mobili e centrati in modo tale che scendano con il legno nei cinque buchi, quando questo combacia completamente con essi. Con la sua discesa la porta si chiude. Questi chiodi li chiamano *as-sawāqīt* ¹¹⁾. Il segreto sta tutto nell'usarli così che i chiodi combacino con i buchi, scendano in essi quando si vuole chiudere e se ne alzino quando si vuole aprire.

« Ma chi ha creato quella meravigliosa serratura non si è dimenticato di crearne la chiave. La chiave è un legno lungo un palmo o poco più, avente sulla parte superiore cinque chiodi (*asnān*) senza testa, disposti nella stessa maniera dei buchi; tanto che, se la introduci nella serratura e cominci a manipolarla con pazienza e abilità finché i suoi chiodi entrano nei buchi, i *sawāqīt* sono spinti verso il basso; così tu liberi il legno sottostante da quello sovrastante e lo tiri indietro mediante la chiave in modo che la punta esca dal suo posto nel muro e diventi facile aprire la porta » ¹²⁾.

Dopo questa accuratissima descrizione della serratura che, probabilmente, non sarà risultata del tutto chiara al lettore, ma di cui si ha un'illustrazione anche in E. Lane ¹³⁾, l'autore passa a descrivere l'interno della propria casa, che egli rivede attraverso i ricordi d'infanzia.

La prima, affettuosa rappresentazione che ne dà è: « Essa è una casa, nella sua povertà, ridente per gli ospiti » ¹⁴⁾.

Poi continua, con estrema minuzia: « La prima cosa del suo pavimento su cui si poggiano i tuoi piedi è un incavo a forma di semicerchio con il diametro di quasi un metro. Quella è la soglia (*'atabah*) ed è coperta da un pezzo di stuoia consumata sulla quale si accumulano scarpe di diverse misure e forme. La consuetudine impone alla gente della casa e ai loro visitatori di lasciare i propri sandali sulla soglia per non portare dentro la polvere e il fango che vi sono attaccati ¹⁵⁾. E Umm Dīb ¹⁶⁾ tiene moltissimo alla pulizia e all'ordine.

« Ti basta, mentre sei sulla soglia, dare uno sguardo nella casa per conoscere la sua forma e tutto ciò che vi è dentro. È una stanza quadrata la cui lunghezza e larghezza non superano i sette metri e la cui altezza non supera i tre.

« La prima cosa che ti viene incontro, alla tua destra, è un supporto di legno alto circa un metro da terra, sul quale poggiano due giare di terracotta tra cui c'è una brocca dello stesso tipo. Questa è la panca. Umm Dīb riempiva le sue due giare una volta o più al giorno, secondo le sue necessità di acqua per cucinare, lavare e pulire la casa. Ella portava la giara sulla spalla, scendeva per rozze scale

di arenaria verso una fonte che distava mezzo chilometro dalla casa ed era più in basso di circa cento metri; portava la giara col bel tempo e col brutto tempo, col calore di luglio e col gelo di gennaio.

« Forse tu, osservando la panca ¹⁷⁾, ti chiedi quale sia lo scopo del piccolo specchio appeso alla parete, a destra. È l'unico specchio della casa, l'argento del suo rovescio è ormai corrosivo e rende brutti i volti più di quanto li dovrebbe far apparire in base alla loro realtà...

« La prima cosa che ti viene incontro, alla tua sinistra, è un'alta cassa di legno che forma un angolo con la parete. Quest'angolo è la ' cameretta ' ¹⁸⁾ ed è il preferito dai vecchi e dalle vecchie d'inverno, perché è vicino al focolare ed è riparato dai venti freddi che penetrano nella casa tutte le volte che si apre la porta. La cameretta è vicina al focolare, che è un semicerchio di argilla rossa, alto circa un palmo da terra; su di esso è sistemata la pentola per cucinare e dentro ad esso brucia la legna. Davanti al focolare c'è un ampio semicerchio che, mediante parti sporgenti, impedisce alle ceneri e al carbone di uscir fuori sui materassi e le pelli di pecora che sono attorno ad esso. Questo è il braciere (*maṭlim* o *hārūn*).

« Io ricordo bene come accendevamo il fuoco sotto la pentola in quel focolare finché, quando la sua fiamma si attenuava e il suo fumo si spargeva verso il soffitto e in tutti gli angoli della casa, noi cominciamo a soffiarcì sopra con tutta la forza del nostro petto; il suo fumo si addensava allora sopra le nostre teste, la sua cenere si spargeva sui nostri volti, i nostri occhi si riempivano di lacrime. Ma noi non smettavamo di alternarci su di esso finché le sue lingue non tornavano a divampare.

« Il focolare era unito ad una piattaforma dello stesso colore e della stessa altezza; la sua larghezza era di circa un palmo e la sua lunghezza di quasi due braccia ¹⁹⁾. Quella piattaforma era la *farīzah* ²⁰⁾.

« In fondo alla parete settentrionale che è alla tua destra c'è un contenitore di terracotta che pende dal soffitto di circa un braccio e non è visibile dall'esterno in modo da attirare lo sguardo. Tu non ne vedi che un foro rotondo nella parte più bassa, con un diametro che non supera la mezza spanna; questo foro è chiuso da una paila di stoffa. Quella scatola è la *tābūtah* e serve d'inverno a contenere il grano, il quale viene ammassato dentro dall'alto e ne viene estratto, quando necessario, dal foro nel basso. In quanto al suo coperchio, che è a un livello inferiore rispetto al soffitto della casa, serve per conservare patate, cipolle e aglio.

« Il tuo occhio si sposta verso la parete di fronte e vedi nella parte più a destra una tenda bianca che scende dal soffitto fino a circa un braccio dal pavimento, con una larghezza di due braccia o poco più. Nasconde un'apertura nella parete, il *mafrash*, dove durante il giorno si ripongono piegate le coperte, i materassi e i cuscini, per toglierli all'inizio della notte e stenderli sul pavimento per dormire. Tra essi ci sono quelli per gli ospiti e quelli per la gente di casa » ²¹⁾.

L'autore, che viveva in quella casa con la madre, i due fratelli maggiori Dib e Haykal e i nonni paterni, ricorda che « i due fratelli dormivano in un letto vicino

a quello in cui io dormivo accanto a mia madre; questo perché lei li controllava molte volte durante la notte per paura che essi allontanassero da sé le coperte e dormissero scoperti » 22). « In un altro angolo della casa dormono altre due persone; esse sono mio nonno Bū Yūsuf e mia nonna Umm Yūsuf » 23).

Ritornando al *mafrash*, egli dice ancora: « Lo spazio vuoto che è sotto e che un'altra tenda ricopre è il luogo in cui si tiene l'orcio (*khābiyah*) della melassa » – e l'autore aggiunge: « Se è più piccolo si chiama *dakkūḡah* » –, i *masāmin* del grasso, le lenticchie, i ceci, il *burghul* 24), quel poco di zucchero, riso e caffè di cui ogni casa non può fare a meno, la *masmanah*, ossia il recipiente di terraglia in cui si conservava la carne di pecora dopo che era stata tagliata in piccoli pezzi, salata, bollita nella caldaia di rame (*dist*) ed era diventata *qawramah* o *qawirmah* 25). Il numero dei *masāmin* in ogni casa differiva a seconda del peso del montone che ogni casa uccideva in autunno perché fosse la provvista dell'inverno » 26).

« Rimane da indicarti la *kuwārah*; è quel grande barile di terracotta, panciuto, che sta presso la parte a sinistra del *mafrash* ed è destinato a contenere la farina. In cima ad esso c'è un'ampia apertura da cui si versa la farina quando la si porta dal mulino; sulla parte più bassa c'è un foro rotondo da cui si fa uscire la farina quando se ne ha bisogno. Sopra la sua apertura superiore è fissata l'impastatrice, che serve per fare il pane e poi per conservare il pane sottile, detto anche *muraḥrūh*. Questa impastatrice di terracotta ha lati rotondi, è concava nell'interno e nel fondo ed è abbastanza ampia per una provvista di pane per una settimana e più. Ciò che la copre è la *ṣiniyyah* 27), dove viene offerto il pane al momento di mangiare; è di paglia e la mano che l'ha intrecciata è quella di mia nonna Umm Yūsuf.

« Per finire, uno sguardo al pavimento della casa. È coperto di stuoie intrecciate di grossa paglia. Sopra ad esso, qua e là, ci sono alcuni *ṭarārīḥ* 28) e cuscini che servono per sedersi, cui si aggiunge in inverno un tappeto di lana o una pelle di capra. Sotto le stuoie c'è un suolo pavimentato di colore blu, poiché è pulito con acqua in cui è stata sciolta una sostanza blu. Umm Dib ci teneva a lavare la sua casa numerose volte nella settimana. Il colore di quel pavimento è lo stesso che vedi sulle quattro pareti della casa, da terra fino all'altezza di un metro; il rimanente è imbiancato col colore bianco, così come è la parete della casa volta a sud, che è la sola ad essere vista dall'esterno.

« Ecco, ora hai appreso l'aspetto totale della casa in cui io sono nato, da cui me ne sono andato e a cui sono tornato periodicamente fino all'anno 1911. Ti vedo chiederti stupito come respirasse quella casa. Tre delle sue pareti non hanno contatto in nessun modo con l'esterno: due separano la casa dalle abitazioni ad essa adiacenti e la terza è appoggiata al monte; non ce n'è che una che dia sull'esterno: è quella dove c'è la porta in cui sei tu. Sappi, fratello mio, che in estate la porta non era chiusa neppure di notte e d'inverno le aperture che sono fra i tronchi del soffitto e la parete sottostante ci portavano l'aria pura, giacché portavano verso l'esterno il fumo e l'aria viziata 29). Noi chiamavamo queste aperture *anwāl* (doni) e forse esse sono la vecchia antenata dei condizionatori d'aria moderni.

« Sei straordinario, fratello! Tu, avendo visto ciò che hai visto, torni e mi chiedi con la massima serietà e meraviglia:

— Dov'è il salotto in questa casa?

— È intorno al focolare d'inverno e ovunque vi siano i materassi e i cuscini d'estate.

— E dov'è la stanza da pranzo?

— Ovunque sia messa la *ṭabliyyah*³⁰⁾ con sopra i cibi e accanto ad essa la *ṣiniyyah*³¹⁾ con su il pane. Quanto ai cucchiari, il pane sottile la maggior parte delle volte ce li rendeva inutili. Quanto ai coltelli e alle forchette, non avevano importanza per mangiare il nostro cibo.

— Dov'è la stanza da letto?

— Ovunque tu voglia distendere il materasso e le coperte.

— Dov'è la cucina?

— È il focolare dentro la casa d'inverno, fuori d'essa nei periodi caldi dell'anno.

— Dov'è il bagno?

— È la soglia che tu puoi immaginare liberata dai sandali che vi sono; al loro posto è messa una grande bacinella in cui c'è l'acqua calda e la porta si chiude dietro ad essa.

— E il gabinetto?

— Ovunque tu vuoi all'aperto e nei giardini di gelsi che circondano il nostro quartiere e tutti i quartieri del villaggio. Oppure presso il più vicino corso d'acqua, e quanti ve ne sono!

« Ho prolungato il racconto della casa soltanto allo scopo di dare al lettore una rappresentazione veritiera della finestra da cui ho guardato il mondo e di quella gabbia ristretta e nello stesso tempo spaziosa, la quale fu il rifugio della mia infanzia, della mia adolescenza e di una parte della mia giovinezza e in cui rivolsi le mie prime preghiere a mio Padre ' che è nei cieli ' e innalzai le mie umili suppliche per mio padre ' che è in America ' »³²⁾.

ROSELLA DORIGO CECCATO

1) E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, Written in Egypt during the Years 1833-1835*, I ed. London 1836, più volte ristampato; mi servo dell'ed. del 1963 in un volume.

2) C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di M. Nallino; vol. I Arabia Sa'ūdiana 1938, Roma, Istituto per l'Oriente, 1939, pp. 182-185.

3) H. H. Ayrout, *Moeurs et Coutumes des Fellahs*, Parigi, Payot, 1938, p. 133 La Maison et la Famille du Fellah. In particolare pp. 137-139 per la descrizione dell'interno di casa.

4) M. Nu'aymah, *Sab'ūn. Hikāyat 'Umr*, Beirut, Dār Ṣādir, III ediz. 1967, in tre volumi.

5) N. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 18, righe 16-20.

6) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 19, righe 1-4.

7) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 17, righe 15-23, p. 18, riga 1.

8) *Ṣāyḥ* = il gridante. L'autore spiega: « Forse volevano dire con questa parola che, se uno di loro gridava o chiamava nell'estremità del *ṣāyḥ*, lo udivano quelli che erano nell'altra estremità », (p. 19, righe 13-14).

9) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 19, righe 4-23.

10) Per tutta la descrizione della serratura, cfr. E. Lane, *op. cit.*, pp. 20-21, in cui si può notare l'assoluta identità del congegno, in uso quindi in Egitto come nel Libano.

11) *as-sawāqit* = quelli che cadono.

12) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 20, righe 2-20.

13) *Op. cit.*, pp. 20-21.

14) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 20 ultima riga - p. 21, I riga.

15) Circa l'abitudine di togliersi le scarpe prima di entrare in casa, ciò avviene normalmente anche nelle abitazioni cittadine più ricche con la sola differenza che in queste ultime le calzature si lasciano oltre il cortile prima di entrare nei salotti, mentre nelle case contadine composte di un unico ambiente, si lasciano addirittura sulla porta. Cfr. C. A. Nallino, *op. cit.*, p. 184 « Nell'interno di una casa araba » e E. Lane, *op. cit.*, p. 12 Introduzione.

16) Il nome della madre dell'autore. *Dīb* è il nome del fratello maggiore v. p. 158.

17) La parola araba *bank* significa panca, ma potrebbe anche essere *bunk* che significa: il cuore, la parte migliore.

18) In arabo *mikhda'* che può significare pure camera da letto.

19) In arabo *dhirā'*, unità di misura di lunghezza, equivale in Siria a circa cm. 68.

20) Per un confronto tra le diverse forme dei focolari, vedi Lane, *op. cit.*, p. 22 dell'Introduzione.

21) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 21 r. 1 - p. 22 r. 23.

22) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 16 r. 22 - p. 17 r. 2.

23) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 17 r. 5-6.

24) Grano bollito, poi seccato al sole, mondato, sbucciato e grossolanamente macinato.

25) Montone o manzo tagliato in piccoli pezzi e brasato con zucchini o pomodoro e cipolle.

26) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 22 r. 23 - p. 23 r. 7.

27) Largo vassoio rotondo, con l'orlo rialzato, fatto di solito in rame, usato come teglia da forno, vassoio per servire e piano del tavolo.

28) Sing. *tarrāḥah* = materasso, ottomana.

29) E. Lane, *op. cit.*, p. 22 dell'Introduzione.

30) Tavola tonda e bassa.

31) V. Nota 27).

32) M. Nu'aymah, *op. cit.*, p. 23 r. 16 - p. 25 r. 21.

IL SURVEY DEI MONUMENTI ISLAMICI DI BAGHDĀD

Nell'autunno del 1971 ha avuto inizio, nel quadro della cooperazione tecnica tra l'Italia e l'Iraq, il *survey* dei monumenti islamici di Baghdād la cui attuazione è stata affidata allo scrivente, professore di Storia dell'Arte del Vicino Oriente presso l'Università di Venezia, in collaborazione con l'Istituto italo-iracheno di Archeologia e la Direzione Generale delle Antichità irachena. In particolare, gli architetti Anna Sarcina e Roberto Parapetti e il geometra Guido Fino, hanno provveduto al rilievo della pianta dei monumenti, mentre il Dr. Giābir Khalil, il Dr. Rabi' al-Qaysi e l'arch. Tawfiq Badr hanno curato la visita dei monumenti e i rapporti con le autorità irachene.

La città di Baghdād, fondata nel 765-66 d.C. ha avuto com'è noto il suo periodo di maggior fioritura tra l'VIII e il X secolo, quando divenne il centro politico e culturale di uno dei maggiori imperi della storia. Nulla, però, o quasi, rimane di questo glorioso periodo, le cui vestigia rimangono tuttora in massima parte sepolte sotto i quartieri della città moderna. La loro ricostruzione, come pure quella della famosa *Mudawwarah* di al-Manşūr, primo nucleo della città, è uno dei compiti più ardui, malgrado l'abbondante messe di notizie forniteci da storici e geografi arabi. Le difficoltà sono accresciute dalla scarsità di materiale comparativo, pochi essendo i monumenti che ci sono rimasti dell'epoca, ridotti principalmente alle rovine di Samarra scavate cinquant'anni or sono e a quelle di al-Kūfah e Wāsiṭ.

Nei secoli seguenti la città è rapidamente decaduta, essendo passata dal ruolo di grande capitale cosmopolita a capitale d'un califfato privo di potere politico o addirittura capitale provinciale. Di questo periodo sono testimonianza alcuni monumenti oggi tutti restaurati, ma che in origine appartengono al tardo periodo 'abbāsīde, quale la *madrasah* al-Mustanşiriyyah, il Qaṣr 'Abbāsī e con ogni probabilità alcuni minareti il più famoso dei quali è quello della moschea del Sūq al-Ghazl.

L'ondata mongola, culminata nel 1258 con la conquista di Baghdād, ha relegato la Mesopotamia a provincia della grande diaspora mongola. Privata di mezzi economici, la città decadde rapidamente, anche se, passata la fase più brutale, essa ha avuto sporadici fasi di rinascimento. Particolarmente notevole sembra sia stato il ruolo della città nello sviluppo della miniatura islamica. È infatti accertata una sua influenza sulle scuole di Tabriz e Shirāz dei secoli successivi. Poco invece rimane dal punto di vista architettonico, anche se qua e là compaiono monumenti significativi, come nel XIV secolo la *madrasah* Mirgiāniyyah e il *Khān* Mirgiān.

Conquistata nel 1508 da Shāh Ismā'il, la città rimase sotto il dominio persiano

fino al 1534, quando venne conquistata da Solimano il Magnifico, rimanendo sotto il dominio turco, tranne un breve periodo nel XVII secolo, fino all'epoca moderna. Di questo periodo il monumento più importante è senza dubbio il santuario di Kāzimayn che anche se eretto nei secoli precedenti, nella forma attuale risale in massima parte al XVI-XVII secolo.

Durante il periodo ottomano Baghdād divenne una città di second'ordine, sebbene dall'inizio del XVIII secolo fino al 1831 si sia resa praticamente indipendente costituendo un pascialato mameluco che alla metà del XVIII secolo ha avuto anche un periodo di notevole fioritura sotto Sulaimān Pashā. Malgrado questa posizione subordinata, l'architettura baghdadana del periodo in questione presenta una sua fisionomia particolare. Essa, infatti, non è quasi mai una vera copia dell'arte di Costantinopoli e neppure dell'arte persiana, anche se quest'ultima, è doveroso riconoscerlo, ha fornito un maggior numero di spunti. Ciò è dovuto a vari fattori: 1) la posizione geografica della città, per lunghi periodi legata all'area culturale persiana; 2) la presenza di alcuni santuari sciiti; 3) il fatto che la Persia era considerata il paese culturalmente più sviluppato dell'Islām. L'influenza persiana è particolarmente evidente nella moderna architettura religiosa con la caratteristica decorazione in mattonelle policrome e la cupola a bulbo. Uno sviluppo di un'antichissima tradizione mesopotamica si può invece considerare la tomba di Zumurud Khatūn, erroneamente detta di Sittah Zubaydah del cui tipo una mappa di Baghdād del XVI secolo mostra gran numero di esempi. Questo tipo è diffuso in tutto l'Iraq e anche altrove, ad esempio, in Persia come dimostrano alcune miniature di Tabriz.

Al periodo ottomano appartiene comunque la grande maggioranza dei monumenti della città, anche se taluni risalgono a epoche precedenti. D'altra parte la friabilità del materiale da costruzione, quasi sempre mattone cotto, ha fatto trovare molti edifici in condizioni davvero precarie, rendendo quindi estremamente utile l'attuale lavoro di catalogazione.

Con queste premesse è iniziata la ricognizione che ha avuto per oggetto nella prima stagione i monumenti di al-Karkh (settore occidentale) e nella seconda i monumenti di ar-Ruṣāfah (settore orientale). È stata constatata l'assenza di uno studio critico completo. Nelle fonti arabe, antiche e moderne, i monumenti sono infatti studiati genericamente e acriticamente. Interessante il contributo dei viaggiatori europei i quali, però, mancando della specifica competenza storico-artistica e dello strumento linguistico, hanno purtroppo riportato più curiosità aneddotiche che notizie scientifiche. Più ambiziose le note opere del Massignon (*Mission en Mesopotamie*) e dello Herzfeld (*Archaeologische Reise*). La prima, eccellente per l'utilizzazione delle fonti storiche, manca tuttavia di completezza e della necessaria collocazione storico-artistica dei monumenti, mentre la seconda, utilissima per le piante pubblicate e la documentazione fotografica, si limita alla descrizione, più che dedicarsi allo studio degli edifici. Entrambe infine hanno preso in considerazione soltanto un numero limitato di monumenti.

È stato constatato che la maggior parte degli edifici di cui ai testi ricordati è tuttora esistente, sia pure alterata da successivi restauri. Si è quindi proceduto al rilievo della pianta degli edifici inediti. In particolare nella prima stagione è stata rilevata la pianta di cinque moschee, tre mausolei e tre edifici termali, tutte opere delle quali non esiste uno studio accurato e spesso, come nel caso dei *ḥammām* al-Ayyūb, Giuwādin e al-Murtaḍā, neanche il minimo cenno storico.

La seconda stagione è stata compiuta nei periodi maggio-giugno e settembre-ottobre 1972. Nel primo è stata completata l'esplorazione dei monumenti del settore occidentale. Nel secondo è stata iniziata e portata a buon punto l'esplorazione degli edifici del settore orientale. Tale lavoro è stato corredato da ricerche su testi storici e geografici riguardanti la storia e l'arte della città, in massima parte in lingua araba e talvolta su manoscritti. Dopo una prima valutazione si è deciso di escludere dal *survey* i monumenti già abbondantemente pubblicati, come pure quelli totalmente restaurati. La ricerca è stata quindi ristretta agli edifici inediti o comunque poco noti. Sono stati complessivamente visitati un centinaio di monumenti di una trentina dei quali è stata rilevata la pianta.

È stato deciso quindi di presentare un primo rapporto preliminare riguardante i monumenti del settore occidentale. Contemporaneamente si prospetta la pubblicazione in volume dei monumenti dell'intera città. Essa sarà divisa in due parti (o volumi), la prima delle quali comprenderà, oltre all'introduzione generale, lo studio monografico e storico dei monumenti, ivi compresi per completezza quelli già pubblicati. La seconda comprenderà invece lo studio storico artistico dei monumenti e il loro collegamento con la rimanente architettura islamica della Mesopotamia, in quanto inscindibile da un tessuto comprensivo le aree vicine.

VINCENZO STRIKA

NEOCLASSICISMO AZERBAIGIANO: ' SAN TADDEO ' E ' ISHĀQ-PAŠA '

Già centro di resistenza patriottica su di un fianco ¹⁾, e sull'altro velleitario rivale dell'ormai irreversibilmente sovietica Eçmjadzin ²⁾, il convento di San Taddeo presso Maku – detto anche Kara-kilise – sembra aver acquistato, dopo il grande rientro della diaspora nel dopoguerra, ma soprattutto negli ultimi quindici anni di costante e forse altrettanto irreversibile calo della guerra fredda, una funzione nuova ma abbastanza precisa nella politica culturale della chiesa armena di Persia. Pubblicizzato e 'lanciato' in una posizione non più di rivale ma di figlio primogenito, sede quant'altre mai dignitosa e adeguata, secondo la migliore tradizione azerbaigiana, di eredi a troni sia pure spirituali, lo sperduto e dimenticato convento è divenuto improvvisamente familiare a tutto il corpo diplomatico accreditato a Tehran ³⁾. Soprattutto in conseguenza, e come riflesso di ciò, esso è stato fatto finalmente oggetto d'indagine storico-artistica più attenta anche in lingue occidentali ⁴⁾, fino al recentissimo « profilo analitico-descrittivo » di Wolfram Kleiss, il benemerito studioso di altre e assai più remote antichità d'Atropatene ⁵⁾.

Il lato armenologico di questa ricerca non ci concerne; abbisognano però a parer nostro di qualche ulteriore precisazione « les rapports mutuels avec l'art islamique » ⁶⁾, che, già esemplificati in alcune analogie con « l'art seldjouquide du relief » (certe « figures d'anges du portail de Konya », certe « représentations animales de Konya également », certe « arcades des façades de quelques mausolées d'Erzerum et de la région du lac Van ») ⁷⁾, vengono ormai opportunamente ricondotti allo spirito decorativo zand, o ricercati in motivi presenti altresì « nel bel palazzo del Golestan a Teheran » ⁸⁾: cioè, in pratica, nell'ancora per nulla studiato, e tuttavia robustamente esistente, neoclassicismo persiano.

Senonché quell'iniziale spontaneo richiamo all'arte selgiuchide, senza dubbio avventato in un contesto in cui non si diceva neppur vagamente l'epoca (risultata poi essere il primo Ottocento) ⁹⁾ a cui risalivano i rilievi che l'arte selgiuchide ricordavano, pur obbediva a una non fallace impressione, la stessa immediatamente provata anche da noi. Solo che sul tramite, anch'esso evidente e corposo, tra Konya ed Erzerum da un lato, e il neoclassicismo iranico dall'altro, il Kleiss non forniva né fornisce ora ragguagli.

Siamo più o meno ai tempi della Nüşretiye (1826), ma quel classicismo alla moda d'Europa pur così romanticamente memore, ancora, della Costantinopoli

rococò di Selim III, non sembra avere responsabilità precise in questa inattesa reviviscenza turcomanna. Il Bosforo è lontano, e qui governa 'Abbās Mīrā, forse il primo principe 'moderno' della storia d'Iran. Ai consiglieri militari occidentali del quale si aggiunge però, particolarmente pesante, « the neighbourhood of the Russians »¹⁰⁾, che non solo intimidisce i Curdi dell'Ararat, « who have learnt to tremble before the Seraskier of Erzeroum and the Consuls »¹¹⁾, ma già invita, anche culturalmente parlando, gli Azerbaigiani al « voyage à Moscou ». Siamo cioè piuttosto ai tempi in cui, nella sua villa suburbana di Arhangel'skoe, un principe anch'egli di origine barbarica, asiatica, il cui semimitico capostipite figura tuttora sul cavallo dei nomadi nogai in un immaginario ritratto manieristico, popola la radura di statue elleniche, incide simbolici versi italiani nelle nicchie dei muri del parco (« O te felice, cui dal cielo è dato-volere il giusto e poter ciò che vuoi ») e riceve, da europeizzato 'ainé', il confratello persiano, perpetuandone il ricordo, sopra un classico orologio, in lingua francese: « Le 21 juillet 1829 Son Altesse Royale le Prince Kozerev Mirza a fait l'honneur au prince Youssouppoff de dîner chez lui à Archangelski ». Per lo meno nei suoi rappresentanti più illuminati, la Persia di allora non era poi lontanissima da un tal sentire¹²⁾, anche se il processo di rinnovamento culturale e politico è stato poi violentemente interrotto da nuove e più feroci ondate di colonialismo. Solo che, ineccepibilmente candido nelle due capitali (ma già un poco meno a Mosca che a Pietroburgo), quel classicismo nordico s'andava facendo, man mano che scendeva in colonia, sempre più coloniale, cioè esotizzante; e quel che era esotico nel Caucaso s'incontrava spontaneamente con ciò che era aulico nelle terre di 'Abbās Mīrā. Proprio il classicismo europeizzante, dunque, spingeva al ripensamento: non ultima ragione della ricchezza di fili e d'intrecci complessi che il neoclassicismo iranico rivela. Esso è nazionalistico, ma non dello squallido e circoscritto nazionalismo neoachemenide (ormai neppur più neosasanide) dell'età neopahlavica; esso è imperiale, ma nel senso quasi esatto della parola, nel senso cioè di un recupero generale, sul piano di un gusto che ci appare sempre più come pienamente autocosciente, dei valori di una tradizione paniranica che è però, a tratti, anche iranico-panislamica, e non solo iranico-provinciale. E, quanto ai rapporti col parallelo neoclassicismo europeo, esso si rivela addirittura in anticipo, proprio perché più precoce è, obiettivamente, il suo eclettismo.

È questo, appunto, il caso dell'arte neoselgiuchide (a sua volta singolarmente turco-armena) di cui le pendici dell'Ararat offrono, a pochi chilometri di distanza da San Taddeo, un notevolissimo esempio nel cosiddetto complesso di Ishāq Paša presso Doğu-Bayazıt: preciso *pendant* dello stesso San Taddeo in una coppia che ci fornisce i due esempi più interessanti dell'architettura persiana non canonico-tradizionale della prima metà dell'Ottocento.

Lo stile selgiuchide ivi recuperato è quello 'flamboyant' di certa Konya ma soprattutto di una Divriği. E tuttavia esso parve sobrio al Reclus, ma per motivi che costituiscono invece, se mai, una delle caratteristiche di fondo, diremmo essen-

ziali, di ogni reale ed intimo, dorsiano barocchismo 'a macchia', sia esso d'ispirazione manuelina o anatolico: « La palais de Bayazid, oeuvre d'un architecte persan, était naguère le plus beau de tout l'empire turc: portique, colonnades et mûrailles sont en entier du riche marbre rouge de la montagne voisine. Les sculptures, formées d'arabesques et de feuillages entrelacés, sont d'un fin merveilleux; mais, plus sobre de goût que la plupart des artistes persans, celui qui décora les monuments et le palais de Bayazid ne s'est pas laissé entraîner à recouvrir d'ornements toutes les parois »¹³).

A quando risale dunque quest'opera? Certo ad anni anteriori alla rovinosa decadenza della cittadina, che a metà Ottocento era già una « wretched and dilapidated town, not having one sound house in ten, on the average »¹⁴), e che « her ne kadar son yıllarda İran transiti yeniden bir az canlanır gibi olmuş ise de, idâre merkezinin Karaköse'ye [= Kara-Kilise anch'essa, oggi Ağrı] nakledilmiş olması yüzünden, türk kuvvetleri tarafından istirdat olunduğu sırada hemen tamamiyle bir harâbe yığını hâlini almış bulunan ... tamamiyle kalkınmamıştır »¹⁵). Pure non è il caso di seguire la 'guida blu' di Turchia (la cui ultima edizione è del 1968), a stare alla quale ci sarebbe da credere, quanto alla suaccennata precocità dell'eclettismo in Oriente, che nel momento in cui, a Roma, s'ardivano appena i presentimenti neoclassici di Alessandro Galilei reduce dalla stanche esperienze britannico-palladiane, e magari ancora un po' prima, l'Azerbaijani cominciasse già ad elaborare i canoni dell'Art Nouveau, perché il castello di (Doğu) Bayazıt è davvero un castello da Costa Azzurra: « ... de l'autre coté de la rivière longeant le pied de la colline... s'étendent les ruines d'un palais construit vers la fin du XVII ou au début du XVIII, par Ishak Paşa, d'origine kurde, à qui l'on attribue également la mosquée actuellement connue sous le nom d'Ishak Paşa Camii, dans laquelle se mélangent curieusement les styles seldjoukide, arménien et géorgien »¹⁶).

È comunque curioso che anche un Cuinet retrodati il complesso di ben un secolo: « La ville est encore munie d'une enceinte de murailles dont une partie tombe en ruines, au milieu desquelles s'élève, sur une haute colline commandant tout l'ensemble de ces anciens ouvrages, un grand château-fort, construit, avec la belle mosquée qu'il renferme, aussi remarquable par le style et les proportions de son architecture que par la richesse de son ornementation et les marbres précieux de ses colonnades, il y a 150 ans (sic), par le célèbre Pelhul [sic] Pacha »¹⁷).

Secondo il Nikitine, questo Bahlûl (più che Işhâq) Paşa, governatore turco di (Doğu) Bayazıt destituito nel 1236/1821, sarebbe morto quattro anni dopo¹⁸). Altra retrodatazione: il Wagner, che viaggiò nella zona nei primi degli anni 'quaranta' del secolo scorso, vide il Paşa vivo e vegeto, e vide anche l'« old castle ... on rocks of most bizarre formation and colouring, and of the most fantastic and singular appearance »¹⁹). Sempre secondo il Wagner, « The deserted palace of Bajasid is one of the handsomest in the Turkish empire, and surpassing in solidity the Seraglio of Stamboul. Even in its present ruinous condition, it offers quite a royal appearance, with its cupolas, columns, and walls of red marble, on which the town is built.



We wandered, lost in admiration, through its splendid apartments, still showing the abundant vestiges of former magnificence. The architect was a Persian, and the decorations testified the delicate handywork of Persian art. Close at hand is a mosque, with a high minaret and a dome, which, by a singular accident, had not suffered even a rent from the earthquake. A lofty and elegant marble mausoleum adorns the court, containing the remains of Mahmoud [padre di Bahlül] in a coffin placed in the vaults underneath, inclosed by four handsome alabaster tablets, with inscriptions from the Koran...

Though the castle is tolerably strong, it offered no effectual resistance to the Russians in 1828. Behlül Pacha had been removed from his post in consequence, but he was soon recalled, as the Porte discovered that it required a chief of Koordish blood to manage the Koords ²⁰⁾ ».

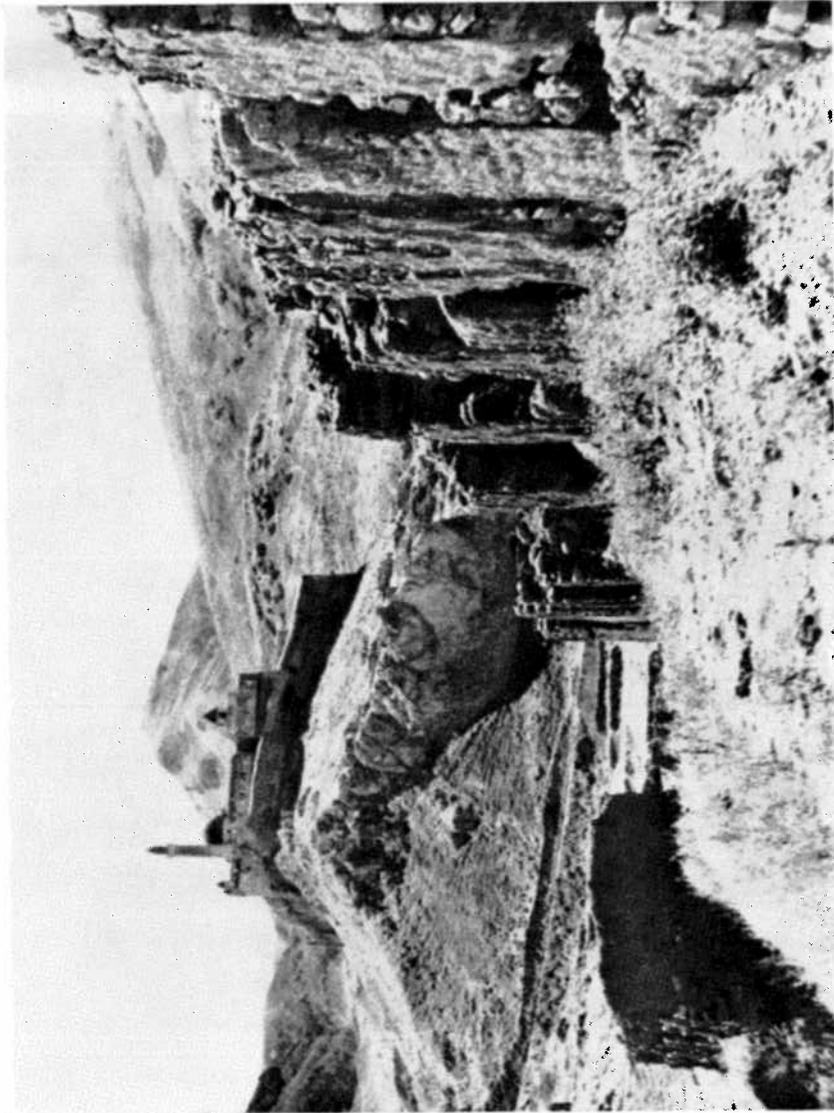
Ma poi « Behlül Pacha, at that time its governor, had left the castle, which was almost ruined by an earthquake (1840), and lived in a modest house » ²¹⁾.

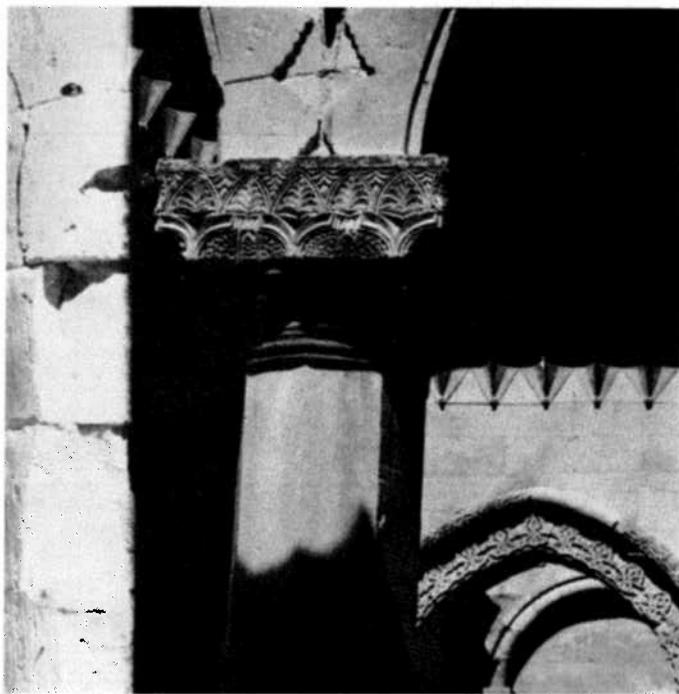
Il governatore, dunque, era ancora vivo dopo il 1840, ed era, non già turco, ma curdo. Egli « was an insignificant thin man of fifty, lacking Turkish grandeur and Oriental tact, even observable in Koords... Behlül Pacha was very communicative, and related in Turkish, which he spoke with a Koordish accent... » ²²⁾. E tuttavia un curdo in simbiosi completa con gli Armeni, che laggiù « are quite Koords in dress, manners and tongue », e « form one-fourth of the population, which does not number more than four hundred families » ²³⁾.

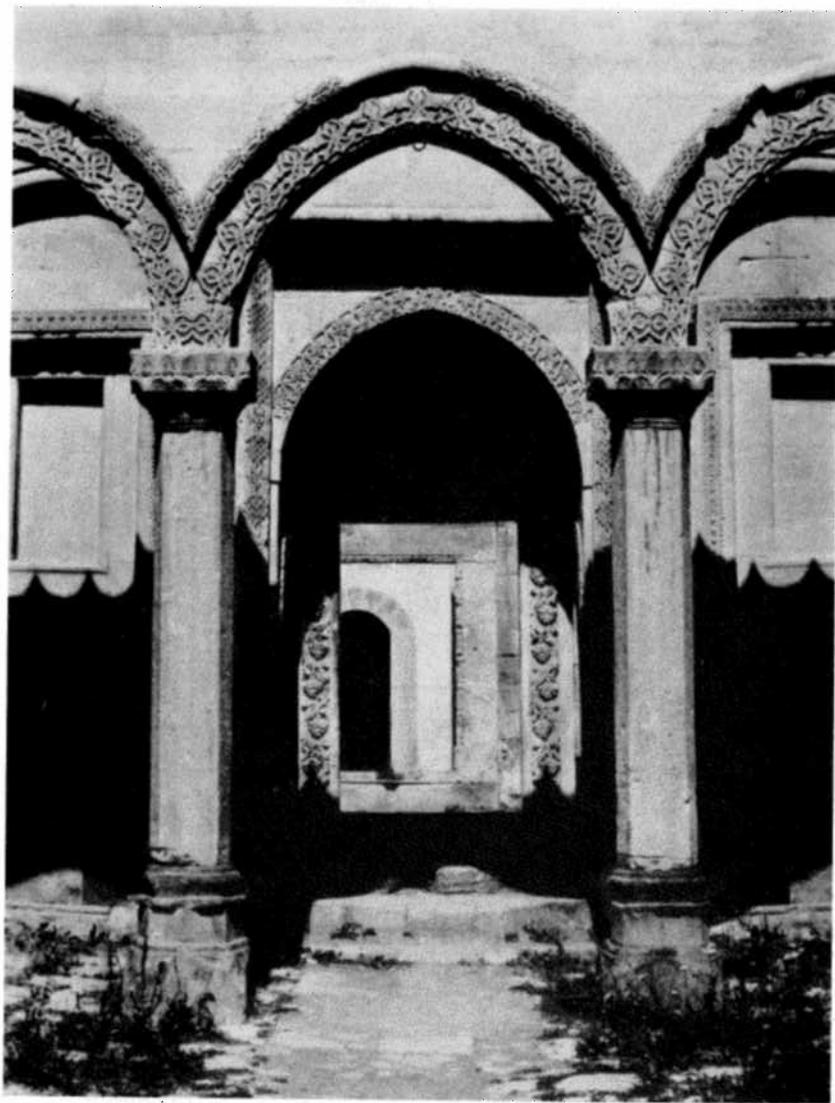
Se il mecenate di provincia è veramente questo Bahlül, cinquantenne intorno al 1840, ecco come nascono, tra una Kara-kilise e l'altra, quando il mecenate di provincia chiama l'architetto persiano, le sintesi destinate a soddisfare il gusto degli uni e degli altri. Dove il modello di base che accoglie il sincretismo è comunque, a maggior gloria del sapiente anonimo, il più romantico che sia dato reperire in terra d'Islam: Divriği per l'appunto.

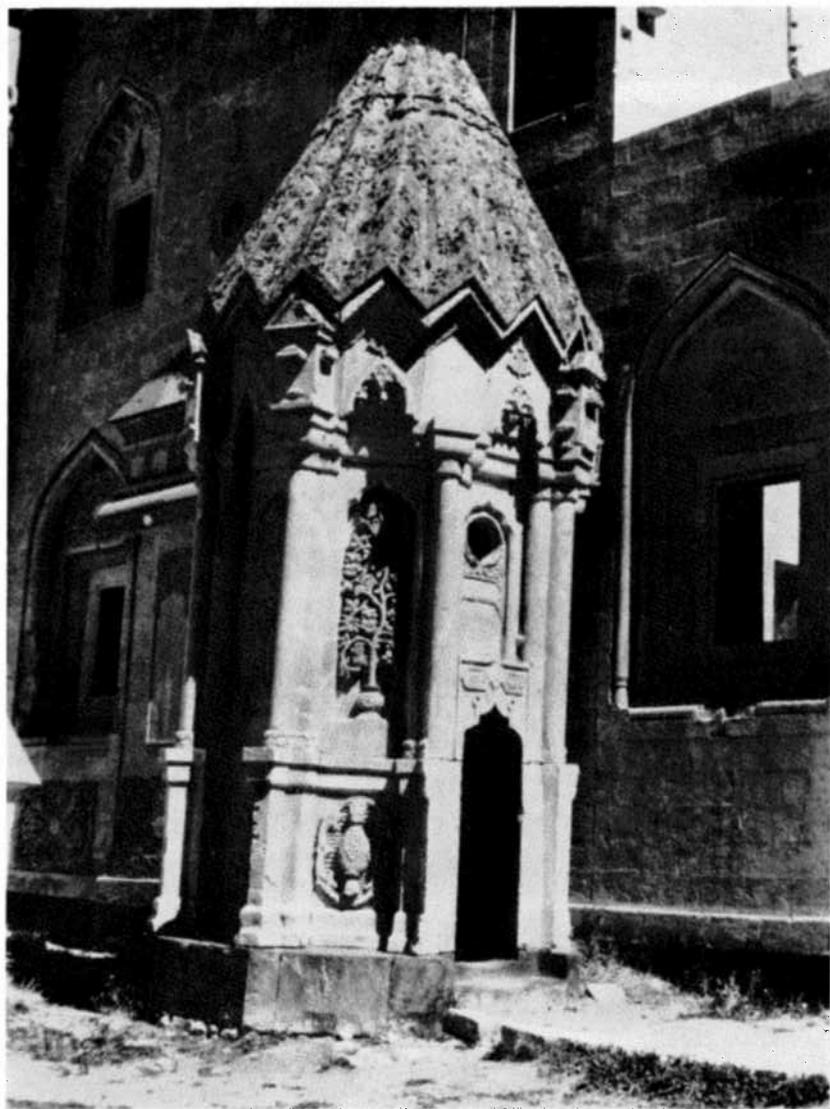
Pur rileggibile come gran residenza da Costa Azzurra, e più ancora che non lo sia qualche indolente *yah* del Bosforo dei tempi dello Yeni Köşk o delle Acque Dolci d'Asia, il nostro complesso pare infatti, anzitutto, manifestazione plastica puntuale di quella *koinè qizilbaş* di cui un Gordlevskij indicava acutamente anche un versante armeno e un versante curdo, nonché radici profonde nell'humus anatolico-medievale delle eresie, e, più in là forse, in quello anatolico-arcaico dei misteri ²⁴⁾. Forse non è davvero un puro caso che il romanticismo selgiuchide esploda proprio a Tephrikē, ai piedi della rocca pauliciana; e tuttavia nessuno lo può dire anche se lo pensa. Nel secolo degli *Ahl-i haqq*, invece (ed ecco l'enorme interesse della prima età qāğār, Fath-'Alī-Šāh soprattutto, quando tutto contemporaneamente riaffiora, e l'euuropeismo ingenuo dei neofiti Zand, tipo *Haft-Tan*, si ritrae apparentemente indietro in un ripiegamento paleo-storicistico che è di necessità più arcaizzante) queste cose sembrano accadere sul serio.

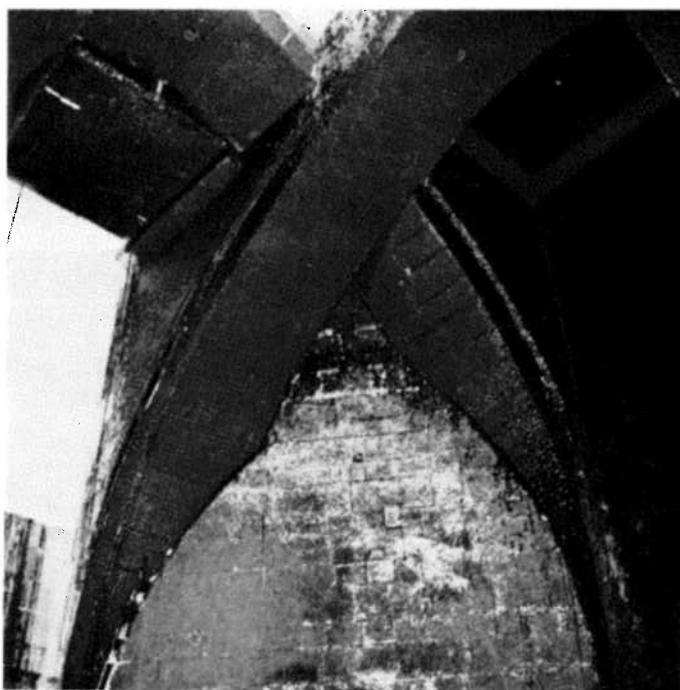
Mentre ne accadono altre, sia pure pateticamente velleitarie, su altro piano. Forse soltanto i Sasanidi, in Persia, sono stati altrettanto consapevoli che i Qāğār



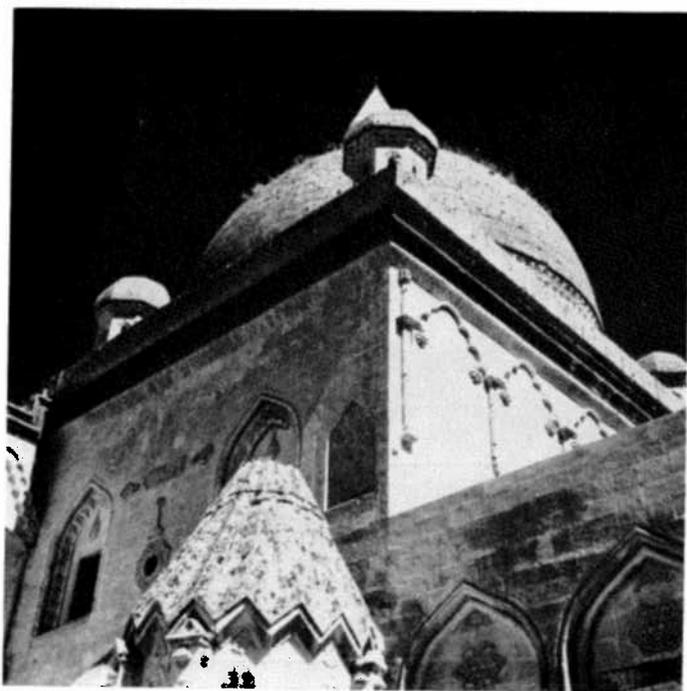
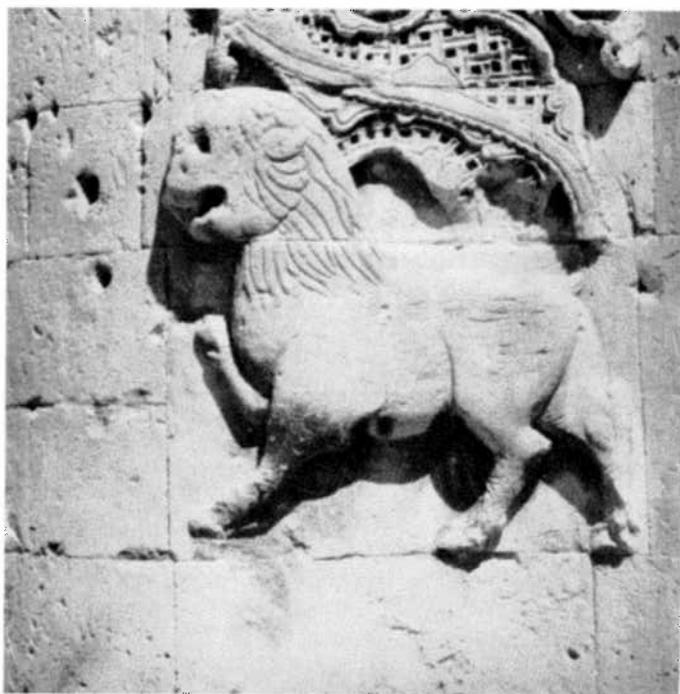


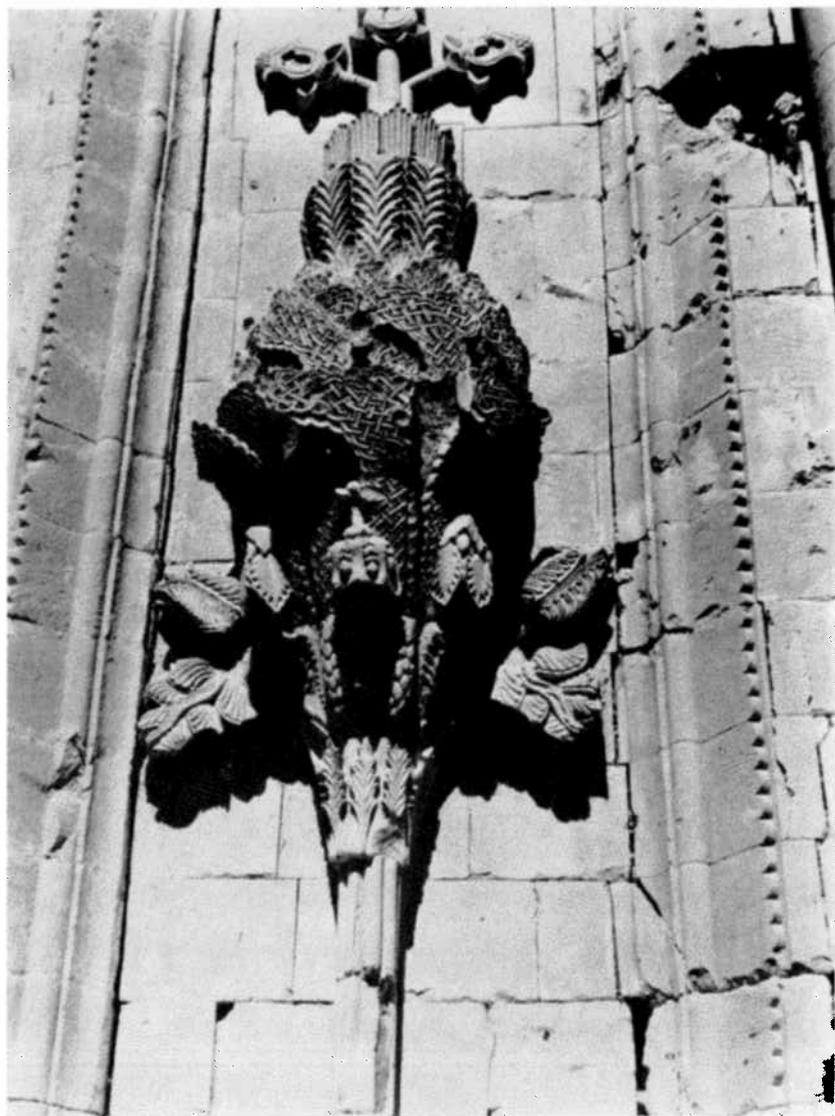




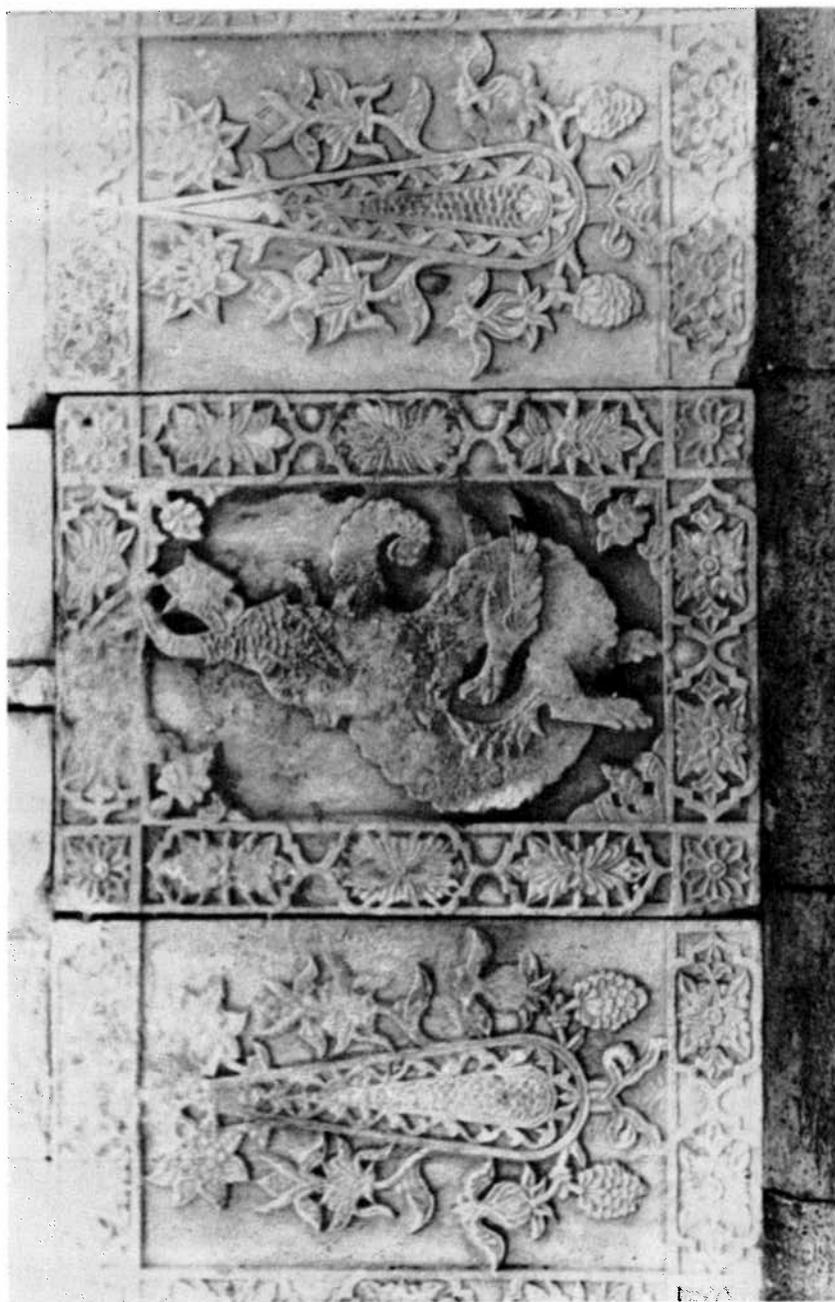


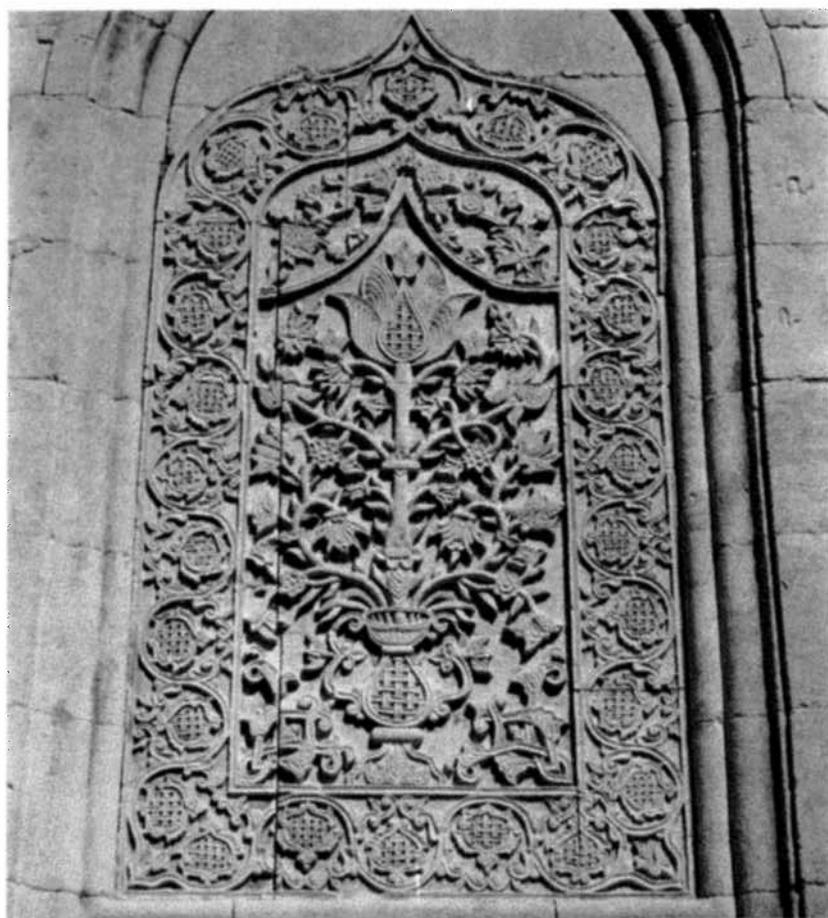
















nella propria funzione restauratrice di un impero multinazionale riconquistato e rifondato. Le ambizioni di San Taddeo, infatti, non sono recenti: « Au XVIII siècle [ultima retrodatazione da segnalare: quel principe visse dal 1789 al 1823] le gouverneur de l'Azerbaïdjan, Abbas Mirza, fils de Fath Ali Shah, aurait tenté, pour des raisons politiques, de transférer le siège du Catholicos – le patriarche des Arméniens – du monastère d'Etchmiadzin, près d'Erivan, qui subissait l'influence de la Russie, au monastère de Saint-Thaddée. Cette tentative échoua. Des travaux importants auraient cependant été entrepris à cette époque au monastère et à l'église. On aurait même imaginé de construire un édifice qui aurait été une réplique de la cathédrale d'Etchmiadzin, l'église du Catholicos. Le projet, toutefois, ne fut pas exécuté. Le clocher qui devait surmonter le porche ne fut pas édifié et on s'arrêta à la partie inférieure des deux tours, qui aurait dû s'élever au-dessus des côtes rondes encadrant la nef²⁵⁾.

Di tutti questi grovigli rimasti purtroppo potenziali ed epidermici, e non mai tradotti in sistema ideologicamente coerente, i nostri due monumenti sono chiara testimonianza, a parte, com'è ovvio, il problema della loro valutazione estetica in termini assoluti.

La nostra nota aveva avuto origine dalla riconosciuta opportunità di mostrare la parentela tra lo spirito decorativo, islamizzante, di San Taddeo (tavv. X–XIII) e quello, armenizzante, di Ishāq Paşa (tavv. I, IV, VI, VII). Le considerazioni che poi si sono spontaneamente aggiunte ci hanno indotto a pubblicare qui anche altre immagini, che pensiamo inedite, del secondo complesso (tavv. II, III, V, VIII, IX).

GIANROBERTO SCARCIA

1) Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano. Accademia delle Scienze dell'Armenia S.S.R., *Documenti di Architettura Armena*, 4. *S. Thadei' Vank*. Profilo analitico–descrittivo di Wolfram Kleiss dell'Istituto Germanico di Archeologia di Teheran, Milano, 1971, p. 17 (*Cronologia*, anni 1903–1908).

2) *Cronologia*, cit., anno 1930.

3) « Ce n'est... qu'avec l'institution d'un pèlerinage annuel en 1954, que la renommée du monastère commença à s'étendre au-delà de la communauté arménienne » (W. Kleiss, *Le monastère armenien de Saint Thaddée en Azerbaïdjan (Iran)*, in « *Archaeologia* », 19, Paris, 1967, p. 73).

4) *Op. cit.* alla nota 3; *Architettura Medievale Armena*, [Catalogo della Mostra di] Roma, Palazzo Venezia, 10–30 giugno 1968, Roma, 1968, pp. 160–161 e tavv. 200–208; e ancora W. Kleiss, in *Das Kloster des Heiligen Thaddäus "Kara Kilise" in Iranisch Azerbaïdjan* (« *Istanbuler Mitteilungen* » 17, 1967, pp. 291 sgg.), in « *Archäologische Mitteilungen aus Iran* », N. F. 2, 1969, pp. 101 sgg., e ancora in: Deutsches Archäologisches Institut, *Ausgrabungen und Forschungen 1959–1971*, num. 13.

5) *Op. cit.*, alla nota 1, ricca di tavv., piante e grafici.

6) W. Kleiss in « *Archaeologia* », *op. cit.*, p. 75.

7) *Ibidem*.

8) W. Kleiss, *S. Thadei' Vank*, cit., p. 11.

9) Dati precisi nella citata *Cronologia*.

- 10) M. Wagner, *Travels in Persia, Georgia and Koordistan*, III, London 1856, p. 59.
- 11) *Ibidem*.
- 12) Sull'“apertura” dei Persiani dell'epoca si confrontino anche le osservazioni del Gri-boldov, *Sočinenija*, Moskva 1956, p. 520.
- 13) E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, IX, p. 365.
- 14) Wagner, *op. cit.*, p. 61.
- 15) *Islam Ansiklopedisi*, s.v. Bayezid (II, 1949, p. 368).
- 16) Ediz. del 1968, p. 721.
- 17) V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, I, Paris, 1890, p. 230.
- 18) *EP*, I, 15 (1951), s.v. (p. 951).
- 19) Wagner, *op. cit.*, p. 61.
- 20) Wagner, *op. cit.*, pp. 63-65.
- 21) Wagner, *op. cit.*, p. 61.
- 22) *Ibidem*.
- 23) *Ibidem*.
- 24) V. Gordlevskij, *Iz religioznoj žizni kyzylbašej Maloj Azii*, in «Novyi Vostok», I (1922), pp. 259-278. E cfr. anche: « In these countries one still sees traces of that tendency, so conspicuous in the ancient world, but almost obliterated in modern Europe, for men of one race and faith to be impressed by the traditions and superstitions of another faith, which they may even profess to disbelieve and hate. No yirish Protestant venerates the sacred island in Longh Derg; but here the fanatical Tatars respect, and the Persian rulers formerly honoured and protected, Etchmiadzin and many another Christian shrine; while Christians not unfrequently, both in the Caucasus and farther south through the eastern regions of Turkey, practise pagan or Muhammedan rites which they have learnt from their neighbours, and even betray their awe for the sacred places of Islam » (James Bryce, *Transcaucasia and Ararat*, London 1896 - reprint New York 1970 -, pp. 249-250).
- 25) W. Kleiss in « Archaeologia », *op. cit.*, p. 74.

IL « PAESE DELL'ISCHIA DI MEZZO »

Quando, nel corso della compilazione di un dizionario, ci si trova di fronte a più sinonimi, si pone il problema di determinare quale sia il lemma principale cui rinviare; di solito, la decisione è presa sulla scorta dei disponibili lessici in lingua, che offrono quasi sempre sufficienti elementi di giudizio, vuoi letterari, vuoi etimologici, vuoi pertinenti all'uso. Tuttavia, esistono casi in cui il senso di una parola non sia più presente alla coscienza linguistica dei parlanti, specialmente quando si tratti di vocaboli desueti, oppure riferentisi a contesti intricati; e i problemi si aggravano quando ambo le cause di incertezza si sommano.

Esattamente quest'ultima circostanza si è verificata per alcuni termini np. che valgono « isola », e nei quali ci si è imbattuti durante i lavori che persone appartenenti al Seminario di Iranistica di Venezia e al Seminario confratello di Roma vanno conducendo presso l'Istituto per l'Oriente per la realizzazione del Dizionario Persiano-Italiano; i problemi interpretativi si sono rivelati inaspettatamente complessi, proprio per lo sfondo « ideologico » che ne ha inquinato i termini, oltre che per l'insospettato modo di formazione dell'immagine convenzionalmente resa da « isola », dimostratasi semanticamente assai diversa, all'origine, dal valore oggi comunemente invalso. E il tentativo di spiegarne le implicazioni più facilmente scorgibili ci ha portato a sconfinare in un terreno difficilmente prevedibile.

Il materiale lessicografico persiano sul quale l'indagine è stata condotta è costituito dai seguenti dizionari (a fianco sono riportate tra parentesi le sigle con le quali ci riferiremo ad essi):

Asadi Ṭusi, *Loqat e fors*, ed. Dabir Siyāqī, Tehrān 1336/1957 (TL)

Borhān e qāte', Tehrān 1342/1964 (BQ)

M. Pādšāh « Šād », *Farhang e Ānandarāj*, Tehrān 1335/1956-7 (PA)

'A. A. Dehxodā, *Loqat-nāmè*, Tehrān 1325/1946-7 (DL)

M. A. Adib Ṭusi, *Farhang e loqāt e adabi*, Tabriz 1345/1967 (TF)

'A. A. Nafisi, *Farhang e Nafisi*, Tehrān 1317-8/1968 (FN)

I lemmi interessati sono quattro: *ābxast*, *ābxu*, *ābxust* e *ābxun*; per essi si hanno le seguenti definizioni:



ābxast

TL: manca

BQ: « melone o cocomero o qualsiasi frutto il cui interno sia inacidito e putrido; persona di animo malvagio » (manca quindi l'accezione « isola »).

PA: dà le identiche definizioni di BQ, ma rimanda ad *ābxu*.

DL: « isola ».

TF: *ābxast* e *ābxust* = « isola ».

FN: « melone; isola; qualsiasi frutto il cui interno sia inacidito e putrido; persona di animo malvagio; isola disabitata ».

ābxu

TL: manca

BQ: « isola profonda in mezzo al *dariyā*¹⁾, ossia tale che i suoi alberi e la sua vegetazione siano visibili, ma che abbia acqua e non vi si possa vivere ».

PA: (il lemma e *ābxust* sono considerati sinonimi) « in Jahāngiri si dice che *ābxu* è una secca in mezzo al *dariyā* ossia un'isola, mentre *ābxast* senza la *vā* è un cocomero o un melone o un cetriolo il cui interno sia inacidito [e che] chiamano « *āpezroft* »; evidentemente si è verificato un equivoco ortografico tra *جزیره* e *خبرزه*. Rašidi ha detto che *ābxust* è un'isola che l'acqua abbia scavata²⁾, ossia battuta e livellata, e che sia divenuta soffice ».

DL: (il lemma e *ābxast* sono considerati sinonimi) « isola; oppure isola di un grande fiume della quale l'acqua abbia sommerso la superficie e della quale si scorgano gli alberi e le piante ».

TF: (il lemma e *ābxun* sono considerati sinonimi) « isola ».

FN: « isola fornita di alberi, di piante e d'acqua dolce e nella quale si possa vivere ».

ābxust

TL: « isola ».

BQ: « secca o isola in mezzo al *dariyā*... alcuni sostengono trattarsi di isola ove l'acqua sia putrefatta e fetida, tanto che non vi si possa vivere; e si sostiene anche che sia un luogo scavato dall'acqua, detto pure *ābkand* ».

PA: il lemma è considerato sinonimo di *ābxu*, q.v.

DL: rimanda a *ābxu*, *ābxast*.

TF: rimanda a *ābxast*.

FN: « isola la cui acqua sia putrida in modo tale che non vi si possa vivere; ogni luogo la cui acqua sia putrida; acqua putrida; luogo disabitato; cetriolo; melone; e soprattutto isola ».

ābxun (letter.: « acqua-sangue »)

TL: manca.

BQ: « sinonimo di *ābxust* che è isola o secca in mezzo al *dariyā* ».

PA: manca.

DL: « significa *ābxast* che è isola in mezzo al *dariyā* (Borhān); poiché non si è trovata testimonianza per questa parola, è possibile che si tratti di forma erronea per *ābxu* o *ābxust*; acqua sanguigna ».

TF: « biogeno primordiale e materia originale dell'umanità...; isola ».

FN: « isola disabitata; anche isola inabitabile ».

Grandi sono quindi la discordanza e la confusione tra i lessicografi persiani, sintomo indubbio della perdita di una cosciente memoria linguistica e segno rivelatore di un intervento « fantastico » (e la lettura dell'articolo servirà, speriamo, a precisare la portata dell'aggettivo) operato nel tentativo di rispondere, con l'invenzione di sfumature semantiche anche ipotetiche, alle perplessità suscitate da difformità morfologiche inspiegabili e tuttavia sufficienti a ridestare vaghi ricordi di più complessi ma ormai smarriti significati.

L'accertamento dell'eventuale priorità lessicale di uno dei termini ha dovuto essere basato, così, sull'analisi formale di essi e sul ricorso al metodo comparativo, al fine di identificare le eventuali associazioni sottostanti al concetto, nelle altre lingue, e che potessero valere quali utili spunti nell'analisi stessa. Quanto segue contiene i fatti salienti di ciò che è stato appurato, per « isola », in alcune lingue indoeuropee:

skt. *dvīpā*: < *dvi* « due » + *ap* « acqua »;

ted. *Eiland*: è connesso ad *Au* « acqua, corrente, terreno irriguo, isola, penisola, prateria irrigua »³⁾;

gr. *νῆσος* : è connesso a *νᾶω* « scorrere »⁴⁾;

pash. *tāpū*: è connesso a *tāp-* « incidere, battere »;

rus. *ostrov*: deriva dal psl. *o-strovъ* « circonfusso, isola fluviale »⁵⁾ ed è connesso con skt. *sravati* « scorre », gr. *ρευμα* « corrente », lat. *simbruvium*, ated. *stroum* « corrente, grande fiume », ap. *rauta* e np. *rud* « fiume »⁶⁾;

it. *isola*: è parola di incerta etimologia, derivante dal lat. *insula*, connessa a sua volta col vocabolo di sostrato *ischia*⁷⁾. Se i procedimenti etimologici sono di scarso giovamento in questo caso, utili informazioni possono essere tratte dall'esame di caratteristiche geografiche; accanto al termine « antonomastico » riferito all'isola partenopea, altri toponimi si affacciano a chiarire: ad esempio, Ischia di Castro è un paese del viterbese ben lontano dal mare, ma eretto su un alto sperone delimitato da due scoscendimenti torrentizi (il nome di Castro è dovuto ad un castello posto su di esso); in analoga posizione sorgono Ischitella, nella parte settentrionale del Gargano, Isca, tra le « serre » calabresi, e Isola Farnese, presso l'antica Veio; il termine è conservato dal nome di due fiumi inglesi, l'Ex e l'Usk, a causa dei due insediamenti romani di Isca Dumnoniorum e Isca Silurorum che sorge-

vano sulle loro rive (e presumibilmente in posizione dominante e protetta dalle acque); l'Ischiator è un vallone delle Alpi Marittime centrali, inciso dalle acque nei fianchi del gruppo del Monte Tinibras; e Fiumicello dell'Isca è detto il torrentello che disegna i contorni dell'altura sulla quale sono posti l'eremo e il santuario di S. Francesco, a Paola.

Il « modello », quindi, si ripete: l'*ischia* è luogo definito da acque correnti ⁸⁾.

Ora, se si ricorda il significato del verbo *xustan* visto sopra, alla n. 2, la forma principale – cui rimandare, nel dizionario – sembra essere *ābxust*, che più da vicino ripete i procedimenti di formazione reperibili nelle altre lingue. Se ne deduce che il termine *isola* non sia stato « inventato » per suggerire l'immagine, oggi abituale, di separazione ed esclusione dall'ambiente circostante, bensì un'altra. Il concetto è infatti sempre collegato, nei casi esaminati, ad uno o ad ambedue i seguenti motivi: l'*acqua*, ma – si badi – nella sua natura fluviale, di corrente, e non marina, ondosa; e – più o meno direttamente – lo *scavo* o il *contorno* segnati dall'acqua. È un'isola fluviale, formata e incisa dal turbinare di acque caoticamente scorrenti, l'unica – si direbbe – che possa plausibilmente essere stata presente alla mente dei popoli indoeuropei nel loro originario insediamento continentale.

Ma un altro motivo di perplessità permaneva in ragione delle definizioni discordi fornite dai lessicografi persiani: isola abitabile o no; fornita di fonti di acqua dolce o di pozze di acqua fetida; sommersa dalle acque e pur in grado di far emergere da esse i propri alberi. Isola certo singolare e normalmente non compresa nella nostra esperienza quotidiana: quindi, bisognava accertare se esistesse nell'esperienza persiana un'isola siffatta. Ebbene, un altro modo di dire « isola » in persiano, e particolarmente nel Sistan ⁹⁾, è *kang* ¹⁰⁾; ma *kang* è la residenza di Afrāsiyāb ¹¹⁾, personaggio connesso a quel motivo « vita/morte » che appare simbolizzato dalla contemporanea notazione positiva e negativa del motivo « acqua »: di fonte (e quindi lustrale, salvifica) oppure stagnante e fetida (e quindi contaminante, impura). La circostanza era troppo singolare perché ci si fermasse a questo punto, e si è imposta l'esigenza di esaminare più da presso la letteratura esistente sull'argomento.

Ora, il termine *kang* è stato assoggettato a numerose analisi. Il Herzfeld, esaminando il nome del monte avestico Antarə.kanḡha, lo identifica con il Kuh e Xwājē, posto in mezzo al Hāmūn, in forza della corrispondenza fra Antarə e il np. *andar* « in », e dell'attribuzione a kanḡha del significato di « Wasser, Fluss » ¹²⁾. Egli scorge, anzi, una sicura continuità dalla forma Antarə.kanḡha, al mp. Andarkang e al np. Miyān Kangi, che egli corregge in Miyān e Kang « in mezzo all'acqua », cioè « in mezzo al Hāmūn » ¹³⁾.

Due possibili interpretazioni sono state avanzate, peraltro in via assai problematica, dal Bailey ¹⁴⁾: « metallo », in base all'accostamento con lo scitico *kahya-naa-* « ottono » e col skt. *kāṃsa-* « bronzo, rame bianco »; e « parte superiore », per l'esistenza del sogd. « *k'γkyh *kāxak-* or *kāyak-* conjecturally rendered 'palate' », comparabile al « np. *kāx* 'upper storey' ». Ma in persiano *kāx* vale solo « palazzo »; l'accezione fatta propria dal Bailey è registrata dallo Steingass ¹⁵⁾

proprio perché è « indiana », provinciale, e quindi assolutamente non passibile di essere posta a fondamento di una etimologia. Su un piano più generale, inoltre, non si comprende perché non esista in ap. o in av. nessuna altra forma per « metallo » o per « palazzo », « luogo elevato » (tutti termini usuali, com'è facile constatare) che sia comparabile a *kang*.

L'ipotesi « metallica » del Bailey, recentemente riproposta da G. Gnoli ¹⁶⁾, oltre alla sua originaria incertezza, possiede anche lo svantaggio di offrire una risposta necessariamente obbligata alla domanda se il *hang* e il *kang* siano la stessa cosa, in quanto porterebbe all'inevitabile identificazione dei due tramite il comune denominatore « bronzeo »; e tale identificazione, come cercheremo di mostrare, non ci sembra plausibile.

Eilers ¹⁷⁾ connette *kang* (= « isola » o « fortezza ») ¹⁸⁾ all'ie. **kenk* « cingere »: Miyān-Kangi varrebbe quindi « mittlere werft » (« cintura mediana »). L'immagine è per noi suggestiva perché evocatrice di un *hank* posto in mezzo ad un *kang*.

Infine G. Vercellin, in uno studio apparso su queste pagine ¹⁹⁾, riferendosi al « *kang* di Afrāsiyāb », dice che « Il Trubačev ce ne indica, con un'ipotesi etimologica che supera certi dilemmi, l'ultima derivazione nell'ucraino *hata*, che vale e *dimora* e *tomba in un cimitero*. L'etimologia sarebbe appunto da ricercare, ricongiungendosi all'iranico *kan* (*scavare*), nell'avestico *kata* (*sepoltura temporanea, tomba, stanza*). D'altra parte la forma avestica *han* [*rectius: xan*] (*fonte*), da confrontare con lo yağnobi *han* [*xan*] (*canale d'irrigazione, ruscello, cioè sempre cosa scavata*) permetterebbe di risalire completamente, sempreché lo scambio $k > h$ [*x*] sia considerato plausibile, alle caratteristiche essenziali del *kang*: uno scavo non solo, ma uno scavo irriguo, così come sono sempre, del resto, cose scavate e fornite d'acqua i pozzi ». Ciò dovrebbe, nelle intenzioni dell'A., spiegare, mediante la comune relazione con l'acqua, anche l'associazione da Ferdousi compiuta tra *hang* e *kang*. A nostro modo di vedere l'associazione riposa solo sulla forza della tradizione epico-religiosa a Ferdousi anteriore, nel quale ambito essa era già formata per più sottili e complesse ragioni delle quali si dirà. Oltre a ciò, l'ipotesi del Trubačev sembra minata alle basi dall'apparente impossibilità di ricondurre a *kan-* « scavare » l'av. *kata* ²⁰⁾.

I pareri fin qui esposti mostrano parziali concordanze e forti dissimiglianze, sorgenti secondo noi da un errore di impostazione: quello cioè di voler spiegare i motivi dell'« acqua » e del « metallo » in via alternativa, mentre essi vanno affrontati separatamente sì, ma congiuntamente; e, in qualche caso, dal dare come pacifica la identità tra *kang* e *hang*.

Se i due termini vengono esaminati separatamente si nota come, a differenza del *hang* che possiede caratteristiche abbastanza precise (è una dimora sotterranea, foderata di metallo, con falsi pianeti sulla volta, e dotata di provviste vitali: latte, miele, yoghurt, acqua, grano, ecc.), il *kang* gode di descrizioni più vaghe: esso è una località non meglio definita, o al più una fortezza. E tuttavia qualche ulteriore

elemento è a nostra disposizione: in persiano, e specialmente nella zona del Hāmūn e del Hilmand patria di Afrāsiyāb, *kang* significa « isola », lo si è visto, cioè qualche cosa che le lingue indoeuropee normalmente connettono all'idea di scavo operato dall'acqua; e l'antica radice *kan-* « scavare » è addirittura materialmente presente nel termine ²¹⁾. Potrebbe trattarsi di un puro caso ²²⁾, ma altri elementi, che ora esporremo, concorrono a rafforzare l'ipotesi di una connessione funzionale tra questi dati.

La località sistana residenza di Afrāsiyāb non è l'unica ad essere connessa ai fenomeni di violenta reazione all'atto ierogamico (quale lo sprizzare del fuoco – motivo principe, per l'Iran – riferito nel citato passo del *Tārix e Sīstān*, o quali quelli di cui può trovarsi descrizione nell'articolo di G. Vercellin che compare in questo stesso numero della rivista): ad oriente sta la Gazaka di Tolomeo e di Ammiano Marcellino ²³⁾ tradizionalmente identificata con Ghazna o, secondo altri, con un passo dell'Afghanistān orientale il cui nome dovrebbe essere restituito in Ganzaka ²⁴⁾. Comunque stiano le cose, però, i due luoghi non sono in concorrenza quali sedi dei fenomeni dei quali si parla, perché questi in ambo si svolgono ²⁵⁾; e, inoltre, è interessante notare che Ghazna è la sicura locazione di un monte appartenente ad una delle tante coppie « simplegadiche » e che è collegata da un tunnel sotterraneo (ancora il tema dello « scavo ») all'analogo monte sito nella zona del passo. Ora, il nome Ghazna è spesso reso dagli autori arabi come Xazna ²⁶⁾, termine che in ar. vale anche « cassa (del danaro) » ²⁷⁾ ed è sicuramente connesso a *kanz* « tesoro sotterrato » ²⁸⁾, nonché a *xandaq* / *xandaq* « fossato, torrente », a sua volta derivante dal np. *kandè* « scavato » ²⁹⁾, forse attraverso il mp. *kantak*.

Ad occidente, la nuova sede del fuoco Gošnāsp, trasferito in Āzerbāijān in epoca sasanide, è la località identificata con Šiz (l'odierna « ischia » di Taxt e Soleimān) sino alle ricerche del Minorsky (v. n. 31). Di tale toponimo Le Strange ³⁰⁾ dice: « Yāqūt riferisce che il nome persiano era Jis, oppure Gazn, del quale Šiz è corruzione araba » e continua « egli cita quindi un lungo resoconto tratto da Ibn Muhalhil, che nel 331/943 vergò una descrizione di Šiz, che aveva visitato alla ricerca di miniere d'oro che si diceva esistessero nelle sue montagne » [ricompare il tema dello « scavo »]. Yāqūt aggiunge poi (III, 356): « la gente di Marāqa e di quella zona chiama questo posto Kaznā » ³¹⁾.

Della metatesi *-nz-/-zn-* scorgibile nei toponimi Kaznā/*Ganza (e analoga a quella che si può notare nel nome di Ghazna o Xazna) si occupa il Minorsky chiarendo come: « ... nella toponimia iranica (« meda »?) si trova il nome armeno [= di forma armena?] della città sacra dell'Āzerbāijān, Gandzak, che riflette certamente una pronuncia iranica locale con *-nz*: ancora gli autori arabi (Iṣṭaxrī p. 187, Muqaddasi p. 51) danno alla città omomima in Transcaucasia (armeno Ganzak) l'appellativo Janza, e solo più tardi questo sfocia in Ganja (Ibn al-Aṭīr 10, 192 كنجه). Un villaggio Ganza esiste ancora nel cantone di Ordubād a nord dell'Arasse... » ³²⁾. A ciò si può aggiungere che in np. *ganj* vale « tesoro nascosto », al quale sempre il



Minorsky ricollega *genza* che, nel dialetto di Nāyin, significa però « camera »³³⁾. Il tema dello « scavo », come si vede, è costante.

Kang sistiano e *ganza/gazna* extrasistiane tutte collegate a « scavi », dunque. La derivazione del primo dalla radice *kan-* « scavare » non sembra possa essere messa in dubbio, a nostro parere, visto che significa « isola » – e quindi « cosa delimitata da uno scavo » –; che è costantemente collegato a luoghi caratterizzati da « scavi » (ed essi stessi riconducibili al medesimo etimo); e che quella radice in sé materialmente contiene.

Kang vale quindi « ischia » fornita d'acqua, isola e contrafforte insieme, rocca e altura sulla quale sia possibile edificare il « castello Xšaθrosaoka », geomorficamente certo non estranea al paesaggio del delta del Hilmand, con le sue mille correnti sperdenti in un intrico di piccoli rilievi. Anche sul piano del mito, quale migliore sede, per un « bonificatore » e un « immortale », di un'isola, primo coagulo di vita emergente dall'acqua-caos, da questa separantesi e pur da essa fecondata, un *ābxun*, « acqua-sangue », « maschio-femmina », « bianco-rosso », un uovo cosmico, cioè³⁴⁾? E la trafilata toponimica ci appare essere la seguente: av. Antarə.kan̄ha > mp. Andarkang > np. Miyān Kang, tutti con il medesimo valore di « Ischia di mezzo », dall'ultimo dei quali si sia sviluppata la forma Miyān Kangi, con il valore di « Paese dell'ischia di mezzo »³⁵⁾.

Circa i rapporti tra *kang* e *hang*, poi, non sembra si possa giungere alla conclusione che siano nomi di una stessa cosa, visto che già nell'Avesta esistono due termini diversi per indicarli: rispettivamente l'oscuro, « turanico » *kan̄ha* e il comprensibile, « iranico » *han-kana-* che vale « pozzo »³⁶⁾, ma anche « ammassare scavando, versare, colmare »³⁷⁾ (quindi « cavità ricolma »?). Semmai, la relazione tra i due, se si conviene – e non si vede come escluderlo – circa la distinta origine *tūriya* e *airiya* di essi, sarebbe di tipo diverso, e più accettabile e motivata della pura coincidenza. Noi riteniamo che ci si trovi di fronte all'« interpretazione iranica » di un *epos* sostanzialmente « turanico », alla traduzione in schemi consueti di nuovi ed estranei motivi, alla reintroduzione cioè dell'antico « modello » del *var* giamscidico in luogo del meno familiare *kang* sistiano. E il *han-kana*, considerato il suo valore di ipostasi, è davvero sintesi mirabile del *var* e del *kang*, quasi puntualmente perfetta, e in grado di fornire risposta, secondo noi, anche alla *vexata quaestio* di quale – tra « acqua » e « metallo » – sia il motivo originario nel caso specifico, e di quali vie si siano seguite nella trasposizione. Si noti, per inciso, che forse proprio la sostanziale indifferenza concettuale – ma non etimologica – del problema³⁸⁾, ha contribuito a rendere più difficile la decisione circa le rispettive precedenze logiche tra i due temi « metallico » e « acqueo ».

Tornando al *hang*, esaminiamo come esso mutui – sia pur, a volte, in via traslata – le caratteristiche del *var* e del *kang*. Del primo esso conserva la natura di dimora sotterranea (che serve forse anche a stabilire un collegamento supplementare col tema dello « scavo », implicito nel *kang*) e la connotazione « astronomica »: i finti pianeti del *hang* ripetono i fori praticati (per il calcolo dei solstizi?) nella

volta del *var* di Imra, il Jamšid kafi³⁹); e del *kang* riproduce la natura di uovo cosmico: « bianco e rosso » = « latte e miele »; di luogo autosufficiente: l'approvvigionamento idrico – la fonte lustrale – e agricolo del *kang* si trasformano nelle « provviste » di Afrāsiyāb; e di luogo inaccessibile: la cintura di acqua « corrente » dell'ischia si muta nelle pareti di acqua « plasmabile » (= metallo) che proteggono il *hang*⁴⁰). Motivo originario è quindi l'acqua, della quale il metallo può rappresentare la traduzione simbolica in un mutato contesto.

Rimane aperto il problema del perché l'« invenzione » dell'« iranico » *hang* non abbia impedito l'affermarsi generalizzato del termine « turanico » *kang/ganja/gazna* ovunque appaiano i fenomeni di reazione all'atto ierogamico: l'unica risposta proponibile a questo stadio delle nostre conoscenze è che l'« invenzione » sia avvenuta in epoca relativamente tarda, il che però starebbe a rafforzare la già espressa sensazione di trovarsi di fronte a un *epos* sostanzialmente « turanico »; e ciò sarebbe tanto più verosimile se la forma *kang*, apparentemente anomala e isolata rispetto alle numerose forme *ganja/gazna*, lo fosse proprio in quanto discendente da un **kan-γγa* che si ponesse quale vocabolo originario, dal quale abbiano poi avuto origine gli assai più uniformi « prestiti » in ambiente « iranico ».

GIOVANNI M. D'ERME

1) Lasciamo il termine non tradotto perché esso significa tanto « mare » che « fiume »; ma, per il suo più probabile valore, v. la definizione del medesimo lemma *ābxu* in DL, ove è usato il non equivoco vocabolo *rud* « fiume ».

2) Il termine usato è *xwāstē*. È curioso che il lessicografo senta il bisogno di definire meglio il termine con i più usuali « sinonimi » *kufst* e *hamvār kardē*: si direbbe che il vocabolo *xwāstan* (come i suoi correlati *xwastan*, *xāstan*, *xustan*) figuri a volte in contesti non più comprensibili agli stessi parlanti, nonostante il fatto che altri significati siano ancora testimoniati (ad es., Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1892, p. 485: *xwastē* « scavato »; PA, II, p. 6151: *xāstan* « affliggere, ferire, pungere »; TF, p. 240: *xustan-xwostan*: « rompere, battere »), significati tutti assai lontani dal normale valore di « desiderare » che esso ha nel persiano moderno. Tutto lascia credere che i « sinonimi » siano indicati in modo casuale e che ci si trovi in realtà di fronte a tentativi di spiegare con equivalenze, anche non felici, un termine ormai oscuro; e ciò appare tanto più curioso se si tiene conto dell'allusione rivelatrice a « luogo scavato dall'acqua » contenuta in BQ s.v. *ābxust*. Va considerato anche il fatto che Minorsky (*Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene*, « BSOAS », XI, 1944, p. 264) riportando il passo di Ṭabari (I, 2, 616) secondo cui Afrāsiyāb si nascose in un *qadir* chiamato بر جاسف, accetta l'emendamento di Hoffmann in بر جاست da leggere *var cēst*, e lo accetta al punto di interpretare analogamente altri toponimi contenuti in autori arabi. Ma aggiunge in nota che è improbabile l'emendamento in [*var*] *xōst* = « a dam », « a road rammed down »: eppure quest'ultimo significato è reso in persiano proprio dal vocabolo *xwāst* (che vale anche « isola »), che di *xōst* è stretto parente; ed esso è scritto خواست, forma che, attraverso un plausibile passaggio per خاست, può benissimo essersi corrotta in جاسف. A nostro parere il termine andrebbe restituito in *var-xwāst*. Resta però incerto se esso stia semplicemente per *ābxust* (= *kang*, come si vedrà), oppure se nel vocabolo debba scorgersi la compresenza di *var* (tradizionale motivo « iranico ») e di *xust* = *kang* (tradizionale motivo « tura-

nico »), compresenza che sarebbe perfettamente in sintonia con alcune delle argomentazioni che verremo svolgendo.

³⁾ F. Kluge, *Etymologisches wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin und Leipzig 1934, p. 27. La derivazione da una radice *eig-|eg-|ig-* « acqua » appare comune a tutte le lingue germaniche.

⁴⁾ G. Gemoll, *Vocabolario Greco-Italiano*, 11^a ed., Palermo e Milano, 1950, pp. 551 e 557.

⁵⁾ M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1955, p. 287.

⁶⁾ A. G. Preobraženskij, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, I, Moskva 1959, pp. 665-666.

⁷⁾ *Lessico Universale Italiano*, X, Roma, 1972, p. 681.

⁸⁾ Si noti, d'altra parte, che il termine non è genericamente riferito ad ogni posizione dominante: alture di altra origine sono dette « rocca », o « castro », o « monte », ecc. « Ischia » sembra quindi un vocabolo specializzato forse connettibile a Iskar < ide **ud(e)s-kyo-* < **udes-* « acqua ».

⁹⁾ Cfr. Eilers, *Der Name Demawend. Zusatznoten*, in « AO », XXIV, 1956, p. 190, per altri toponimi simili nella zona. Ad essi vanno però aggiunti almeno Konk, il più antico porto del Golfo Persico, e Konkān, località del retroterra.

¹⁰⁾ V. TL, p. 88; oggi, nella zona del Hāmūn, il termine indica esattamente un'ischia delimitata da due fiumi o canali, e « colonizzata ».

¹¹⁾ L'associazione Afrāsiyāb-kang è sicura: nell'Avesta si narra come Siyāvoš, dopo essersi rifugiato presso Afrāsiyāb, fondò, là nell'est « il castello Xšaθrosaoka sulla sacra Kaṇha » (Yt. 5, 54); Ferdousi riferisce che Afrāsiyāb, il quale abita in un *hang*, vive in un luogo detto Kang(dež) (e, d'altra parte, Ferdousi stesso, riferendosi alla rocca di Zāḥḥāk - il Dushuta Kvirianta, « palazzo maledetto » - la rende con « Kang e Dožhoxt », probabilmente « sentendo » il termine *kang* come rocca per eccellenza; il *Tārix e Sistān* dice che la dimora sotterranea di Afrāsiyāb è a Karkoyy, sede del fuoco Gošnāsp, cioè in una zona oggi detta Miyān-Kangī e ricca di toponimi contenenti l'elemento *kang* (cf. G. Scarcia, *Epica iranica e motivo turanico*, « AION », NS, XVII (1967), pp. 20-21); anche il Kang di Jāqarq (Nišāpur), infine, ospita un « castello di Afrāsiyāb » (C.E. Tate, *Khurasan and Sistan*, Edimburgh-London 1900, pp. 351-52).

¹²⁾ Herzfeld, *Awestische Topographie*, « AMI », II, Berlin 1930, p. 59. L'argomentazione del Herzfeld è però almeno singolare: egli giunge ad « acqua, corrente » sulla sola base del fatto che « Miān i Kang » sarebbe il nome di una grossa isola nel delta del Hilmand.

¹³⁾ *Ibid.* Va osservato che la restituzione dell'*ežāfē* è superflua, poiché il np. la elimina di norma nei composti ormai consolidati dall'uso (es.: Miyān-Do-Āb < Miyān e Do Āb, toponimo; *sar-kār* < *sar* e *kār* « capo, principale »; ecc.). Più arbitraria appare l'eliminazione dell'*-i* finale: anche accettando la lezione del Herzfeld per *kang*, non ci si può trovare d'accordo con la sua conclusione di « in mezzo all'acqua »; la forma np. ha il valore, semmai, di « (ciò) che sta in mezzo all'acqua » (cf. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg, 1904, col. 133, ove i termini grammaticali della questione sono chiaramente colti: « Antarə . kaṇha, nome di monte... ovvero (il monte) che si trova in (terra di) Kaṇha »); si vedrà come il chiarimento del valore di Kaṇha (o *kang*) porti a soluzioni aventi forma grammaticale più prossima a quella adottata dal Bartholomae, per il quale il significato di Kaṇha restava tuttavia opinabile.

¹⁴⁾ Bailey, *Iranian Studies IV*, « BSO(A)S », VII, 1933-55, p. 768 n. 7. Tutto fa ritenere, però, che quelle del Bailey non siano conclusioni indipendenti e che siano frutto di un procedimento « a rovescio »: vale a dire che, già al corrente delle tradizionali associazioni di *kang* con « metallo », « dimora », ecc., egli si sia premurato di segnalare forme di altre lingue che quelle associazioni potessero giustificare; ma che sia ben lontano dall'avanzare una proposizione categorica.

¹⁵⁾ Steingass, *op. cit.*, p. 1000.

¹⁶⁾ G. Gnoli, *Ricerche sul Sistān antico*, Roma 1967, p. 105, n. 2. Non è però perfettamente coerente, dopo aver osservato che « ... le forme Antarə . kaṇha e Andarkang sono verosimilmente

continue nell'odierno toponimo Miyān Kangi... » (p. 29), concludere (p. 105) per l'interpretazione del termine come « cinto di bronzo » (*rectius*: « pertinente al cinto di bronzo », « terra del cinto di bronzo »; « cinto di bronzo » suonerebbe, semmai, Miyān-Kang senza la *-i* finale). Su una base strettamente linguistica, infatti, la conclusione sarebbe convincentissima solo se *miyān* avesse in questo contesto il significato di « lombi », « vita ». Ciò sarebbe ammissibile, in astratto, ma non è compatibile con la concomitante ipotesi della continuità da Antarə . kanha a Miyān Kangi: in questo caso *miyān* è l'avverbio « in mezzo » o la preposizione « fra, tra », nell'altro è il sostantivo « lombi ». Ma *antarə* è appunto solo avverbio « internamente, in mezzo » o preposizione « entro, in, sotto, fra » (v. Bartholomae, *op. cit.*, coll. 131-132) e le due possibili soluzioni per Antarə . kanha sarebbero « regione del cuore di bronzo » o « nel bronzo »; è vero che accanto ad *antarə* esiste *antara-* (v. Bartholomae, *op. cit.*, col. 132) che è forma però ben distinta, cioè un sostantivo indicante « l'interno, ciò che è dentro », ma in questo caso la soluzione sarebbe « bronzo interno ». Tali rilievi sono però solo formali, pertinenti alla possibile natura grammaticale di *miyān*; sul piano concettuale, che è poi quello che conta, non esiste certo grande differenza tra « cinto di bronzo » e « nel bronzo ».

17) Eilers, *op. cit.*, *loc. cit.*

18) È significativo notare come anche in it. sussista un'analogia duplicità di valori: « isola », infatti, vale pure « fortificazione completamente circondata da un fossato » (v. G. Devoto-G. C. Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze 1971, p. 1222).

19) G. Vercellin, *Zur e Arzur*, in « Annali di Ca' Foscari », IX, 3 (Serie Orientale, 1), 1970, pp. 52-53.

20) Bartholomae, *op. cit.*, col. 432: « *kata-* camera, dispensa, cantina ... il collegamento con il verbo ²*kan-* [« scavare »] è senza valore ». Cfr. Kent, *Old Persian*, New Haven, 1953, p. 178, s.v. ¹*kan-* e ²*kan-*, per il diverso valore delle due radici.

21) Mancherebbe in esso il termine « acqua », ma va tenuto presente che in np. oltre al vocabolo *ābxust* (e sue varianti) esistono anche *xwāst* e *xust/xwost* (*xwast*) (prive dell'elemento *āb* « acqua », appunto) che portano il medesimo significato (cf. BQ p. 782 e p. 792, PA p. 1734, TF p. 239, FN p. 1416 e p. 1425). E si tenga conto dell'*ābkand* segnalato da BQ s.v. *ābxust*.

22) Pure, la stessa oscurità dell'av. *kanha* farebbe pensare ad un'origine sistànica, provinciale (« turanica ») del termine - che sarebbe stato meccanicamente recepito nella tradizione - al pari del somigliante, e non chiarissimo, *zrayka* « Drangiana » (sul quale v. Gnoli, *op. cit.*, pp. 41-51). L'esistenza di molti toponimi in *-ng* nel Sistān odierno (Xung, Borung, Korung, ecc.) potrebbe far supporre un antico toponimico o suffisso aggettivale « turanico » **-ŋya*, analogo all'*-akān* medo e agli *-stān* e *-ik* persiani, dal quale si risalirebbe a *Antarə . kan-ŋya « luogo del *kan* (= 'isola') di mezzo » e a *Zra-ŋya a « luogo dello *zra-* (mare? vecchio?) ». In realtà, l'origine *tūriya* del termine *kanha* appare come la più forte e probabile motivazione delle connesse difficoltà interpretative.

23) V. Pauli-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, VII, Stuttgart, 1910, p. 887.

24) Bombaci, *Ghazni*, in « EW », VII (1957), pp. 255-256.

25) Per una più ampia descrizione di essi v. l'articolo di G. Vercellin pubblicato su questo stesso numero.

26) Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse*, Paris 1861, p. 405.

27) Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leide et Paris 1927, I, p. 368.

28) Lane, *Arabic-English Lexicon*, Beirut 1968, p. 2633.

29) *Ibid.*, p. 815.

30) Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905, p. 224.

31) Minorsky (*Roman and Byzantine, ecc.*, *op. cit.*, p. 265) mette però in dubbio l'identificazione fatta da Yāqūt tra Šiz e Kaznā (lo stesso Yāqūt pone Kaznā - s.v. 4, 272 - a sei parasanghe da Marāqā, infatti) nel contesto della sua nota tesi secondo la quale la prima sede azerbai-

giana (Ganzak/Kaznā) del fuoco Gošnāsp va tenuta distinta dalla sede successiva (Šiz/Taxt e Soleimān). Comunque stiano le cose, però, Marquart (*A Catalog of the Provincial Capitals of Erānsahr*, ed. G. Messina, « *Analecta Orientalia* », 3, Roma, 1931, pp. 108-109) collega il toponimo Šiz al mp. Šič, giungendo, grazie a forme quali la Phisganzaga o Fiscanzaga di Plinio, a uno Šiscanzaga, corrispondente a un mp. Gang i Šičikān. Anche se Šiz non è Kaznā, sarebbe comunque una Ganza.

³²⁾ Minorsky, *Transcaucasica*, « JA », XVI, 1930, p. 72. Per un'estensione del fenomeno anche al partico e al sogdiano, cf. Benveniste, *Le nom de la ville de Ghazna*, « JA », XXVI, 1935, p. 142. Per le varie forme assunte dal toponimo v. Pauli-Wissowa, *op. cit.*, pp. 886-887.

³³⁾ Minorsky, *Transcaucasica*, *op. cit.*, *loc. cit.* L'autore è propenso a considerare *genza* quale derivazione di *ganj*. A noi sembra più probabile il contrario, dovendo lo « scavo » indicare originariamente il contenente e solo poi, per comprensibile passaggio, il prezioso contenuto (si confronti il valore di « Schatz(kammer) » attribuito a *ganj* in Pauli-Wissowa, *op. cit.*, s.v. Gazaka). Si potrebbe anzi avanzare il parere che il motivo del « metallo » così frequentemente associato ai vari *kang/gazna/ganza* possa derivare anche dallo « scavo » (*kan*), quale « miniera » (*kān*).

³⁴⁾ Si ricordi il significato di « biogeno primordiale » dato da TF s.v. *ābxun*. Sembra davvero che i termini np. *ābxust* e varianti siano un concentrato di memorie dell'inconscio collettivo di un popolo: oltre ai ricordi dell'« uovo cosmico », sono in essi rintracciabili quelli del complesso *epos* legato a tutta una serie di « eroi » (Afrāsiyāb, Siyāvoš, Xosrow, e prima ancora Jamšid) e svolgentesi attraverso i motivi della vita/morte, della *xwarenah*, dello sperma di Zarathustra, delle « provviste » di Afrāsiyāb, tutti simbolizzati dallo scavo e dall'acqua vivificante o fetida che nell'isola si infiltra. E che questo motivo dell'acqua dolce e dell'acqua fetida non sia casuale sembra ulteriormente comprovato da due paralleli e contrastanti sviluppi in arabo della radice persiana *kand* « scavo »: da una parte *kanz* « tesoro » (e quindi principi vitali immarcescibili) e dall'altro *xanz* (cf. mp. *gand* « fetido ») « putrido » (e quindi principi falsamente vitali, non autentici): si direbbe che non solo il mito di Afrāsiyāb sia mediatamente ricordato, ma che della tradizione sia registrata tanto la versione favorevole al « bonificatore » che quella sfavorevole all'« inariditore ».

³⁵⁾ Alla luce delle conclusioni finora tratte assume un ben preciso rilievo un passo tratto da G. P. Tate, *The Frontiers of Baluchistan*, London 1909, p. 132: « The men looked ill, sallow and emaciated, and it was not surprising to hear that Kala-i-kang was regarded as being unhealthy.

In Seistan the word « Kang » is applied to places which are or have been looked upon as inaccessible. A survival of the old language of the Iranian race, and one of the very few words which have been handed down through a succession of ages to the present time, it possesses a stronger significance than is conveyed by our word « island », by which it is usually translated. In the use of Kala-i-Kang, a little over fifty years ago the mound on which the fort was built was surrounded by the Seistan Lake, which in that corner used to be filled with dense reed-beds. Similarly the district of the Mian Kangi, of which there will be more to be said in the next chapter, derives its name from its situation in the Helmand delta between the two main branches of the river, the Siksar and the Rud-i-Pariun, in consequence of which when the river is in flood it is for weeks cut off from the mainland and rendered practically inaccessible ».

³⁶⁾ Bartholomae, *op. cit.*, col. 1769.

³⁷⁾ Bartholomae, *op. cit.*, col. 438, s.v. ²*kan-*.

³⁸⁾ E ben a ragione G. Scarcia affermava: « Le due principali etimologie proposte per *Kang* sono ambedue plausibili. Va bene *Acqua* e va bene *Metallo...* ». (*Epica iranica, ecc.*, *op. cit.*, p. 33). I due concetti di liquido e di metallo appaiono davvero strettamente collegati: oltre alla testimonianza del Garbini (già riferita da Scarcia nell'opera appena citata, p. 33) sul vocabolo ebraico per « Nilo » che vale tanto « fiume » che « filone metallifero », è opportuno ricordare come il np. *āb* sia tanto « acqua » che « tempra (del metallo) »; come, nella stessa lingua, *rudē* valga « fiume » e « visceri » (ossia condotti *esterni* e *interni*); come, in ucraino, si possa notare un'analoga connessione metallo-liquido: *ruda* indica tanto « minerale » quanto « sangue » (am-

bedue sostanze « viventi » *interne*); e come, in italiano, « vena » possa riferirsi tanto ad una falda acquifera, quanto a un filone metallifero, come pure ai vasi sanguigni. Il filone metallifero, insomma, è un fiume sotterraneo, *interno*, e il fiume è un filone metallifero superficiale, *esterno*. C'è da chiedersi se, in questo contesto, il rame (*ru(y)* in np., con forti analogie con i derivati da **sreu-*) non debba la sua posizione di metallo salvifico per eccellenza proprio al suo colore che lo accomuna al liquido vitale per eccellenza, il sangue, ed il suo nome al fatto di « scorrere », come il sangue, nelle viscere di un corpo.

³⁹⁾ Edelberg, Schafer, Leutz, *Imra, the Creator-God of the Kafirs and his Main Temple in the Parun Valley (Nuristan, South Hindukush)*, « Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses München », Wiesbaden 1959, p. 515.

⁴⁰⁾ Casi analoghi sono abbastanza consueti: si ricordi il duplice valore (« fortificazione » e « fossato ») contenuto nell'it. « isola » (v. n. 16) e il caso di Samarcanda, ove il termine *-kand*, dalla primitiva indicazione del fossato, passò a designare la cinta muraria (v. König, *Der Burgbau zu Susa nach dem Bauberichte des Königs Dareios I*, in « Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft », 35, 1, Leipzig 1930, p. 32n; Herzfeld, « AMI », III, Berlin 1931, p. 43 e n. 1, e *Altpersische Inschriften*, I, Berlin 1938, p. 224.

PER UNA DEFINIZIONE DELL'EZĀFÈ PERSIANA

Il passaggio del persiano dalla fase sintetica a quella analitica si è normalmente svolto, come per altre lingue, mediante l'« invenzione » o lo sviluppo e la generalizzazione della preposizione. Tuttavia, tale attività di produzione appare in qualche modo mutila in neo-persiano (np.), ove si sono verificati alcuni fenomeni (certamente interconnessi, ma la cui filogenesi è difficilmente precisabile e, d'altra parte, non rilevante, ai fini che ci interessano) non ancora ben studiati nell'ambito degli idiomi indoeuropei. Queste « anomalie » hanno posto non pochi problemi alla trascrizione che dovrà essere adottata nel Dizionario Persiano-Italiano, e ciò perché alcuni elementi grammaticali np. mancano nella nostra lingua di un corrispondente che ce li renda consueti. Il caso più vistoso è forse costituito dall'*ezāfè*, usato in costrutti apparentemente eterogenei, e sulla cui natura vorremmo esporre alcune considerazioni.

Il neo-persiano sembra singolarmente « incapace » di unire in semplice giustapposizione i sostantivi alle specificazioni aggettivali o proposizionali che li qualificano; espressioni come: « il libro rosso » o « l'uomo che ride » sono improponibili in tale forma in np., lingua che affida ad un ulteriore elemento la funzione di collegare il qualificato al qualificante. Le espressioni già viste si presentano così in np.:

sostantivo reggente	elemento di collegamento	specificazione aggettivale
<i>ketāb</i> « il libro »	<i>e</i> —	<i>sorx</i> « rosso »
sostantivo reggente	elemento di collegamento	specificazione proposizionale
<i>mard</i> « l'uomo »	<i>i</i> —	<i>ke mixandad</i> « che ride »

È inevitabile, in un contesto siffatto, che il medesimo meccanismo regga anche la terza forma di specificazione, e cioè quella nominale, solitamente governata

anch'essa da preposizioni nella generalità delle lingue indoeuropee. Ricorrendo al medesimo specchietto, la situazione può essere così descritta:

sostantivo reggente	elemento di collegamento	specificazione nominale
<i>xud</i> « l'elmo »	<i>e</i> -	<i>sarbāz</i> « (del) soldato »

Nonostante la differenza formale (*e/i*) l'elemento di collegamento è uno solo: si tratta cioè proprio della « particella » della quale vogliamo occuparci, e cioè dell'*ežāfē*. Tale certezza è indiscutibile, anche se non beneficia dell'aperto appoggio di tutti i grammatici occidentali. Ad esempio il Lazard ¹⁾, scegliendo evidentemente di muoversi sul piano della pura evidenza empirica, sembra limitare la denominazione di *ežāfē* al solo elemento di collegamento di forma *e*, anche se non si pronunzia esplicitamente sulla presunta esistenza di due elementi diversi; e la Lambton, pur affermando che « the *ezāfe* [np. *e*] was originally the Old Persian relative pronoun » ²⁾, mostra un'analogia tendenza a separate classificazioni. Eppure una ben conosciuta grammatica ³⁾ di medio-persiano di (mp.) – afferma a chiare lettere la derivazione del mp. *i* (= np. *i*) dall'antico-persiano (ap.) *hya*, che è appunto pronome relativo ⁴⁾. L'identità anche formale delle due forme in mp., va aggiunto, continua per un certo tempo anche in np. ed è strano che il Lazard, pur attestando il fatto ⁵⁾, sembri sottovalutarlo. Illuminante in proposito è un manoscritto *kāboli* arcaico (o arcaizzante, il che è lo stesso, o ancora meglio) pubblicato alcuni anni fa ⁶⁾, ove alla frequente scrittura *i* dell'*ežāfē* aggettivale o nominale anche dopo consonante ⁷⁾ si accompagna l'uso di un'identica *i* proposizionale in funzione di unica notazione relativa (priva cioè della congiunzione *ke* la quale, nel persiano odierno, è proprio quella che sempre appare nelle proposizioni « relative ») ⁸⁾: ad es. *laškar i dar barābar e Navvāb e Mirzā 'Ali Xān ast* « l'esercito il quale è di fronte al *Navvāb Mirzā 'Ali Xān* » ⁹⁾. Anche quest'uso non è ovviamente ignoto al Lazard ¹⁰⁾ il quale sembra però riluttante a trarre conclusioni da questo insieme di informazioni.

La circostanza che l'*ežāfē* sia così denominata (significa infatti « aggiunta ») è certo paradigmatica dell'incertezza che regna circa la sua natura, incertezza d'altra parte giustificata dalla già notata rarità di costrutti simili nelle lingue indoeuropee. Recenti studi ¹¹⁾, però, gettano nuova luce sull'argomento e permettono forse di giungere a una soddisfacente definizione dell'elemento linguistico in questione.

Dal punto di vista morfologico non si hanno sufficienti indicazioni sulla natura dell'*ežāfē* in np.; unica informazione è la sua antica qualità di pronome relativo in ap., ancor oggi accettabile ma non più sufficiente a coprire totalmente il nuovo campo di utilizzazione.

Esaminando il suo portato semantico si ottiene qualche altro dato: essa ha un valore restrittivo in quanto introduce una qualificazione propria del sostantivo reg-

gente, volta ad individuarlo tra altri soggetti similari. Ciò vale tanto nel caso in cui la qualificazione sia costituita da un aggettivo: « il fiore azzurro » (il fiore che è azzurro, e non altri), o da un sostantivo: « la borsa di pelle » (la borsa che è di pelle, e non altre); quanto nel caso che essa consista in un'intera proposizione dipendente: « l'uomo che ho visto » (l'uomo che è quello che ho visto, e non altri). Distintiva caratteristica dell'*ežāfē* è anche la sua mancanza di autonomia in quanto, per rivestire un significato compiuto, deve obbligatoriamente essere unita ad un lessema o ad un sintagma che la segua.

Quest'ultima considerazione ci porta a prendere in esame la posizione dell'*ežāfē* nei frammenti linguistici nei quali compare: la sua caratteristica sintattica è appunto quella che immediatamente discende dalle sue proprietà semantiche: la inevitabile *connessione* con un altro elemento nominale, aggettivale o proposizionale che specifichi il sostantivo reggente.

L'*ežāfē* può quindi venir definita, in base agli elementi finora raccolti, *pronome non autonomo di carattere restrittivo sempre introducente un altro elemento di valore attributivo o predicativo*, costituito da un aggettivo, da un sostantivo, da una proposizione. Essa risulta cioè identica nella sua natura funzionale e sintattica – se non, forse, nella sua ascendenza etimologica – a quei pronomi determinativi che, individuati per la prima volta con certezza nelle lingue semitiche, stanno ora lentamente guadagnandosi un diritto di cittadinanza anche nelle lingue indroeuropee¹²⁾, dagli studiosi delle quali, d'altro canto, il termine fu originariamente introdotto¹³⁾. A seconda della natura dell'elemento « preannunciato », essa potrebbe essere definita pronome determinativo aggettivale, pronome determinativo nominale, pronome determinativo proposizionale.

Ma è nelle proposizioni « relative » che la natura di pronome determinativo della cosiddetta *ežāfē* ha pieno risalto. Anche se la costruzione piuttosto libera del np, non permette rigide classificazioni, tuttavia è possibile operare alcune distinzioni che varranno a porre in luce la sua funzione di elemento introduttore di una specificazione. Esaminiamo una proposizione di questo tipo:

« il consiglio dei filosofi che sono saggi è prezioso »: essa può essere resa in persiano in due modi:

- 1) *mašvarat e filsufān i ke xeradmand mibāšand garānbahā ast*
- 2) *mašvarat e filsufān ke xeradmand mibāšand garānbahā ast.*

Nella 1) è presente il pronome determinativo proposizionale *i* che manca invece nella 2). La differenza tra le due asserzioni risulta chiara dalla loro libera resa in italiano, in una forma meno anodina di quella usata per presentare la frase tipo:

- 1) è prezioso il consiglio di quei soli filosofi che sono saggi
- 2.a) il consiglio dei filosofi, poiché essi sono tutti saggi, è prezioso.
- 2.b) il consiglio dei filosofi, persone sagge, è prezioso.

La difformità – enorme – è non solo semantica, ma anche grammaticale: nel

primo caso si ha una vera e propria proposizione relativa di valore attributivo, nel secondo una proposizione causale di valore predicativo, oppure un semplice inciso. La duttilità e la scioltezza del persiano moderno, però, è tale da rendere possibili molte posizioni intermedie e molte libertà grammaticali, cosicché non sempre la presenza o la mancanza del pronome determinativo proposizionale è sufficiente a permettere di distinguere con certezza tra una proposizione relativa, una proposizione dichiarativa, un epiteto (proposizionale o no)¹⁴. Se la determinazione risulta implicitamente dal contesto, il pronome determinativo può essere omesso. Ma la presenza di questo, di converso, è sempre indice della presenza di una proposizione relativa in senso stretto.

In conclusione, gli usi del pronome determinativo persiano possono essere schematicamente riassunti nel seguente prospetto:

Sostantivo reggente	s i n t a g m a s p e c i f i c a t i v o	
	a) n o m i n a l e	
	pronome determinativo	lessema nominale
<i>xud</i> « l'elmo »	<i>e</i> « il quale »	<i>sarbāz</i> « (del) soldato »
	b) a g g e t t i v a l e	
	pronome determinativo	lessema aggettivale
<i>ketāb</i> « il libro »	<i>e</i> « il quale »	<i>sorx</i> « rosso »
	c) p r o p o s i z i o n a l e	
	pronome determinativo	sub-sintagma proposizionale
<i>filsufān</i> « i filosofi »	<i>i</i> « il quale (= solo quelli) »	<i>ke xeradmand mināšand</i> « che sono saggi »

Questo primo tentativo di sistemazione dell'*ežāfè*, pur bisognoso di ulteriori approfondimenti, ha comunque la caratteristica di sottrarre la « particella » da questa sua anomala e indefinita condizione, conferendole la natura di elemento linguistico fornito di una sua precisa fisionomia, in grado di inserirsi omogeneamente in una distinta famiglia, quella pronominale, e di giustificare coerentemente le sue utilizzazioni apparentemente difformi e casuali.

GIOVANNI M. D'ERME



- 1) G. Lazard, *Grammaire du persan contemporain*, Paris 1957, p. 62 e p. 223.
- 2) A. K. S. Lambton, *Persian Grammar*, Cambridge University Press 1953, p. 9.
- 3) V. S. Rostorgueva, *Dastur e zabān e fārsī e miyānē*, Tehran 1347/1969, p. 111.
- 4) R. G. Kent, *Old Persian*, New Haven 1953, p. 68.
- 5) G. Lazard, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris 1963, p. 200.
- 6) G. Scarcia, *Şifat-nāma-yi Darviş Muḥammad Hān-i Ġāzi*, Roma 1965.
- 7) G. Scarcia, *op. cit.*, *passim*.
- 8) Indichiamo il termine tra virgolette per le considerazioni svolte più avanti.
- 9) G. Scarcia, *op. cit.*, p. 7, riga 20.
- 10) G. Lazard, *La langue, ecc.*, *op. cit.*, p. 490.
- 11) Mi riferisco soprattutto all'ottimo lavoro di F. A. Pennacchietti, *Studi sui pronomi determinativi semitici*, Napoli 1968, che, oltre a impostare chiaramente il problema, delinea una teoria generale dei pronomi rivestente grande interesse, in quanto appare estensibile a più ampie realtà linguistiche.
- 12) J. Erben, *Abriss der deutschen Grammatik*, Berlin 1964, pp. 222-223; G. Tedeschi-A. Borelli, *Corso di lingua latina per il biennio del liceo classico*, Torino 1966, pp. 74-76; F. A. Pennacchietti, *op. cit.*, pp. 60-61, accenna ai pronomi determinativi svedesi e riferisce sulla adozione ufficiale del termine da parte dei linguisti di quel paese.
- 13) F. Blatz, *Neuhochdeutsche Grammatik mit Berücksichtigung der historischen Zntwicklung der deutschen Sprache*, I, Karlsruhe 1895, p. 414.
- 14) Le perplessità aumentano in presenza di utilizzi assolutamente « eterodossi » della congiunzione relativa *ke*, la quale sembra porsi come vero e proprio pronome relativo (inesistente in persiano) usurpando le funzioni del pronome dimostrativo anaforico (cfr. G. Scarcia, *op. cit.*, p. 30, riga 12; p. 42, riga 12; p. 67, riga 7).

L'OROGRAFIA DEL ĠŪR SECONDO ĠŪZĠĀNĪ (SEC. XIII)

La recente missione veneziana in Afghānistān, di cui sono già stati annunciati negli *Annali di Ca' Foscari* ¹⁾ e pubblicati in *East and West* ²⁾ alcuni risultati di carattere prevalentemente storico e religioso, consente di pervenire a conclusioni di notevole interesse anche sul piano geografico, e più specificamente orografico. Si tratta dell'individuazione dei cinque massicci del ĠŪr, e in primo luogo dello Zār-i M.rġ di Mandiš, che permette di scardinare completamente la pur recente teoria di Maricq imperniata sulla inaccettabile identificazione di Āhangarān con la prima capitale šansabanide ³⁾. Va detto anzitutto che, parlando ĠŪzĠānĪ ⁴⁾ di catene di montagne e non di singole vette ⁵⁾, è possibile che il nome di Zār-i M.rġ vada riferito non all'attuale Zār/Zāl-i Murġ che domina Sāghar, a ONO di Taywara ⁶⁾, comunque ben lontano da Āhangarān e ignorato da Maricq, ma a un complesso di rilievi ben più vasto, avente come cima più alta il Koh-i Čehel Abdālān a N di Taywara ⁷⁾, cioè quel Chalapdalan (*sic*) che era sembrato a Ferrier una delle montagne più alte del mondo ⁸⁾.

Piuttosto che su Āhangarān è opportuno concentrare l'attenzione su Mandiš (che solo per Maricq è l'attuale Āhangarān), la cui ubicazione è sempre stata incerta ⁹⁾, ma non tanto da rendere possibile la sua identificazione con Āhangarān ¹⁰⁾. Possiamo arrivare a Mandiš seguendo la stessa strada descritta da Baihaqī, da cui apprendiamo che « quando presero Amīr Muḥammad a Tigīn-ābād e lo portarono da Qal'a-yi Kuhtiz a Qal'a-yi Mandiš, lo condussero da Kuhtiz attraverso Ġangal-i Ayāz fino al ĠŪr-i Wālīšt e da qui al castello di Mandiš » ¹¹⁾. Analizzando questo percorso si constata che:

1) Tigīn-ābād sorgeva a ovest dell'attuale Qandahār tra l'Argandāb e il Helmand ¹²⁾.

2) Qal'a-yi Kūhtiz, che in alcuni manoscritti compare anche nella forma Kūhšīr, è registrato nel *Tārīḫ-i Sistān* come Kūhīž (Kūhaž, Kūhuž) e anche una volta come Kūhtiz (کوھنز) ¹³⁾. Secondo Bahār ¹⁴⁾ Kūhīž (کوھیژ) doveva essere in origine Kūhīžak (کوھژک) nel senso di Kuhak (کھک). Poiché un centro abitato di ugual nome sorge attualmente sulla riva destra dell'Argandāb a una quindicina di chilometri a ovest di Qandahār, in una zona di verdi campagne note con lo stesso nome e dominate da un monte la cui vetta conserva i ruderi di un castello e di un agglomerato, è lecito ritenere che si tratti del Kuhtiz di Baihaqī. Siamo presumi-

bilmente sempre nelle vicinanze di Tigīn-ābād, perché secondo Iṣṭahrī Panğwāy era a un *manzil* di cammino da Tigīn-ābād, e oggi Panğwāy si trova a circa otto km. a sud di Kūhak (کوهک) ¹⁵⁾.

3) Ġangal-ayāz (چنگل ایاز): questa località compare nel manoscritto di Baihaqī in varianti quali Ġangal-ayāz (چنگل ایاز) e Ġangal-bāz (چنگل باز), emendate da Fayyāz in Ġangal-ābād (چنگل آباد). Iṣṭahrī cita una tappa (*manzil*) tra Bust e Ghazna chiamata Ġangal-ābād, a due *manzil* di cammino da Tigīn-ābād, ed esiste ancora sulla riva sinistra dell'Argandāb, a circa dieci chilometri a nord-ovest di Qandahār, un villaggio chiamato Ġangal (چنگل) ¹⁶⁾.

Amīr Muḥammad venne dunque condotto da Kuhak (کوهک) verso nord, in direzione del Ġūr-i Wālīšt, fino a Mandīš, seguendo una strada passante per lo sbarramento (*band*) di Dahla (دهله) e Tīrī (تیری).

4) Ġūr-i Wālīšt è letto da Fayyāz come Kūre-ye Wālešt (کوره والشت). Ora ai nostri giorni esiste ancora un Bāleštān o Vāleštān tra la regione di Tīrī (تیری) e la parte sud-orientale del Ġūr ¹⁷⁾. È certo lo stesso Ġūr-i Wālīšt di Baihaqī che nel manoscritto delle *Ṭabaqāt-i Nāṣiri* è registrato come Ġūr-i Wālīšt e Ġūr-i Wālīšt; era situato tra Tigīn-ābād e il Ġūr-i Mandīš, e dev'essere all'origine dell'attuale toponimo di Bāleštān (بالشتان).

Va rilevato che già in passato la somiglianza tra il ben più noto Wālešt (والشت) del Mecran e il Bāleštān a sud del Ġūr, che oggi si trova a nord della regione di Tīrī (تیری) di Qandahār, ha fatto confondere queste località con il Wālīs (والس) o Bālīs (بالس) o Wālīšistān (والشستان) che Baihaqī cita insieme a Mēkrān, a Quṣḍār (قصدار) e Ṭūrān (طوران) ¹⁸⁾.

Ne consegue che, quale che fosse il tracciato esatto della strada di allora, il percorso doveva corrispondere più o meno a quello dell'attuale strada Qandahār-Vālīštān. Il percorso attuale si spinge molto a ovest, passando per Dilārām, e certamente in passato la strada non poteva essere più a ovest di questa; è invece ragionevole supporre che si tenesse più a est ¹⁹⁾. Ora, salendo da Dilārām verso il Vālīštān, per poter vedere una fortezza sulla propria sinistra ²⁰⁾ non ci si può spingere con lo sguardo più in là (più a ovest) dell'attuale Čiling-i Šāh-i Mardān: la via di fondovalle può essere qui dominata da una fortezza visibile sulla sinistra di chi procede verso nord, e proprio su questo alto monte ²¹⁾, tra Zarni e Taywara, si notano ancora i resti di una scalinata di legno, che indica la probabile ubicazione dell'antica fortezza di Mandīš.

Se dunque la fortezza di Mandīš non poteva essere più a ovest del Čiling-i Šāh-i Mardān, probabilmente identificandosi con lo stesso, è chiaro che il territorio di Mandīš doveva comprendere la vallata di Taywara ed è pertanto lecito rite-

nera che la cima più alta del massiccio che oggi porta il nome di Zār/Zāl-i Murg fosse l'antico Zār-i M.rg per eccellenza. Se ne può trovare conferma indiretta nella descrizione ²²⁾ dell'osservatorio astronomico costruito ai piedi dello Zār-i M.rg, con le sue dodici torri ²³⁾ orientate verso NE e SW, che dovevano evidentemente essere disposte al centro di uno spazio piuttosto vasto, con ampio orizzonte: la vallata ai piedi del monte è appunto piuttosto ampia e orientata quasi esattamente in direzione NE-SW; vi si possono ancora vedere cospicui ruderi.

Se è valida questa interpretazione, cadono anche altre ipotesi formulate da Maricq ²⁴⁾. La « Montagna Rossa » o Surkh-Ghar va identificata con il Band-i Bor, dove spicca un grandioso monte rosso ²⁵⁾ e – ferma restando l'ubicazione di *Rwyn* – è più probabile che l'Ashk vada identificato con il massiccio più alto del Ġūr, cioè l'attuale Koh-i Sangar ²⁶⁾. In quanto a *Wrny*, che sulla base di una carta non sufficientemente dettagliata né molto attendibile ²⁷⁾ Maricq identifica con il « Kūh-i Verna », si tratta più verosimilmente del Warā'in ²⁸⁾.

PIER GIOVANNI DONINI

1) *Annali di Ca' Foscari*, X, 3, 1971 (Serie Orientale, 2), p. 156.

2) *East and West*, XXIII, 1973, 1-2.

3) André Maricq et Gaston Wiet, *Le minaret de Djam – La découverte de la capitale des sultans ghorides (XII^e-XIII^e siècles)*, MDAFA, Tome XVI, Parigi, 1959, Appendice 4, pp. 79-80: « L'identification de Āhangarān sur le Haut Héri-roūd avec la capitale des Shanaspidēs nous a permis de situer approximativement le Mandēsh... Le mont Zār-i Margh doit être proche de Āhangarān ».

4) *Ṭabakāt-i-Nāširi, A General History of the Muhammedan Dynasties of Asia, Including Hindūstān, from A.H. 194 [810 A.D.], to A.H. 658 [1260 A.D.]... translated by H. G. Raverty*, I, London, 1881, pp. 318-319: « Nel Ghūr sorgono cinque montagne grandi e maestose, che gli abitanti del Ghūr concordano nel ritenere le più possenti del mondo. Una di esse è lo Zār-i-Margh di Mandesh, ai cui piedi si trovano il *kūshk* e la capitale degli Shansabanidi... La seconda montagna [catena] si chiama Surkh-Ghar e si trova anch'essa nel distretto di Mandesh, nei confini del Tajūr-Koh. La terza montagna è Ashuk, nel distretto di Rimrān, che per dimensioni e altezza non ha uguali in qualsiasi altra parte del territorio del Ghūr; e il distretto di Rimrān è [situato] nelle sue pieghe e lungo le sue pendici. La quarta è la catena di Waranī, nelle cui valli e ai cui piedi si trovano i territori di Dāwar e Wālišht, e il *kaṣr* di Kajūrān. La quinta è la montagna di Ro'en, nella parte centrale del Ghūr, immensamente massiccia e alta; e hanno detto che la quinta montagna [catena] è il Faj [gola, passo] di Khaesār... ».

5) Cfr. Raverty, *op. cit.*, p. 318 n. 2: « The word koh, here used, may signify a mountain range, or a single mountain ». Cfr. il termine persiano *barākūh*.

6) *Afghan Cartographic Institute*, carta Afghānestān 1:250,000 – *Sheet n. 416* (Tūlak); coord. U.T.M. NT8829.

7) *Sheet n. 417* (cfr. nota precedente); coord. U.T.M. PT2923.

8) T. H. Holdich, *The Gates of India*, Londra, 1910, pp. 488-489.

9) Cfr. Muhammad Nāzīm, *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971, pp. 70-72: « Dopo qualche vano tentativo, Subuktigīn riuscì a estendere la propria influenza fino al Ghūr orientale, e la sua sovranità venne riconosciuta da Ibn Sūrī, signore di Mandīsh. Dopo la morte di Subuktigīn, Ibn Sūrī assunse atteggiamento ostile... Nel 401 (1011) il Sultano si diresse

personalmente verso il Ghūr, affidando il comando dell'avanguardia al governatore di Herāt, Altüntāsh, e al governatore di Tūs, Arslān Jādhīb. La notizia di questa invasione si diffuse rapidamente e gli abitanti del Ghūr cominciarono ad affluire dai loro villaggi per difendere le montagne della loro patria. Altüntāsh fu sconfitto, ma il Sultano accorse in suo aiuto e sconfisse la gente del Ghūr in una serie di scontri accaniti. La via del Ghūr era ormai aperta, e gli invasori marciarono su Āhangarān, la capitale ... Ibn Sūrī fu fatto prigioniero dai conquistatori insieme con suo figlio Shīth e molti importanti ufficiali (*officers*).

« A questo punto il Sultano affidò il governo di Mandīsh a Abū 'Alī, figlio di Ibn Sūrī, e mandò a Ghazna come prigionieri lo stesso Ibn Sūrī e Shīth. Ibn Sūrī, preferendo la morte alla vita in cattività, succhiò un veleno che era stato messo sotto il suo anello e morì durante il viaggio, a Kidān.

« Fino a questo momento era stato conquistato soltanto il Ghūr orientale ... ». È chiaro dunque che Mandīsh e il territorio relativo erano in posizione periferica rispetto a quello che allora era il centro del Ghūr. Cfr. Anche Raverty, *op. cit.*, p. 328 n. 8. L'incertezza dell'ubicazione del territorio di Mandīsh è riconosciuta dallo stesso A., il quale propone (*op. cit.*, p. 72 n. 2) una localizzazione approssimativa, riferita a quella di Kidān: « Kidān was situated somewhere on the road between Bāmiyān and Ghazna. I have been able to determine its position roughly by comparing *Tab. Nas.* pp. 342-343, 415 and 431-432 where Kidān is mentioned several times in different connections ». La posizione di Kidān può dare un'idea della posizione di Mandīsh, evidentemente a ovest della strada da Ghazna a Bāmiyān e a sud di Āhangarān.

¹⁰ Nāzīm, *op. cit.*, p. 70 n. 5: « Mandīsh was the same of a fort ». Maricq non ha fatto altro che identificare macchinalmente Āhangarān, che non solo Nāzīm (cfr. n. 9), ma pressoché tutti gli studiosi (cfr. Minorsky, *op. cit.* a n. 15, p. 343), hanno sempre ovviamente considerato come la città più importante del Ġūr, con la prima capitale šansabanide.

¹¹ *Tāriḥ-i Baihaqī*, ed. Fāyyāz, Tehrān, 1334/1955-56, p. 75.

¹² Cfr. Ḥabībī in *Āryānā*, V, 1325/1946, n. 6.

¹³ *Tāriḥ-i Sistān*, ed. Bahār, Tehrān, 1314/1935, pp. 208 e 308.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 26.

¹⁵ Lo stesso Iṣṭahrī cita Kuhak (کھک) come città di Aracosia (Ruḥaḡ رخج); una località con questo stesso nome, e in questa stessa regione, è citata anche in *Hudūd al-'Ālam*, 'The Regions of the World', a *Persian Geography 372 A.H. - 982 A.D.*, Translated and explained by V. Minorsky, Londra, 1937, p. 346.

¹⁶ Iṣṭahrī in BGA, I, p. 250. Secondo Ḥabībī (*op. cit.*) la forma Čangal-ābād (چنگل آباد) sarebbe da preferire a quella Čangal-ayyāz (چنگل اياز); cfr. però la possibilità di Hingilābād in L. Petech, *Note su Kāpišī e Zabul*, in *Rivista degli Studi Orientali*, XXXIX, 1964, p. 289.

¹⁷ Cfr. Ḥabībī in *Āryānā*, XXVIII, 1349/1970, p. 11.

¹⁸ In Baihaqī (p. 291) Wālištān (che nell'edizione curata da Nafīsī compare nella forma Wālestān) è registrato come regione (*vilāyat*) del regno dei Ghaznavidi, insieme con le regioni di Qušdār, Makrān e Kaykānān. In *Hudūd al-'Ālam* compare la forma Bālis (بالی) (p. 346); nel suo *Qanūn Mas'ūdi al-Birūnī* riporta Wālištīd (والمید) da Bāliš o Wālištān (p. 29). Gli ultimi studiosi che sembrano ancora in dubbio sono i commentatori russi di Baihaqī (cfr. Abū-l-Faḍl Bajhaqī, *Istoriya Mas'uda (1030-1041) - Perevod s persidskogo, vvedenie, kommentarij i priloženija* A. K. Arendsā, Moskva, 1969, n. 88 (a p. 75).

¹⁹ Sui probabili limiti del Ġūr cfr. anche G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Londra, 1966, pp. 339-342 e 415-416.

²⁰ Abū-l-Faḍl Bajhaqī, *op. cit.*, p. 75: « Quando partirono da Čangal Ajaz e si avvicinarono alla regione di Vališt, videro comparire da lontano, sulla sinistra della strada, la fortezza di Mandīsh ».

²¹ Più di 3.500 metri; cfr. foglio 417 (citato sopra, nota 7), dove il monte non ha nome; coord. U.T.M. PS2096.



²²⁾ *Ṭabakāt-i-Nāširi*, cit., p. 331.

²³⁾ « C'erano sei torri orientate verso l'est e il nord, e altre sei verso l'ovest e il sud ... disposte in modo che ogni giorno il sole splendesse attraverso una delle aperture ... In tal modo poteva sapere in quale grado di quale segno dello zodiaco il sole si trovasse in un dato giorno: il che dimostra quanta esperienza e quanta conoscenza avesse acquistato Amir 'Abbās nel campo dell'astrologia ».

²⁴⁾ *Loc. cit.*

²⁵⁾ Foglio 417 cit. (nota 7), coord. U.T.M. NT9453.

²⁶⁾ *Ibid.*, coord. U.T.M. PT7713.

²⁷⁾ *USAF World Aeronautical Chart*, 1:1.000.000, ed. 1956, foglio 430.

²⁸⁾ Foglio 417 cit., coord. U.T.M. PS2090.

APPUNTI SULLO *YOGAVĀSIṢṬHA RĀMĀYAṆA*
(*BHĀṢĀ YOGAVĀSIṢṬHA*) DI RĀM PRASĀD NIRĀÑJANI

Lo *Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa*, come dice il nome stesso, è un rifacimento del ben più famoso *Rāmāyaṇa* di Vālmiki, e più precisamente si presenta come uno dei numerosi tentativi compiuti in ogni tempo nel mondo induista di dare una veste nuova ad opere per molti versi formative di buona parte della mentalità e della cultura indiane ¹⁾. Il fine di queste manipolazioni può essere di vario genere: ricerca di una formulazione di più alto valore artistico, desiderio o necessità di divulgazione, introduzione ed amalgamazione di motivi diversi dall'originale, ma scaturenti da esso ed aventi un determinato peso pedagogico-didattico. In quest'ultima categoria rientra lo *Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa*. Risalente forse al XVII secolo e originaria probabilmente del Kashmir, l'opera ebbe subito vasta diffusione e non solo tra i seguaci del culto di Rāma. Vi trovano infatti ampia dissertazione, in forma abbastanza facile ed accessibile, una grande quantità di problemi filosofici connessi – quale più quale meno – alla via da seguire per giungere alla salvezza eterna, fine ultimo che si propongono con ardore tutte le scuole non solo religiose, ma anche filosofiche fiorite in India. Non si può dire che lo *Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa* ci presenti una dottrina speculativo-religiosa di rigorosa linearità; è meglio piuttosto parlare di una ricerca di sincretismo, di conciliazione di varie tendenze: la liberazione, stato spirituale di beatitudine, di affrancamento dal male – simboleggiata dalla vittoria ottenuta sui demoni da Rāma, personificazione del *brahman* e « unica forza attiva e motrice dell'Universo » ²⁾ – è alla portata di tutti, uomini, donne, membri delle caste più basse, attraverso le opere che si compiono durante l'esistenza (*kar-mamārga*), come pure tramite la conoscenza (*jñānamārga*). Non si è tocchi dalla grazia, né d'altra parte esiste una *bhakti* che permetta di ottenerla, ma tutta la vita religiosa trova il suo fondamento nell'*anubhuti*, esperienza immediata e percezione intuitiva della verità. Tuttavia il conseguimento della meta finale comporta anche metodi semplici, che rientrano nella possibilità di qualunque individuo: venerazione delle immagini di Rāma, recitazione di *mantra*, ripetizione insistente dei *nāma*, ricordo delle imprese dell'eroe, applicazione della mente al *nyāsa*. Nell'opera Rāma viene considerato non solo come un *avatāra* di Dio, ma anche come l'uomo ideale, quello che ha realizzato in sé il grado perfetto dell'« umanità », immagine questa già fissata anche da altre scuole visnuite.

Essendo redatto in forma facile, e attuando – qua e là in modo oscuro, peraltro – la fusione di un gran numero di dottrine, lo *Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa* venne accolto un po' ovunque fosse coltivato il visnuismo ramaita, specie nell'India settentrionale. Ne esistono quindi varie versioni³⁾; ad ogni modo l'opera avrebbe solo un qualche rilievo di carattere esclusivamente religioso-divulgativo, se sul finire della prima metà del XVIII secolo non fosse intervenuto un fatto nuovo. « Cinquant'anni or sono⁴⁾ le due sorelle del *rājā* della città di Paṭiyālā, Śrīyuta Sāhabsimhajī Vireśa, erano rimaste vedove, perciò egli disse al sādhu Rāmprasādji Nirañjanī: ' Sarà un'ottima cosa che voi raccontiate lo *Śrīyogavāsiṣṭha*, che è infinito nettare di sapienza '. Alla fine quegli accettò di narrare la storia dello *Yogavāsiṣṭha* e quelle due sorelle nascosero lì [vicino] due scrivani. A mano a mano che il *paṇḍitji* parlava, essi scrivevano lettera per lettera. Quando così [procedendo] dopo qualche tempo il racconto fu completato, anche questo libro fu pronto »⁵⁾. Ora, non è tanto il fatto che la narrazione di Rām Prasād Nirañjanī sia stata redatta in forma scritta ad avere importanza, quanto che la stesura sia stata operata da due scrivani, presumibilmente di non vasta cultura, e comunque fedeli nel complesso nel riprodurre per iscritto un linguaggio parlato⁶⁾. Infatti da tutta questa situazione, da tutta questa concomitanza di elementi poteva risultare solo una cosa: che l'opera finale avesse un andamento di narrazione prosastica e in lingua quotidiana, non certo dotta. Non bisogna dimenticare che lo scopo a cui tendeva lo sforzo di Rām Prasād Nirañjanī era divertire, distrarre le due sorelle del re e nel contempo dar loro utili insegnamenti morali e religiosi⁷⁾; quindi lo stile del suo racconto doveva necessariamente essere, se non proprio discorsivo trattandosi pur sempre di argomenti elevati, semplice, piano, libero da restrizioni di versi e rime e da arcaiche preziosità sanscrite, che, per quanto patrimonio carissimo della *paṇḍitāūpan*, erano ormai fuori uso e incomprensibili nel linguaggio comune.

Ecco così che per un caso fortuito e, bisogna aggiungere, fortunato si era ottenuto un documento di grande importanza per i posteri: un esempio attendibile e fedele dello stadio di evoluzione raggiunto nel XVIII secolo da una lingua neoraria nella sua forma più corrente.

Questa lingua era una delle tante generalmente raggruppate sotto la denominazione di *hindī*⁸⁾: si trattava infatti della *khaṛī bolī* – già allora largamente diffusa nella parte centrale dell'India del nord⁹⁾ –, qui ovviamente in certa misura mescolata a forme *pañjābī*. Anche sotto questo rispetto il valore documentaristico dell'opera sarebbe stato grandissimo. La *khaṛī bolī* ' pura ', cioè non enormemente contaminata da apporti arabo-persiani giunti nel suo lessico in seguito alle invasioni musulmane e all'erezione di Delhi a capitale dei sultanati dei conquistatori, non aveva impiego scritto: come *hindustānī* era parlata un po' ovunque, mentre con varie sfumature locali era correntemente in uso per il *bolchal* negli attuali Uttar Pradesh e Madhya Pradesh, fino all'estrema area della *bihāri*¹⁰⁾ a est, della *pañjābī* a ovest, della *marāṭhī* a sud. Per la redazione di documenti, però, ed in letteratura non veniva affatto usata. Un impiego in quest'ultimo campo cominciò ad averlo

solo all'inizio del XIX secolo al Fort William College di Calcutta e, tra i pochi esempi di tutto il mondo, la sua prima produzione fu in prosa anziché in poesia. Venne assunta infatti come una delle principali lingue di redazione dei testi preparati per far apprendere gli idiomi locali ai funzionari della East India Company. Il *Premśāgar* ed il *Nāsiketopākhyān*, quelle cioè che sono considerate le prime opere scritte in *hindī* moderno (*khaṛī bolī*), risalgono al 1803, perciò a circa sessant'anni dopo la stesura dello *Yogavāsīṣṭha* di Rām Prasād Nirañjanī. Dunque grazie a quest'ultimo testo l'inizio della produzione letteraria *hindī* per quanto riguarda la fase tuttora in corso, si potrebbe spostare considerevolmente indietro, aprendo nuove prospettive ad uno studio sistematico della moderna letteratura *hindī*, dal punto di vista sia dello svolgimento cronologico, sia di quello tematico, sia di quello stilistico-linguistico. Oltre al fatto, peraltro abbastanza marginale se non lo si guardi da un'angolazione nazionalista, che in tal caso sarebbe innegabile che la fase attuale della letteratura nella lingua nazionale del paese avrebbe avuto un'origine del tutto autoctona e non dovuta ad un impulso straniero ¹¹⁾.

Il discorso, comunque, come ben si vede, procede tutto al condizionale dell'irrealtà. Infatti è pur vero che molte storie della letteratura indiana di questi ultimi due secoli, parlando della *hindī*, citano il *Bhāṣā Yogavāsīṣṭha* di Rām Prasād Nirañjanī, ma nessuno può in coscienza far partire da quest'opera la fase contemporanea della produzione letteraria in tale lingua. Questo perché purtroppo il testo originale è irreperibile. « Quando così [il libro] ebbe diffusione e gli studiosi ne trassero un certo diletto, da tutte le parti si sentì il desiderio che venisse stampato purgato dagli idiotismi e dalle grafie *pañjābī* » ¹²⁾. Ecco quindi che si verificò una copiosissima fioritura di redazioni più o meno linguisticamente ripulite, anche se certo lo scopo di queste correzioni 'puriste' non era procurare un godimento 'estetico' al lettore, essendo la lingua di tutte rimasta irrimediabilmente ' *asvachch evam asuṣṭhu* ' ¹³⁾. Dell'originale nulla si sa, né è rimasta alcuna indicazione atta a facilitarne il ritrovamento, né al punto in cui è giunta la manipolazione di terzi è possibile, anche con uno studio approfondito ed accuratissimo, sceverare dai testi in nostro possesso quali elementi siano dovuti ai revisori e quali risalgano ai due scrivani di Paṭiyālā e quindi a Rām Prasād. Se infatti alcune redazioni – come quella della Benketishwar Press, del 1888 – sono assolutamente prive per esempio di *pañjābīpan*, in compenso sono piene di *braj* ne sostituiscano altri *pañjābī* o appartengano direttamente all'originale ¹⁴⁾ o siano semplicemente un apporto personale del correttore. Un minuzioso e attento confronto delle varie redazioni esistenti è stato effettuato da Prem Prakash Gautam, ma anche questo lavoro, per quanto accurato e completo, rimane fine a se stesso ¹⁵⁾.

Così l'abbondante e prezioso materiale fornito dal *Bhāṣā Yogavāsīṣṭha* resta in realtà lettera morta. Forse una qualche utilizzazione è ancora possibile, comunque abbastanza secondaria, rispetto a quella che si sarebbe potuta trarre dall'originale del 1741. Si potrebbe cioè vedere da un esame comparativo tra *Premśāgar*, *Nāsike-*

topākhyān e redazioni varie dell'opera di Rām Prasād se e come e in quale misura vi sia stata un'influenza linguistica dei primi due libri sul terzo. Influenza che potrebbe senz'altro esistere, per esempio, per quanto riguarda il testo della Bara Bazar Library di Calcutta, che infatti, fra l'altro, non ha colore *pañjābi*, ma presenta molti elementi *braj* (a questo proposito ci sembra opportuno ricordare che la lingua del *Premśāgar* è stata sempre definita *brajrañjī*).

DONATELLA DOLCINI

1) A questo proposito l'esempio più tipico è fornito appunto dal *Bhāgavata Purāṇa*, ispiratore del *Rāmāyaṇa* di Vālmiki e quindi del *Rāmcaritmānas* o *Tulsi-Rāmāyaṇa* di Tulsi Dās, dello *Yogavāsīṣṭha Rāmāyaṇa*, del *Premśāgar*, ecc.

2) J. Gonda, *Induismo*, in « Storia delle Religioni », a cura di P. Tacchi Venturi e G. Castellani, Torino 1971, vol. V, p. 378.

3) « Parecchi sono i testi intitolati *Bhāṣā-Yogavāsīṣṭha*, sono stati scritti in prosa ed in poesia da parecchie persone ». Prem Prakash Gautam, *Hindī-gadya kā vikās*, Kanpur 1966, p. 202.

4) Cioè nel 1741.

5) Rām Prasād Nirañjanī, *Bhāṣā-Yogavāsīṣṭha*, Lakhnau 1969 (12ª ed.), p. 2.

6) « Non vi era niente [nella redazione dei due scrivani] di distorto... ». *Ibid.*, p. 2.

7) Nel sottotitolo dell'opera si legge infatti: « Composta da Rām Prasādji Mahārāj Nirañjanī allo scopo che, ascoltando la narrazione, [si attui] la salvezza da questo oceano impossibile da attraversare delle due sorelle – tanto assetate di scienza e piene di devozione – del re della città di Śrīmatpaṭiyālā ». *Ibid.*, frontespizio. L'opera risultò in forma di conversazione tra Rāma e Vasīṣṭha, e rimase divisa in sei sezioni: *vairāgya*, *mumukṣu*, *utpatti*, *sthiti*, *upśama* e *nirvāṇa*.

8) A cominciare da G. A. Grierson e da Dharendra Varma la famiglia cosiddetta *hindī* venne divisa in due rami principali: occidentale (*khaṛī bolī*, *bāngarū*, *braj*, *kannaujī*, *bundelī*) e orientale (*avadhī*, *baghelī*, *chatīsgaṛhī*).

9) Oggi è la forma di *hindī* adottata come lingua ufficiale dell'Unione Indiana, e come tale in uso in tutto il paese.

10) Secondo alcuni le lingue *bihāri* (*bhojpurī*, *maithilī* e *magahī*) sarebbero meglio da annoverare tra quelle del gruppo *hindī* orientale. Comunque la questione è controversa.

11) Come è avvenuto invece per il *Premśāgar* (ed il *Nāsiketopākhyān*): « Per ordine di John Gilchrist, persona di grande competenza e lungimiranza, nell'anno 1803, io, Lallūjī Lāl Kavi (...), avendo parlato nella *khaṛī bolī* di Delhi e Agra, (scrissi un'opera che) intitolai 'Premśāgar' ». Cfr. Lallūjī 'Lāl Kavi', *Premśāgar*, Calcutta 1805, prefazione, p. 1.

12) Rām Prasād Nirañjanī, *op. cit.*, p. 2.

13) Prem Prakash Gautam, *op. cit.*, p. 202.

14) Non è da escludere che anche il testo originale contenesse di questi influssi *braj*, dato che tale lingua aveva da secoli un posto di preminenza nella letteratura *hindī*.

15) Se ne trova un'esposizione concisa, ma esauriente nell'opera già più volte citata in queste note, *Hindī-gadya kā vikās*, da p. 202 a p. 209.

G. MOSCATI STEINDLER, *I manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Napoli*, in « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », vol. 31, N.S. XXI (1971), pp. 313-340 (16 mss.).

A proposito di questo catalogo ritengo opportuno fare alcune aggiunte. A p. 314 nota n. 7 il titolo esatto dell'articolo di Berliner è il seguente: *Habent sua fata libelli* ed è stato pubblicato nella sezione *Notizie di manoscritti* del ricordato *Bollettino*. Berliner fornì in seguito più ampie notizie sui manoscritti napoletani nell'articolo intitolato *Hebräische Handschriften in Neapel* pubblicato in « *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* », XVI (1889), pp. 46-51; questo articolo è stato in seguito ristampato nei suoi *Gesammelte Schriften*. Bd. I: Italien. Frankfurt a. M., 1913, pp. 120-124 (11 mss.). M. Steinschneider nel suo noto repertorio bibliografico sulle traduzioni ebraiche del Medioevo (indicato con la sigla HU), ha nominato alcuni di questi mss. basandosi sulle indicazioni di Berliner, cfr. HU p. 1074 sotto: *Neapel* e varie pagine delle *Zusätze und Berichtigungen*. Il commento di Averroè ai trattati di Aristotele, ms. n. 10 pp. 325-326, è stato tradotto dall'arabo in ebraico da Ya'aqov Anatoli, cfr. HU p. 68 e p. XXV delle aggiunte dove viene ricordato il ms. napoletano. Il commento, ms. n. 12 p. 327, di Šem Tov ibn Šaprut al primo libro del *Canone di medicina* di Avicenna reca il titolo 'yn kl; un altro esemplare di quest'opera si trova nella *Bayerische Staatsbibliothek* di Monaco, cfr. M. Steinschneider, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*. Mün-

chen 1895, p. 2, ms. n. 8, 4; per i rinvii bibliografici cfr. HU pp. 669, 689-690, 693 e p. xxxi delle aggiunte dove viene nominato il ms. napoletano. Le osservazioni da fare sulla descrizione dell'interessante ms. miscelaneo n. 13, pp. 327-335, sarebbero molte; mi limito ancora una volta a qualche rilievo di carattere bibliografico. L'*Almagesto* (n. 1) compendiato da Averroè è stato tradotto dall'arabo in ebraico a Napoli da Ya'aqov Anatoli cfr. HU p. 547 e xxix delle aggiunte dove viene ricordato il ms. napoletano. Il compendio (n. 5) dal titolo *al-Fargani* è stato tradotto dall'arabo in ebraico da Ya'aqov Anatoli, cfr. HU p. 555 e p. xxix delle aggiunte dove, nell'ultima riga, viene ricordato il ms. di Napoli. Del n. 17 Steinschneider riporta (HU p. 626) un titolo leggermente diverso e poi in nota (n. 215 c) trascrive esaurientemente *incipit* ed *explicit*. Sul trattato astronomico indicato al n. 25 cfr. ancora HU p. 592 e p. xxx delle aggiunte dove viene ricordato questo ms. Il *Libro del globo* (n. 26) è stato tradotto in ebraico da Ya'aqov ben Makir, cfr. HU p. 552 e xxix delle aggiunte. L'autore del *Libro di Teodosio* è Theodosius Tripolitanus sul quale cfr. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Graz 1960 (ristampa di estratti pubblicati in varie riviste fra il 1889-1896), pp. 219-221; il trattato è stato tradotto dal greco in arabo da Costa ben Luca ed infine è stato tradotto in ebraico da Ya'aqov ben Makir (?) secondo A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. Oxford 1886, mss. nn. 2005,2 e 2008,1; o da Mošeh ben Tibbon secondo Steinschneider in *Hebräische*

Bibliographie, XII (1872), p. 12; cfr. infine HU p. 542 e p. xxix delle aggiunte dove viene ricordato questo ms. Sul commento alle tavole astronomiche di Ya'aqov ben Goron cfr. HU p. 615.

Giuliano Tamani

H. CORBIN, *En Islam Iranien*. Aspects spirituels et philosophiques: I - Le shi'isme duodéciman; II - Sohrawardi et les Platoniciens de Perse, Paris, Gallimard, 1971, pp. 332 e 384.

Il tema delle opere di Corbin si può considerare fisso e monocorde: data una distinzione tra *šī'a* e sunnismo = sperimentazione finita del ciclo della profezia (*dā'erat ol-nobowwat*), l'autore si volge a considerare l'Islam nella sua fase « susseguente al sunnismo », cioè il « ciclo della *walāyat* », (I, p. 41), coincidente con l'esperienza storica della *šī'a*, in particolare nelle sue manifestazioni iraniche.

Questo rende estremamente complesso indicare in breve come un tale tema venga svolto dall'autore. Risalta però subito una limitazione oggettiva nel considerare l'Islam iranico, limitazione che - a parer nostro - consiste nel non vederne la funzionalità totale all'interno del fenomeno Islam preso nel suo complesso, senza giustapposizioni di contenuto (legalitarismo e conoscenza gnostica, per es.). Laddove un « Islam iranico » non può che trovare la sua plausibilità, e in un Iran storico, e in un Islam che lo preveda come fatto, sia pure aberrante, e che per questo ne recepisca le forme diversificate come elemento non di opposizione, ma di verifica, a un diverso livello, dei rapporti « inventati » dall'Islam stesso tra Dio e la creatura e tra gli uomini nella loro socialità.

Da questo dipende il fatto che le esposizioni dell'autore (il libro in questione non fa eccezione), si occupino sia di una metastoria del fenomeno islamico, incentrata intorno al versetto « *A lastu bi-rabbikum* » (p. 45), sia di una ierostoria, rappresentata sul piano cosmogonico dalle manifestazioni dell'Essere (e per la *šī'a* questo altro non è che il tema dei dodici Imam e delle loro « persone storiche terrestri »

in rapporto alla totalità perfetta di espressione in un pleroma caratterizzato dal numero dodici, pp. 53-54), non raggiungono mai il punto focale per cui ha senso occuparsi di fenomenologia del fatto religioso. Ovverosia manca qualsiasi indicazione a ricomporre il fenomeno nel momento in cui esso interseca i livelli diversi di realtà iranica e islamica. Realtà che deve essere realtà sociale; ma dalla trattazione del Corbin non emerge alcun elemento che caratterizzi l'incidenza sociale del fenomeno religioso, intendendosi qui per sociale, naturalmente, una forma connettiva storica di diverse possibilità di sperimentare e rappresentare una realtà metaindividuale, possibilità quali l'elemento politico, o antropologico o al limite culturale. Che cosa significa quindi parlare di Islam iranico, se poi non risulta che l'Iran storico sia stato luogo di realizzazione, punto di raccordo e linfa di vita di tale fenomeno?

Realtà che deve essere psicologica, ma in senso proprio; che deve cioè trasparire dal fenomeno religioso, nel suo specifico, non come Esperienza per eccellenza tipizzata in una sequenza di modi di essere che agiscono a loro volta in una Coscienza o in un'Anima anch'essa tipizzata ma non dotata di luogo e di tempo. La descrizione di un iter spirituale così come lo propone il Corbin, in qualche modo collettivo senza essere sociale, definito ma non visto nel suo risvolto attivo, quando tale iter diventa causa di un fenomeno religioso nuovo dopo esserne stato effetto, lascia in chi legge un preponderante senso di impotenza a definire, contrariamente all'aspettativa dell'autore, che cosa sia un « fenomeno religioso », e più precisamente che senso abbia chiamare un dato fenomeno 'Islam iranico' se i due termini della definizione sono presi in una accezione talmente trascendentale da far diventare lecita, paradossalmente, la soppressione di qualsiasi elemento di disturbo storicistico al fine di permettere l'esplicazione della realtà storica, cioè metafisica. Date queste premesse, anche puntualizzazioni demistificatorie, quali la smentita del legittimismo come tema centrale della *šī'a* (e per induzione dell'Islam, p. 79) acquistano soltanto l'incisività di un'autorevole opinione. Altro esempio: il grafico dato a p. 259, dove il cuore della realtà spi-

rituale, che è l'oggetto della ricerca, viene rappresentato dalla *walāyat*, circondata dall'aureola della *nobowwat*, a sua volta inglobata nella *resālat*, seguendo un'immagine di Heydar Āmoli, con le stesse tecniche usate dall'autore (tecniche antideserittive al massimo), quel grafico potrebbe essere contestato, a favore di una tesi che vedesse i tre elementi considerati lungo un'asse che offrissi tre cerchi paralleli, e non interni l'uno all'altro, su una dimensione verticale che indicasse, ad un suo « termine infinito », l'islamica trascendenza divina, e, all'altro, l'altrettanto islamica non diretta competenza umana nei confronti del divino, pur essendone essa lo speculari riflesso e pur coprendo essa, nel piano metafisico, l'identico « luogo ».

Comunque sia, il primo volume del libro offre a chi legge la storia di un iter spirituale volto alla conoscenza della realtà esoterica dell'Essere, attraverso temi come quello del Libro Sacro, della Profetologia e dell'Imamologia.

Il secondo volume tratta della teosofia « orientale », dell'*esrāq*, ed a base delle analisi viene preso il mistico/gnostico Sohrawardī. L'intero volume è dedicato da un lato a definire il termine *esrāq* in rapporto alla tradizione iranica, e dall'altro ad allargare il campo di incidenza sperimentata o sperimentabile dell'*esrāq* stesso, correlandone alcuni temi soprattutto con la leggenda del Graal.

In perfetta aderenza a quanto si è detto sulla mancanza di piano sociale e psicologico, la limitazione del materiale trattato è rappresentata qui dalla non-considerazione del fatto mitologico.

Il mito, pur essendone espressi gli elementi che lo costituiscono, non viene mai recepito come tale, mai visto come frutto di una presa di coscienza collettiva e sociale di una realtà storica, foss'anche di metastoria di ierostoria, e non è mai verificato nelle sedimentazioni psicologiche, anch'esse collettive e sociali, che in un dato momento storico hanno costituito l'*phumus* in cui doveva e poteva esprimersi il fenomeno religioso.

Estremamente più complessa che al Corbin appare a noi, p. es., l'interpretazione del *Tanin* (p. 76) o di *Khiḍr* (p. 244), quando appunto

tali figure vengano lette anche come fatto mitologico, e molto più persuasivo ci sembrerebbe tradurre consequenzialmente anche l'esperienza mitica in fatto di gnosi. Ma è soprattutto la tematica specchio-coppa-sovrano-eroe (p. 207 e sgg.) che, se vista in una prospettiva meno ristretta, avrebbe potuto condurre ad una soluzione per comprendere come nell'Islam la conoscenza di sé sia il frutto di un « oggetto reale » (o di un avvenimento che noi preferiamo chiamare storico piuttosto che reale), con la conseguenza che il senso letterale del racconto o dell'immagine si scioglie nel senso intimo e segreto, localizzato nella cosciente sperimentazione di un « Oriente » verificabile a diversi livelli di realtà, e non solo ad un livello intimistico-metafisico.

E vorremmo concludere con una osservazione sul *barzah*, nel testo definito e semplicisticamente accettato come « tenebre » o « luce spenta » (p. 110), e come tale preso per polo negativo della luce perfetta, in un dualismo iranico che Sohrawardī esprimerebbe in contesto « islamico ». Per noi la negazione di un fatto (la vita, o la coscienza) essendo sottomessa ad una trascendenza che enuclea le contraddizioni superandole nel suo essere, quando viene sperimentata sul piano opposto a quello in cui vive nell'unità con il suo contrario, diventa il modo reale e consapevole di partecipare non di sé stessa, in quanto negazione, ma del suo polo positivo: il quale non viene offerto se non in tale forma mediata alla creatura, non diversamente dalla morte dei Sette Dormienti della Sura della Caverna, emblema non già di luce spenta, bensì di vita nel vero Islam.

Biancamaria Scarcia Amoretti

P. NWAYA, *Ibn 'Atā'-Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie ṣāḍilīte*, Beyrouth, Dar-el-Machreq, 1972, pp. 323.

Di particolare interesse quest'ultimo lavoro del Nwaya, se viene letto e studiato sulla scia di un'altra sua opera di recente pubblicazione, *Exègese coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970, con cui ha notevoli punti di correlazione.

All'edizione critica degli *Hikam* di Ibn 'Aṭā'-Allāh, il mistico ṣāḍīlīta, che operò in particolare in Egitto, e che, secondo la tradizione ghazzaliana, optò per la via mistica dopo aver sperimentato personalmente il mondo dei *fuqahā'*, fa riscontro una traduzione accurata soprattutto nella ricerca dei significati semantici del linguaggio tecnico usato dal Nostro. L'apparato che segue la traduzione e il testo indica appunto le linee direttrici che l'autore ha scelto per interpretare in senso proprio, cioè carico di un significato specifico, ampliato o precisato, rispetto al significato corrente del termine in esame nella mistica islamica, il linguaggio di Ibn 'Aṭā'-Allāh. In questo senso l'*Exègese coranique*, cui si accennava, diventa essenziale alla comprensione del metodo adottato e amplia la cornice, se così si vuol chiamare, in cui l'autore vuole analizzare il linguaggio *ṣūfī*.

Cornice che vuole essere storica in senso cronologico, dando spazio ad eventuali evoluzioni di significato dei termini utilizzati dai vari mistici, come riscontro volta a volta di una data realtà storica in cui i mistici hanno operato (basterebbe pensare alla problematica *zāhir-bāṭin-ibrā'*, estremamente attuale all'epoca di Ibn 'Aṭā'-Allāh a causa della opposizione attiva, diretta da Ibn Taymiyya, contro il sufismo, fatto da cui il Nostro non poté non essere influenzato (cfr. p. 263 e sgg.); cornice che vuole essere storica anche in senso psicologico, indicando nei termini - chiave del linguaggio mistico la peculiarità di una data esperienza personale rispetto ad altre, inserita tale esperienza, a sua volta, nell'arco della vita temporale dell'uomo.

Esempio illuminante di ciò le pagine di commento al termine *basar* (p. 246 e sgg.) e il ricorso non causale dell'autore, nella sua analisi linguistica, all'autorità di Ibn 'Abbād, *ṣūfī* anch'esso, commentatore per eccellenza del Nostro.

Date le premesse, delude un po' la rapidità di catalogazione del fenomeno «sufismo» così come esso viene indicato nelle pagine introduttive (pp. 4-18) in cui l'autore segue lo schema tradizionale di distinguere la mistica islamica in fasi successive: momento individuale, collusione con l'ortodossia sciararītica,

successivo inserimento nella normale prassi religiosa, decadenza, riflusso di interesse verso la periferia del mondo islamico (Iran - Andalusia), e infine momento comunitario organizzato nelle *ṭarīqa*.

Più coerente con la sua visione storica del linguaggio *ṣūfī* sarebbe stato il tentativo dell'autore di restituire un'unità di insieme al fenomeno stesso, e di reperire eventualmente, all'interno dei singoli casi componenti il fenomeno, quell'evoluzione che pare poco persuasiva quando viene esteriorizzata in nomi e date. Tale limitazione di fondo si fa sentire anche nel delineare le caratteristiche della *Ṣāḍīliyya*, che, inserita nella fase che sembra competerle, non ne è poi illuminata nei suoi tratti essenziali ed individuanti. Ciò nonostante, ci sembra valido sottolineare alcuni concetti, quali la non eccezionalità di *Ġazzālī* come mediatore tra la *ṣarī'a* ed il *taṣawwuf*, o l'insistenza posta sul «sunnismo» provato di gran parte delle grandi figure *ṣūfī* dell'Islam. Oltre ad un accurato esame dei manoscritti consultati e che sono serviti di base per l'edizione critica, una breve storia del genere *hikam*, cioè del «detto celebre», aiuta chi legge non solo a vedere come il *murīd* potesse fare di una frase del suo maestro oggetto di meditazione e di arricchimento spirituale (la crisi mistica dello stesso Ibn 'Aṭā'-Allāh trovò il suo momento liberatorio in seguito ad un aforisma udito, vedi pp. 21-22), ma anche a ravvisare gli ideali modelli a cui più o meno consapevolmente il nostro *ṣūfī* ha potuto o voluto ricollegarsi.

Biancamaria Scarcia Amoretti

ANNA DOLEZALOVA, *Yü Ta-fu: Specific Traits of his Literary Creation*. London, C. Hurst & C., 1971, 239 pp.

Il presente volume appare nella serie dell'Accademia Slovaca delle Scienze, Dipartimento di studi orientali, di cui è editore scientifico Jaroslav Prusek, al quale tanto deve la moderna sinologia occidentale sia per le sue ricerche scientifiche sia per la sua opera di caposcuola.

Il volume è della dr. Anna Dolezalova, che

ha dedicato i suoi studi all'opera di Yü Ta-fu (1896-1945), uno degli scrittori più interessanti della nuova letteratura cinese, anche se oggi considerato dai critici cinesi come un decadentista, ed uno dei fondatori della Società Creazione (*Ch'uang-tsoo shē*). Mancava sinora uno studio esauriente su questo autore e dobbiamo dare atto alla dr. Dolezalova di avere, in una certa misura, colmato tale vuoto; la ricerca della sinologa cecoslovacca è particolarmente rivolta al momento della creazione letteraria in Yü Ta-fu ed ai diversi metodi in cui l'autore cinese ha cercato di esprimersi. La seconda metà del volume è dedicata ad una biografia dello scrittore ed alle sue attività letterarie. Un glossario di caratteri cinesi, alcune note ed una bibliografia completano il volume. Sorprende un poco veder citati, in bibliografia, i titoli di opere cinesi nella loro versione inglese, quasi fossero stati editi in tale lingua; il lettore non specialista può restare un poco disorientato. Così come, forse, valeva la pena citare le poche traduzioni in lingue occidentali ed i pochi saggi critici. Ad es. del racconto lungo *Ch'en-lun* esiste una versione tedesca (*Untergang*) a cura di Anna Rottauscher (Wien, Amandus-Édition, 1947); altri racconti sono apparsi in varie antologie della letteratura cinese, per cui si rinvia a p. 450 di *La letteratura cinese* di G. Bertuccioli (Firenze-Milano, 1968). Queste osservazioni non tolgono affatto valore all'opera della brava sinologa di Bratislava, il cui merito è di aver lavorato quasi esclusivamente su fonti cinesi e di aver prodotto il primo saggio veramente valido su Yü Ta-fu, fornendo così ampio materiale a chiunque si occupi di letteratura cinese moderna e di critica letteraria.

Lionello Lanciotti

Tõid orientalistika alalt - Trudy po vostokovedeniju - Oriental Studies, 1, Tartu 1968, 342 pp.

Alle serie filologiche più tradizionali, ed a quella recente ma già prestigiosa di semiotica - i *Trudy po znakovym sistemam*, giunti

felicemente al loro quinto volume -, le *Učenyje zapiski* dell'università di Tartu, in Estonia, hanno affiancato questa promettente «serie orientale». Il robusto quaderno che la inaugura riunisce una ventina di interventi (in lingua estone, russa, tedesca, francese) dovuti a studiosi sovietici di varie parti dell'Unione. Qui vogliamo attirar l'attenzione sui quattro contributi di U. Masing, V. N. Toporov, D. M. Segal e T. V. Civ'jan, che ci paiono esemplari per la raffinatezza e la novità dell'indagine.

I primi due affrontano temi che potremmo definire «eurasiatici». Masing tenta di ricostruire la genesi di quella «curiosità storica» (come ha scritto A. Huxley) che è la Leggenda di Varlaam e Johasaph, una cui redazione greco-bizantina doveva produrre le varianti «cristiane» armena, latina, paleoslava ecc. (conservando, proprio in Russia, un'estesa popolarità, perlomeno nell'ambiente religioso di certe sette, se in pieno Ottocento il Mel'nikov-Pecerskij di *V lesax* faceva intonare a un suo personaggio la canzone dello «starec Varlaam» e di «Iosaf carevič»). Un albero genealogico proposto da D. M. Lang, e finora abbastanza accreditato, riporta le origini della Leggenda a un'antica fonte buddhista affine al *Buddhacarita*, al *Lalitavistara* e simili. Da questa - per il tramite di un'ipotetica versione manichea - sarebbe disceso un *Kitāb Balawhar wa Būdāsaf* (= KBB1) anch'esso perduto (ne dà notizia il repertorio bibliografico *Fihrist*), e presumibile matrice, a sua volta, di ben sei rielaborazioni. Ricorderemo le superstiti georgiana (ricalcata poi, secondo Lang, dalla versione greca), ebraica (di Abraham ibn Hasdāy) ed araba, così come si presenta nella edizione di Bombay del 1888/9 (= KBB2). In quest'ultima, per l'esattezza, sarebbero confluiti KBB1 ed una serie di interpolazioni dal *Kitāb al-Budd*, di cui ci è conservato il titolo nel *Fihrist*. Sulla destinazione originaria della Leggenda ha cercato di far luce a suo tempo K. S. Kekelidze; egli la inseriva in un presunto antagonismo dei nestoriani dell'India, i quali, per sottrarsi alla giurisdizione di Seleucia-Ctesifonte, volevano anche dimostrare che l'evangelizzazione dell'India non era stata opera di san Tommaso, l'apostolo dei Siri, ma di predicatori locali: Balawhar e Būdāsaf, appunto.

Con un'analisi assai persuasiva, Masing rileva anzitutto che KBB2, dal punto di vista compositivo, è molto più articolato di quanto Lang non ritenga: la sola storia di Būdāsaf, ad esempio, convoglia elementi di almeno tre diverse biografie del Buddha, ispirate alla tradizione religiosa del Kashmir. La Leggenda, in parte se non tutta, sarebbe stata composta « al margine dell'area buddhista », in ambiente nestoriano, o piuttosto cristiano tommaseo, con lo scopo di provare, per ragioni di proselitismo, che la nuova religione non aveva fatto che ristabilire, nella sua autenticità, la dottrina del Buddha. Balawhar e Būdāsaf compaiono non in veste di apostoli, ma di « restauratori »: KBB2 ed altre versioni della Leggenda affermano che « il popolo aveva già professato la vera religione ».

Masing non ritiene necessario che si debba attribuire ai manichei la funzione di mediatori fra India e mondo arabo. (Del Buddha si sapeva a ovest dell'India, e « sicuramente in Iran », già in epoca premanichea). La loro estraneità sembra trovare conferma anche in un particolare sfuggito finora all'attenzione degli studiosi. Nella Leggenda la parabola del seminatore « elimina », rispetto al suo omologo neotestamentario, un tratto dualistico che i manichei avrebbero certamente conservato: la semente caduta sul margine della strada e beccata dagli uccelli sono le parole che giungono all'orecchio ma non raggiungono il cuore: semplicemente; secondo i Vangeli, invece, è il diavolo, il maligno, Satana a « portar via » quelle parole a chi le ha udite. E la limpidezza della Leggenda induce Masing a chiedersi se il suo autore non abbia utilizzato un testo evangelico « strutturato un po' diversamente o, magari, più antico » di quelli a noi noti.

Masing postula infine un'origine « indocristiana » per almeno una delle fonti della Leggenda: esiste la possibilità di identificare il re Ġnysr (Hbnsr, in georgiano), padre di Būdāsaf, col re indopartico Gundaphoros (in siriano, Gwndpr) degli *Acta Thomae*; basterebbe ammettere che una narrazione analoga agli *Acta* circolasse in India fra i cristiani tommasei. Resta da chiedersi, allora, perché l'asceta della Leggenda (Balawhar) non rifletta nel nome il suo preteso modello (san Tommaso). Masing

avanza un'ipotesi « tappabuchi » (*Lückenbüßer*): « per motivi che ci sfuggono », i cristiani dell'India avrebbero dato la preferenza a un nome diverso, che ai loro occhi doveva essere « carico di significato »¹⁾.

Toporov prende le mosse dai lavori di H. Otten per un'analisi e una formalizzazione dei testi ittiti relativi alle cerimonie funebri a cui prende parte la vecchia mitica sacerdotessa SALŠU.GI (Tunnawi). Questa ha il compito di introdurre nel regno sotterraneo il defunto allorché le sue ossa, dopo la cremazione, sono state riunite in un apposito recipiente, e poi legate in un panno e deposte su una sedia o una panca, secondo il sesso. (La tela, o la stuoia, è connessa ai morti in parecchie culture, e il suo impiego si innesta perlomeno nei riti della « seconda sepoltura », di cui, in sede archeologica, sembra accertata la pratica anche presso gli Ittiti. Quindi, benché Toporov non sollevi la questione, è molto probabile che la cremazione ittita fosse « secondaria », riservata cioè a salme inumate e poi dissepolti, e dunque del tipo di quella riscontrata in ambito slavo: il che allargherebbe ulteriormente il terreno dei paralleli culturali slavo-ittiti che vedremo).

A SALŠU.GI paiono far capo anche i riti che concernono il parto e la purificazione. Se ne può dedurre in sostanza un evidente legame di SALŠU.GI con il complesso triadico « morte - fertilità - vita ». Così, secondo Toporov, gli attributi della sacerdotessa trovano riscontri di grande interesse nella mitologia, nella fiaba ecc. di altre tradizioni indeuropee: si pensi, in particolare, alla Baba-Jaga russa. Già più di uno studioso ha fatto notare il rapporto di Baba-Jaga con l'ingresso nel regno sotterraneo; palesi sono pure i suoi tratti sessuali e materni, ed è ammissibile un suo legame coi miti dell'iniziazione.

¹⁾ Dopo la stesura della recensione ho ripreso in mano l'opera di Daniel Gimaret *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf* (Genève-Paris 1971). Gimaret, che dimostra di non conoscere lo scritto di Masing, propone per Ġnysr - con seri argomenti paleografici e filologici - la lettura Gunaysar al posto di quella abituale Ganaysar. Perde così terreno l'equazione Ġanaysar = sanscrito *janeśvara* 're' (sostenuta da S. M. Stern), mentre sembra farsi sensibilmente più vicina l'ombra di Gundaphoros.



Tanto ^{SAL}ŠU.GI che Baba-Jaga, poi, si trovano in relazione « con l'osso e la carne, talvolta con il cuore e il fegato ». (E su tutto questo versante il folclore russo offre abbondanti coincidenze di richiami e situazioni – ancora da esplorare sistematicamente – con le sue feste rituali e con la sua massa di formule magiche, scongiuri, esorcismi).

* * *

Segal e la Civ'jan si occupano di questioni ketologiche. I Kety (Ostyγon) vivono lungo l'Enisej e i suoi affluenti (specie nell'area compresa fra la Podkamennaja Tunguska e la Kurejka), in cinque nuclei distanti spesso fra loro centinaia di chilometri. La loro lingua – o meglio, l'insieme dei loro dialetti – possiede tratti di indiscussa singolarità: non tradisce infatti plausibili affinità genetiche con altre lingue, se si esclude la limitrofa parlata degli Juyon (o Joyon), descritta da Castrén attorno alla metà dell'Ottocento e ritenuta a lungo un semplice dialetto keto (mentre le nuove indagini portano a vedervi un idioma a sé, che condivide con il keto ostyγon, e con altre lingue ormai estinte da tempo, l'appartenenza a una stessa « famiglia » enisejana).

Sulla scorta di testi registrati in tre villaggi lungo la Pakulixa, Segal analizza la fonologia del dialetto locale, che può considerarsi il più « rappresentativo » fra quelli keti. Dai relativi modelli è facile osservare, anzitutto, come tratto invariante del vocalismo keto sia l'opposizione « teso » / « rilasciato ». (Resta invece aperta la questione della presenza o meno dei toni, la cui azione del resto sarebbe circoscritta al campo dei sostantivi). Quanto al sistema consonantico, esso è caratterizzato dall'antitesi « esplosivo »/« implosivo » e si distingue inoltre per il numero relativamente basso dei fonemi, partecipando anche di quella che V. A. Nikonov ha definita la « depressione asiatica delle labiali ». Peraltro, le ricerche di Segal dimostrano la sostanziale estraneità della fonologia keta all'unione linguistica eurasiatica, nei termini in cui questa è stata descritta da R. Jakobson all'inizio degli anni trenta. Una serie di caratteristiche e di coincidenze sembrano rinviare ad aree linguistiche più meridionali e sud-orientali (mon-khmer, munda-santali, sino-tibeto-birmana),

e proporre linee, se non di una remota parentela, perlomeno di lontane osmosi culturali.

Meno significative di quanto si potrebbe credere sono le indicazioni che si ricavano da un confronto del sistema keto con quello delle lingue agglutinanti samoiede (che fan parte della « famiglia » uralica), e in particolare del selkupo, i cui depositari vivono mescolati ai Kety e intrattengono con essi relazioni matrimoniali. Al di là di qualche convergenza, emergono divari paradigmatici e sintagmatici così profondi da doverne dedurre che il contatto tra i due sistemi fonologici non ha avuto ripercussioni strutturali di rilievo.

Il saggio della Civ'jan (una cui versione più estesa, firmata anche da Toporov, si può leggere nel volume *Ketskij sbornik. Lingvistika*, Moskva 1968) imposta, su criteri formali e semantici, la classificazione del sostantivo keto, oggetto finora di investigazioni meno sporadiche e frammentarie di quelle rivolte al verbo, che rimane, per dirla con V. A. Uspenskij, « il settore più enigmatico della lingua keta » (benché lavori recenti di E. A. Krejnovič, e in primo luogo la monografia *Glagol ketskogo jazyka*, Leningrad 1968, abbiano colmato in parte questa lacuna). Del resto, il verbo keto si distingue per la complessità della sua struttura: l'incolonnamento dei morfemi vi si combina in tutte le possibili variazioni; mentre il nome ha una struttura relativamente semplice: nella formazione del suo paradigma si afferma più o meno esplicitamente il principio agglutinativo. Prevalgono, in sede nominale, le parole di una o due sillabe, con un ricco inventario dei segmenti vocalici; relativamente povero, invece, è il vocalismo del verbo, e più esteso il suo volume sillabico.

Il genere grammaticale del nome keto fu descritto per la prima volta da N. K. Karger all'inizio degli anni trenta (successivamente però, sulla scia di I. I. Meščaninov, si è preferito parlare di « classe » nel senso dato a questo termine dalla linguistica africana o caucasica). Oltre alle classi maschile, femminile e neutra (o « degli oggetti »), paiono affiorare nel keto anche tracce di una quarta classe con particolari funzioni segniche che ha corrispondenze nel čukči e nelle lingue caucasiche.

Per parte sua, la Civ'jan lumeggia il sistema nominale keto così com'è riflesso nella coordinazione del numerale 'uno' (in una delle due varianti *quş*, *qoq*) col sostantivo e nella suffissazione dei casi obliqui (in una delle due varianti *-diŋtə*, *-daŋtə*, per limitarsi al caso locativo singolare). Ne derivano quattro combinazioni possibili e, dunque, quattro possibili classi morfologiche (di cui la Civ'jan ha potuto constatare la piena rispondenza nella realtà linguistica keta):

I (*qoq* ... *-daŋtə*): *qoq ket* 'un uomo', *ket-daŋtə* 'presso l'uomo';

II (*qoq* ... *-diŋtə*): *qoq ūtə* 'un topo', *ūtə-diŋtə* 'sul, presso il topo';

III (*quş* ... *-diŋtə*): *quş tók* 'un'ascia', *tók-diŋtə* 'sull'ascia';

IV (*quş* ... *-daŋtə*): *quş balbiş* 'una croce', *balbiş-daŋtə* 'sulla croce'.

La prima classe comprende i nomi di persone e animali di sesso maschile, della luna (che nel folclore keto assume sembianze maschili), di certi alberi, uccelli, pesci, insetti. La seconda si riferisce ai nomi di persone e animali di sesso

femminile, di certe piante, uccelli, pesci, insetti, e di parecchi idronimi; sono interpretati, poi, come femminili gli equivalenti di 'fuoco', 'fiume', 'terra' e 'sole'. Rientrano nella terza classe tutti gli altri sostantivi; tranne quelli - poco numerosi - della quarta, che designano di solito sacralità e/o principio vitale: i nomi dei mesi, la 'croce' e la 'pertica', prototipi dell'albero sciamanico, le 'pedine' del *tobəş* (un gioco simile alla dama), simboleggianti i due sessi e la partizione della comunità in due gruppi (cfr. in russo *pol* 'sesso' e *pol*, *polovina* 'metà', anche per indicare ciascuna delle due frazioni di un villaggio binario legate da complementarità nunziale).

Tutta l'analisi della Civ'jan resta circoscritta al campo linguistico. Non è però difficile rendersi conto di come il sistema keto dei nomi modellizzi una determinata immagine dell'universo, sconfinando suggestivamente nel terreno categoriale della *pensée sauvage*.

Remo Faccani

CRONACA

* Il 19 febbraio la Biblioteca di Studi Storico-Religiosi « Erik Peterson » dell'Università di Torino ha organizzato una riunione per promuovere lo studio del Caraismo. A quest'incontro hanno partecipato il dott. Giuliano Tamani, la dott. Emanuela Trevisan Semi e gli studenti dott. Giovanna Velo, Mario Nordio e Piero Nordio.

L'8 maggio la Biblioteca di Studi Storico-Religiosi « Erik Peterson » dell'Università di Torino ha invitato il prof. Gerard E. Weil, direttore della Sezione ebraica del Centre de Recherches et applications linguistiques, con sede presso la Facoltà di Lettere di Nancy, a tenere due seminari volti a spiegare, il primo l'importanza degli studi masoretici per la conoscenza della Bibbia e della storia medievale del suo testo, e il secondo la tecnica d'impiego dei calcolatori elettronici negli studi biblici. A questi seminari ha partecipato il dott. Giuliano Tamani con la dott. Giovanna Velo.

Il dott. Giuliano Tamani e la dott. Giovanna Velo hanno partecipato al Colloque de Paléographie Hébraïque Médiévale organizzato a Parigi dall'11 al 13 settembre dal Comité de Paléographie Hébraïque e promosso dall'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes e dal CNRS. Il giorno 12 il dott. Tamani ha svolto una comunicazione dal titolo *La préparation des manuscrits enluminés*. In questa occasione il prof. G. Scholem, presidente dell'Accademia delle Scienze d'Israele e presidente del Comité de Paléographie hébraïque (Israël) ha presentato l'*Album I des Manuscrits datés médiévaux en caractères hébraïques (jusqu'à 1540)*.

La Direzione Generale delle Accademie e Biblioteche ha invitato il dott. Giuliano Tamani a far parte della Commissione per la Catalogazione dei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane. La Commissione ha incaricato Tamani di preparare un metodo per descrivere i manoscritti ebraici.

La dott. Emanuela Trevisan Semi ha vinto una borsa di studio nel concorso, bandito dal Ministero della Pubblica Istruzione, a 361 borse di studio in favore di giovani laureati per l'anno 1972, scegliendo di svolgere la propria attività di ricerca presso il Seminario di Lingua e Letteratura Ebraica, su temi riguardanti la storia e la cultura di particolari comunità del popolo ebraico.

* Il 5 e 6 marzo il prof. Francesco Gabrieli, Ordinario di Lingua e Letteratura Araba presso l'Università di Roma, ha tenuto presso il Seminario di Arabo una conferenza sulla « Poesia kharigita » e una su « Le epigrafi arabe in Sicilia » in occasione della riedizione da lui curata della suddetta opera di Micheli Amari.

Nel periodo dal 19 al 30 marzo, assieme all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, la prof. Maria Nallino, il prof. Vincenzo Strika, la borsista dott. Rosella Ceccato Dorigo e alcuni studenti hanno partecipato a un viaggio di studio in Egitto, visitando, oltre al Cairo, anche Luxor e Aswān. Professori e studenti sono stati ricevuti all'Istituto Italiano di Cultura e hanno preso contatto con alcune personalità del mondo culturale egiziano.

La prof. Maria Nallino e il prof. Francesco Castro hanno poi partecipato al convegno di « Storia e filologia negli studi afro-asiatici », organizzato dall'Istituto di Studi Africani della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari dal 27 al 30 aprile.

A Palermo, il 5 e il 6 giugno, ha avuto luogo un Convegno di studi organizzato dalla Facoltà di Lettere dell'Università di Palermo per celebrare il centenario della nascita di Carlo Alfonso Nallino. In tale occasione la prof. Maria Nallino ha parlato sul tema: « Momenti essenziali nella

vita e nell'opera di mio Padre », e il prof. Francesco Castro ha illustrato l'opera giuridica del grande studioso.

Nei periodi maggio-giugno e settembre-ottobre il prof. Vincenzo Strika si è recato in 'Irāq per continuare la missione per lo studio e la catalogazione dei monumenti islamici di Bagdād, iniziata l'anno precedente (cfr. pp. 163-165).

Nell'ultima decade di settembre il prof. Francesco Castro ha partecipato a Bordeaux al Congresso di diritto africano organizzato dall'Istituto di Studi africani della Facoltà di Scienze Politiche della locale università.

* Nel periodo luglio-settembre, il prof. Gianroberto Scarcia si è trattenuto in Iran allo scopo di portare a termine le ricerche sistematiche sul campo già iniziate l'anno passato.

Nei mesi di agosto e settembre il dott. Giorgio Vercellin, del seminario di lingue e letterature iraniche, ha compiuto ricerche in Afghanistan per conto dell'Istituto per l'Oriente in Roma, in vista della stesura di una monografia sull'Afghanistan contemporaneo.

* Il 29 febbraio il noto scrittore hindi Amrit Rai ha tenuto presso il Seminario di Lingua e Letteratura Hindi una conferenza sul tema « Futuro delle istituzioni politico-sociali in India ».

Il 21 aprile il prof. Laxman Prasad Mishra ha tenuto a Torino, per l'associazione Mani Tese, una conferenza sul tema « Riformatori sociali hindu; le vie dell'amore, della non-violenza, dal Medio Evo a Gandhi ».

La dott. M. Offredi ha pubblicato: *La poesia di Ajñey*, per i tipi del Ce.S.Viet., Roma.

Anche quest'anno dieci studenti iscritti al II e III corso di Lingua e Letteratura Hindi hanno brillantemente superato le due prove prescritte di cui consistono la Prathamik e la Prarambhik Pariksha della Rashtrabhasha Prachar Samiti di Wardha. Il superamento di questi esami comporta il rilascio da parte della suddetta istituzione di un diploma avente valore legale in tutta l'India.

* Nel mese di maggio i proff. Lionello Lanciotti e Sandra Marina Carletti hanno partecipato ad un Convegno organizzato dall'Università di Perugia sul tema: Cina, USA ed URSS.

Nei mesi di maggio-giugno il prof. Lionello Lanciotti ha partecipato ad una missione culturale nella Repubblica Popolare Cinese, dove ha preso contatto con Università ed istituti culturali cinesi.

Dal 3 al 10 settembre si è svolto a Leiden il 24° Congresso Internazionale di Studi Sinologici, al quale hanno partecipato i proff. Lionello Lanciotti e Mario Sabattini.

Con l'assistenza del Seminario di Cinese e su iniziativa della Direzione Generale per gli Scambi Culturali del Ministero della P.I., hanno avuto inizio, a partire dal mese di novembre, tre corsi sperimentali di lingua cinese in tre scuole secondarie superiori di Venezia-Mestre; i corsi sono tenuti dal prof. Mario Sabattini.

Il 28 novembre il prof. L. Lanciotti ha tenuto una conferenza su alcuni aspetti della Cina moderna al Rotary Club di Venezia.

Il prof. Mario Sabattini ha ottenuto l'incarico di Storia ed istituzioni politiche dell'Oriente a partire dal 1° novembre 1972; la dott. Maria Cristina Pisciotta, a partire dalla stessa data, ha ottenuto una borsa di addestramento scientifico-didattico presso la Cattedra di lingua e letteratura cinese.

Su iniziativa della Direzione Generale per la Cooperazione Culturale, Tecnica e Scientifica del Ministero A.E., dal 1° novembre presta servizio come lettore di cinese per un biennio il prof. Pan Kuang-wu, dell'Istituto di Lingue Estere di Pechino.

È stato concluso un contratto di ricerca con il C.N.R. per lo studio delle relazioni fra le letterature occidentali e quella cinese negli anni '20-'30.

Il Seminario di Cinese è stato tra gli enti patrocinatori delle Quarte Giornate Estremo Orientali che si sono svolte a Siena dal 18 al 20 dicembre.

Il dott. Nicola Frangione e la signorina Maria Antonietta Da Ros hanno vinto una borsa di studio in Cecoslovacchia.

* Durante l'anno accademico 1971-72 si è svolto all'Istituto per gli Studi di Politica Internazionale (ISPI) di Milano un corso di lezioni dal titolo *Aspetti della modernizzazione in Giappone*, nell'ambito del quale il prof. Paolo Beonio-Brocchieri ha parlato il 19 gennaio su « Istituzioni politiche e ideologia del Giappone Meiji » e l'8 marzo su « Economia e politica nel Giappone di oggi: una modernizzazione incompiuta o un nuovo 'modello' ? ».

Durante l'anno 1971-72 la dott. Yasuko De Rénoche Ichihara ha tenuto presso la Scuola Media G. Volpi di Favaro Veneto un corso di Lingua giapponese regolarmente frequentato da numerosi studenti.

Nei giorni 13-15 maggio, la dott. Adriana Boscaro ha collaborato alla elaborazione di un programma della rete televisiva nazionale giapponese (*Nihon Hôso Kyôkai*) illustrando gli aspetti e il significato della visita in Italia degli Ambasciatori giapponesi, avvenuta nel 1585.

Il 27 maggio il prof. Takeshita Toshiaki, con un gruppo di studenti, ha partecipato a un programma televisivo della *Nihon Hôso Kyôkai* riguardante l'insegnamento del giapponese in Italia.

Il 10 luglio, Adriana Boscaro, su invito del prof. Oscar Benl, ha tenuto al *Seminar für Sprache und Kultur Japans* dell'Università di Amburgo una conferenza sull'epistolario privato di Hideyoshi.

Dal 5 al 12 settembre si è svolto a Madrid il Congresso Internazionale di Filosofia Medievale al quale Paolo Beonio-Brocchieri ha presentato una comunicazione sul tema: « The Concept of Middle Ages and Comparative Philosophy. The Case of East Asia ».

Il 21 settembre si è aperta a Venezia, nell'ambito del 31° Festival Internazionale del Teatro di Prosa una Settimana dedicata al teatro giapponese, con la presentazione di spettacoli di *Nô*, *Kyôgen* e rappresentazioni contemporanee. In questa occasione la dott. Paola Cagnoni ha parlato a Ca' Giustinian sul tema « Introduzione alla storia del teatro giapponese » e Paolo Beonio-Brocchieri ha inaugurato la mostra del Museo teatrale di Waseda parlando su « Mille anni di teatro giapponese ». Inoltre, essi hanno preso parte a una tavola rotonda sul tema « Per una semiotica del teatro » alla quale hanno partecipato anche i proff. Luciano Codignola, Umberto Eco, Erwin Goffman, Frank Hoff, Jean-Francois Lyotard, Marcello Pagnini, Giuseppe Paioni, Hitoshi Wazumi, Mario Yokomichi.

Dal 18 al 25 novembre si è svolto alla Kokusai Kaikan di Kyôto la « First International Conference on Japanese Studies », organizzata dal PEN Club giapponese. Ad essa sono stati invitati, dell'Ateneo veneziano, Paolo Beonio-Brocchieri (*Modernity of the Tokugawa Jidai*), Adriana Boscaro (*Notes on the Impact of Christianity on Japanese Ways of Thought and Its Role in the Modernization of Japan*), Paola Cagnoni (*The Significance of Nô in the Modern Theatre*), Gian Carlo Calza (*Modernization and the Rise of Bourgeois Aesthetics in Tokugawa Japan*).

Il Seminario di Giapponese è stato tra gli enti patrocinatori delle Quarte Giornate Estremo Orientali che si sono svolte a Siena dal 18 al 20 dicembre.

È in corso di completamento presso il Seminario una ricerca biennale finanziata dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, sul tema: « La società e la cultura giapponesi nel passaggio tra il periodo Tokugawa e il periodo Meiji: senso e limiti della presenza occidentale dalla *Rangaku* ai rinnovatori della *Meiji Ishin* » che si articola in una serie di studi specifici affidati a Adriana Boscaro, Paola Cagnoni, Gian Carlo Calza, Yasuko De Rénoche Ichihara, Gianni Fodella, Alma Lauria, Takeshita Toshiaki, Alessandro Valota.

Paolo Beonio-Brocchieri, che ha appena terminato la preparazione di un volume contenente, oltre a un saggio introduttivo, la riedizione del *Grande Studio* e del *Giusto Mezzo* con la traduzione dell'Intorcetta (Tipografia Bona, Torino), ha in corso uno studio sul concetto di medietà nel pensiero dell'Asia Orientale e un saggio sul rapporto tra arte e vita in Mishima Yukio, che apparirà come introduzione alla traduzione italiana di *Kinjiki* (Longanesi, Milano).

Adriana Boscaro ha portato a termine una bibliografia delle cinquecentine dedicate all'Ambasceria giapponese in Italia del 1585, bibliografia pubblicata dall'editore Brill di Leiden; sta attualmente completando la traduzione completa dell'epistolario privato di Hideyoshi.

Paola Cagnoni sta compiendo la traduzione del *Go on* di Zeami, di due *Nô* (*Aoi no ue*, *Sotoba Komachi*), e una ricerca sulle origini del teatro in Giappone.

* Per il ciclo di conferenze indetto dall'Istituto per gli Studi di Politica Internazionale (ISPI) di Milano vertente sul tema: « Aspetti della modernizzazione in Giappone », il prof. Gian Carlo Calza ha tenuto, il 12 gennaio una conferenza su *La trasformazione dell'estetica nel periodo Tokugawa*. In tale occasione il prof. Calza ha sostenuto la tesi, anche per mezzo di ampio materiale fotografico, che la formazione di un'estetica di tipo « borghese » rappresenta un'ulteriore testimonianza del processo di modernizzazione endogena del paese, indipendentemente dall'apporto della civiltà occidentale.

Durante l'estate il prof. Calza ha svolto una ricerca presso il Quai d'Orsay a Parigi per raccogliere materiale per un suo studio sulla questione insorta tra Cina, Vaticano e Francia circa il progetto per la costituzione di una nunziatura a Pechino durante il pontificato di Leone XIII.

Sempre durante l'estate il prof. Calza ha trascorso un lungo periodo di ricerca nei dipartimenti delle Oriental Antiquities e degli Oriental Printed Books and Manuscripts del British Museum di Londra dove ha raccolto materiale per un suo studio sull'influenza delle stampe e dei libri illustrati sullo sviluppo del « gusto borghese » in Giappone nei secoli XVII e XVIII.

Il prof. Calza ha in corso di pubblicazione presso la Casa Scheiwiller un'edizione de *Il libro del Te* di Okakura Kakuzo, con un'introduzione sull'estetica del teismo, e uno studio critico sul dramma *nô* (*Aoi no ue*) che ha lo scopo di mettere in luce, attraverso l'analisi di numerose immagini le componenti estetiche di questa forma di teatro. Egli sta inoltre curando, per la casa Longanesi, un'edizione critica dell'opera *Kôshoku gonin onna* di Ihara Saikaku, con riproduzioni delle illustrazioni originali. Il libro conterrà inoltre un'introduzione sull'influenza del romanzo illustrato e delle stampe per la formazione di un'estetica borghese nel periodo dei Tokugawa. Il volume è il primo di una serie sui *kôshoku-bon* di Saikaku.



Finito di stampare nel giugno 1973
nella tipografia Don Bosco
Via Prenestina 468 - 00171 Roma