

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

PAIDEIA

XV, 3 1976

(Serie Orientale, 7)

INDICE

Articoli

S. MOLINARI, <i>Puškin orientale: la Fontana di Bachčisaraj</i>	1
E. TREVISAN SEMI-A. A. SEMI, <i>Piange ancora la Šekināh?</i>	17
B. SCARCIA AMORETTI, <i>Due osservazioni sul modernismo islamico</i>	25
G. BELLINGERI, <i>Heydārbābā</i>	41
G. VERCELLIN, <i>Firuz, Firuzkuh, Firuzkuhi</i>	75
G. G. FILIPPI, <i>Nota linguistica sulla Padāvali di Mirābāi</i>	87
D. DOLCINI, <i>Garcin de Tassy, «indépendant européen» nella controversia hindi-urdu</i>	93
L. P. MISHRA, <i>Nota critica su Bhavānī Prasād Mishra</i>	99
M. OFFREDI, <i>Il dissenso hindi di sinistra</i>	105
A. SIMONELLI, <i>La condizione umana e politica del piccolo borghese in Yaśpāl</i>	117
M. SCARPARI, <i>Le leggi penali del principe di Lü</i>	123
F. MARRARO, <i>Sulla traduzione della História del Rodrigues</i>	133
A. BOSCARO, <i>Sul contrasto tra «eroe» e «baka» nell'ultimo dramma di Endō Shūsaku</i>	141
G. CURATOLA, <i>Un'incisione su pietra ad Ahlat</i>	159

Recensioni

A. DÍEZ MACHO, <i>Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia...</i> (G. Tamani) ..	173
A. HARKAVY, <i>Aus den ältesten karäischen Gesetzbüchern...</i> (G. Tamani) ..	175
<i>Karaite Studies</i> (G. Tamani)	177
<i>Journal of Jewish Art</i> (G. Tamani)	178
J. N. MARR, <i>Materialy dlja persidsko-russkogo slovarja</i> (R. Bargigli)....	179
G. TUCCI, <i>Le religioni del Tibet</i> (L. Lanciotti)	183
G. PISCHEL, <i>L'arte cinese. Profilo storico</i> (G. C. Calza)	184
N. K. DAVEY, <i>Netsuke</i> (G. C. Calza)	185
<i>The Graphic Design of Yusaku Kamekura</i> (G. C. Calza)	186
<i>Tanaka Ikko ho dezain</i> (G. C. Calza)	187
H. FURNESS e M. NAGANO, <i>Zeshin</i> (G. C. Calza)	188
R. A. CRIGHTON, <i>The Floating World</i> (G. C. Calza)	188
HUHSIEN, <i>Pittori contadini della nuova Cina</i> (G. Curatola).....	189
<i>Peregrinazione, 1537-1558, di Fernão Mendes Pinto</i> (A. Boscaro)	192

SERGIO MOLINARI

PUŠKIN ORIENTALE: LA FONTANA DI BACHČISARAJ

La *Fontana di Bachčisaraj* è il più orientale dei *Poemi meridionali* di Puškin, ossia (data la manifesta coincidenza dei due punti cardinali nel giovanile ciclo puskiniano) il più tipico. C'è del genuino e dell'inautentico. Evidente tributo all'esotismo romantico di maniera sono l'idea della donna orientale « creata per l'amore », la contrapposizione tra la truculenta passionalità orientale (il pugnale di Zarema, il khan che scatena feroci incursioni per dimenticare un'infelice esperienza d'amore) e la pia mitezza della principessina occidentale. Autentica (potremmo dire realistica) è la raffigurazione dell'harem non come paradiso di favolosa lussuria (secondo l'immagine convenzionale della letteratura esotistica) ma, al contrario, come luogo di astinenza sessuale, intesa come conseguenza della trasformazione del legame maschio-femmina in rapporto di potere. Il maschio, mutandosi da soggetto d'amore in soggetto di potere, si volge nel proprio contrario (l'eunuco come sola presenza maschile costante all'interno dell'harem); l'amore concepito come potere diviene privazione di amore: per le donne di Girej il rapporto erotico ha luogo « raramente » (*redko*) e « balena breve » (*mel'kaet*), alla fine addirittura scompare (le mogli « invecchiano » « sole e straziate nel deserto letto »), ed è simpatica la compassione del focoso Puškin per chi viene privato violentemente della vita sessuale (« straziate »): per le donne soltanto, ovviamente, non per gli eunuchi, dipinti qui non come individui su cui è stato compiuto un orribile abuso, ma simbolicamente, come l'altra faccia del khan, esecutori meccanici e spettrali dei decreti del potere.

Ma l'aspetto più specificamente (culturalmente) orientale del poema è la continua, quasi ossessiva presenza dell'acqua dal principio alla fine, (anche indipendentemente dalla fontana eponima che compare solo negli ultimi versi) la idea della sua santità e della sacralità dell'immersione: l'atto inequivocabile che ratifica quasi liturgicamente la supremazia della principessa polacca sulle altre concubine è un privilegio legato al bagno; nell'acqua vengono gettati oggetti d'oro; nella sua descrizione del Caucaso Zarema non tralascia un accenno alle acque termali (« caldi rivi »); il mormorio delle fontane contribuisce a destare di notte l'eunuco atterrito, da cui viene preso per la voce di un essere vivente;

si parla di « acque vive », forse un'allusione all'acqua di vita (in russo « acqua viva », *živaja voda*); però l'acqua dà anche la morte (annegamento di Zarema); la fontana eretta dal khan in memoria della vergine trucidata è evidentemente un monumento sepolcrale (« il mesto monumento », l'epitaffio); in una immensa distesa d'acqua alla fine si perde (vorrei dire « sprofonda ») la vicenda del poema e insieme quella personale del suo autore.

Delle acque la *fontana di Bachčisaraj* sottolinea con insistenza le manifestazioni foniche, e in generale l'elemento fonico è molto cospicuo estensivamente, ma smorzato in intensità, palesemente assimilato al suono basso e fluido della acqua corrente: tutto il nucleo epico-drammatico si esprime attraverso fruscii, bisbigli, dialoghi a bassa voce (e un eunuco, come s'è detto, non distingue il sussurro delle fonti da altre possibili « voci »). L'elemento plastico e cromatico, nonostante l'ovvia possibilità di tentazioni in senso opposto, è invece considerevolmente attenuato. Di qui il ruolo fondamentale, insostituibile, della musicalità e scorrevolezza del verso come fattore espressivo. Una traduzione in versi liberi (e, peggio, in prosa) sottrarrebbe al poema quasi la sua ragion d'essere. Di conseguenza proponiamo il tentativo che segue.

La fontana di Bachčisaraj

Girej sedeva, gli occhi fissi a terra,
E tra le labbra sue l'ambra fumava;
Intorno al khan terribile si serra
Trepida e muta la sua corte schiava.
Resta il palazzo immoto e silenzioso;
Cercano i cortigiani con rispetto
Un segno d'amarezza o di dispetto
Nei tratti del suo volto tenebroso.
Ma all'improvviso il despota sovrano
Fa un gesto impaziente con la mano:
Si prosterna la folla e se ne va.

Or nella reggia solitario sta;
Ora più lieve il petto suo respira
E la severa fronte si ravviva:
Fa manifesta la segreta ira.
Così una nube cupa si rimira
Su specchio d'acqua tremula sorgiva.

Che cosa muove quell'anima altera?
In quali mai pensieri è tutta assorta?
Contro la Russia le legioni schiera,

O la sua legge alla Polonia porta?
Arde forse di sete di vendetta?
Scoperto ha tra soldati una congiura?
Dei popoli montani ha gran paura
O da Genova infida intrighi aspetta?

No, gloria d'armi più non lo diletta,
È stanca già la sanguinosa mano;
Ogni pensier di guerra è ormai lontano.

Forse nell'harem suo per tòrta via
Subdolo l'adulterio è penetrato,
E nel languido ozio di prigionia
Ha una sposa a un giurro il cor donato?

No, di Girej le intemorite spose
Sol di pensare, di voler paurose,
Passano in ozio triste il fior degli anni,
Sotto il gelido occhio dei guardiani,
Nel lento andar dei giorni grigi e vani,
Senza saper di tradimenti o inganni.

Resta sepolta la loro bellezza
Dentro le mura del carcere ombroso
Come il boccio esotico che olezza
Fra i caldi vetri della serra ascoso.
Ed in mesta vicenda, a mano a mano,
Passano gli anni, i mesi, le giornate,
E impercettibilmente, piano piano,
Voluttà e giovinezza sono andate.
Del giorno ogni ora è qui uniforme, eterna
E lo scorrer del tempo è lungo e lento.
Qui l'indolenza la vita governa;
Balena breve, ed è subito spento
Il piacere d'amor per queste spose,
Che, d'ingannare il cor desiderose,
Provano ricche vesti ed ornamenti,
Cercano i giochi ed i divertimenti,
O nel frusciar di rapide acque vive,
Lievi sull'onde cristalline e chiare,
Sciamando insieme per le fresche rive,
Vanno tra i sicomori a passeggiare.
Ma il truce eunuco in mezzo a lor s'aggira,

E non si può sfuggire agli occhi suoi,
Ode l'orecchio quando uno respira
E i suoi passi son sempre dietro ai tuoi.
Da lui la vita intera è regolata.
La volontà del principe sovrano
Come una sacra legge è rispettata
Non meno dei precetti del Corano.
Ed ha un'anima che non chiede amore;
Come statua di legno, ogni livore
Egli sopporta, ed odio e derisioni;
Lo spregiare, il pregar, sguardi languenti,
E motteggi offensivi ed allusioni,
Stanchi sospiri e timidi lamenti.
Gli son note le arti femminili;
È ben esperto quanto sian sottili,
Ed in libere donne e in prigioniere.
Quel tenero guardar, quel pianto muto
Sopra l'anima sua non han potere;
Sono per lui solo un inganno astuto.

Quando, le molli chiome sparpagliate,
Scendon le giovinette sulla riva,
Al fresco bagno nell'ore infocate,
E zampillando va l'acqua sorgiva
Sulle fattezze belle ed incantate,
Dei lor giochi guardiano intransigente
Egli è colà. E guarda, indifferente,
In mezzo all'onde le fanciulle nude.
Nel buio della notte egli si intrude
Or qua or là, pian piano, senza posa,
Leggero sui tappeti scivolando,
Per le docili porte cauto entrando,
Di letto in letto passa e gli occhi posa
Sui dolci visi implacabilmente.
Ed osserva severo ogni dormiente,
L'orecchio tende ad ogni mormorio,
Ogni minimo fremito e brusio,
Tutto avido ricorda e tutto sente;
E guai a quella che nel sonno, ignara,
Il nome di qualcuno ha sussurrato,
O che, imprudente, all'amica più cara,
Colpevoli pensieri ha confidato.

Perché Girej ha il cor gonfio di pena?
La pipa è spenta e fredda tra le dita;
Fermo l'eunuco, respirando appena,
Un cenno attende con aria atterrita.
Il khan s'alza pensoso. Spalancate
Sono del dolce asilo a lui le porte
Delle consorti fino a ieri amate.
Tacito e solo egli entra in quella corte.
Là l'attendono, ignare e spensierate,
Sui tappeti di seta accoccolate,
Intorno allo zampillo chiacchierino.
Insieme tutte, garrule e festose,
Come bimbette osservano curiose
Dentro la chiara fonte un pesciolino
Nuotar qua e là sul marmo adamantino.
Fa scivolar ridendo una di loro
In fondo all'acqua un orecchino d'oro.
Intanto in giro porta qualche ancella
Un sorbetto gustoso e profumato,
D'un tratto ha tutto l'harem risonato
Di una canzone melodiosa e bella.

Canzone Tartara

1

« Il cielo a tutti gli uomini ha donato
Conforto alla sventura loro e al pianto;
Saggio, beato te che hai contemplato
Stanco e vecchio alla Mecca il luogo santo.

2

Beato anche l'eroe, che con la morte
La sponda del Danubio ha consacrata:
A lui verrà dalla celeste corte
Ridente giovanetta innamorata.

3

Ma più beato ancor, Zarema cara,
Colui che amando ogni leggiadra cosa
Nella pace dell'harem si prepara
A vezzeggiare te come una rosa ».

Cantano tutte. Ma dov'è Zarema,
Stella dell'harem, fulgido diadema?
Se ne sta sconsolata, bianca in volto,
Ed agli elogi più non presta ascolto.
Come una palma dopo la tempesta,
Tiene reclina la vezzosa testa;
Nulla al mondo le è caro, or che Girej
Un'altra donna preferisce a lei.

Come poté un'altra bellezza umana
Vincere te, fanciulla georgiana?
Sulla fronte di giglio tu due volte
Hai strettamente le tue trecce avvolte;
Hai strettamente le tue trecce avvolte;
Son gli occhi, pien d'incanti e di misteri,
Più del dì chiari, più che notte neri;
Qual voce della tua più persuasiva
Porta il fuoco di voglie appassionate?
Qual bocca ardente è nel baciare più viva
Delle tue calde labbra avvelenate?
Come può un cuore ch'ebbro di te era
Batter per altra donna, una straniera?
Pure Girej, crudele, indifferente,
Della bellezza tua più non si cura,
E l'ore fredde della notte oscura
Trascorre solitario, cupamente,
Da che nell'harem suo, preda di guerra,
Entrò una principessa d'altra terra.

Ieri ancora la giovane Maria
Viveva nella sua terra natia;
La tenera bellezza delicata
Fioriva ancor nella Polonia amata.
Il vecchio padre di lei si gloriava,
E sua consolazione la chiamava.
Ed era legge per il buon vegliardo
Ogni suo desiderio capriccioso;
Ad un sol fine avea fisso lo sguardo:
Che della figlia amata luminoso
Fosse il destino, come un dì di maggio;
Che non un sol momento di amarezza
L'anima le oscurasse di tristezza;

Che anche dopo le nozze, al tempo saggio,
Ricordasse con dolce nostalgia
L'adolescenza, i giorni spensierati,
Che lievi come un sogno fuggon via.
Tutto incantava in lei: gli aggraziati
Vivaci movimenti, il dolce fare,
E i languidi occhi azzurri come il mare.
Ma gli amabili doni naturali
Sapea con l'arte rendere più vaghi;
Con la magia dell'arpa ai commensali
Del padre suo dava delizie e svaghi;
Quanti ricchi signori, titolati,
Chiesero la sua mano inutilmente,
E quanti mai ragazzi innamorati
Soffrirono per lei segretamente!
Nella pace del cuore, gli agitati
Pensier d'amore ancor non conosceva;
Tra le compagne, in un giocare eterno,
Nel caldo nido del castel paterno,
Il suo libero ozio si godeva.

Par solo ieri! Ed ecco, già erompeva
In Polonia dei Tartari la piena:
Così pei campi secchi si solleva
L'incendio, e corre, e già più in là balena.
La guerra sconcia quella terra amena,
Un dì fiorita ora deserta ed arsa;
Tetri sono i villaggi, cupo il bosco,
Il bel castello sta lì vuoto e fosco,
E danze e suoni ... ogni gioia è scomparsa.
Tace la cameretta di Maria...
Nella gelida chiesa del castello
Tra le altre tombe è sorto un nuovo avello
Con l'alto stemma della dinastia.
Giace il padre, la figlia è fatta schiava,
Nel palazzo ora sta l'avidò erede,
Con sua legge crudele in trono siede
E sul paese derelitto grava.

Ora la reggia del tartaro sire
Ahimé!, la principessa imprigionava.
In mesta servitù deve appassire,

E piange, nella sua disperazione.
 Girej dell'infelice ha compassione:
 La tristezza, le lacrime, i lamenti,
 Turbano il breve sonno del signore,
 Che per lei sola mitiga il rigore
 Dei più severi suoi regolamenti.
 Il tetro carceriere ha pur timore
 E di giorno e di notte avvicinarla;
 Alla sua alcova al declinar dell'ore
 Con fare premuroso accompagnarla;
 Verso di lei rivolger non ardisce
 Degli occhi il triste sguardo che avvilito;
 Intimo è il bagno suo, gesto segreto,
 Un'ancella soltanto l'accudisce.
 Lo stesso khan è timido, discreto,
 Non vuol turbare i mesti suoi pensieri:
 In un angol dell'harem apparato
 Vivere le concede volentieri:
 E par che in quel romito sia celato
 Celeste spettro pieno di misteri.
 Là, della santa Vergine al cospetto,
 Nella notte e nel giorno ardon i ceri,
 Solo conforto all'affannato petto.
 Là, nel raccoglimento, la speranza
 Con un'umile fede può abitare
 E al cuore assiduamente ricordare
 Di una vita miglior la vicinanza.
 Là può versar le sue lacrime amare,
 Lontano da ogni amica invidiosa,
 E mentre intorno a lei ogni altra cosa
 In folle voluttà par sprofondare,
 Gelosa custodisce il sacro altare,
 Nel sito che un miracolo preserva.
 Così un cuor dalla retta via traviato,
 Nel mezzo dell'ebbrezza del peccato
 Un sacro pegno, l'ultimo, conserva:
 Il sentimento del divino amore.

 Scendono l'ombre, già la notte avanza
 Sui campi della Tauride beata;
 Odo pei quieti allori in lontananza

D'un usignol la voce modulata.
Tra i cori delle stelle esce la luna;
Dai cieli senza nuvole riveste
D'un languido chiarore le foreste,
Le valli e i monti che la notte imbruna.
Pallide ombre nell'oscurità,
Tutte velate e avvolte in bianchi saì,
Le popolane di Bachčisaraj
Appaion per le strade qua e là.
L'una dall'altra vanno, perché sia
Più giuliva la sera in compagnia.
Dorme il palazzo, ed anche l'harem tace,
Sprofondato in un languido sopore;
Nulla interrompe la notturna pace.
E l'eunuco, fidato servitore,
Il giro d'ispezione ha già compiuto.
Riposa ormai, ma con vago terrore
Anche nel sonno, qual ospite muto.
L'attesa di improvvisi tradimenti
Né dì né notte tregua non gli dà;
Fruscii, sussurri, gridi oppur lamenti
Gli par di udire sempre or qua or là.
Tutt'a un tratto tremando si ridesta,
Ingannato dal suo falso sentire;
Immobil con l'orecchio teso resta:
Ma tutto intorno seguita a dormire.
Sol le dolci fontane chiacchierine
Dal carcere di marmo sprizzan fuori,
E con le amate rose a sé vicine
Canta nel buio l'usignol tra i fiori.
L'eunuco a lungo ancor l'orecchio tende,
Poi nel suo grembo il sonno lo riprende.

È la negra bellezza cara al cuore
Delle notti del fastoso Oriente.
E come dolci stillano le ore
Pel popol del profeta onnipossente!
Quanta mollezza in ogni sua dimora,
In ogni suo giardino che innamora,
Negli harem quieti da ogni mal protetti!
Là per l'influsso magico lunare
Immoto e misterioso tutto appare,

tutto trasuda voluttuosi affetti.

.
Dormon le mogli. Una non dorme più.
Trattiene il fiato, ora si leva su.
Ecco, cammina. Con la man nervosa
Ha aperto l'uscio. Nell'oscurità
Sfiorando il pavimento adagio va...
In sonnolenza vigile ed ansiosa
Sdraiato un bianco eunuco se ne sta.
Ah, batte in lui un cuore inesorabile!
Illusoria è la sua tranquillità...
Gli passa accanto come spettro labile.

.
Ecco una porta. Con esitazione,
Con la mano da tremito percorsa,
Sul grosso chiavistello lieve è scorsa...
Entra... Stupita sta in contemplazione...
E si insinua in lei una strana paura.
L'intimo raggio del lumino pio,
Entro la nicchia il mesto luccichio,
Il volto della Vergin mite e pura,
La croce, simbol dell'amor di Dio,
Tutto questo, Zarema, ha risvegliato
Nel fondo del tuo cuor memorie care;
La musica di un tempo ormai scordato
In ogni oggetto ha preso a sussurrare.
La principessa posa sul guanciale;
Riscaldate dal sonno verginale
Un vivido color le gote accende
Segnate ancor da un rivolo di pianto,
E uno stanco sorriso ancor vi splende.
Raggio di luna non rischiara tanto
Sotto un carico di pioggia un fiore affranto.
Parea, volato giù da un'altra sfera,
Che tra le coltri un angelo posasse,
E nel suo sonno lacrime versasse
Per la povera giovin prigioniera.
Ma a te, Zarema, a te che cosa accade?
Un groppo grave il petto stringe e invade,
Deboli le si piegano i ginocchi.
Ed ecco l'altra implora: « Abbi pietade!
Che la mia preghiera il cuor ti tocchi... »

Il suon della sua voce, il calpestio,
Turbano della bella il quieto oblio.
Apre gli occhi... e intravede, con spavento,
Reclinar la fanciulla sconosciuta;
Con man trepida su dal pavimento
A sollevarsi, attonita, l'aiuta.
« Chi sei? – chiede –, perché in questo momento
Di notte vieni? ». « Tu devi salvarmi,
L'ultima mia speranza non sottrarmi,
L'ultima che è rimasta alla mia vita...
Lunga felicità mi fu largita,
Ore di giorno in giorno più serene...
Or anche la sua ombra via è fuggita.
Quel che adesso ti dico ascolta bene.

Io non sono di qui, nacqui lontano...
Pure, i miei giorni andati, la mia storia,
Restan scolpiti qui nella memoria:
Ogni oggetto mi par toccar con mano.
Ricordo monti con le cime in cielo,
Caldi rivi fumanti in mezzo al gelo,
Boschi oscuri di querce impervi e fitti,
Altra legge, altre usanze, altri diritti.
Ma per quale ventura abbia lasciato
La bella terra che m'ha generato
Dirti non so. Ricordo solo un mare,
E in alto in alto un piccol uom sospeso
Sulle vele...

 Paura, cose amare,
Fino a quel tempo non avevo appreso.
Era il vivere mio dolce e disteso.
Là, nell'ombra dell'harem, io fiorivo,
E dell'amore le esperienze nove
Con il docile cuore presentivo.
Quel segreto desio che i sensi muove
S'avverò alfin quando Girej lasciò
Per i molli piacer la truce guerra,
Le atroci scorrerie abbandonò,
Rivide l'harem suo e la sua terra.
Al suo cospetto in vaga aspettazione
Noi comparimmo... Egli lo sguardo chiaro
Posò su me con muta ammirazione.

E mi chiamò... E da quel dì passaro
Lunghi giorni di ebbrezza senza fine.
Respiravamo come aria la gioia;
Né mai sospetti, calunnie meschine,
Né della gelosia le amare spine
La turbarono, né la grigia noia.
Ma ahimè!, Maria, l'anima sua, da quando
Davanti agli occhi gli apparisti tu,
Scellerati pensier vanno oscurando.
Le mie doglianze non ascolta più,
Posseduto com'è dal tradimento;
Il dolce conversar, l'antico affetto,
Più non ritrova; e il timido lamento
Del cuore mio gli desta sol dispetto.
Da un simile misfatto tu sei pura;
Non hai colpa nessuna, ben lo so.
Della bellezza mia io son sicura:
In tutto l'harem la tua sola può
Esser per me cagione di sventura.
Ma per l'amor natura mi creò:
Tu non sai certo amar com'io so amare;
Perché mai con la tua fredda beltà
Vorresti un cuore debole turbare?
Lasciami il khan: ei sempre mio sarà.
I baci suoi bruciar su di me sento,
Tremende cose mi giurò Girej:
Ogni suo desiderio, pensamento,
Già da gran tempo è congiunto ai miei.
Però il suo tradimento ora m'atterra.
Io piango. Vedi, inginocchiata a terra,
Io solo prego, ché accusar non oso,
Prosternata umilmente, a te rivolta:
Ridammi il tempo placido e radioso,
Ridammi tu il Girej di una volta...
Or non voglio risposta, né obiezioni:
Tu lo renderesti cieco, ma egli è mio!
Con disprezzo, preghiere, lamento,
O che altro vuoi, fa' che t'abbandoni.
Ora giura... (benché per il Corano,
Qui nel mezzo alle schiave del sovrano,
Abbia scordato la mia vecchia fede,
Pure nel Dio in cui il tuo cuore crede

Credé la madre mia)... Per Lui tu dei
Giurare che a Zarema il suo Girej
Tu renderai... Però ben ti consiglia!...
Ho un pugnale, che usare anche saprei.
Ricorda che del Caucaso son figlia ».

Così disse, e disparve. Dietro a lei
Non osa andar Maria, e si meraviglia.
All'innocente giovinetta è ignota
La lingua di passioni senza pace,
Ma la lor voce vagamente nota,
E in essa tutto la spaventa e spiace.
Pregar, lacrime sparger di dolore,
A salvarla varrà dal disonore?
Che cosa ormai la sorte le prepara?
Tutti i restanti dì della sua amara
Giovane età trascorrer concubina?
Gran Dio! Se pur Girej nella sua cara
Celletta solitaria la meschina
Dimenticasse per la vita intera,
O se anzi tempo con mano assassina
Troncasse la sua mesta primavera,
Questa esistenza misera e smarrita
Lascerebbe Maria con qual conforto!
Ogni momento caro della vita
Da tempo ormai passò, da tempo è morto.
Il gran deserto della vita nostra
Per lei non è. E già una voce chiama,
Dal profondo del ciel la via le mostra,
Col sorriso paterno di chi l'ama.

.....
Fuggito è il tempo. Or Maria non c'è più.
Rapida l'orfanella gli occhi ha chiuso.
Si disiato, il mondo di lassù
Angel novo, di luce ha circondato.
Che cosa ha innanzi a lei la tomba aperto?
Tedio di disperata prigionia?
Ha forse un morbo, od altro mal sofferto?
Chissà! Non c'è la tenera Maria!
La tetra reggia è già di nuovo vuota,
Girej lasciato ancora ha la dimora;
Con le sue orde in contrada remota

Feroci scorrerie scatena ancora.
Tra bufere di guerra, in ogni dove,
Passa la sanguinaria sua figura;
Ma l'anima è rivolta sempre altrove,
In cor sepolto un mesto affetto dura.
Nelle mischie fatali spesso muove
Alta la mano che la spada stringe,
Ma il braccio alzato arresta all'improvviso,
Con occhi folli volge intorno il viso,
Che di un bianco di morte si dipinge.
Qualche cosa egli mormora fra i denti,
Talvolta versa lacrime roventi.
Dimenticato, ormai sempre negletto,
L'harem più non lo vede, più non l'ode;
Sole, straziate nel deserto letto,
Sotto gli occhi del gelido custode
Mutilato, già invecchiano le spose.
E Zarema da tempo se n'è andata.
Dalle guardie dell'harem silenziose
Negli abissi marini fu gettata.
La notte in cui Maria fu al ciel chiamata
Si compì anche per lei la sofferenza.
Qualunque la sua colpa fosse stata,
Terrificante fu quella sentenza!

Spopolò il khan con l'armi e con il fuoco
Nelle terre del Caucaso ogni loco;
Cheti villaggi russi alla radice
Distrusse, e nella Tauride tornò.
Ricordo della giovane infelice,
Una fontana in marmo edificò,
In angol appartato della reggia.
All'ombra di una croce cristiana,
Pose una mezzaluna maomettana
(Misera d'ignoranza che vaneggia
Unione concepì sì empia e strana).
Una lapide c'è, la cui lettura
Gli anni edaci non seppero far vana;
Da dietro a quell'astrusa sua scrittura,
Lacrime fredde gocciolano giù,
E gorgoglia tra marmo l'acqua pura,
In un sussurro che non tace più.

Così piange una madre alla novella
Che suo figlio perì in combattimento.
Dell'antica leggenda il testamento
In quei luoghi ha raccolto ogni donzella.
Per lor volere il mesto monumento
Fontana delle lacrime s'appella.

Quando, dal nord partito finalmente,
I banchetti e le feste abbandonai,
Io venni a visitar Bachčisaraj,
L'antica reggia nell'oblio dormiente.
Vagai pei labirinti solitari,
Ove, dopo gli assalti sanguinari,
Tra i tumultuosi suoi divertimenti,
Sprofondava in fastoso ozio regale
Il tartaro, flagello delle genti.
Là nei giardini e nelle ricche sale
Quella mollezza ancor nell'aria aleggia;
Tra giochi d'acqua rosse son fiorite
Le rose, e sale il tralcio della vite;
Sulle pareti l'oro ancor fiammeggia.
E là io vidi le inferriate antiche
Dietro le quali all'alba della vita
Del signor sospiravano le amiche,
Correndo grani d'ambra fra le dita.
Vidi poi del palazzo il cimitero,
Dei grandi principi ultimo sentiero.
Parea che dalle stele sepolcrali
Da un turbante di marmo incoronate
Fossero arcane volontà fatali
Con lingua percettibile annunciate.
Ove sono quei khan e l'harem, ora?
Tutto è silente intorno, tutto è mesto;
È mutata ogni cosa... Pure, allora
Non poteva il mio cuor pensare a questo:
L'esalar delle rose, lo sciacquio,
In un oblio m'avvolser dolcemente.
Tutto s'abbandonava il pensier mio
A un'emozione oscura alla mia mente.
Vagando nel palazzo, ombra sfuggente,
Mi balenò davanti una fanciulla!...

.....

Quale mai ombra vidi io quel giorno?
Amici, dite: qual gentile forma
Mi fu vicina sempre, sempre intorno,
Senza pace seguendo la mia orma?
Era l'anima pura di Maria
Che là m'apparve? Oppur Zarema forse,
Tutta invasata dalla gelosia,
Qua e là per l'harem vuoto inquieta corse?
Ricordo, così dolce, un altro sguardo,
E bellezza che ancora al mondo vive;
Volano a lei i pensieri, per lei ardo
Di nostalgia su peregrine rive...
Ma basta, dissennato! Tu hai voluto
Troppo attizzar la tua tristezza inane,
Di un amore infelice tu alle insane
Fantasie già pagasti il tuo tributo.
Or torna dunque in te, schiavo languente!
A lungo bacerai le tue catene?
Con la lira impudica fra la gente
Andrai gridando in giro le tue pene?

Amator delle muse e della pace,
Di gloria e amor deposto ogni pensiero,
O riva del Salghir bella e ferace,
A te ritornerò, là dov'io ero!
Scenderò pei declivi sulla sponda,
Pieno il cor di memorie e di segreti,
Ed una volta ancora farà l'onda
Della Tauride gli avidi occhi lieti.
Magica terra, lo sguardo accarezza!
Vivon qui i colli, vivon qui i querceti,
Delle valli ridenti la bellezza,
E l'ambra ed il rubino dei vigneti,
Dei ruscelli e dei pioppi la freschezza...
Tutto blandisce i sensi al passeggiere,
Nella placida ora mattinale,
Quando tra i monti, lungo il litorale,
Corre corrè l'esperto suo destriere,
E strepita d'intorno l'acqua verde,
Dell'Aju-Dagh di sotto alle scogliere,
Ed il suo sfavillio lontan si perde...

1823

EMANUELA TREVISAN SEMI-ANTONIO ALBERTO SEMI

PIANGE ANCORA LA ŠEKĪNĀH?

Oggetto di questa nota è un aspetto particolare della evoluzione della elaborazione letteraria ebraica conseguente alla nascita dello Stato di Israele ed alle vicende storiche di cui esso è protagonista: ci proponiamo cioè di tratteggiare la variazione di fortuna di un fantasma, che chiameremo, in prima approssimazione, dell'« ebreo triste » ponendoci alcuni interrogativi sul suo significato.

Lo spunto per queste considerazioni ci è stato dato dallo scritto di Natalia Ginzburg su *Gli Ebrei*, apparso dapprima su « La Stampa » del 14 settembre 1972, e poi nel volume *Vita immaginaria* ¹⁾.

Scritto d'occasione, all'indomani della strage che scosse le Olimpiadi di Monaco di Baviera, questo articolo oltrepassa i limiti dell'argomento iniziale per spingersi a confrontare, in una sorta di analisi dei vissuti personali dell'Autrice, un'immagine mitica dell'ebreo europeo con l'immagine (ideologico-mitica anch'essa) dell'israeliano, dalla discrepanza tra le quali consegue un giudizio – anche politico – sia sui fatti olimpici sia sulla situazione mediorientale.

Il confronto ci pare pertinente purché esso si collochi nel contesto dell'analisi dei miti e/o delle ideologie e non divenga una base *tout court* per un giudizio storico, com'è forse la tentazione di N. Ginzburg. Vediamone i termini come li enuncia la stessa Ginzburg. L'elemento mitico antico è dato, appunto come si accennava più sopra, dall'immagine dell'ebreo triste, caratterizzato dalla « fisionomia gracile, amara, riflessiva e solitaria » ²⁾ con tutte le « memorie del dolore, la fragilità, il passo randagio e le spalle oppresse dagli spaventi » ³⁾ che comporta. L'elemento ideologico e, in qualche misura, mitico moderno è quello di Israele come « nazione potente aggressiva e vendicativa » ⁴⁾.

Beninteso, la storia della diaspora ebraica in Europa e la storia di Israele dal 1948 ad oggi sembrano offrire uno spunto tragicamente realistico ai due termini in confronto: ma a noi interessa qui rilevare la loro totale assolutizzazione ed il significato che questa fa assumere ad essi. Bisogna notare innanzitutto che il problema descritto da Natalia Ginzburg è quello del suo riuscire ad identificarsi con uno solo di questi termini ⁵⁾ e precisamente con il primo: esaminiamolo più da vicino. Il mito dell'« ebreo triste » è non solo primo cronologicamente rispetto all'immagine dell'« ebreo potente », ma è forse anche il solo termine del

confronto ad avere compiuta dignità di mito. Come tale lo si ritrova in gran parte della letteratura ebraica dall'antichità ai giorni nostri. A livello di ipotesi, ci pare che la figura suddetta faccia parte di un'immagine mitica più complessa: quella di una madre che piange i figli colpiti da sciagure, immagine che potremmo definire come espressiva di una unione masochista ⁶⁾. È Rachele che piange i suoi figli (Geremia, 31:15) a loro volta piangenti. Si sa quanto l'immagine di Rachele abbia influenzato l'elaborazione mistica ebraica, particolarmente nella *Qabbālāh*. Rachele piangente diventa la *Šekināh*, «l'idea mistica di Israele nel suo legame con Dio e nella sua beatitudine, ma anche nelle sue sofferenze e nell'esilio» ed essa è «non solo la Regina, Figlia e Sposa di Dio, ma anche la madre di ogni singolo individuo in Israele» ⁷⁾. Notiamo inoltre che la *Šekināh* esprime in modo condensato ⁸⁾ ambedue i termini del rapporto di commiserazione: nella misura in cui è Rachele essa rappresenta infatti il termine femminile e materno, mentre invece in quanto rappresenta l'unione di ogni singolo figlio di Israele raffigura appunto il termine filiale del binomio mitico: la *Šekināh* è in tal modo una sinne-doché che vale sia come parte che come tutto. E proprio questo aspetto della fusione della parte-individuo con il tutto-Israele fa pensare al significato psicologico della unione nella commiserazione.

È certamente difficile discriminare quanto, nella genesi di un mito, è dovuto all'influenza della realtà esterna e quanto non è dovuto invece alla rilevanza di posizioni psicologiche particolari ed individuali che, se largamente condivise, divengono fatto collettivo. Noi pensiamo che i due fattori si sommino algebricamente ed interreagiscano tra di loro, ma che godano anche di una relativa autonomia che non permette di affermare l'esistenza di un rapporto di dipendenza diretta del primo dal secondo o viceversa. Certo che, se si volesse caratterizzare da un punto di vista psicologico il rapporto tra l'Ebraismo della Diaspora in Occidente e l'Occidente stesso, la chiave più immediata di comprensione sarebbe fornita dal modello di relazione sado-masochista, tipo di rapporto, questo, nel quale solitamente si tende a privilegiare (proprio per motivi personali di solidarietà masochista) la posizione sadica, quasi che il masochista, nella sua dichiarata inferiorità e passività, fosse solo una vittima involontaria. Ma la psicologia ha da lungo tempo chiarito anche le motivazioni profonde che soggiacciono ad una posizione masochista ⁹⁾ e parallelamente i progressi della sociologia ci hanno insegnato a considerare gli aspetti attivi ed in un certo senso volontari del ghetto ¹⁰⁾. Entrambe queste scienze umane sottolineano cioè come una situazione di minorità, di discriminazione o di persecuzione, benché certamente dannose al raggiungimento di una felicità individuale non perversa, possa costituire un vantaggio ai fini della sopravvivenza delle caratteristiche del gruppo considerato come individuo (psicologia) e del gruppo in quanto *ethnos* (sociologia-antropologia). Il mito dell'ebreo triste esprime dunque non solo la realtà della pesante situazione individuale dell'ebreo nella Diaspora europea, ma anche il *desiderio* del gruppo di uniformare i suoi membri a questo modello: in un certo senso il

mito sembra voler dire che solo se l'ebreo è triste Rachele piange per lui e quindi egli fa parte dei figli d'Israele. Tanto più dunque il messaggio si fa insistente quanto più si accentua il rischio del rovesciamento o dell'annullamento del rapporto sadomasochista europei-ebrei. Per inciso si può notare come non sia privo di significato il fatto che l'identificazione « spontanea » con l'ebreo triste da parte di Natalia Ginzburg venga da lei in qualche misura avvertito come distonico, quasi, si sarebbe tentati di dire, come l'irruzione di un frammento dell'Es nell'Io che invece razionalmente tende appunto a superare tale schema di rapporto ¹¹⁾. Giacché N.G., anche anagraficamente, appartiene alla schiera degli ebrei-non ebrei. Né è un caso che l'attribuzione dei significati sopra indicati al simbolo della *Šekināh* avvenga in quella Provenza e in quella Spagna in cui la cultura ebraica conobbe alcuni dei suoi più alti momenti: quasi a voler ricordare all'ebreo singolo in procinto di raggiungere posizioni di relativo benessere che queste ultime rischiano di sminuirlo nella sua identità etnica, quasi a voler indicare un luogo privilegiato, una terra sempre promessa dove soltanto egli potrà essere felicemente e compiutamente se stesso. Ed in effetti anche in un altro periodo di forte sviluppo e – ciò che più conta – di forte diffusione culturale il mito dell'ebreo triste ritorna a comparire con tutta la sua forza: intendiamo riferirci allo sviluppo della cultura ḥassidica nell'Europa orientale del XVIII e XIX secolo e di quella cosiddetta neo-ḥassidica ¹³⁾ della seconda metà dell'800. Questa, nella misura in cui sembrava voler dare un'unità anche linguistica alle forti comunità dell'Europa Orientale, avrebbe potuto preludere ad una « coscienza nazionale yiddish » e quindi a quei sentimenti di positiva auto-affermazione che costituiscono la naturale espressione del superamento del masochismo. Ma questa tentazione, dimostrata dalla nascita di una vera e propria letteratura yiddish, era anche e al tempo stesso smentita dai temi di questa letteratura, temi che assai frequentemente riportano appunto al mito struggente dell'ebreo perseguitato ¹⁴⁾ talora addirittura con una franca esaltazione della posizione masochista ¹⁵⁾.

Naturalmente si sarebbe potuto pensare che questo mito avesse un suo naturale termine di decadenza costituito dalla rinascita nazionale ebraica e dalla costituzione di uno stato ebraico sulla Terra Promessa. Si potrebbe dire che poteva parere logico supporre che la *Šekināh* smettesse di piangere nel momento della riunione con i figli sulla terra dei padri ¹⁶⁾. In realtà né i miti possono morire da un giorno all'altro né possono mutare da un giorno all'altro le situazioni socio-culturali e psicologiche che li motivano. Oggi dunque, essendo il popolo ebraico ancora in parte disperso tra le genti ed in parte riunito nel territorio della Palestina, si può osservare sia la persistenza sia la negazione o addirittura il rifiuto di questo mito. A noi pare che tanto la persistenza del mito quanto il suo rifiuto sottolineino una mancata evoluzione psicologica verso posizioni più mature.

Consideriamo ad esempio il rifiuto del mito (che costituisce appunto l'ideologia con la quale N. Ginzburg non riesce e non vuole identificarsi). Chiunque abbia letto la stampa israeliana degli ultimi anni o abbia vissuto qualche tempo

in Israele sa quanto forte sia stato il tentativo di creare una vera e propria immagine mitica del giovane israeliano, forte, combattivo, con caratteristiche che gli psicologi definirebbero piuttosto alloplastiche che autoplastiche, un israeliano ben simboleggiato dalla stessa denominazione di « sabra » che, come viene comunemente spiegato, è frutto dolce all'interno ma spinoso all'esterno. E non è forse a caso, si potrebbe aggiungere per inciso, che anche un missile costruito in Israele abbia lo stesso nome: dove il simbolo fallico, di potenza, si associa alla aggressività rivolta all'esterno (posizione sadica come rovesciamento di quella masochista).

Ma l'immagine dell'israeliano « forte », che potremmo definire un tentativo di costruzione di un mito, si rivela innanzitutto come un'immagine ideologica destinata a favorire, in una popolazione tutto sommato né ricca né sicura una sorta di falsa coscienza rassicurante basata sulla negazione della propria reale impotenza tramite un fantasma di onnipotenza. Da un altro punto di vista, la stessa immagine si qualifica immediatamente come un prodotto destinato all'uso interno: nella misura in cui infatti Israele è in realtà un paese che si dibatte in gravi difficoltà economiche e comunque che dipende pressoché totalmente dall'appoggio economico e politico dell'Occidente¹⁷⁾ esso si deve presentare all'esterno ancora una volta con l'immagine non già della nazione potente aggressiva e vendicativa, ma con quella del piccolo paese circondato da ogni parte da soverchianti forze avversarie: solo riproponendosi cioè come vittima (passata – in quanto popolo ebraico – e potenziale) Israele mantiene viva l'unione ancora una volta masochista con le comunità della Diaspora. Inoltre, invertendo i termini del rapporto ma senza uscire dallo stesso tipo di logica, può « presentare il conto » alle nazioni già persecutanti dell'Occidente esigendo da esse un concreto aiuto a titolo di compensazione per le persecuzioni attuate dagli stessi paesi contro le comunità della Diaspora (ammencché le nazioni dell'Occidente non paghino nella realtà il senso di colpa per il desiderio fantasmatico *attuale* di darsi nuovamente all'antisemitismo manifesto...). Questa complessa sfaccettatura alla quale è pur sempre sottesa la stessa logica persecutore–perseguitato o carnefice–vittima consente ad esempio da un lato, all'interno di Israele, di favorire una ideologia in base alla quale il « sabra » disprezza assai spesso l'ebreo triste come espressione di debolezza e di sconfitta insinuando addirittura talora, in una inaccettabile concezione storica basata sul « se », la responsabilità e quindi la colpa dell'ebreo orientale e tedesco nella tragedia delle comunità ebraiche europee durante il nazismo (« se si fossero organizzati », « se avessero combattuto ... ») e dall'altro di accogliere appunto i visitatori stranieri importanti facendo loro compiere visite ai luoghi destinati al ricordo di quei milioni di vittime del nazismo che, se la mitologia fosse logica, dovrebbero essere invece dimenticate per sempre.

Inoltre l'utilizzazione di questa particolare situazione ideologico–mitica consente il mantenimento di un altro paradosso: quello di Israele che si presenta agli ebrei della Diaspora come il solo spazio in cui essi potranno essere felicemente se stessi e che quindi invita alla *'aliyyāh* nello stesso momento in cui

chiede loro il massimo dell'appoggio politico ed economico – che presuppone la permanenza nella Diaspora – in nome della solidarietà fraterna tra ebrei perseguitati.

Tanto è difficile per un popolo che ha difeso la sua identità per millenni utilizzando questo tipo di meccanismi abbandonarli nel momento in cui ha la possibilità di divenire un popolo come gli altri.

A nostro parere anche la letteratura riflette queste posizioni e così come è più facile veder rappresentata la nostalgia dell'ebreo triste nelle opere letterarie degli ebrei della diaspora, nella letteratura israeliana contemporanea prevale la presentazione dell'immagine del « nuovo » ebreo e ciò in modo tanto più evidente in quanto per la difficoltà inerente alla contemporaneità di fondazione-rifondazione di una lingua, di una cultura e di uno Stato insieme, buona parte della letteratura ebraica moderna dibatte inevitabilmente argomenti ideologici, talora anche in forma tanto scoperta da apparire propagandistica¹⁸⁾. Profeticamente 'Aḥah Ha-'Am sosteneva, in epoca pre-israeliana, che il compito di costruire o ricostruire una identità nazionale simile a quella di tutti gli altri popoli costituiva motivo di distorsione nel giudizio critico sulla letteratura ebraica moderna¹⁹⁾.

Eppure proprio la generazione che ha visto la morte del mondo ḥassidico, che ha conosciuto in tutta la sua atrocità il nazismo e che ha vissuto abbastanza da vedere la nascita di uno stato israeliano, ha potuto esprimere uno scrittore che sembra aver superato gli scogli dell'alternativa tra posizione sadica e posizione masochista. Ci riferiamo a Šemu'el Yosef 'Agnon, del quale un racconto in particolare – *'Edo we-'Enam*²⁰⁾ – sembra riformulare il mito della *Šekināh* in termini felicemente adulti: la figura evanescente di *Gemūlāh*, irraggiungibile sia per lo scienziato alienato dalla condizione umana comune, sia e ancor più dal mercante irretito da una logica miope, sembra potersi concretizzare solamente in un rapporto d'amore di per se stesso escludente ogni infantile immaturità. Se si volesse compiere un'analisi dettagliata di questo magistrale racconto, si potrebbe forse dimostrare che *'Edo we-'Enam* è la storia psicologica di un uomo, di un uomo qualsiasi vogliamo dire, poco importa se ebreo o non ebreo, di un uomo che tenta di comporre in una armonica unità le diverse posizioni o fasi di sviluppo psicologiche che nel racconto sono antropomorfizzate in tanti personaggi distinti. Ma per un uomo così il mito non ha già più il significato classico e sarebbe forse ozioso domandarsi se, nel pensiero di Šemu'el Y. 'Agnon divenuto cittadino israeliano la *Šekināh* piange ancora: giacché anche quando ella palesemente piange non esprime più tanto un mito nazionale quanto un'istanza insieme più individuale e più universale di completezza umana²¹⁾.

Ma per gli altri? Saremmo tentati di chiederci se il mito del pianto della *Šekināh* (correlato com'è a quello dell'« ebreo triste ») non sia destinato a spegnersi in Israele²²⁾ e a sopravvivere invece nella Diaspora o se addirittura non si possa supporre una progressiva emarginazione del mito da Israele alla Diaspora, da questa agli ebrei in via di assimilazione. Per chi piange, oggi, la *Šekināh*?

1) N. Ginzburg, *Vita immaginaria*, Verona, Mondadori, 1974, p. 232.

2) *Ibid.*, p. 180.

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*

5) Sul problema della doppia identificazione, cioè della identificazione con entrambi i termini di una coppia antitetica, si è soffermato anche F. Fornari (cf. F. Fornari, *La depressione negata* in G. Corm, P. Gauthier, J. Corbon, *La riparazione da lontano*, Genova-Bologna 1971), pur in un'ottica diversa, quale è quella psicoanalitica kleiniana, e su un tema confinante con il nostro, cioè il rapporto tra arabi ed ebrei ed il modo in cui questo rapporto può essere vissuto da parte degli europei. Egli sottolinea a nostro parere giustamente il « rischio di confusione della propria identità » (*ibid.*, p. 10) cui si trova esposta una persona nel momento in cui vuole porsi in una posizione di doppia identificazione, che è in fondo il problema e il pericolo avvertiti da N. Ginzburg quando dichiara « Io sono ebrea » eppoi precisa d'esserlo « solo per parte di padre » (*op. cit.*, pp. 177-178). E ciò è tanto più importante, dal punto di vista personale, se si pensa che « la doppia identificazione contiene (...) in sé il pericolo della doppia diserzione » (cf. F. Fornari, *op. cit.*, p. 11).

6) Adoperiamo in questa nota il termine masochismo in modo indifferenziato, senza entrare cioè nel merito del tipo di masochismo implicato. Si dà per nota, comunque, l'estensione attuata da Freud del termine al di là della sindrome perversa classica ad indicare situazioni psicologiche e comportamenti in cui il soggetto cerca, beninteso in modo inconscio, la posizione di vittima. Cf. *Das ökonomische Problem des Masochismus* in S. Freud, *Gesammelte Werke*, London, Imago, 1940-52, vol. XIII, p. 371 e S. Nacht, *Le masochisme*, « Revue française de psychanalyse », X, 2, 1938, p. 177.

7) G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 310-11.

8) Si consideri inoltre che la condensazione è uno dei modi fondamentali del funzionamento dei processi psichici inconsci e che i miti come i sogni, utilizzano tale procedimento per esprimere tramite una manifesta innocuità, una latente pericolosa brama.

9) Cf. la n. 6. Per un approccio sintetico del problema cf. la voce *Sadomasochismo* in J. Laplanche e J. B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, Bari, Laterza, 1968, p. 642.

10) Cf. L. Wirth, *Il ghetto*, Milano, Comunità, 1968.

11) « Questo è un aspetto della mia natura che trovo strano e che non mi piace affatto, perché in aperto contrasto con tutto quello che ho sempre pensato nel corso della mia vita ... » (N. Ginzburg, *op. cit.*, p. 178), dove proprio la distinzione tra *natura* e *pensiero* cela e manifesta l'altra, tra Es (avvertito come parte di sé ma non « voluta », la natura) e Io.

12) La *Šekināh* come rappresentazione dell'elemento femminile di Dio si incomincia a trovare nel *Sefer Bahir*, il più antico testo della letteratura cabalistica, redatto in Provenza nel secolo XII. Per il simbolismo della *Šekināh* nel *Bahir* cf. G. Scholem, *Le origini della Kabbalah*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 183-224.

13) Ci riferiamo a quella corrente di pensiero che seguì all'*Haskālāh* e che celebrò « *La piété, la simplicité, la douceur et l'humour résigné de la misère juive dans l'est de l'Europe, de ce qu'on a appelé récemment 'l'univers de Shalom Aleichem'* » (S. Halkine, *La littérature hébraïque moderne*, Paris, P.U.F., 1958, p. 54).

14) Per non citare che un esempio solo, si pensi a *La storia di Tewje il lattivendolo* di Shalom Aleichem (trad. it., Roma, Formiggini, 1928).

15) Cf. ad esempio l'aneddoto su Reb Sische di Hanipol e reb Melech di Lisensk in J. Langer, *Le nove porte*, Milano, Adelphi, 1967, pp. 111-13. I due fratelli rabbini si trovano una sera a pernottare in un'osteria ove dei contadini russi ubriachi vogliono farli ballare a suon di frustate: ma per una serie di equivoci è sempre Reb Sische il « fortunato » cui tocca ballare ed essere frustato. Ci si potrebbe forse obiettare che Langer pone questo aneddoto *solo* alla

quinta porta ... Non è forse fuori luogo ricordare, comunque, come tali manifestazioni siano assai frequenti nei movimenti religiosi. Si possono trovare segni di atteggiamenti analoghi nei *Fioretti di S. Francesco* o negli *Evangelii* (cf. ad esempio Mt., 5, 11-12).

16) Per un'analisi alquanto diversa del valore simbolico di questo « incontro » figli-terra, cf. F. Fornari, *op. cit.*, pp. 12-13.

17) Cf. per l'aspetto economico G. Corm, *Le finanze di Israele* in *La riparazione da lontano*, cit., pp. 31-106.

18) Si pensi ad esempio al famoso romanzo di 'Aḥaron Megeḏ, *Ḥedwāh we-'Anī*, adattato per la scena dallo stesso autore e rappresentato dal teatro *Habima* nel 1955-56. In esso si descrive il contrasto di valori tra la vita nel *qibbūš* e nella città esaltando tanto l'aspetto ideologico del primo da parere pura opera di propaganda, povera di contenuti.

19) Cf. *Teḥiyyat ha-rūaḥ* in 'Aḥad Ha-'Am, *'Al pārāšat drākīm*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1921, vol. II, pp. 128-29.

20) Š. Y. 'Agnon, *Kol sippūrāw*, Jerusalem-Tel Aviv, Schocken, 1953, vol. VII (*'Ad Hen-nāh*).

21) A. J. Band (*Nostalgia and Nightmare, a Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, Berkely e Los Angeles, Univ. of California Press, 1968, p. 396) fa riferimento ad una possibilità di interpretazione del racconto in chiave puramente distruttiva che vede il popolo ebraico e la *Šekināh* votati insieme alla morte.

22) A proposito della raffigurazione della *Šekināh* nella poesia ebraica contemporanea si veda l'osservazione di F. Michelini Tocci (*La letteratura ebraica*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 204-5) a proposito della poesia di N. Altermann.

BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI

DUE OSSERVAZIONI SUL MODERNISMO ISLAMICO

1. – “ *Al-zann bi'l-Hukm* ”: *attualità dell'Īḡtihād?*

Il problema che l'ufficialità islamica deve affrontare nel mondo moderno, in tema di adeguamento istituzionale alla realtà che si presenta al credente di oggi, viene in gran parte risolto, se non altro nella pura teoria, attraverso un ripristinato ricorso all'*īḡtihād*, normalmente interpretato come sforzo del raziocinio personale del giuriconsulto per esprimere in termini di legge positiva, nei singoli casi, quanto *è concesso* e quanto *non è concesso* fare all'individuo o alla comunità nel suo complesso ¹⁾.

Lo stesso schematismo in voga nel definire l'*īḡtihād* dimostra che l'intelligenza islamica garante dei valori religiosi e socio-culturali dell'Islam inteso come religione, regola di vita ed eventuale paradigma per una visione e una gestione del potere realizzabile nell'assoluta materialità del mondo, si colloca, nell'affrontare la complessa tematica del rinnovamento e del riformismo all'interno dell'integralismo tradizionale, su posizioni difensive, dando quasi per scontata la critica normalmente fatta allo stesso Islam, di avere conosciuto, nella sua parabola discendente, una passività codificata che l'avrebbe portato non solo a snaturarsi, ma a precludersi la possibilità di una resurrezione purchessia ²⁾.

In altri termini, vogliamo dire che i depositari della tradizione e della legge islamica, nel momento in cui si sono trovati nella necessità di aggiornarsi nei contenuti, hanno accettato, senza alcuna applicazione di *īḡtihād*, una schematizzazione della propria storia ben difficilmente funzionale a un'idea di ripresa e di rinascita ³⁾.

Senza voler affrontare l'aspetto socio-antropologico del problema nella contraddittorietà specifica del caso ⁴⁾, intenderemmo analizzare, in termini puramente teorici, i nessi *logici* che intercorrono tra l'uso dell'*īḡtihād*, la possibilità di giungere a riforme concrete in seno all'Islam grazie all'utilizzazione di tale strumento, e ciò che per comodità chiameremmo la « legge passiva » della decadenza islamica ⁵⁾.

Proponiamo quindi come definizione provvisoria dell'*īḡtihād*, in luogo della definizione codificata, quella di « permissività della congettura ». Ci sarà possibile in tal modo fuoriuscire dall'ancoraggio all'area legale, per ritrovarci su termini

senza dubbio più aderenti a quanto ispira il modernismo riformista islamico nel suo riavvalorare l'*iğtihād*. Se davvero si trattasse della semplice dinamica di rapporti tra quanto è « diritto » per rivelazione (*šarʿ*) e quanto è norma (*ḥukm*) su di esso costruita (*farʿi*), saremmo di fronte all'assurdo di negare ogni forma di evoluzione/involuzione al corso della storia islamica, che sola avrebbe conosciuto una Legge capace di risolvere su un arco di molti secoli tutti i problemi del divenire economico-sociale, e solo a partire dal secolo scorso avrebbe scoperto di fronte a sè un terreno per la cui esplorazione mancavano mezzi adeguati.

Sarebbe come dire che lo scontro con il colonialismo, invece di sollevare e provocare spinte soggiacenti nella realtà del mondo islamico, avrebbe presentato il colonialismo stesso come un'alterità che si affacciava per la prima volta nello specchio dell'Islam. Che è del resto quanto più o meno consapevolmente i modernisti sostengono quando accettano una visione storica della propria civiltà, postulandone uno sviluppo unidimensionale, venuto a cadere il quale l'Islam si sarebbe trovato nell'impossibilità di articolarsi su altri piani e di esistere in altre strutture.

E potrebbe anche a prima vista sembrare più progressivo parlare in termini assolutamente alternativi della società islamica e del colonialismo che su di essa si è abbattuto, se ciò non portasse con sé anche la necessità di esprimere in termini altrettanto assoluti un giudizio negativo su quella società che l'Occidente intendeva colonizzare⁶⁾: giudizio negativo e visione indiscriminata della realtà stessa dell'arco geografico che ha come suo comun denominatore l'Islam. Saremmo cioè costretti a dire, contro ogni concezione storicistica, che l'integralismo islamico continuava a essere allora imperante nell'Impero ottomano e in India, anche a livello istituzionale, e che su tale dato di fatto si è operato lo scontro con la civiltà europea.

D'altra parte, se si trattasse di riportare vitalità a una concezione religiosa che ha assolto e concluso la sua missione storica, l'interesse per ogni tentativo di introdurre o ripristinare strumenti logici atti a proporre nuovi modi di pensiero e di azione sarebbe assai limitato, e si ridurrebbe al caso, non eccezionale né unico, dell'inserzione della funzione religiosa nelle strutture del mondo attuale⁷⁾.

Il caso specifico dell'Islam sta invece nel fatto che proprio attraverso il modernismo è stato riproposto come struttura portante della mentalità islamica quell'integralismo che sul piano storico aveva conosciuto la sua crisi molti secoli prima⁸⁾.

Siamo cioè in piena attualità, sia in termini politici, sia in termini filosofici, di pura logica, con un trapasso dagli uni agli altri senza soluzione di continuità.

È evidente che allo studioso interessato a vedere la funzione di tale fenomeno si offre un solo punto di partenza plausibile, e precisamente la ricognizione dell'uso dell'*iğtihād* nella società islamica « eretica », che su di esso ha fondato la propria differenziazione, pur dovendosi correttamente osservare che il risultato oggettivo di tale differenziazione non è sempre facilmente visualizzabile. Infatti, il legame ipotizzabile tra l'esistenza di un clero nazionalistico e anticolonialista, come è per certi versi stato il caso della Persia sciita, e l'uso dell'*iğtihād*, o più genericamente di una visione della società che permettesse la sperimentazione della congettura,

è ben lontano dall'essere acquisito, e comunque sarebbe troppo semplicistico, anche nel caso si potesse contrapporre una modernità « eretica » a un'arcaicità « ortodossa », sostenere che nella realtà delle cose i risultati siano di ordine positivo ⁹⁾.

Rimane però il fatto che la teorizzazione sull'*ig̃tihād* è sempre continuata in ambiente sciita, e che ad essa non possono non guardare i modernisti musulmani, anche quando o anche se il loro punto di vista programmatico stia in un ritorno alla « purezza » del primo Islam, e quindi a quel periodo (i primi secoli dell'Islam) che ha visto e l'elaborazione e l'applicazione della teoria ¹⁰⁾.

C'è un primo nodo da chiarire, ed è l'uso o meglio la carica semantica affidata ad alcuni termini nell'ambito della *šī'a* imamita.

Se partiamo dall'idea di ammettere come equivalente *ig̃tihād* e congettura (*zann*), o più propriamente la possibilità di sperimentarne gli effetti in norme positive e cogenti, dobbiamo in qualche modo ritrovare un altro punto fermo da cui la stessa congettura prenda corpo e derivi autorità.

Diremmo che la duplicità del procedere, elemento su cui strutturare la congettura ed elemento su cui poggiare la plausibilità della medesima, sono riflessi in due termini, il cui ventaglio di significazioni è ovviamente ben più ampio di quanto tenteremo in questa sede di fissare. Il primo è il '*aql*', non nel senso tradizionale di alternativa a *naṣṣ*, con le suddivisioni che ne conseguono di legge e norma '*aql* o *naqli*, ma in senso di « luogo di effettuabilità » della congettura.

Prendiamo una delle definizioni classiche, ma riportata non a caso in un recente studio sulla *šī'a* imamita, opera di un dottore di al-Azhar: « al-'*aql* huwa 'l-*šar'* al-bātin wa'l-nūr al-dāḥil, wa *šar'* huwa'l-'*aql* al-*zāhir* wa'l-nūr al-*ḥāriḡ* » ¹¹⁾.

Nessuna differenza di piano, dunque, tra ciò che è legge, nella sua implicazione di legge rivelata, e '*aql*. La reciprocità si struttura sul meccanismo che permette alla legge di rimanere fatto interiore al '*aql*, di rimanere, per dirlo con altra espressione, la sua verità intima, laddove il '*aql* esprime la legge stessa nella sua razionalità positiva. Non ci sembra che sia imprescindibile ricorrere ad una qualche forma di *ta'wil* per ammettere l'estensione di tale definizione, intendendo con questo che una tale definizione non è di per sé sciita, ma è stata acquisita dalla *šī'a* in funzione del permanere dell'*ig̃tihād* tra i suoi strumenti di formulazione giuridico-filosofica.

Il che è tanto più dimostrato in quanto l'*Imām* non produce *ig̃tihād*, essendo l'attività normativa dell'*Imām* legata a un processo di *ilhām*, senza che l'intervento del '*aql* operi da *dalil* (dimostrazione e prova al contempo) negli *uṣūl al-dīn* da cui estrapolare materia da concretizzare in norma, senza quindi che per l'*Imām* il '*aql* assolva alla funzione di *aṣl al-fiqh* ¹²⁾.

D'altro canto lo stesso *ig̃tihād* dei Compagni del Profeta è visto piuttosto come una *ta'wil* delle azioni stesse del Profeta – nel caso il ricorso al *naṣṣ* non sia evidente – che come esemplificazione del metodo che si vuole ripristinare, per cui la ricostruzione dell'intero processo non può operarsi attraverso la normale accettazione del-

l'autorità del tempo mitico dell'Islam, ma deve forzatamente far ricorso alle categorie logiche che sottendono il metodo stesso ¹³).

Un'eventuale equiparazione con i « primi tempi » (epoca dei Compagni o, alternativamente ma non in contrapposizione, momento storico della presenza degli *Imām*) non può che proporsi con una formula di dubbia validità, per cui, se l'*iğtihād* è « *ma'rifat al-ḥalāl min al-ḥarām miqyāsan* », nonostante che « *lā iğtihād fi ta'arruf al-ṣawāb* », il *muğtahid* è « *ka 'lladī yūḥi ilayhi* », senza che peraltro lo sia veramente, in quanto l'ispirazione per eccellenza, « *wahy* », è venuta meno con la morte del Profeta ¹⁴).

Una tale equiparazione, ambigua teologicamente, e che sul piano legale potrebbe introdurre un elemento di assoluto pragmatismo in contrasto con il concetto stesso di legge, da un punto di vista strettamente teorico renderebbe difficile spiegare in termini di pura temporalità – senza l'introduzione di un qualche elemento sacramentale – uno dei *ḥadiṯ* posti in apertura dello studio di Berque e Charnay sull'*iḥtilāf*; « se un *muğtahid* ha ragione riceve due ricompense, e, se fallisce, ne riceve una sola » ¹⁵): grazie cioè al suo *ğahd*, che diventerebbe fatto distintivo, sacramentale rispetto a chi non si trova in posizione analoga. Nel qual caso l'intera problematica della riapertura del *bāb al-iğtihād* acquisterebbe un connotato di rivendicazione di sacralità, da parte di un Islam che si vanta di non conoscere un'esperienza chiesastica, proprio nella sua istituzione più razionalistica.

Il secondo punto di riferimento, nella teoria dell'*iğtihād*, è il termine '*ilm*' ¹⁶).

Intendere in questo caso « scienza » come fatto esterno all'*iğtihād* stesso, come indicazione cioè di oggetto di ricerca, sembra inadeguato. Si tratta piuttosto di un fattore preliminare, non metodologico, ma sostanziale all'*iğtihād*. La « scienza » diviene la casistica delle *quaestiones* che il *muğtahid* si pone, il *mawḍū'* degli accidenti ('*awārid*), i quali sono però *dātī*, in quanto è un elemento loro peculiare che li individua come esistenti; ma diviene nello stesso tempo, in quanto '*ilm al-fiqh*, l'insieme degli *af'āl al-mukallaḥīn* ¹⁷), intendendosi con questo il campo etico della cogenza religiosa (*taklif*) e il campo legal-comportamentale che individua in un'*umma* l'istituzione-dovere del singolo credente (*waq'*) ¹⁸).

Il fatto che venga chiamata '*ilm*' questa complessità di elementi non tanto indica una particolare concezione della scienza nel mondo islamico (e infatti l'onnipresente creatività divina non viene assolutamente messa in causa dalle formulazioni di '*ilm*' in connessione con l'*iğtihād*) quanto permette di postulare un piano oggettivo che prescinde dalla Legge – di diritto legata alla rivelazione – senza peraltro contraddirla, nella creazione di categorie di giudizio che vengono motivate intrinsecamente nella loro formulazione logica, cioè in quanto esistono al di fuori del *tanzīl*, e che potremmo sintetizzare ricorrendo alla normale distinzione della realtà creata in *darūri* (logicamente evidente) e *nazarī* (mediatamente comprensibile). Giungiamo così a scindere logicamente l'*aṣl* dell'*iğtihād* nel binomio di '*aql*' e '*ilm*'.

È quello che con terminologia più adeguata si chiamerebbe un'impostazione

materialistica della teoria del diritto, e, per estensione, dei processi che devono regolamentare e definire l'eticità della comunità e del singolo. Ma che acquista il suo sapore di eccezionalità nella considerazione del fatto che tale concezione nasce dall'accettazione di quell'unico reale che è Dio, a cui il mondo fenomenologico ove il *mukallaf* si trova ad agire non è contrapposto in termini di bene e di male, e che quindi diventa il *maqām* del reale relativo, sul quale unicamente è possibile sperimentare l'oggettività della conoscenza, e all'interno del quale funzionano le categorie di giudizio come assoluto *ḥaqq*, sia quando *al-insān amlaka bi-nafsihi*, sia quando esso *ḥaqq* è sempre un potere (*salṭana*), ma di *i'tibār* perché prevede una relazione plurisoggettiva ¹⁹⁾.

D'altra parte, l'oggettività affidata alle categorie logiche e all'*aṣl* che le determina non è che un primo punto nel processo dell'*iğtihād* ²⁰⁾. La puntualizzazione del valore dei concetti base ci porta a non postulare una differenza di sostanza tra *ṣi'a* e *sunna*, nel senso che non si registrano elementi di intromissione nel principio dell'*iğtiḥād* derivati dalle '*aqā'id* della prima, e che l'assunto che abbiamo analizzato in nulla contraddice all'« ortodossia » sunnita ²¹⁾. Se quindi una discriminazione si vuole operare, sarà nella prassi dell'*iğtihād* che essa andrà cercata, così come nelle implicazioni pratiche del sussumere l'*iğtihād* a principio di diritto andrà vista la rinuncia teorica da parte della *sunna* a servirsi di questo strumento nel corso del suo divenire storico.

Il che indica l'interesse della società sciita come eventuale riferimento, anche se raramente affermato in maniera esplicita, per l'Islam moderno, e la dinamica che, secondo il modernismo islamico, dovrebbe operare la riattivazione del processo creativo dell'Islam.

Nelle normali trattazioni imamite di *uṣūl al-fiqh*, dell'*iğtihād* si fa parola insieme al *taqlid* ²²⁾. A una specifica e restrittiva significazione del *taqlid* i modernisti islamici « ortodossi » contrappongono l'*iğtihād*, e alla pratica del *taqlid* attribuiscono la sclerotizzazione della produzione filosofico-legale dell'Islam ²³⁾.

In connessione con l'*iğtihād*, il *taqlid* assume un connotato che è dialetticamente dipendente dall'*iğtihād* stesso, e non è ad esso contrapposto se non nella misura in cui rappresenta « l'altro » angolo visuale della stessa problematica. Quanto i musulmani chiamano genericamente *taqlid*, intendendo con questo pura e passiva imitazione del passato, si riferisce a un *taqlid* particolare e « storico », il *taqlid al-mayyit*, derivazione e conseguenza della teorizzata « chiusura » del *bāb al-iğtihād*.

Il *taqlid* in senso tecnico, nella prassi imamita, è invece la funzione che assolve, nell'ambito della realizzazione dell'*iğtihād*, il credente comune, o comunque colui che dell'*iğtihād* ha bisogno per articolare la propria vita quotidiana al di fuori del puro ossequio alla legge rivelata, colui cioè che richiede la mediazione del *muğtahid* per passare dagli *uṣūl* ai *furū'* positivi che gli indicheranno in concreto il *minhāj* da seguire. *Taqlid* è quindi « realizzazione » dell'*iğtihād*, *iğtihād* in atto, illuminazione del caso specifico, contingente, frutto dell'applicazione del '*aql* e del '*ilm*, da parte del singolo *muğtahid*, alle fonti per eccellenza (Corano e *sunna*, sia pure

degli *Imām*), in aderenza al mutare delle situazioni, facendosi però – e qui ci riallacciamo a quanto detto – opera non già soggettiva, bensì oggettiva di interpretazione e di diritto, senza che l'oggettività dell'agire venga in alcun modo a costituire precedente per una successiva e quindi diversa situazione da esaminare, e senza che l'espressione tecnica, il giudizio che conclude il processo dell'*iğtihād*, venga ad arricchire la fonte con un sistema di cumolazione che sia complemento interpretativo indispensabile alla fruizione della fonte stessa.

Qui soprattutto si pone l'incomprensione « ortodossa » dell'*iğtihād*, quando si sostenga che esso, da un punto di vista di metodo, non si discosta dal *qiyās*, dal procedimento analogico che permette di estrapolare dalla casistica nota la norma per il caso insoluto ²⁴). Proprio il *qiyās* non si opera nell'*iğtihād* imamita ²⁵). Una ripetibilità della « sentenza » non è visualizzata, in assenza della codificazione del precedente. Il *taqlid* quindi, prassi del momento teorico operato attraverso 'aql e 'ilm dal *muğtahid*, non presume nessuna forma di tradizione da rispettare, o meglio nessuna sclerotizzazione del sistema. Si ricrea invece il rapporto « insiemistico » *muğtahid-muqallid* che in altre forme, ma non dissimilmente nella sostanza, l'*umma* « ortodossa » ha istituito con i suoi componenti e tra i suoi componenti – in particolare, nel caso della sovranità, tra califfo e sudditi – e che ha trovato la sua formulazione pratica nel *iğmā'* storico.

Il « consenso » reciproco tra produttore di congettura e fruitore della medesima permette di impostare il rapporto, senza costrizione su una delle due parti ad opera della controparte, e senza che d'altro canto s'incida sull'oggettività del processo, comunque garantita dall'accennata particolare visione dell'*aṣl*.

La mancanza, in ambito imamita, di pragmatismo in senso occidentale, o comunque il particolare modo di avvicinarsi al problema di storicizzazione del contenuto della legge, nell'assoluta irripetibilità della casistica delle situazioni che l'*iğtihād* affronta all'interno di un contesto, ritenuto non qualificante la situazione stessa, ma puro « luogo » in cui collocare la situazione che diventa fatto di ricerca per il suo specifico essere irripetibile e unica, ha evidentemente riscontro in una concezione religioso-teologica. Questa non interviene, come si è detto, nel meccanismo in cui si articola l'*iğtihād*: interviene invece a modificare, in chi produce *iğtihād* e in chi ne usa, la portata di tale istituzione.

La concezione della realtà divina perfetta non è solo, come per il sunnismo, l'assoluto irrealizzabile che, in quanto tale, garantisce perfettibilità al relativo realizzabile. Essa realtà è invece realizzata o realizzabile, in termini non solo di ipotesi, ma di oggettività fenomenologica, rispettivamente dalla presenza o dall'assenza dell'*Imām*. Per meglio dire, si rientra in questo modo in un'ideologia integralista, che è specifica dell'Islam nonostante le diversificazioni interne, che spiega la mancanza di una sostanziale difformità del mondo sciita da quello sunnita, e spiega anche la difficoltà di cogliere nella civiltà islamica sviluppi interni e adeguamenti successivi a realtà esterne che, come si diceva all'inizio, non possono non essersi dati, in maniera più o meno vistosa, sia nel mondo sunnita anche dopo la chiusura

del *bāb al-iğtihād*, sia nel mondo sciita che nonostante l'*iğtihād* non ha prodotto un modello di sviluppo islamico alternativo a quello sperimentato dall'« ortodossia ».

La coscienza di una tale difficoltà non è estranea agli stessi musulmani, che non vedono, in piena coerenza religiosa ma in contrasto con esigenze reali di riforme e di mutamenti sostanziali, contrapposizione tra modernismo-riformismo e integralismo-fondamentalismo, ottenendo invece un'equiparazione teorica tra i due ordini di concetti: equiparazione che funziona praticamente come limite oggettivo delle correnti moderniste, e in senso più generale costituisce un freno a ogni possibile superamento dell'*impasse* in cui si trovano mondo e credente musulmano attuali. L'*iğtihād* sussume comunque, nell'applicazione pratica dei risultati del processo che ha portato al giudizio, due altre categorie di concetti logico-giuridici, la categoria di *ḥukm* e quella di *qā'ida*. L'uno e l'altro termine sono « unità di misura » nel diritto positivo, ed è quindi a riempire di contenuti adeguati *aḥkām* e *qawā'id* che tendono i fautori dell'*iğtihād*.

La legge, quand'essa si presenta come legge rivelata, ma già espressa in una forma derivata dagli *uṣūl*, parte da un *ḥukm* che è *ṣar'ī*, che rappresenta in una prima disamina di *wuḍū'* il principio del *taklīf*, cui ogni credente soggiace. In connessione ad esso, per l'imamismo *uṣūlī*, non è possibile sostituire all'espressione « *al-zann bi'l-ḥukm* » l'espressione « *al-ḥuğğa 'alā'l-ḥukm* »²⁶⁾, perché nella congettura individuata nel suo momento logico dal *zann* non è la congettura stessa a costituire prova cogente. Assume invece ruolo di *ḥuğğa*²⁷⁾ il *mawdū'* in cui il *ḥukm* viene a formularsi e cioè lo *ṣar'* nelle sue componenti di *dalīl mu'tabar* e di *uṣūl 'aqliyya* e *naqliyya*. La sunna o altre scuole sciite si troverebbero quindi di fronte al problema di omologare *zann* e *ḥuğğa* derivando dalla *ṣar'ī'a* il *ḥukm al-far'ī*, negando validità al concetto per cui « *ṭalab al-zann bi-ṣa'ī min al-aḥkām al-ṣar'iyya* »²⁸⁾ senza la distinzione che porta a diversificare, tra gli *aḥkām* derivati, quelli *qaṭ'ī* ottenuti da una diretta applicazione della *ḥuğğa* attraverso un *iğtihād muṭlaq*²⁹⁾, e gli *aḥkām* effettivi, *wāqi'ī*³⁰⁾, contingenti, *zāhiri*, che in quanto tali si ricollegano a un *iğtihād* che poggia sugli *uṣūl* detti *'amaliyya*, e la cui conseguenza operativa porta agli *aḥkām* legali, *fiḥiyya*, nel senso che si procede verso una puntualizzazione ristrettiva e di prassi, nel contempo, dell'intero meccanismo³¹⁾.

Giungiamo così all'ultimo grado (l'astrazione massima del relativo) rappresentato dalle *qawā'id*. Oltre che in *aḥkām* legali e *waḍ'iyya*, rappresentanti all'interno del sistema la casistica delle situazioni pur nell'irripetibilità della sentenza, la normativa si articola in « norme » (*qawā'id*) che rappresentano la varietà stessa degli schemi giuridici, pur nel mantenimento del principio che ad un *waḍ'* concreto può rispondere un *ḥukm* direttamente legato allo *ṣar'* o agli *uṣūl*, e che quindi la norma non è che il principio logico che sovrintende alla prassi nella frazionabilità dei casi concreti a complemento del principio logico che si pone a livello di *aṣl* nel passaggio dallo strumento (*'aql* e *'ilm*) al *ḥukm* come concetto generale.

Nell'utilizzazione della categoria delle *qawā'id* si riapre una convergenza con la concezione sunnita del diritto, quindi un'oggettiva possibilità di adottare l'*iğtihād*,

così come esso è attivo presso gli imamiti, per una revisione dei contenuti e dei metodi informativi della società islamica ortodossa. Naturalmente, nei limiti che si diceva e con il rischio di rimanere ulteriormente invischiati nella problematica di fondo – e irrisolta – del riformismo islamico, che è quella del superamento, a livello ideologico prima che operativo, dell'integralismo di principio dell'Islam. Potremmo dire che le *qawā'id* rappresentano il fenomeno giuridico nella sua effettualità, e che in questo senso esse costituiscono il corpus stesso del *fiqh*. I vari tipi di *qawā'id*, quindi, e in particolare quelle che si rifanno alle regole di esclusione di ogni eccesso e di esclusione delle conseguenze aprioristicamente dannose di un atto, riconducono il *fiqh* nella più ampia prospettiva della *maṣlaḥa*, concetto a cui si informa la problematica del bene sociale in tutto l'Islam ³²⁾.

2. – *Sul carattere religioso di certa « opposizione » in Turchia. Una fatwā recente.*

Presentare all'attenzione degli studiosi, interessati a verificare l'esistenza e soprattutto l'incidenza del revival islamico in Turchia, un fatto quotidiano come la *fatwā* che segue ³³⁾ non può avere come scopo se non quello di proporre alcune ipotesi sul fenomeno, senza pretendere di concludere un'analisi che necessita di ben altre verifiche.

Si è spesso parlato di laicismo statale turco in contrapposizione a un tradizionalismo islamico da combattere. A noi sembra che questa stessa affermazione racchiuda più di un'ambiguità, con tutti i conseguenti *misunderstandings* possibili.

La rivoluzione kemalista era frutto, non diversamente dal riformismo islamico che conosceva all'epoca una delle sue migliori fioriture, oltre che in Turchia, in India e in Egitto, di un'acculturazione ad alcuni schemi occidentali, mitizzati nella proposta culturale e verificati nella prassi coloniale, di un'Europa maestra di civiltà, laica e tecnicizzata ³⁴⁾. Oggetto di indagine, quindi, diveniva automaticamente quell'Islam i cui principi avevano informato la vita politica, sociale ed economica dell'area vicino e mediorientale; ma mentre per i modernisti musulmani il problema si poneva, più o meno giustamente, nei termini di un'effettuata realizzazione dei principi islamici, o di una pura forma esteriore che niente aveva di effettivamente islamico nella sostanza, il kemalismo opera l'equiparazione tra religione e Islam, prescindendo da quella peculiare fisionomia dell'Islam che ne fa piuttosto un'ideologia che interviene a vari livelli nella vita del credente e della comunità, invece che – o prima che – una religione nel senso occidentale della parola.

Strutture statali e istituzioni religiose vengono, dunque, viste in una specie di rapporto di interdipendenza, in cui è possibile definire il potere e il controllo oggettivo delle seconde sulle prime, invece che come espressione unica di una concezione totalitaria e integralista ³⁵⁾. Non siamo alieni dal pensare che in Turchia, proprio grazie all'esistenza dell'Impero Ottomano, l'Islam potesse essere più facil-

mente inteso come « religione », e meno come « ideologia » che nei paesi sottoposti a dominio ottomano, per i quali la vera realizzazione dell'Islam diventerà, in alcune fasce illuminate della dirigenza culturale, l'utopica aspirazione a un regno di giustizia e di modernità, con tutte le implicazioni del caso, ivi compresa una possibile « occidentalizzazione » di alcuni aspetti delle proprie forme organizzative, e soprattutto un'accettazione entusiastica della funzione catartica della tecnica, risolutiva di ogni problema ³⁶).

Ma anche se il ruolo dell'Islam in Turchia – proprio nella Turchia ospitante il « califfato » – era più simile a quello di una « chiesa », ciò non spiega la « sfasatura » storica della rivoluzione kemalista nell'affrontare il problema, che avrebbe dovuto in questo caso restare nel puro ambito dell'acquisizione di competenza, da parte dello stato, delle sue ovvie sfere di potere, alla stregua di un Concordato ³⁷); spiega invece come alcuni elementi islamici siano stati inseriti a pieno diritto, come una scoperta diretta, tra le « rivendicazioni programmatiche » del kemalismo, senza riconoscerne la matrice originaria. Citiamo quella che è forse, a nostro giudizio, la più tipica, e insieme quella che più può fornire elemento di riflessione per quanto diremo: « Il nostro popolo è costituito non di classi sociali dagli interessi contrastanti, bensì di classi la cui coesistenza è indispensabile per le une nei confronti delle altre » ³⁸). Dove sia possibile rintracciare una diversificazione dalla normale, tradizionale e verificata teoria del 'adl islamico, che proprio sull'assenza di lotta di classe ha fondato la sua teoria del potere e la sua utopia dello stato universale, qui non ci è dato vedere.

Il fatto viene comunque ribadito in termini di programma economico: « ... Il nostro concetto di statalismo ha le sue basi nell'iniziativa privata e nelle attitudini personali degli individui, pur tenendo conto nel contempo degli interessi e delle necessità di una grande nazione ... » ³⁹).

Ci troviamo di fronte a uno stato che avoca a sé il programma dell'ideologia religiosa dei suoi sudditi, chiamandola laica, operando cioè una distinzione di piani non voluta dall'Islam come tale, ma la cui applicazione non può che operarsi sulle strutture « laiche » della società, anche nel caso del più riuscito integralismo ⁴⁰).

Questa la prima forma di ambiguità che incontriamo. Un'altra, di ordine diverso, riguarda il concetto di entità nazionale. Le difficoltà di esprimere in termini precisi che cosa sia la « nazione turca » portano, da un'assunzione di base del concetto di religione (islamica) come oggettivamente imprescindibile elemento di identificazione, a un finale ridimensionamento della portata culturale della civiltà turca islamica, che viene vista in alternativa alla civiltà turca preislamica: fenomeno che occorre su scala di gran lunga maggiore che altrove, e che il purismo linguistico registra puntualmente.

Quale doveva presumibilmente essere la risposta islamica a questa situazione di fatto? Una prima affermazione di principio sulla funzionalità della propria concezione sociale e quindi economica. All'ambiguità programmatica delle inizia-

tive economiche del regime, che poi lo pongono invece, e totalmente, nell'area di influenza capitalistica e americana ⁴¹⁾, l'Islam risponde con la sua equidistanza sia dal capitalismo sia dal socialismo scientifico ⁴²⁾. Ecco l'interesse specifico della *fatwà* in questione. L'ordine e la giustizia sociale non si possono ottenere attraverso un processo « occidentale » di capitalizzazione, ma eliminando sia la possibilità di accumulare il surplus ⁴³⁾, sia – ed è il caso proposto nella *fatwà* – riconducendo ogni transazione ai principi coranici sul commercio ⁴⁴⁾. Il che, ancora, vuol dire che l'aspetto economico della Turchia non ha compiuto, da un punto di vista industriale, un salto qualitativo tale da non offrire all'Islam spunti per un'intromissione di giudizio sulla conduzione di tale realtà; in altri termini, la situazione si presenta ancora in consonanza con la tradizione, tanto che nessuna inadeguatezza viene sentita da parte islamica, il che non potrebbe essere il caso, tanto per dare un esempio, dell'Asia sovietica. Nessun aggiornamento vero e proprio nella ripresa islamica turca, ma riproposta dei soliti schemi ancora plausibili nella realtà circostante.

Un secondo punto di reazione è più specificamente turco. La risposta a un nazionalismo che si getta nelle braccia del capitale straniero ⁴⁵⁾, e in particolare americano, fa sì che fautore e protettore dell'integrità nazionale divenga, almeno in teoria, proprio quella « Chiesa » che è stata considerata nemica del nazionalismo in questione. L'operazione prevede dunque due fasi reciprocamente intersecantisi: un'acquisizione di aspetto di « chiesa nazionale » – fatto tipico dei regimi totalitari – e un'affermazione, genericamente antimperialista, di internazionalismo nei confronti dei paesi fratelli, (la questione palestinese raccoglie l'appoggio anche del « clero » turco) che nella fattispecie sono quei paesi islamici che si trovano a dibattersi in difficoltà oggettive analoghe, senza avere comunque percorso la strada del laicismo obbligato.

Ci sembra difficile sciogliere il fenomeno della ripresa religiosa in Turchia senza tener conto di questi aspetti, diremmo « strutturali », del problema. Voler far ricorso, per il musulmano turco, all'« appello dell'Islam », e alla difficoltà di staccarsi da una certa tradizione, avendo a disposizione come termine di confronto l'Asia sovietica o la Jugoslavia, ci sembra quanto mai riduttivo. Così lo sarebbe il vedere l'Islam turco come un sostituto, per il singolo, di certi valori su cui c'è stato abuso da parte dello stato, in un momento in cui, pur nelle perplessità cui tale fatto induce, si va verso la sperimentazione di un socialismo islamico, che consapevolmente cerca di risaldare allo stato, per rafforzarlo, quell'ideologia che il kemalismo ridusse al ruolo di religione. Se mai fosse possibile una conclusione provvisoria, questa si porrebbe in termini malinconicamente negativi su di un'esperienza che obiettivamente restituisce all'Islam un ruolo antimperialista e anticapitalista, il quale ad esso non compete e che, poi, una volta che il meccanismo si è avviato, non può che far constatare un arretramento oggettivo dell'intero processo sociale ⁴⁶⁾.

Seguono una traduzione italiana della « Domanda », il testo della *fatwà* (ci sembra interessante una riproduzione integrale del « formulario » riempito), e una traduzione della « Risposta » del *Mufti*.

T. C.	
Yılı: 1972	DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI İSTANBUL MÜFTÜLÜĞÜ
Sıra No.: 6	(FETVA BELGESİ)
412	
Fetvayı soranın adı ve soyadı: Nazif Senol	
Adresi: 9 Tüm. Hava Bl. Asb. Kd. Bş. Çvş. SARI-KAMIŞ/KARS	
Müracat tarihi:	Varide kaydı
Yazılı ise No.:	Tarih No.
	11.1.1972 259
FETVA İLE İLGİLİ	SORULAR
	CEVAPLAR
	Kaynaklar
	Tetkikatı yapan
Alışverişte peşin fiyatla veresiye fiyat arasındaki fark caiz midir? Meselâ: Peşin fiyatı 75 lira, veresiye fiyatı 100TL. olursa; bu alış verişin dinimizce hükmü nedir?	
Alıcı ile satıcı arasında iki fiyat söz konusu olursa; meselâ: Peşin fiyat 75 lira, veresiye fiyatı 100 lira diye kararlaştırılırsa, bu türlü alış veriş caiz değildir. (1) Çünkü, belirli bir fiyat üzerinde anlaşmaya varılamamıştır. Hz. Peygamber (S.A) bir alış verişte iki şartın ileri sürülmesini yasaklamıştır. Şayet bu iki fiyattan birisi üzerinde kesin bir anlaşmaya varılabilirse caizdir. (2)	
(1) Fetava-yı Hindiye, C:3, S:190, Mısır Bilâtarih (2) Serahsî El-Mebcut, C:13, S:8, Mısır Bilâtarih	
Müftü Yardımcısı Mehmet Sait KAHYA	
İstanbul Müftüsü V. Ahmet VANLI	

Domanda: È lecito che vi sia una differenza fra un prezzo pagato in anticipo e un altro pagato a credito, per esempio se si diano un prezzo di 75 lire per un pagamento anticipato e un altro di 100 lire per un pagamento a credito? Quale sarebbe il punto di vista della nostra religione su questo modo di commerciare?

Risposta: Se si danno i suaccennati due prezzi fra il cliente e il venditore, per esempio se si chiede un prezzo di 75 lire per un pagamento anticipato e un altro di 100 lire per un pagamento a credito, [è ovvio che] questo modo di commerciare non è lecito, perché non si può arrivare a un accordo sopra un determinato prezzo: il Profeta (su di Lui la salute) escluse che si potessero avanzare due condizioni in un'operazione commerciale. La cosa sarebbe tuttavia ammissibile se si potesse giungere a un accordo definitivo sopra uno di questi due prezzi.

1) Cfr. Šayḥ Muḥammad Nūr al-Ḥasan, *al-İğtihād ... Past and Present*, in *The first Conference of the Academy of Islamic Research*, al-Azhar, Cairo, marzo 1964, p. 37 sgg. Alla definizione « Ijtihad ... lexically and technically implies exerting an effort, energy, hard work » viene premezza una considerazione di ordine generale sulla natura umana e sulla conflittualità ad essa intrinseca. Nel riaffermare che le fonti da cui si traggono i principi che informano la Legge islamica sono i quattro *uṣūl* classici, l'*īğtihād* viene visto come il metodo di utilizzazione dei medesimi: « The arriving at judgments from those evidences is what is called ijihad ... ». Il che evidentemente rende possibile sostenere che l'« ijihad is incumbent on whoever is capable of it », ma che « shall be compulsory only to those who can afford it ... ».

2) A titolo assolutamente esemplificativo v. quanto riportato da M. Rodinson, in *Marxisme et monde musulman*, Paris 1972, pp. 101-102, a proposito della tipicità con cui i musulmani d'oggi vedono la loro storia. Ma, forse ancora più pertinente al nostro caso, in quanto continua ad essere « opera di consultazione », cfr. G. Zaydān, *Ta'riḥ al-tamaddun al-islāmī*, Cairo 1902.

3) Si veda, per es. il caso del riformismo algerino, tra i più felici (in quanto, come si dice nell'introduzione del testo: « L'apparition du réformisme musulman en Algérie ... a bouleversé dans ce pays les données religieuses traditionnelles, non sans avoir eu de profondes répercussions sur la vie morale et le comportement social d'une importante fraction de la communauté musulmane »), ma che non esce dallo schema qui accennato: Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie*, Paris 1967, in particolare il II capitolo dedicato alla « metodologia », pp. 226-241. Ma v. anche M. Kerr, *Islamic Reform. The political and legal theories of Muḥammad 'Abdūh and Rashid Riḍā*, Berkeley 1966, in particolare p. 215 sgg.

4) Sui limiti della letteratura sociologica in proposito, v., tra l'altro, A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?*, Paris 1974, p. 45 e pp. 120-126.

5) Interessante comparare quanto andiamo dicendo con la *Théorie de la Hiérarchie des Lois*, di Muḥammad Kāmil Ḥusayn, in *Anthologie de la littérature arabe contemporaine: les essais*, a cura di A. Abdel-Malek, Paris, 1965, pp. 303-306.

6) È in qualche misura, l'approccio di M. Rodinson al problema: *op. cit.*, p. 103 sgg.

7) v. P. Khoury, *Il fattore religioso nel processo di acculturazione*, in *La coscienza dell'altro*, Colloquio a cura dell'Ipalmo, Firenze, 14-16 dicembre 1972.

8) Cfr. H. Djaït, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Paris 1974, p. 140, in cui testualmente si dice: « La réforme ne doit pas se faire contre la religion, elle se fera à la fois par la reli-

gion, dans la religion et indépendamment d'elle », poiché il laicismo verrebbe a scontrarsi e misconoscere la relazione essenziale tra « l'Etat, certains éléments du comportement moral et social, la structure de la personnalité collective et la foi islamique ... ».

9) Cfr. i due contributi riguardanti gli 'ulamā' persiani, rispettivamente di N. Keddie et H. Algar, in *Scholars Saints and Sufis. Muslim religious Institutions since 1500*, editor N. Keddie, University of California Press, 1972.

10) Il già citato caso del riformismo algerino (cfr. Ali Merad, *op. cit.*, pp. 224–226) e in particolare Ibn Badīs, risolvono la questione in un'intesa tra *madhab*, ivi compresi l'ibadismo e la *šī'a*. Ma, più generalmente, naturale punto di raffronto storico per entrare in tema di tradizionalismo islamico sono i quattro fondatori delle scuole giuridiche, cfr. G. Makdisi, *Remarks on traditionalism in Islamic Religious History*, in *The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East*, ed. C. Leiden, Austin, Texas 1965, pp. 77–87.

11) v. Rushdī M. A'aliyān, *Al-'aql 'inda 'l-šī'at al-imāmiyya*, Baghdad 1973, pp. 83–84.

12) *Ibidem*, p. 57.

13) *Ibidem*, pp. 19–20, per cui, per l'epoca della *nubuwwa*, il *fiqh* è *fiqh al-waḥy*; con i Compagni l'*ig̃tihād*, che poggia *bi 'ilm min al-rasūl*, può essere *li fahm murād amr al-rasūl*, o *li ma'rifat al-ḥukm al-šar'i fi wāqi'ah lam yarudd fihā naṣṣ šar'i*, o ancora, *ig̃tihād fi'l-qaḍā' bayna 'l-nās*.

14) v. Maḥmūd Abū Zuhra, *al-Imām al-Šādiq*, Cairo, s.d.(?) [possiedo una copia acefala], p. 266.

15) *L'efflorescence théologique-juridique in L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris 1967, p. 191. Ma l'intero capitolo è ottima introduzione al concetto di *ig̃tihād* visto nella sua funzione sociologica.

16) Sui vari significati di 'ilm, cfr. F. Rosenthal, *The Muslim Definitions of Knowledge*, in *The conflict*, cit., pp. 119–126, schematico, ma che permette di identificare, in alternanza o meno al termine *ma'rifa*, se non altro l'area entro cui tale termine si colloca. V. però anche E. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, p. 40.

17) v. Maḥmūd Šihābī, *Qawā'id-i fiqh*, Tehran 1333, pp. 5–6.

18) Āqā Šayḥ 'Abd al-Karīm Ḥū'ini, *Ḥwad-āmūz-i Kifāya*, vol. I, Qumm, s.d., [1335?] pp. 2–3.

19) Muḥammad Sangalaḡī, *Dalā'il al-sidād dar qawā'id-i fiqh va ig̃tihād*, Tehran 1353, p. 20.

20) Per un punto di riferimento teorico circa la complessità delle valenze giuridico-teologiche dell'*ig̃tihād* in ambito imamita non si può che rimandare a M. Kāzīm Ḥurāsānī, *Kifāyat al-uṣūl*, 2 voll., Tehran 1364.

21) Basterebbe rileggere le pagine dedicate all'*ig̃tihād* e al suo valore assoluto (oggettivo, diremmo noi), nella specificità fenomenica di una data situazione, in Ghazzālī, *Iḥyā 'ulūm al-dīn*, vol. II, Cairo, s.d., pp. 325–327, in particolare per quanto riguarda il rapporto dialettico tra *muḡtaḥid* e *muqallid*.

22) Cfr. il testo *šayḥi* di Abū'l-Qāsim Ḥān Ibrāhīmī Kirmānī, *Iḡtihād va taqlid*, Kirmān, 1363, pp. 179–180, che ci è sembrato il più esplicito al riguardo per il suo radicale rigetto dell'intero binomio.

23) v. per es. O. Amin, *Some Aspects of Religious Reform in The Muslim Middle East*, in *The Conflict* cit., pp. 89–92, ma qualunque opera « modernista » vi fa riferimento.

24) v. Muḥammad Iqbāl, *Reconstruire l'Islam*, Paris 1955, p. 190 sgg. Pure definendo l'*ig̃tihād* « principio di movimento », egli sostiene poi, riallacciandosi all'autorità di Sāfi'i, che il *qiyās* non è che un altro nome per dire *ig̃tihād*.

25) Sayyid 'Abd al-Ḥusayn Šaraf al-dīn Mūsawī, *Al-naṣṣ wa'l-ig̃tihād*, Naḡaf, 1956, p. 7 (introduzione di Muḥammad Taqī al-Ḥakīm, in cui si fa riferimento all'uso dei *ra'y* nel *qiyās*: *ra'y* che non viene codificato nella meccanica dell'*ig̃tihād*).

26) v. *Ḥwad-āmūz* cit. vol. II, parte II, p. 136.

27) *Ibidem*, vol. II, parte I, p. 4 sgg.

28) v. *Al-naṣṣ wa'l-iğtihād* cit., p. 6, e per l'autorità cui si fa riferimento, al-Āmidī, cfr. M. 'Alī Tabrīzī Ḥiyābānī, *Rayḥānat al-adab*, vol. I, Tehran, 1364, p. 29.

29) Maḥmūd Šihābī, *Taqrīrāt-i uṣūl*, Tehran 1361, pp. 135–136 e, dello stesso autore, *Qawā'id*, cit., p. 6 sgg.

30) Cfr. Āqā Ḥusayn Burūğirdī Ṭabāṭābā'ī, *Kitāb nihāyat al-uṣūl*, Qumm 1375, pp. 120–121.

31) Cfr. *Kitāb al dalā'il* cit., p. 12 sgg.

32) v. per es. M. Kerr, *op. cit.*, p. 212. Ma, polemicamente, citiamo in proposito una « moderna apologia » dell'Islam, Abu'l-A'la Maudoodi, *Comprendre l'Islam*, Paris 1973, in particolare p. 140 sgg., perché essa è completamente accettata, cioè riletta in termini di pura « spiritualità » – non pericolosa per il bene dei « potenti » – specie da esponenti non precisamente progressisti dell'intelligenza islamica: cfr. Seyyed Hossein Nasr, *Ideali e realtà dell'Islam*, Milano 1974, p. 43.

33) La *fatwā* ci è stata consegnata nell'agosto '72 a Istanbul, insieme al testo di una lunga intervista dell'autore della *fatwā* stessa. In tale intervista il Vanlı, oltre a una lezione di diritto hanafita con relativa lettura e commento delle fonti cui la *fatwā* fa riferimento, in particolare sottolineando il *razionalismo* del *mağhab* in questione, ci ha esposto il suo punto di vista sulla situazione « favorevole » a una ripresa religiosa in Turchia. Trascuriamo alcuni dati fornitici, tra l'altro sulla frequenza con cui banche e grossi organismi si rivolgono alla *müftülük* per pareri legali, perché non abbiamo avuto modo di confrontarli con statistiche – che non fossero esclusivamente « ufficiali » – abbastanza recenti. L'aspetto politico della questione, così come era visto dal Vanlı, è stato invece tenuto presente nell'esprimere il nostro pensiero in questa sede. Per qualche dato sull'inizio della ripresa islamica in Turchia, v. M. A. Reed, *Revival of Islam in Secular Turkey*, in *MEJ*, 8, 1954, pp. 267–282.

34) Cfr. I. Giritli, *Fifty years of Turkish Political Development, 1919–1969*, Istanbul 1969, p. 39.

35) V. quanto citato in H. E. Allen, *The Turkish Transformation*, New York 1968, p. 29 sgg., quando lo stesso autore sottolinea che scopo della rivoluzione kemalista non era quello di « distruggere la fede » (*op. cit.*, p. 172), in materia di questioni religiose.

36) In questo senso la storia della Repubblica Turca conosce obiezioni all'occidentalizzazione delle istituzioni non meno violente che altrove. Basterebbe ricordare i vari tentativi di ritorno alla *šari'a* o la rivolta *naqšbandī* del '30, per cui v. J. A. Mango, *Islam in Turkey*, in *The Islamic Near East*, editor D. Grant, Toronto 1960, pp. 198–207, ma in particolare pp. 202–203.

37) Mentre è comprensibile tutta l'operazione che ha condotto lo stato a prendere nelle sue mani l'amministrazione degli *awqāf* (per cui cfr. H. Reed, *The Religious Life of Modern Turkish Muslims*, in *Islam and the West*, editor R. H. Frye, The Hague 1957, p. 109 sgg., e ancora più puntualmente Allen, *op. cit.*, p. 176 sgg.), meno perspicuo risulta il processo che porta a coordinare i compiti della Presidenza degli Affari Religiosi, cui viene anche dato potere di esprimere giudizi occasionali secondo la *šari'a* a chi ne faccia richiesta, una volta che si sia accettata la tesi di B. Lewis (*The Emergence of Modern Turkey*, London/New York/Toronto 1961, pp. 407 e 13–14) che vede nella struttura giudiziaria ottomana una delle massime realizzazioni della lettera della *šari'a*, la quale acquista « realtà positiva » nella figura del *qāḍī*, effettivo rappresentante dell'autorità nell'area della sua giurisdizione. La nostra interpretazione si discosta parzialmente da questa analisi. L'autorità sciaraitica nel senso stretto del termine avrebbe dovuto identificarsi con una concezione sacrale del potere califfale inesistente nella realtà dei fatti nella Turchia ottomana, per cui anche il crisma religioso-ufficiale del *qāḍī* aveva già dovuto subire un'azione di assestamento nei confronti dell'effettiva realtà del potere. Che l'istituzione sciaraitica si sentisse investita di ben altre valenze nelle sue possibilità di adeguamento al potere, foss'anche laico, è dimostrato dal fatto che lo stesso movimento nazionalista si fa forte, per un attimo, di una *fatwā* in suo favore, proveniente dal « clero » anatolico che in linea di massima, qualora valessero gli schemi tradizionali di interpretazione, avrebbe dovuto essere più retrivo e conservatore (cfr. Giritli, *op. cit.*,

p. 54). Il fatto, sia pure solo formalmente, mette in dubbio quanto si vuole sostenere di una struttura religiosa condizionante il potere politico.

³⁸⁾ V. Giritli, *op. cit.*, p. 38.

³⁹⁾ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁰⁾ Significativo in proposito il problema della «scolarizzazione» in Turchia. Si impedisce di finanziare la scuola elementare tramite le rendite degli *awqāf*, e lo stato, arrogando a sé tale diritto, sceglie, per sovvenzionare la sua politica scolastica, di imporre tasse speciali. È una prima reazione negativa al nuovo sistema di educazione (cfr. H. E. Wilson-I. Başgöz, *Educational Problems in Turkey 1920-1940*, Bloomington 1968, p. 97 sgg.).

D'altra parte, in seguito a una ricerca sociologica estremamente capillare sulla struttura di alcuni villaggi anatolici, si giunge alla conclusione che la popolazione del villaggio, pur subendo influenze religiose, non è di per sé refrattaria allo sviluppo tecnologico, e accetta un processo di secolarizzazione di alcuni meccanismi, necessari a una moderna capitalizzazione, quale il prestito a interesse, pur sapendo che esso è proibito dalla legge sciaraitica. Però la stessa popolazione si mostra più disposta ad accettare la tradizionale educazione religiosa (e il recente rifiorire delle scuole coraniche in tutto il paese è un'ulteriore conferma), anche, ma non solo, grazie alle facilitazioni di studi gratuiti e simili, offerti a chi si avvia alle scuole di *Imam-Hatip* (v. J. Hinderink-M. B. Kiray, *Social stratification as an obstacle to development: a study of four Turkish villages*, New York/Washington/London 1970, p. 201 sgg. e p. 221). Questo ci pone l'interrogativo se il concetto – più che la sostanza che segue le leggi oggettive di ogni processo del genere – di capitalizzazione deve essere affrontato, in contesto islamico, in forme diverse. D'altra parte non è in termini economici che la cosa ci interessa qui, bensì in termini di mobilità sociale. Se è vero che il sistema kemalista aveva come obiettivo quello di rafforzare l'unità nazionale preservando l'ordine sociale (v. Giritli, *op. cit.*, p. 57), ne deriva che nessun cambiamento sostanziale può essersi verificato nella redistribuzione della ricchezza o nella struttura della società. L'educazione, come in molte situazioni analoghe, diventa un mezzo per emergere, grazie a una mobilità sociale che permette il formarsi di quella classe o *élite* che può assolvere a funzioni manageriali e dirigenziali nei rami del settore terziario, nel commercio e nelle libere professioni, assumendo un aspetto tecnocratico, nella misura consentita dal contesto: *élite* che tende a consolidare i suoi interessi anche in termini economici identificandosi con una *middle-class* assente in genere nei paesi musulmani prima dell'inizio del secolo. Il kemalismo, non diversamente dal naserismo, apre nelle zone urbane e nelle campagne la via della gestione del potere a questo nuovo strato sociale, senza nessuna modificazione specifica del tessuto socio-economico. Il reddito può essere in aumento senza che la struttura agricola del paese subisca trasformazioni radicali, rimanendo quindi il pernio della società turca, e nonostante che il settore agricolo tenda a farsi sempre più improduttivo secondo le ferree necessità di un'economia instabile come quella turca. In pratica si assiste al passaggio – per riprendere e mantenere il punto di partenza assunto di un «clero» che conduce la gestione del potere ottomano – da una «classe fatta di *'ulamā* e di *aşraf*» che si trasmette l'autorità attraverso l'eredità delle funzioni burocratiche, a una classe, semitecnocratica, che finisce per assolvere alle stesse funzioni amministrativo-burocratiche (cfr. E. J. Cohn, *Turkish Economic, Social and Political Change*, New York/Washington/London 1970, in particolare p. 62 sgg.) senza che il programma di indipendenza economica di Atatürk veda in risultati concreti, in termini di capitale nazionale e di industrializzazione del paese, uno sbocco diverso da quello di altri regimi (cfr. K. Bulutoğlu, *Atatürk and his economic policy*, in *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, editor K. H. Karpat, London 1968, p. 327 sgg.).

⁴¹⁾ v. J. A. Morris, *Recent Problems of Economic Development in Turkey*, in *MEJ*, 1960, p. 2 e 5, che, pur sottolineando il ruolo del capitale americano, non può non notare anche le difficoltà cui si accennava alla nota precedente.

⁴²⁾ Cfr. B. Scarcia Amoretti, *Some observations on the evolution of the concept of private property in the Muslim world: methodological notes*, in *AIUON*, 1974.

⁴³⁾ Il punto coranico rimane il sostegno evidente: cfr. M. M. Bravmann, *The surplus of property: an early Arab social concept*, in *Der Islam*, n. 38, 1962, pp. 28-50.

⁴⁴⁾ v. sopra, per cui cfr. J. De Somogy, *Trade in the Quran and in Hadith*, in *MW*, vol. LII, 1962, pp. 110-114; ma anche Zeme-Faruk, *Faiz tarihi ve Islam*, Istanbul 1968.

⁴⁵⁾ La valutazione negativa del ruolo degli investimenti stranieri, con conseguente arricchimento dei capitalisti turchi che si avvantaggiano offrendo il minimo di prestazioni, senza prospettive di una vera via di uscita dal sottosviluppo, viene in genere attribuita alla sola « sinistra » (v. N. Arditi, *Les investissements étrangers en Turquie*, Genève/Paris 1970, p. 157 sgg.). La nostra esperienza diretta, suffragata dall'osservazione di analoghi casi in regimi laici, come quello iraniano, ci dimostra che un'opposizione in questo senso è presente anche nella « destra clericale », se si vuole mantenere, con tutte le implicazioni di giudizio che ne conseguono, una terminologia occidentale. Non a caso, in una polemica circa la definizione di « reazionario » e « progressista » (v. H. Tideli, *The Progressives and the Reactionaries*, in *Political and Social Thought ... cit.*, p. 365 sgg.) comunismo e sionismo sono messi sullo stesso piano, e i « progressisti » vengono definiti antinazionalisti e fautori di un'oligarchia intellettuale antireligiosa. Ma fin qui il caso turco non presenterebbe nessuna anomalia rispetto ai movimenti di destra dichiarata nell'intero bacino mediterraneo. Là dove la Turchia, entro certi limiti, si distingue, è quando il suo « clero » si pone come mediatore proprio nella « tensione » tra secolarismo e Islam, in nome di una politica di riconciliazione, per cui v., a titolo d'esempio, il commento politico, alquanto significativo, al discorso del Presidente Korotürk in occasione della festa del *Bayram*, in *Impact, Muslim viewpoints on current affairs*, London 11-24/1/1974, p. 12.

⁴⁶⁾ Certa pubblicistica recente ne è testimonianza: v., per esempio, Hüseyin Hilmi Işık, *Dinde Reformcular*, Istanbul, 1970.

GIAMPIERO BELLINGERI

HEYDÄRBÄBÄ

Heydärbäbä è il nome del monte che domina i villaggi di Ğayışqurşāq e Hoşgenāb, a est di Qārāčāmān, cittadina a metà strada fra Tabriz e Miyāne. Né imponente né bello, a doppia cima sassosa, « qupqurī bir dāğ », come lo definiscono i pastori locali, Heydärbäbä è diventato il monte forse più famoso dell'Azerbaigian meridionale, avendo avuto la sorte di seguire con occhio materno l'infanzia spensierata di Moḥammad Hoşeyn Şahriyār, originario di Hoşgenāb, medico mancato e celebrato poeta in persiano, e più ancora in turco¹⁾.

Considerato dai suoi giovani ammiratori un secondo Hāfez, da lui imitato alla perfezione, e autodefinitosi sovrano assoluto del regno del ğazal²⁾, l'« ostād-e Şahriyār » è, certo come il Hwāḡe di Şirāz, poeta d'indole prettamente lirica.

Tuttavia, per essere in linea con le convenzioni letterarie del suo tempo, non solo trascrive in malinconie nostalgiche i pianti d'amore, ma fa affiorare talvolta, nelle sue opere, temi sociali come la protesta contro il velo delle donne e il turbante degli uomini, intesi a simbolo d'oscurantismo, la compassione per la sorte del contadino persiano, la rivolta contro tutte le autorità, il fanatismo religioso e nazionalista: « Mia patria è il mondo! mia religione la verità! Che importa infedele o musulmano, Asia o Europa ... »³⁾.

Ma pessimismo e lode del vino elargitore d'oblio accompagnano questa rivolta modernista.

Poi, durante gli anni dell'occupazione alleata dell'Iran, il poeta collabora al giornale radicale « Irān-e mā », nel quale pubblica i suoi versi, e s'impegna nella ricerca di mezzi espressivi e di contenuti poetici nuovi: risultato di questa ricerca sono due poemetti piuttosto originali nell'ambito della letteratura persiana moderna, « Nāmzad-bāzihā-ye rustā'i » (Le galanterie rustiche), bucolico maṭnavi in decasillabi, fresca descrizione della vita nei villaggi del natale Azerbaigian, e « Haziyān-e del » (Le fantasticherie del cuore), bizzarro poema in 75 stanze di sette versi settenari rimati ABCDBE, dove immagini realiste e ricordi d'infanzia sono affiancati da fantasie di viaggi immaginari per il mondo.

A queste due opere in persiano è possibile collegare la genesi del poemetto turco qui presentato, concepito appunto, come i due precedenti, durante gli

anni travagliati dell'occupazione anglo-sovietica e simile a quelli per lo spirito malinconico nostalgico che lo pervade.

«Heydərbābā'ya sālām» è l'amaro saluto del poeta alla sua terra, il pianto del figlio angustiato e lontano che invoca consolazione dalla madre montagna. Alle trionfanti note iniziali dove il monte s'erge maestoso sulla natura che appare in tutta la sua splendida vitalità seguono considerazioni pessimistiche un poco facili sul nostro tempo e sulla nera sorte degli uomini ingannati dal progresso, l'arma di Satana che semina discordia nel mondo.

Questo pessimismo, in cui sono rapidamente annegate le velleità «rivoluzionarie», s'attenua soltanto nei quadri vivaci della povera e serena vita tra i monti, nelle fresche scene dove il poeta si dipinge bambino felice circondato e protetto da madri nonne zie cugine, al sicuro tra i bravi e simpatici personaggi a lui legati da vincoli di clan.

Ma di nuovo il ricordo dell'idillico passato cede il posto alla triste realtà del presente e a tetre previsioni di un futuro ancora peggiore: sulla terra «cattiva» il sole è tramontato, il cielo «maledetto» è avvolto nella nebbia, «buia prigionia» è l'esistenza, «trappola» infernale è il mondo. Motivi che riprendono le amare considerazioni di cui sopra, però in maniera meno esangue, tanto che ci sembra di percepire nel buio il solito filo di luce: il gighita zelante e gli uomini virtuosi senza spada delle prime quintine diventano nelle ultime addirittura il leggendario Koroglı, il giustiziere popolare che, sul suo Qirāt, macella e scanna, Satana seminatore di discordia potrebbe essere sconfitto dall'unità degli uomini buoni, il lupo cattivo morirà strangolato ... E allora sui pascoli gli agnellini vagheranno sciolti, s'intrecceranno le code di pecora e montone, Heydərbābā s'ergerà maestoso su questo paesaggio idilliaco popolato da figli valorosi e racconterà al passante conosciuto e ignoto la pena del figlio poeta.

«Satanico progresso guerra morte sotto un cielo buio e maledetto e/o tribù amore natura tra vivificanti limpide acque», ci ha detto Heydərbābā a nome del figlio Šahriyār, iniziatore della nuova corrente tribal-realistica sud-azerbaigiana, quando siamo andati a Hoşgenāb per scoprire che tutti quei personaggi così vivi nel racconto erano scomparsi e la Fonte Rocciosa, invocata e benedetta al band 15, da cinque anni non scorreva più languida e mite, che però i bambini, quando non cavalcano gli asinelli riconducendoli dai pascoli, galoppo ancora a cavallo d'un bastone, proprio come tanto tempo fa ...

Poemetti simili a questo, anche per forma e metro ⁴⁾, benché mai così ricchi d'immagini tenere ed efficaci, sono ormai innumerevoli: quanti i monti d'Azerbaigian tanti gli emuli del nostro, sotto ogni monte una tribù, in ogni tribù un poeta più o meno progressista.

Ci limiteremo a citare qualche nome rifacendoci a «Yādi az Heydarbābā» (Tehran, Farvardin 1343/1964), un'antologia di omaggi poetici pubblicata da un gruppo di ammiratori di M. H. Šahriyār, a cura di N. F. Ātešbak, in cui comparvero fra l'altro lavori di Fathī, Saḥḥāf, Bāğcebān, Ğošgun, Sāher, tutti imita-

tori del Maestro ad eccezione dei due ultimi, più legati alla scuola del « classico » Şāber. Ma su alcuni dei tanti altri seguaci dello stile tribal–realista, le cui opere non apparvero nell’antologia citata, vorremmo qui soffermarci, per evidenziarne alcune caratteristiche altrove assenti.

Si tratta di Veli Allāh Hākneĵād e ‘Abbās Eslāmi. Il primo è autore di un poemetto di 88 stanze, « Hālĥāl sözləri », (Ardabil, Farvardin 1345/1966), che pur cantando attraverso le solite pernici, le acque, i mietitori che bevono ayran, la bellezza della città di Hālĥāl⁵⁾, luce e fonte d’Azerbaigian (*Hālĥāl mülki Āzərbāyġān ċirāġi/Āzərbāyġān sārċāsmāsi bulāġi ...* 44), ha il carattere di una protesta sociale sui generis: sembra di vedere in poesia un riflesso dello spirito della Rivoluzione Bianca, frutto di quella propaganda imperiale che indica nello Scià il difensore dei contadini e piccoli proprietari e nei latifondisti i nemici non solo del popolo ma dell’imperatore stesso. Così nel poemetto si lamenta l’abbandono di Hālĥāl da parte dei notabili locali (*böyük kişilār bizi ātub geddilār/öz Hālĥāl mülkini sātub geddilār ...* 44), mentre si esalta nello stesso tempo l’azione del sovrano, che di quest’abbandono è causa (*Şāh eylādi dehqānī ġāminnān āzād/ĥārābe yerlāri eylādi ābād ...* 49). E sempre fiducioso nell’opera edificatrice imperiale l’autore non esita a dare al poemetto anche il tono di petizione allo Scià per la costruzione di una strada che colleghi Hālĥāl al Gilān (*Hālĥāl yolī ċäkilsāydi Gilan’a/Hālĥāl olārđi iftiĥār Irān’ā/Şāhinşāh’i āndururuk Qurān’ā ...* 47), donde in poche ore di macchina si potrebbe raggiungere la capitale (... *yāĥşī olār māşin yolī olmāġi/tez yetirür māşin bizi Gilān’ā/Gilān’nān beş s’āt yoldī Tehrān’ā ...*)

In « El Dāyāġi’nā sālām » (Tabriz, Mehr 1333/1954)⁶⁾ del Bārez, pseudonimo di ‘Abbās Eslāmi, insieme alle miniature di rito ricche di zie e nonne che raccontano favole e cucinano saporitissimi dolci troviamo anche accenni al pesante lavoro dei contadini, alla fatica senza ricompensa dei mietitori (*El Dāyāġi ġün ċihāndān ċoh qābāĥ/ġāvān kādli āldā kāsķin bir orāq/biċār bāġlār ġün ċihingā neċā bāq/bu zāĥmāti ċākān iġit berzāġār/zāĥmātindān ġörmāz yāĥşī bir āşār. 78*), all’assenza di scuole (*kās bizim dā mādrāsāmis olaydı/kilāslārī uşāġilān dolaydı/qānmāzliġin rişesini yolaydı ...* 93) e di medici nel villaggio (*El Dāyāġi biz kāddilār ĥār zāmān/nāhoş olsāq nā düktür vār nā dārmān/yüzdā doĥsān āġālsizlār virir ġān ...* 94), critiche evidentemente ben precise e « ardite », se per giustificarle, nell’introduzione a una ristampa successiva del poemetto (Tabriz, Bahman 1346/1968), l’autore precisa che al tempo della prima stesura dell’opera, 1333, si era ancora ben lontani dal benessere e dallo sviluppo culturale promossi dalla grande Enqelāb–e sepid (1341/1963). Esiste tuttora, dunque, una ricca produzione letteraria sud–azerbaigiana scritta, magari anche tollerata dal regime, nonostante i superiori interessi paniranici, e accolta con molta circospezione dagli intellettuali rivoluzionari a ragione convinti del fatto che non basta scrivere in azeri per essere progressisti: a questo proposito chiediamo scusa per la nostra insistenza a quei bravi gighiti che, sempre fedeli al grande Koroġli, sconsigliavano questo lavoro di traduzione, delusi dal Maestro Şahriyār, da loro accusato di essere

ormai lontano dalla sua gente e di non scorgere più come un tempo lacarovana in difficoltà tra i monti (cfr. band 66), confuso dai fumi dei salotti di Tehran ...

Ma il poemetto, con nuvole acque perniciose maculate mietitori-parrucchieri usanze personaggi motivi coloristici girotondi di fanciulle e danze di fantastici cavalli azzurri al chiar di luna, è grazioso, senza dubbio il migliore della serie « Calvario » e migliore di tanti altri destan anatolici ancora intenti a esaltare Manzikert. E poi negli ultimi tempi Heydärbābā è entrato a far parte, accanto ai racconti epici di Koroglı, del repertorio degli 'āšiq, i cantastorie azeri storicamente noti per il loro buon gusto artistico ...

Per quanto riguarda la lingua, notiamo che Šahriyār, a parte alcune incertezze ed incongruenze grafiche, dimostra di ricordare e trascrivere piuttosto bene la parlata materna, cosa sempre elogiabile visto che questa lingua, originariamente oguz, sta rinascendo nuova, riplasmata indoiranica dalle ambizioni arie; quest'ultimo fenomeno non è più l'esercizio stilistico e cortigiano di un Tarzi ⁷⁾ ma un fatto di « base »: a Marāge, per es., un bambino che voleva uova fresche di campagna si rivolse così al bottegaio: « Āqā, kätt yumurtātun vār? » e il figlio più giovane del zārgar di Zāngān frequenta la kilās-i üššom della scuola elementare locale.

Dal punto di vista oguzo originario, il hoşgenābgā è parente stretto del türkçe anatolico: la parlata dei pastori locali scorre simile a quella dei loro colleghi più occidentali anzi più sciolta, libera ormai da quel noioso « mi » interrogativo, inutile data l'intonazione.

Qui ci limiteremo a segnalarne brevemente le caratteristiche salienti, del resto non tutte nuove se teniamo presenti i dialetti anatolici orientali, l'antica grafia ottomana e la lingua di Baku.

L'armonia vocalica vede *ā, o, u, i* collegate e generalmente seguite nel corso della declinazione dalla *i*, la « kalın ı » della terminologia fonetica d'Istanbul, pronunciata quasi « ince » in fine di parola: sāzın (band 8), çoğlı (band 19), bāšī (band 34), qurdī (band 35) ... Alla *ā*, tonda piena persiana, può anche seguire la *u*: bulāhlārūn, bāglāsūn (band 4), yānun, bāšūn (band 5), ātub (band 22) ... *Ö, ü, ä, e, i* in stretto rapporto, con *ö* ed *ü* che amano essere seguite dalla *i* laddove, con logica anatolica moderna e stando alle regole fonetiche dei manuali di Baku, ci si aspetterebbe una *ü*: 'ömri (7), sözi (31), güli (3), il che ci fa notare un hoşgenābgā disobbediente alle regole della « piccola armonia vocalica » ⁸⁾ ed ostile ad avere le vocali *u* ed *ü* alla fine delle sue parole: cfr. dolī (76), oldī (6), gli stati costrutti « bulāgotī » (17) « bulāhlārīn yārpuzī » (26), così come öldi (48) e « nouruz güli » (3).

Segnaliamo nel possessivo della II pers. sing. il suffisso -() v, ai casi dativo e accusativo sing. e plurale: bāšuvā = alla tua testa, qāpivī (qāpīlārivī) = la tua (le tue) porta, accusativo, e nel testo, al band 4, « gün dāluvī dāglāsīn », dove *dāl-u-v-i* è acc. del possessivo di II pers. sing. di *dāl* = schiena. « Vostro/a » è reso dal suffisso -() z: cfr. al band 1 šökātüzä, elüzä, dilüzä.

Elenchiamo ora le incongruenze cui accennavamo, per commentarle in seguito.

Così, incontriamo keçti (6) keçär (7) e geçdi (58) geçär (52-56), inüb (14) minüb (21) e inüp (33) minüp (34), āçub (20-65) ālub (49) e āçup (24) ālup (28), yoq (47) e yoḡ (68), gätirirdik (42) e pişirirdiq (42), çäyçämänin gözündä (17), o qızläründä gözüm vār (25) e bir sinämä pərdäsdir gözimdä (10), yolsuzlärin gözinä (11), qurdun gözi (45), äyär äğzi gözini (62), özün yiyüb (42) e seyredäräm özimdä (10), äy özimi o äzdirän günlärim (21), yurdumuzun özinä (52), onun özini (62), 'äşiqlärin säzlärindä sözüüm vār (25) e tāmäddünün ... sözinä (11), yurdumuzun sözinä (52), Mir 'Äbdül'ün sözini (62), äğäğlärün (45) e äğäşlär (14).

A nostro parere, queste forme diverse della stessa parola si spiegano attribuendole non tanto all'insufficienza o addirittura alla mancanza di un codice grafico preciso per l'azeri meridionale, quanto piuttosto al fatto che Şahriyār in questo suo lavoro scrive in due lingue; l'una è cittadina, più evoluta, l'altra è il ḡoşgenābgā, finora mai fermato graficamente e con caratteristiche proprie più arcaiche: keçär, inüb, āçub, yoq, gätirirdik, çäyçämänin gözündä, gözüm, sözüüm, özün, äğäğlärün sono forme « cittadine », mentre geçär, inüp, āçup, yoḡ, pişirirdiq, gözimdä, gözinä, gözi, gözini, özimi, özinä, özini, sözinä, sözini, äğäşlär sono forme della lingua di ḡoşgenāb. Quantitativamente parlando, queste ultime sono più numerose delle prime e confermano il ḡoşgenābgā lingua poetica.

Delle forme verbali, le cui radici più frequenti, a parte ol-, risultano essere gäl-, keç-, qäl-, sāl-, de-, get-, seguite a distanza da elä-, bil-, ver-, bāḡ-, āş-, ye-, la più ricorrente è l'imperativa-esortativa, subito seguita dalla forma in -()b, e da quella participial-locativa in -y(a)n+da; il tempo più usato è ovviamente l'imperfetto, insidiato da vicino dal passato remoto e dall'aoristo ...

Altissima la frequenza di ḡeydärbābä, alta quella di bāḡçä, bulāḡ, çäy, sel, su, kählik, quş, gün, qız, uşāq, yād, qurd, ayrılıq, Şeytān, ḡähännäm: fra tante acque manca il bālīg, il bülbül cede il posto alla kählik e tāmäddün ricorre una volta sola ...

Ora, richiamati dal ruggito del leone prigioniero, passiamo alla lettura del poemetto pubblicato la prima volta a Tabriz, Esfand 1332/1954, e l'ultima sempre a Tabriz, Esfand 1346/1968. Su quest'ultima edizione, con prefazione di Maḡdi Rouşan Žamir, calligrafia di Tāher ḡoşnevis, cornicine e putto finale di Şe'āri, sono state condotte trascrizione e traduzione.

1) M. H. Šahriyār, figlio dell'avvocato Hāg Mir Āqā Hošgenābi, nacque a Tabriz nel 1285/1906. Alla fine della scuola elementare si recò a Tehran per gli studi secondari, passando in seguito alla Scuola Superiore di Medicina (Madrāse-ye 'Āli-ye Ṭebb). Benché non abbia terminato i suoi studi per dedicarsi alla poesia, è generalmente chiamato « il dottor Šahriyār ». Fu incaricato del suo primo lavoro dal Ministero dell'Istruzione nella provincia del Khorasan.

Durante la II Guerra Mondiale occupava un posto mediocre nella Bānk-e melli a Tehran. Questo impiego che non esigeva grandi sforzi assicurò al poeta, ormai famoso, un'esistenza modesta, permettendogli di consacrarsi completamente all'attività poetica. Attualmente vive tra Tehran e Tabriz.

2) « Šahriyāri-ye ġazal šāyeste-ye man bāšad o bas
ğeyr-e man kas-rā dar in kešvar našāyad Šahriyāri »
(Divan-e Šahriyār, Tehran 1310/1931, p. 94).

3) « Ğehān marāst vaṭan mağhab-e man ast Ḥaқиqat
če kāfer o če mosalmān če Āsyā če Orupā »

(cfr. Mosāferat-e šā'erāne, la qašide che conclude il Divān-e Šahriyār, *op. cit.*).

4) Metro sillabico, tradizionale turco: quintine di endecasillabi rimati AAABB.

5) Hālḥāl è una cittadina a sud-est di Ardabil; da qualche tempo è entrata a far parte de Gilān.

6) El Dāyāqī (lett. « Stazione della tribù ») è il nome di un monte nei dintorni di Ardabil, sulle cui pendici si trova il vill. omonimo.

7) Cfr. A. Bombaci, *La letteratura turca*, Firenze, 1969, p. 256.

8) « Küçük ünlü uyumu »: ünlülerin düztük-yuvarlaklık, darlık-genislik bakımlarından uygunluğudur. (Cfr. T. N. Gencan, *Dilbilgisi*, İstanbul, 1971, p. 43).

HEYDÄRBÄBÄ YA SÄLÄM

SALVE, HEYDARBABA!

di Moḥammad Ḥoseyn Šahriyār (Tabriz, 1332/1954)

(Trascrizione e Traduzione)

- 1 *Heydərbabā ildirimlār šāhāndā
sellār, sulār šāqqıldıyub āhāndā
qızlār onā sâf bāğlıyub bāhāndā
sālām olsun şökätüzä elüzä
mānim dā bir ādım gälsin dilüzä*
- 2 *Heydərbabā kähliklärün uçāndā
kol dibinnān dovşān qālhub qāçāndā
bāhçälärün çiçäklänüb äcāndā
bizdān dā bir mümkün olsā yād elä
äçilmuyān üräkläri şād elä*
- 3 *Bāyrām yeli çärdāhlārī yihāndā
nouruz güli, qār çiçägi, çihāndā
āğ bulutlār köynäklärin sihāndā
bizdān dā yād eliyān sāğ olsun
därdlärimiz qoy dikälsin dāğ olsun*
- 4 *Heydərbabā gün dāluvi dāğlāsın
uzun gülsün bulāhlärün āğlāsın
uşāqlärün bir dāstägül bāğlāsın
yel gäländä ver gätirsün bu yānā
bälkä mānim yātmiş bāhtim oyānā*
- 5 *Heydərbabā sänün üzün āğ olsun
dört bir yānun bulāğ olsun bāğ olsun
bizdān sorā sänün bāşun sāğ olsun
dünya qādā qäqār ölüm itimdi
dünyā boyı oğulsuzdı yätimdi*
- 6 *Heydərbabā yolum sännän käg oldi
'ömrüm keçdi gälämmädin geğ oldi
heç bilmädüm gözällärün neğ oldi
bilmäz idim döngälär vār dönüm vār
itginlik vār āyrilik vār ölüm vār*
- 7 *Heydərbabā igit ämāk itirmäz
'ömür keçär äfsus bārä bitirmäz
nāmärd olān 'ömri bāşā yetirmäz
biz dā vāllah unutmādiq sizläri
görämmäsäk heläl edün bizläri*

- 1 Heydarbaba, al saettar dei fulmini e dei lampi
allo scrosciar dell'acque nei torrenti
alle fanciulle avvinte in girotondo
alla tua mole alle tue genti salve!
venga sulle tue labbra anche il mio nome!
- 2 Heydarbaba, al prender volo delle tue pernici
ai conigli che fuggon dai cespugli
al rifiorire allo sbocciar degli orti
anche di noi ricordati se puoi
rendi la gioia agli animi scontenti
- 3 Alle tende nel vento della festa
all'aprirsi di rose e bucaneve
alle nubi che strizzan la camicia
siamo grati a chiunque ci ricorda
le nostre pene insieme siano un monte
- 4 Heydarbaba, ti faccia caldo il sole ogni versante
sorridi in volto e piangano le fonti
i tuoi fanciulli intreccino ghirlande
del venticello un soffio qui le porti
si desti l'assopita mia fortuna
- 5 Heydarbaba, il tuo viso di bianca luce splenda
sia fonte fresca ogni angolo e giardino
non sia la tua la nera nostra sorte
il mondo è morte è perdita è sventura
orfano è il mondo intero e senza figli
- 6 Heydarbaba, la mia strada da te s'è distaccata
passò la vita io non venni ed è tardi
le tue belle le ho perse ormai di vista
non lo sapevo che la via s'incurva
ci si allontana e perde ed è la morte
- 7 Heydarbaba, non smarrise lo zelo il generoso
passa la vita ahimè il lamento è vano
cuor codardo non vive mai a fondo
noi però te non ti dimentichiamo
se non mi vedi più dammi il perdono

- 8 *Heydərbabā Mir Äzdār säslänändä
känd içinä säsdän göydän düşändä
'Äşiğ Rüstäm sâzin dilländirändä
yâdundâdi nâ höläsäk qâçârdim
quşlâr tâkin qânâd çalub uçârdim*
- 9 *Şängülävâ yurdî 'âşiğ âlmâsî
gâhdâ gedüb ordâ qonâq qâlmâsî
dâş âtmâsî âlmâ heyvâ sâlmâsî
qalub şirin yuği kimin yadîmdâ
âsar qoyub ruħîmdâ hâr zâdîmdâ*
- 10 *Heydərbabâ Qurîgölün qâzlârî
gâdiklârîün sâzâh çâlân sâzlârî
kâtköşânin pâ'izlârî yâzlârî
bir sinâmâ pârdâsidür gözîmdâ
tâk oturub seyredârâm özîmdâ*
- 11 *Heydərbabâ Qârâçämân ğadâsî
çovuşlârîñ gâlâr säsi şadâsî
Kârbâla'yâ gedânlârîñ qadâsî
düşsün bu âğ yolsuzlârîñ gözînä
tämâddînin uyduh yâlân sözînä*
- 12 *Heydərbabâ Şeytân bizi âzdîrip
mâhâbbâti ürâklârdân qâzdîrip
qârâğünün sârnavâştin yâzdîrip
sâlub hâlqi birbirinün ğânînä
bârîşiği bälâşdirüb qânînä*
- 13 *Gözyâşînä bâhân olsâ qân âhmâz
insân olân hânğâr belînä tâhmâz
âmmâ heyf kor tutduğun burâhmâz
behiştimiz ğähännâm olmâqdâdur
zihiğğämiz mühârrâm olmâqdâdur*
- 14 *Hâzân yeli yârpâhlârî tökândä
bulut dâğdân inüb kândä çökândä
Şeyhülislâm gözâl säsin çäkândä
nisgilli söz ürâklârä dâyardi
âğâşlâr dâ Allâh'â bäs äyardi*

- 8 Heydarbaba, alle grida del tuo čavuš Aždar
ai tuoni rimbombanti sul villaggio
al suon del saz di Rustam musicante
ricordi come me la davo a gambe
l'ali aperte volavo quale uccello
- 9 Muri a Šängülava mele d'amanti
restavo a volte a casa dei parenti
a sassate coglievo le cotogne
dolce sogno rimasto nei ricordi
ne porto traccia ancora dentro il cuore
- 10 Le oche Heydarbaba di Qurīgöl
i canneti fruscianti sui pendii
autunni e primavere dei dintorni
sono uno schermo avanti agli occhi miei
siedo da solo e me li vedo dentro
- 11 Heydarbaba, la lunga strada di Qaračämän
giunge la voce il grido dei čavuš
il dolore di chi fu a Kerbela
colpisca gli occhi ai poveri sbandati
noi credemmo all'inganno del progresso
- 12 Heydarbaba ci sta traviando Satana
ci ha strappato l'amore via dal cuore
la nostra nera sorte ha già tracciato
gli uomini aizza gli uni contro gli altri
e di sangue la pace sta imbrattando
- 13 Davanti al pianto il sangue perché scorre?
l'uomo virtuoso mai cinge la spada
però il cieco non lascia ciò che afferra
s'è fatto Inferno il nostro Paradiso
e Zihigğa in Muharram s'è cambiato
- 14 Quando il vento le foglie trascinava
e le nubi cadevan giù dai monti
predicava lo Šeiḥ con bella voce
parole dolci rivolgeva ai cuori
s'inchinavano gli alberi ad Allah

- 15 *Dāšlī Bulāḥ dāš quminān dolmāsīn
bāḥčālārī sārālmāsīn solmāsīn
ordān kečān ātlī susuz olmāsīn
dinā bulāḥ heyrūn olsun āḥārsān
ufuqlārā ḥumār ḥumār bāḥārsān*
- 16 *Ḥeydārbābā dāḡīn dāšīn sārāsī
kāḥlik oḥur dālisindā fārāsī
quzulārīn āḡī bozī qarāsī
bir gāzāydim dāḡ dārālār uzunī
oḥuyaydim « Čobān qaytār quzunī »*
- 17 *Ḥeydārbābā Sulīyer`in düzündā
bulāḥ qāynār Čāycāmānin gözündā
bulāḡotī üzār suyun üzündā
gözāl qušlār ordān ḡālīb kečällār
ḥālvātliyüb bulāḥdān su içällār*
- 18 *Bičinüsti sünbül bičān orāḥlār
elā bil ki zülfi dārār dārāḥlār
šikārčilār bildirčini sorāḥlār
bičinčilār āyrānlārīn içällār
bir hušlānīp sondān durub bičällār*
- 19 *Ḥeydārbābā kāndin ḡüni bātāndā
uḡāqlārūn šāmīn yuyüp yātāndā
āy bulutdān čḥub qāšḡöz ātāndā
bizdān dā bir sān olārā qişşā de
qişşāmizdā čoḥlī ḡāmogussā de.*
- 20 *Qārīnānā geḡā nāḡil diyāndā
külāk qālḥub qāp bāḡānī döyāndā
qurd gečīnin šāḡülīsīn yiyāndā
mān qāyīdub bir dā ušāq olaydim
bir ḡül āčub ondān sorā solaydim*
- 21 *‘Āmmā Ġān`īn bāl bāllāsīn yiyārdim
sondān durub üs donīmī giyārdim
bāḥčālārdā tiringānī diyārdim
āy özīmī o āzdirān ḡünlārim
āḡāḡ minīb āt ḡāzdirān ḡünlārim*

- 15 Non entri sabbia alla Rocciosa Fonte
non siano quei giardini senza frutto
con la sete non parta il cavaliere
fonte gentile e benedetta scorri
languida e mite guardi gli orizzonti
- 16 Le punte Heydarbaba di vette e rocce
cantano le pernici avanti ai piccoli
degli agnellini il bianco il bruno e il nero
lungo i monti e le valli passeggiare
sussurrare la nenia del pastore
- 17 Sulla pianura Heydarbaba di Suliyer
nell'occhio al prato bolle la fontana
sul viso all'acqua nuotano i fuscilli
passan gli uccelli giunti da lontano
alla fonte deserta si ristorano
- 18 Nelle messi si falciano le spighe
son pettini che i riccioli carezzano
i cacciatori chiedono delle quaglie
il bianco ayran i mietitori bevono
un sonnellino e tornano a tagliare
- 19 Heydarbaba, al tramonto del sole sul villaggio
dopo la cena giacciono i tuoi bimbi
la luna tra le nubi strizza l'occhio
in mezzo a noi racconta tu una fiaba
narra una fiaba gonfia di tristezza
- 20 Nonna contava a notte le sue storie
bussava la tormenta alle finestre
mangiava il lupo i cuccioli alle capre
poter per un momento esser fanciullo
lo sboccio di una rosa che sfiorisce
- 21 I pani al miele di zia Ğan finivo
poi m'alzavo e indossavo il mio cappotto
cantavo le mie nenie tra i giardini
come mi coccolavano quei giorni!
galoppavo a cavallo di un bastone

- 22 *Häci Hälä çäydä pältär yuvardı
Mämäd Şadiq dāmlārini suvardı
heç bilmädik dāgdı dāşdı duvardı
här yän galdi şilläg ütub äşardıq
Allah nä hoş gāmsiz gāmsiz yāşardıq*
- 23 *Şeyhülislām münāğātı diyardı
Mäşäd Rāhim läbbādāni giyardı
Mäşäd Ağali bozbāşlari yiyardı
biz hoşıdıq heyrāt olsun toy olsun
färq elämaz här nolāğāq qoy olsun*
- 24 *Mälik Niyāz vārändilin sālardı
ätin çäpup qıyqāgdān cälardı
qırqı tākın gädik bāşin älardı
dolāyā qızlār āçup pāngärä
pāngärälärdä nä gözäl mänzärä*
- 25 *Heydärbābä kändin toyun tutändä
qizgälinlär hänä piltä sātändä
bäg gälinä dāmnān älmä ätändä
mänim dä o qızlärundä gözüm vār
'āşıqlārın sāzlärindä sözüüm vār*
- 26 *Heydärbābä bulāhlārın yārpuzi
bostānlārın gülbäsäri qārpuzi
çärçilärin ağ nābāti sāqquzi
indi dä vār dāmāğimdä dād verär
itgin gedän günlärimdän yād verär.*
- 27 *Bäyrām idi geğä quşi oğurdı
ädāhlı qız bæg göräbin toğurdı
härkäs şälın bir bāğādān soğurdı
äy nä gözäl qāydādı şäl sällāmāq
bæg şälınä bāyrāmlıgın bāğlāmāq*
- 28 *Şäl istädım män dä övdä äğlädım
bir şäl älup tez belimä bāğlädım
Gulāmgil'ä qāşdıım şälı sällädım
Fätmä Hälä mänä göräb bāğlädı
Hän Nänämi yādä sālup äğlädı*

- 22 La zia Hači sciacquava i panni al fiume
Mähmäd Sadiq intonacava i tetti
non badavamo a muri a pietre a monti
una rincorsa un balzo ancora un salto
oh Dio che vita bella e spensierata!
- 23 Šeyhulislam cantava le preghiere
Mäšäd Rahim metteva il camicione
Mäšäd Ağali zuppe divorava
felici tutti a nozze e a funerali
che differenza fa basta che sia!
- 24 Mälik Niyaz imbracciava il fucile
poi spronava e sul fianco galoppava
sulle cime piombava in un baleno
le finestre schiudevano le fanciulle
oh che bel panorama verso il monte!
- 25 Heydarbaba, alla festa di nozze nel villaggio
vendevano l'alcanna e lo stoppino
e giù mele dal tetto alla sposina
anch'io mettevo gli occhi sulle belle
e la voce sul saz dei musicanti
- 26 Heydarbaba, la maggiorana delle tue fontane
i cetrioli e i cocomeri degli orti
venditori ambulanti e caramelle
ne sento ancora il gusto sul palato
dei miei giorni perduti son ricordo
- 27 Era festa cantava la civetta
la promessa tesseva a lui la calza
s'appendeva lo scialle a ogni soffitto
che bell'usanza appendere lo scialle
mettere un dono in quello dello sposo!
- 28 Anch'io volli lo scialle e in casa piansi
uno ne presi lo legai sui fianchi
agitandolo corsi via da Gülam
la zia Fatma legò per me la calza
e pianse ricordando la mia nonna

- 29 *Heydərbabə Mirzəmməd'in bəhçəsi
bəhçələrin turşəşirin əlcəsi
gəlinlərin düzmələri təhçəsi
həy düzülür gözlərimin rəfində
həymə durar hətirələr səfində*
- 30 *Bəyrəm olup qızıl pələng əzəllər
nəqış vurub otaqları bəzəllər
təhçələrə düzmələri düzəllər
qizgəlinin fəndiqçəsi hənəsi
həvəslənər ənəsi qəynənəsi*
- 31 *Bəqicinin sözi südi kəgizi
inəklərin bulaməsi əgizi
çərşənbənin girdəkəni moyuzi
qizlər diyər « Atilmətil çərşənbə
əynə təkin bəhtim əcil çərşənbə »*
- 32 *Yumurtəni göyçək güli boyardıq
çəqışdirub sinənləri soyardıq
oynaməqdən birgə məgər doyardıq
'Əli mənə yəşil əşiq verərdi
Erzə mənə nouruz güli verərdi*
- 33 *Nouruz 'Əli hərməndə vəl sürərdi
gəhdən inüp küləşlərin kürərdi
dəgdən də bir cobən iti hürərdi
ondə gördün uləh əyəh səhlədi
dəgə bəhub quləhlərin səhlədi*
- 34 *Ahşəm bəşi nəhirlən gələndə
qoduqləri çəküb durardıq bəndə
nəhər geçüb gedüb yetəndə kəndə
hayvənləri çilpəq minüp qovardıq
söz çiqsəydi sinə girib suvardıq*
- 35 *Yəz gəgəsi çəydə sulər şərildər
dəş qəyələr səldə əşub hərildər
qərənliqdə qurdun gözi pərildər
itlər gördün qurdi seçüb uləşdi
qurd də gördün qəlhub gədikdən əşdi*

- 29 Quell'orto Heydarbaba di Mirzammäd
le susine agrodolci dei giardini
le nicchie e gli ornamenti delle spose
li ho ancora qui davanti agli occhi s'alza
la tenda alla sfilata dei ricordi
- 30 Al dì di festa il rosso gesso impastano
e le stanze decorano coi pizzi
sulle nicchie dispongono gli oggetti
l'alcanna le nocciole della sposa
la suocera e la mamma emozionata
- 31 Parole latte carta di Baku
il dolce al latte delle vacche pregne
del čaršanba le noci con la vite
cantano le fanciulle « Salta salta
chiara sia come specchio la mia sorte »
- 32 Le uova tingevamo di bel rosso
le spogliavamo al gioco dello scontro
e chi mai si stancava di giocare
'Alì mi regalava il verde aliosso
la rosa di nouruz mi dava Erza
- 33 Con la trebbia Nouruz'Alì sull'aia
ogni tanto scendeva a spinger paglia
abbaiava dal monte un can pastore
hai visto? il mulo s'è bell'e'mpuntato
al monte guarda e drizza su le orecchie
- 34 Al ritorno del gregge sotto sera
tiravamo da parte gli asinelli
poi di corsa al villaggio dietro il gregge
li montavam gridando e senza basto
e le proteste affrontavam di petto
- 35 Sussurra il fiume a notte in primavera
dalla corrente presi i sassi parlano
gli occhi del lupo brillano nel buio
urlano i cani accortisi del lupo
e il lupo hai visto? è sceso giù dal monte

- 36 *Qiş geğəsi tövlələrün otağı
kätillärün oturāği yātāği
buḥāridā yānār otun yānāği
şābčārəsi girdäkāü idəsi
kändä bäsār gülüp dānişmāq säsi*
- 37 *Şuğā ḥāloglünun Bāki söqāti
dāmdā qurān sāmāvāri şöhbāti
yādīmdādī säslī qāddi qāmāti
ğönāmmāğün toyi döndi yās oldi
Nānāqiz'in bāḥt āynāsī kās oldi*
- 38 *Ḥeydārbābā Nānāqiz'in gözləri
Rāḥşāndā'nin şirin şirin sözləri
türki didim oḥusunlār özləri
bilsinnār ki ādām gedār ād qālār
yāḥsi pisdān āğizdā bir dād qālār*
- 39 *Yāz qābāği gün günāyi dövāndā
känd uşāği qār gülläsin sövāndā
küräkçilār dāgdā küräk zövāndā
mānim ruḥim elā bilün ordādur
kählik kimin bātub qālub qārdādur*
- 40 *Qārī Nānā uzādāndā işini
gün bulutdā āyirārdi tişini
qurd qoğālub çäkdirāndā dişini
sürī qālḥub dolāydān āşārdi
baydālārın süti āşub dāşārdi*
- 41 *Ḥāğğā Sultān 'āmmā dişin qisārdi
Mullā Bāqir 'āmogli tez mışsārdi
tāndir yānub tüsti övi bāsārdi
çāydānımız ārisin üstā qāynārdi
qovurqāmız sāğ içindā oynārdi*
- 42 *Bostān pozub gätirirdik āşāği
doldirirdiq övdä tāḥtā tābāği
tāndirlärdä pişirirdiq qābāği
özün yiyüb toḥumlārın çittārdiq
çoh yimākdān lāp āz qālā çittārdiq*

- 36 Notte d'inverno riparo di bestie
 la casa ed il giaciglio dei pastori
 il fuoco brucia rosso nella stufa
 frutta secche le giuggiole e le noci
 voci e risa nel cielo del villaggio
- 37 Suğa il cugino di Baku un ricordo
 disponeva sul tetto il samovar
 oh la bella persona e l'imponenza ...
 ora è lutto la festa degli sposi
 di Nänäqız lo specchio della sorte
- 38 E gli occhi Heydarbaba di Nänäqız
 e di Rähşändä le parole dolci
 una canzone ho detto essi la cantino
 sappian che l'uomo va e rimane il nome
 dolce o amaro un sapore resta in bocca
- 39 Prossima è ormai l'estate ed alto il sole
 i bimbi nella neve a mezzogiorno
 gli spalatori slittano in badile
 l'anima mia con loro su pei monti
 come pernice inciampa in neve fonda
- 40 E la nonna filava la sua lana
 glie'avvolgeva intorno all'aspo il sole
 invecchiato perdeva le sue zanne
 il lupo e il gregge si destava intorno
 e il latte dentro i secchi traboccava
- 41 La zia Häğgä Sultan serrava i denti
 Mollabaqır cugino mogio mogio
 fumo di forno calava alla stanza
 bolliva sulle molle la teiera
 nel piatto saltellava il gran tostato
- 42 Spogliato l'orto in giù lo portavamo
 un vassaiolo di legno riempivamo
 la zucca dentro i forni arrostivamo
 a succhiar semi e trangugiar la polpa
 dal gran pappare quasi scoppiavamo

- 43 *Värzegännän ärmüt sātān gäländä
uşāqlārun säsi düşärdi kändä
biz dä bu yännän eşidüb biländä
şällāq ātub bir qışqırıq sālārdıq
buğdā verüb ärmütlärdän ālārdıq*
- 44 *Mirzā Tāği'ynān geğä getdik çāyā
mān bāhürām seldä boğulmuş āyā
birdän işiq düşti o tāy bāhçāyā
eyvāy didik qurdı qāyitdıq qāşdıq
heç bilmädik nä vaqt küläkdän āşdıq*
- 45 *Heydärbābā āğāğlārun uğāldı
āmmā heyf gavānlārun qoğāldı
tohlilārun ārihlāyub āğāldı
kölgä döndi gün bātdı qāş qārāldı
qurdun gözi qārānliqdā bārāldı*
- 46 *Eşitmişäm yānur Allah çirāği
dāyer olub mäsğidiziün bulāği
rāhat olub kändün evi uşāği
Mānşur Hān'in āli qolı vārolsun!
hārdā qālsā Allah onā yār olsun!*
- 47 *Heydärbābā Mollā İbrāhim vār yā yoq?
mäktāb ācār oğur uşāqlār yā yoq?
härmānüsti mäktābi bāğlār yā yoq?
mändän Aħund'ā yetirirsän sālām
ädäbli bir sālām mälā kälām*
- 48 *Hāğğä Sulţān 'Ämmā gedüb Täbrizä
āmmā nä Täbriz ki gälämmir bizä!
bälām durun qoyāq gedāh emmizä!
āqā öldi tifāqımız dāğıldı
qoyun olān yād gedübän sāğıldı*
- 49 *Heydärbābā dūnyā yālān dūnyādı
Süleymān'nān Nuħ'dān qālān dūnyādı
oğul doğan dārdā sālān dūnyādı
hār kimsiyä hār nä verüb ālubdı
Eflāţun'nān bir qurı ād qālubdı*

- 43 Da Varzegān venivan con le pere
la voce dei bambini sul villaggio
cadeva e noi di qui pur sentivamo
strilli ed urla di gioia lanciavamo
davamo grano ed avevamo pere
- 44 Una notte con Mirza Tagī andammo
al fiume ove la luna era annegata
di colpo un lampo rischiarò quell'orto
mamma il lupo fuggimmo gambe in spalla
oh con che fretta superammo il monte!
- 45 Heydarbaba, son alte le tue piante
ma i tuoi giovani ahimè sono invecchiati
di stenti sono morti gli agnellini
l'ombra il tramonto l'orizzonte cieco
gli occhi del lupo al buio stan sbarrati
- 46 Brucia ho sentito di Allah la lucerna
e la fontana alla moschea zampilla
le famiglie stan meglio i giovinotti
di Mansur Ḥan viva la mano e il braccio
Dio lo protegga ovunque egli si trovi!
- 47 Heydarbaba c'è ancor Molla Ibrahim?
apre la scuola studiano i ragazzi?
e s'alza o no la casa sulla piazza?
all'Aḥund tu presenta il mio saluto
un saluto distinto e di riguardo!
- 48 Hāğğā Sultan la zia sempre a Tabriz
va a Tabriz ma non viene più da noi
su bambini in cammino andiamo a casa
il babbo è morto addio fortuna nostra!
altri mungon la pecora smarrita ...
- 49 Il mondo Heydarbaba è una cosa falsa
di Salomone eredi e di Noè
siamo in luogo che genera alla pena
che prende a tutti ciò che a tutti ha dato
e dei grandi riman soltanto il nome ...

- 50 *Heydərbabā yār vā yoldās döndilär
bırbır mäne cöldä qoyub cöndilär
cäsmälärim cırählgırım söndilär
yämän yerdä gün döndi aḥşām oldı
dünyä mänä ḥārābeye Şām oldı*
- 51 *'Ämoglinän gedän geğä Qıpcäg'ä
āy ki cıḥtī ätlär gäldi oynägä
dirmäşirdıq dāgdän äşirdıq dāgä
Mäs Mämi Ḥän göy ätini oynätđi
tüfāngini äşirdi şäqqıldätđi*
- 52 *Heydərbabā Qārākol'un dārəsi
Ḥoşgenāb'in yoli bändi bārəsi
ordā düşär cıl kähligün fārəsi
ordān geçär yurdumuzun özinä
biz dä geçäk yurdumuzun sözinä*
- 53 *Ḥoşgenāb'i yämän günä kim sālub?
seyidlärdän kim qırılıb kim qālub?
Ämir Gäffār dāmdāşini kim ālub?
bulāḥ genä gälüb göli doldırur?
yā quruyub bāḥcälārī soldırur?*
- 54 *Ämir Gäffār seyidlärün tägtyđi
şahlär şikâr etmäsi qıyqāğtyđi
märdä şirin nāmärdä çoh ağtyđi
mäzhlmlärün ḥaqqı üstä äsärdi
zälimlärī qılış tækin käsärdi*
- 55 *Mir Muştāfä dāyī uğā boy bābā
heykälli sâqqälli Tolustoy bābā
elärdi yās mäğlisini toy bābā
Ḥoşgenāb'un ābrusı ärdämi
mäşgıldärün mäğlislärün göz kimi*
- 56 *Mägdisädät gülärdi bağlär kimi
guruldärdi bulutlı dāğlär kimi
söz ägzindä äirirdi yäğlär kimi
älni äcıtq yähşit dârin qânärdi
yâşıl gözlär cıräg tækin yânärdi*

- 50 Heydarbaba, sono andati l'amico ed il compagno
ad uno ad uno m'han lasciato solo
nel deserto hanno spento le mie fonti
e le luci son tutte tramontate
e rovine di Šam son oggi il mondo ...
- 51 A Qipčaq nella notte col cugino
la luna uscì e vennero i cavalli
a danzare su e giù di monte in monte
Mäš Mämi Ĥan sul suo destriero azzurro
imbracciato lo schioppo sparò in aria
- 52 La valle Heydarbaba di Qarakol
di Ĥošgenab la diga l'uccellaia
laggiù cade la piccola pernice
di là si passa nella nostra terra
e della nostra terra noi parliamo!
- 53 Ma chi ha portato il lutto a Ĥošgenab?
chi è morto e chi ci resta dei seyyed?
e di Amir Ġäffar chi la casa ha preso?
scorre ancora il ruscello e colma il lago?
o è secco e se ne spengono i giardini?
- 54 Amir Ġäffar corona dei seyyed
sapeva cattivarsi anche i sovrani
dolce al virtuoso amaro con il vile
suo era il buon diritto degli oppressi
come spada spezzava gli oppressori
- 55 Zio Mir Mustafa Dio com'era grande
di statura e di barba era un Tolstoj
il lutto trasformava in allegria
di Ĥošgenab l'onore e la virtù
di moschee e d'adunanze era la luce
- 56 Rideva Mäğdil Sadat come aiuola
come i monti imprecando tra le nubi
le parole fondevan come burro
l'ampia fronte capiva sempre tutto
come lampada ardevan gli occhi verdi

- 57 *Mänim atām süfräli bir kişiydi
el äлиндänxdutmāq onun işiydi
gözällärin ahiri qalmış idi
onnän sorā dönär gälär dönüblär
mähhäbbätün çirägläri sönüblär*
- 58 *Mir Şalih'in däli suliq etmäsi
Mir 'Aziz'in şirin Şahsây getmäsi
Mir Mämmäd'in qurulmäsi bitmäsi
indi disäk ahvälätidi nägildü
geçdi getdi itdi bätidi dägildü*
- 59 *Mir 'Abdul'un äynädä qäs yähmäsi
göglärindän qäşinun ahmäsi
boylänmäsi dämdüvördän bähmäsi
Şah 'Abbäs'in dürbini yädeş beheyr!
Hoşgenäb'in hoş günü yädeş beheyr!*
- 60 *Sitäre 'Ämmä nüzikläri yäpärdi
Mir Qadir dä härdäm birin qäpärdi
qäpup yiyüb däyça täkin çäpärdi
gülmäliydi onun nüzik qäppäsi
'ämmämin dä ärisinün şäppäsi*
- 61 *Heydärbäbä Amir Heydär näyniyur?
yäqin genä sämäväri qayniyur
däy qoğälub ält änginin çayniyur
quläh bätub gözi girüb qäşinä
yäziq 'amma havä gälüb bäsünä*
- 62 *Hänim 'ämmä Mir 'Abdul'un sözini
eşidändä äyär ägzi gözini
mälikämdä verär onun özini
dä'välärin şuhluğilän qätällär
äti yiyüb bäsü ätub yätällär*
- 63 *Fizzä Hänim Hoşgenäb'in güliydi
Amir Yähya 'ämqizünun qolıydi
Roşsarä ärtistdi sevgiliydi
Seyid Hüsäyn Mir Şalih'i yänstilər
Amir Ğäfär geyrätlidür qän sälär*

- 57 Mio padre era un buon uomo generoso
che tendeva la mano ai poveretti
era rimasto l'ultimo dei belli
dopo di lui la via s'è fatta storta
le fiamme dell'amore si son spente
- 58 Le mattane di Mir Salih lo strambo
l'Huseyn di Mir 'Aziz marciava dolce
di Mir Mämmäd la furia spumeggiante
sarebber or racconti d'avventure
un passato smarrito ed affondato ...
- 59 Mir 'Abdul allo specchio si truccava
il trucco gli colava dalle ciglia
quatto quatto sbirciava dai muretti
cannocchiale di 'Abbas buona memoria!
buona memoria giorni di Hoşgenab!
- 60 Zia Sitare cuoceva le ciambelle
le arraffava ogni tanto Mir Qadir
un boccone poi via come puledro
che buffo lui rubava le ciambelle
e la zia lo picchiava con le molle ...
- 61 Che farà Heydarbaba l'Amir Heydar?
certo bollirà ancora il samovar
ormai vecchio gli trema certo il mento
spenti i bargigli ed affossati gli occhi
e la zia che è impazzita poveretta ...
- 62 Zia Hanım ascoltando Mir 'Äbdul
tien le labbra piegate e storce gli occhi
gli dice pure il diavolo ti porti
poi ai litigi si uniscono gli scherzi
mangiano carne e giacciono a dormire
- 63 Fizza Hanım di Hoşgenab è il fiore
Amir Yahya è il suo vero braccio destro
come un'attrice è amata Rohsara
Seyyid Hüseyin scimmietta Mir Salih
uom d'onore Amir Ğäfär sparge sangue

- 64 *Sähär tezdän nāhircīlār gälärdi
qoyun quzi dāmbāgādā mälärdi
'Ämmä Ğän'im körpäläri bälärdi
tändirlärin qāvzānārdi tüssisi
çöräklärin gözäl iyi istisi*
- 65 *Güväreñlär dästä qālhub uçällär
gün sācāndā qizil pärdä äcällär
qizil pärdä äcub yigub qācällär
gün uğalub ärtär dāğın ğäläli
täb'iyätin gavānlānār ğämäli*
- 66 *Heydärbābā qārli dāğlār āsāndā
geğä kārvin yolun āzub çāsāndā
mān hārdāsām Tehrān'dā ya Keşān'dā
uzāqlārdān gözüm seçär onları
häyäl gälüb āşub geçär onları*
- 67 *Bir çihaydım Dāmquyā'nin dāsīnā
bir bāhaydım geçmişinā yāsīnā
bir göräydım nälär ğälmiş bāsīnā
mān dā onun qārlārılān āğlārdım
qış dondurān üräkläri dāğlārdım*
- 68 *Heydärbābā gül gönçäsi händāndi
ämmā heyf üräk ğādāsī qāndi
zindāğānliq bir qārānliq zindāndi
bu zindānun dārbācāsın āçān yoh
bu dārlıqdān bir qurtulub qāçān yoh*
- 69 *Heydärbābā göylär bütün dumāndi
günlärimiz birbirindän yāmāndi
birbirüzdän āyırilmāyun āmāndi
yāşşiligi ālimizdän ālublär
yāşşi bizi yāmān günä sālublär*
- 70 *Bir soruşun bu qārquñmiş fäläkdän
nä istiyur bu qurduğı käläkdän
dinä geçirt ulduzläri äläkdän
qoy tökülsün bu yeryüzi dāğilsin!
bu şeytānliq qurqusı bir yigilsin!*

- 64 Presto all'alba giungevano i pastori
le pecore belavan nella stalla
e la zia Ğan fasciava i piccolini
volava in alto il fumo dai fornelli
il calore e l'odor dei pani caldi
- 65 Ed i piccioni sollevati a stormo
scostan la tenda d'oro al sol che nasce
apron la tenda d'oro e uniti scappano
col sole alto si fa più bello il monte
rifiorisce di grazia la natura
- 66 Heydarbaba, quando nel superar di neve i monti
la carovana si smarrisce a notte
da Tehran o Kešan dovunque io sia
i miei occhi li scorgon da lontano
nel mio sogno ritrovano la via
- 67 Salire sulla Roccia in cima al monte
guardare al suo passato alla sua vita
vedere le vicende sue trascorse
insieme a quelle nevi anch'io piangevo
e riscaldavo i cuori intirizziti
- 68 Heydarbaba il bocciolo della rosa
è sorridente ma è ferito il cuore
quale oscura prigionia è l'esistenza
non s'aprono le sbarre della cella
da quest'angustia no non si va via!
- 69 Heydarbaba, i cieli sono avvolti nella nebbia
sono sempre più grigi i nostri giorni
gli un dagli altri non statevi lontani
di mano la bontà ci hanno strappato
noi buoni abbandonati alla violenza
- 70 Al cielo maledetto voi chiedete
che vuol mai dalla trappola che tende
passate un poco via! le stelle al vaglio
si riversi la terra si dissolva!
s'ammassi questo mondo del Demonio!

- 71 *Bir uçaydım bu çirpinān yelinān
bāglāşaydım dāgdān āşān selinān
āglāşaydım uzāq dūşān elinān
bir gorāydim āyriligi kim sāldi
ülkāmizdā kim qūrildi kim qāldi*
- 72 *Mān sānün tāk dāgā sāldim nāfāsi
sān dā qaytar göylārā sāl bu sāsi
bāyquşun dā dār olmāsın qāfāsi
burdā bir şir dārdā qālub bāğirir
mürüvvātsiz insānlāri cāğirir*
- 73 *Heydārbābā geyrāt qānun qāynārkān
qara quşlār sānnān qopub qālḥārkān
o sildirim dāşlārınān oynārkān
qāvzān mānim hümmātimi ordā gör
ordān āyil qāmātimi dārdā gör!*
- 74 *Heydārbābā geğā durnā geçāndā
Koroğlı'nun gözi qara seçāndā
Qirāt'inī miniüb kāsüb biçāndā
mān dā burdān tez mātḷābā cātmarām
Eyvāz gālüb cātmayunğā yātmarām*
- 75 *Heydārbābā mārđ oğullār doğginān
nāmārđlārın burunlārın ovginān
gādiklārdā qurdlārī dut boğginān
qoy quzilār āyın şāyın otlāsın
qoyunlārın quyuqlārın qātlāsın*
- 76 *Heydārbābā sānün göglün şād olsun
dünyā vārkān āğzun dolī dād olsun
sānnān geçān tāniş olsun yād olsun
dinā mānim şā'ir oğlum Şāhriyār
bir 'ömürdür gām üstinā gām qālār.*

- 71 Oh volare e dibattermi nel vento
abbracciarmi ai torrenti di montagna!
piangere insieme a chi più m'è lontano!
se vedessi chi semina il distacco ...
chi è andato del paese e chi è rimasto! ...
- 72 A te sola montagna il mio sospiro
e tu questo lamento echeggia ai cieli!
non sia alle strette il gufo nella gabbia!
qui un leone ruggisce prigioniero
sta richiamando gli uomini malvagi!
- 73 Heydarbaba, mentre il tuo sangue bolle
e neri uccelli spiccan da te il volo
lancia lontano quelle dure pietre!
sorgi vedi lassù qual'è il mio intento!
poi chinati a guardare chi è angustiato!
- 74 Al volo Heydarbaba di gru notturne
l'occhio di Koroglı vede nel buio
montato il suo Qirat macella e scanna
io sono qui lontano dalla meta
fin che non viene Eyvaz non prendo sonno
- 75 Heydarbaba, genera al mondo figli valorosi!
stropiccia i nasi agli uomini vigliacchi!
tra i monti afferra i lupi per la gola!
vaghino sciolti ai pascoli gli agnelli!
s'intreccin delle pecore le code!
- 76 Sia sereno il tuo cuore Heydarbaba!
sempre dolce il sapor delle tue labbra!
ed al passante conosciuto e ignoto
raccontagli: mio figlio che è un poeta
è una vita che a pena aggiunge pena.

NOTE AL TESTO POETICO

Band 3.

- Nouruz güli: fiorellino dal gentile aspetto, simile a sposina. Per il color rosso-viola è simbolo femminile.
- Qār çiçägi: il bucaneve, bianco, simbolo maschile.

Band 8.

- Mir Äzdār: Amir Äzdār, personaggio di Hoşgenāb, noto çävuş; çävuş (çovuş) è chi, lanciando urla di dolore, annunzia l'arrivo dei pellegrini da Kārbälā, la città iraqena mèta dei pellegrinaggi sciiti, che ospita il mausoleo dell'Imam Hoşeyn, ivi assassinato.
- 'Äşiq Rüstām: bardo ('äşiq) locale.

Band 9.

- Şāngülāvā Yurd'ı: villaggio ora diroccato nei pressi di Hoşgenāb, detto anche Şāngülābād. Vi abitavano gli zii del poeta.
- 'äşiq älmāsi: la mela dell'amante, cosiddetta per i suoi colori, il rosso, simbolo femminile, e il giallo, maschile.

Band 10.

- Qurıgöl: « Pozza secca », grossa pozza ai piedi del passo di Şāboli, al lato della vecchia strada Tabriz-Tehran, la cui acqua d'estate evapora. È caratteristica per le sue bianche oche starnazzanti.

Band 11.

- Qārāçämān: cittadina a metà strada fra Tabriz e Miyāne.

Band 13.

- Zihğğä: ultimo mese dell'anno lunare arabo-islamico; è il mese dei pellegrinaggi alla Mecca.
- Mühərrəm: il primo mese dell'anno lunare arabo-islamico. Nei primi dieci giorni di questo mese, in occasione dell'anniversario del massacro di Kārbälā, si tiene il lutto.

Band 15.

- Däşli Bulāh: « Fonte Rocciosa », ai piedi di Heydərbābā, che da quattro anni purtroppo non scorre più.

Band 16.

- « Čobān qaytār quzunı »: « Riconduci l'agnello, o pastore », canzoncina molto popolare in Azerbaigian.

Band 17.

- Suliyer: striscia verde lungo il Qārāçämān çäyi.
- Čayçämān: fonte di Suliyer.

Band 20.

- Qārınānā: nonna paterna.

Band 21.

- 'Ämmä Ğān: zia paterna che preparava al poeta bambino i « bāl bälläsi », bocconcini al burro e miele.

Band 22.

- Hāçi Hālā: zia materna.
- Māmād Şädtq: marito di Hāçi Hālā.

Band 23.

- Māşād Rāhim, Māşād Āğāli: per Maşhadi Rāhim, Maşhadi Hāğ'āli, notabili del paese. « Maşhadi » è titolo attribuito a chi si è recato a Maşhad, la città persiana che ospita la tomba dell'ottavo Imam.
- läbbādā: camicia lunga indossata sotto il cappotto.

Band 24.

- Mālik Niyāz Hān: personaggio locale, coraggioso, tiratore scelto e abile cavaliere; usava cavalcare all'amazzone.
- Vārāndil: marca di fucile di fabbricazione russa.

Band 25.

- qīzgālinlār: ...: alla festa di nozze le sposine offrono in una ciotola bianchi stoppini e rossa alcanna, i cui colori simboleggiano l'elemento maschile (bianco) e femminile (rosso); gli invitati pongono nella ciotola qualche moneta come dono alla sposa.
- bāg gālinā ...: secondo l'usanza locale, il giorno delle nozze, lo sposo lancia dall'alto del tetto delle mele incise e tagliuzzate alla sposina, perché questa le calpesti: poiché la mela è simbolo di sazietà, con tale rito gli sposi intendono dimostrarsi il loro amore insaziabile.

Band 26.

- yārpuz: maggiorana, pianta odorosa che si mangia con pane e formaggio.

Band 27.

- hārkās šālin ...: la notte del čāršanbe-ye suri (l'ultimo mercoledì dell'anno solare persiano) quelli del villaggio, evitando di essere riconosciuti, usano far pendere dal soffitto delle case di parenti e amici, attraverso il camino (bāgā), una calza o uno scialle: gli abitanti della casa devono indovinare chi ha infilato la calza e mettervi un regalo a seconda del suo gusto. Calzini di lana a fiori, fazzoletti di seta, armoniche a bocca, frutta secche, dolci, uova colorate, polli e pollastrelli sono i regali più frequenti.

Band 28.

- šāl istādim ...: quell'anno era morta la nonna materna, il piccolo non avrebbe dovuto partecipare alla cerimonia della calza; ma la buona zia Fāṭmā ...

Band 29.

- Mirzāmmād: abbreviazione di Mirzā Moḥammad, cugino del padre del poeta.

Band 30.

- qīzil pālčiq ... e qīzgālinin ...: ritorna il motivo coloristico già visto ai band 3, 9, 25: il rosso della rosa di nouruz, della mela, dell'alcanna, del gesso, dell'uovo (cfr. b. 32) e il bianco della nocciola ...

Band 31.

- bulāmā: il bulāmā è un dolce fatto con il latte ancora rosso di sangue delle vacche che hanno appena partorito; questo latte è detto āgīz.
- qīzlār ...: in Azerbaigian la mattina del čāršanbe-ye suri (cfr. b. 27), le fanciulle corrono nei prati e saltano attraverso i ruscelli cantando il ritornello qui riferito. A Tehran, invece, sempre nella stessa occasione, le fanciulle di notte saltano attraverso il fuoco ripetendo queste parole: «zardi-ye man az to, sorḫi-ye to az man», (il mio pallor da te, il tuo rossor da me).

Band 32.

- yumurtāni ...: si allude al gioco dell'uovo, in cui ognuno dei due partecipanti tiene in mano un uovo sodo dipinto e lo fa sbattere contro quello del rivale; vince chi riesce a rompere il guscio dell'uovo del rivale mantenendo intatto quello del proprio; l'uovo rotto è mangiato dal vincitore ...

Band 33.

- Nouruz 'Āli: compaesano che guidava il vāl, la trebbiatrice trainata da buoi o cavalli. Questa trebbiatrice è chiamata gīrḡir a Tabriz e çırçır in Anatolia; serve anche a sgranellare il cotone.

Band 34.

- qoduḫlārī: qoduḫ è il piccolo dell'asino. Si allude al divertimento dei pastorelli che al pas-

saggio del gregge di asini trattengono i più piccoli per la coda; gli asinelli, incitati dalle grida dei bimbi che li cavalcano e vogliosi di raggiungere i più grandi, si lanciano in una corsa veloce e rumorosa che provoca le proteste del padrone del gregge: ma i pastorelli non si lasciano intimorire, anzi affrontano di petto i rimproveri del padrone.

Band 37.

- Šuġā ...: cugino del poeta, giovanotto molto prestante promesso sposo di Nānāqiz, fanciulla bella e infelice: Šuġā (per Šuġā‘) muore giovanissimo e lo specchio della sorte di Nānāqiz si fa scuro. Da Baku Šuġā aveva portato un samovar come dono di nozze ...

Band 38.

- Rāḥšändä ...: dolcissima fanciulla ormai scomparsa, compagna di Nānāqiz.

Band 40.

- Qārinānā: come la nonna avvolge la lana attorno all’aspo (tiši), così il sole avvolge le nubi percorrendo il cielo.

Band 42.

- bostān pozub ...: al giunger dell’autunno si usa spogliare l’orto, ossia raccogliere gli ultimi frutti rimasti e portarli a casa.

Band 43.

- Vārzeġān...: Varzeġān è uno dei villaggi nei dintorni di Ḥoṣġenāb.

Band 44.

- Mirzā Ṭāġī ...: figlio della zia paterna del poeta.

Band 46.

- Mānṣur Ḥān ...: si allude all’opera benefattrice di Maṣur Ḥān, notevole della zona trasferitosi a Tehran, che a sue spese fece restaurare la moschea del villaggio e costruire una fontana nel cortile della stessa.

Band 47.

- Mollā Ibrāhim: è lo scomparso, dotto e virtuoso maestro del poeta.

Band 48.

- Ḥāġġā Sultān ‘āmmā ...: zia paterna che dal villaggio talvolta andava a Tabriz per visitare la famiglia del poeta ivi residente. Alla morte del padre la famiglia si trasferì a Tehran.

Band 51.

- Qipčāq: è un villaggio montano della zona dove risiedeva Māš Māmi Ḥān, un ufficiale dell’esercito imperiale che accoglieva ospitalmente il poeta.

Band 52.

- Qārākol’un dārāsi: «valle del cespuglio nero», piccola valle che collega i villaggi di Ġayi-šquršāq e Ḥoṣġenāb.

Band 53–54.

- Āmir Ġāffār: un seyyed; personaggio molto famoso a Tabriz e a Tehran, affascinante, dalla conversazione piacevole, difensore e vindice degli oppressi. Trattava a tu per tu chiacchierando, è rimasto proverbiale un suo incontro con Moḡaffaroddin Šāh, che si recava da Tabriz a Tehran in lacrime dopo la morte del padre Nāṣeroddin Šāh (1264/1313/1324).

Band 55.

- Mir Muṣṭāfā: zio materno del padre del poeta, dall’imponente figura, con una gran barba che lo faceva somigliare a Tolstoj; con la sua vitalità rendeva meno penose le situazioni tristi.

Band 56.

- Māġdissādāt: altra personalità del villaggio; si distingueva per intelligenza e sorriso brillanti e una voce tremenda quando s’arrabbiava.

Band 57.

- Mānim ātām ...: Hāgi Mir Āqā Hoşgenābi, il padre del poeta. Assai bello, di statura media, paziente (ma quando s'arrabbiava gli si rizzavano i capelli e gli occhi s'iniettavano di sangue); persona molto generosa la cui mensa era aperta a tutti, favoriva l'arte in ogni suo aspetto ed era egli stesso buon calligrafo. Giudice tabrizino dalla proverbiale giustizia. Morì nell'anno 1313, la notte della cerimonia della fine del Ramazān; alla sua morte il poeta si trovava per ragioni di lavoro in Khorasan e in sogno vide il padre che gli sorrideva dalla luna: qualche giorno dopo ricevette la triste notizia.

Band 58.

- Mir Şālih: il mattacchione del villaggio.
- Mir 'Āziz: persona dal cuore puro, dalla bella figura, che durante le processioni in ricordo del massacro di Kārbālā interpretava il ruolo di Hoşeyn.
- Mir Māmmād: altro compaesano famoso per le sue discussioni furiose.

Band 59.

- Mir 'Ābdül: persona molto buffa che per divertire i giovani si truccava e travestiva da donna.
- Şāh 'Ābbās'in dūrbūni: il cannocchiale di Şāh 'Abbās, come la Coppa Guardamondo di Ğamşid, ha un significato favoloso.

Band 69.

- Sitāre 'āmmā: zia paterna del poeta, madre di Mir Qādir; sapeva cucinare il gustoso nāzik, un pane tondo e sottile a base di farina, uova, latte e zucchero.

Band 61.

- Āmir Heydār: zio del poeta, gran bevitore di té.

Band 62.

- Hānim 'āmmā: il poeta aveva quattro 'āmmā; Hādiġā Sulţān (quella delle visite a Tabriz, cfr. b. 48), Sitāre (quella del nāzik, cfr. b. 60), 'Āmmā Ğān (quella dei bocconcini al miele, cfr. bb. 21-64) e, la più giovane di tutte, Hānim 'āmmā, moglie di Mir 'Ābdül, ricordata in questo band.

Band 63.

- Fizzā Hānim: figlia di uno zio materno del padre del poeta.
- Āmir Yāhyā: figlio di Mir Muşţāfā e fratello minore di Māġdissādāt. Marito felice di Fizzā Hānim. (Cfr. bb. 55-56).
- Roḡsārā: figlia di una zia materna (ḡālā) del padre del poeta, bella come un'attrice.
- Āmir Ğāfār: degno figlio di Āmir Ğāffār (cfr. bb. 53-54).

Band 64.

- 'Āmmā Ğān'im: cfr. b. 21.

Band 67.

- Dāmġāyā: « Tetto Roccioso », tra Şāngülāvā (cfr. b. 9) e Küllügā, gruppo di case dei dintorni, sotto il quale si rifugiavano greggi e pastori in caso di maltempo.

Band 74.

- Korogġli: il poeta ricorda quando la nonna gli raccontava le avventure di Korogġli, famoso eroe popolare turco, di suo figlio Eyvāz e del suo cavallo alato Qīrāt. Il bimbo poteva addormentarsi tranquillo solo al ritorno di Eyvāz, partito per qualche difficile missione.

GIORGIO VERCELLIN

FIRUZ, FIRUZKUH, FIRUZKUI

Uno dei punti di appoggio principali che permisero a André Maricq di sostenere la tesi, da lui « lanciata », dell'identificazione tra Jām e la scomparsa Firuzkuh, capitale dei sovrani ghuridi, fu non tanto il nome – recente – della catena montuosa a Nord del minareto di Jām (Firuzkuh appunto), quanto la presenza, nei dintorni, della tribù dei Firuzkui. « La corrélation entre les deux noms paraît être assez évidente », dice infatti lo studioso francese, che continua meravigliandosi perché « elle a été cependant niée » ¹⁾. Infatti Holdich, che d'altronde giunge al punto di sostenere che « it is doubtful whether there was ever a city originally of that name in Afghanistan » ²⁾, riteneva che il nome della tribù di quella zona, i Firuzkui per l'appunto, dovesse essere ricollegato (come sostenuto anche – tra gli altri – da Ferrier ³⁾ e Bartol'd ⁴⁾) a Firuzkuh nel Mazanderan: una deportazione in massa della popolazione di quella regione occidentale dell'Iran verso le zone khorasaniche fece sì che il nome di quella gente « bien qu'ils appartinssent à une foule de tribus diverses » venisse scelto « en mémoire du lieu où ils avaient été cernés et pris » ⁵⁾.

Maricq è, nonostante l'apparente sicurezza, in difficoltà a questo punto, perché nulla dimostra che l'origine dei Firuzkui sia diversa; anche le altre tradizioni proprie alla stessa tribù non fanno assolutamente riferimento – come vedremo in seguito – alla capitale ghuride. E quindi se la cava dando per dimostrata la sua ipotesi, e ignorando la possibilità di un accostamento tra le due Firuzkuh: « Si Djām – concludeva infatti il Nostro – se trouve à l'emplacement de Firūzkōh [ma non era appunto questo l'assunto da dimostrare?], il n'y a aucune difficulté à admettre que ce nom ait été emprunté par les Firūzkōhîs » ⁶⁾.

Ammettiamo pure anche noi – per il momento – questa lapalissiana verità. Ma c'è purtroppo qualche dettaglio su cui sorvola l'archeologo d'oltralpe, e cioè che « due west of the Minaret of Jam [...] the next village on the riverbank is Kaminj inhabited today by Sayids, descendants of the prophet » ⁷⁾. Non solo, ma « west as well as east of this area [cioè Jām] the settlements of the Firuzkuhis are reaching well to the south of the Heri-rud. It is only around Jam-Firuzkuh

that Taimanis can be found even to the north of that river »⁸⁾. Praticamente quindi a Jām–Firuzkuh (e solo lì!) non ci sono proprio i Firuzkuhi, che abitano invece tutt'intorno alla zona!

Una buccia di banana su cui poteva scivolare e infrangersi la teoria sostenuta dal Maricq. È strano peraltro che il Leshnik, quando contestò l'ipotesi dello scopritore del minareto, tra le altre critiche sollevate non abbia mosso anche questa. Scrive egli infatti a proposito delle «still semi-nomadic» tribù, che «Maricq neglects to take into account that the Firozkohis may not always have been in their present location. On the contrary, there is some reason to suppose that the distribution of the Chahar Aimak has a recent origin, and it has also been suggested that the steady push of some of the Pashtun tribes from around Kandahar has displaced the older inhabitant of Ghor »⁹⁾. Notazioni senza dubbio esatte, ma abbastanza innocue, in fondo; infatti gli attuali Firuzkuhi – un grande amalgama di gruppi etnici che molto facilmente inglobano nuovi venuti –¹⁰⁾ possono non aver più alcun rapporto, se non nel nome, con i gruppi autoctoni ormai assorbiti da genti provenienti dal Sud. Per simili ragioni, poi, anche l'annotazione dello stesso Leshnik per cui «the name [Firuzkuhi] is a late one [...] for there is no mention of it in the Babur nama »¹¹⁾ non ci sembra sia tale da inficiare l'ipotesi – ben altrimenti criticabile – del Maricq.

Tuttavia oggi, alla luce delle precise prove di natura geografica da noi rintracciate, e che permettono di accettare definitivamente l'identificazione Jām=Firuzkuh¹²⁾, il problema del habitat dei Firuzkuhi può interessare ormai solo gli etnologi e gli storici delle vicende degli spostamenti tribali all'interno del Ghur.

Se ora torniamo sulla questione, è perchè crediamo interessante, anche in vista di una prosecuzione della ricerca sulla religione del Sistan e del Zamin-dāvar che appare essere strettamente collegata con i sovrani ghuridi¹³⁾, esaminare l'etimologia di questo nome e il materiale che da tale ricerca può scaturire.

Le tradizioni locali fanno derivare il termine Firuzkuhi da Firuzkuh, nome di varie città tra cui appunto la capitale sanšabanide, o da Firuz, presunto antenato ed eponimo della tribù¹⁴⁾. Nel primo caso, normalissimo, di derivazione da un toponimo – se ne veda, tra i tanti, l'esempio portato da Maricq sui «Tshî-shtîs »¹⁵⁾ – esso indicherebbe 'la gente della città di Firuzkuh', abitante cioè a Firuzkuh, o originaria di un luogo omonimo.

Il secondo caso, come già sottolineava lo Janata, è improponibile da un punto di vista linguistico, in quanto «the analogous formation after a personal name would have to be FIRUZI – 'the people of Firuz', or Firuz-zai, shortened to FIRUZAI – 'born of Firuz', 'descendant of Firuz' »¹⁶⁾.

Senonché esiste una diversa possibilità, che cioè il nome di un Firuz eponimo sia rimasto nella denominazione del monte: Firuzkuhi < Firuzkuh come Kuh-e Firuz, 'monte di Firuz', allo stesso modo che, per esempio, abbiamo il Kuh-e Soleimān, 'Monti di Salomone'. Tanto più che «there seems [...] to be no doubt that Firoz was an individual and the Firoz Koh from which they [la tribù] derive

their name, if indeed the word really refers to a mountain, must be looked for in Afghanistan rather than in Persia »¹⁷⁾.

Avremmo cioè, escludendo per le ragioni sopra esposte la possibilità di una derivazione diretta da un mitico antenato, che Firuzkuhi nasce da Firuzkuh, con tre possibili significati:

- a) tribù originaria e/o abitante sul monte di un antenato chiamato Firuz;
- b) tribù originaria e/o abitante sul monte Firuz < Firuzè=turchese;
- c) tribù originaria e/o abitante sul monte Firuz=*Mons Victoralis*.

I tre significati sono tutti plausibili, ed è anche possibile che essi coesistano intorno a un monte che le tradizioni locali chiamano blu.

La possibilità b), infatti, che Firuzkuhi provenga cioè da un Firuz-kuh nel significato di 'monte di turchese' si basa, oltre che sulla testimonianza dell'architetto Bruno secondo cui le pietre che custodivano le iscrizioni ebraiche di Jām sono sentite come turchine¹⁸⁾, soprattutto su un passo della *Storia degli Afghani* nella traduzione del Dorn, in cui si dice che « he [Nabucodonosor] settled [gli Ebrei] in the mountainous districts of Ghor, Ghazneen, Kabul, Candahar, Koh Firozeh »¹⁹⁾.

La possibilità c), di una derivazione cioè del nome della tribù da un Firuzkuh = Monte della Vittoria, si presenta spontaneamente, e non avrebbe assolutamente bisogno di pezze d'appoggio. Nonostante ciò, ricordiamo qui il passo della *Rouzato 'l-Şafā* in cui, parlando di Šāh 'Abbās, soprannominato Xosrou-e Firuzgar, si dice che, tornando da Kandahar, « az rāh-e Firuzkuh be-Harāt āmad »²⁰⁾: un vittorioso che passa per il Mons Victoralis appunto.

Il problema etimologico che traspare dietro al Firuzkuh mazanderanico, l'altra 'patria' della nostra tribù, è praticamente identico, perché questo nome può intendersi sia come 'monte della turchese'²¹⁾ sia come 'oppidum Firuzkuh quasi victoriosus mons'²²⁾. Acezione che, essendo di una montagna contrapposta a quella in cui si trova il Demone sconfitto Žaḥḥāk, il Damāvand cioè, è anche tematicamente perfetta. Lo stesso avviene nel Ghur in cui non esiste chiaramente una montagna intitolata a Žaḥḥāk, però troviamo il 'monte rosso'²³⁾ (e anche un luogo chiamato Sāgar < Sorx-ġar = Monte rosso ancora), che è appunto il colore del luogo abitato tradizionalmente da Žaḥḥāk²⁴⁾, cui è contrapposta una montagna comessa a Zāl e a Baštām, il quale è un discendente di Žaḥḥāk stesso²⁵⁾ (cfr. lo Zur ebn ol-Žaḥḥāk della tradizione²⁶⁾). Ma il parallelismo tra le due zone si spinge ben oltre, se è vero che i due monti del Ghur sorgono in una zona chiamata Mandiš²⁷⁾, e un villaggio con lo stesso nome compare nella Media Raghiana. Ecco le due tradizioni sull'origine del toponimo: « With all diligence possible he [il figlio del sepah-sālār Sām, e nipote di Žaḥḥāk] made for the foot of the mountains of Ghūr, and there he took up his quarters. The girl [la figlia di Amir Sur, nipote di Žaḥḥāk e quindi cugina del personaggio di cui sopra] and his cousin said [to each other]: 'Za-o [i.e. Az-o] ma-andesh' - be not afraid of him - and the name of that place became Man-

desh » 28). E questo è il racconto di Biruni secondo la traduzione che ce ne dà il Monneret de Villard: « quando Kai Ḥusrav ritornò dalla guerra contro Afrāsyāb, attraversò la regione di Sāwah. Egli ascese allora la montagna che sovrasta la città, e, lasciate le sue truppe, si sedette presso ad una sorgente. Allora gli apparve un angelo del quale ebbe tale terrore da cadere svenuto. Ma sopravvenne Wēgan figlio di Gōtarz, quando egli ritornò in sè. Questi spruzzò allora sulla sua faccia un po' di quell'acqua, lo appoggiò ad una pietra lì vicina e disse al sovrano: o re, non temere (māndēš). Comandò di fabbricare un villaggio presso alla sorgente e lo chiamò Māndēš: più tardi il nome fu abbreviato in Āndeš » 29).

Si può andare ancora oltre, però, nei parallelismi tra i due centri; abbiamo visto sopra che nel Ghur esiste un personaggio chiamato Baṣṭām: le *Ṭabaqāt-e Nāšeri* ci dicono che « he was one of the Zuhāk's descendants, namely: – Buṣṭām, son of Miḥshād [Mishhād, Mamshād, Shomād, Shād, Shihād, and Shihādān], son of Narimān [also called Nadimān], son of Afridūn [or Faridūn], son of Sāhind [Sāmind and Sāmid], son of Sifand-āsp [or Isfand-āsp], son of Zuhāk, son of Suhrāb, son of Shaid-āsp, son of Siā-mak, son of Marniās [Marsās and Marnās] son of Zuhāk the Malik » 30).

Questo Baṣṭām, dopo la sconfitta di Žaḥḥāk da parte di Fereidun, fuggì davanti alle forze di quest'ultimo: secondo una versione riportata da « other authorities » 31), egli si diresse verso il Ghur: « The place he took up his residence at was, for the number of the springs and rivulets, called Hazār-Chashmah, and was an exceedingly pleasant and strong spot, and therefore he chose it, saying to himself: 'baro; ma-andesh!' « Go to, don't be concerned! » and the spot was subsequently called Mandesh » 32). Ora la città di Baṣṭām nel Mazanderan è situata « dans une vallée entourée de collines où coule une rivière venue des montagnes d'Alburs qui, par son abondante irrigation, favorise les cultures ... » 33). Se non bastassero questi elementi paesaggistici a far avvicinare la città creata nel Ghur da Baṣṭām, e il centro che porta il suo nome nel Mazanderan, ci sono altri tratti che li collegano ben più strettamente: Baṣṭām è caratterizzata da poteri miracolosi nel risanamento di malattie oftalmologiche 34), e lo stesso avviene sia con l'erba *mamira*, originaria dei distretti del Ghur 35), sia con la turchese (!) che viene usata come collirio, dopo essere stata ridotta in polvere 36).

Ma queste tessere di mosaico che sembrano collegare i due Baṣṭām, del Ghur e del Mazanderan 37), si inseriscono a loro volta nel disegno più generale che vede uno stretto parallelismo tra le vicende del ribelle Baṣṭām, il famoso zio materno di Cosroe II, e quelle di Bahrām Čubin, di cui il nostro potrebbe condividere – a una rilettura attenta dei testi che vada oltre il vecchio studio del Nöldeke 38) – quei caratteri religioso-apocalittici che ben sono stati evidenziati dallo Czeglédy 39). Ci pare infatti più che probabile che nella seconda « profezia » di *Žamāsp Nāmak* 84–87, per la precisione quella che si riferisce a un « mart-ē kē xvatāyih xvāhēt » tra Nēmroč e Zāvulastān 40), si possa vedere proprio Baṣṭām.

Avremmo cioè – ma il problema richiede un più puntuale approfondimento – una plausibile spiegazione storica del nostro singolare « figlio di *Zahhāk* » che si stabilisce, fuggendo Fereidun (= Xosrou), ai piedi del monte di *Zāl*, tradizionale signore di *Zābol*. Importante osservazione, infatti, quella dello Czeglédy che nota come non solo l'eroe storico ricordi l'archetipo, ma anche, viceversa, le sue vicende vengano attribuite retroattivamente all'archetipo⁴¹). Non abbiamo comunque, come supponevano Holdich, Ferrier e altri, solo una popolazione che abita nel Ghur e che si dice originaria del Mazanderan, ma ben altri quattro elementi (*Zahhāk*, *Bastām*, *Mandiš*, *Firuzkuh*) in comune fra queste due aree. E siccome il contesto di queste analogie è mitologico, è più che probabile che lo stesso « antenato » della tribù ghuride sia da inserirsi nell'ambito medesimo. Secondo quanto affermano i *Firuzkuhi*, « Firoz was a son of Sanzar [antenato mitico anche dei *Taimani* e dei *Jamšidi*] and not a slave⁴²), and [...] the true *Firozkohis* and the true *Taimanis* are brothers ... When the slave *Dumar* killed *Sanzar's* children ... *Taiman* and *Firoz* fled ... *Firoz* went to *Raz Kushkhana* in Persia. There he, with his family and dependants lived for a certain number of years by plunder, and apparently gathered so large a band, and committed such depredations, that at last a considerable force was assembled, and the *Firozkohis*, as they were now called, were driven out of their stronghold in the mountain which had acquired the name of their leader (the *Firoz Koh*). Accordingly they retired eastwards beyond *Herat*, and settled near the *Taimanis*. *Firoz* was then alive, though an old man »⁴³).

Il che concilierebbe anche la tradizionale provenienza da Occidente. Si noti però nel contempo che « the descendants of the somewhat mythical *Firoz Khan* do not appear to be known »⁴⁴), cosa abbastanza eccezionale in ambito tribale, dove sempre le popolazioni hanno come punto di onore di richiamare « their descent from the so-called founder of the race »⁴⁵).

Torniamo dunque al « somewhat mythical *Firoz Khan* », antenato dei *Firuzkuhi* e di cui avevamo parlato *sub a*). È ovvio che se i *Firuzkuhi* hanno perso le loro tradizioni, alcune notizie riferite da altri gruppi tribali della zona ci possono illuminare egualmente. I *Taimani* infatti affermano che « *Firoz* ... fled with the latter [*Taiman*, il loro eponimo] from the family home in southeastern Afghanistan »⁴⁶), mentre i *Jamšidi* di *Karox* « call themselves the representatives of the original *Kayani* family which came from *Sistan* »⁴⁷). Abbiamo cioè che queste tribù delle *Cahār Aymaq* sembrano ricollegarsi proprio alla zona sistana dove agiva il *Firuz/Pērōz* che combattè contro i primi *mojāhed*.

Esiste infatti nel IX secolo un sovrano locale con questo nome che lotta acerrimamente contro gli invasori e che sembra possedere le caratteristiche – valore guerriero, spirito di indipendenza – per diventare il capostipite di una tribù. È tuttavia singolare che, se veramente in lui è da identificarsi il « somewhat mythical » antenato della tribù, non rimangano tracce delle sue lotte nelle tradizioni indigene e nell'epica tribale. Forse future ricerche sul campo ci porteranno

a trovare questi indizi adesso mancanti; si noti però che – comunque – esiste la possibilità che il Firuz/Pērōz storico sia a sua volta una concretizzazione temporale, ‘incarnata’, del ‘re di Zābol’ in quanto istituzione. Si veda infatti Ebn Xordāzbeh, per il quale Firuz/Pērōz sembra essere un titolo⁴⁸⁾.

Il Firuz/Pērōz storico possiede degli elementi che ci permettono di accostarlo al mitico antenato, e di ricollegarlo quindi alla tematica che, come riflesso del sole sull’acqua, ci sembra apparire e scomparire dietro i problemi sollevati da tutto ciò che in qualche modo concerne Firuzkuh?

È quel che qui possiamo cercar di vedere, basandoci su quanto di questo personaggio ci dicono le peraltro ingarbugliate fonti; per alleggerire il discorso, utilizzeremo la precisa sintesi di questa pagina della storia sistānica fatta dal Forstner⁴⁹⁾.

Nel zu ’l-ḥejjè 249/ gennaio-febbraio 864, nel paese di al-Roxaj, Ya’qub ebn Leis si scontra con il suo rivale Šāleḥ ebn ol-Naṣr e con l’alleato di questi, un principe che possiede il titolo di Znbil/Rtbil. Durante la battaglia, quest’ultimo viene ucciso, e un suo cugino, che porta il nome ormai islamico di Šāleḥ ebn ol-Ḥojr, viene posto sul trono da Ya’qub, e, dopo un tentativo fallito di ribellione dal giogo straniero avvenuto nel zu’l-ḥejjè 252/ dicembre 866-gennaio 867, si suicida. Nel frattempo, un figlio (o un parente) dello Znbil/Rtbil, preso durante la battaglia che aveva provocato la morte del padre (o congiunto), e imprigionato a Bost, riesce a fuggire, raduna delle truppe e riconquista la regione di al-Roxaj. Ya’qub lascia allora Zarang e si mette in marcia per ridurre nuovamente in suo potere il ribelle, il quale però indietreggia fino a Kābol. Ya’qub ne intraprende l’inseguimento; però, verso Ḥāsāb [?] gli diviene impossibile proseguire la caccia a causa di una improvvisa tempesta di neve che rende impraticabile la strada. Ritorna a Zarang, e solo due anni dopo potrà riprendere la campagna contro il ribelle. Il 25 rabi’ ol-avval 258/ 9 febbraio 872, egli infatti muove verso Kābol, costringendo il figlio (o congiunto) dello Znbil/Rtbil a rifugiarsi nella fortezza di Nāylāmān; poco dopo però gli sforzi del conquistatore saranno finalmente coronati da successo e il figlio (o congiunto) dello Znbil/Rtbil sarà costretto ad arrendersi.

Una precisa identificazione di quest’ultimo ‘zunbilide’/‘rutbilide’ è piuttosto problematica: avendo il Forstner accettato la lettura del *Tārix-e Sistān* proposta dallo Scarcia⁵⁰⁾ ‘pesar-e Znbil-e Kabr’, questi si identificherebbe con il Firuz ebn Kabk di Gardizi. E siccome Kabk è una variante di Kabtir, allora questo Kabk/Kabtir non è altri che il padre del Nostro.

Ma dal momento che Mas’udi ci riporta che Firuz ebn Kabk ha combattuto presso Bost contro Ya’qub, e poiché è ovvio supporre che il figlio dello Znbil/Rtbil si sia trovato in battaglia a fianco del padre, si può ragionevolmente ipotizzare che il ‘congiunto dello Znbil/Rtbil’, il ‘maggiordomo’ Pērōz escogitato dal Marquart, fosse in realtà proprio il figlio dello Znbil/Rtbil stesso.

Insomma, quando Ebn ol-Aṣir dice che Ya’qub uccise il Kabtir, intende

con questo lo Znbil/Rtbil padre, e lo stesso intende Jūzjāni quando menziona il suo Laklak. Lo Znbil/Rtbil preso prigioniero presso Kābol, invece, è indicato in Ebn ol-Aṣir solamente col suo titolo, e qui si deve intendere Firuz/Pērōz, come ci testimonia Gardizi.

Avremmo quindi un padre che si chiama Kabr, o Kabk, o Laklak, o Lakanlak, o Kbtir, o La'r, uno zio che si chiama Aḥrsy, e un figlio che ha il nome persiano Firuz/Pērōz, mentre Znbil/Rtbil non sarebbe che un titolo.

Perché poi solamente in un caso il *Tārix-e Sistān* adopera la dizione 'pesar-e Znbil' quando sempre, altrove, designa i vari principi di Zābol con il titolo di Znbil, e solo il passare degli anni ci permette di capire che si tratta di diverse persone?

Una spiegazione può essere la seguente: il 'pesar-e Znbil' non è mai divenuto veramente sovrano della sua terra, ma è stato solo un 'principe ereditario'; prima della morte del padre, un erede, poi, un pretendente al trono. Non ha cioè mai raggiunto la 'carica' di Znbil/Rtbil, ma è sempre e solo rimasto 'figlio dello Znbil/Rtbil', e il nostro anonimo autore non ha giustamente mai usato per lui un titolo che non aveva diritto di dargli.

Ma c'è un'altra possibilità, finora – a quanto pare – mai presa in considerazione: e cioè che 'pesar' non si debba intendere come 'figlio', ma sia bensì una corruzione grafica di Pērōz, col che avremmo Pērōz-e Znbil-e Kabk: tutti e tre gli elementi (se tre sono) riuniti nello stesso personaggio.

Senonché il problema è ancora più ampio: infatti, per Mas'udi, Zābol è per eccellenza il « paese di Pērōz ebn Kabk »⁵¹⁾, e per Ebn Xordāzbeh⁵²⁾ Pērōz appare essere addirittura il titolo del Re di Zābol, ponendosi quindi parallelamente allo Znbil/Rtbil e anche al Kbtir fondatore della cosiddetta Mecca di Aracosia. Tant'è vero che il Marquart, in maniera assolutamente logica, aveva dovuto costruire la coppia 'roi fainéant' (lo Znbil/ Rtbil) e 'maggior-domo' (Pērōz) per poter spiegare l'altro scontro avvenuto tra Dāvud ebn ol-'Abbās di Balkh e Pērōz anziché tra Dāvud stesso e lo Znbil/Rtbil.

E non basta: l'autore anonimo del *Tārix-e Sistān*, che conosce molto bene la realtà del luogo, e quindi anche i nomi, non usa mai – a meno di non accettare la possibilità che abbiamo sopra proposta – il termine Firuz/Pērōz; ciò significa – secondo noi – che Firuz/Pērōz non è un nome proprio, ma un titolo.

Ma questa non è solo un'impressione vaga, è qualcosa di più ove si consideri che Firuz/Pērōz, come notato sopra, è un nome persiano chiaramente intelligibile, di contro a quegli enigmi che sono stati a lungo i vari Kabk (e varianti), Aḥrsy e Znbil/Rtbil stesso. Quindi esso è certamente una traduzione persiana di un nome locale noto ai *mojāhed* musulmani nel suo valore di 'firuz'. Ora, proprio il nome SUNA⁵³⁾ della divinità di Zābol dovrebbe comparire nel nome del re della regione stessa, o meglio nel titolo, essendo questo diverso dal 'cognome': non dimentichiamo che le fonti cinesi riferiscono che « il re [di Zābol] ha per nome di famiglia Chao-wu [...] e porta il titolo di Shun-ta »⁵⁴⁾. Allora, siccome è sempre

meno probabile che questo SUNA compaia in Znbil/Rtbil come supposeva il Marquart, perché non solo è rimasta inspiegata la seconda parte di Znbil ma diviene tale anche la prima dal momento che – come è ormai definitivamente provato – a Zābol è da preferirsi la variante ZWR a ZWN⁵⁵), esso compare in Pērōz, e il monte Suna–hilo con cui il dio ZWR si identifica è il monte del Vittorioso, il Kuh–e Piruz.

Il *Sol* tardo–romano non è necessariamente *Invictus*, ma una volta che la dizione *Sol Invictus* sia accettata, si può sostenere che la divinità solare si chiami *Invictus*, e i suoi figli, figli dell'*Invictus* al posto di figli del Sole. E si noti che non sarebbe il solo caso di una stirpe chiamata ‘Vittoria’: la famiglia reale saka che regnò nel Khotan fino al 1005 d. C. si chiama Vijida in pracrito, forse dall’indigeno Viṣa, ma comunque certamente con il significato appunto di Vittoria⁵⁶).

Se così fosse, Pērōz/Firuz sarebbe la traduzione di un epiteto della divinità locale, usato per il re medesimo. E questo indipendentemente da qualunque vicenda di turchizzazione, in quanto le eventuali invasioni non portano necessariamente a una modifica della titolatura regale.

Ma allora perché esso si applica per eccellenza al ‘pesar–e Znbil’? Forse perché si tratta del vero protagonista della lotta, di un personaggio epico animatore dell’ultima strenua resistenza che più di ogni altro ha colpito la fantasia dei musulmani ed è rimasto vivo nei loro ricordi, mentre il padre non è che l’imbelle protagonista di un racconto di ‘Oufi⁵⁷).

Però può anche darsi che il nome di Firuz/Pērōz sia stato riconosciuto da alcuni storici anche al padre, e ciò basterebbe a rendere superflua la teoria marquartiana del ‘maggiordomo’. Esiste infatti a parer nostro la possibilità che il nome originario venga una volta tradotto con Firuz e altre volte con nomi di uccelli (Kabk, Kabtir, Laklak); questo perché con Firuz si legge e traduce l’originale *Invictus* (cfr. supra), mentre con le altre varianti ‘uccellari’ si intende indicare un fatto coloristico: l’elemento appunto che individua la turchese⁵⁸). Rimaneva infatti da chiarire, come notava il Pagliaro, «per quale via nella tradizione persiana il nome della turchese da *parrēnak* – che ancora per deboli fili si collega alla designazione di pietre colorate avendo come *tertium* di riferimento il colore dell’ala della ghiandaia, sia divenuto *pērōžak*, ‘vittorioso’ (m. pers. *pērōž* è certo da *pairi–aojah–*, *aojak–* ‘forza’)»⁵⁹).

Una spiegazione forse esiste: il Monte Vittoriale – che è lo stesso che il dio e il re – è contrapposto anche coloristicamente al monte di Zāhḥāk, il quale ha come caratteristica cromatica di essere di color rosso, di color ‘castoro’⁶⁰). Avremmo cioè – se la nostra ipotesi fosse esatta – che la pietra che ha il colore del monte vittoriale⁶¹) prende il suo nome dal monte stesso. Tanto più che, secondo il frammento del lapidario sogdiano edito dal Benveniste⁶²), la turchese sarebbe una delle nove pietre che provocano la pioggia: caratteristica questa che è strettamente legata al nostro culto sistano, e al monte di Firuz/Firuzè/Victoralis⁶³).

Se così veramente fosse, – e la cosa ci appare molto probabile – le alternative che abbiamo visto sopra tra il monte di Firuz, il monte della Turchese e il monte della Vittoria sarebbero tutte e tre valide, e sarebbe anche spiegata la mancanza di tradizioni locali dei Firuzkuhi su questi fatti: l'Islam ha cancellato tutto, come ha fatto scomparire tutte le tracce del culto della religione del dio ZWR.

1) A. Maricq – G. Wiet, *Le minaret de Djām, la découverte de la capitale des sultans ghordes (XII^e–XIII^e siècles)*, Paris, 1959, pp. 55–64, e particolarmente 57–58.

2) Th. Holdich, *The Gates of India*, London, 1910, p. 481, cit. da Maricq, *op. cit.*, p. 58 n. 3.

3) J. P. Ferrier, *Voyages en Perse, dans l'Afghanistan, le Bélouchistan et le Turkestan*, Paris, 1860, cit. da Maricq, *op. e loc. cit.*

4) V. Bartol'd, *Istoriko-geografičeskij obzor Irana*, S. Peterburg, 1903, p. 55.

5) Holdich, nella traduzione di Maricq, *op. e loc. cit.*

6) Maricq, *op. e loc. cit.*

7) A. Janata, *On the origin of the Firuzkuhis in Western Afghanistan*, in *Archiv für Völkerkunde*, 25, 1971, p. 64.

8) Janata, *art. cit.*, p. 60.

9) I. S. Leshnik, *Ghor, Firuzkoh and the Minar-i-Jām*, in *C.A.J.*, XII, 1968–69, p. 43.

10) Janata, *art. cit.*, p. 60. Cfr. anche *Gazetteer*, cit. alla nota 14, p. 110: «The Firozkohi of the present day are in all probability a fusion of various tribes and races by no means altogether of Iranian origin».

11) Leshnik, *art. e loc. cit.*

12) G. Vercellin, *Appunti su Firuzkuh e Šahr-e Dāvar*, in *Annali di Ca' Foscari*, XIV (serie orientale 6), 1975, pp. 367–376, e id., *The identification of Firuzkuh: a conclusive proof*, estratto da *East and West*, XXV. Entrambi questi articoli erano già in stampa quando sono apparsi due nuovi contributi alla discussione: *Topographische Feldarbeiten in Ghor. Bericht über Forschungsarbeiten zum Problem Jam-Ferozkoh*, di W. Herberg, in *Afghanistan*, III, 2, 1976, pp. 57–69, e *Tahqiq-e jadid dar bāre-ye Jām o Firuzkuh*, di Ġ. Jilāni Dāvāri, in *Āryānā*, XXXIII, 1, 1975, pp. 43–58, con 13 tavole. Non possiamo in questa sede discutere le argomentazioni dei due autori – che hanno lavorato insieme nel *Feldarbeit* intorno al Minareto – i quali sostengono che «Das Minarett von Jam markiert nicht die Lage der alten Ghoridenhauptstadt Ferozkoh» (68): ci torneremo sopra in futuro. Lo studioso afgano promette (43) di occuparsi nella seconda parte del suo studio – ancora inedita a quanto abbiamo saputo quest'estate a Kābol – dei «manābe'-e tārixi o joġrāfiyāyi», finora evidentemente negletti.

13) C. E. Bosworth, *The early Islamic history of Ghūr*, in *C.A.J.*, 6 (1961) pp. 116–133.

14) *Historical and political Gazetteer of Afghanistan*, vol. 3, *Herat and Northwestern Afghanistan*, edited by L. W. Adamec, Graz, 1975, s.v. *Firozkohis*, pp. 105–128, e in part. pp. 108–110.

15) Maricq, *op. cit.*, p. 57.

16) Janata, *art. cit.*, p. 58.

17) *Gazetteer*, cit., p. 109.

18) Cfr. anche A. Bruno, *Notes on the discovery of Hebrew inscriptions in the vicinity of the minaret of Jām*, in *East and West*, XIV, 3–4 (sept.–dec. 1963) p. 206: «that [...] locality [chiamata *Kush-kak* e su cui cfr. G. Vercellin, *Appunti su Firuzkuh e Šahr-e Dāvar*, *art. cit.*, pp. 368–370] is called in the language of this people 'the mountain of green stone'».

19) Neamet Ullah, *History of the Afghans*, translated [...] by B. Dorn, London, 1965, p. 25.

20) Vol. VIII, Tehran, 1339/1960–61, p. 430.

21) Herzfeld, *Zoroaster and his world*, 1947, II, p. 722, citato da Pagliaro, *art. cit.* alla nota 58, p. 162. Si noti come anche questo passo riaffermi il collegamento che « nella toponomastica risulta fissato nel nome antico del Demāvand, cioè monte Bikni (elam. *ikni* ‘lapislazuli’) e in quello moderno del vicino Firūzkūh » (161-2).

22) Pietro della Valle, *De recentiori imperio Persarum subiectis regionibus*, Manoscritto 698 del Fondo Campori, Biblioteca Estense di Modena, f. 13 v.

23) « The second mountain [delle cinque grandi montagne del Ghur] has the name of Surkh-Ghar, and that also is in the Mandesh district »: *Ṭabaḳāt-i-Nāširi: a general history of the Muhammadan dynasties of Asia ... by the Maulānā Minhāj-ud-dīn [...] Jozjāni [...] translated [...] by H. G. Raverty*, London, 1881, vol. I, p. 318. Per il testo originale vedi l'edizione Ḥabibi delle *Ṭabaḳāt-e Nāšeri*, Kābol 1342/1963, vol. I, p. 328.

24) Cfr. G. Vercellin, *Zur e Arzur*, in G. Scarcia-G. Vercellin *Leucippidi e Dioscuri in Iran*, *Annali di Ca' Foscari* IX, 3, 1970, *serie orientale* 1, p. 56.

25) Cfr. *infra* passo *cit.* alla nota 30.

26) G. Scarcia, *Sulla religione di Zābul*, in *A.I.U.O.N.*, NS, XV, 1965, p. 152.

27) Cfr. il passo *cit.* alla nota 23.

28) *Ṭabaḳāt-e Nāširi*, trad. Raverty, *cit.*, vol. I, p. 308 e ed. Ḥabibi, *cit.*, vol. I, p. 322.

29) Biruni, *Chronologie*, ed. Sachau, 1878, p. 221, *cit.* da U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Città del Vaticano, 1952, p. 88. Non possiamo, a questo punto, non sottolineare l'importanza che avrebbe avuto questa presenza per il Marquart e la sua teoria circa Šansab < Gušnašp.

30) *Ṭabaḳāt-e Nāširi*, trad. Raverty, *cit.*, vol. I, p. 306; ed. Ḥabibi, *cit.*, vol. I, p. 321.

31) *Ṭabaḳāt-e Nāširi*, trad. Raverty, *loc. cit.*, nota 5.

32) *Ibidem*.

33) *Bisṭām* in *E.I.*¹, vol. I, p. 752.

34) *Abu-Dulaf Miṣ'ar ibn Muḥalhil's Travels in Iran ... by ... V. Minorsky*, Cairo, 1955, p. 57.

Si noti che il padre dell'eroe preislamico Bisṭām b. Kais « reḡut en fief, de la part des rois sasanides, Ubulla et de territoires adjacents » (*E.I.*², vol. I, p. 1285): Ubulla proprio, in cui esisteva – a quanto pare – un altro santuario del dio ZWR. (cfr. *E.I.*¹, vol. IV, p. 1312 s.v. Zūn).

35) G. Vercellin, *Sull'eventuale prototipo iranico del russo Koščej*, in *Gururūjamañjarikā, Studi in Onore di G. Tucci*, Napoli, 1974, p. 329;

36) *Firōzeh* in *E.I.*¹, vol. II, pp. 118-119, e *Firūzadj*, in *E.I.*² vol. II, p. 949.

37) Anche il terzo toponimo Baṣṭām dell'altipiano iranico, quello reso noto dalle recenti campagne di scavo urartee del Kleiss (cfr. *Proceedings of the IInd Annual Symposium on Archeological Researches in Iran*, Teheran, 1974, pp. 180-193), designante un sito caratterizzato pure da vestigia armene medievali, può indicare un'altra tappa delle vicende storiche di Baṣṭām. Cfr., per es., Rawlinson, *The seventh great oriental monarchy*, London, 1876, p. 484, nota 2, e p. 495.

38) Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, aus... *Tabari*, Leiden, 1879, pp. 478-487.

39) K. Czeglédy, *Bahrām Čōbin and the Persian Apocalyptic Literature*, in *Acta Orientalia Hungarica*, VIII, I, pp. 21-44. Lo studioso ungherese stesso sembra sospettare una qualche forma di contaminazione tra le due leggende.

40) H. W. Bailey, *To the Žamāšp Nāmak II*, in *B.S.O.S.*, VI, 1931, pp. 583-584.

41) Czeglédy, *art. cit.*, p. 32.

42) Come invece sostengono i Taimani e i Jamšidi.

43) *Gazetteer*, *loc. cit.*

44) *Gazetteer*, *cit.*, p. 117.

- 45) *Ibidem*.
- 46) *Gazetteer, cit.*, p. 109.
- 47) *Gazetteer, cit.*, p. 205 s.v. *Jamshedis of Karokh*.
- 48) Ibn Khordādhbeh, *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik*, ed. De Goeje, reprint 1967, p. 40.
- 49) M. Forstner, *Ya'qūb b. al-Laiṭ und der Zunbil*, in *Z.D.M.G.*, 120 (1970) pp. 69–83.
- 50) G. Scarcia, *Intorno a due nomi propri «zābuli»*, in *A.I.U.O.N. N.S.*, XVI, 1966, pp. 283–285.
- 51) Mas'udi, *Les Prairies d'or* I, 349; IV, 45, VIII, 42, 127.
- 52) V. nota 48.
- 53) Cfr. in questi *Annali*, XIII, 3 1974, pp. 101–102.
- 54) M. Bussagli, *Cusanica et Serica, I: La fisionomia religiosa del dio Žun (o Shun) di Zābul*, in *R.S.O. XXXVIII*, 1962, p. 82.
- 55) G. Scarcia, *Ancora su Znbyl*, in *A.I.U.O.N.*, N.S., vol. XVI, 1966, pp. 201–205.
- 56) H. W. Bailey, *Story telling in Buddhist Central Asia*, in *Acta Asiatica*, n. 23, 1972, p. 63.
- 57) M. Qazvini in *GMS*, NS, VIII, 1929, p. 166.
- 58) A. Pagliaro, *Il nome della turchese*, in *Archivio glottologico italiano*, 39, 1955, p. 143–165.
- 59) Pagliaro, *art. cit.*, p. 164.
- 60) M. Molé, *Entre le mazdéisme et l'Islam: la bonne et la mauvaise religion*, in *Mélanges ... Massé*, Tehran 1963, p. 305.
- 61) Si tenga presente che «nella terminologia antica dei colori [...] e quindi nella tradizione linguistica che ad essa in qualche modo si riconnette, viene rilevato soprattutto il grado di intensità della luce e non la qualità cioè il colore. In conseguenza di ciò la designazione dei colori, che hanno scarsa intensità di luce, si sviluppa dalla base della nozione di scuro che volge verso il lucente». (Pagliaro, *art. cit.*, p. 150). Questa acuta notazione dovrà essere tenuta presente in un eventuale approfondimento del problema della dicotomia coloristica in Iran (cfr. l'*art. cit.* alla nota 24): non si dovrà cioè cercare una contrapposizione cromatica fra rosso-nero/bianco, ma ci si dovrà invece attendere delle sfumature di colore che si sviluppano «dalla base della nozione di scuro che volge verso il lucente» (Pagliaro, *id.*).
- 62) *Textes sogdiens édités, traduits et commentés* par E. Benvéniste, Paris, 1940, testo n. 3, pp. 59–73.
- 63) Si noti che delle nove pietre di cui parla il frammento, una si chiama «pierre glorieuse» un'altra «spontanément glorieuse» e una terza «la suprême victorieuse».

GIAN GIUSEPPE FILIPPI

NOTA LINGUISTICA SULLA PADĀVALĪ DI MĪRĀBĀĪ

Tra tutti i poeti devozionali del tardo medioevo indiano, prescindendo da Dadu, la principessa rājasthānī Mīrābāī vanta il massimo e pressoché incalcolabile numero di interpolazioni (prakṣipt) nella sua opera. Straordinaria è la facilità con cui i suoi inni abbiano saputo misurare le distanze geografiche e le divergenze storico-culturali, nonché le differenze linguistiche. Era fatale che in questa diffusione prodigiosa, le liriche religiose di Mīrābāī fossero contaminate da numerosissime interpolazioni ¹⁾. Ciò ha reso estremamente arduo trattare del linguaggio della poetessa con obiettività e precisione, sebbene si possano tracciare delle linee di fondo senza la pretesa d'essere definitivi. Lo studio delle vicende terrene di Mīrā ci fornisce dei dati preziosi: era nata nel Rājasthān; trascorse brevi periodi nel Braj e Gujarāt, e, secondo una tesi accettabile sostenuta da diversi studiosi, si sarebbe recata anche nel Panjāb, come dimostrano le influenze panjābī nella sua lingua ²⁾. Un attento esame della Padāvalī ci ha dimostrato che la lingua di Mīrābāī non è certamente la pura Brajbhāṣā e che spesso in un solo pad della poetessa si riscontra un misto di Rājasthānī, Braj, Gujarātī, Panjābī e Khari-boli ³⁾. Il motivo principale che ha spinto Mīrābāī all'uso di un linguaggio così composito, sembra che sia da ricercare nel desiderio della poetessa di raggiungere il popolo di quella vasta zona che è l'India settentrionale. Tenendo sempre presente il modello dei suoi precursori, i poeti nirguṇa, Mīrābāī si è sforzata a impiegare un linguaggio istintivamente più facile e accessibile per i lettori di questa vasta area. Nemmeno i momenti sublimi e di più alta tensione che il suo cuore provò per il suo eterno Amante, fece dimenticare per un solo attimo a Mīrābāī il linguaggio adoperato quotidianamente dal popolo, specie quello di bassa estrazione sociale. In vero dovremmo definire un miracolo la capacità della poetessa di conservare le regole formali della poetica. Un'altra caratteristica di Mīrābāī è che non tenta mai di imporre un significato particolare alle parole che usa, rispettando il significato primo e meglio conosciuto dei termini.

Prima di procedere dettagliatamente sulla provenienza geo-linguistica di moltissimi termini da noi raccolti dalla Padāvalī, è nostra intenzione di fornire brevemente alcuni esempi completi degli inni che evidenziano influenze di diverse lingue indo-arie moderne:

dal rājasthāni:

« Muj abalā ne moṭi nīrānt thāi re.
Chāmal gharenu māre sāncu re.
Bāli ghaḍāvun Viṭṭhal ra bakeri, hār hari no māre haiye re.
Citṛ mālā caturbhuj cūdalo, śid sonī gare jaiye re.
Jhānjhariyā jag jīvan kerā, Kṛṣṇajī kaḍalā ne kānvī re.
Bīghinya ghūgarā Rāmanārāyaṇ nā anavaṭ Antarjāmī re » ⁴⁾ (p. 172).

del gujarāti:

« Premanī premanī premanī re, mane lāgi kaṭāri premanī re.
Jal Jamunāmān bharavān gayāntān hatī nāgar māthe hemanī re.
Kojē ten tātaṇe Harijīte bāndhī, jem khenje tem tepanī re.
Mīrān ke Prabhu Giradharnāgar, Śāmali surat subh emanī re. » ⁵⁾ (p. 209).

in panjābi:

« Lāgī sohī jāṇai, kaṭaṇ lagaṇ dī pīr.
Bipat padyān koī nikaṭī na āvai, sukh men sabako sīr.
Vāhari ghāv kachū nahin dīsai, romrom dī pīr.
Jan Mīrān Giradhar ke ūpar, sadakai karūn sarīr » ⁶⁾ (p. 228).

in khari-boli:

« Yahi bidhi Bhakti kaise hoy.
Man ki mail hiyaten na chuti, diyo tilak sir ghoy.
Kām kūkar lobh ḍorī, bāndhī monhi caṇḍāl.
Krodh kasāī rahat ghaṭ men, kaise mile gopāl.
Bilār biṣayā Lālji re, tāhi bhojan det.
Dīn hīn hvai chudhā rat se, Rām nām na let » ⁷⁾ (p. 194).

Non sarebbe nemmeno fuori posto citare qui un pad scritto in Brajbhāṣā poiché gli studiosi sono unanimi a ritenere che una grande maggioranza di verbi usati da Mīrābāī appartiene a Braj; anzi si può asserire con tutta tranquillità che la struttura linguistica della Padāvalī si avvicina più al Braj che ad ogni altra lingua ⁸⁾.

Paragonando il linguaggio di Mīrābāī con la Sādhukhari-bāṣā, la koiné medioevale degli altri poeti-santi, troviamo qui un autocontrollo sorprendente. Pur abbracciando un linguaggio comprensibile al popolo, Mīrā non rimane insensibile al fascino delle parole sanscrite. Ovviamente il numero delle parole tadbhav trovate nella Padāvalī è molto più ampio delle parole tatsam, ma una certa indulgenza da parte della poetessa – anche se limitata – ha evitato che la sua opera si macchiasse, come spesso accade negli scritti popolareschi, di tinte triviali. Diamo qui un breve elenco delle parole tatsam trovate nella Padāvalī:

Hari, *caran* (piedi), *jagat* (mondo), *joālā* (fiamma), Indr, *gopī* (pastorella), *lilā* (gioco), Govardhān, *madhur* (dolce), *bhakt* (devoto), Gopāl, *vānī* (voce), *dhān* (ricchezza), *lok* (mondo), *mādhava*, *chanca* (incostante), *sukh* (felicità), *vidhi* (modo), *sakhī* (amica), *prīti* (amore), *Syām*, *janm* (nascita), *nīr* (acqua), *amṛt* (nettare), *kar* (mano), *sādhu* (asceta), *bhajan* (canto sacro), *nindā* (pettegolezzo), *narak* (inferi), *koṭi* (mille miriadi), *canchan* (oro), *ānand* (beatitudine), *svāmī* (padrone), *dhyāna* (contemplazione), *ablā* (la debole, donna), *bhāv* (mondo), *Vaikunṭh*, *megh* (nuvola), *krodh* (rabbia), *bhojan* (cibo), *rajnī* (notte), *sāpt* (sette), *ant* (differenza), *kalaś* (brocca), *bāhu* (braccio), *dīpak* (lucerna), *buddhi* (intelletto), *pāśu* (animale), *pātāl*, *paṇḍit* (dotto), *nāda* (suono), *bhraṣṭ* (corrotto).

Sappiamo che Mirābāi compose i suoi bhajan per la gioia di cantare personalmente, e per gli altri che fossero amanti di Kṛṣṇa. (È ben noto che Mirā allorché declamava i suoi pad, era colta da crisi soprannaturali, durante le quali perdeva conoscenza). Perciò una grande caratteristica della poesia kṛṣṇaita è quella di modificare le parole secondo licenze poetiche e secondo le esigenze musicali del verso. Ecco un breve esempio di questo fenomeno:

da *murali* (flauto) – *muraliyā* o *murāḍiyā*
 » *Govinda* – *Govindā*
 » *ghungharu* (cavigliera) – *ghungharyā*
 » *kholā* (aprile) – *kholyā*

Un'altra caratteristica che si nota nella Padāvalī è la tendenza a rompere le parole composte per mezzo di metatesi (bhangikaran), per rendere più fluido il verso e più accessibile il linguaggio, come per esempio:

da *amṛta* (nettare) – *imrat* (p. 76)
 » *marg* (sentiero) – *mārag* (p. 51)
 » *prabhat* (mattino) – *parabhāt* (p. 25)
 » *khirti* (fama) – *kīrat* (p. 171)
 » *Kṛpā* (compassione) – *Kripā* (p. 21)
 » *Prāṇa* (soffio vitale) – *Prān* (p. 91)
 » *hṛdaya* (cuore) – *hirdā* (p. 4)
 » *Antaryāmin* (regolatore interno) – *Antarjāmi* (p. 132)

Potremmo inoltre sottolineare in breve una certa tendenza a dare una forma apbhranśī a parole di tutt'altra origine, come:

da *sneh* (affetto) – *neh* (p. 215)
 » *hṛdaya* (cuore) – *hirdā* (p. 4)
 » *merī* (mia) – *mhanrī* (p. 14)
 » *bhakti* – *bhagati* (p. 46)

» <i>nīrmaḷ</i>	(puro)	– <i>nīramal</i>	(p. 52)
» <i>purv</i>	(est)	– <i>purab</i>	(p. 53)

È proprio di Mirā, inoltre, usare al posto di *na* il *ṇa*, dovuto presumibilmente all'influenza di Rājasthāni:

da <i>jānāt</i>	(conoscere)	– <i>jāṇāt</i>	(p. 13)
» <i>darśan</i>	(visione)	– <i>darsaṇ</i>	(p. 21)
» <i>sunavai</i>	(raccontare)	– <i>suṇavai</i>	(p. 20)
» <i>nain</i>	(occhi)	– <i>naiṇ, ṇeṇā</i>	(p. 22, 40)
» <i>rain</i>	(notte)	– <i>raiṇ</i>	(p. 26)
» <i>bikānī</i>	(venduta)	– <i>bikaṇī</i>	(p. 41)
» <i>milan</i>	(incontro)	– <i>miḷaṇ</i>	(p. 42)
» <i>honā</i>	(essere)	– <i>hoṇā</i>	(p. 45)
» <i>janm</i>	(nascita)	– <i>jaṇām</i>	(p. 53)

Come abbiamo poc'anzi detto, nella Padāvalī è evidente la maggioranza numerica delle parole tadbhava rispetto alle altre. Ne citiamo brevemente alcune diffuse tutt'oggi:

paras (contatto), *sītal* (fresco), *mor* (pavone), *bisāl* (grande), *purab* (est), *āsā* (speranza), *abināsi* (eterno), *jaṇ* (gente), *Jasodā*, *Ṇanda*, *pun* (virtù), *darsaṇ* (visione), *ankhiyān* (occhi), *bhaunh* (sopracciglia), *bān* (costume), *hierā* (cuore), *jatan* (sorzo), *vithā* (dolore), *lāj* (pudore), *nisdin* (notte e giorno), *Bhagati*, *gyān* (sapere), *mārag* (strada), *jiv* (anima), *śarir* (corpo), *bhāg* (destino), *amrit* (nettare), *durjan* (reprobo), *agani* (fuoco), *gāna* (canto), *Sāla-grām*, *karpā* (grazia), *sabad* (parola), *sūraj* (sole), *virah* (separazione), *prītam* (amante), *panchhī* (uccello), *sandesā* (messaggio), *tīrath* (luogo di pellegrinaggio), *karam* (azione), *singāsan* (trono), *neh* (affetto).

Nella Padāvalī troviamo inoltre piena libertà di espressione per le parole di matrice arabo-persiana, in consonanza con la tradizione universalistica dei poeti nirguṇa. Ne citiamo gli esempi più evidenti:

« <i>Bande bandegī mati bhūl</i> » (p. 234)	« O uomo, non dimenticare di adorare Dio » ⁹⁾ .
« <i>Sadkai karūn sarira</i> » (p. 228)	« Offro il mio corpo ... » ¹⁰⁾ .
« <i>Mīra dāsī arjān kartā</i> » (p. 167)	« Mirā, la tua serva, prega » ¹¹⁾ .
« <i>Bedā pār lagājyo jī</i> » (p. 160)	« Salvatemi! » ¹²⁾
« <i>Merī araj kān sūn liṅyau</i> » (p. 157)	« Ascolta la mia preghiera con attenzione » ¹³⁾ .
« <i>Tere khātir jogaṇ hūngā</i> » (p. 75)	« Per te diventerò una yogini » ¹⁴⁾ .
« <i>Rānāji the jahar diyo mhe jānī</i> » (p. 64)	« Il Rānā m'ha dato veleno da bere » ¹⁵⁾ .
« <i>Jahar kā pyālā Rānā bhejyā</i> » (p. 67)	« Il Rānā m'ha mandato una coppa di veleno » ¹⁶⁾ .

Ma ritorniamo dalle parole di origine straniera ¹⁷⁾ che rivestono un'importanza relativa, nel vivo della lingua poetica di Mirā; e l'ultima considerazione serve a rilevare il gran numero di frasi ideomatiche e detti popolari che Mirābāi impiega per esprimere di volta in volta il rancore, l'imbarazzo, l'umiltà, la rabbia, il pentimento. La ricercata e volontaria assenza di purismo linguistico nella poetessa favorisce la musicalità della poesia, musicalità che si avvale di un uso attento, pertinente e riuscito dei detti popolari; parole umili che, meglio di qualsiasi artificio letterario, illuminano sul mondo spirituale di Mirā. Gli accademici possono mettere in risalto il difetto di punarukti, consistente nella continua ripetizione delle stesse immagini; tuttavia il sapiente uso di immagini popolari (laukik śabd) dona, oltre che un vigore straordinario, una vividezza, specie negli episodi in cui si tocca il tema della separazione degli amanti.

Elenchiamo qui brevemente alcune di queste espressioni che ci esternano i sentimenti di questa poetessa dell'Assoluto:

« Āp garaj ke mit » (p. 16)	« Tu sei un amico interessato ».
« Kal na parat pal moye rī » (p. 23)	« Non ho pace nemmeno per un attimo ».
« Palak na lāgai » (p. 24)	« Non riesco a prender sonno ».
« Khāna pān mohi phiko so lāgai » (p. 28)	« Trovo scialbo il cibo ».
« Nirakh badan mhāro maṇḍo phansyo » (p. 35)	« Il mio cuore è rapito guardando il suo volto ».
« Bolyā bol banāya » (p. 40)	« Egli racconta fandonie »
« Mirā Hari rang rācyānrī » (p. 44)	« Mirā si è dipinta del colore di Hari ».
« Ho gaye Śyāma dhūija ke chandā » (p. 216)	« Dopo una breve apparizione Śyāma è scomparso ».
« Nirbhai nisāṅ ghurāsyān » (p. 61)	« Senza tema batterò il tamburo dello amore ».
« Mirā Hari re hath bikāṅī » (p. 71)	« Mirā è venduta nelle mani di Hari ».
« Ghāyal rī gat ghāyal jānyā » (p. 96)	« Solo il ferito comprende il dolore del ferito ».

1) Le cosiddette edizioni critiche della Padāvalī di Mirābāi pubblicate sono cinque: vedi più sotto n. 8.

2) Cfr. Deśrājsinh Bhāṭī, *Mirānbāi aur unki Padāvalī*, Delhi 1967^{III}, p. 153.

3) Si veda Paraśūrām Caturvedī, *Mirābāi ki Padāvalī*, Allahabad 1957^{III}, p. 67; Dhiredh Varmā, « Brajbhāṣā Vyākaraṇ », Allahabad s.d., p. 30; dr. Prabhāt, *Mirābāi ki bhāṣā in Mirā smṛti granth* a cura di Jagdīs Prakāś Gupta » Calcutta 1949, p. 144.

4) « Me infelice, ora ripongo tutta la speranza nel mio amore, perché personalmente l'oscuro venne nella mia casa. Mi farò orecchini per Viṭṭhal, pel distaccato Hari ch'è proprio da me. Collana, bracciale quadrato ..., perciò devo andare dall'orefice.

Ma le cavigliere valgono per la vita mondana; per me Kṛṣṇa è cavigliera ed anello.
La mia ricca cavigliera è Rāmanarāyaṇ, e l'anello è Antaryami».

- 5) «S'è infisso nel mio cuore il pugnale dell'amore, amore amore.
Ero sul punto di attingere alla Yamunā, quando Lo vidi, l'aurea corona in testa.
Avvinta com'ero dalla passione per Hari, agii secondo i suoi desideri.
Il signore di Mirā è Giradharanāgar, e la sua forma oscura è meravigliosa».
- 6) «È terribile il tormento d'amore, che solo comprende chi lo prova.
Nessuno s'avvicina all'avversità, chè si desidera partecipare alla gioia.
Da fuori non si nota dolore, ma sotto pelle il dolore dimora.
La serva di Giradhar, Mirā, su di Lui immola il suo corpo.
- 7) «Com'è di preciso questa via della Bhakti?!
[Anche se] il tilak purifica la testa, il cuore trabocca di colpe;
Il crudele cane del desiderio mi lega con la corda della brama,
Con la cocente voglia che vive nel cuore, come incontrare il Gopāl?
Sfama con cibo il gatto della sensualità del Signore;
Abbandonata, stordita dalla fame, Lo trascuri, non invochi il nome di Rāma».

8) Per un accurato esame linguistico della Padāvalī di Mirābāī, tra tante reperibili abbiamo scelto *Mirābāī aur unki Padāvalī*, 1962, a cura di Deśrājsinh Bhāṭī, poiché in essa troviamo le diverse lezioni della stessa poesia.

9) Entrambi di origine persiana; *bande* = uomo, *bandagī* = adorazione.

10) *Sadkai* (araba) = donare, offrire.

11) *Arjān* (araba) = supplica.

12) *Beḍā* (araba) = Flotta (?).

13) *Araj* (arabo) = supplica, cfr. nota 11.

14) *Khātir* (arabo) = per.

15) *Jahar, zahar* (persiano) = veleno.

16) *Pyālā* (persiano) = coppa.

17) Per tutte le parole arabo-persiane e i loro sinonimi hindī ci siamo valse del *Urdū-Hindī Kośa*, a cura di Rāmacāndra Varmā, Bombay 1953⁴.

DONATELLA DOLCINI

GARCIN DE TASSY, « INDEPENDANT EUROPEEN »
NELLA CONTROVERSIA HINDI-URDU

In un passo della sua « Revue de 1871 », Garcin de Tassy, riportando come di consueto un'accurata documentazione di tutte le voci, indiane e no, che durante l'anno in questione si erano levate pro o contro l'uso di hindī o urdū nel subcontinente, esce in un'affermazione ben precisa: « C'est à nous, indépendants Européens, à apprécier sans préjugé les choses »¹⁾. Affermazione che, per la verità, giunge con ritardo rispetto al reale inizio della dibattuta questione in India e di conseguenza rispetto all'attivo coinvolgimento in essa da parte del Garcin de Tassy: alle sue prolusioni agli anni accademici dal 1850 in poi risalgono infatti i primi accenni alla diatriba linguistica in corso in India tra hindī e urdū. È tuttavia da notare il valore ben preciso, tanto retrospettivo quanto programmatico, di questa dichiarazione, da una parte conclusiva di un periodo di interessamento meno impegnato, dall'altra indicativa di una linea di più calorosa partecipazione.

Negli anni iniziali della controversia, riportandone le vicende, il Garcin de Tassy, pur dedicando diligentemente all'argomento un certo spazio, lo relegava un po' in secondo piano, trattandolo, si può quasi dire, con il fare benevolmente annoiato dello studioso forte della sua scienza²⁾, che trova alquanto ingenua la pretesa di accostarsi ad un dato problema partendo solo da motivazioni di ordine pratico. Per lui quindi non sarebbe dovuta assolutamente sussistere una problematica linguistica di preferenze in India, poiché « le hindī et l'urdū ne sont que deux dialectes d'une même langue... »³⁾, dato che la loro grammatica varia solo per alcune forme desinenziali. Vi è sì da constatare una notevole differenza riguardo al lessico, « mais la chose est peu importante au fond »⁴⁾.

La scelta da accordare al ramo hindū o a quello musulmano dell'hindustānī⁵⁾ e la decisione di scartare o meno i vocaboli arabi e persiani in quest'ultimo idioma gli appaiono in definitiva solo questioni « oziose ». Ogni anno, tuttavia, egli si trova davanti a nuovi sviluppi della controversia, sempre più accesa in India e ormai non più limitata alla polemica di base sull'uso dell'hindī piuttosto che dell'urdū, ma allargata a comprendere anche punti collaterali quali l'adozione dell'alfabeto Devanāgarī o di quelli musulmani (*nasta'lik* e *shikasta*), o addirittura

tura la sostituzione delle lingue locali con l'inglese. È tutta una ridda di rapporti, articoli, lettere, interventi di studiosi e uomini politici indiani ed europei che annualmente il Garcin de Tassy vaglia con la sua caratteristica diligenza ⁶⁾. Ed è la mole stessa della documentazione, insieme alla pervicacia con cui una questione per lui, « *indépendant européen* » ⁷⁾, senza significato continua invece ad appassionare un pubblico sempre più vasto in India, a risvegliargli una vena più polemica. Si tratta, ben inteso, di uno spirito partigiano, che, pur essendo fermamente deciso nel suo atteggiamento « urduista », non si mette i paraocchi del fanatismo, né ne adotta il linguaggio duro e sferzante. Basti a dimostrarlo per tutti il seguente passo: « *On ne nie pas l'existence de l'hindi dans les villages et chez le peuple hindou* ⁸⁾, ni qu'il soit cultivé littérairement encore par les pandits, comme il l'a anciennement été par les bardes; les publications importantes en hindi de Babu Hari Chandra et d'autres zélés Hindous méritent l'approbation des savants de l'Inde et des indianistes européens, et je ne puis, en ce qui me concerne, qu'exprimer ici hautement mon estime pour leurs travaux ... » ⁹⁾. Tuttavia quel tono di condiscendenza larvatamente annoiata che traspariva nelle sue prime relazioni sull'argomento è ormai scomparso, sostituito da un accento in generale più secco, reciso, non privo qua e là di strali graffianti o rabbiosi ¹⁰⁾. Così i sostenitori dell'hindi sono quasi sempre qualificati come reazionari, ispirati da fanatico patriottismo, demolitori della nuova civiltà indiana (!), incapaci di rendersi conto che « *on ne peut faire remonter une rivière à sa source* » ¹¹⁾; così l'hindi « *moderne* » gli suona « *un mélange désagréable* », un'accozzaglia « *factice* » di persiano, arabo, termini locali e perfino inglesi frammisti ad una quantità di inusitati composti sanscriti. Di contro vediamo che egli continua a ribadire, sia come affermazione personale, sia come citazione di altri sostenitori dell'urdū ¹²⁾, una serie di motivi a sostegno della preferenza da accordare a questa ultima lingua, quali la sua formazione ed il suo ambiente culturale, oltre all'esperienza diretta di cose indiane, gli facevano ritenere più che validi: l'urdū è la lingua franca dell'India ed è compresa e parlata anche al di fuori del subcontinente, dall'Indonesia al Mediterraneo, tra asiatici ed europei di varia provenienza; l'urdū è « *élégant* », « *gracieux* », ricco delle bellezze del persiano e dell'arabo pur senza aver perso il suo sostrato indiano e sanscrito; l'urdū ha una copiosa e valida letteratura; l'urdū è indispensabile ai musulmani per conoscere l'arabo ed il persiano, di fondamentale importanza per la loro cultura e religione; l'urdū svolge una potente funzione di legame tra hindū e musulmani; l'urdū è il tramite che ha permesso alla civiltà occidentale, *cristiana e monoteista*, di penetrare nell'India pagana.

Per forza di cose, poi, il Garcin de Tassy si schiera tra i denigratori dello alfabeto Devanāgarī, perfetto sì per il sanscrito e per il *thenth* hindi ¹³⁾, ma assolutamente inadatto alla lingua moderna, sia per la difficoltà di apprendimento, sia per la sua inadeguatezza a riprodurre determinati suoni di origine non indiana (*pha, ja, z* ecc.).

Quanto alla possibilità di assegnare all'inglese un posto di preminenza tra le lingue indiane, o come koiné o, più limitatamente, come fonte da cui attingere vocaboli totalmente nuovi (scientifici o relativi alla civiltà occidentale) o, addirittura, sostitutivi dei contestati termini arabo-persiani e sanscriti, il parere del Nostro è ovviamente negativo. Non esiste infatti alcun punto di contatto tra la lingua hindustāni e quella inglese, per cui è molto più semplice, all'occorrenza, far ricorso al persiano, all'arabo e al sanscrito: solo a un « bello spirito » può venire in mente la « pensata » di una sostituzione integrale tra vocaboli arabo-persiani ed inglesi nell'hindustāni! Del resto basta il codice penale indiano a dimostrare il fallimento di una simile politica linguistica: « il faut lire la même phrase dix fois pour la comprendre »¹⁴⁾. Fondamentale a questo riguardo il ruolo svolto dal Governo, da parte del quale il Garcin de Tassy auspica « ...plus d'encouragement pour la langue du pays, et moins pour l'anglais »¹⁵⁾.

Le sue relazioni sulla controversia si concludono con la « *Révue de 1877* »: dagli anni '50 fino ad allora, a parte l'accresciuta polemicità dei suoi interventi, nessun cambiamento si era verificato nel suo atteggiamento di urduista, tanto che proprio alla fine della trattazione dell'argomento per l'anno 1877 troviamo questa frase, che ci pare degnamente riassuntiva: « C'est donc l'urdu qu'il faut étudier de préférence à toute autre langue, car c'est celle qui plaît le plus à la généralité des Indiens »¹⁶⁾.

Ora, la sua azione nell'ambito della polemica hindi-urdū si è dimostrata fedele a quella sua affermazione programmatica: « C'est à nous, indépendants européens, à apprécier sans préjugé les choses »? Due punti ci sembra siano stati pienamente rispettati: l'« indipendenza » e l'« apprezzamento ».

Certamente il Garcin de Tassy non era legato alla controversia da alcun motivo pratico: professore di Hindustāni all'Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes près de la Bibliothèque Impériale di Parigi, non aveva nulla da temere dall'eventuale affermarsi di una supremazia dell'hindi sull'urdū; cattolico e francese, non aveva da portare avanti rivendicazioni religiose o « nazionaliste »¹⁷⁾, usando l'arma della lingua; cittadino di uno Stato con poche pretese colonialiste in India – di Pondichéry e della sua situazione linguistica riguardo all'hindustāni fa solo un breve cenno, privo di qualsiasi implicazione politica¹⁸⁾ –, non poteva nascondere sotto alle argomentazioni di carattere accademico uno scopo più sottilmente politico, come si poteva sospettare (e talvolta la cosa rispondeva a realtà) nel caso di voci inglesi¹⁹⁾. A spingerlo verso l'urdū era quindi solo un'inclinazione di carattere personale, che traeva origine dai suoi studi ad indirizzo prettamente islamistico – « mes études le plus chères » –, e da un senso lato del cristianesimo, che gli faceva considerare la lingua musulmana dell'India simbolo del « ... sémitisme, [du] monothéisme, et par suite [de] la civilisation européenne et chrétienne »²⁰⁾, « ... au moyen de laquelle s'infiltrèrent chez les Indiens les idées civilisatrices et chrétiennes ... »²¹⁾.

L'indipendenza di giudizio, dunque, ci pare indubitabilmente assicurata

da tutte queste circostanze; d'altra parte risulta subito chiaro proprio dall'esame della « inclinazione di carattere personale » esposta più sopra quale sia il punto debole della posizione del Garcin de Tassy, quella che infirma, seppure parzialmente, la linea di condotta che egli si era proposto di seguire. Nonostante la buona volontà, infatti, nemmeno un « indépendant européen » poteva considerare le cose « sans préjugé ». Perché di pregiudizio si tratta quando nega una sua dignità all'hindi, relegandolo solo al ruolo di idioma di villaggio – « ... l'hindi n'est usité que dans les villages ... » ²²⁾ –; come di pregiudizio si tratta quando sostiene che i musulmani indiani necessitano dell'urdū per accedere alla conoscenza delle loro lingue sacre – arabo e persiano –, mentre per gli hindū l'uso e lo studio dell'hindi sono solo la manifestazione di uno spirito reazionario e retrogrado: « ... les Hindous veulent ressusciter aussi et remettre en honneur littéraire l'indien du moyen âge, l'hindoui ou hindi devenu lui aussi en quelque sorte un patois qui change dans chaque village ... » ²³⁾. Un pregiudizio non indifferente ci pare anche la pretesa che l'urdū, in quanto idioma dei conquistatori islamici, abbia diritto ad una posizione di preminenza, mentre l'inglese, idioma degli allora detentori assoluti del potere in India, debba cedere il passo alle lingue, o meglio alla lingua del paese.

Ma se il Garcin de Tassy ha fallito nel suo tentativo di essere « sans préjugé », è tuttavia riuscito perfettamente a « apprécier ». La scelta di questo verbo ci sembra particolarmente appropriata al tipo di approccio adottato dal Nostro nei riguardi della copiosa documentazione che ambedue le parti interessate nella controversia gli facevano pervenire. E ce lo immaginiamo mentre esamina tutto, anche l'articolo più banale o più fazioso o più contrario alle sue idee, con la massima attenzione, pronto a coglierne il lato più peculiare o più degno di nota, non importa se di sostegno all'hindi piuttosto che all'urdū. Cita così Growse e Beames, Howell e Brown Kerr, il bābū Sarodaprasad ed il « rājā » Śivaprasād, bābū Harischandra ecc. E se anche muove una critica o presenta un autore della sua fazione accompagnandone il nome con un aggettivo già di per sé positivamente qualificante – « ... le faquir Chand, ... un ami chaleureux de l'Inde » ²⁴⁾ –, tuttavia sa valutare l'importanza dell'opera di Harischandra, per esempio, la « apprezza » cioè nel suo giusto valore.

Questa volontà di « apprezzamento » e non di *giudizio definitivo* ci pare inoltre la soluzione più coerente per la scelta di una linea di condotta da parte di chi amò autodefinirsi « indépendant européen ». Perché infatti il Garcin de Tassy si sarebbe dovuto arrogare il diritto di pronunciare se non *la* parola conclusiva, almeno *una* delle parole conclusive in merito alla questione hindi-urdū? Questa polemica egli la detestava « entièrement », la trovava appunto « détestable » e « oisive » e si augurava solo che ci si adoprasse per « respecter le *statu quo* autant que possible » ²⁵⁾, onde « éviter en tout la révolution » ²⁶⁾, che da un campo più strettamente letterario si sarebbe senza dubbio allargata a quello politico, riaprendo l'antagonismo tra le due comunità religiose. Il suo apporto

personale, perciò, doveva tendere essenzialmente a questo scopo, al mantenimento della situazione quale essa era; doveva essere l'intervento di uno studioso, non di un politico, di un osservatore, non di una parte in causa. Così soltanto il risultato poteva essere zero, cioè nulla sarebbe cambiato, secondo la logica di questo tipo di contese: « Mais, comme il arrive toujours, ces discussions seront sans résultat, car chacun gardera son opinion première »²⁷⁾.

¹⁾ Garcin de Tassy, *La langue et la littérature hindoustanie de 1850 à 1877*, Paris 1850-78, vol. I, « Revue de 1871 », pp. 7-8.

²⁾ «... on ne peut créer ou modifier des langues à volonté». (*Ibid.*, p. 379) «... elles (le lingue) suivent la marche ordinaire des choses; elles se modifient forcément et admettent forcément les mots que la conquête, les relations commerciales, les besoins littéraires et scientifiques y introduisent» (*Ibid.*, p. 326).

E, riprendendo le parole di J. Beames, « c'est méconnaître la science de la philologie que de considérer l'urdu et l'hindi comme deux langues distinctes ». (*Ibid.*, vol. II, « Revue de 1875 », p. 33.

³⁾ Questo concetto viene ripetuto continuamente dal Nostro, ed in particolare è esposto e spiegato nell'opera « Origin et diffusion de l'hindoustani, appelé langue générale ou nationale de l'Inde », Caën 1871.

⁴⁾ Garcin de Tassy, *Rudiments de la langue hindoustanie*, Paris 1863, 2^a ed., intr. p. 2.

⁵⁾ Per il Nostro, « hindoustani » è termine coniato dagli Europei con una polivalenza di significati: «... (il) se divise en hindoustani ancien ou hindouï, et significati: «... (il) se divise en hindoustani ancien ou hindouï, et en hindoustani moderne...», a sua volta suddiviso in due dialetti settentrionali - urdu e braj - e uno meridionale - dakhni -. Cfr. G. d. T., *Histoire de la littérature Hindouie et Hindoustanie*, Paris 1839, vol. I, p. IV.

⁶⁾ In realtà tutti questi « discours d'ouverture » o « revues annuelles » si possono considerare veri e propri annali di cose indiane: nessun campo della vita del subcontinente viene trascurato, e perfino i lasciti benefici di una certa rilevanza o il numero dei nuovi convertiti al cristianesimo o addirittura all'Islam vi sono riportati con esattezza.

⁷⁾ Giustamente infatti riconosce che gli Hindū, «... étant Hindous, (...) ne peuvent pas être impartiaux dans cette question» (*La l. et la lit. Hindous ...*, vol. I, p. 383).

⁸⁾ Più di un partigiano dell'urdū andava sostenendo l'opinione che « un tel dialecte (cioè l'hindī o hindustānī comune, in cui i vocaboli arabi e persiani siano stati sostituiti con termini sanscriti) n'existe pas et sa création nous paraît inadmissible ». (*Ibid.*, vol. III, « Revue de 1870 » p. 15.

⁹⁾ *Ibid.*, vol. I, pp. 423-24.

¹⁰⁾ Per quanto glielo poteva permettere la sua indole essenzialmente moderata. Accenti di violenta ironia e di urtata disapprovazione si riscontrano quasi solo nel commento, estremamente minuzioso, al discorso tenuto da G. Campbell, vice-governatore del Bengala, in occasione della posa a Muzaffarapur della prima pietra dei nuovi edifici del collegio centrale (7-11-1871), e della « Minute of the teaching of the vernacular languages » (4-12-1871), che ne derivò. Cfr. G. d. T., *ibid.*, vol. III, « Revue de 1872 », da p. 12 a p. 23.

¹¹⁾ *Ibid.*, vol. I, p. 457.

¹²⁾ Dobbiamo puntualizzare che a volte il pensiero che riportiamo non è propriamente, del Garcin de Tassy, ma di altri studiosi o politici coinvolti nella polemica, che il Nostro ritiene il caso di citare. Non crediamo tuttavia di commettere un abuso attribuendo a tali pensieri un valore esemplificativo delle idee del Garcin de Tassy, in quanto ci sentiamo autorizzati a ciò

proprio da lui, che, prima di riferire un discorso o un articolo degno della sua approvazione, si premura sempre di manifestare la sua adesione ad esso; mentre, d'altro canto, se un'affermazione gli appare troppo forte, si affretta ad attenuarla per quanto concerne il suo parere personale. Cfr. *La l. et la lit. Hindous*, vol. I, p. 422, nota 1.

13) « On nomme *theth* ou *khari boli* (pur langage) l'hindi sans mélange de mots persans et arabes ... » (G. d. T. *Hist. de la lit. H. et Hindous*, p. IV).

14) G. d. T., *La l. et la lit. hindous...*, vol. III, « Revue de 1872 », p. 27.

15) *Ibid.*, vol. IV, *La l. et la lit. hindous. en 1877*, p. 53.

16) *Ibid.*

17) Il termine va inteso in senso lato: « ... les Hindous (...) dans leur fanatique patriotisme repoussent tout ce qui leur rappelle l'ancienne domination musulmane... » (*Ibid.*, vol. I, p. 453).

18) *Ibid.*, vol. III, « Revue de 1873 », pp. 10-11.

19) « D'après la célèbre maxime: *divide et impera*, cet antagonisme serait utile aux Anglais, maîtres actuels de l'Inde ... » (G. d. T., *Or. et dif. de l'hindous. ...*, p. 320).

20) G. d. T., *La l. et la lit. hindous ...*, vol. I, p. 325.

21) *Ibid.*, p. 421.

22) *Ibid.*, vol. III, « Revue de 1870 », p. 19.

23) *Ibid.*, vol. I, p. 454.

24) *Ibid.*, vol. II, « Revue de 1876 », p. 16.

25) G. d. T., *Or. et dif. de l'hindous. ...*, p. 319.

26) *Ibid.*

27) G. d. T., *La l. et la lit. hindous.*, vol. I, p. 454.

LAXMAN PRASAD MISHRA

NOTA CRITICA SU BHAVĀNĪ PRASĀD MISHRA

È impossibile accostarsi alla poesia di Bhavānī Prasād Mishra ¹⁾ senza restarne toccati in qualche modo. In essa, con scarna immediatezza e schiva compassione insieme, il poeta interpreta quella che viene con un termine abbastanza squallido denominata la « crisi di identificazione » dell'uomo indiano dell'epoca post-gandhiana. Se infatti è vero che la poesia è generalmente un fatto individuale, egoisticamente soggettivo dell'autore che « scende » a renderne partecipe il pubblico, nel caso di Bhavānī essa diventa un'espressione corale, una voce familiare nella quale tutti si riconoscono, il cui messaggio tutti sono in grado di recepire senza sforzo. Un campo di battaglia può non esser lo stesso per tutti i soldati, ma l'angoscia, le ferite, i timori generati dal conflitto certamente lo sono. Allo stesso modo, se l'ambiente che i versi di Bhavānī descrivono è circoscritto, essenzialmente indigeno dell'India, i sentimenti dei quali il suo genio si fa strumento sono universali, sono il comune bagaglio emotivo dell'umana esperienza. Nel giudizio di un grande critico contemporaneo i suoi versi, solo apparentemente semplici, sono le sfaccettature di un prisma straordinario: la poesia di Bhavānī è infatti « vergata in un idioma comprensibile anche agli incolti della strada, il suo fascino è suggestivo abbastanza da destare profondo interesse nella persona più indifferente e prosaica, la sua peculiare esposizione in grado di affrontare finanche astrusità mistiche o ascetiche senza perdere un pollice della sua credibilità » ²⁾. La sua arte è fatta di parole e di sentimenti concretissimi, determinatissimi; è l'equazione ipostatica del lirico che passa al semplicemente esistente e viceversa. Inconfutabilmente, tra tutti i poeti della trilogia *saptaka* – con la possibile eccezione di Muktibodh, la cui produzione è stata peraltro troncata anzitempo dalla morte prematura – Bhavānī è il solo a non essere gravato dal basto di una sua qualche sussiegosa filosofia sociale, e che non imiti, con gli aggiornamenti del caso, la tendenza tutta *chāyāvādi* di dar voce al richiamo della natura nei termini di un amore astratto e sofisticato per le cose belle. Invero, uno degli elementi più sorprendenti della sua intera opera poetica è la singolare riluttanza a fare appello alla bellezza femminile o alle delizie, vere o immaginarie, dell'amore fisico. I suoi momenti di tenerezza non

sono frequenti, ed anche allora vengono suggeriti per mezzo di una frase, di una fuggevole espressione piuttosto che in pagine pregne d'innuendo. Il suo atteggiamento nei confronti dell'aspetto *śrangarico* della vita umana è schivo, verecondo. Egli stesso confessa che ogni volta che si è trovato a sperimentare le gioie più inebrianti della vita (*masti*) non ha mai provato lo stimolo di trasformarle in versi ³⁾. Per altri ciò avrebbe potuto costituire una pesante limitazione, ma nel suo caso codesta ritrosia emotiva si è rivelata un assetto prezioso, una rara qualità astringente in un campo – quello della poesia indiana – fin troppo folto di lagrime, vaneggiamenti, estasi e deliqui. Anche nei confronti della natura egli assume un'attitudine antiretorica, virilmente asciutta. Come Kālidāsa viene ricordato come il poeta della primavera, Tagore dei fiumi, Nirālā delle nuvole, Bhavānī Prasād Mishra viene acclamato come cantore delle montagne e delle piogge – le montagne dense di foreste e i monsoni torrenziali del suo nativo Madhya Pradesh. La natura che egli descrive è raramente benigna, se si eccettuano alcune liriche della prima fase ⁴⁾ nelle quali egli sembra risentire suo malgrado d'una residua influenza *chāyāvādi*. Più consoni alla sua vena poetica sembrano essere i fiumi schiumanti (*Narmadā ke citra*), la campagna sferzata dall'acquazzone (*Sāvan*), le foreste stillanti dei Satapurā (*Satapurā ke jangal*). Ma principalmente egli resta il poeta dell'uomo e dei suoi piccoli conflitti quotidiani, per illustrare i quali con maggior vigoria non si fa scrupolo di ricorrere ai vocaboli del suo forte dialetto *bundelkhandī*. Pochi scrittori moderni sono come lui riusciti a portare la poesia sempre più accosta alla vita con uno spirito che per il suo cristallino razionalismo è quasi hobbesiano, o a stabilire con il lettore un rapporto altrettanto intimo e schietto. Nei suoi versi senza cerimonie Bhavānī non si cura di denunciare rancorosamente questo o quel male sociale e meno ancora di prescriverne gli ipotetici rimedi. Eppure, da poeta moderno, dotato di una profonda consapevolezza della crisi dell'uomo contemporaneo, egli avrebbe facilmente potuto, sulle orme di Nirālā o di Muktibodh, soccombere al facile richiamo della ironia – poiché egli, pure, ha bevuto al calice d'amarrezza e delusione del vivere la fede del poeta. Ma per Bhavānī la penna non è un'arma. Per sua stessa affermazione « i versi sono come fiori, che occorre seminare, curare e infine cogliere » ⁵⁾ in un processo che implica amore e partecipazione emotiva.

Individualista per eccellenza, scevro dai legami d'una qualsivoglia « scuola » poetica o di pensiero, Bhavānī è in aperta polemica con il cerebrale astrattismo metafisico e con l'isterismo politico che sembrano essere un *must* per tutti gli indirizzi letterari dell'ultima ora, e pur se la sua poesia sa essere agra, evita di precipitare nel deliberato cinismo delle innumerevoli fruste dei costumi che movimentano la scena della letteratura indiana contemporanea. Convinto gandhiano, la sua produzione artistica è nondimeno molto diversa da quella caratteristica agli uomini di lettere, di politica e di pensiero che vengono raggruppati sotto quella definizione. Bhavānī ha infatti sempre scupolosamente evitato di scrivere la cosiddetta « poesia-messaggio del telaio » (*carkhe kā samdeśa*) – non sempre

efficace nel suo intransigente nazionalismo – che ha contrassegnato l'opera di gran parte degli scrittori hindī della fase acuta delle lotte indipendentistiche. Dove altri poeti vengono reputati gandhiani per il semplice fatto d'aver affisso quell'etichetta alle loro rime (come nel caso di Maithilī Śaraṅ Gupta, Rāmanareśa Tripāṭhī, Sohanlāl Dvivedī), Bhavānī emerge come un vero *yogi* di quella fede politica, ed i suoi versi come i veri portavoce di quello spirito originario che l'abuso e la propaganda hanno reso oggi un'obesa caricatura di sè stesso. A differenza di Pant, egli ha sperimentato in prima persona l'autentico *modus vivendi* gandhiano *prima* di conferire ad esso una voce per tramite dei suoi versi. Questi ultimi sono infatti il risultato di una profonda riflessione, di un intimo convincimento, come del resto è appalesato dal loro numero eccezionale: 508 sono le poesie dedicate a Gāndhī e al gandhismo nella *Gāndhī pancaśatī* soltanto, per non contare i versi relativi allo stesso argomento sparsi nelle altre raccolte.

Dal tempo in cui è apparso nella trilogia di Ajñeya *Dūsarā Saptaka* Bhavānī ha pubblicato estensivamente: il venditore di canzoni (*Gīta-Farosh*, 1956 che raccoglie i suoi versi dal 1933 al 1947); Poesie oscure (*Andherī kavīṭāen*, 1968); Angoscia sorpresa (*Cakita hai dukh*, 1968); Cinquecento poesie per Gāndhī (*Gāndhī pancaśatī*, 1969); La corda intrecciata (*Bunī huī rassī*, 1971); Iscrizioni di profumo (*Khuśabū ke śilālekh*, 1973). Si tratta delle sue opere più mature, la cui spontaneità, pregio inimitabile della sua vena poetica, viene evidenziata dallo stile fluido e ritmico, che riporta alla mente antiche ballate scandite al ritmo del *tabalā*. Particolarmente nelle liriche più lunghe (*Gīta-farosh*; *Śabdōn ke talpa par*; *Sarīra aur fusalen, kavīṭā aur fūl*; *Śabdōn ke mahal, ecc.*) e in quelle con le quali egli rimpiazza la prefazione dei suoi libri, che per sconosciute ragioni gli è invisibile (*Prārambhik*, sia in *Gāndhī pancaśatī* che in *Khuśabū ke śilālekh*), è discernibile l'istintiva naturalezza della sua ispirazione, che sgorga senza programmazione, senza preoccupazioni didattiche, « come un fiume che alla sorgente non sa quanto lungo e ampio sarà il suo corso, poiché la sua unica missione è quella di scorrere, scorrere fino all'oceano »⁶⁾.

I versi di Bhavānī Prasād Mishra sono pressoché intraducibili, per l'economia del loro linguaggio e per l'uso frequente di chiuse espressioni idiomatiche e dialettali. Ci scusiamo pertanto per la povertà della traduzione dei brani seguenti, che essendo forzatamente alla lettera non è in grado di rispettare né il ritmo, né il *rasa* dell'originale.

Macchia di buio ⁷⁾

Nella mente
di buio
c'era una macchia
che

Andhere kā ek dhabbā

*Man men
andhere kā
ek dhabbā thā
jo*

è straripata
e tutto è oscurità

*failata calā gayā
aur sab andherā hai*

Questa macchia
fosse stata di luce
si sarebbe dilatata anche allora
e tutto
sarebbe diventato fulgore ⁸⁾.

*Yah dhabbā
prakāśa kā hotā
to bhī failatā
aur sab
ujālā ho jātā.*

Evoluzione ⁹⁾

Vikāsa-krama

Partendo dall'argento
fino all'oro
giunsero (i miei) colori

*Rupahalon se śurū kiyā thā
sunaharon tak
pahunca gaye the rang*

Poi presero a scemare
(ed) io li feci rossi
e poi policromi

*Fir fike lagane lage ve
unhen lāl ktyā
fir kiyā nilā-pilā*

Quali colori non impiegai
così che nulla s'adatta oggi
meglio del nero

*Aur-aur kī magar līlā aisi
kī ab nahin fabatā
kāle ke sivā kuch*

Nulla si dissolve ora
nulla più si stempera nel mio cuore
nella brezza nei fiori nei raggi in ogni
cosa.

*Kuch nahin ghulatā ab
ghole se man men
havā men fūl men kiran men sab men*

Non è oceano ¹⁰⁾

Koī sāgar nahin hai

Non è un oceano
né una foresta

*Koī sāgar nahin hai
na van hai*

la solitudine è un cuore

ek man hai akelāpan

che si può comprendere
che si può attraversare
cento volte al giorno

*jise samajhā jā sakatā hai
aur pār jaya jā saktā hai jisake
dīn men sau bār*

non è un oceano
né una foresta

*koī sāgar nahin hai
na van hai*

ma è un cuore
la mia solitudine la tua quella di tutti!

*balki ek man hai
hamārā tumhārā sabakā akelāpan!*

*Piccole decisioni*¹⁾

Alp samkalp

La penna ed io
insieme umilieremo
la sommità del cielo
così pensavo un giorno
(e) per qualche tempo questo
ho tentato

*Kalam aur ham
mil kar karenge kham
bulandī āsamān kī
aisā kabhī socā thā
kuch dinon isakī
koshish kī*

Ma a poco a poco
i miei pensieri si fecero meditazione
ed ora
entrambi la penna ed io
spesso
al calar della sera
dopo qualche ozioso studio
siamo infiacchiti
(e) se ci accadono pensieri
allora talvolta io talvolta la penna
talvolta entrambi
diciamo insieme
« tornate un'altra volta ».

*Magar dhīre-dhīre
hamāre vicār soca men badal gaye
aur ab
ham aur kalam donon
aksara
shām tak
nāhak kuch likhā-parhī kar ke
thak jāte hain
khyāl agar āte hain
to kabhī ham kabhī kalam
kabhī donon
mil kar kah dete hain
« fir kabhī ānā ».*

1) Bhavānī Prasād Mishra è nato nel 1913 nel villaggio di Tigaria in Madhya Pradesh. Tenace sostenitore degli ideali gandhiani, ai quali si mantiene fedele, trascorse due anni e otto mesi nelle prigioni britanniche come 'sovversivo' durante i moti indipendentistici del *Quit India*. È stato di volta in volta insegnante, giornalista, consigliere hindī presso l'All India Radio. Fino al 1972 è stato membro del comitato Editoriale per la letteratura gandhiana. Oggi vive a Delhi, dove è associato a diversi importanti enti gandhiani culturali e di assistenza, quali la *Gandhi Peace Foundation*, il *Gandhi Memorial Fund* e il *Sarva Sevā Samgha*.

2) Hazārī Prasād Dvivedī, *Kavi*, ottobre 1957 pp. 147-48.

3) Citato da Kāntikumār in *Bolacāla ki bhāṣā ke Gītafarosh*, Bhavānī P. Mishra, in *Bhavānī Bhāī*, Nuova Delhi, s.d., p. 51.

4) Cfr. *Ham do the, Aṣāḍha, Veh haṁse aur āyā vasant*, da *Gītafarosh*, pp. 32, 38 e 13, che riportano alla mente i primi versi di Prasād, come quelli di *Prem pathika* o *Jharanā*.

5) *Bhavānī bhāī* (op. cit.), p. 43.

6) *Bhavānī bhāī* (op. cit.), p. 169.

7) *Cakit hai dukh* (op. cit.), p. 67.

⁸⁾ A partire dai primi anni sessanta, anche Bhavāni, sulla scia nella moda letteraria della *Nai kavītā* e della *Akavitā*, ha assunto il vezzo di tralasciare la punteggiatura, abitudine che del resto è condivisa dalla gran parte dei poeti hindi moderni.

⁹⁾ *Andheri kavītāen* (op. cit.), p. 102.

¹⁰⁾ *Bunī hūi rassī* (op. cit.), p. 46.

¹¹⁾ *Cakit hai dukh* (op. cit.), pp. 57–58.

MARIOLA OFFREDI

IL DISSENSO HINDÌ DI SINISTRA

- 0.1.1. "BĀTCHĪT" : $L(P+1) = \frac{A \left\{ \frac{(6+E)+3Po}{11+2} + Tr(C) \right\} + D + Po \left[\frac{1+Tr(Oc)}{11+2} \right] + \left\{ An \left[\frac{L(P+1)}{11+2} \right] + 4r\bar{e} \right\}}{11+2} =$
 (Conversazione, 1973)
 $= \frac{11A+(1D+2Po)}{11+2} + 46(An+r\bar{e})$
- 0.1.2. "HIRĀVAL" : $P(L) = \frac{Po \left[\frac{4+Tr(2Oc+I)}{6+2} \right] + 3A(E)}{6+2} + An = \frac{7Po+3A}{6+2} + 1An$
 (Avanguardia, 1975)
- 0.1.3. "PURUSH" : $P(L+1) = \frac{Po \left[\frac{13+Tr(C+2Tm)}{14+3} \right] + 2N+A \left[\frac{(3+E)+2P+r(Po+Pr)}{14+3} \right] + (An+2Or\bar{e})}{14+3} =$
 (Il viro, 1975)
 $= \frac{(16Po+2N)+8A}{14+3} + 21(An+r\bar{e})$
- 0.2. "MUKTI" : $(P+B) = \left\{ \frac{A \left[\frac{(5+2E)+Tr(I+Oc)}{9+1} \right] + 3Di}{9+1} + (An+r\bar{e}) \right\} + B(r\bar{e}) =$
 (Liberazione, 1972)
 $= \frac{9A+3Di}{9+1} + 3 \left[(An+r\bar{e}) + B(r\bar{e}) \right]$
- 0.2.1. "BHANGIMĀ" : $\left[\frac{P(L+1)+B}{9} \right] = \left\{ \frac{A \left[\frac{(7+2E)+P+Po}{9} \right] + 2Po}{9} + 2An \right\} + B(4r\bar{e}) =$
 (Il piglio, 1975)
 $= \frac{11A+2Po}{9} + 6 \left[An+B(r\bar{e}) \right]$
- 0.2.2. "PAKSHDHAR" : $\left[\frac{P(1+L+T)+B}{19+1} \right] = \left\{ \frac{A \left[\frac{3P+Po+3+2T+r(Pr+2)+E}{19+1} \right] + R+N \left[\frac{3+Tr(Oc)}{19+1} \right] + 6Po}{19+1} + (An+15r\bar{e}) \right\} +$
 (Il partigiano, 1975)
 $+ B(2r\bar{e}) = \frac{13A+(R+4N+6Po)}{19+1} + 18 \left[(An+r\bar{e}) + B(r\bar{e}) \right]$
- 0.2.3. "PAHAL" : $\left[\frac{P(L+1)+B}{22+3} \right] = \left\{ \frac{A \left[\frac{(5+2E)+Po \left[\frac{2+Tr(Tm)}{22+3} \right] + N(I)+P+r(Po)}{22+3} \right] + 3N+Po \left[\frac{8+Tr(Tm+I)}{22+3} \right]}{22+3} + \right.$
 (Iniziativa, 1975)
 $\left. \left[\frac{An(P)+3r\bar{e}}{22+3} \right] \right\} + B(17r\bar{e}) = \frac{13A+(3N+10Po)}{22+3} + 21 \left[(An+r\bar{e}) + B(r\bar{e}) \right]$
- 0.2.4. "PRAYĀS" : $\left[\frac{P(L+1)+B}{13+2} \right] = \left\{ \frac{Po \left[\frac{9+Tr(Tm)}{13+2} \right] + 2N+T \left[\frac{Tr(Oc)}{13+2} \right] + A(2+E)}{13+2} + \left[\frac{An+r\bar{e}(P)}{13+2} \right] \right\} + B(r\bar{e}) =$
 (Lo sforzo, 1975)
 $= \frac{(10Po+2N+T)+3A}{13+2} + 3 \left\{ \left[\frac{An(P)+r\bar{e}}{13+2} \right] + B(r\bar{e}) \right\}$

NOTE

Esamino in questa nota otto riviste hindi dissidenti di sinistra (7 in piombo e 1 in ciclostile). Le località da cui escono o sono uscite coprono la quasi totalità della zona di lingua hindi: Dilli (« Mukti », « Hirāval », « Prayās »), Uttar Pradesh (Rāmdattpur/Gorakhpur: « Bhaṅgimā »; Ilāhābād: « Pakṣhdhar »), Bihār (Muṅger: « Bāтчit »; Muzaffarpur: « Puruṣh »), Madhy Pradesh (Jabalpur: « Pahal »). Di Rājsthān e Hariyāṇā non ho esemplari. Periodici democratici hindi escono o sono usciti da 34 località della suddetta zona e da 5 di zone di diversa lingua (Baṅgāl: Kalkattā, Hāvṛā; Mahārāṣṭr: Bambaī; Pañjāb: Paṭiyālā; Pañjāb-Hariyāṇā: Chaṇḍigarh). Il totale è di 69 + 12. In testa è Dilli (12), seguita da Paṭnā (6), Ilāhābād e Ārā (5), Jabalpur, Lakhnaū e Jaypur (3), Banāras, Sāsārām, Muzaffarpur, Bilāspur e Saharṣhā (2). Dalle altre località solo una testata. Kalkattā coopera con ben 5 periodici democratici in hindi. I totali che qui ho dato non risultano per ora da alcuna statistica ufficiale, ma sono dedotti dalle réclames, dai *Prāpti svikār* (‘ Ricevuti ’) e dagli articoli di alcune di queste pubblicazioni: soprattutto « Bāтчit » e « Puruṣh » per i tre punti e « Bhaṅgimā » per l’ultimo. Le stesse riviste, confiscate, confiscabili o pericolose, sono peraltro introvabili.

Va fatta ora un’importante precisazione di concetto: questi periodici chiamano se stessi « rivoluzionari » (*krāntikārī*) e/o « democratici » (*janvādī*). Partecipano per i « naxaliti » (*naksalvādī*) e altri « estremisti » (*ativādī*) e per gruppi rivoluzionari musulmani ecc. (vedi « Mukti »). Non per gli *ātāṅkvādī* (terroristi). « Terroristi » sono per essi gli « squadristi », come risulta dalla denuncia di « Pakṣhdhar » dell’aggressione a Savysāchī e Veṇu Gopāl (vedi « Pakṣhdhar »). La cosa può essere letta da noi diversamente, ma non è mia intenzione discuterla qui. Intendo solo presentare la situazione.

Il linguaggio usato è sempre molto violento, il che rientra nella tradizione dell’opposizione in India, vedasi soprattutto Bālkṛṣhṇ Bhaṭṭ e il suo « Hindi Pradīp » (Ilāhābād, 1877–1910) nel secolo scorso. La differenza fra il tono usato allora e quello odierno deriva dal fatto che i letterati sono ora in contatto più stretto con il popolo e di esso sentono i problemi, mentre nel secolo scorso i problemi sentiti erano solo quelli di una élite democratico-borghese. L’opposizione scritta (vedi M. Offredi, *I primi cento anni del giornalismo hindi*, 1826–1926, Venezia–Dolo, 1971) si esprimeva allora soprattutto attraverso la satira, oggi la satira è considerata espressione da impotenti e quando la si usa è a mo’ di veloce barzelletta (vedi « Bhaṅgimā », ‘ Nārad ’, rubrica *Idhar udhar se* – Un po’ da dovunque, p. 48). Il *punctum dolens* è non tanto la violenza del tono quanto il bersaglio (diretto o indiretto) di tale violenza. Cioè quello che è stato consi-

derato ' a un primo momento ' il ' tradimento ' del CPI e che ora comincia dai più malleabili a essere considerato un comportamento risultante dalle contraddizioni interne del comunismo.

Nell'esame degli otto periodici la constatazione più ovvia è stata quella del loro elevato grado di politicizzazione. Ma più importante è stato notare come in alcuni di essi fosse presente quello che ho chiamato il fattore primario borghese (B). Benché ovviamente basso rispetto ai ' normali ' periodici, proprio esso si è rivelato l'elemento determinante per quello che volevo dimostrare: la chiusura d'autorità con confisca del materiale subito dopo la dichiarazione dell'ultimo stato di emergenza (26 giugno 1975) è avvenuta solo per quelli in cui il fattore B manca del tutto, cioè « Bāṭchīt », « Puruṣh » (ambedue del Bihār, una delle zone ' calde ' dell'India) e « Hirāval » (Dilli). « Prayās », per esempio, non è stato chiuso direttamente: le autorità hanno solo disciolte le organizzazioni studentesche controllabili sgradite, di una delle quali « Prayās » era la voce. La censura non è mai stata introdotta: al suo posto vige l'autocensura. (Anche se la situazione è fluida. Nel dicembre del 1975 le maglie attorno alla stampa si sono ulteriormente strette: l'Ordinanza per la prevenzione della pubblicazione di materiale censurabile 1975, oltre a limitare il diritto di critica con il concetto di diffamazione del Presidente, Vicepresidente, Primo ministro o altro membro del Consiglio dei ministri dell'Unione, Presidente della Camera del popolo e Governatore di uno Stato, dà all'autorità competente il diritto, qualora lo ritenga opportuno, di esigere dallo stampatore e/o dall'editore un deposito di garanzia calcolato caso per caso).

Altra constatazione, da non sottovalutare, è stata quella della giovane età della maggioranza dei direttori e collaboratori dei periodici esaminati. Il loro netto rifiuto di tanti letterati della generazione precedente, la loro denuncia contro il compromesso a cui questi ultimi si sono sottomessi o contro gli errati obiettivi di un'apparente rivoluzione, la loro pretesa di essere gli unici in grado di capire i problemi presenti e della generazione presente e quindi di rappresentarli nel campo letterario, sottolineano come mai prima il carattere effimero della produzione hindī e indiana all'interno di una valutazione meramente estetica. Tra i giovani più attivi: Paṅkaj Siṅh (Hi., Pu., Pa., Pra.), Trinetr Joshī condirettore di « Mukti » e poi direttore di « Silsilā » (Hi., Mu., Pra.), Prabhāti Nauṭiyāl (Hi., Pa., Pra.), Mohan Thapliyāl (Hi., Pra.), Siddhesh (Bā., Pahāl), Savysāchi direttore di « Uttrārḍh » (Bā., Pu.), Shashi Prakāsh e Ramesh Upādhyāy (Bhaṅ., Pu.), Kumār Vikal (Hi., Pa.). Tra i meno giovani: Kāshināth Siṅh (Pahāl), Shrilāl Shukl (Pahāl), Dūdhnāth Siṅh direttore di « Pakṣhdhar ». Tra gli scrittori più famosi viventi: Sarveshvardayāl Saksenā (Pahāl), Bhairavprasād Gupt (Bā.), Raghuvāṅsh (Pa.). Ai giovani ha risposto massicciamente il CPI in tutte le lingue dell'India. In hindī vedansi la rivista mensile del Partito « Kamyuniṣṭ » (inizio ott. 1975) e l'opuscolo: Rājeshvar Rāv, Bhupesh Gupt e Mohit Sen, *Āpātkāl aur Bhārtiy Kamyuniṣṭ Pārṭī* (Lo stato di emergenza e il CPI), Dilli,

1975. La People's Publishing House, casa editrice del CPI, ha pubblicato il collettivo *Māovād kā aslī rūp* (Il vero aspetto del maoismo), Dilli, 1975. Tra gli opuscoli in inglese del Partito segnalo: *National Emergency and Our Task*, risoluzione adottata dal Comitato Centrale Esecutivo, 30 giugno–2 luglio 1975; Mohit Sen, *Communism and the New Left*, New Delhi, 1969, e *The Chinese Revolution and Maoism*, New Delhi, 1975. Per i rapporti con i musulmani gli opuscoli: *Muslim Minority and the Communist Party*, New Delhi, 1975, e Ghulam Hyder, *Politics of Jamaat–e–islami–e–Hind*, New Delhi, 1974. Per un'idea dei mezzi a disposizione del CPI l'opuscolo Chinmohan Sehanavis, *Fifty Years of Communist Press*, New Delhi, 1975.

Questioni di metodo. Dopo la prima scomposizione nei due fattori primari P (fatt. prim. politico o ideologico democratico) e B (fatt. prim. borghese o ideologico borghese), che ho analizzato insieme a quelle che mi sono sembrate le altre possibili rilevanti caratteristiche 'esteriori' nel paragrafo 1, sono passata all'esame del rapporto fra i gruppi di voci che ho sommariamente chiamato creazione artistica (cre. ar.) o Arte, creazione critica (cre. cri.) o Critica e creazione propagandistica (cre. pro.) nel paragrafo 2. Dove P non si presenta puro (P), l'ho suddiviso in due fattori secondari: L (letteratura) e T (teatro). P, L e T possono essere originali (O) o tradotti (Tr.). Tr può essere I (India), Tm (Terzo Mondo, comprendente America Latina), Oc (Occidente), U (URSS, mai verificatosi), C (Cina). P può presentarsi come A (articolo), A/E (editoriale), Di (disegno). LO può essere Po (poesia), N (novella), R (romanzo), D (dialogo sperimentale, un solo caso verificatosi e di difficile classificazione tra Po e Pr) e A o A/E. LTr può essere Po, Pr (prosa) o una recensione (r). Così T, sempre partendo da questa sestuplice scomposizione–ricomposizione, sarà per esempio TTrTm (teatro tradotto Terzo Mondo), TA (articolo teatro originale), TATrOc (articolo teatrale tradotto occidentale) ecc. Il terzo gruppo di voci (cre. pro.) costituisce il trait d'union (quando c'è) fra P/LP/TP e B. In esso ho calcolato semplicemente: annunci (An) e réclames (ré), che possono combinarsi con P ecc. Nelle espressioni riassuntive di ogni periodico al numeratore ho dato prima il numero delle voci scomposto, poi i totali delle voci iniziando dal tipo di creazione che occupa percentualmente il punto più alto, al denominatore il numero degli scrittori. Per es.: $11 + 2 = 11$ indiani + 2 stranieri. Degli altri simboli che compaiono nel paragrafo 1, S = sanscrito, H = hindī, AP = arabo–persiano. Ho voluto al proposito fornire solo indicazioni di massima, non fare un discorso sulla lingua. Si tenga presente che lo slogan « Viva i musulmani morte gli hindū » è di poco men sciocco dello slogan « Viva gli hindū morte i musulmani ». Sulla questione e su quella dell'attuale posizione della hindī vedansi R. K. Yadav, *The Indian Language Problem*, Delhi, 1966 (data della Pref.) e Satyendra Narayan Mazumdar, *Marxism and the Language Problem in India*, New Delhi, 1970.

1. Caratteristiche generali

1.1.1. « BĀTCHĪT », « espressione della determinazione giovanile », Muṅger (Bihār), 1° maggio 1973, 112 pp., (irregolare, chiusa), direttori Bharat Prasād Sāgar e Maheshvar, prezzo ru. 3, annuale ru. 10. Piombo, cm. 14×22, righe 32, 1. testo cm. 10,20. Scrittori: 11 + 2 (Mao e Marx). Voci: 7 + 3. Periodico L(P + 1). Prevalenza: Critica. Argomento caratterizzante: Discussione senza titolo, pp. 46–56, curata da Siddhesh, sui seguenti cinque punti: questi ribelli–bimbi preda di mani schifose e irresponsabili, la nuova generazione rincorrente l'errata creatività e la sua ricerca sul finire, le lunghe zampe delle grandi potenze e la lingua attraente degli scopiazzoni, il talismano creativo e finto patinato per le situazioni politiche e sociali distribuite in varie tende, il maluso della generazione creatrice in lotta e il pesciolino dorato intrappolato in reti colorate. Siddhesh riporta i giudizi sulla letteratura o l'etica dell'artista di Ajñey, Bhāratbhūṣhaṅ Agrvāl, Girijākumār Māthur, Sarveshvardayāl Saksenā, Shrikānt Varmā, Jagdish Chaturvedī ecc. per dimostrarne l'inadeguatezza.

Lingua: hindī sanscritica. Segmenti: in media da 4 a 13. Si stabilizza sui 7–8. Struttura molto complessa. *Bāтчit* (hindī), f. = conversazione. La rivista contiene molto scambio d'idee. Copertina: in cop. la fotografia di un bambino che raccoglie teschi umani.

1.1.2. « HIRĀVAL », « compilazione irregolare dell'Organizzazione degli scrittori democratici 'Hirāval' », n. 1, Dillī, marzo 1975, 23–1 pp., irregolare (chiuso), direttore Shivmaṅgal Siddhāntkar, prezzo ru. 1. Piombo, cm. 13×20, righe 34, 1. testo cm. 10,50. Scrittori: 6 + 2 (Nazim Hikmet, Brecht). Voci: 4 + 1. Periodico P(L). Prevalenza: Arte. Argomento caratterizzante: i tre E (che costituiscono tra l'altro le uniche parti in prosa): *Hirāval kā prastāv* (La proposta di Hi., pp. 1–2), *Bhāṣhā: vishv sammelnoṅ ke nagāre* (Lingua: i tamburi dei congressi mondiali, pp. 2–4), *Nāmvarsīṅh kā andh kalāvād* (Il cieco estetismo di Nāmvar Sīṅh, pp. 4, 23–24). Dal primo risulta la determinazione di « Hirāval »: tenere per quanto possibile l'occhio e l'orecchio attenti a « far riconoscere nella lotta di popolo amico e nemico, acutizzare la lotta di classe per portarla fino alla guerra civile e alla fine dare importanza alla lotta di popolo decisiva sulla questione del potere » come « sogliono fare anche le riviste culturali e letterarie. (...) La presenza di Hirāval è l'espressione del contenuto delle aspirazioni al mutamento politico, culturale e letterario continuate finora almeno dal movimento naxalita del 1967. (...) Ogni lotta futura continua a portare in sé il contenuto anche delle lotte precedenti. Ogni lotta dà il contenuto anche alla lotta futura. (...) », p. 1 (prima di copertina). Il secondo è una denuncia del maluso che la classe al potere fa della lingua hindī: il Congresso di Nāgpur del gennaio

1975 è stato limitato alla hindi invece di essere un congresso di tutte le lingue viventi dell'India, per questo è stato contestato dagli studenti democratici della Università Nehrū di Dillī e dell'Università Hindū di Banāras e da altri giovani letterati « non governativi » (p. 3). L'ultimo editoriale colpisce duramente Nām-var Sīṅh, direttore di « Ālochnā » (La critica) e del Dipartimento di Hindi della Università Nehrū, che è CPI o CPI/M ma in caso di necessità non rifiuta il suo aiuto agli studenti e ai giovani ricercatori accesi.

Lingua: 60% S, 30% H, 10% AP. Segmenti: in media da 2 a 13. Si stabilizza sui 6-7. Struttura non complessa. *Hirāval* (turco), m. = avanguardia (in senso proprio, cioè dell'esercito). Copertina: vi inizia il primo E occupandone i tre quarti inferiori, il terzo E termina in quarta di copertina. Niente spazi liberi.

1.1.3. « PURUṢH », n. 4, Muzaffarpur (Bihār), 15 marzo 1975, 48 pp. e 2-4 di cop., (irregolare, chiuso), direttore Vijaykānt, prezzo ru. 2, sottoscr. per i cinque numeri ru. 10. Piombo, cm. 18,50 × 25, righe 39, 1. testo cm. 15, poesie su due colonne. Scrittori: 14 + 3 (Revelo, Ho Chi Minh, Chang Yung-mei). Voci: 9 + 2. Periodico P(L + 1). Prevalenza: Arte. Voce caratterizzante: la poesia-rapporto cinese di Chang Yung-mei sulla guerra sino-saigonese per il possesso dell'Arcipelago delle Hsi sha, pp. 21-24 *ch*, 648 versi.

Lingua: 63% S, 27% H, 10% AP. Segmenti: in media da 5 a 10. Si stabilizza sugli 8. Struttura abbastanza complessa. *Puruṣh* (sanscrito), m. = maschio. Copertina: indice stilizzato geometricamente in rosso e dedica del numero alla memoria di ' Dhūmil '.

1.2. « MUKTI », n. 2, Dillī, luglio 1972, 74 pp. e 2-3 di cop., irregolare, direttori Trinetr Joshi, Suresh Salil, Tufāil Ahmad, Mṛtyubodh, prezzo ru. 1,25. Piombo, cm. 14 × 21, righe 34, 1. testo cm. 10,50. Scrittori: 9 + 1 (James Connolly). Voci: 5 + 3. Rivista (P + B). Prevalenza: Critica. L'intero numero è dedicato alla storia dei movimenti 'rivoluzionari': la storia della *Hindustān Samājvādī Prajātantr Senā* (Hindustan Socialist Republican Army) e la figura di Bhagatsīṅh, il formarsi del movimento rivoluzionario indiano, la guerra d'indipendenza greca, la nascita dell'IRA e il ruolo della leadership operaia d'Irlanda nella rivolta della Pasqua 1916, la tattica di guerriglia. Voce caratterizzante: l'articolo (*Insāf ke liye lāzimī larāī*) *Kal, āj aur āgāmi kal ke mukadme/shaḍyantr* (Lotta necessaria per la giustizia - Cause giudiziarie/cospirazioni di ieri, oggi e del futuro domani, pp. 67-74-terza di cop.), autore Mṛtyubodh. Dopo aver presentato a mo' di introduzione la causa in cui Bhagatsīṅh e altri rivoluzionari furono condannati alla forca (1931) e quella del bulgaro Dimitrov (1933) e citato Angela Davis e i ribelli di Shri Laṅkā (1971), Mṛtyubodh arriva alla situazione indiana attuale che chiude con una tabella dei prigionieri politici nei vari stati e Territori dell'Unione in data 30-4-72. Il totale è 4624 (in realtà molto più elevato, vedi « Economic and Political Weekly », IX, 38, 21 sett. 1974, *Detention*

Conditions in West Bengal, pp. 1611-18). I gruppi di appartenenza (fino a quel momento parzialmente accertati) sono: Naksalvādi e altri estremisti, Majlis-i ittihād ul-muslimin, Jamā'at-i islāmī, Ta'mir-i millat, Jamā'at-i 'ulamā-i Hind, Republican Party of India, Jamā'at-i 'ulamā/gruppo dissidente, Anjuman-i ahmadiya. Della maggior parte dei prigionieri non era stato ancora accertato il gruppo politico d'appartenenza.

Lingua: 45,50% AP, 31,75% H, 22,75% S. Segmenti: in media da 4 a 14. Si stabilizza sui 5-6. Struttura non complessa. *Mukti* (scr.), f. = liberazione. Copertina: disegno delle SS di un artista bulgaro.

1.2.1. « BHAṄGIMĀ », anno I, n. 2, Rāmdattpur/Gorakhpur (Uttar Pradesh), febbraio 1975, 50 pp., mensile, direttore Lāl Bahādur Varmā, prezzo ru. 1, sottoscr. annua ru. 12. Piombo, cm. 15,50 × 24, 50, righe 35, 1. testo cm. 12,60, pp. 2-4 intere, pp. 5-50 su due colonne. Scrittori: 9. Voci 5 + 2. Rivista [P(L + 1) + B]. Prevalenza: Critica. Argomento caratterizzante: l'articolo di Shashi Prakāsh, *Vaichārik pratibaddhtā aur niyojit sakriyā* (Impegno ideologico e attività designata, pp. 19-23): « (...) quando parliamo di attività designata dal nostro impegno, il primo dovere riguarda noi. Ed è quello di scegliere chi è il nostro lettore. La nostra produzione letteraria è per quella classe lavoratrice che è la guida della nuova rivoluzione democratica. È per quella classe contadina che è la forza principale della nuova rivoluzione democratica. Poi è anche per la classe intellettuale - in questo modo sarà possibile aiutare questa classe a forgiarsi secondo le due classi suddette. Dovremo a poco a poco cercare di vedere, capire, sopportare le condizioni di contadini e operai andando tra di loro, nelle parole di Mao Tse-tung 'dovremo passare per il processo lungo e doloroso di farci acciaio divenuti incandescenti' (...)» (p. 23). Delle riviste qui esaminate, « Bhaṅgimā » è l'unica che contenga un articolo femminista: *Rājñiti meṅ nārī-mukti kā savāl* (La questione della liberazione femminile nella politica, pp. 28-29, autore Ramesh Upādhyāy).

Lingua: 50% H, 40% S, 10% AP. Segmenti: in media da 2 a 8. Si stabilizza intorno ai 6. Struttura non complessa. *Bhaṅgimā* (scr.), f. = posa, piglio, replica. La numerazione parte dalla prima di copertina.

1.2.2. « PAKṢHDHAR », « partigiano della letteratura ideologica progressista-rivoluzionaria vasta » (p. 3), n. 1, Ilāhābād (Uttar Pradesh), 1° maggio 1975, 161-6 pp., irregolare, direttore « non stipendiato » Dūdhnāth Siṅh, prezzo ru. 5. Piombo, cm. 13,50 × 22, righe 33, 1. testo cm. 10,50. Scrittori: 19 + 1 (Brecht). Voci: 11 + 3. Prevalenza: Critica. Argomento caratterizzante: un romanzo incompiuto e inedito di Muktibodh, pp. 26-50, presentato dal direttore alle pp. 25-26. Dal manoscritto mancano in totale una sessantina di pagine e il titolo. La voce « romanzo di Muktibodh » è posta anche all'inizio dell'indice per sommi capi in copertina in riga a sé. Al romanzo segue un articolo di Saty

Prakāsh Mishr, *Muktibodh-sāhity: punarvichār ke liye kuchh noṡs* (La produzione letteraria di Muktibodh: alcune note per un ripensamento, pp. 51-67), che è l'articolo più lungo di tutto il numero.

Lingua: 63% H, 20% AP, 17% S. Segmenti: in media da 2 a 13. Si stabilizza intorno ai 6-7. Struttura non complessa. *Pakṣdhar* (scr.), m. = parteggiatore. Copertina: riporta l'indice per sommi capi. A p. 1 (non numerata) la dedica del numero allo scomparso 'Dhūmil'.

1.2.3. «PAHAL», «testo obbligatorio di creazione rivoluzionaria facente fronte alla reazione e controrivoluzione edito per lo sviluppo scientifico della coscienza di questo grande paese» (p. 1), n. 5, Jabalpur (Madhy Pradesh), (1975?), 116-12 pp., irregolare (circa trimestrale), non commerciale, direttore Jñānrañjan, (prezzo ru. ?). Piombo, cm. 15,50×24,50, righe 38, 1. testo cm. 12. Scrittori: 22 + 3 (Ho Chi Minh, Harod, Delgado). Voci: 11 + 3. Rivista [P(L + 1) + B]. Prevalenza (non determinante): Critica. Argomento caratterizzante: l'articolo di Mainekar (Manager) Pāṇḍe, *Hindī sāhity kā mārksvādī itihās: abhāv aur āvashyaktā* (Storia marxista della letteratura hindi: mancanza e necessità, pp. 45-50), in cui sono enumerate sette cause di tale mancanza. La quarta è «lo studio e il pensiero dei critici sono ristretti alla sola letteratura» (p. 47).

Lingua: sanscritica. Segmenti: in media da 4 a 11. Si stabilizza molto in alto tra i 6 e i 9, il che le dà complessità di struttura (ma come shuddh hindi è facile da leggere). *Pahal* (dal persiano *pahlu*), m. = fianco; (dall'agg. hindi *pahlā*/scr. *prathama*, pr. *pahile*), f. = iniziativa (vedi *Mānak Hindī Kosh*, a cura di Rāmchandr Varmmā, Prayāg, 1964, 5 voll.). Copertina: in primo piano testa di Ho Chi Minh (foto ritagliata), in secondo piano il nome della testata. La copertina del numero in mano mia è bianca, ma avrei anche potuto sceglierla azzurro cielo.

1.2.4. «PRAYĀS», n. 1, Dilli (Sāhity Sabhā / Società letteraria, Università Nehrū), (1975?), 64 pp., trimestrale (ma è uscito solo il n. 1), comitato di redazione: Mohan Thapliyal, Prabhāti Nautiyāl, Kuldīp Kumār, Sañjay Dāsguptā (gupt?), Bijayshañkar Chaudhri, Manoj Joshi. Prezzo ru. 1,50, annuale ru. 6. Ciclostile, cm. 22×28, righe 28, 1. testo cm. 15 (63 spazi; «Puruṣh», piombo, pari 1. testo, 83 spazi). Scrittori: 13 + 2 (Brecht, Neruda). Voci: 6 + 3. Periodico [P(L + 1) + B]. Prevalenza: Arte. Argomento caratterizzante: la documentazione (pp. 52-64) della contestazione del Congresso mondiale di hindi tenutosi a Nāgpur nel gennaio del 1975. In data 10-1-75 la Sāhity Sabhā della Università Nehrū diffondeva un volantino (pp. 52-54) contro il congresso: «(...) Gli argomenti presentati per la discussione in questo congresso sono tanto superficiali e aerei da non avere alcun senso. Questa colpa fatta verso la lingua hindi con la spesa di un'enorme somma è inconcepibile. Lo scopo principale di questo congresso non è forse solo quello di tirare assieme più vantaggi per i sensali

e i mediocri e distogliere l'attenzione del popolo dai numerosi e importanti pensieri e problemi economici e sociali diffusi nel paese per la classe al potere? In questo congresso dove sono quegli scrittori della hindi e quei rappresentanti del popolo lavoratore di lingua indiana hindi che sono i veri figli della lingua hindi di oggi?» (pp. 53-54). In data 12-1-75 denunciava gli « intellettuali sensali » Rājendr Yādav, Amṛtrāy (presidenti), Kamleshvar (organizzatore) e Dharmvir Bhārti (speaker) (p. 54). L'organizzazione degli autori democratici 'Hirāval' fiancheggiava i contestatori diffondendo un volantino in cui il congresso era definito una « cospirazione del governo » (pp. 62-64). Il giorno 12 gennaio la polizia bloccava illegalmente per quattro ore i contestatori, tra i quali era anche Kāshināth Sīṅh dell'Università Hindū di Banāras. Sotto la presidenza di quest'ultimo veniva organizzato un congresso parallelo.

Lingua: 44% S, 40% H, 16% AP. Segmenti: in media da 5 a 13. Si stabilizza sui 7-9. Come lingua pura non ha struttura complessa. *Prayās* (scr.), m. = sforzo. Copertina: in primo piano disegno di falce e martello dove il manico del martello è una penna e l'impugnatura della falce una mano.

2. Rapporto P: B. Rapporto Arte: Critica: Propaganda

2.1.1. « BĀTCHĪT ». Il fattore esprimentesi al 100% è L che tuttavia per il 98,75% ha carattere democratico. Nulla osta quindi dire che è il fattore primario P che si esprime per il 98,75% attraverso il fattore secondario L. L'unico L puro, se così si vuol chiamare, è un An per raccogliere materiale su Premchand in vista di un *Premchand Sāhity Kosh* (Thesaurus di Premchand), il che riduce quasi a zero il carattere puro di L. All'interno di P (PL), la creazione artistica è piuttosto limitata col suo 16,75% (15,75% O: 11,25% Di sperimentale, 4,50% Po; 1% PoTrOc = una poesia di Marx), la creazione critica ricopre il 71,75% (49,75% O: 35% A, 5,50% A/E, 9,25% Po; 22% TrC = *Kalā aur sāhity* - Arte e Letteratura - di Mao - la conclusione dei Discorsi alla Conferenza di Yenan sulla letteratura e l'arte -, pp. 11-38), la creazione propagandistica copre ben il 12%, che per il 9,50% è costituito da réclames di riviste marxiste e marxisteniniste (+ 1,25% LAn e 0,75% LPAn). Manca del tutto il fattore primario borghese. La rivista è stata chiusa.

2.1.2. « HIRĀVAL ». Unico fattore primario P (100%). Si esprime sempre attraverso L: LP (100%). All'interno di PL, la cre. ar. è 76% (34% O: Po; 42% Tr: 38% Oc, 4% I), la cre. cri. è 23% (A/E), la cre. pro. 1% (An). È da notare come quest'ultimo punto sia costituito solo da 1 An, peraltro marcatamente politico: « Prima della morte del quarantenne poeta 'Dhūmil' alcuni critici avevano posto un punto di domanda al suo essere democratico e anche dopo la sua morte in metropoli quali Kalkattā e Dilli tale punto di domanda

permane mentre nelle proposte di lutto venute da altre città o metropoli egli è stato dichiarato democratico. A questo merito Hirāval vuole conoscere il giudizio dei compagni » (p. 24, ultima di copertina). Manca il fattore primario B. La rivista è stata chiusa.

2.1.3. « PURUṢH ». Unico fattore primario P (100%). È P puro per il 22% e si esprime attraverso L per il 78%. All'interno di P (LP-P) la cre. ar. è 56% (34% O: 24% Po, 10% N; 22% Tr: solo Po, con la punta massima del 21,50% per TrC, lo 0,50% per TrTm, per cui sommando 24% e 22% risulta che i versi occupano il 46% dello spazio), la cre. cri. è 41,25% (32,25% A, 5,75% A/E, 1,75% Po/r e 1,50% Pr/r), la cre. pro. è 2,75% (An + ré). Manca B. La rivista è stata chiusa.

2.2. « MUKTI ». Il fattore primario borghese (B) è minimo: 0,50%. Il fattore primario democratico (P) si esprime per il restante 99,50%: in forma pura per il 99%. All'interno del totale, P si esprime nella cre. ar. con tre disegni di un artista bulgaro sulle SS (2,25% Di), la cre. cri. è la più estesa (87%: 63% O; 24% Tr: 21% I, 3% Oc = *Sṛiṭ Fāiṭiṅg* / Street Fighting /, pp. 64-66, dallo opuscolo di James Connolly, *Revolutionary Warfare*, Dublin-Belfast, 1968), la cre. pro. è minima (1,75%: 0,75% An, 0,50% LPré, 0,50% Bré) ma comprendente lo 0,50% di fattore primario B. La rivista non è stata chiusa.

2.2.1. « BHANĠIMĀ ». B è presente all'1%. Per il restante 99% domina P, che si esprime in forma pura per il 5% e attraverso L per il 94%. All'interno del totale, P (LP-P) si esprime nella cre. ar. col 4% (PoO), la cre. cri. la supera notevolmente col suo 94,50% (O: 5% PA, 80% A, 8% A/E, 1,50% Po), la cre. pro. è 1,50%. A formare quest'ultima percentuale l'elemento democratico porta il suo 0,50% (An) mentre l'elemento borghese B è doppio: 1%. La rivista non è stata chiusa.

2.2.2. « PAKṢHDHAR ». Molto basso il fattore primario B: 0,75%. Il fattore primario P si esprime in forma pura per il 18,50%, occupando come 'sottovoce' il punto più elevato. Si esprime attraverso L per il restante 80,75%, il che equivale a dire che l'elemento ideologico democratico copre il 99,25% del totale contro lo 0,75% costituente l'elemento ideologico borghese. All'interno del totale, la cre. ar. è 40% (39% O: 17,75% R, 12,25% N, 9% Po; 1% Tr: NTrOc = Brecht), la cre. cri. la supera col 53,25% (18,50% P, 12% Po, 8,75% LP, 5% T, 7% recensioni equamente divise tra Pr e LP, 2% E), la cre. pro. è mediamente elevata: 6,75%, dove 0,75% è il fattore primario B e 1,25% un An di denuncia di un'azione squadrista contro il direttore della rivista democratica dissidente « Uttrārdh » (L'altra metà) di Mathurā, Savysāchī, e il poeta democratico Veṇu Gopāl: « (...) A questo teppismo organizzato - esortato dai rea-

zionari al potere – noi giornalisti–scrittori e intellettuali ci opponiamo duramente. Questa condotta indica la paura dei signori del potere, marionette indigene e sensali delle potenze imperialistiche, quando, spaventati dalle forze del popolo desiderose di lotta, essi con metodi fascisti fanno preda della loro violenza organizzata e deforme gli attivisti costanti del popolo, poeti–artisti e intellettuali. (...) Simili azioni terroristiche dimostrano che gli intellettuali artisti–scrittori ora non sono afflitti dal ‘destino di non essere ascoltati’ e la loro chiarezza ideologica e impavidità denotano un pericolo imminente per l’assetto al potere (...)» (p. 2 non numerata). Seguono ventitre firme di intellettuali di Ilāhābād, coprenti l’arco dissidente che va dai seguaci di Jayprakāsh Nārāyaṇ (socialista apparentemente radicaleggiante ma in pratica di destra) all’estrema sinistra. Tra i nomi famosi Raghuvāṣh, insieme a Rāmsvarūp Chaturvedī che lo precede nella lista uno dei critici più notevoli della hindī, direttore del Dipartimento di Hindī della Università di Ilāhābād, che è una delle maggiori dell’India, messo in prigione come socialista per un mese nel 1975 (ma, come mi ha lui stesso detto chiaramente, nella bella prigione di Nainītāl, la ‘prigione di Javāharlāl Nehrū’ al tempo degli inglesi, e trattato molto bene), il poeta del Tisrā Saptak Vijaydevnārāyaṇ Sāhi anch’egli socialista, Mārkaṇḍey, Dūdhnāth Siṅh, Amarkānt, Bhairavprasād Gupt ecc., democratici. Il fattore primario B, pur se molto basso (0,75%), è presente. Il direttore Dūdhnāth Siṅh è stato convocato dal giudice per una piccola questione tecnica, ma nel gennaio del 1976 la rivista non era stata ancora chiusa. Secondo voci degli ambienti intellettuali, il n. 2 avrà molte difficoltà, ma Dūdhnāth ne ha già autocensurato il materiale.

2.2.3. «PAHAL». B (6,50%) è di gran lunga il più elevato fra le otto riviste considerate. Il fattore primario P conta per il restante 92,50%, esprimendosi in forma pura nel 4,75% del totale e improntando di sé il fattore secondario L per il restante 87,25%. Sottolineano la pregnanza di P le citazioni dal Testamento di Ho Chi Minh, costituenti l’unico An (0,50%). All’interno del totale, la cre. ar. è 35,75% (28,75% O: punta massima 21% N e il restante 7,75% Po; 7% Tr: 6,50% Tm – Ho Chi Minh, Javier Harod, Washington Delgado – 0,50% I), la cre. cri. la supera sensibilmente col 54,25% (4,25% P – vedi avanti –, 50% LP: 28,75% A, 9% Po e 1,75% PoTm, 6,50% Pr, 4% Po/r), la cre. pro. è elevata: 9,50%. Benché corrisponda percentualmente a quella di «Bāchit», in «Bāchit» B è inesistente mentre qui il fattore primario borghese conta per il 6,50%. Mi riallaccio qui al 4,25% P della cre. cri. L’articolo in questione è sulla politica della scuola: *Shikṣhā–vyavasthā meṇ saṅrachnātmak parivartan kī āvashyaktā* (Necessità di mutamento strutturale nel sistema educativo), autore Vraj-kumār Pāṇḍey, pp. 39–44. Se questo è un argomento caro alla politica progressista borghese (né si vede perché non dovrebbe esserlo in India, paese avviato per quella strada non perché lo voglia la maggioranza ma perché è la minoranza privilegiata che conta là come in tutte le situazioni di sottosviluppo nate dalla

collusione fra colonialismo e interessi locali mercantili, imperialismo e interessi locali borghesi, neo-colonialismo e interessi locali finanziari) ecco che questo 4,25%, che è l'unico articolo puramente politico, posto circa all'altezza di un terzo del numero (116-12 pp.), insieme al 6,50% B dà a « Pahal » una connotazione che in contesto italiano si chiamerebbe radicale. È un periodico che i progressisti possono tenere in casa senza timori e al quale possono collaborare per dimostrare *con juicio* lo sprezzo del pericolo. La rivista non è stata chiusa.

2.2.4. « PRAYĀS ». B è presente all'1%. Per il restante 99% domina P, che si esprime in forma pura solo al 2% (ré) e per il resto attraverso L. Va però fatta una sfumatura: il numero in questione, che è il primo e finora l'unico uscito, dedica il 33,50% dello spazio al problema della lingua vedendolo certo culturalmente ma, se vogliamo sottilizzare, più politicamente che dal punto di vista del letterato per quanto progressista questo possa essere. Quindi il discorso politico assume rilevanza rispetto a quello letterario, cioè LP andrebbe meglio letto PL. Le cifre che concorrono a formare 99% P (PL-P) vedono il 62,25% di cre. ar. (con un massiccio 50% O: 32% Po, 18% N; 12,25% Tr: 9,25% TOc - Brecht -, 3% PoTm - Neruda), il 33,50% di cre. cri. con uno spiccato senso della testimonianza (2,50% A/E e 31% A: a formare quest'ultima percentuale i documenti concorrono col 25%), la cre. pro. non è tra le minori concorrendo essa a P (PL-P) col 2% (Pré) e al totale col 4,50% (1,50% An e 1% Bré). Tralasciando An (morte di ' Dhūmil ') e collegando invece Pré a Bré si notano alcune curiosità. Dunque: Pré 2% e Bré 1%. Pré è una réclame in quarta di copertina in inglese su una libreria fornita di testi sul marxismo-leninismo e « anche testi di Mao e Trockij ». Bré è una réclame di ' evasione ' in hindī: « La città non pone mai fine alla vostra noia, né i lussuosi caffè (*chāyghar* = luoghi dove si consuma il tè) e ristoranti delle città! Grāmyā (La campagnuola) trasforma in amore la noia e l'automatismo della vostra vita e ricollega alla semplicità di villaggio. Grāmyā, Nyū-Kaimpas (New Campus), Università Nehrū ». Dietro Pré sta la sensazione inconsapevole che la politica si fa in inglese se si vuole essere scientifici, e se politica e scienza sono cosa nazionale allora ... Dietro Bré sta il pericoloso atteggiamento della rivoluzione come fuga ... ma, a dire il vero, « Prayās » n. 1 è uscito prima del 26 giugno 1975.

ANTONELLA SIMONELLI

LA CONDIZIONE UMANA E POLITICA DEL PICCOLO BORGHESE IN YAŚPĀL

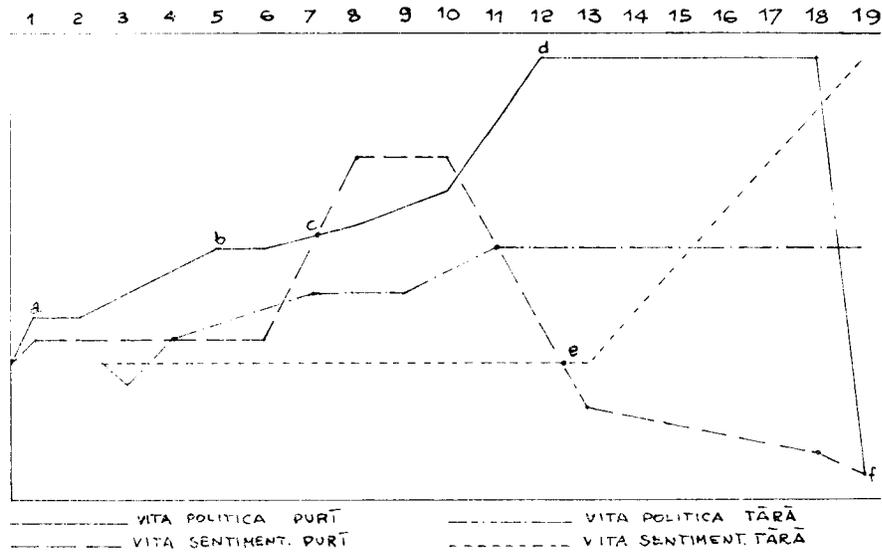
Romanzo politico, dichiaratamente tale nella dedica¹⁾ e fino alla conclusione²⁾, *Jhūṭhā sac* (Il falso vero, 1958/1960)³⁾ di Yaśpāl⁴⁾ (n. 1903) è opera a tesi sul ruolo politico e culturale della piccola borghesia⁵⁾ intellettuale, di cui principale esponente-simbolo è il personaggio di Purī. La sua tematica è quella, vastissima, che la scena politica indiana nel momento della partizione⁶⁾ e nel decennio successivo⁷⁾ può offrire ad un autore come Yaśpāl, ex-rivoluzionario⁸⁾ e a tutt'oggi comunista⁹⁾. L'ambiente è quello della piccola borghesia cittadina (Jālandhar), individuata non isolatamente ma attraverso i suoi due più immediati referenti: il popolo da una parte e la borghesia medio-alta¹⁰⁾ dall'altra (Dilli). Romanzo politico non significa aridità dogmatica nella trattazione delle vicende umane, tutt'altro. Se l'elemento politico¹¹⁾ è il filo conduttore dell'intera opera, esso emerge peraltro attraverso una trama caratterizzata dal fittissimo intreccio¹²⁾ di fatti e di personaggi.

Il continuo fondersi dell'umano nel politico e viceversa è anzi l'elemento-cardine dell'opera, solo attraverso il quale è possibile coglierne il messaggio. L'attrarsi e il respingersi di questi due poli è particolarmente evidente nei due personaggi principali, Purī e Tārā¹³⁾, fratello e sorella. La complementarità dei due personaggi emerge chiaramente (dal grafico della Tab. 1)¹⁴⁾ laddove i due poli si fondono, per Tārā nel trionfo e per Purī nel fallimento; dal grafico emerge altresì come la promozione di Tārā sia soprattutto umana e la sconfitta di Purī soprattutto politica. L'analisi delle vicende che scandiscono i rispettivi trionfi e fallimenti chiarisce questa ulteriore polarità.

Purī.	fallimento umano	⇔	divorzio da Kanak ¹⁵⁾
	fallimento politico	⇔	perdita delle elezioni
Tārā.	trionfo umano	⇔	matrimonio con Nāth ¹⁶⁾
	trionfo politico	⇔	matrimonio con Nāth

In Tārā è chiaro il prevalere dell'elemento umano (matrimonio), in Purī i due elementi sembrano invece coesistere parallelamente. Ma analizziamo meglio la

TAB. ①



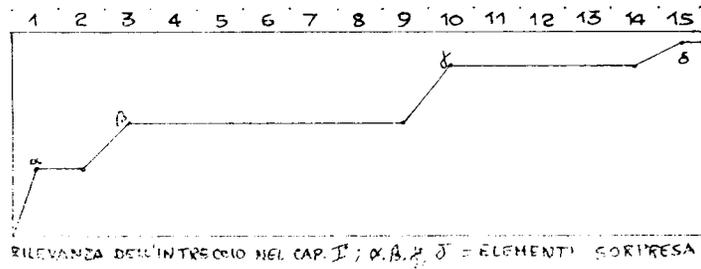
TAB. ②

1	2	5	6	8	10	12	14	16	18	19
			X							
				X						
	X									
X		X			X	X	X	X	X	X

TAB. ② bis

	1	2	5	6	8	10	12	14	16	18	19
A				X							
B					X						
C		X									
D	X		X			X	X	X	X	X	X

TAB. ③



prima equivalenza:

fallimento umano ⇔ divorzio da Kanak
ma
divorzio da Kanak ⇔ matrimonio Kanak-Gil ¹⁷⁾
matrimonio Kanak-Gil ⇔ fallimento politico Puri

dunque il fallimento umano di Puri si riconduce al fallimento politico ed è chiara in Puri la preminenza dell'elemento politico.

E questo soprattutto ci interessa, essendo Puri, come ho detto all'inizio, il rappresentante simbolo di quella piccola borghesia che Yaśpāl si propone di condannare in questo romanzo. La sconfitta di Puri è quindi innanzitutto condanna politica di una classe.

Ma Puri è, non a caso, un intellettuale, e a Yaśpāl non sfugge il ruolo fondamentale che la cultura gioca all'interno delle strutture sociali come veicolo, di conservazione o di rottura, dell'ideologia dominante. Perciò la condanna dell'ideologia politica della piccola borghesia si traduce inevitabilmente nella condanna della sua cultura conservatrice. Ho tentato di analizzare in che misura i due momenti si fondano o si separino isolando le principali condizioni umane e politiche in cui Puri viene a trovarsi nel corso del romanzo, e riconducendo ad esse le vicende dell'intreccio attraverso i capitoli a lui dedicati.

Ho così indicato nella Tab. 2 (condizioni politiche):

- A = rifiuto dell'estremismo
- B = rispetto delle convenzioni
- C = disprezzo della mediocrità
- D = incapacità di autonomia politica

e nella Tab. 2 bis (condizioni umane):

- A = convivenza « irregolare »
- B = matrimonio con permanenza in famiglia
- C = matrimonio fuori della famiglia
- D = solitudine

Il risultato è inaspettatamente chiaro: i due momenti sono non solo compresi in tutti i capitoli, ma addirittura coincidenti.

Limitando l'analisi alla sola comparazione emerge chiaramente la prevalenza dell'elemento D, e cioè rispettivamente la solitudine per quel che concerne la condizione umana e la strumentalità per quella politica.

Sostituiamo ora al metro comparativo quello causale, tenendo conto delle motivazioni che determinano l'una o l'altra delle condizioni; scopriamo allora che è la Tab. 2 a determinare l'altra. Infatti, e faccio solo alcuni esempi, Puri abbandona l'amante Urmilā per non perdere l'appoggio del futuro ministro

Sūdji¹⁸, rifiuta di occuparsi di Tārā per non compromettere il suo prestigio, concede il divorzio a Kanak, mettendo a tacere l'orgoglio, pur di impedire che il proprio nome venga trascinato in tribunale alla vigilia delle elezioni, ecc. Cioè il privato funzionale al pubblico, il culturale al politico. Questo per quanto concerne il contenuto.

Ma, come per i personaggi, anche la narrazione si dipana su due livelli, quello politico o ideologico, che costituisce il messaggio, e quello umano o culturale, che costituisce l'intreccio.

Ho diviso i diciannove capitoli in capitoli a rilevanza politica e capitoli a rilevanza d'intreccio, a seconda dell'elemento prevalente in ciascuno di essi.

Capitoli a rilevanza politica¹⁹: 1.2.3.4.5.6.7.8.10.11.12.14.15.

Capitoli a rilev. d'intreccio: 9.13.16.18.

Nei capitoli 17 e 19 i due elementi si equilibrano.

Abbiamo dunque tredici capitoli a prevalente rilevanza politica, circa il 70% del romanzo. Ma si osservi l'andamento dell'intreccio all'interno dei quindici paragrafi di un capitolo a rilevanza politica, il primo. Come si vede nel grafico della Tab. 3 esso è tutt'altro che piatto; ho considerato come elementi salienti dell'intreccio gli elementi-sorpresa²⁰ del capitolo. Esso inizia con un *si* (elemento-sorpresa) e termina con un *no* (procedere della trama). A questo proposito notiamo come la tecnica dei due capitoli esterni (il primo e l'ultimo) sia ribaltata; infatti il capitolo finale comincia con un *no* e termina con un *si*, in modo da avere *si* all'inizio e alla fine. Allo stesso modo dall'analisi degli altri capitoli risulta la prevalenza reale dell'intreccio anche in quelli a rilevanza politica. Se quindi nel contenuto si riscontra la funzionalità dell'umano al politico, nella struttura è l'intreccio ad essere funzionale al messaggio politico. In questa sorta di chiasmo stilistico è ancor più ribadita la stretta connessione dei due momenti, quello politico e quello umano, o meglio culturale. L'intellettuale piccolo-borghese è in una condizione umana di solitudine ed in una precaria condizione politica, poiché i suoi sono valori storicamente perdenti, ed i suoi ideali sono false maschere di una ricerca di promozione solo individuale (il falso vero, appunto), e non verità sociali. Poiché la verità è rivoluzionaria, afferma Yaśpāl col finale di questo romanzo.

Il tipo di lingua usato dall'autore contribuisce a far risaltare quella fusione di umano e politico che ho indicato più sopra come elemento-cardine dell'opera. Quella di Yaśpāl è una lingua essenziale, dove il sostantivo prevale sull'attributo (di cui è poverissima) ed il verbo su entrambi; quindi una lingua di concetti e di movimento. Esaminiamo un periodo-tipo di cinque righe²¹: vi sono 7 frasi, delle quali 4 direttamente relate a due a due (ipotetiche). Rispetto alla frase si nota povertà di segmenti (un massimo di sei). Mancano completamente duplici e la congruenza è solo apparente, in quanto presente solo dove grammaticalmente obbligatoria (A 62 e A 63)²². Inoltre su 33 segmenti rilevanti da un

punto di vista linguistico-strutturale ben 28 sono i termini rilevanti da un punto di vista psico-linguistico, la quasi totalità.

Yaśpāl si inserisce così nel panorama letterario hindi con un suo linguaggio, che è strutturalmente semplice e concettualmente difficile. Un linguaggio « diretto », tipicamente politico, ancora una volta in contrasto con il tessuto umano di un'opera la cui struttura orizzontale è piuttosto tradizionale (l'unico « artificio », l'alternarsi dei capitoli dedicati ai due personaggi, è anch'esso punto nuovo), con un crescendo uniforme di tensione espressa attraverso un limitato numero di dislivelli temporali.

1) « In 'Jhūṭhā sac', avendo colorato il vero con la fantasia, lo sto offrendo a quel popolo che, pur ingannato sempre con il falso, non lascia la pertinacia nel vero e il coraggio di avanzare verso di esso ». Cfr. M. Offredi, *Il romanzo hindi contemporaneo*, I°, Roma, 1964, 224 pp., p. 144.

2) « (...) il popolo non è senza vita, non resta sempre muto. Il futuro dello stato non è in pugno a ministri e capi, è nelle mani del popolo dello stato ». Cfr. Yaśpāl, *Jhūṭhā sac*, vol. II (*Deś kā bhaviṣy*, 1960), p. 709).

3) Cfr. Yaśpāl, *Jhūṭhā sac*: vol. I *Vatan aur deś* (Patria e Stato), Lakhnaū, 1958, 537 pp.; vol. II *Deś kā bhaviṣy* (Il futuro dello Stato), Lakhnaū, 1960, 709 pp. Il vol. I è stato tradotto in russo. Per uno studio del vol. II a cui qui mi riferisco, e del quale non esistono traduzioni, cfr. A. Simonelli, *Il personaggio di Puri in Jhūṭhā sac ovvero il ruolo dell'intellettuale piccolo-borghese nel futuro del paese*, Venezia, 1975 (tesi inedita).

4) Per la vita e le opere di Yaśpāl cfr. A. Simonelli, *op. cit.*, pp. 8-18.

5) Per una analisi, soprattutto economica della nascita e della evoluzione della borghesia indiana cfr. A. R. Desai, *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, 1959³, 280 pp. (I ed. 1948) e G. Myrdal, *Saggio sulla povertà di undici paesi asiatici (Asian Drama, An Inquiry Into the poverty of Nations*, 1968), Milano, 1971, 3 voll., 2306 pp. Sulle componenti culturali di questa classe manca ancora purtroppo uno studio approfondito.

6) Cfr. Satya M. Rai, *Partition of the Panjab*, Bombay, 1965, 304 pp.

7) Cfr. M. Brecher, *Nehru, A Political Biography*, London, 1959, 682 pp.

8) Per una storia hindi del movimento rivoluzionario cfr. Manmathnāth Gupt, *Bhārtiy krāntikāri āndolan kā itihās*, Dillī, 1966², 12-532 pp. Per Yaśpāl cfr. Yaśpāl, *Sighāvlokan*, I, Lakhnaū, 1964⁴ (E ed. 1951), 189 pp.; II, Lakhnaū, 1966³ (I ed. 1952), 263 pp.; III, Lakhnaū, 1970³ (I ed. 1955), 183 pp.

9) Sulla controversa appartenenza di Yaśpāl al C.P.I. (Communist Party of India) cfr. A. Simonelli, *op. cit.*, pp. 15-16.

10) Cfr. A. R. Desai, *op. cit.*

11) Per un'ottima analisi in proposito cfr. Suśmā Dhavan, *Hindī-upanyās (Premcand tathā uttar Premcand kāl: 1955 tak)*, Dillī, 1960 400 pp.

12) Ajñey sembra rimproverare a Yaśpāl la prevalenza dell'intreccio. Cfr. Saccidānand Hīrānand Vātsyāyan 'Ajñey', *Hindī*, in *Āj kā bhārtiy sāhity*, Dillī, 1958, 492 pp., pp. 375-409, e *Hindī sāhity: ek ādhunik paridṣy*, Dillī, 1967, 203 pp.

13) Per Tārā cfr. A. Simonelli, *op. cit.*; per una analisi meccanica della donna nel romanzo *Hindī* cfr. Bindu Agrvāl, *Hindī upanyās meṅ nāri citraṅ*, Dillī, 1968, 451 pp.; per una analisi seria cfr. D. Ansari, *Die Frau im modernen Hindī-Roman*, Berlin, 1970, 238 pp.

14) Do qui alcuni dei momenti salienti del romanzo messi in luce dal grafico: *a* – incontro tra Purī e Sūdji, determinante per tutti gli sviluppi successivi della vicenda; *b* – Purī inizia a pubblicare un suo giornale, che diventerà strumento di auto-propaganda elettorale; *c* – punto di incontro tra l'ascesa umana e quella politica di Purī, si colloca tra l'incontro e il matrimonio con Kanak; *d* – culmine della vita politica di Purī: egli viene eletto come rappresentante del Congresso; *e* – punto di incontro tra il cammino umano di Purī e quello di Tārā. L'incontro avviene attraverso Kanak (quello tra i due fratelli – principale elemento-suspence del romanzo – non si verifica mai) e si colloca tra due importanti episodi: quello in cui Kanak incontra per la prima volta Tārā e quello in cui Kanak fugge da casa rifugiandosi presso Tārā; *f* – punto di incontro, negativo, tra la vita sentimentale e quella politica di Purī: divorzio da Kanak e sconfitta elettorale.

15) Innamoratasi di Purī per le sue doti intellettuali, lo sposa contro il parere della famiglia, cioè, sfidando la tradizione, per libera scelta.

16) È per così dire l'«intellettuale organico» del romanzo, contrapposto sia a Purī che a Gil.

17) Intellettuale rigorosamente comunista è, come Purī, giornalista.

18) *Deus ex machina* nella vita politica di Purī, incarna la corruzione del Congresso; è a lui, e al potere che egli rappresenta, che Purī sacrifica la sua libertà; sarà lui a trascinarlo nella sconfitta.

19) I capp. in corsivo sono quelli dedicati a Purī. Per una analisi più approfondita cfr. A. Simonelli, *op. cit.*, pp. 59–62.

20) Elementi-sorpresa della TAB. 3:α – incontro Purī-Sūdji. β – sorpresa di Candan nel constatare l'amicizia tra i due. γ – incontro Purī-Urmilā. δ – arrivo della lettera del padre di Purī.

21) Cfr. Yaśpāl, *Deś kā ...*, p. 236: «*Manuṣy abhāv ke (...) dikhāyī dene lagti haiṅ*». Propongono un confronto con un periodo-tipo di *Nadi ke dvip* di Ajñey (Le isole del fiume, Vārāṅasi-Ilāhābād, 1966), anche questo di cinque righe («*Candrmādhav ne (...) mitroṅ kī hirs ...*», p. 43): le frasi sono 7, di cui una coppia (il cui secondo termine ha rilevanza come estensione del primo); vi sono ben 8 duplici, tutti attributi. Di questi un incongruente è un A 61, ma dei 3 congruenti 2 sono A 61 e uno è A 31 (per i simboli cfr. nota 22). Inoltre su 28 segmenti (più 8 duplici) rilevanti da un punto di vista linguistico strutturale, solo 18 hanno rilevanza psico-linguistica. Quindi una lingua dove predominano la liricità (vi è addirittura una estensione attributiva di una frase) e la complessità di espressione, rispetto alla essenzialità della lingua di Yaśpāl.

22 Per i simboli cfr. V. Miltner, *The Hindī Sentence Structure in the Works of Tulsidās*, Delhi, 1967, 55 pp. I simboli qui usati sono: A-attributo; 31- participio aggettivale presente e perfetto di verbi intransitivi; 61- aggettivo qualificativo; 62- genitivale; 63- aggettivo pronominale.

MAURIZIO SCARPARI

LE LEGGI PENALI DEL PRINCIPE DI LÜ

Lü hsing è uno dei capitoli dello *Shu ching* ritenuti autentici dai maggiori filologi moderni ¹⁾ che cronologicamente lo collocano nel periodo così detto medio-tardo *Chou* ²⁾. È l'unico capitolo interamente dedicato a questioni giuridiche alle quali, nel resto del libro, si accenna solo raramente. L'attenzione dell'autore – o forse è il caso di parlare di più autori – è concentrata principalmente sulla procedura giuridica ed in particolare sull'importanza e sull'applicazione del sistema delle punizioni; non vi è alcuna menzione al testo di leggi né alla composizione di codici. Questo si spiega, almeno in parte, nel fatto che, essendo il principe di *Lü* (spesso chiamato anche principe di *Fu*, soprattutto nei testi della dinastia *Han*) un dignitario del re *Mu* di *Chou* (x secolo a. C.), l'autore non poteva avere sotto mano i testi delle leggi che con tutta probabilità non erano state, a quel tempo, messe ancora per iscritto. La prima codificazione di cui si ha notizia documentata risale infatti ad alcuni secoli più tardi, precisamente al 536 a. C. ³⁾. D'altro canto ciò che doveva presentare un certo interesse per l'autore non potevano essere le leggi, che riflettevano usi e consuetudini sancite da sempre, bensì la loro applicazione particolarmente rigida.

Questo brano è sempre stato considerato come il punto di partenza della letteratura giuridica. Riferimenti e citazioni a sue parti non mancano mai nei trattati giuridici delle varie storie dinastiche ed alcuni suoi passi sono diventati veri e propri *loci classici* del diritto cinese; altri meno chiari sono stati talvolta male interpretati e hanno dato luogo a confusioni. Per questa ragione intendiamo, in queste brevi note che ne accompagnano la traduzione, dare sia una valutazione specifica delle parti che a nostro parere sono le più significative, sia esprimere un giudizio globale che tenga conto del contesto storico-culturale in cui si svilupparono e maturarono le idee riportate nel testo.

Il racconto può essere diviso in tre parti fondamentali. La prima consiste in una introduzione di carattere storico, in cui l'autore spiega quali dovevano essere le circostanze che spinsero il re a tenere queste lezioni sulla corretta amministrazione della giustizia. Chi parla è sempre il re, mai il principe di *Lü* che appare solo all'inizio. La vicenda si svolge nel x secolo a. C., ma i fatti che ve-

dono coinvolto *Ch'i Yu* risalgono al periodo di regno del leggendario *Huang-ti* ⁴⁾. Il popolo *Miao*, invece, viveva ai limiti della Cina durante il regno dell'imperatore *Shun* ⁵⁾ alcuni secoli più tardi.

Quando il principe di *Lü* fu nominato Ministro delle Pene il re aveva regnato 100 anni ed essendo molto vecchio decise di promulgare delle leggi penali per tenere in ordine il regno. Il re disse: dall'antichità ci viene l'insegnamento che fu *Ch'i Yu* che cominciò a ribellarsi coinvolgendo il popolo pacifico, così che tutti diventarono banditi, ladri, avidi, furfanti, traditori, rapitori, rapinatori, falsari ed assassini.

Il popolo *Miao* non era solito coltivare lo spirito e perciò veniva governato per mezzo di punizioni. Fu questo popolo a creare le 5 punizioni repressive e a chiamarle *leggi*.

In questo passo per la prima volta nella letteratura cinese si fa uso dell'ideogramma *fa*¹⁾, considerato non più nella sua accezione comune di 'modello', bensì nel significato di 'legge', cioè di 'modello imposto al popolo dal sovrano' ⁶⁾. L'autore lo sostituisce all'ormai impreciso ed ambiguo *hsing*, di cui ci si era serviti fino a quel momento per indicare sia le 'punizioni corporali' che le 'leggi penali' che regolamentavano queste punizioni. Il suo intento è chiaramente quello di addossare al popolo *Miao* la responsabilità della creazione della legge (*fa*¹⁾). In realtà ci sono altre leggende che risalgono allo stesso periodo e che vedono le *wu-hsing* le '5 punizioni corporali' fissate per la prima volta proprio da *Shun* e amministrare dal suo ministro *Kao Yao* ⁷⁾, o addirittura stabilite dallo stesso *Kao Yao* ⁸⁾ che si faceva aiutare, nell'espletamento delle proprie funzioni da un mitico animale, lo *hsiai-chai*, capace di distinguere un colpevole da un innocente ⁹⁾. Per gli scopi che l'autore si prefiggeva era però necessario non offuscare l'immagine positiva che tradizionalmente veniva presentata di questi imperatori leggendari; ecco perché preferisce collegare questa infelice invenzione con un popolo non cinese, barbaro e rozzo, incolto ed incivile quale era quello *Miao*. L'autore intende così presentare fin dal suo sorgere la legge – e si specifica che è *fa*¹⁾ – in un'immagine decisamente negativa. Vedremo tra breve come il modo eccessivo e smodato con cui queste leggi e punizioni vennero applicate dagli amministratori *Miao* portò proprio alla distruzione totale di tutto quel popolo, voluta dall'autorità celeste, cioè da *Shun* stesso. Sarebbe più un monito che una semplice rievocazione e testimonia in modo inequivocabile la reazione che dovette suscitare nella società cinese lo svilupparsi delle istituzioni legali durante i secoli VI e V a. C. Questo atteggiamento sfavorevole verso un maggior inserimento della legge nel contesto sociale è, a nostro avviso, la ragione principale per cui questo brano è stato inserito in un testo come lo *Shu ching*, in seguito consacrato testo canonico confuciano ¹⁰⁾. Per rafforzare la sua tesi l'autore distingue nettamente tra due tipi ben diversi di severità: quella 'spietata' che attribuisce ai giudici *Miao* contrapposta a quella 'virtuosa' di *Shun*, il quale invece riesce a risolvere i problemi che affliggevano il popolo regolamentando, tra l'altro, l'applicazione delle punizioni, che vengono così ad acquistare una nuova dimensione fino ad allora sconosciuta.

Venivano uccisi anche degli innocenti ed inoltre si era cominciato a praticare in modo eccessivo il taglio del naso, delle gambe, l'evirazione e il marchio. E coloro che avevano a che fare con la legge venivano trattati tutti allo stesso modo. Non venivano fatte distinzioni tra gli accusati. La gente cominciò allora ad ingannarsi reciprocamente, era confusa ed in disordine; la fede non veniva dagli animi, per questo si violavano giuramenti ed alleanze. Tutti coloro che venivano puniti con spietata severità, ovunque dichiaravano la propria innocenza al Cielo¹¹⁾. E Dio vigilava sul popolo; ma non c'era il profumo della virtù, bensì il fetido odore emanato dalle punizioni. L'augusto sovrano provava dolore e pietà per l'innocenza di tutti coloro che venivano puniti e ricompensò la tirannia dei giudici *Miao* con la Sua severità¹²⁾, mettendo fine a tutto ciò e sterminando il popolo *Miao*, affinché non vi fossero più loro discendenti. Quindi nominò *Ch'ung* e *Li*¹³⁾ affinché rompessero i contatti tra Terra e Cielo, affinché non vi fossero più spiriti che scendessero in Terra e uomini che salissero in Cielo. Quando il sovrano raggiunse quelli che stavano in basso, spiegò chiaramente l'irregolarità nell'applicazione delle punizioni e nemmeno i vedovi e le vedove furono ostacolati nel parlare. L'augusto sovrano interrogò con chiarezza il popolo, e i vedovi e le vedove accusarono i giudici *Miao*. La Sua severità virtuosa li metteva in soggezione, le Sue spiegazioni virtuose li illuminavano.

Poi incaricò tre principi di lavorare con zelo per ottenere buoni risultati per il popolo. *Po I* inviò i regolamenti per governare il popolo e regolamentare l'applicazione delle punizioni corporali¹⁴⁾. *Yu* regolò le acque e le terre e decise come chiamare monti e fiumi. *Tsi* inviò e seminò i cereali ed insegnò a coltivare il buon grano. Quando i tre principi ebbero completato la loro opera, c'era abbondanza per il popolo. Poi istruì i nobili sul giusto valore delle punizioni, insegnando così a rispettare la virtù. Egli era molto solenne in alto e molto intelligenti erano quelli sotto di Lui, così che ovunque tutti erano stati illuminati. Tutti applicavano con diligenza la virtù e perciò tutti avevano compreso il giusto valore delle punizioni e avevano messo ordine tra le irregolarità commesse nel giudicare il popolo. Gli amministratori della giustizia non applicarono le leggi con severità e crearono felicità¹⁵⁾. Diligenti ed attenti, non c'erano parole dannose provenienti dalle loro persone. Si attenevano alla virtù del Cielo e si crearono delle cariche importanti; come controparte al Cielo essi godettero di queste cariche qui in Terra.

Termina qui la prima parte del racconto ed inizia quella centrale, nella quale il re si rivolge ai suoi amministratori e parenti per esortarli a seguire il buon esempio di *Po I* nell'applicare le punizioni. Inizia anche la lezione vera e propria sulla corretta procedura da seguire per celebrare con giustizia i processi ed applicare le punizioni. Dal punto di vista linguistico da notare l'uso dell'ideogramma *fa*^{III)}, per indicare una punizione diversa da quella *hsing* e appartenente alla categoria a questa inferiore. Per questa ragione l'abbiamo tradotta 'punizione più lieve'. Il suo significato principale, col quale lo ritroveremo in seguito, è 'ammenda sostitutiva', una sorta di multa che veniva inflitta all'accusato qualora il reato da lui commesso non fosse punibile con nessuno dei 5 tipi di punizione *hsing*.

Il re disse: oh, amministratori di governo e amministratori di giustizia di tutto il mondo! Non siete voi i pastori¹⁶⁾ del Cielo? Come dovrete ora esaminare i processi se non col metodo adottato da *Po I* per assegnare le punizioni? Non esaminare coloro che hanno a che fare con i processi, questo è l'agire del popolo *Miao*. Essi non selezionavano uomini capaci che esaminassero la giusta applicazione delle 5 punizioni.

Tutti questi giudici pur essendo severi e corrotti decidevano ed applicavano le 5 punizioni, perciò opprimevano gli innocenti. Dio non considerando ciò una cosa pulita ha fatto scendere calamità sul popolo *Miao*. Il popolo *Miao* non aveva dichiarazioni da fare in propria difesa per avere una punizione più lieve e quindi è stato distrutto per sempre ¹⁷⁾.

Il re disse: oh, meditate su tutto questo! Zii, fratelli, cugini, figli e nipoti, ascoltate tutti le mie parole! Può essere che arrivate a ricoprire delle cariche importanti. Ora voi dovete seguire i miei incoraggiamenti ed essere (ogni giorno =) sempre volenterosi. Voi non dovete essere incerti, diffidenti e non virtuosi. Il Cielo, che decide per il popolo, ci concede (un giorno =) una vita breve. Che non si arrivi alla sua fine o che ci si arrivi, dipende dall'uomo stesso. Siate in rispettoso accordo con la volontà del Cielo ed obbedite quindi a me, il Primo Uomo. Anche se qualcuno vi minaccia non abbiate timore; anche se qualcuno vi adula non fatevi adulare. Attenetevi alle 5 punizioni per perfezionare le 3 virtù ¹⁸⁾. Io, il Primo Uomo, ne sarò felice, l'intero popolo ne riceverà vantaggio e la sua tranquillità sarà eterna.

Il re disse: oh, venite proprietari di paesi e di terre! Vi parlerò dei processi e delle punizioni. Ora quando voi volete tranquillizzare il popolo chi scegliete, se non uomini onesti, a che cosa vi dedicate con diligenza, se non alla corretta applicazione delle leggi penali, a che cosa mirate se non al raggiungimento di modelli perfetti? Quando entrambe le parti si sono presentate davanti alla Corte ben preparate i funzionari del tribunale ascoltino le 5 dichiarazioni dell'accusato.

Per ben comprendere quest'ultimo passo è necessario chiarirne alcuni punti. La frase 'entrambe le parti si sono presentate davanti alla Corte ben preparate' (in cinese 4 soli ideogrammi) sintetizza tutta la procedura processuale in vigore durante il periodo *Chou* e che noi oggi, grazie a qualche citazione ricavata dal *Chou-li* e dallo *Tso chuan* e ad alcune iscrizioni su vasi di bronzo *Chou* analizzate e tradotte in un brillante saggio da H. Maspero ¹⁹⁾, siamo in grado di conoscere nei minimi particolari. Sebbene le fonti risalgano ad epoche diverse, queste norme procedurali non dovettero subire modifiche sostanziali per molti secoli. I due contendenti dovevano depositare un fascio di frecce che permetteva loro di essere ricevuti ed ascoltati dal magistrato ²⁰⁾. Questo atto formale era indispensabile per poter iniziare il processo; se il querelato non depositava le frecce la disputa veniva allora risolta a favore del querelante. È in questa prima udienza che entrambe le parti venivano chiamate al cospetto del giudice. Per 'ben preparate' s'intende accompagnate dai rispettivi testimoni, qualora ve ne fossero, e munite di documenti e titoli che potevano essere chiesti in visione in qualsiasi momento. Se ciò avveniva i due contendenti dovevano fare un altro deposito, consistente in una sbarra di cuoio del peso di 30 libbre. Presentati i documenti (chi non era in grado di farlo perdeva automaticamente il processo) e svolte le indagini necessarie il giudice aveva tempo tre giorni per studiare il caso, dopo di che in un'ultima udienza pronunciava la sentenza.

Dalle fonti esaminate possiamo dedurre innanzitutto che le persone coinvolte in questi processi erano tutte di alto lignaggio, e questo è facilmente spiegabile col fatto che i processi in cui erano coinvolte persone comuni non erano consi-

derati così importanti da essere ricordati con la forgiatura di costosi vasi e che forse, almeno per quanto riguarda i processi di natura civile (gli unici di cui abbiamo resoconti precisi), venivano risolti in via extra-legale. Inoltre appare chiaro che entrambi i contendenti, e non solo il querelato, comparivano davanti al giudice e partecipavano attivamente al processo e che non esisteva nemmeno a quel tempo la figura dell'avvocato difensore. Che entrambe le parti contendenti partecipassero al processo è del resto in perfetto accordo con il significato etimologico dell'ideogramma usato per 'processo', *yü^{1v}*, formato dall'unione di *yen* 'discorso, parole' tra due *ch'üan* 'cani', che rende molto bene l'idea delle parti contendenti simili a due cani che ringhiano uno contro l'altro ²¹).

Il binomio *wu-tz'u* da noi tradotto 'le 5 dichiarazioni dell'accusato' presenta alcune difficoltà d'interpretazione. L'ipotesi più plausibile è, a nostro avviso, quella offertaci da un passo del *Chou-li* ²²), secondo il quale il magistrato avrebbe dovuto appurare i sentimenti e lo stato d'animo dell'accusato per verificare l'onestà e la sincerità delle sue dichiarazioni. A tale scopo doveva esaminare attentamente i discorsi, il colore del volto, la respirazione, l'udito e la vista dell'imputato. Con questi 5 metodi d'indagine il giudice sarebbe stato in grado di conoscere la buona o cattiva fede: infatti se l'imputato non fosse stato sincero i suoi discorsi sarebbero stati confusi e contraddittori, il suo volto sarebbe arrossito dalla vergogna, il suo respiro sarebbe stato irregolare, il suo udito imperfetto e la vista gli si sarebbe offuscata.

Quando le 5 dichiarazioni dell'accusato sono state esaminate e verificate, allora si deve assegnare il caso ad uno dei 5 tipi di punizione. Se non si può scegliere nessuno dei 5 tipi di punizione, allora si deve assegnare il caso ad uno dei 5 tipi di ammenda sostitutiva. Se non si può applicare nessuno dei 5 tipi di ammenda sostitutiva, allora si deve assegnare il caso ad uno dei 5 casi di errore.

L'ammenda sostitutiva *fa^{III}*) consiste in un vero e proprio riscatto pecuniario delle pene e con qualche variazione è rimasta in vigore fino alla fine dell'impero. Il *Ta Ch'ing lü-li* contiene diversi articoli a tale riguardo ²³). Essendo tale riscatto previsto anche per i reati più gravi per i quali erano previste le pene più severe, con il suo riconoscimento legale si conferiva una quasi impunità penale ai ricchi, creando così già da questo momento una disuguaglianza di classe dinanzi alla legge che si andò sempre più accentuando nei secoli successivi. Diventa così ovvia la critica mossa dall'autore alla legge del popolo *Miao*, davanti alla quale invece tutti erano indistintamente uguali. Questo, che per l'autore era uno degli aspetti più negativi di quel tipo di legge, era uno dei cardini fondamentali della scuola legista che proprio in quel periodo si andava formando.

Le cause dei 5 casi d'errore sono: la burocrazia, l'insubordinazione, la corruzione fatta tramite regalie, l'accumulazione indebita di beni e l'implorare per ottenere una carica. Queste colpe sono tra loro ugualmente gravi ²⁴). Esaminate e considerate attentamente ciò. Nei casi dubbi relativi ai 5 tipi di punizione c'è il perdono; nei casi dubbi relativi ai 5 tipi di ammenda sostitutiva c'è il perdono. Esaminate e considerate attentamente

ciò. Esaminate ed appurate attentamente ogni cosa e fate sì d'avere tutti d'accordo con voi. Esaminate ogni cosa minuziosamente²⁵⁾. Se la colpa non è accertata, non (ascoltate=) prendete in esame il caso. Tutti devono temere la maestosità del Cielo. Se la punizione del marchio è dubbia e va perdonata, allora l'ammenda sostitutiva sarà di 100 *huan*²⁶⁾. Bisogna comunque accertare e verificare il reato. Se la punizione del taglio del naso è dubbia e va perdonata, allora l'ammenda sostitutiva sarà (doppia =) di 200 *huan*. Bisogna comunque accertare e verificare il reato. Se la punizione del taglio delle gambe è dubbia e va perdonata, allora l'ammenda sostitutiva sarà (la doppia più la differenza tra la seconda e la prima =) di 300 *huan*. Bisogna comunque accertare e verificare il reato. Se la punizione dell'evirazione è dubbia e va perdonata, allora l'ammenda sostitutiva sarà di 600 *huan*. Bisogna comunque accertare e verificare il reato. Se la pena capitale è dubbia e va perdonata, allora l'ammenda sostitutiva sarà di 1.000 *huan*. Bisogna comunque accertare e verificare il reato. I reati riscattabili di competenza della punizione del marchio sono 1.000, i reati riscattabili di competenza della punizione del taglio del naso sono 1.000, i reati riscattabili di competenza della punizione del taglio delle gambe sono 500, i reati riscattabili di competenza della punizione dell'evirazione sono 300, i reati riscattabili di competenza della pena capitale sono 200. I reati di competenza delle 5 punizioni sono in tutto 3.000²⁷⁾. Nei casi indeterminati più gravi e in quelli meno gravi i reati dovranno essere paragonati ai 3.000 di competenza delle 5 punizioni.

Il principio del procedere per analogia è tipico del diritto cinese e venne applicato nella pratica giuridica anche durante la dinastia *Han*²⁸⁾ e le dinastie successive fino a quella *Ch'ing*²⁹⁾. Le norme che regolavano questa procedura previste dal *Ta Ch'ing li-li* vennero abolite solamente nel Codice Penale Provvisorio promulgato dopo la costituzione della Repubblica.

Che non vi siano dichiarazioni false e confuse. Che non si usi ciò che è antiquato. Si prenda in considerazione solo la legge. Esaminate e considerate attentamente ciò. Nelle punizioni più gravi quando il reato tende ad essere lieve si applichi la punizione più lieve; nelle punizioni meno gravi quando il reato tende ad essere grave si applichi la punizione più severa. Per le ammende sostitutive, lievi o severe, si considerino le circostanze: le punizioni e le ammende sostitutive in certi periodi devono essere lievi, in altri periodi devono essere severe. Per uniformare ciò che uniforme non è ci sono le leggi naturali e le leggi morali. Se si punisce servendosi delle ammende sostitutive non si uccide, ma si porta la gente al punto estremo della sofferenza. Non deve essere l'eloquenza di chi si difende a decidere le sorti di un processo, ma la virtù del giudice. Tutto dipende dalla giusta applicazione delle punizioni. Esaminate le dichiarazioni fatte dalle due parti tenendo conto delle divergenze, per vedere quale non seguire e quale seguire. Giudicate un processo con comprensione ed attenzione. Spiegate chiaramente il codice ed insieme al popolo cercate il responso da dare. Tutti si spera siano giusti e corretti.

Si era già accennato in precedenza all'importanza che il processo fosse pubblico quando si esortavano i giudici ad 'avere tutti d'accordo' con loro: van Gulik riporta in un suo studio³⁰⁾ proprio questa frase come la prova più lampante dello spirito democratico dei giudici cinesi. Nel procedere del racconto questo concetto viene ancor più esteso: il giudice deve decidere *coram populo* anche il verdetto finale. Quanto questo fosse realizzabile è facile immaginare!

Anche il *Ta Ch'ing lü-li* prevedeva qualcosa di simile per le sentenze capitali esaminate nelle Assisi d'autunno ³¹⁾. Ma appare chiaro soprattutto in questo caso che i giudici si recavano a questi *processi a porte aperte* già preparati: tutto era ormai deciso. Si trattava quindi solo di un pro-forma che non trovava alcun riscontro effettivo nella pratica reale della giustizia.

Nell'impartire punizioni e ammende esaminate e considerate attentamente ciò. Quando in un processo voi avrete raggiunto un risultato sicuro, allora trasmettete il vostro risultato sicuro al re. Le punizioni devono essere registrate ed indicate per intero. Se c'è chi ha commesso due reati insieme, allora deve avere due punizioni.

Termina qui la seconda parte. Il brano si conclude con un augurio che il re rivolga alle nuove generazioni, depositarie dei suoi insegnamenti e dei suoi precetti.

Il re disse: oh, fate attenzione a tutto questo funzionari, membri di clans e nobili. Le mie parole sono piene d'apprensione. Io per quanto riguarda le punizioni sono molto cauto: il virtuoso deve ponderare attentamente sulle punizioni! Ora il Cielo per aiutare il popolo ha creato una sua controparte quaggiù nella mia persona. Voi dovete chiarire bene le dichiarazioni fatte da una delle due parti contendenti. Ma nel governare il popolo bisogna essere giusti, perciò nei processi ascoltate entrambe le dichiarazioni. Che non capiti che nei processi traiate personalmente profitto dalle due parti contendenti. L'accumulazione di beni, frutto dei processi non è un tesoro è accumulazione di imprese colpevoli, punibili secondo il criterio usato per punire una colpa grave. Ciò che dovete sempre temere è la punizione del Cielo. Il Cielo è giusto: è l'uomo che deve comprendere bene i suoi decreti. Se le punizioni del Cielo non sono applicate in modo perfetto, il popolo non avrà un buon governo sotto il Cielo.

Il re disse: oh, miei discendenti! D'ora in poi chi dovrete osservare come modelli? Non ci sono degli uomini virtuosi in mezzo al popolo? Potete ascoltarli con attenzione. Per governare il popolo ci sono le leggi penali. Gli innumerevoli processi fanno parte delle 5 norme e quando tutto è applicato nel modo giusto c'è felicità. Voi che ricevete dal vostro re il buon popolo, esaminate questi consigli per celebrare processi ed applicare punizioni.

¹⁾ Ci riferiamo in particolare agli studi di B. Karlgren sulla autenticità dei testi cinesi antichi e sullo *Shu ching* in particolare. Per quanto riguarda quest'ultimo cfr. *Glosses on the Book of Documents I*, 1948; *II*, 1949 in *Bulletins of the Museum of Far Eastern Antiquities* (*BMFEA*), Stockholm, nn° 20 e 21 e la traduzione completa dei capitoli dello *Shu ching* ritenuti autentici pubblicata nel n° 22 della stessa rivista e anche in un volume a parte (B. Karlgren, *The Book of Documents*, reprinted from the Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin 22, Stockholm, 1950). È a queste 'glosses' che si rimanda chiunque volesse entrare nei particolari della traduzione, essendo la versione del 1950 senza alcun commento dell'autore. Confrontando solamente la presente traduzione con quelle di Legge (J. Legge, *The Shoo King*, vol. III della raccolta *The Chinese Classics* in 5 voll., ristampata a Hong Kong nel 1960) e di Couvreur (F. S. Couvreur, *Chou King*, ristampato a Taichung nel 1967) o addirittura con il solo testo cinese

senza tener conto delle numerose e minuziose osservazioni e correzioni apportate al testo da Karlgren, risulterebbe assolutamente incomprensibile l'interpretazione di molti ideogrammi e della maggior parte dei passi più importanti.

2) Non può essere comunque successivo al iv secolo a. C., in quanto la prima citazione di un suo passo compare nel *Mo-tzu*, compilato dai discepoli del filosofo *Mo*, morto all'età di 98 anni nel 381 a. C. Cfr. Y. P. Mei, tr., *The Ethical and Political Works of Motse*, London 1929, pp. 45-46, 51 e soprattutto p. 64 che riporta la stessa frase, cit. in Bodde e Morris, *Law in Imperial China*, Cambridge Mass. 1967, p. 13 nota 25.

3) Nell'anno 536 a. C. nello stato di *Cheng* il Primo Ministro *Tzu Ch'an* (morto nel 496 a. C.) fece forgiare dei tripodi di ferro sui quali vennero scritte le leggi penali in vigore. Cfr. *Tso chuan*, Duca *Chao*, 6° anno di regno, in J. Legge, *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*, vol. V della raccolta citata, p. 609.

4) Vissuto secondo la tradizione nei secoli xxvii e xxvi a. C.

5) Vissuto nel secolo xxviii a. C.

6) Lo stesso ideogramma *fa*¹⁾ lo ritroviamo nel testo della scuola legista *Shang-chün shu* del iii secolo a. C., sempre riferito alla nascita della legge. In questo racconto non si parla esplicitamente del popolo *Miao*, ma ci sono sicuramente molti punti in comune con la leggenda riportata in *Lü hsing*. Cfr. J. J. L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, London, ristampato nel 1963, p. 314.

7) Cfr. J. Legge, *The Shoo King*, *op. cit.*, pp. 38-39, 44-45, 58-59, 86, 89-90.

8) Cfr. J. Legge, *Ibidem*, p. 115 del *Prolegomena*.

9) Cfr. A. Forke, *Lun-Heng Wang Chung's Essays*, ristampato a New York nel 1962, vol. II, p. 321.

10) Non è assolutamente credibile l'ipotesi avanzata a tal proposito da Legge: 'I suppose Confucius admitted the Book, because it was the best of the times that he could find'. Cfr. J. Legge, *The Shoo King*, *op. cit.*, p. 612.

11) Si riferisce a *Shang-ti*, cioè *Shun*.

12) Karlgren traduce: 'he requited (those who) tyrannized with their severity, he stopped and exterminated the Miao people ...', basandosi sul fatto che *nüeh wei* 'spietata severità' che compare nel paragrafo precedente si riferisce al popolo *Miao*. Questo binomio non può essere separato - secondo Karlgren - riferendo cioè *nüeh* al popolo *Miao* e *wei* al sovrano, come già aveva invece fatto *Wang Ch'ung* nel capitolo *Ch'ien Kao* del *Lun heng* in una frase analoga. A nostro avviso il fatto che *nüeh* e *wei* si siano già trovati nel paragrafo precedente entrambi indirizzati al popolo *Miao*, non è ragione sufficiente per mantenerli uniti. Inoltre ha notevole importanza l'ideogramma *pao*¹¹⁾, che è la chiave di tutto il discorso. Karlgren lo traduce molto correttamente 'to requite', senza però spiegarne in dettaglio il significato. In una sua opera precedente, trattando della costituzione etimologica di questo ideogramma, aveva detto che significava 'to (govern=) punish a criminal' (cfr. B. Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-japanese*, ristampato a New York nel 1974, p. 206 n° 664) seguendo quanto già detto da Wieger: 'reprimer ... les malfatteurs' (cfr. L. Wieger, *Caractères Chinois*, ristampato a Taiwan nel 1963, p. 250 n° 102-G); in seguito però sembrò accantonare il significato di 'punire' e in *Grammata Serica Recensa* (Stockholm 1972, p. 274 n° 1.058 a-b) riportò solamente: 'respond, recompense (Shi); return, repay, avenge (Tso); announce (Shu); ...'. Ora se si tiene conto della parte sinistra dell'ideogramma, *fu* 'la mano che tiene lo scettro o il sigillo', 'to govern' secondo Karlgren, 'imposer son autorité' secondo Wieger, è chiaro che il significato principale di *pao*¹¹⁾ è quello di 'amministrare, giudicare un criminale' che, se ritenuto colpevole, deve essere 'punito', affinché l'armonia del cosmo turbata dal reato commesso venga ripristinata. In questo senso si può parlare di 'ricompensare', dicendo cioè che il reato *x* deve essere *controbilanciato* cioè 'ricompensato' dalla punizione *y*. Tornando alla nostra traduzione va bene sì il significato di 'ricompensare' ma nel senso che la *nüeh* 'tirannia' dei giudici

Miao deve essere controbilanciata dalla *wei* 'severità' virtuosa del sovrano necessaria per ristabilire l'equilibrio interrotto.

13) *Ch'ung* e *Li* erano due divinità che *Shun* nominò rispettivamente *nan-cheng* 'governatore del sud' affinché vigilasse sul Cielo ed assegnasse il giusto posto ad ogni divinità, e *huo-cheng* 'governatore del fuoco' affinché vigilasse sulla Terra ed assegnasse il giusto posto agli uomini. Questo è il significato di rompere i contatti tra Cielo e Terra, tenere cioè ben distinti i riti degli uomini da quelli degli dei, affinché non vi fosse più confusione. Cfr. *BMFEA* n° 18, pp. 234-236.

14) Karlgren traduce: 'Po Yi sent down the regulations, for restraining the people there were the (punishments=) penal laws', basandosi su una frase analoga che troveremo alla fine di questo brano. Anche se grammaticalmente corretta, anche se già comparsa con questo significato, non ci sembra possibile seguire la versione di Karlgren, in quanto così tradotta questa frase non avrebbe nessun significato compiuto nel contesto del racconto.

15) Letteralmente: 'Gli amministratori di giustizia non finirono con l'applicare le leggi con severità, bensì finirono col creare felicità'.

16) Coloro i quali svolgevano le funzioni di giudici venivano chiamati 'pastori' del Cielo - in cinese *mu* - anche nel periodo imperiale. Questi magistrati svolsero sempre un ruolo molto importante di tramite tra il popolo e l'autorità superiore. Da loro dipendeva da una parte la pace e l'ordine sociale del paese, dall'altra la felicità e la prosperità del popolo stesso. Per questa ragione oltre a *mu* in seguito vennero anche chiamati *fu-mu kuan* 'funzionari padre-madre' del popolo.

17) Letteralmente: 'sono state interrotte le sue generazioni future'.

18) Le 3 virtù che un giudice doveva possedere erano: *cheng-chih* la rettitudine, per trattare con le persone pacifiche, *kang-k'e* la fermezza, per trattare con le persone violente ed oltraggiose, gli ubriachi e i perdigiorno, *jou-k'e* la dolcezza, per trattare con le persone socievoli e cortesi, di condizione elevata ed istruite. Il giudice doveva servirsi di queste virtù a seconda della situazione politica del momento in cui operava. La rettitudine doveva predominare in tempi tranquilli e pacifici, per non dare al popolo il cattivo esempio; la fermezza doveva essere la virtù dei tempi violenti e turbolenti, per reprimere ribellioni e insubordinazioni; un'amministrazione della giustizia impostata sulla dolcezza era indicata infine in tempi di ordine e di armonia. Cfr. J. Legge, *The Shoo King, op. cit.*, p. 333.

19) Cfr. H. Maspero, *Le serment dans la procedure judiciaire de la Chine antique*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Brussel 1935, vol. III (1934-35), pp. 257-317.

20) Il nesso tra il fascio di frecce, simbolo evidente del giuramento col quale le parti in causa davano inizio al processo esponendo a turno le proprie ragioni, e il giuramento stesso spesso indicato con lo stesso ideogramma di freccia, non è del tutto chiaro.

21) L'ideogramma *yü*^{IV} ha anche il significato di 'prigione', molto probabilmente perché già a quel tempo il tribunale e la prigione erano situati nello stesso edificio.

22) Cfr. E. Biot, *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, ristampato a Pechino nel 1939, vol. II, pp. 319-320.

23) Cfr. G. Boulais, *Manuel du Code Chinois*, ristampato a Taipei nel 1966, dall'art. 36 all'art. 43.

24) Forzando un po' il testo si potrebbe anche tradurre: 'Il reato commesso dal giudice sarebbe uguale allora a quello commesso dall'imputato' e si potrebbe allora trovare un nesso col passo finale del brano, dove si dice che i reati di corruzione erano 'punibili secondo il criterio usato per punire una colpa grave'.

25) Questa frase è stata fraintesa da tutta la letteratura giuridica posteriore. Prima della astuta interpretazione di Karlgren (cfr. glossa n° 2060 in *BMFEA* n° 21, p. 187) veniva tradotta pressappoco: 'si deve indagare sull'aspetto dell'accusato' e veniva collegata al passo del *Chou-li* di cui abbiamo già parlato (cfr. nota 22).

26) Riguardo a queste misure di peso c'è una gran confusione e anche Karlgren dopo aver dettagliatamente analizzato tutte le precedenti interpretazioni traduce: '100 huan (or: lüe, or: suan) weight (of bronze)'. Cfr. glossa n°2062 in *BMFEA* n° 21, p. 188. Uno *huan* dovrebbe corrispondere a 6 *tael*.

27) Il *Chou-li* parla di 2.500 reati, 500 per ognuna delle 5 punizioni corporali (cfr. E. Biot, *op. cit.*, vol. II. p. 354). Questi dati hanno spesso condizionato i legislatori dei tempi successivi e anche alcuni studiosi occidentali. È il caso di Bodde e Morris, i quali sostengono che il totale dei reati previsti dal codice della dinastia *Ch'ing* inferiore a 4.000 (3.987) dimostra gli sforzi dei legislatori cinesi 'to conform to historical tradition' (Bodde e Morris *op. cit.*, p. 103), cioè ai dati riportati in *Lü hsing*. Francamente come ipotesi ci sembra un po' azzardata ed assolutamente non rispondente alle realtà numeriche effettive.

28) Cfr. A. F. P. Hulsewé, *Remnants of Han Law*, Leiden 1955, p. 63.

29) Cfr. G. Boulais, *op. cit.*, dall'art. 1.724 all'art. 1.738 e G. T. Staunton, *Ta Tsing Leu Lee; being the Fundamental Laws ... of the Penal Code of China*, ristampato a Taipei nel 1966, sec. XLIV, pp. 43-44.

30) Cfr. R. H. van Gulik, *T'ang-yin-pi-shih, Parallel Cases from under the Pear-tree, A 13th Century Manual of Jurisprudence and Detection*, Leiden 1956, pp. 60-61.

31) Cfr. G. Boulais, *op. cit.*, art. 107.

I) 法 II) 報 III) 罰 IV) 獄

FRANCESCO MARRARO

SULLA TRADUZIONE DELLA *HISTÓRIA* DEL RODRIGUES

A Michael Cooper, noto studioso delle relazioni fra il Giappone e l'occidente nei secoli XVI e XVII, va in particolare il merito di avere riproposto alla nostra attenzione, con questa traduzione e un'accurata biografia¹⁾, il gesuita portoghese João Rodrigues, una delle più interessanti figure del « secolo cristiano » in Giappone.

La *História da Igreja do Japão*²⁾, questo il titolo originale dell'opera del Rodrigues, è certo uno dei testi fondamentali tra quanti furono scritti da europei intorno al Giappone nei secoli XVI e XVII. Testo fondamentale, anche se non il primo sull'argomento. Va subito notato, come lo stesso traduttore sottolinea nella sua ampia biografia del Rodrigues³⁾, che la *História* venne alla luce dopo la comparsa di parecchie altre opere che, più o meno direttamente, riguardavano costumi, storia, geografia del Giappone. Tanto che, osserva il Cooper, « why exactly a new history of the mission was considered advisable only twenty years after Frois' death is not clear »⁴⁾. Infatti, ora sotto forma di storia della missione dei gesuiti, ora sotto forma di biografia di Francesco Saverio, avevano già affrontato lo stesso tema Alessandro Valignano, Luís Frois, Luís Guzmán, Manoel Teixeira, João de Lucena, solo per fare qualche nome. A questo fatto bisogna aggiungere che lo stesso Rodrigues trae spesso materiale dalla storia dei gesuiti in Asia, compilata a Goa (1614) da Sebastião Gonçalves, nonché dalla *Vida do Santo Padre Francisco Xavier* del già citato Lucena, anzi osserva il Cooper come non si tratti di semplice coincidenza imbattersi, nella *História*, in idee e concetti già espressi dal Gonçalves e dal Lucena: troviamo infatti un capitolo, tanto per fare un esempio, il cui titolo e le cui parole iniziali sono gli stessi impiegati dagli altri due storici⁵⁾. E, come se non bastasse, « not only does Rodrigues use the information of the earlier writers, but he also sometimes repeats their errors »⁶⁾.

Tutto ciò, lungi dall'esser detto per screditare l'opera del Rodrigues, è stato osservato precisamente per la ragione opposta: in un'epoca in cui la mancanza di diritti d'autore consentiva di cogliere a piene mani materiale dalle opere altrui, la *História*, nella quale appare con una certa evidenza questo difetto, si pone ugualmente come uno degli scritti più originali, offrendo in certi capitoli elementi di eccezionale interesse e mostrando una comprensione delle cose giapponesi

che si spinge ben oltre la pedissequa compilazione e la plagiaria ripetizione di idee e concetti altrui.

Il Rodrigues scrisse la sua *História* verosimilmente fra il 1620 e il 1621, a Macau. Quel che ne rimane e che il Cooper traduce sono i primi due libri della prima parte, una copia dei quali fu eseguita a Macau nel 1740, ed è custodita nella Biblioteca del Palazzo da Ajuda a Lisbona ⁷⁾. Un « piano di lavoro » autografo dell'autore ci aiuta ad immaginare quali dovessero essere, almeno nelle intenzioni del Rodrigues, le dimensioni di quest'opera, giunta a noi in minima parte: la *História* doveva comprendere tre sezioni, la prima delle quali introduttiva, intorno al Giappone ed il suo popolo, la seconda sulla storia vera e propria della missione, la terza infine sulle missioni dei gesuiti in Cina, Annam, Siam e Corea.

Sarà bene tener presente che, nato nel 1561, il Rodrigues era in Giappone già nel 1577, e vi sarebbe rimasto fino al 1610, cioè trentatré anni. In Giappone ebbe la possibilità di girare in lungo e in largo, e di entrare in contatto con eminenti personalità della vita politica e culturale del paese, grazie essenzialmente alle sue capacità di interprete. Fra gli incarichi di somma fiducia da lui coperti, ricordiamo la sua funzione di interprete per Alessandro Valignano presso Hideyoshi nel 1591, e per il provinciale dei gesuiti presso Ieyasu nel 1607. Né dobbiamo dimenticare che intorno al 1595 il Rodrigues fu coinvolto nel commercio della seta, in seguito a una diretta richiesta di Hideyoshi, che lo incaricò di acquistarne una partita in Cina; questo compito, che più tardi gli avrebbe procurato molti fastidi sia da parte giapponese sia da parte dei gesuiti, non era in sé e per sé di estrema importanza, ma dimostra in quale considerazione il Rodrigues venisse tenuto presso la massima autorità nipponica del tempo.

Ciò che di veramente valido si trova nella *História da Igreja do Japão* è dovuto appunto alla lunga esperienza di vita giapponese dell'autore, alla conseguente approfondita conoscenza della lingua e, più di tutto forse, ad una congenita capacità di comprendere le cose nel più intimo significato, di interpretare le usanze, le attitudini, la cultura di un popolo nel giusto senso, attribuendo loro il valore appropriato e inquadrandole sotto un'angolazione molto più ampia di quella di un semplice osservatore. D'altra parte, il Rodrigues aveva avuto l'incarico di eseguire una compilazione che probabilmente altri avrebbero dovuto elaborare; nota infatti il Cooper come sia del tutto assente nella *História* un preciso ordine, come manchino le rifiniture ed un certo equilibrio fra i vari capitoli ⁸⁾; per il compito affidatogli, dunque, il Rodrigues si sarebbe potuto limitare ad una sia pur attenta osservazione, per farne in seguito il resoconto. Al contrario, egli va oltre l'arida elencazione di fatti, cerimonie, nomi, per addentrarsi nel più profondo e difficile campo dell'interpretazione e dello studio vero e proprio, benché non sempre in modo consapevole e deliberato. È quindi possibile affermare, in definitiva, che « most of what Rodrigues has to say is completely original as regards content, scope, and profundity » ⁹⁾.

Purtroppo la traduzione del Cooper non è completa, in quanto diversi capitoli della già incompiuta opera vengono omessi e sostituiti da un compendio, così come altri sono tradotti in parte e riassunti per il resto. Sarebbe stato preferibile avere la traduzione integrale di uno scritto tanto importante e difficile – quasi impossibile – da reperire per altra via, ma bisogna anche dire che non è senza criterio logico discriminante che il Cooper elimina tanti capitoli; ciò a cui egli mira è essenzialmente dare un quadro completo di quanto il Rodrigues scrisse di originale e personale. Le parti non incluse sono per lo più pagine relative ad argomenti reperibili in altri testi (come, nel cap. I del libro I, la parte che si riferisce alla Cina), oppure capitoli di carattere eccessivamente « tecnico » e di difficile lettura (per esempio i capp. 8–16 del libro II, sull'astronomia e la astrologia cinese, di cui il Rodrigues si mostra notevole conoscitore; dispiace tuttavia la mancanza del cap. 16, l'ultimo della *História* quale è giunta a noi, a proposito delle varie forme di superstizione e dei metodi adoperati in Cina e in Giappone per predire la sorte).

La parte migliore dunque non manca e, pur non essendovi alcuna certezza su quanto l'autore in effetti scrisse, è con tutta probabilità la più interessante dal punto di vista della cultura e dei costumi giapponesi.

Dopo un lungo capitolo, il III, sull'antichità e l'origine del Giappone e un capitolo sul clima e i prodotti della terra, il Rodrigues passa ad occuparsi dei giapponesi, dei loro caratteri fisici e delle loro attitudini, considerando quanto essi siano abili e ricchi di talento e mettendone a fuoco la più tipica peculiarità, cioè la capacità di studiare e assimilare le scienze e la cultura, incluse quelle provenienti dall'estero: coscienti delle proprie possibilità, i giapponesi, come traduce il Cooper dall'originale portoghese, « have a high opinion of themselves and of their nation. They accordingly have a haughty and proud spirit, and however much they see or hear about other nations, they always think that their own country is the best, especially as regards weapons and their use in war »¹⁰⁾. Così, in poche parole, il Rodrigues mette in luce il senso di superiorità nazionale proprio della mentalità nipponica. Di questa il gesuita portoghese coglie con acutezza e, aggiungerei, anche con una buona dose di ironia, le contraddizioni, sottolineando fra le molte l'amore dei giapponesi nei riguardi degli animali quando, d'altra parte, « they do not feel this [pity and compassion] when they kill men in a bloodthirsty way and test their swords on the corpses »¹¹⁾.

Altre caratteristiche dei giapponesi che il nostro autore osserva e che possono a tutt'oggi – almeno in parte e *mutatis mutandis* – considerarsi valide, sono la puntigliosità, la meticolosità, il senso dell'onore, che può perfino spingerli al suicidio, cosa del resto che son sempre pronti ad attuare « for the man whose service and patronage they have entered »¹²⁾; da tali considerazioni alla descrizione di un suicidio rituale naturalmente il passo è breve, ed è un'occasione che il Rodrigues non perde.

Un altro lungo capitolo, l'undicesimo, è dedicato in particolare alla storia

del Giappone e appare evidente che non sfugge all'autore il problema del rapporto fra l'imperatore e lo *shōgun*, quello « provided with adequate sustenance and awarded the deference due to the proper and legitimate lord »¹³⁾, questo detentore del potere effettivo, che giustifica asserendo di governare « in the name of the king and that he does everything at his bidding, but this in fact is not true »¹⁴⁾.

Risulta tuttavia chiaro che al Rodrigues interessa maggiormente descrivere le usanze, l'abbigliamento, le abitazioni e soprattutto le maniere e le forme usate dai giapponesi nei riguardi del prossimo: era pur sempre pratico il fine con cui i gesuiti venivano incaricati di scrivere le loro relazioni. Sarà bene ricordare a questo proposito anche un'opera del nostro Valignano, gli *Advertimentos e Avisos Acerca dos Costumes e Catangues de Japão*¹⁵⁾, destinata appunto ai missionari che si apprestavano a recarsi in Giappone, ricca di notizie e consigli onde potersi adattare nel modo migliore al sistema di vita e al cerimoniale di quel paese. La lunga esperienza del resto aveva consentito al Rodrigues un attento studio del comportamento dei giapponesi nei rapporti formali, in specie nei riguardi degli ospiti: a questo argomento è dedicato, in modo generico, il cap. 15, mentre i capitoli che vanno dal 17 al 31 si riferiscono a occasioni e momenti particolari della vita nipponica, per esempio alle visite di cortesia e ai periodi dell'anno in cui solitamente vengono fatte, al modo di offrire e ricevere doni, ai banchetti, e ancora ai diversi tipi di inchino e saluto, alla preparazione della stanza in cui si riceve un ospite (e a questo riguardo l'autore sottolinea l'estrema pulizia dei giapponesi, sia dal punto di vista personale sia dal punto di vista dell'ambiente, convalidando quell'idea di asetticità della casa nipponica generalmente radicata negli occidentali). Nella lunga serie di capitoli appena ricordati, risalta un elemento essenziale: il senso di « classe » vivissimo fra i giapponesi e la relativa coscienza del fatto che ognuno deve necessariamente stare al proprio posto, naturale postulato che non viene neanche messo in discussione. Non va dimenticato, oltre tutto, che nel periodo in cui il Rodrigues visse in Giappone la società era avviata verso l'ordinamento dell'epoca Tokugawa, cioè verso quella vera cristallizzazione che il governo aveva interesse a mantenere, coadiuvato dalla dominante corrente di pensiero, il neoconfucianesimo.

Un'altra parte fondamentale della *História da Igreja do Japão*, tradotta in spagnolo addirittura come un'operetta a sé stante¹⁶⁾, è quella riguardante il *cha no yu*, la cerimonia del the. Si tratta dei capitoli che vanno dal 32 al 35, in cui il *cha no yu* viene descritto e, si potrebbe quasi dire, sviscerato fin nei minimi particolari non soltanto formali ed estetici. Lo stesso Rodrigues infatti afferma, sempre nella versione del Cooper, che la cerimonia del the « has so far been but poorly described and understood »¹⁷⁾, cercando dunque di porre rimedio a questa mancanza e di trattare la materia « sufficiently for the reader to understand what sort of thing it is, its wholesome properties and the way in which they entertain with it in general, as well as another special way practised by the Japanese with

cha »¹⁸). Si dilunga infatti a parlare della pianta del the, della preparazione dell'infuso, delle sue proprietà terapeutiche e così via. Quindi passa a parlarci del the come mezzo per intrattenere gli ospiti, o meglio più semplicemente per riunirsi, dal momento che non si conversa, ma si dice solo lo stretto necessario: « great modesty and tranquillity are observed in everything »¹⁹). Quanto poi all'origine della cerimonia vera e propria, il Rodrigues la fa risalire a Yoshimasa, ottavo *shōgun* Ashikaga, collegandola alla « melancholy disposition and nature »²⁰ dei giapponesi nonché alla loro naturale inclinazione per i recessi appartati in cui ritirarsi, « far removed from all worldly affairs and tumult »²¹). A questo riguardo il Cooper, in una delle note a pie' di pagina, fa un appunto al Rodrigues che, indicando Yoshimasa come iniziatore della cerimonia del the, non avrebbe tenuto conto del fatto che « his tea room and utensils tended to be elaborate and ornate, and it was only later that the keynote of simplicity was introduced by Sen no Rikyū »²²). Tuttavia, sarebbe bene sottolineare che il gesuita fa costante riferimento alla « solitary and retired life »²³ dell'*ex-shōgun* senza parlare esplicitamente di una vita povera e frugale: poteva quindi ben essere la sua una ricercata, dorata solitudine!

Seguendo passo dopo passo lo sviluppo del *cha no yu*, il Rodrigues arriva a descrivere il *suki*, cioè il tipo di *cha no yu* in voga ai suoi tempi, riuscendo a spiegare in maniera chiara e semplice l'accostamento del *suki* allo Zen: desiderio di quiete spirituale, di contemplazione silenziosa, di comprensione reciproca per mezzo di semplici gesti e azioni più che di parole, meditazione sulla natura senza l'aiuto di trattati filosofici, sincerità e onestà, moderazione e modestia. Queste le caratteristiche comuni a chi si dedica al *cha no yu* come a chi si dedica allo Zen, esposte in uno dei più illuminanti capitoli (il 33) della *História*, che rappresenta certo un validissimo contributo allo studio della cerimonia del the nelle sue implicazioni filosofico-religiose.

I sette capitoli che il Cooper traduce del libro II interessano soprattutto lo studioso della lingua e della letteratura, riferendosi ampiamente all'idioma giapponese e alla scrittura ideografica; degli ideogrammi il Rodrigues si dilunga a parlare nel cap. 4, con dovizia di informazioni e proprietà degna di un autentico studioso, risultando evidente la sua padronanza della materia. Dopo aver descritto, fra le altre cose, i tre stili di grafia (*shin*, *sō* e *gyō*), indicando chi se ne serve e in quali circostanze, nel cap. 5 il Rodrigues parla dei *kana*, facendone risalire l'origine alla grande difficoltà per la massa di apprendere anche soltanto i *kanji* di uso comune. I *kana* risultano quindi di sommo aiuto per scrivere il giapponese, oltre ad essere adoperati dalle donne – soprattutto se di alto rango – nella loro corrispondenza. A questo l'autore si ricollega per informarci della differenza tra linguaggio maschile e linguaggio femminile.

Sarà utile notare come non sia nella *História da Igreja do Japão* che João Rodrigues si accosta per la prima volta ad uno studio della lingua giapponese. Infatti se ancora è dibattuta la questione, come ci dice il Cooper²⁴), se egli sia

stato o meno fra i compilatori del voluminoso *Vocabulario da Lingoa de Japam* pubblicato a Nagasaki nel 1603, è certo che ci ha lasciato una monumentale grammatica giapponese, l'*Arte da lingoa de Japam* (Nagasaki, 1604-08), e l'*Arte breve da Lingoa Japoa*, pubblicata a Macau nel 1620: quest'ultima opera è, secondo il parere del Cooper, « a far superior work as a grammar: in many ways it is quite new and not merely a synopsis of the earlier book »²⁵). Non è questa la sede per parlare dei due ampî studî linguistici, ma è bene tener presente che come la *História* non è una semplice compilazione, così l'*Arte da lingoa de Japam* non è soltanto un'ordinata elencazione di regole grammaticali e sintattiche. È, al contrario, uno studio approfondito (benché di tipo pionieristico) anzitutto di metodo, per certi aspetti valido ancor oggi; in secondo luogo è una vera miniera di citazioni; infine è un testo « fully recognized by Japanese scholars »²⁶), che si servono delle sue trascrizioni per recuperare i cambiamenti fonetici avvenuti nella loro lingua.

In conclusione, sia le grammatiche sia la *História* dimostrano come si possa produrre un lavoro originale e nuovo anche su argomenti già trattati e su temi che sembrerebbero lasciare ben poco spazio alla personalità dell'autore, come appunto la grammatica. L'importante, notiamo una volta di più, è l'autore stesso, la sua ampiezza di vedute, la sua preparazione, non tanto lo specifico oggetto del suo studio. Da queste ed altre considerazioni già fatte è facile comprendere quale sia la portata dell'opera di João Rodrigues per la conoscenza delle cose giapponesi, anche se (e purtroppo non è l'unico caso) egli « has yet to receive adequate recognition in the West »²⁷).

Della traduzione del Cooper si deve dire che è semplice e lineare, sempre nei limiti imposti dall'estrema difficoltà che certo presenta il testo originale. Sembra inoltre che l'acuto spirito critico del Rodrigues si incontri perfettamente con la sottile ironia del suo traduttore, ottenendosi così una vera compenetrazione dell'uno nell'altro, cosa fondamentale per la buona resa di una traduzione. Troppo spesso il testo da volgere in altra lingua non è che carta stampata su cui si lavora frettolosamente e con scarso o nessun amore...

Assieme all'introduzione, che fornisce precise ed essenziali notizie sulla vita e l'opera di João Rodrigues, un altro contributo, forse ancor più utile, del Cooper sono le lucidissime note che accompagnano quasi ogni pagina, note di carattere storico, mitologico, linguistico, riferimenti ad altre opere del Rodrigues, correzioni di eventuali errori dei copisti portoghesi ecc. Non molto ampia è la bibliografia, definita infatti una « selected bibliography », ma è cosa alla quale si rimedierà facilmente, ricorrendo alle undici pagine della bibliografia di *Rodrigues the Interpreter*.

Del solo vero difetto del libro, l'incompletezza, già si è detto, e se ne sono anche spiegate le ragioni; per il momento dunque ci si dovrà accontentare dei riassunti del Cooper, cui del resto possiamo prestare la massima fede.

Detto ciò, e senza dimenticare la bella veste tipografica e le varie illustra-

zioni (non originalissime, in verità, le tavole in bianco e nero), non resta che raccomandare vivamente il volume non solo allo specialista, ma anche al semplice appassionato.

1) *This Island of Japon. João Rodrigues' Account of 16th-century Japan*, translated and edited by Michael Cooper, S. J., Tōkyō–New York, Kodansha International Ltd., 1973, pp. 354; Michael Cooper, S. J., *Rodrigues the Interpreter. An Early Jesuit in Japan and China*, New York–Tōkyō, Weatherhill, 1974. Il testo è un affresco quanto mai vivace e puntuale non solo della vita del gesuita (fino ad ora in parte trascurato dalla pubblicistica europea), ma in special modo del clima particolare in cui operava la Compagnia di Gesù nel Giappone di quegli anni. D'ora innanzi citato solo come *Rodrigues the Interpreter*.

2) D'ora innanzi citato solo come *This Island*.

3) *Rodrigues the Interpreter*, pp. 303–04.

4) Cfr. l'introduzione a *This Island*, p. 17.

5) *Rodrigues the Interpreter*, p. 304.

6) *Ivi, ibidem*.

7) Cfr. l'introduzione a *This Island*, p. 19.

8) *Rodrigues the Interpreter*, p. 305.

9) *Ivi*, p. 306.

10) *This Island*, pp. 65–66.

11) *Ivi*, pp. 69–70.

12) *Ivi*, p. 66.

13) *Ivi*, p. 78.

14) *Ivi, ibidem*.

15) Ed. critica, traduzione, introduzione e note di G. F. Schütte, S. I., *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1946.

16) J. Rodriguez Tsuzu S. J., *Arte del Cha*, a cura di J. L. Álvarez–Taladriz, Tōkyō, Sophia University, Monumenta Nipponica Monographs, n. 14, 1954.

17) *This Island*, p. 250.

18) *Ivi, ibidem*.

19) *Ivi*, p. 263.

20) *Ivi*, p. 265.

21) *Ivi, ibidem*.

22) *Ivi*, p. 266, nota 255.

23) *Ivi*, p. 266.

24) *Rodrigues the Interpreter*, p. 223.

25) *Ivi*, p. 234.

26) *Ivi*, pp. 223–238.

27) *Ivi*, p. 223.

ADRIANA BOSCARO

SUL CONTRASTO TRA « EROE » E « BAKA »
NELL'ULTIMO DRAMMA DI ENDŌ SHŪSAKU

Con *Menamugawa no nipponjin (I giapponesi del Menam)*¹⁾, andato in scena nel 1973 per la regia di Akutagawa Hiroshi, Endō ha ripreso con il suo pubblico il discorso iniziato nel 1966 con il romanzo *Chinmoku (Silenzio)* e il dramma *Ogon no kuni (L'Eldorado)* riproponendo il tema dell'inserimento del cristianesimo in Giappone nel periodo del primo impatto (seconda metà del XVI secolo), ma arricchendolo di nuovi motivi.

Molte sono infatti le novità che l'autore ci propone in questa sua nuova opera. Innanzitutto il conflitto non è più tra giapponesi e occidentali, con la barriera di incomprendimento e disinformazione che si erge tra i due mondi, ma si svolge tra due giapponesi: l'avventuriero/eroe Yamada Nagamasa e il prete Pedro Kibe²⁾. In secondo luogo, questo prete è una figura totalmente diversa dagli altri preti che l'hanno preceduto: egli infatti è un cattolico che risolve i problemi connessi con una scelta così difficile, contrastata e piena di intimi interrogativi, attraverso il riconoscimento convinto e entusiastico di quella che è la funzione del cattolico di fronte al suo credo, prima di tutto. In questo senso, a mio avviso, la figura di Kibe costituisce una sorta di rovesciamento rispetto ai religiosi (o comunque ai cattolici) che Endō ci presenta nelle due opere su citate e per i quali risolve l'intima problematica in una 'palude' interiore di annichimento psichico e d'inutilità sociale e storica. Le altre due novità sono un nuovo concetto della 'palude' e l'aver identificato, appunto in Kibe, il *baka* di turno.

Sarà qui opportuno vedere un momento cosa vuol dire Endō con queste due immagini. La 'palude' (*numa*) rappresenta l'apatia morale in cui vive la maggior parte dell'umanità (ma per Endō in particolare i giapponesi che, a causa della loro triplice insensibilità verso Dio, verso il peccato e verso la morte, non hanno la capacità di lottare propria degli occidentali). Essa, in *Chinmoku*, si identificava con il Giappone stesso in cui il seme del cristianesimo inevitabilmente marciva e non dava frutti. In altre opere, 'palude' è il rifiuto quotidiano ad affrontare una realtà che turberebbe l'apparente, superficiale tranquillità di tutti i giorni. In *Menamugawa no nipponjin* la 'palude' è intesa come

qualcosa di necessario per farvi sbocciare i fiori di loto: 'palude', quindi, è colpa, non più indifferenza. Ma un male da cui nasce bene. Questa idea era già presente in alcune precedenti opere di Endō, ma l'autore è qui molto più esplicito. Si vedano, ad esempio, i due brevi ma significativi scambi di battute tra Nagamasa e il suo antagonista, Primo Ministro della corte siamese, nei quali il giapponese fatica a cogliere il senso delle parole dell'interlocutore.

NAGAMASA – E tu allora perché hai sostenuto la regina?

KUNSWATT' – Perché volevo essere la palude del Palazzo.

NAGAMASA – Palude?

KUNSWATT' – Proprio così. Palude. Per far fiorire i bei fiori di loto non sono forse necessarie sporche scure acque stagnanti? Per far fiorire il fiore di loto del Palazzo qualcuno deve fungere da palude. Per me il fiore di loto è il Palazzo di Ayuth'ya. La dignità del Palazzo, l'ordine del Palazzo. Per questo fiore sono diventato palude. Diventato palude, ho ucciso il principe Sri Sin. Anche tu hai un fiore di loto? [Atto II, scena I].

E più avanti:

KUNSWATT' – Non importa se non capisci ora. Ma per il re, per la regina, specialmente per la pace dell'animo tormentato della principessa, come ti dissi tempo fa, desidero che tu diventi una palude di fiori di loto ... ti prego, fai come dico.

NAGAMASA – Non l'ho dimenticato. Proprio perché nella palude ci sono i fiori di loto, la palude ne trae vantaggio nutrendosi di foglie morte.

KUNSWATT' – Hai detto giusto. Il fiore di loto e la palude si aiutano a vicenda. Ma non mi è stato concesso di essere palude per il Palazzo.

NAGAMASA – Non afferro del tutto il senso delle tue parole. Questo contorto modo di parlare è un ostacolo per noi giapponesi. Ti prego di parlare chiaro. Cosa è successo a Palazzo? [Atto II, scena II]³⁾

Delegati a salvare – o a tentare di salvare – l'umanità immersa nella 'palude' sono i *baka*: una categoria di personaggi ideata da Endō la cui caratteristica fondamentale è la totale disponibilità ad amare il prossimo.

La traduzione letterale di *baka* potrebbe essere 'idiota', ma quest'ultimo termine evoca così imperiosi echi dostoevskiani che si corre il rischio con esso di svisare l'idea di Endō: in mancanza di un puntuale corrispondente italiano è quindi meglio attenersi al termine originale⁴⁾. Il *baka* infatti è ben diverso dall' 'idiota' di Dostoevskij: agisce dove quest'ultimo pensa solo di agire; è volitivo dove questo mostra un'assoluta impotenza della volontà; aiuta e paga di persona dove questo è capace di mostrare solo una continua commozione per le miserie altrui. I tratti che li accomunano sono la fede assoluta negli altri e una grande inesperienza di vita personale. È proprio nell'insistenza di queste sue caratteristiche, in assoluta semplicità e talvolta irritante candore, che risiede la forza del *baka*. Insinuando, per mezzo della sua condotta e delle sue parole, il dubbio che possa anche esistere un ideale di vita diverso, il *baka* riesce a infrangere la crosta che ricopre la 'palude': attraverso questa fenditura – ottenuta

con l'amore – passa la parola di Dio. Il *baka* dunque si completa in questa sua funzione di tramite.

In *Menamugawa no nipponjin* Endō ha raggiunto una stringatezza (quella che talvolta gli manca nelle opere narrative) che gli permette di rendere più che credibile la figura del *baka* Pedro Kibe, così da poterlo efficacemente contrapporre alla prorompente personalità di Yamada Nagamasa, il capo della *nihon-machi* di Ayuth'ya ⁵⁾.

L'azione è ambientata nell'antica capitale del Siam ⁶⁾, all'inizio del XVII secolo, ed è imperniata sulle lotte per la successione al trono e sul ruolo che in queste ebbe anche Nagamasa. Ma non sono tanto gli avvenimenti della corte siamese che ci interessano qui, quanto il confronto tra Nagamasa e Kibe per cui una breve presentazione dei due protagonisti si rende necessaria.

La figura di Nagamasa tra storia e leggenda

Quasi nulla si sa sulle origini di Yamada Nagamasa: sconosciuto l'anno di nascita (forse il 1590), incerto il luogo (la provincia di Owari oppure quella di Suruga, più probabile quest'ultima), contestata la vantata discendenza da Oda Nobunaga, di certo vi è una sola cosa: che non vi fu posto per lui nella storiografia ufficiale finché la sua avventura in terra siamese non lo portò alla ribalta. Pare fosse di umili origini, figlio di un portatore di palanchino, ed è chiaro che se ne andò per soddisfare il suo desiderio di avventura. Era nato con qualche decennio di ritardo: erano infatti finiti gli anni in cui uno in Giappone poteva uscire dall'anonimato per meriti di intelligenza, bravura, coraggio o semplicemente intraprendenza approfittando dell'ondata di innovazioni che, intorno al 1560–1585, aveva percorso il paese. Anni felici quelli, da questo punto di vista, e indubbiamente un *unicum* nella storia premoderna dell'arcipelago, durante i quali l'iniziativa personale poteva avere un peso determinante. Non sono pochi i nomi di coloro che dal nulla giunsero a posizioni elevate, e come esempio basti citare la sfolgorante carriera di Toyotomi Hideyoshi, da semplice soldato a signore del paese ⁷⁾. Ma tutto questo finì ben presto, verso la fine del secolo, con la decisione dello stesso Hideyoshi di ripristinare rigidamente le quattro classi in cui si strutturava la società vietando ogni passaggio da una all'altra. E la situazione fu ancora più drasticamente inquadrata dallo shogunato Tokugawa che imbrigliò ogni residuo anelito di libertà. La stretta morsa dell'etichetta e della burocrazia si affiancò alla regolamentazione della chiusura del paese per cui il governo non ammetteva ritorni: o dentro o fuori. Furono molti, quindi, e per svariate ragioni, coloro che optarono per restare in terra straniera. Trafficanti, pirati, mercanti senza il lasciapassare ufficiale (*shuinjō*) che aspiravano a guadagni maggiori nella speranza che i tempi sarebbero presto cambiati e il ritorno possibile, cristiani che fuggivano le ondate di persecuzioni, privati con conti aperti

con la giustizia, naufraghi che si vedevano negato il rientro, avventurieri: una vasta gamma di gente andò a popolare le *nihonmachi*. Tra questi anche Nagamasa che, imbarcatosi di nascosto tra il 1617 e il 1618, riuscì a raggiungere dopo un viaggio fortunoso le coste del Siam.

Da questo momento la sua biografia ha testimonianze più precise se non altro per la serie di lettere da lui indirizzate al *bakufu* con richieste di scambi, ma restano alcuni particolari oscuri perché la sua attività a favore di una delle fazioni in lotta per il trono lo metterà in cattiva luce presso gli storici thailandesi che lo accuseranno di essere un intrigante avido di potere, mentre le cronache giapponesi ne faranno un eroe al servizio dei deboli e degli oppressi. Discordano anche le versioni sulla sua morte avvenuta nel 1630: chi lo fa morire di morte naturale, chi ne attribuisce la causa a un veleno mischiato dal medico di corte a un unguento che doveva cicatrizzargli una ferita: e questa è anche la tesi seguita da Endō. Di certo si sa che il vecchio re Song Th'am (1610-1628), in perpetua lotta con i paesi confinanti (Champa, Birmania, ecc.)⁸⁾ aveva chiesto ai giapponesi, di cui conosceva l'attitudine marziale, di formare dapprima una piccola scorta militare, poi addirittura un esercito, per scegliere infine tra di essi anche la guardia di Palazzo. A capo fu posto Nagamasa⁹⁾. Alla morte del re, Nagamasa, travolto dalle varie congiure di Palazzo, si schiererà con il futuro re (cioè con l'usurpatore, poi re Prasat T'ong, che nel dramma è rappresentato dal Gran Ciambellano, poi Primo Ministro, Kunswatt') senza accorgersi di essere usato - lui e il suo esercito - per tenere a bada le fazioni avversarie. Inviato nel sud, a Ligor, per stroncare una sommossa, nominato governatore come ricompensa per il suo coraggio ma in realtà per tenerlo lontano da Ayuth'ya, allettato dalla promessa di un nuovo territorio per una nuova e più grande *nihonmachi*, Nagamasa morirà, come abbiamo visto, in circostanze che non sono state chiarite e senza poter far nulla per difendere la sua *nihonmachi* che fu arsa e rasa al suolo¹⁰⁾.

Pedro Kibe: una vita per il martirio

« Mi chiamo Pedro Kasui, figlio di Romano Kibe e di Maria Hata. Ho 33 anni. La mia patria è Urabe, nel regno di Bungo, in Giappone ». Così si qualifica presso il Noviziato della Compagnia di Gesù a Roma nel 1620 colui che è meglio conosciuto come Pedro Kibe (1587-1639), l'ultimo giapponese ordinato gesuita del periodo Tokugawa. Nato nella provincia più cristiana dell'intero Giappone, Bungo, nella parte nord-orientale del Kyūshū, quella che fu a lungo l'unico rifugio per le comunità cristiane quando a intermittenza si abbattevano le raffiche della persecuzione, dovette allontanarsene nel 1614 quando anche Bungo non fu più sicuro a causa di un ultimo giro di vite imposto dallo shogunato. Un gruppo di gesuiti e di novizi lasciò quindi l'isola su cinque pic-

cole imbarcazioni cinesi: due dirette a Manila, due a Macao, una nel Siam. Il nostro era su una di quelle che giunsero a Macao: prima tappa del lungo viaggio che doveva portarlo alla mèta tanto desiderata, Roma, dopo esser passato anche per Gerusalemme. Giunto nella città eterna, ripresi gli studi, fu ordinato sacerdote nel novembre 1620. Fu un breve periodo di pace: giunse l'ordine di rientrare in Giappone dove, per la particolare situazione che si era creata, necessitavano sacerdoti nativi. Il clima di tensione, di delazione e di sorveglianza attenta rendeva impossibile a uno straniero esercitare la propria missione. Toccava quindi a un giapponese e Pedro Kibe si mise in viaggio per Lisbona da dove doveva imbarcarsi. Ebbe così inizio un avventuroso e frustrante viaggio di ritorno le cui vicende, per chi non fosse un *baka*, sarebbero certamente apparse come altrettanti avvertimenti a non proseguire. Fu forse invece proprio questo ostinarsi di situazioni sfavorevoli che infiammò ancora di più il cuore e la mente del giovane missionario che visse errando per otto anni tentando disperatamente di tornare in Giappone. Giunto a Goa nel maggio del 1625 e a Macao a fine novembre dello stesso anno, quando la mèta sembrava finalmente a portata di mano, Kibe non riuscì a trovare nessun battello diretto in Giappone. Pensando che dal Siam fosse più facile dati i contatti tra i due paesi, si travestì da marinaio (la giunca cinese a cui aveva offerto i suoi servigi non avrebbe certo accettato un prete) e riuscì a raggiungere Ayuth'ya dove fu costretto a fermarsi per ben due anni (dal 1627 al 1629). Febbricitante per la malaria contratta durante il viaggio tentò lo stesso — sempre travestito da marinaio — di ottenere passaggi su navi o battelli giapponesi, cinesi, siamesi, ma invano. I rigidi controlli delle liste di equipaggi e passeggeri, e l'uso invalso per cui il capitano della nave faceva giurare a chiunque saliva a bordo di non essere cristiano pretendendo anche una pubblica dichiarazione della setta buddhista di appartenenza rendeva l'impresa del tutto difficoltosa. Rimanevano i pirati, gli avventurieri, quelli che viaggiavano senza licenza, ma le loro imbarcazioni di fortuna spesso non resistevano alle tempeste. Durante gli anni passati a Ayuth'ya conobbe Yamada Nagamasa allora all'apice della carriera, a capo di 600 guerrieri giapponesi che costituivano l'*élite* militare del paese, in una *nihonmachi* prosperosa e forte. È l'incontro descritto da Endō, una breve parentesi nella vita di ambedue prima del distacco finale: ambedue verso la morte.

Dopo altre traversie, nel 1630 Pedro Kibe giunse finalmente in Giappone sbarcando di nascosto nel piccolo porto di Bōnotsu nel Kyūshū meridionale. Svolta la sua attività, tra mille pericoli, a Nagasaki, passò poi nel nord del paese, a Sendai, la patria dei signori Date noti per l'ambasceria mandata a Paolo V nel 1615. Ma nella primavera del 1639 fu scoperto, arrestato e mandato sotto scorta alla capitale. Sottoposto a interrogatorio dal famoso inquisitore Inoue Chikugo no kami (il responsabile della clamorosa apostasia di padre Christovão Ferreira) e condannato alla tortura del pozzo¹¹, fu giustiziato il IV giorno della VII lunazione del XVI anno Kan'ei (1639) senza aver abiurato¹².

Il dramma

Endō mette di fronte queste due figure fin dalla prima scena, e riprende tali ‘incontri’ in momenti-chiave dello svolgimento dell’azione a sottolineare la lenta operazione di penetrazione del *baka* Kibe nell’animo dell’‘eroe’ Nagamasa, mentre l’attenzione di quest’ultimo sembra tutta rivolta agli avvenimenti che lo circondano.

Il terzo interlocutore è un certo Morejón, un occidentale spretato e ubriacone ridotto a fare da interprete e che Endō fa intervenire per mettere in risalto la fermezza di carattere di Kibe¹³⁾. Fanno coro alcuni giapponesi, uomini e donne, della *nihonmachi*.

Ritengo che la cosa migliore sia ora lasciare la parola direttamente all’autore, dato che la struttura del dramma permette di estrapolare con una certa facilità le parti che ci interessano. Infatti i due filoni principali: Nagamasa/congiura di Palazzo e Nagamasa/Kibe corrono paralleli e gli ‘incontri’ su accennati servono a Endō per fare il punto sulla presa di coscienza di Nagamasa.

[Atto I, scena I]

La sala grande del Palazzo. Dalla città giunge smorzato il suono della campana di un tempio e si odono voci di monaci salmodianti dei ‘sūtra’.

MOREJON – Dov’è il vostro capitano, *ōya senaphimuk* Nagamasa?¹⁴⁾

SOLDATO GIAPPONESE – È alle preghiere.

MOREJON – (*a Pedro Kibe*) Come senti, ogni giorno risuona questa melanconica campana.

Re Song Th’am è ammalato da tempo e la città di Ayuth’ya anche oggi è sotto una pesante cappa di calura. L’odor di morte che viene da laggiù, l’odor di febbre impregna ogni angolo della città. Anche il re, buon amministratore del paese e vincitore dei nemici di fuori, ben presto morirà in questa calura. Tutto a causa di questa calura. Ci sono cose che sconvolgono il destino degli uomini¹⁵⁾. Anch’io, se non fosse per questo caldo, non sarei un vecchio ubriacone che ha perso la via. (*dopo un po’*) Conosci il significato del nome di Ayuth’ya?

PEDRO KIBE – No. Sono passati dieci anni da quando ho lasciato il Giappone. In questi dieci anni sono giunto sino a Roma e da Roma sono tornato attraversando numerosi paesi e mari sconosciuti, ma è la prima volta che tocco questa terra.

MOREJON – Ayuth’ya vuol dire ‘mite’. Persino il suono fa pensare agli occhi miti di un agnello. Ma che ironia! Ben presto questa città sarà teatro di ignobili e turbolenti intrighi. Appena il re non ci sarà più, questo Palazzo si spaccherà in due per eleggere il successore e l’oscura lotta si estenderà con crudeltà. Di tanto in tanto gli dèi si divertono a dare belle sembianze a chi ha cuore perfido. Quella pagoda è il tempio dei Raggi Lunari, quell’altra del Sole Nascente. Le acque del Menam si tingono del rosso profondo del sole che cala a occidente. Su questa parte della riva del fiume mille giapponesi vivono nella città che si sono costruiti.

PEDRO KIBE – Mille uomini. Gente della mia terra.

MOREJON - Lo sai meglio di me ... Nel tuo paese è scoppiata violenta la tempesta della persecuzione. I cristiani fuggiaschi raggiunsero Macao, Manila e Ayuth'ya dove vissero insieme ai mercanti e agli avventurieri.

PEDRO KIBE - Ma allora nella *nihonmachi* c'è anche una chiesa bella come quel tempio?

MOREJON - Una chiesa? Una volta c'era una piccola chiesa che avevo costruito io. Da quando non sono più un sacerdote ... se la divorano le termiti e vi scorazzano i topi: è diventata una stamberga.

PEDRO KIBE - Padre Morejón!

MOREJON - Padre? Non chiamarmi con questo nome. Non ne sono più degno.

Nagamasa irrompe in scena

NAGAMASA - Che caldo tremendo! Non c'è un filo d'aria. Oh, Morejón. Cosa sei venuto a fiutare con quel tuo naso da ubriacone? Non vorrai mica partecipare alle preghiere dei monaci?

MOREJON - Perché non potrei? Persino tu che dici di non credere negli dèi e nel Buddha, proprio ora hai fatto finta di pregare. Al mondo ci sono quelli che non pregano e quelli che non sanno pregare, io ... sono diventato uno che non sa più pregare. (*a Pedro Kibe con sarcasmo*) Il comandante crede soltanto a ciò che vede.

NAGAMASA - Proprio così. Non si ottiene nulla afferrando il vuoto vento delle cose che non si possono vedere. Credo solo in ciò che posso afferrare con le mani e vedere con gli occhi. Anche tu, non hai forse abbandonato quel tuo Dio?

MOREJON - Io sono un uomo distrutto. Io sono schiavo del bere in modo indegno per un predicatore di Dio. Ma questo giapponese è diverso. Ha dedicato tutta la sua vita a cose che non si vedono.

NAGAMASA - Conosco tutti i giapponesi di Ayuth'ya, ma questa faccia non l'ho mai vistai

MOREJON - Non ne hai sentito parlare? È un giapponese che, partito dal Giappone dieci anni fa, ha valicato mari e attraversato deserti, e dopo un improbo viaggio è giunto nella città santa di Roma dove è stato ordinato sacerdote. Sulla via del ritorno è ora giunto in questo paese. Comandante, ti posso chiedere di far riposare nella tua città¹⁶) Pedro Kibe che è stanco del viaggio, finché non trova un'altra nave? Non posso far altro che raccomandarti questo giovane prete. (*a Pedro Kibe*) Ecco, e con ciò dimenticati di me. Desidero essere dimenticato da tutti, anche da Dio. (*Esce*)

NAGAMASA - Pedro Kibe. Mi sembra di aver sentito questo nome. Di dove sei?

PEDRO KIBE - Di Urabe in Bungo.

NAGAMASA - Bungo. Allora sei parente di Kibe, vassallo degli Ōtomo.

PEDRO KIBE - Sì. Mio padre era il signore di Urabe, della famiglia dei Kibe.

NAGAMASA - Davvero? Scorre sangue di samurai in questo fragile corpo? (*estrae la spada dalla cinta e gliela porge*) Fa un po' vedere.

Pedro Kibe brandisce la spada con impaccio

NAGAMASA - Non combatterai in questo modo! Sei malato?

PEDRO KIBE - Durante il lungo viaggio sono stato assalito da febbri. Anche ora di tanto in tanto al calar della sera mi prendono i brividi.

NAGAMASA - (*facendo vedere come brandisce bravamente la spada*) Io non mi sono ammalato neppure una volta da quando sono giunto in questo paese. Non credo proprio che tu possa essere arrivato sino alla lontana Roma. Perché hai fatto la follia di diventare cristiano? Sei figlio di samurai, e hai buttato via la spada!

PEDRO KIBE - Ho anch'io una domanda. Nagamasa, perché sei venuto in questa *nihonmachi*?

NAGAMASA - Io? Bè, sono nato a Suruga e portavo il palanchino del signore Ōkubo Jiemon. Se fossi vissuto durante il periodo delle lotte civili quando anche i soldati e i portatori di palanchino potevano mettere in mostra il proprio valore ..., ma ai miei tempi l'autorità

dello *shōgun* controllava pesantemente il Giappone e in periodo di pace, alla fin fine, un portatore di palanchino restava sempre un portatore di palanchino. Dopo averci ben pensato decisi di lasciare l'angusto Giappone per avventurarmi nella lontana India¹⁷⁾. Mi infilai in una nave in partenza da Nagasaki, una nave di proprietà di Kii Kyūemon. Questo fu l'inizio della mia fortuna, e prima che me ne rendessi conto fui portato a Ayuth'ya, qui nel Siam, posto che non avevo mai visto e mai sentito nominare.

PEDRO KIBE – Ma ora non sei forse il capo dei soldati giapponesi di questo Palazzo?

NAGAMASA – Te l'ha detto Morejón? Quell'ubriacone! Non è neppure capace di fare da interprete. A farla breve, fui fortunato oltre che coraggioso. I paesi che confinano con Ayuth'ya attaccano in continuazione e i soldati scarseggiano. Re Song Th'ang mise gli occhi su noi giapponesi, che siamo esperti guerrieri, e chiese a Kyūemon di procurargli un centinaio di soldati. A ogni battaglia la richiesta di soldati raddoppiava di numero: da cento a duecento, da duecento a quattrocento e così proprio io ne presi il comando, e anche i giapponesi incominciarono a avere potere in questa città. Alcuni dicono che sono lo Hideyoshi d' Ayuth'ya (*ride con orgoglio*).

PEDRO KIBE – Ho nostalgia.

NAGAMASA – Che hai detto?

PEDRO KIBE – Ho detto che ho nostalgia. Per lungo tempo ho vissuto in paesi lontani e non ho visto nessun giapponese, ma quanto mi dici ora e come ridi mi fanno venire in mente le smargiassate di mio zio nel castello di Urabe. Dopo tanto tempo mi sembra di essere di nuovo in Giappone!

NAGAMASA – Davvero? Ti ricordo il Giappone? Da tempo io ho scacciato di proposito ogni sentimento di amore per il Giappone, ma quando, molto raramente, la nave da Nagasaki porta alla gente della città del *miso*, dello *shōyu* e dei *narazuke*, loro piangono dalla gioia¹⁸⁾. Proprio perché tutti hanno un motivo per non tornare in patria e perché sanno di dover morire in questo paese straniero non mancano di festeggiare il Capodanno e le altre feste. Anche tu in fin dei conti è tanto che sei separato dalla patria, ma ci vorrai tornare, no?

PEDRO KIBE – Se ti dicessi che non ho un simile desiderio ti mentirei. Ma non è solo quello.

NAGAMASA – Con quel fisico ... Rinuncia, rinuncia. Ma sembra proprio che tu non sappia com'è il Giappone adesso. Non c'è più neppure un cristiano. E per di più ... (*entrano Kahee, Taemon e Gorōzaemon della nihonmachi*) Siete venuti al momento giusto. Questo è il cristiano Pedro Kibe portato da Morejón. Un vero giapponese. È appena giunto a Ayuth'ya. È stato nella lontana città di Roma e ora dice di essere sulla via del ritorno. Non sa nulla di come sono trattati i cristiani in Giappone. Raccontateglielo un po'. Per il momento non potrebbe stare in casa di Taemon? E voi tre, cosa volete da me?

* * *

[Atto I, scena III]

(Nella *nihonmachi*; alcuni giapponesi rievocano le feste di Capodanno che si fanno in patria e scherzano tra di loro)

KASUKE – ... Scaccia via un sogno impossibile, qui non siamo in Giappone! È la nostalgia che si fa sempre più pungente. Che dolore! (*si accorge di Pedro Kibe*) Padre, ma tu hai la febbre! Sarebbe meglio che tu rimanessi a letto.

PEDRO KIBE – Bè, la febbre non scende anche se si sta a letto. Non ti preoccupare. Kasuke, com'è che proprio l'altro giorno, nell'anniversario della nascita di Nostro Signore, non sei venuto a messa? Mi avevano detto che eri un vero cristiano, ma ...

KASUKE – (*vergognoso, a testa bassa*) Padre, ti prego di non dirlo. Me ne vergogno. Io ... sono uno che non può più mettere piede in un posto del genere.

PEDRO KIBE – Ma perché?

KASUKE – Non te lo posso dire. Non riesco a dirlo. (*Silenzio*)

MOKICHI – Anche se non sembra, Kasuke è un timido. Tempo fa era cristiano ma poi ha tradito e ha svelato agli investigatori il nascondiglio di un prete straniero. Ma ancor oggi se ne pente.

KASUKE – Ti prego di capirmi. Sono un debole e sono crollato non sopportando la tortura ...

PEDRO KIBE – Come si chiamava il padre che hai fatto arrestare?

KASUKE – (*gli occhi bassi*) Padre Christóvão Ferreira.

PEDRO KIBE – Padre Ferreira ... lo conosco. Quello lì ...¹⁹⁾

KASUKE – Sono un uomo che non si salva, io. Sono un uomo precipitato nell'inferno.

PEDRO KIBE – Che dici! Dio non esiste per punire gli uomini.

KASUKE – No, no. I traditori devono bruciare nel fuoco dell'inferno. È stabilito così. Un uomo come me!

PEDRO KIBE – Sta a sentire, Kasuke. Dio esiste per te e per gli altri che piangono per aver tradito. Se tutti i rinnegati giapponesi sono come te e si tormentano, ecco una ragione di più perché io torni in Giappone: per dire che Dio non è qui per punire o giudicare. Devo andare per far loro sapere che Dio capisce fino in fondo la pena di chi ha abiurato²⁰⁾.

MOKICHI – Sei proprio un prete diverso dagli altri.

PEDRO KIBE – (*ridendo*) Diverso? Sono soltanto uno stupido uomo che dopo questi dieci anni passati in viaggio ha finalmente capito il dolore degli uomini. E voi, com'è che siete venuti in questo paese?

MOKICHI – Io (*abbassa il capo*) tempo fa ammazzai una donna ... Questa qui, Matsu, è stata comprata come prostituta e rivenduta a Macao. Adesso ho preso Matsu come compagna. Un assassino e una prostituta: siamo una coppia ben assortita. Ma io ..., non credo né in Dio né in Buddha.

PEDRO KIBE – Ah, ma allora ...

MOKICHI – Porto sulle spalle il mio passato ... Bè, oggi è Capodanno: basta con discorsi tristi. Bevi con noi, anche se è un cattivo *sake*, fatto da questa donna.

Entra Nagamasa. Mokichi e gli altri, vedendolo, si alzano in piedi.

TUTTI – Buon Capodanno!

NAGAMASA – Che caldo impossibile! Kibe, come va la salute? È passata la febbre? Voi tutti, al solito, non è che abbiate una faccia sorridente. Quando si parla di Capodanno si rimpiange sempre il Giappone. È assurdo vivere solo delle memorie del passato. Dato che morirete in questa terra, sono povere memorie da gettar via subito. Va bene, va bene. Offrirò una festa con un barile di *sake* originale che avevo tenuto opportunamente da parte. [...]

(*a Kibe*) Hai visto? Durante l'anno gli abitanti della *nihonmachi* hanno talvolta quella faccia melanconica. Pensano sempre di tornare al luogo natio e non riescono ancora a dimenticare il Giappone.

PEDRO KIBE – Quando la gente rimane senza radici è triste. Mi sembra che gli abitanti della *nihonmachi* siano tutte persone senza radici che si sono radunate qui. Nagamasa, tu non hai mai nostalgia del Giappone?

NAGAMASA – Io? Io non penso più al Giappone come alla mia patria.

PEDRO KIBE – Allora è Ayuth'ya la tua patria?

NAGAMASA – Sciocchezze! Non sono cresciuto a Ayuth'ya e quindi perché pensare a questo

posto come mia patria? Ma in un punto di questo vasto paese mi costruirò un giorno un regno tutto mio. E tu, Kibe?

PEDRO KIBE – Anch'io non considero più il Giappone come mia patria. Ora non ho altra patria se non il regno di Dio.

NAGAMASA – Il regno di Dio! Hai forse per patria il regno dei morti?

PEDRO KIBE – No. Il regno di Dio non è di quel mondo. Si forma nell'intimo profondo del cuore di ognuno di noi.

NAGAMASA – (*ridendo*) Nell'intimo profondo di ogni cuore? Quindi anche nel mio?

PEDRO KIBE – Sì.

NAGAMASA – Nel mio cuore non c'è una simile stupida illusione. Io, con le mie mani, ammuocchio pietra su pietra per erigere la mia fama e quella di questa *nihonmachi*. Solo questo ho in cuore per il momento.

PEDRO KIBE – Non è tutto. C'è un'altra cosa: c'è il cuore che non si mostra alla gente.

NAGAMASA – (*ridendo*) Non dire sciocchezze! Dove sarebbe? Che roba!

PEDRO KIBE – L'ha detto Morejón. A Palazzo, mentre non ti vedeva nessuno ... non hai forse fatto acrobazie con la spada per la principessa? Fare acrobazie per divertire una povera principessa ... non mi sembra che serva a fare né la tua fama né quella della *nihonmachi*.

NAGAMASA – (*costernato*) Non ne so niente, non ne so niente. Quel servo ubriacone! Ha detto una sporca bugia: gliela farò vedere io.

PEDRO KIBE – Forse non era una bugia. Hai pietà della principessa che non può parlare fino al punto di mettersi a fare delle acrobazie. Cosa ci sarà nel più profondo recesso del cuore di Nagamasa ... certo non una cosa di cui vergognarsi²¹. [...]

* * *

[Atto II, scena II]

Un angolo della nihonmachi.

PEDRO KIBE – Morejón, come va? e il piano per la nave?

MOREJON – Se si può chiamarla nave ... divorata dalle termiti e con le vele a pezzi.

PEDRO KIBE – ... Ce la caveremo lo stesso.

MOREJON – I marinai dicono che arriveranno fino a Luzon²²). Ma hanno sparato un prezzo esorbitante.

PEDRO KIBE – Denaro ne ho. Durante tutto il viaggio di ritorno da Roma ho lavorato come marinaio giorno e notte.

MOREJON – Devi proprio tornare in Giappone? Bè, non sarò io a fermarti. Proprio io che ho perso la mia dignità, non sono qualificato a dar consigli a una persona che ancora ce l'ha. Ho fatto quello che dovevo fare. [...]

KASUKE – Non tornare. Rinuncia.

PEDRO KIBE – Ripeti sempre le stesse cose.

MOKICHI – Anch'io sono dello stesso parere di Kasuke. Padre, tu non hai ancora capito com'è cambiato il Giappone. Non ti rendi conto del perché i cristiani di questa città non possono tornare in Giappone anche se lo desiderano.

PEDRO KIBE – Ne ho sentito parlare spesso.

KASUKE – Non sottovalutare quello che hai sentito. In Giappone li ricercano persino tra le radici delle erbe. Usano un interrogatorio serrato e la tortura finché crollano, e se non crollano li uccidono. Questa è la verità, vero Matsu?

MATSU – (*con un filo di voce*) Sì.

PEDRO KIBE – Non ho mai pensato che fossero bugie.

KASUKE – Se lo sai, perché vuoi tornare in Giappone?

MOKICHI – Io ho visto un padre cristiano come te condannato al rogo. Fu quando mi trovavo a Sakai. Il padre, dopo essere rimasto appeso nel pozzo per tre giorni e tre notti, è stato poi percosso con un bastone: quando fu trasportato sul luogo dell'esecuzione le budelle gli uscivano dal ventre. E così com'era fu messo sulla catasta e, acceso il fuoco, fu bruciato che era ancor vivo. Le guardie e gli spettatori guardavano e ridendo lo insultavano ..., perché vuoi tornare in un Giappone così?

PEDRO KIBE – Perché sono un prete.

KOKICHI – Non capisco. Padre, l'altro giorno hai detto a Kasuke che Dio capisce il dolore di chi ha tradito. Se è così, anche se tu non tornassi in Giappone, Dio non ti punirebbe, vero Matsu?

MATSU – Sì.

PEDRO KIBE – È vero che ho detto così. Ma io sono un prete e Dio dice al prete: tu solo devi sopportare le difficoltà e se al ritorno in Giappone ti imbattevi in qualche difficoltà allora vuol dire che un piccolo granello è stato seminato per il regno di Dio.

KASUKE – Solo qualche?! Poche o tante non serve a nulla. Anche se ce la farai a toccare le sponde del Giappone, sarai certamente catturato. Se ti prendono sarai subito ucciso.

PEDRO KIBE – Via di qui, prima di arrivare in Giappone dovrò stare un mese sul mare azzurro. In mare per un mese, e poi finalmente giungerò alle spiagge tanto sospirate del Giappone. Quanto tempo ci vorrà prima che mi scoprano?

MATSU – Devo dirti una tremenda verità. Scusami, padre, non credo più di tre giorni.

PEDRO KIBE – Allora potrò vivere per tre giorni su suolo giapponese. Per tre giorni potrò predicare di nascosto. Potrò confortare anche i rinnegati che si tormentano. Sono felice se penso che i dieci anni di viaggio a Roma valgono questi tre giorni.

Nagamasa entra di corsa

NAGAMASA – Cosa vuoi fare in tre giorni! Che illuso! Il seme del regno di Dio di cui hai parlato finirà spazzato via dal vento il quarto giorno. Pensaci un po'. E se quanto tu credi di questo Dio si rivelasse alla fine un'illusione ... cosa farai?

PEDRO KIBE – Se Dio non esiste, tutta la mia vita fino ad oggi e il mio lungo viaggio non avrebbero senso, non sarebbero di nessuna utilità: finirebbero per essere una cosa da ridere.

NAGAMASA – Allora non avrà senso né utilità neppure la tua vita che tu getti via in Giappone. Dimostrami che Dio esiste. Se non riesci a dimostrarmelo non posso capire perché scegli una morte così miserabile.

PEDRO KIBE – (*ridendo*) Proprio perché non si può vedere facilmente, gli uomini ci credono.

NAGAMASA – Io non ci credo. Se tu me lo facessi vedere, allora sarebbe diverso.

PEDRO KIBE – Anche se io non ti dò una prova, il Signore te lo fa vedere per mezzo della tua vita. Dio si rivela nella vita di ogni essere umano: nella tua, in quella di Mokichi, in quella di Kasuke.

NAGAMASA – (*soghignando sardonico*) Illuso. Guarda questa *nihonmachi*. Io, piccolo uomo, l'ho fatta migliorare e prosperare un po' alla volta. Di la verità, Dio cosa ha fatto?

PEDRO KIBE – Non riesci a vedere da te quello che ha fatto?

NAGAMASA – Ma sentite cosa dice. Poiché non riesce a dimostrare in modo convincente che Dio esiste ricorre a sotterfugi. Voi non vi sporcate le mani. Certo che io ho vissuto sporcandomi le mani. Ma a questo mondo per fare delle buone cose bisogna immergere le mani nel fango. E io, in ogni modo, ho fatto delle buone cose.

PEDRO KIBE – Che genere di buone cose?

NAGAMASA – Basterebbe il fatto che ho reso felici gli abitanti della *nihonmachi*. Non è forse

una buona cosa? Ma adesso basta, non è per discutere che sono venuto. Si parte per il fronte.

KASUKE – (*sorpreso*) Questa volta per dove?

NAGAMASA – Un posto a sud chiamato Ligor. C'è una rivolta. Se domiamo questa rivolta potremo costruire lì una nuova *nihonmachi*. Non sarà una città umida e calda come questa in riva al fiume. C'è il mare, e vi spira una brezza che odora di sale. C'è anche un porto dove si radunano navi in gran numero. Finalmente potremo avere anche noi in questo paese un pezzo di terra tutto nostro. Che te ne sembra, Kibe? Anche chiedendolo a Dio avremmo potuto avere una cosa simile? Vieni anche tu. Non credo nel cristianesimo, ma non sono contro di voi. A Ligor andrai e verrai a tuo piacere, costruirai quante chiese e roba del genere vorrai, e potrai pubblicamente diffondere questo tuo inutile insegnamento. [...] (*sfottendo*) Credo che sarà un po' più piccolo del regno del tuo Dio, ma si può vedere con gli occhi e toccare con mano.

* * *

Mentre Nagamasa è a Ligor, il Gran Ciambellano Kunswatt', suo alleato, uccide la regina e il piccolo re e trama contro Nagamasa stesso. Questi, che è rimasto ferito in battaglia, ascolta irritato le notizie che gli portano i suoi; arriva, inaspettato, anche Pedro Kibe tutto malandato. Il dialogo che segue è l'ultimo tra i due.

[Atto III, scena I]

NAGAMASA – Kibe. Non puoi essere Kibe! Pensavo che ti fossi imbarcato ... (*guardandolo bene*) ma come sei dimagrito! Com'è che hai cambiato idea? Allora ti è venuta voglia di stabilirti a Ligor?

PEDRO KIBE – Non ho cambiato idea. Mi sono imbarcato sulla nave procuratami da Morejón, ma al secondo giorno ci siamo imbattuti in una tempesta che ci ha sbattuti indietro con violenza.

NAGAMASA – Ne sono felice. Forse un qualche Dio ti ha curato le febbri, e ti ha suggerito di calmare i bollenti spiriti e di rinunciare a sacrificarti. (*di tutto cuore*) Fermati a Ligor. Lo dico per il tuo bene. [...] Essere appeso nel pozzo, avere le dita strappate una a una, queste sono le torture per i cristiani catturati: non hai paura?

PEDRO KIBE – Sì, ho paura.

NAGAMASA – E non hai paura di venire condannato come cristiano e di essere bruciato vivo?

PEDRO KIBE – Se ci penso ... tremo tutto.

NAGAMASA – Ma allora perché vai? Non riesco a capirlo.

PEDRO KIBE – E tu, perché fai la guerra? Non hai paura della guerra? E quella ferita, come te la sei fatta?

NAGAMASA – Ma questo è un graffio, non c'è da preoccuparsi. Ma, Kibe, andare in guerra e tornare in Giappone sono due cose ben diverse. Se vado in guerra non necessariamente devo morire. Quando combatte, la gente è convinta di riuscire a salvare la propria pelle. Ma se ce la fai a arrivare in Giappone, le torture che ti aspettano sono roba da far drizzare i capelli. Come pensi di sopportare ciò?

PEDRO KIBE – Non lo so neppure io. Mi affido a Dio ... Ma perché non ascolti le notizie che vengono da Ayuth'ya?

NAGAMASA – Perché non è necessario sapere i particolari. La regina è morta. Non basta questo?

Tutti sappiamo che un giorno o l'altro dovremo morire. Non rimane che pregare per la sua felicità nell'altro mondo.

PEDRO KIBE - Non si tratta solo della regina. Anche il piccolo re è morto.

NAGAMASA - Davvero? anche il piccolo re? La sfortuna si accanisce.

PEDRO KIBE - Non credi che la loro morte sia misteriosa?

NAGAMASA - Misteriosa? Perché dici questo? E dato che tu vuoi tornare in Giappone non è ancora più misterioso questo tuo desiderio di farmi sapere quello che è successo a Palazzo anche se tu non c'entri? Ma adesso basta. Cerca di riposare.

PEDRO KIBE - Nagamasa, tu lo sai.

NAGAMASA - So cosa?

PEDRO KIBE - L'hai ben capito. La regina non è morta di malattia. Kunswatt' ha ucciso la regina e il piccolo re.

NAGAMASA - Cosa dici, è un'idiozia!

PEDRO KIBE - E per di più fai finta di non sapere. Hai paura di guardare in fondo al tuo cuore.

NAGAMASA - Dici cose senza capo né coda. Te lo farò vedere io.

PEDRO KIBE - Se guardi nel tuo intimo, soffri. E se soffri non puoi far nulla.

NAGAMASA - (*ridendo*) Non mi serve un cuore del genere. È inutile, è inutile come il tuo Dio: non mi serve.

PEDRO KIBE - Ma allora ..., la principessa? cosa farai per lei?

NAGAMASA - La principessa. Cosa c'entra la principessa.

PEDRO KIBE - Perché inganni te stesso? Tanto hai capito. È chiaro che la prossima mossa di Kunswatt' sarà di far uccidere la principessa.

NAGAMASA - (*dopo un istante di silenzio*) Ciò non ha niente a che vedere con me. Niente a che vedere con la *nihonmachi*. (*ridendo*) Non metto a repentaglio la mia fortuna e quella della *nihonmachi* per una ragazzina.

PEDRO KIBE - Per lungo tempo fra tutti gli abitanti del Palazzo hai avuto una particolare predilezione per la principessa. Lo so perché me l'ha detto Morejón. Quelle acrobazie che hai fatto quella volta, non sono cose da capo delle guardie.

NAGAMASA - Ma lascia perdere. È una stupidaggine. Conosco il mio cuore meglio di chiunque altro.

PEDRO KIBE - Invece è molto importante. Dio non riesce a parlare a *ōya senaphimuk*, ma ci riesce con Nagamasa che ha recato conforto al cuore della principessa.

NAGAMASA - Io non credo in nessun Dio.

PEDRO KIBE - Ma Dio pensa sempre a te.

NAGAMASA - Io non cerco nessun Dio.

PEDRO KIBE - Ma è Dio che cerca te.

NAGAMASA - Basta, Kibe. Sono diverso da te perché non faccio vani sogni. Nel mio cuore ci sono soltanto Ligor e la *nihonmachi* che ho conquistato con i miei sforzi, i miei progetti e la mia forza. Che la regina sia morta, che la principessa venga uccisa non mi interessa se ciò non mette in pericolo questa terra su cui ho messo le mani: proprio non mi interessa.

PEDRO KIBE - Pensa al sorriso della principessa.

NAGAMASA -

PEDRO KIBE - Pensa alla principessa, che è rimasta sola e che non può parlare. (*saluta a esce*).

NAGAMASA - Aspetta! Ma dove vuoi andare con quel fisico. Pensa invece a fermarti a vivere qui. Non devi tornare in Giappone. Perché parlare sempre del mio cuore? Perché dire davanti a me cose di un Dio che non esiste? Cosa ti interessa che io faccia finta di ignorare le ambizioni di Kunswatt' di cui sono invece a conoscenza? Sai che ero un umile portatore di palanchino e che me ne sono venuto a Ayuth'ya per cercare uno scopo nella mia vita? Quello che ho nel cuore non importa: che la principessa muoia o viva ... Chōsuke,

Chōsuke, ci sei? (*entra Chōsuke*) Scegli cento uomini in gamba. No, così indeboliamo il fronte. Cinquanta basteranno. Vado a Ayuth'ya, seguitemi. (*come se volesse persuadere se stesso*) Non vado perché desidero andarci. Ci vado per questioni di interesse. O vinco io o vince il Primo Ministro. Chi rimane chiuda il portone e fino al mio ritorno che non ci siano scontri con il nemico.

* * *

[Atto III, scena III]

(Pochi giorni dopo, a Ayuth'ya)

NAGAMASA – [...] E quel cristiano di nome Kibe, è partito?

KAHEE – È partito.

NAGAMASA – (*a voce bassa*) Ah, è così ... Dammi notizie della sua partenza.

KAHEE – Con la giunca di un contrabbandiere cinese. È una piccola carcassa. Prima di farcela a arrivare in Giappone ne vedrà delle belle e dovrà superare molte difficoltà.

NAGAMASA – E com'era?

KAHEE – Se ne è andato salutando sorridendo e agitando la mano. Come un bambino che gioca con le barchette.

NAGAMASA – ... tornare in un paese dove lo aspetta la tortura!

GOROZAEMON – Sei proprio preoccupato per quel padre cristiano.

NAGAMASA – Non capisco perché continuo a pensare a quel testone. Adesso che se ne è andato non riesco a dimenticarlo. È così debole che nessuno direbbe che nelle vene gli scorre sangue di *samurai*. E per di più era ancora febbricitante. Il corso delle nostre vite è del tutto diverso, ma lo sento come un fratello.

* * *

La situazione precipita. Nagamasa tenta di smascherare Kunswatt', ma l'astuzia e la fredda determinazione di quest'ultimo hanno facilmente la meglio sulla irruenza del giapponese. Con il pretesto di festeggiare pubblicamente la sua nomina a governatore di Ligor, Kunswatt' raduna tutti a Palazzo e fa in modo che sia proprio la principessa a spargere l'unguento avvelenato sulla ferita di Nagamasa: ultimo raffinato anello di una catena di delitti, mentre la *nihonmachi* va a fuoco. Nel delirio, l'intimo conflitto suscitato da Kibe riaffiora nella mente di Nagamasa.

[Atto III, scena III]

NAGAMASA – (*cerca di colpire Kunswatt', ma fende l'aria*) Non ci vedo. È tutto buio. Non voglio morire. (*comincia a delirare*) Sono nato misero portatore di palanchino e me ne sono venuto fin qua. Chiedo di vivere solo ancora un po'. Di veder sorgere il mio regno. Chi dice di credere solo nel regno che non si può vedere? Kibe, sei ancora qui? Mi porti nel regno del tuo Dio, nel regno che si può vedere? Non ci vado: c'è anche il mio modo di vedere. Perché fai quella faccia compassionevole? Anche la principessa aveva sempre questa stessa pietà negli occhi. Dov'è la principessa? È qui? Principessa, perché mi guardi con quegli occhi tristi? Ti prego, sorridi. In una calda giornata, nel giardino del Palazzo, una piccola principessa mi ha parlato sorridendo. Allora ero un umile soldato a Palazzo. Chiamami

ancora una volta, te ne supplico, così: *ōya senaphimuk* Yamada Nagamasa. (*delirando, tiene in equilibrio la spada sul palmo della mano*) Guarda, non cade. Non cade proprio. Sono ancora in gamba! (*crolla a terra*).

KUNSWATT' – *Ōya senaphimuk* Nagamasa. Il caldo di Ayuth'ya è tremendo. Il cielo è di un azzurro stregato, il sole è un bianco disco abbagliante che brucia. Noi siamo abituati a questa calura da tempo immemorabile. Abbiamo imparato a sopportarla chiudendo gli occhi e restando immobili. Ma voi giapponesi non riuscite a sopportarla. I giapponesi sanno lavorare bene all'inizio, ma non riescono a mantenere il passo in un lungo cammino. Alla fine il sole ti ha fatto girare la testa e hai fatto cattivo uso della tua forza ..., e così l'ordine è tornato a Palazzo. Anche domani, come oggi, il cielo sarà di un caldo azzurro smagliante.

(*Kunswatt' se ne va lentamente. La principessa, che era rimasta in disparte, guarda fisso Nagamasa*).

PRINCIPESSA – (*sillabando chiaramente*) *Ōya senaphimuk* Yamada Nagamasa: grazie.

¹) Il testo è stato pubblicato dalla Shinchōsha nel 1973 (*Kakioroshi shinchō shingekijo*, pp. 133). Il dramma non è ancora stato tradotto in lingue occidentali. Tutti i brani riportati sono stati tradotti da chi scrive. Endō Shūsaku (Tōkyō 1923) è sulla breccia dal 1954 ed è considerato uno dei più interessanti scrittori contemporanei. *Best-seller* in Giappone, è ancora poco conosciuto in Italia forse perché la problematica che è alla base della sua produzione letteraria – l'impatto nipponico con la cultura occidentale visto attraverso il filtro del cristianesimo – non trova spazio da noi. Per le notizie bio-bibliografiche su Endō rimando a «Alcune note introduttive sul 'caso Endō'», apparso su questa stessa rivista (Serie Orientale 6, 1975, pp. 49–59).

²) Seguendo l'uso giapponese il cognome precede il nome, quindi Yamada Nagamasa. Ma è anche consuetudine chiamare certi personaggi solo per nome, Nagamasa, *tout court*. Fa eccezione Pedro Kibe: in questo caso il nome precede il cognome in quanto nome 'occidentale' acquisito con il battesimo.

³) Per un più approfondito esame del concetto di 'palude', vedi l'articolo citato in nota 1.

⁴) Desidero chiarire questo punto in quanto l'uso da parte mia della traduzione 'idiota' senza un'opportuna chiarificazione in un articolo apparso in questa stessa rivista (vedi nota 1), e a cui rimando per l'analisi di altre figure di *baka*, ha dato luogo a equivoci. Ribadisco quindi che il *baka* di Endō non si identifica affatto con l'*idiota* dostoevskiano. Ritengo che una traduzione calzante in lingua occidentale è l'inglese *fool*, ma meglio ancora l'espressione *wonderful fool*, usata da F. Mathy per la traduzione di *Obakasan* (1959).

⁵) Le *nihonmachi* (o *nihonjinmachi*, lett. 'città giapponese' o 'città dei giapponesi'), di cui rimangono famose quelle di Manila nell'isola di Luzon (Filippine), di Tourane nel Vietnam centrale, e appunto quella di Ayuth'ya nel Siam, erano quartieri permanenti di giapponesi dediti al commercio. Essi godevano di una certa autonomia e avevano un loro rappresentante presso il governo locale. I primi rapporti ufficiali tra Siam e Giappone di cui resti documentazione scritta si ebbero all'inizio del XVII secolo con una richiesta da parte di Tokugawa Ieyasu di «legno di aloe della migliore qualità e armi da fuoco», datata IX lunazione dell'XI anno Keichō (1606). Per una completa documentazione della corrispondenza ufficiale, che non rientra qui nell'interesse specifico dell'articolo, si può vedere: E. M. Satow, «Notes on the Intercourse Between Japan and Siam in the Seventeenth Century», *TASJ*, XIII (1885), pp. 139–210; Iwao Seiichi, «Reopening of the Diplomatic and Commercial Relations Between Japan and Siam

during Tokugawa Days », *Acta Asiatica*, 4, 1963, pp. 1-31. Con cautela è da vedere J. M. James, « Foreign Travels of Modern Japanese Adventurers », *TASJ*, VII (1879), pp. 191-204. Particolarmente illuminante sui rapporti commerciali tra i due paesi è il lungo saggio di N. Peri, « Essai sur les relations du Japon et de l'Indochine aux XVI^e et XVII^e siècles », *BEFEO*, t. 23, 1924, pp. 1-136.

6) Le grafie possono variare: Ayudhaya, Ayuthya, Ayuthia, Yuthia, Yodaya, Ayodhya, Ayutthaya, ecc.

7) Per sottolineare quanto l'ascesa al potere di Hideyoshi sia ritenuta straordinaria e come sia rimasta impressa nella mente dei giapponesi, ricordo che quando Tanaka Kakuei (non uscito dalla prestigiosa Università di Tōkyō, senza legami con l'*establishment* giapponese, un puro *self-made man*), fu nominato primo ministro nel luglio 1972, venne subito soprannominato 'ima no taikō', cioè 'lo Hideyoshi di oggi' (*taikō* era il titolo preso da Hideyoshi nel 1591, e con cui è conosciuto). Così come Endō farà dire a Nagamasa, con una punta d'orgoglio appena velata dalla risata: « alcuni dicono che sono lo Hideyoshi d'Ayuth'ya ».

8) Su queste lotte sono interessanti le relazioni di viaggiatori italiani del Cinquecento, con particolari molto significativi che, visti in prospettiva, ci fanno meglio capire l'avventura siamese di Nagamasa.

9) Seguendo l'uso locale venne chiamato con il titolo della sua carica (con cui viene anche citato nelle cronache del paese), cioè *ōya senaphimuk*, abbreviazione per *ōya senaphimuk-raxa-montri* in cui 'ōya' (o 'p'aya') indica il terzo grado tra i funzionari più importanti, 'sena' significa 'esercito', 'phimuk' 'capo', 'raxa' 'guardia' e 'montri' 'onore'. Cfr. H. Carroll Parish, « The Myth of Yamada Nagamasa and Its Affect on Thai-Japanese Relations », *Trans. of the Intern. Conference of Orientalists in Japan*, Tōkyō, Tōhō Gakkai, 1959, no. IV, pp. 49-57.

10) I particolari dell'intricata vicenda degli ultimi anni di vita di Nagamasa non interessano qui e d'altronde andrebbero recuperati attraverso un'accurata collazione delle cronache giapponesi e siamesi e le relazioni di viaggiatori europei (in particolare il Van Vliet). Sinora la ricerca più specifica che ho potuto leggere e su cui si basano molti testi posteriori è quella già citata del Satow (nota 6) che risale al 1885. Non mi è stato possibile consultare il lavoro congiunto di una *équipe* thai-giapponese, *Siam-Japan Interchange Historical Material*, iniziato nel 1914 e a cui hanno preso parte i maggiori specialisti sull'argomento: Masao Tokichi, Mikami Sanji, Uchida Ginzō e Nakamura Kōya. Di quest'ultimo esiste un breve saggio, *Yamada-Nagamasa, Japanese Warrior in Old Siam* (Tōkyō, Nippon bunka chuo renmei, 1939, pp. 16). Altre brevi pubblicazioni sono apparse negli anni '40. La più recente, ma alquanto superficiale, è quella di Chin Shunshin nel vol. 7 di *Nihonshi tanbō* (*Sulle tracce della storia giapponese*) [Kadowakawa shoten, 1973, pp. 5-24], nell'ambito di una serie di trasmissioni televisive della NHK su personaggi famosi della storia giapponese all'estero.

11) Il supplizio del pozzo (in giapp. *ana tsurushi*) consisteva nell'appendere a testa in giù in una buca col fondo coperto di escrementi, le mani legate dietro la schiena, la persona che si voleva far abiurare. Per rendere più lunga la sofferenza e per impedire una morte troppo repentina si praticava sulla fronte una piccola incisione per far uscire il sangue. I più forti riuscivano a resistere anche una settimana, ma gli altri o morivano o abiuravano entro due giorni. Era tecnica dell'Inquisitore tenere i missionari in celle vicino ai pozzi per far loro sentire i gemiti delle vittime e costringerli così ad abiurare per salvarli. Vittoria psicologica molto importante perché, per un contadino rimandato sano e salvo al suo villaggio, l'Inquisitore poteva farsi forte di fronte al gregge dei fedeli dell'abiura del loro pastore.

12) Le note biografiche più complete su Pedro Kasui si trovano in due saggi di H. Cieslik, S. J.: « P. Pedro Kasui (1587-1639). Der letzte japanische Jesuit der Tokugawa-Zeit », *Monumenta Nipponica*, 15 (1959-60), pp. 35-86; e *Sekai wo aruita bateren Pedro Kibe no shōgai* (*Vita del padre Pedro Kibe che girò il mondo a piedi*), Tōkyō, 1961; oltre alla scheda personale in *Monumenta Historica Japoniae I 1549-1654*, a cura di J. F. Schütte, S. J., Roma, 1975.

¹³⁾ Questo Morejón non ha nulla a che vedere con lo spagnolo gesuita Pedro Morejón, un grosso personaggio della chiesa cattolica in Giappone, che fu anche nel Siam.

¹⁴⁾ Vedi nota 9.

¹⁵⁾ Il caldo di Ayuth'ya ha un suo ruolo nel dramma. Infatti l'usurpatore al trono giocherà molto sul fatto che i giapponesi non sapranno resistere a lungo alla calura, e che quindi non avranno la pazienza di attendere il succedersi degli avvenimenti, provocando con mosse azzardate e precipitose la loro rovina. (Si veda l'ultima scena).

¹⁶⁾ Cioè la *nihonmachi*.

¹⁷⁾ I giapponesi dei secoli XVI–XVII indicavano con India (giapp. Tenjiku) un'area molto più vasta di quanto designa il termine e che comprendeva anche tutta la penisola indocinese. Anzi, per un certo periodo, con Tenjiku si intendeva proprio il regno del Siam.

¹⁸⁾ Ingredienti fondamentali del vitto giapponese. Il *miso* è pasta di soia fermentata usata come condimento; lo *shōyu* è la salsa di soia; i *narazuke* sono una specie di sottaceti propri della regione di Nara.

¹⁹⁾ La notizia dell'abiura di Ferreira (1633) ebbe l'effetto di una bomba nel mondo cristiano occidentale che non riusciva a capacitarsi di come il Viceprovinciale del Giappone avesse potuto cedere dopo solo cinque ore di 'pozzo' (vedi nota 11). L'incredulità, e anche un certo senso di pietà mista a tacito rimprovero, è tutta nella frase lasciata in sospeso da Kibe: «Quello lì ...». Endō non è qui cronologicamente fedele perché l'azione a Ayuth'ya si svolge alcuni anni prima dell'apostasia di Ferreira, ma è solo un anacronismo non sostanziale in quanto, nella realtà, effettivamente Kibe rimproverò a Ferreira – nel frattempo divenuto cittadino giapponese col nome di Sawano Chūan e presente al processo contro di lui – la sua poca fede. Mokichi è appunto lo stesso personaggio che nel precedente dramma di Endō, *Ogon no kuni*, denunciò alle autorità il nascondiglio di Ferreira.

²⁰⁾ Questo è uno dei punti chiave della tematica di Endō, cioè il ruolo 'materno', dolce e compassionevole, che egli dà alla religione cristiana in contrasto con quello 'paterno', severo e inflessibile, con cui era stata fatta conoscere in Giappone dai missionari del XVI secolo. Tale atteggiamento rientra nella convinzione, largamente diffusa, dell'aspetto 'materno' della cultura giapponese in contrapposizione a quello 'paterno' della cultura europea, tesi sostenuta da molti sulla scia dell'interpretazione data da Motoori Norinaga (1730–1801) della 'femminilità' della cultura giapponese rispetto alla 'mascolinità' di quella cinese. Endō avrebbe dunque fatto rientrare il cristianesimo nel concetto di *Gemeinschaft* (giapp. *kyōdōtai*), cioè di intimistica partecipazione alla vita interiore di gruppo.

²¹⁾ La principessa, figlia di primo letto di re Song Th'am, era rimasta scioccata alla vista della sua balia decapitata (perché aveva mancato di rispetto alla seconda moglie del re) tanto da perdere l'uso della parola. Nagamasa è invaghito della principessa, ma non vuole riconoscerlo, non ritenendo questo suo affetto consono alla posizione che occupa. Tenta tuttavia in ogni modo di farle recuperare la favella dimostrandole affetto e comprensione. Quando questo suo sentimento è scoperto, viene usato (sia pure in maniera diversa) come leva psicologica su di lui sia dai giapponesi che dai siamesi.

²²⁾ Cioè le Filippine.

GIOVANNI CURATOLA

UN'INCISIONE SU PIETRA AD AHLAT

Popolate fin da tempi remoti, le rive occidentali del lago di Van hanno ospitato civiltà svariate, in un intreccio di immigrazioni (soprattutto da oriente) e di impasti inestricabili con un sostrato locale che tuttora sfugge a precise identificazioni. Unico dato fornito dalle leggende popolari e da una insistente tradizione orale, il riferimento mitico al Caucaso, non lontanissimo ma certo non contiguo, patria di giganti e di mostri progenitori, ombelico del mondo creato ¹⁾.

Fondamentale (ma siamo già nella prima metà del primo millennio a. C.) è stata naturalmente l'impronta urartea, giacché Van fu l'epicentro stesso di quella cultura. Più o meno a metà strada tra le sue estreme propaggini in terra d'Iran (Bastām) e le sue estreme propaggini orientali (Altın-tepe presso Erzinkan), il sito di Adilcevaz ²⁾ ha infatti fornito reperti di grande interesse oggi distribuiti tra i musei locali e quello anatolico di Ankara.

Erede medievale, prima armena poi musulmana, di Adilcevaz, è la città di Ahlat (Ahlāt) ³⁾, oggi nota come Eski Ahlat (Vecchia Ahlat), perché l'antico sobborgo nord di Erzikan (Ergezen) ha adottato, per l'accresciuta importanza in età contemporanea, la denominazione classica, e l'antico centro, a un chilometro circa dal castello che sorgeva sulle sponde del lago, è stato retrocesso a periferia, ma prestigiosa per la grande dovizia di vestigia monumentali. Tutto ciò incastonato in un paesaggio urbano moderno non disdicevole, in quanto le piccole abitazioni sparse e basse sono ancora costruite nella pietra locale marrone, con due tonalità principali, una chiara e una scura (talvolta addirittura sul viola), spesso in armonico contrasto.

Esempio caratteristico di questa architettura può considerarsi la grande casa, con annesse pertinenze, che fiancheggia il mausoleo di Dede Maksut [-i Ahlati] ⁴⁾ tuttora venerato, di fronte a quello più importante di Emir Ali. Oltre ad un uso appropriato e sobrio della dicromia, è molto interessante qui la presenza di pietre scolpite, ora riportate da edifici antichi ⁵⁾, ora « in stile »: iscrizioni, e raffigurazioni animali. E mentre questi elementi svolgono una cosciente e misurata funzione decorativa sulla facciata (Tav. I), altri costituiscono strutture vere e proprie o puro riporto (una colonna su un capitello rovesciato che regge il tetto della stalla, una pietra scolpita sul muro posteriore del magazzino).

Chiese e monasteri armeni sono scomparsi pressoché totalmente. Ricordi copiosi ⁶⁾ sembrano essercene piuttosto nel villaggio di Sarıkum, a una decina di chilometri da Ahlat verso Tatvan (Tavv. II – IV). La conquista araba è stata in quelle zone precoce, risalendo già al sec. VII, e dando vita a una punta avanzata dell'Islam verso nord, assorbita più tardi (sec. XI) dall'arrivo dei Turchi selgiuchidi. Ci fu poi un breve alternarsi di predominio politico tra principi turchi e curdi, ma i primi finirono con l'imporsi completamente, fondando nel sec. XII la dinastia locale dei Suqmān, i cui rappresentanti amavano definirsi « Scià d'Armenia ». Questi furono temporaneamente soppiantati da una famiglia ayyubide (sec. XIII), cui fecero seguito, dopo qualche intermezzo di assalti georgiani, i Ĥwārazmšāh, portatori di nuove energie dalle rive del lago di Aral. Poi ancora i Selgiuchidi, poi, 1244–45, è la volta dei Mongoli, ma questo ripetuto afflusso di cultura di Asia Major in Asia Minore è subito stemperato da una convivenza il cui emblema è dato dal matrimonio fra un Suqmān e una principessa georgiana, capostipiti di una nuova dinastia, vassalla dei Mongoli stessi. Infine, del Quattrocento, è l'ultima grande ondata turcomanna: sono gli Aq-qoyunlu, « quelli del Montone Bianco », che resistono fino alla conquista ottomana: primo entra in Ahlat Selim, poi, dopo le grandi distruzioni safavidi del 1548, vi costruisce il suo castello Solimano il Magnifico, pare nel 1554. (Ma una leggenda forse retroattiva fa addirittura di Ahlat il punto di partenza verso occidentale dei progenitori del grande clan trionfatore).

Queste, per sommi capi, le vicende di una storia che, anche quando è abbastanza recente, è sempre la stessa storia di immigrazioni est-ovest, tra le steppe centrasiatriche e le coste del Mar Nero, in un continuo e ricorrente afflusso di cultura seminomadica in una regione di antica civiltà sedentaria, i cui tratti più caratteristici sono dati dal sincretismo, non solo tra cristianesimo orientale e Islam, ma tra insistenti residui pagani e monoteismo stesso ⁷⁾.

Eski Ahlat è famosa soprattutto per le innumerevoli tombe e stele del suo vastissimo cimitero d'origine selgiuchide; sparsi tra il verde, o isolati nella piana, vi sono però anche numerosi mausolei (musulmani anche se ricchi di ricordi architettonici armeni nella loro struttura a piramide o a cono) del sec. XIII, XIV, o anche XV e oltre ⁸⁾.

Procedendo dal centro moderno non già per la statale, ma lungo la principale strada che congiunge la nuova alla vecchia Ahlat, si incontra sulla destra il mausoleo di Emir Ali, non tra i più imponenti della zona. Come molti altri, esso si trova in uno spazio verde tra il giardino, l'orto e il prato un po' incolto di un vecchio cimitero; questo spazio è recintato da un muricciolo, interrotto dall'ingresso del mausoleo stesso. Guardando l'entrata di quest'ultimo, immediatamente sul muricciolo di sinistra, si nota una pietra di riporto utilizzata in mezzo alle altre (Tav. V).

Questo lastrone di colore cammello chiaro-nocciola, probabilmente una stele tombale, è inserito in verticale tra sassi grezzi dello stesso colore. La pietra è

chiaramente di provenienza locale, e ciò è provato dal fatto che sia la stele in questione sia i sassi di contorno, ed i mausolei, hanno somiglianze non solo cromatiche: i materiali sono stati tratti dalla stessa cava, o comunque da cave vicine, di cui la zona è particolarmente ricca. La lastra si nota immediatamente; sia per la mole (cm. 160 circa in altezza – cioè l'altezza di tutto il muretto –, e da cm. 47 a cm. 50 in larghezza; profondità cm. 12 circa), sia perché il suo inserimento, verticale appunto, rompe, per così dire, la monotonia uniforme del muricciolo. Potrebbe stupire di non trovarne traccia nella letteratura descrittiva, del resto non abbondantissima, dei famosi mausolei, ma forse la ragione di questa mancanza di notizie sta in una collocazione relativamente recente.⁹⁾

Su questa pietra è incisa una «singolare» raffigurazione che occupa una altezza di circa un metro e mezzo. L'incisione è avvenuta probabilmente a scalpello, ma poi l'autore è ripassato nel solco con un altro materiale (una pietra dura ?), per rendere levigato il tratto. Le condizioni della pietra, non delle più resistenti, sono generalmente buone nonostante qua e là si notino i danni causati dal processo di erosione dovuto agli agenti atmosferici, e un accurato esame della incisione ci ha convinto che essa è stata fatta da una o più persone, ma sicuramente in uno stesso periodo. Grosso neo, nella conservazione della lastra, una spaccatura orizzontale, la quale corre da sinistra a destra per tutta la lunghezza, che da terra si trova a un'altezza di cm. 91, ed è profonda fino a un paio di centimetri al massimo.

Purtroppo manca qualsiasi elemento per una datazione: se certamente non si tratta di una stele selgiuchide¹⁰⁾, non ha raffronti neanche con le numerose stele moderne dei cimiteri contigui¹¹⁾, e neppure con le pietre di riporto di cui la zona è ricchissima.

Partendo dall'alto abbiamo un romboide¹²⁾, i cui lati superiori (di cm. 5–6) sono dritti, mentre i lati inferiori sono leggermente ricurvi in modo convesso, e proseguono oltre, dopo l'incontro con i lati superiori, di un 2, 3 centimetri. Potrebbe sembrare un fatto casuale, ma, come avremo modo di vedere meglio più oltre, niente è forse casuale in questa «strana» figura, e questo delle punte che emergono dal rombetto è un fattore interessante. Divide il rombo un taglio verticale di cm. 7,9. Coincidente con l'angolo inferiore del rombetto, e opposto ad esso, vi è l'angolo di un triangolo di vaste proporzioni, e che, sebbene un po' sbilenco, potremmo definire isoscele, i cui lati, quasi uguali, misurano cm. 19,1 e 22,3; la base è lunga cm. 28,4. Ma la base in questione non si esaurisce ne centimetri 28 e mezzo di cui sopra, essendo ancora base di un trapezio – anche esso nelle intenzioni dell'autore isoscele con la base inferiore piuttosto piccola, tale da farlo assimilare quasi ad un triangolo, e con la base maggiore in alto – che come area non differisce di molto dal triangolo precedente. Questo trapezio ha i lati di cm. 21,4 e cm. 16,7, con una base superiore di cm. 43,3, di cui, come abbiamo visto, cm. 28,5 in comune col triangolo sovrastante, e con una base inferiore di cm. 6,5. E ancora sulla base superiore di cui abbiamo ampiamente

parlato, e che, come si vede, ha caratteristiche di asse portante fondamentale della figura, insiste il vertice di un altro triangolo (e non è l'ultimo!), questa volta rigorosamente isoscele, con il lato di cm. 8,5. La base, — che come si è visto coincide con quella inferiore del trapezio — di cm. 6,5, è coincidente anche con l'arco superiore di un cerchio il cui diametro è di cm. 13,5–14,5. Tale cerchio, e il triangolino che lo sovrasta, sono la parte incisa più a fondo nella pietra, tanto che superano come profondità di un 4 o 5 millimetri buoni la media dell'incisione della figura.

All'interno del cerchio, in alto, ci sono due tagli orizzontali non profondissimi, lunghi uno cm. 4,9, e l'altro cm. 3,5, leggermente ricurvi. Dalla parte inferiore del cerchio si dipartono due lunghi triangoli, che si divaricano man mano che si allontanano dal cerchio stesso, lunghi l'uno cm. 60, e l'altro cm. 61,7. Sono molto stretti, e al vertice recano due cerchietti irregolari (con diametro variante tra i cm. 4,5 e i cm. 5,1). Concludono la figura quattro striature, di cm. 8, che partono da ciascun cerchietto, quasi parallele in quello di sinistra, da uno stesso punto in quello di destra. Nei lunghi e stretti triangoli vi sono poi dei segni a V rovesciata: dodici in entrambi, ma non posti alla stessa altezza; meglio conservati e più regolari nel triangolo di destra.

A prima vista l'immagine suggerisce quella di un pupazzo, o comunque di un folletto, una sorta di « jolly » delle carte da gioco, e colpisce immediatamente la semplice e schematica suddivisione in spazi geometrici.

Qualcuno del villaggio ritiene trattarsi del ritratto di una fanciulla ovvero sposa: i due triangoli lunghi sarebbero le trecce con un fermaglio, il tondo rappresenterebbe il volto, e tutto quanto lo sovrasta un cappello. Una figura davvero singolare, e che sembra proprio avere caratteristiche antropomorfe: si può pensare anche al cerchio con i tagli come ad una testa con occhi, ai due lunghi triangoli come alle gambe, e ai cerchietti con i solchi che si irradiano come ai piedi. Ma altre antropomorfizzazioni sono possibili quando si decida di trascurare i tagli nel cerchio. Questo non sarebbe più la testa, ma diverrebbe ombelico, e quindi ventre, tronco; ed il triangolo che lo sovrasta, cioè il triangolino, potrebbe avere insieme al cerchio implicazioni sessuali; e così il trapezio schiacciato, che noi abbiamo considerato unitariamente, ma che se si vuole il triangolino stesso divide in due triangoli, può divenire a seguito della scomposizione braccio, il triangolino superiore una sorta di tronco, ed il rombetto la testa.

Ora, nel monumentale cimitero di Ahlat, che data come s'è detto dall'epoca selgiuchide in poi, alcune raffigurazioni vengono interpretate localmente in modo altrettanto antropomorfo¹³⁾. Sicuramente, si tratta invece di lampade votive, scolpite o in maniera più « realistica », oppure con gusto geometrizzante, fin quasi a trasformarsi in motivo puramente ornamentale (Tav. VII). In ogni caso si osserva un uso massiccio di elementi triangolari e circolari, con una certa prevalenza del primo. Alla luce di queste tradizionali raffigurazioni tombali, la cui esegesi qui non ci concerne¹⁴⁾, qualunque sia l'interpretazione da dare alla nostra

stele, non può dunque di certo sorprendere che l'autore si sia servito di analoghi mezzi espressivi. Però non si tratta di una reinterpretazione « naïve » di uno schema classico, in quanto troppo dissimile appare l'uso e l'associazione di quelli che sono in sé i medesimi elementi geometrici; cosicché l'incisione del « pupazzo » ha caratteristiche che la rendono originale ed unica rispetto a tutto quanto ci è stato dato di vedere nella zona.

La nostra attenzione si è quindi rivolta a indagare se questa originalità, provata rispetto ad Ahlat¹⁵⁾, al di là degli antropomorfismi o pseudoantropomorfismi della tradizione cimiteriale, e magari anche tessile¹⁶⁾, dell'Islam turco-iranico¹⁷⁾, non trovi eventualmente riscontri tipologici in ambito più genericamente eurasiatico settentrionale¹⁸⁾, area ricca in modo particolare di stele antropomorfe o con incisioni antropomorfiche.

Di raffigurazioni geometrico-antropomorfe « primitive » si hanno numerose attestazioni, e qualche esemplare, nel quale vi è una larga utilizzazione di elementi stilizzati, ci ha particolarmente colpito, in rapporto con il problema che è oggetto di questa nota, a prescindere per scelta metodologica dalla datazione dei reperti, sulla quale spesso si sono registrati contrasti veramente insanabili¹⁹⁾.

Per esempio la stele protobulgara di Madara²⁰⁾ ha un interessante svolgimento geometrico: il triangolo sopra la testa, l'ovale del volto e la ragnatela dei rombi che formano il disegno del corpo sono tutti elementi noti che, anche se funzionalmente diversi, riprendono in qualche modo i nostri. Altre volte il triangolo predomina in maniera assoluta²¹⁾. Ma il maggior centro di « produzione » di raffigurazioni antropomorfiche su pietra (ed è significativo come non compaiano nella zona immagini zoomorfe se non raramente)²²⁾, e al tempo stesso area nella quale la schematizzazione delle forme geometriche è più insistente che altrove, è la costa settentrionale del Mar Nero e del Mare di Azov, culturalmente in rapporto con le regioni nordoccidentali del Caucaso da un lato, e con i bacini del Dniepr e Dniester dall'altro²³⁾.

Questa zona ha una tradizione antichissima in tal senso; tuttavia esemplari relativamente tardi (non oltre il sec. III d. C.) di teste tonde, frontali, incise su pietra, con una ben marcata influenza ellenistica, che si trovano in Crimea²⁴⁾, sono quelli che ci son parsi avere maggiori implicazioni interessanti per il prosieguo del nostro discorso. Una di queste stele funerarie²⁵⁾ reca alla sommità del capo il nostro triangolino isoscele, ma un'altra²⁶⁾ può invece ricordare alcuni reperti neolitici in terracotta, spiccatamente antropomorfici, provenienti da Yang Shao.

Ora, altro polo di grande attrazione per la nostra indagine sono risultati diversi siti sull'Angara e sull'alto Jenissei (Šiškino). Ivi sono teste rotonde, in una forma che pare configurarsi come una vera e propria « costante altaica »²⁷⁾, con corna e tagli orizzontali rappresentanti occhi, incise sulla roccia e collegate strettamente con la tipologia della cultura di Okunevo²⁸⁾. Sulla genesi di tale cultura sono state anni orsono formulate varie ipotesi, due delle quali, per

quanto in contrasto tra loro, sono paradossalmente di particolare utilità per un tentativo di chiarimento della problematica affrontata. Il Maksimov²⁹⁾ è per una provenienza nord-siberiana, più precisamente da lui individuata nella zona boscosa tra l'Ob e lo Jenissej; il Kiselev³⁰⁾ crede ad analogie strette con la cultura cinese di Pan-po-ts'un vicino Sian. Una terza via interpretativa è prospettata dal Formozov, il quale, pur non negando la plausibilità di quanto affermato dai succitati studiosi, segnala³¹⁾ le evidenti analogie proprio con l'antropomorfismo del Mar Nero.

Kiselev si riferisce in particolare a raffigurazioni dipinte su bacini di terracotta, la cui prima notizia ci è data da *K'ao-ku t'ung hsün*³²⁾. Tali figure (Tav. VIII) sono ormai molto note e riprodotte in numerosissime pubblicazioni³³⁾ nelle quali, tuttavia, mai se ne esamina a fondo il significato, anche se si parla sempre, ovviamente, di motivi antropomorfici.

Ritrovamenti più recenti del summenzionato lavoro del Kiselev mostrano³⁴⁾ una ricca gamma di varianti, con alcuni tratti costanti. Fra tali rappresentazioni quella più interessante per noi, che sembra quasi essere la « più regolare », è questa che descriviamo con maggiore accuratezza. (Tav. VIII fig. A).

La figura è costituita da un cerchio irregolare sormontato da tre triangoli isosceli; l'asse di altezza del primo (partendo dall'alto) è perpendicolare all'asse delle altezze degli altri due (che sono opposti alla base in posizione simmetrica rispetto all'altezza del primo triangolo, il quale fa da asse all'intera rappresentazione). I tre triangoli sono praticamente privi di base, che è costituita dal cerchio, hanno i due lati da cui si dipartono dei brevi tratti, paralleli tra loro, come delle frange, che non sono mai uguali di numero, e su di un possibile significato dei quali torneremo più avanti. Ed eccoci al cerchio, che finisce a punta, quasi una forma ovale (l'ovale di un volto con un mento a punta!); il triangolo « ciliato » sopradescritto ha al suo interno un triangolino isoscele più piccolo, completamente dipinto, che poggia sul cerchio dal quale, oltre ai tre triangoli, si dipartono due segni a mo' di « corna ». Opposto alla base del triangolino nero ve n'è un altro, pressoché identico, bianco; l'interno del cerchio si divide in tre sezioni ben distinte tra loro. Quella superiore, come superficie la più estesa, è nera con l'eccezione del triangolino bianco che la divide. Vi è poi una sezione bianca (e al termine del nero ed inizio del bianco partono le « corna »), la seconda come grandezza, che è intervallata da due linee nere, abbastanza lunghe, e da un triangolo (ma qui la forzatura della definizione è più evidente che altrove) che inizia dove finisce il triangolino bianco della sezione superiore, e che possiamo sicuramente considerare un naso (e le due linee occhi). La terza sezione, ovviamente la più piccola, è nera, con all'interno, in bianco, lo spazio che potrebbe intercorrere tra due M messe di fianco ed unite, con le parti a V opposte l'una all'altra.

La seconda raffigurazione (Tav. VIII fig. B) è una variazione sul tema di quella or ora descritta: vi sono infatti tutti gli elementi principali; alcuni accen-

tuati, altri attenuati. Dei tre triangoli esterni (che mantengono le frange) il primo, quello superiore, è posto come una sovrastruttura, staccato dal cerchio, ed è rimpicciolito, quasi tendesse a sparire; inoltre i due lati proseguono dopo il vertice ancora un poco. Questo particolare lo troviamo, accentuato ancor di più, nell'altro triangolo di cui vediamo il vertice; ed in questo caso non solo i triangoli sono maggiormente allungati, ma la V dopo il vertice diventa il motivo, per noi, caratterizzante. Il cerchio mantiene la sovrapposizione del triangolino nero, e le « corna » sono più sviluppate che nell'esemplare precedente; nel cerchio persiste la struttura in tre zone: nero, bianco, nero. La prima zona presenta una variazione ed una novità assoluta rispetto all'altro esemplare: il triangolino bianco che divideva la prima zona non esiste più; troviamo un V bianca che non giunge col vertice fino al limite della prima zona. (Indizio, forse, di una tendenza alla scomparsa? O viceversa?). Compaiono poi due archi (sopracciglia) in bianco. La seconda zona è pressoché identica, con le due strisce nere degli occhi, ed il naso, che, se prima era un triangolo con una linea tutto sommato abbastanza corta fino alla sezione superiore, adesso diventa un ovale allungato sull'asse orizzontale, e con una linea abbastanza lunga. L'ultima zona, nera, ha lo stesso disegno bianco della raffigurazione già descritta, salvo il fatto che la parte bianca è un po' più estesa.

Nella figura C (Tav. VIII) troviamo confermati alcuni elementi. La zona bianca è ancora simile agli esempi precedenti, e così quella inferiore, più vicina alla fig. A che non alla B. Il triangolo « ciliato » che sovrasta la « testa » di C è uguale a quello di A. Ancora una variante nella parte superiore. Questa è divisa in verticale in due zone, una completamente nera, l'altra con un semicerchio nero ed il resto in bianco. Ma il particolare più notevole (e maggiormente ricco di significato simbolico) è quello della sparizione delle « corna », sostituite qui da due pesci, anch'essi schematizzati, e con una accentuata dicromia.

L'esemplare seguente (fig. D) richiama alla mente B (e qui possiamo individuare, quasi, due gruppi di rappresentazioni). Infatti il triangolo « ciliato » superiore si è completamente staccato ed è, adesso, una x « ciliata », una chiara deformazione rispetto ai già commentati esempi. La zona superiore, col triangolo bianco opposto a quello nero, quella intermedia bianca, ed infine quella inferiore (che sembra, dalle fotografie, la più ridotta come dimensioni), non offrono variazioni degne di nota. Molto accentuata, ed anche da qui il richiamo alla fig. B, la V al termine dei triangoli « ciliati » inferiori. L'ultimo esemplare da noi commentato, fig. E, pur essendo chiaramente imparentato con quelli precedenti, risulta a sè stante rispetto ai due gruppi ipotizzati. Abbiamo delle « corna ciliate » non con lo stesso numero di tratti in entrambe, quasi a rappresentare una ramificazione di cervo. I triangoli esterni sono regolari, salvo che quello superiore ha un numero di segni minore, più marcati, ed è un tantino meno esteso. La parte superiore, più vasta, è regolarissima e molto simile alla fig. A, il nostro « prototipo »; la sezione centrale ha la novità assoluta di occhi ovali (ed ancora

una volta la foto non ci dice se all'interno vi sono delle linee orizzontali), con un naso in forma triangolare abbastanza evidente. La zona inferiore ha la « bocca » smodatamente estesa.

Un particolare, costante, in tutte le raffigurazioni citate è la presenza di pesci come unico altro elemento decorativo (e nel caso di C, come abbiamo visto, compaiono anche di fianco al cerchio o « testa »), un fatto carico di importanza, del quale tuttavia non siamo ancora riusciti ad identificare il significato in questa rappresentazione. Certo è che si tratta di una immagine altamente simbolica, forse fraintesa, dal contenuto enigmatico, che offre spunti per ricerche più approfondite.

Ora, la similitudine « diretta » tra queste figure cinesi e l'incisione di Ahlat è certamente più evidente di quanto riscontrato dagli archeologi sovietici summenzionati ³⁵⁾ sia tra Okunevo e Pan-po-ts'un, sia tra Okunevo e Mar Nero. Gli elementi grazie ai quali stabiliamo una somiglianza tra la nostra incisione e queste altrettanto « strane » figure sono palesi. La struttura centrale circolare con tagli (linee che nelle figure cinesi essendo nella zona bianca, quella di maggior richiamo visivo dato che si trova tra le due scure, sono subito evidenti insieme al naso) che riscontriamo in entrambe le raffigurazioni; ed ancora i due triangoli allungati nella lastra di Ahlat e i due triangoli simmetrici (specie nelle figure B e D) dei bacini cinesi; il triangolino sopra il cerchio della stele turca, che ritroviamo puntualmente nelle altre figure. È proprio quest'ultimo elemento, quello triangolare, che istintivamente ci pare decisivo per poter parlare di somiglianza. Anche la « ciliatura » delle ciotole cinesi è un elemento di grande interesse, così come la V rovesciata che troviamo nei lunghi triangoli della lastra del lago di Van. Il motivo delle « corna » è presente ad Ahlat nel rombetto al culmine della incisione, ove i lati, come abbiamo visto, proseguono per precisa volontà dello autore oltre l'incontro con gli altri.

Ovviamente non si tratta di un'identificazione di due prototipi; è certo però che un uso simile di alcuni elementi è dato, uso che come abbiamo visto (noi ed altri) è comune anche in altre zone dell'Eurasia, ma mai si avvicina in modo così esplicito al limite di una filiazione diretta che farebbe piacere ai sostenitori delle teorie migratorie; si tratta invece, pare certo, di due modi di rendere una stessa « idea », di tradurla figurativamente, anche se in tempi oltre che in luoghi diversi.

Se non è possibile dimostrare una filiazione diretta, in un senso o nell'altro, delle due immagini – problematica del resto estranea, lo ripetiamo ancora, alla logica di questa ricerca – è peraltro possibile dimostrare come scambi di questo tipo, cioè analogie tra manifestazioni iconografiche lontane, sono abbastanza frequenti in un'area molto vasta che va dall'Asia Anteriore, e oltre, all'Oceano Pacifico. A questo proposito, proprio la ceramica neolitica cinese è particolarmente significativa come esempio, in rapporto a prodotti di culture distanti, almeno nello spazio, da quella dei *han* ³⁶⁾. In uno dei suoi fondamentali lavori (ancor oggi valido dal punto di vista dello studio degli elementi ornamentali ma

superato in gran parte, per quanto riguarda le datazioni, dalle recenti ricerche archeologiche cinesi), l'Andersson³⁷⁾ dice che uno dei motivi ornamentali più diffusi nei reperti neolitici cinesi è quello che egli chiama « death pattern » (perché si ritrova, soprattutto, sulle urne funerarie): un motivo dentato, familiare agli studiosi del campo. Altro elemento caratteristico della decorazione neolitica cinese è la spirale, quella spirale che, evidentissima anche tra le caratteristiche ornamentali della ceramica dipinta di Tripol'e³⁸⁾, inizialmente copre l'intero vaso³⁹⁾, e poi riduce la sua presenza dando maggiore spazio ad elementi triangolari⁴⁰⁾. Ora l'Andersson scrive⁴¹⁾, a proposito delle somiglianze tra Yang Shao e Tripol'e: « I was struck by two features, the similarity in the shape of the urns, in painted design and in the pigments ... ».

Molto interessante è anche la posizione del sovietico Bogaevskij, studioso (di scuola marriana)⁴²⁾ e della ceramica cinese e di quella di Tripol'e (e di quella cretese)⁴³⁾, il quale ebbe occasione di confrontare più volte le proprie opinioni con le opinioni dell'Andersson⁴⁴⁾. Secondo Bogaevskij il motivo « death pattern » non è geneticamente imparentato, bensì « incontra » quello della spirale, che ha una provenienza diversa, ma chiaramente una analoga simbologia (la quale è funeraria): si tratta cioè di una via non retta, di un meandro o labirinto⁴⁵⁾. La genesi di questo motivo a pettine, o a sega, sarebbe nell'imitazione, in funzione apotropaica⁴⁶⁾, di una conchiglia (cioè dell'organo genitale femminile)⁴⁷⁾; soprattutto la specie detta *cowry*, consistente in un'ovale con un'apertura seghettata, di cui v'è ampia diffusione in Cina, si presta ad essere considerata il prototipo di tale conchiglia simbolica. E la tesi del Bogaevskij prosegue con l'affermazione che questi due elementi « conchiologici », cioè l'ovale e la sega, vengono poi scissi, ma che ognuno simboleggia sempre il tutto; di pari passo con la separazione si verifica poi un altro fenomeno, quello delle progressiva astrazione di ognuno: dell'ovale, che spesso è già trasformazione di una spirale, in rombo-triangolo⁴⁸⁾, della seghettatura in qualsiasi tipo di dentellatura o frangia⁴⁹⁾.

L'esempio ora menzionato è soltanto uno dei molti possibili, anche se è dei più macroscopici, e forse anche dei più pertinenti in questa sede, dal momento che, come s'è accennato prima, una problematica del genere potrebbe pure essere rintracciata nelle raffigurazioni da noi poste a confronto⁵⁰⁾. Comunque sia, ferma restando la difficoltà di interpretare l'elemento geometrico, più esso si allontana, nella sua astrazione simbolica, dall'ipotetico prototipo reale, iniziale, quel che è certo è l'utilizzazione del mezzo espressivo, come abbiamo più volte affermato, in modo analogo in regioni e tempi diversi. E se non è detto che ogni testa rotonda con tagli orizzontali e acconciatura complessa, fornita eventualmente di corna [pesci] o altro, è una testa di Okunevo⁵¹⁾, è altrettanto vero che alcune analogie sono più evidenti di altre; esiste quasi una scala di intensità analogica dei segni, nella quale la stele di Ahlat e le figure neolitiche cinesi esaminate occupano insieme una posizione indubbiamente interessante *).

1) G. Williams, *Eastern Turkey*, London 1972, pp. 203–204.

2) Cfr. per es. E. Bilgiç–B. Ogun, *Excavations at Kef Kalesi of Adilcevaz*, in «Anatolia», VIII, 1964, pp. 93–124 e IX, 1965, pp. 11–28. Cfr. anche «Anatolian Studies», VII, 1957, pp. 50–51; IX, 1959, p. 189; X, 1960, pp. 188–189; XV, 1965, pp. 27–29; XVI, 1966, pp. 28–29; XVIII, 1968, pp. 25–27; XXIII, 1973, pp. 13–14; XXIV, 1974, p. 45.

3) V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, II, Paris 1891, pp. 564–566, 569–570; H. F. B. Lynch, *Armenia*, II, London 1901, pp. 280–297; E. Honigmann, *Östgrenze des Byzantinisches Reichs*, Bruxelles 1935; *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd. (voce Minorsky–Taeschner), I, 6 (1956), pp. 339–340.

4) Cfr. A. Şerif, *Ahlat Kitabeleri*, Istanbul 1932, pp. 74–75, 103.

5) Una «rosetta» con «cornice» è per es. identica ad un'altra posta sopra le finestre del mausoleo di Şirin Hatun (morta nel 680 Eg. e sepolta in uno dei due «mausolei gemelli» di Ahlat secondo A. Gabriel, *op. cit.*, a nota 8, I, p. 245; ma cfr. *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe*, XIII, 1944, p. 1, n. 4801). Tale pratica di utilizzare pezzi antichi per abbellire la facciata delle abitazioni ci ricorda il più importante caso di Kūbachī, cfr. A. Salmony, *Daghستان Sculptures*, in «Ars Islamica», X, 1943, pp. 155–156. Per la grande rilevanza della dicromia e policromia nel «gusto» armeno, v. da ultimo V. Hačaturjan, *Polihromija v srednevekovoj arhitekture Armenii*, in «Vestnik obščestvennyh nauk AN Arm SSR», 4 (412), 1977, pp. 64–76.

6) Croci, sia isolate sia doppie o triple, talora accompagnate da iscrizioni; un leone ad altorilievo ben delineato; un cavallo con cavaliere; animali vari (forse anatre). Ma il più importante monumento armeno della zona è notoriamente la chiesa di Aght'amar (bibliogr. abbastanza recente alle pp. 28–29 del n. 8 dei *Documenti di Architettura Armena* del Politecnico di Milano e AN Arm SSR, Milano–Venezia 1974). K. Otto–Dorn (*Türkisch–islamisches Bildgut in den Figurenreliefs von Achtamar*, in «Anatolia», VI, 1961, pp. 1–69) rintraccia elementi turco–siberiani nella iconografia dei numerosi rilievi architettonici di quella chiesa.

7) J. Bryce, *Transcaucasia and Ararat*, London 1896, p. 250.

8) Cfr. W. Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*, Leipzig 1913; A. Gabriel, *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale*, I, Paris 1940, pp. 241–251; II, 1940, Tavv. 85–90. In particolare cfr. A. Şerif, *op. cit.*, İ. Kafesoğlu, *Ahlat ve çevresinde, 1945 de Yapılan tarihi ve arheolojik tetvik seyahati raporu*, in «Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi» 1949, I, pp. 167–200, e soprattutto B. Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, Ankara 1972, la quale cataloga, descrive e raggruppa 118 pietre tombali delle circa mille superstite.

9) Nella tavola di A. Gabriel, *op. cit.*, II, LXXXIX, 4, che riproduce il nostro mausoleo, non v'è traccia del muretto di cinta.

10) Lynch, *op. cit.*, p. 292, basandosi su iscrizioni oggi scomparse, data il mausoleo al primo quarto del sec. XVIII (cfr. anche Kafesoğlu, *op. cit.*, p. 177). Il piccolo cimitero contiguo non sarà certo più antico. Il mausoleo denominato Emir Alinin Kūmbedi in Şerif, *op. cit.*, fig. 22, è riportato come anonimo in A. Gabriel, *op. cit.*, I, p. 247 e fig. 184.

11) Gli esemplari di pietre tombali scolpite meno lontani dalla nostra lastra sono forse quelli riprodotti in Kafesoğlu, *op. cit.*, figg. 2, 3, 7, 9 (provenienti – *op. cit.*, p. 183 – dal Kadı Mezarlığı, dove tutto risale più o meno alla metà del secolo XVII), 8, forse da Adilcevaz (*op. cit.*, p. 186), comunque conservato nel museo della locale scuola elementare (*op. cit.*, p. 189). Vedi Tav. VI, (da Kafesoğlu).

12) In questa e nelle descrizioni che seguono i termini «geometrici» sono da intendersi sempre in modo approssimativo e convenzionale.

13) Cfr. l'osservazione di A. Gabriel, *op. cit.*, I, p. 249 nota 2: «[...] Sur la stèle voisine, à droite, des feuilles stylisées, rappelant des formules d'Extreme Orient, sont assemblées de manière à dessiner la silhouette d'un personnage assis».

14) Sul tema si vedano per es.: Prêtrexat Lecomte, *Les arts et métiers de la Turquie et de l'Orient*, Paris 1902, pp. 81–86; F. Sarre, *Ankara Archeoloji müzesinde 13üncü asra ait bir Sel-*

çuk Kabartması, in «Türk Tarih, Arheologia ve Etnografiya Dergisi», III, 1935, pp. 129–133; H. T. Dağlıoğlu, *Aspects de notre civilisation. Les monuments funéraires turcs*, in «La Turquie kemaliste», 28, décembre 1938, pp. 14–18; H. Namik Orhun, *Eski Türk Yazıtları*, IV, Istanbul 1941; A. Yumar, *Mezar Taşları*, Istanbul 1945; H. von Erffa, *A Tombstone of the Timurid Period in the Gardner Museum of Boston*, in «Ars Islamica» XI–XII, 1946–1947, pp. 184–190; N. Saracoğlu, *Türk Mezarlarına dair araştırma*, Istanbul 1950; C. E. Arseven, *Les arts décoratifs turcs*, Istanbul 1952, pp. 101–117; M. E. Masson, *Sredneaziatskie namogil'nye kajraki*, in «Epigrafika Vostoka», XI, 1956, pp. 3–13; H. Purkarim, *Sangmazârhâ-ye Irân*, in «Honar o Mardom» 12, mehr 1342/1963, pp. 31–40; S. Ögel, *Anadolu Selçuklarının taş tezyinatı*, Ankara 1966; P. M. Debirov, *Rez'ba po kamnju v Dagestane*, Moskva 1966; G. Öney, *Tombstones in the Seljuk Tradition with Bird, Double Eagle, Falcon and Lion figures in Anatolia*, in «Vakıflar Dergisi» VIII, Ankara 1972, pp. 292–301; G. Fehérvári, *Tombstones or Mihrâb? A Speculation*, in «Islamic Art in The Metropolitan Museum of Art» a cura di R. Ettinghausen, New York 1972, pp. 241–254. Ma per la tradizione selgiuchide, vedi soprattutto A. Karamağaralı, *op. cit.*, pp. 2–30, mentre per certe forme *naïves* in area iranica può essere interessante confrontare I. Afšâr, *Yâdgârhâ-ye Yazd*, I, 1348/1969–70, figg. 587–590.

¹⁵⁾ Cfr. però la nota 11.

¹⁶⁾ Cfr. ad esempio J. Iten–Maritz, *Der Anatolische Teppich*, Fribourg und München 1975, illustrazione a p. 330.

¹⁷⁾ Può essere interessante notare come si trovino spesso, su tappeti e tessuti, soprattutto recenti, dell'area turco-iranica, giochi antropomorfici veri e propri, di gusto forse non dissimile, intorno a temi classici come quello dell'anfora o del cipresso.

¹⁸⁾ Il tentativo non è certo originale nell'ambito degli studi «turanici», ma ci spinge piuttosto l'idea del parallelismo semiotico che non quella del retaggio etnico, la quale guida per es. K. Otto–Dorn, *Türkische Grabsteine mit Figurenreliefs aus Kleinasien*, in «Ars Orientalis» III, 1959, pp. 63–76, ove si ricercano le connessioni siberiane di certi motivi animali da Afyon (interessante anche per noi, tuttavia, il motivo a pettine della fig. 26b – una stele «Uryankhei» –). Per la stessa ragione non crediamo di muoverci neppure nell'ambito del metodo «retrospettivo» di un E. Anati, *Quelques réflexions sur l'art rupestre d'Europe*, in «Bulletin de la Société Pré-historique Française», LVII, 11–12, 1960, pp. 692–712. La limitazione, se pur così si può dire, della ricerca ad un settore che resta sempre grosso modo «altaico», ci è dettata da ragioni soprattutto pratiche.

¹⁹⁾ Segnaliamo solo qualche caso: incisioni del Kobistan dell'epoca del bronzo attribuite anche alla mano di briganti russi in marcia verso la Persia (cfr. N. K. Vereščagin – N. O. Burčak–Abramovič, *Risunki na skalah jugo-vostočnogo Kabristana*, in «Izvestija Vsesojuznogo Geografičeskogo Obščestva», V, 1948, p. 517); croci semplicemente e ovviamente cristiane del Dniester ritenute preistoriche (cfr. A. Hausler, *Südrussische und Nordkaukasische Petroglyphen*, in «Wissenschaftliche Zeitschrift der M. Luther Univ. Halle–Wittenberg», – Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe –, XII, 11, 1963, p. 890); emblemi geometrizzanti di clan vogli contemporanei attribuiti, negli Urali, anche al II millennio (cfr. V. N. Černecov, *Naskal'nye izobraženija Urala*, Moskva 1964, pp. 15–16).

²⁰⁾ R. Rašev, *Prab'lgarski kultov pametnik ot Madara*, in «Arheologija» (di Sofija) XV, 2, 1973, pp. 29–38, figg. pp. 30–31. Questo «primitivo», peraltro, non ha davvero sede né età: cfr. per un altro esemplare che ci ha colpito nello spirito della presente ricerca E. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine Septentrionale*, II. Paris 1909, Tav. XCV.

²¹⁾ Tra gli esempi più tipici si pensi alle incisioni su ceramica da Sopron (sec. VI a. Cr.) della cultura di Halstatt, che immediatamente ricordano certe raffigurazioni, indubbiamente molto distanti, di Zaraut–kamar in Uzbekistan (cfr. A. Roginskaja, *Zaraut–saj, zapiski hudožnika*, Moskva–Leningrad 1950, pp. 25–28). Quanto alle figure umane preistoriche costituite da triangoli uniti ai vertici, per le quali, quando le scopre in Azerbaigian, I. M. Džafarzade,

Naskal'nye izobraženija Kobystana, in «Trudy Instituta Istorii AN Azerb. SSR», XIII, 1958, p. 61) pensa a Tripol'e (e cfr. infatti O. V. Cvek, *Tripil'ska posudina z antropomorfniimi zobraženijami*, in «Arheologija» – di Kiev – XVI, 1964, pp. 76–81), si tratta di un motivo diffuso davvero ovunque: si confronti, poniamo, il vaso di Tapè Siyâlk III, 7, del 3.100 a. Cr., conservato nella vetrina n. 2 del settore al Museo Archeologico di Teheran, con quattro figure in nero caratterizzate da braccia molto allungate, oppure il vaso da Tall-i Bakūn del «British Museum» (Western Asiatic Antiquities, Persia, vetrina) con croci alternate a figure umane, sempre con braccia allungate, alle pitture rodesiane meridionali di cui a p. 239, fig. 77, di A. A. Formozov, *Očerki po pervobytnomu iskusstvu*, Moskva 1969.

²²⁾ Formozov, *op. cit.*, p. 185.

²³⁾ Formozov, *op. cit.*, pp. 26–27, 177, 182, 184–186.

²⁴⁾ O. M. Ščeglov, *Hersones'ki antropomorfni steli z vriznimi zobraženijami*, in «Arheologija» (di Kiev) XXI, 1968, pp. 214–221.

²⁵⁾ Ščeglov, *op. cit.*, p. 217, fig. 3.

²⁶⁾ Ščeglov, *op. cit.*, p. 218, fig. 4.

²⁷⁾ Formozov, *op. cit.*, p. 104.

²⁸⁾ *Ibid.* e pp. 191–193, 195. È interessante notare come anche la ricerca di analogie alle tombe in forma di ariete presenti in Ahlat (su cui vedi pure A. Gabriel, *op. cit.*, pp. 249–250 e nota 5, dove si avanza l'ipotesi di una connessione con gli Aq-qoyunlu), abbia condotto la Karamağaralı (*op. cit.*, p. 29 e 39) verso la Minusa e lo Jenissei. Ora, alla fig. 47, ella riproduce esemplificando una stele siberiana (da Appelgren-Kivalo, *Alt-Altäische Kunstdenkmäler*, Helsingfors 1931, pp. 285–286) che non solo è in forma d'ariete, ma mostra una delle più nitide teste del tipo Okunevo classico.

²⁹⁾ G. A. Maksimenkov, *Okunevskaja kul'tura*, in *Drevnjaja Sibir'*, I, Ulan-Udé 1964, p. 248.

³⁰⁾ S. V. Kiselev, *K izučeniju Minusinskih kamennyh izvajanij*, Moskva 1962, pp. 56–57.

³¹⁾ Formozov, *op. cit.*, p. 203, 204.

³²⁾ Squadra di lavoro di Sian del Centro di Studi Archeologici, *La scoperta dei resti di un villaggio neolitico. Pan-po a Sian*, in K'ao-ku t'ung hsün, 1955, n. 3, pp. 7–16 (in cin.).

³³⁾ Ad esempio: Cheng Te-k'un *Archaeology in China*, I, Cambridge, 1959, p. 80, tav. 20; W. Willets, *Foundations of Chinese Art*, Singapore 1965, p. 29, fig. 2; C. Hentze, *Ritrovamenti in Cina*, Roma I, s.d., p. 26, tav. 4; C. et M. Beurdeley, *La Céramique Chinoise*, Fribourg 1974, p. 12, fig. 4; *Trésors d'art chinois*, Paris, Petit Palais, mai-septembre 1973 (catalogo), n. 23.

³⁴⁾ Cfr., in cin., Squadre di lavoro di Pan-po e Sian del Centro di Studi Archeologici, *Principali reperti della seconda campagna di scavi sui resti di Pan-po a Sian*, in «K'ao-ku t'ung hsün» 1956, n. 8, pp. 23–29; v. anche «Wen Wu» 1975, n. 8, p. 84, e *A Selection of Archaeological Finds of the People's Republic of China*, edizioni «Wen Wu» Pechino 1976, tav. I in bianco e nero.

³⁵⁾ La figura E, scavata nel 1972, conferma peraltro l'intuizione del Kiselev.

³⁶⁾ Si veda ad esempio N. Egami, *The connection between Sakzabad and Kansu painted pottery*, in «The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art & Archaeology. Tehran-Isfahan-Shiraz IIth-18th April 1968», Tehran 1972, pp. 296–305.

³⁷⁾ J. G. Andersson, *Preliminary Report on Archaeological Research in Kansu*, Peking 1925, pp. 13–14.

³⁸⁾ «[...] La somiglianza di alcune decorazioni della ceramica cinese dipinta (neolitica) ed alcune della ceramica occidentale è parimenti sconcertante. Ad esempio, urne funerarie della civiltà di Tripolye della Russia meridionale, con ornamenti a spirali nere elaborate, urne con spirali rosse e nere scoperte nella località di Trialeti (Caucaso) dell'età del bronzo, e vasi simili trovati nella città di Anau (Turkestan) pure dell'età del bronzo, sono sorprendentemente rassomiglianti alle urne di Pan Shan e di Ma Ch'ang ...» (W. Watson, *La Cina prima degli Han*, Milano 1963, p. 42). Cfr. del resto la nota 36.

39) «[...] Le style se transforme [...] Il avait commencé par couvrir le vase entier, il avait été saturé de couleur et de formes – plus tard il se fait mou, plus tard encore c'est un style qui ne sait pas couvrir le vase et ne connaît plus les taches puissantes; les zones entières ou domine l'équilibre dynamique du dessin, qui caractérise les étapes antérieures, font place à une ceinture ornamentale, d'abord large, ensuite se rétrécissant de plus en plus, pour aboutir au triste principe de la symétrie qui domine entièrement pendant les étapes postérieures [...]» (T. Passek, *La Céramique Tripolienne*, Moscou-Leningrad 1935, p. 144).

40) «[...] Dans la suivante étape la décomposition de la spirale résulte de ce que les triangles qui n'avaient été auparavant que des éléments secondaires de l'ornamentation commencent à fonctionner comme éléments essentiels; il faut y reconnaître encore l'influence du nouveau arrangement de l'ornamentation dans des métopes verticalement limités (symétrie) [...]» (Passek, *op. cit.*, p. 146).

41) J. G. Andersson, *Researches into the Prehistory of the Chinese*, in « Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities », XV, 1943, p. 284.

42) E come tale vivamente criticato, v. per es. K. Korževa, *Krito-mikenskoe občestvo v Sovetskoj Istoriografii*, in « Studia Mycenaea, The Mycenaean Symposium, Brno, april 1966 », Brno 1968, pp. 132-133, ma cfr. Formozov, *op. cit.*, p. 6, e le pagine introduttive in genere, dove riaffiora il concetto di « stadialità ».

43) B. L. Bogaevskij, *Rakoviny v rospisnoj keramike Kitaja, Krita i Tripol'ja*, in « Izvestija GAIMK », VI, 8-9, Leningrad 1931.

44) «[...] When Bogaevskij here in Stockholm studied the death pattern, he showed me that it recurs in Tripolje, and traces of it are also observable in Anau. In those sites, however it is not the flourishing design of Pan Shan, but has deteriorated, much as we find it in Ma Chagn [...]». (Andersson, *op. cit.*, 1943, p. 287).

45) Anche questo del labirinto, del resto, non è motivo necessariamente « cretese », quindi necessariamente antico come pareva a E. I. Krupnov, *Materialy po arheologii Severnoj Osetii dokobanskogo perioda*, in « Materialy i Issledovanija po Arheologii SSSR », 23, 1951, pp. 64-65; nel Caucaso è comune a tutt'oggi (cfr. A. A. Miller, *Drevnie formy v material'noj kul'ture sovremennyh narodov Dagestana*, in « Materialy po Étnografii », IV, 1, 1927, fig. 10 e tav. I).

46) Bogaevskij insiste molto, passim, sulla presenza nelle varie sepolture, e cinesi e « occidentali », di conchiglie « naturali » con questa precisa funzione. E la loro disposizione attorno al cranio del defunto, a Tripol'e e altrove (ma v. a questo proposito la recensione nettamente negativa di V. I. Ravdonikas in « Soobščeniija GAIMK », III 1931, 6 (giugno), pp. 31-34), sarebbe veramente tale da ricordare la disposizione dei tre triangoli nei bacini di Pan-po-ts'un, sull'interpretazione dei quali da parte dello studioso sovietico, se avesse potuto conoscerle, non ci sembra si possano nutrire molti dubbi.

47) Questo Bogaevskij non lo dice in maniera del tutto esplicita, e preferisce parlare di un neolitico in cui l'uomo *si nutriva* soprattutto di molluschi: tentativo metodologico velleitariamente marxistico che fu facile oggetto dell'ironia del Ravdonikas nella citata recensione.

48) È quasi superfluo notare come, tutto sommato, il Bogaevskij non faccia che tornare « storicisticamente » a quella simbologia veramente universale del triangolo la cui « signification paraît constante » (in senso sessuale, cfr. J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris 1969, p. 769) e che potrebbe oggi trovare una trionfale manifestazione nel cosiddetto palazzo di Nestore a Pilo, dove l'altare del fuoco sacro reca esclusivamente due elementi decorativi (pittura su stucco) cari alla problematica del Nostro. Sull'orlo del piano dell'altare, un cilindro basso e largo, abbiamo infatti una serie di spirali, staccate l'una dall'altra, e sull'orlo laterale del cilindro un motivo seghettato chiaramente delineato, con perfino l'alternanza dei triangoli a vertice in alto (maschili) e a vertice in basso (femminili). Sulla famosa coppa con piede in stile di Kamares da Festos, mediominoico II (cfr. S. Marinatos, *Kreta und das Mykenische Hellas*, München 1960, tav. XIII) troviamo invece un ottimo esempio della fusione dei due sim-

boli: una spirale con dentellatura triangolare. Il motivo triangolare è ampiamente attestato sulla ceramica urartea; cfr. B. Piotrovsky, *Urartu*, Geneva 1969, soprattutto fig. 69 e 48. Quest'ultima presenta una decorazione di triangolini isosceli opposti alla base.

⁴⁹⁾ A proposito del motivo «ciliato», inoltre, il Bogaevskij fa rilevare come questa deformazione del motivo a sega si ritrovi in alcune decorazioni di Tripol'e le quali «parrebbero» alberi di vita (ma questa volta non è d'accordo, e con motivazioni meno platealmente «realistiche» di un B. A. Rybakov nella sua *Semantika Tripol'skogo ornamenta*, Moskva 1964, il più recente T. G. Movša che, nel suo studio sulle raffigurazioni di uccelli nella cultura di Tripol'e – dieci pezzi noti – *Zobraženija ptahiv na rozpisnomu posudi Tripil'skoi kul'turi*, in «Arheologija» di Kiev, XXI, 1965, pp. 100–105, li descrive, al contrario, come posti a fronte di alberi di vita). E ci manca, infine, una interpretazione del pettine che si ritrova talora, come simbolo, non per nulla, forse di femminilità (ma v. anche G. Groddeck, *Der Symbolisierungszwang*, 1922, in *Il linguaggio dell'Es*, trad. M. Gregorio, Milano 1975, p. 39), su certe tombe bahtiyāri e non solo.

⁵⁰⁾ Il fatto è che l'elemento «ciliato», in una sua particolare espressione, a lisca di pesce, si trova anch'esso un po' ovunque. Si veda ad es., tra la ceramica di Yortan dell'età del bronzo, nella sala 32 del Museo archeologico di Istanbul, il n. 10.279, un doppio vasetto con motivo ciliato sia in verticale che in orizzontale. Possiamo accostarlo a una ceramica di Kalar Dašt del Museo di Teheran (vetrina 21B), una fiasca a forma di stambecco (?) del tardo II millennio. con motivo a lisca, o, per tornare al nostro settore di partenza, a una brocchetta urartu del piccolo museo di Ahlat che porta anch'essa il suo motivo ciliato nella sua manifestazione a lisca. Si cfr. ad esempio Piotrovsky, *op. cit.*, fig. 50, un vaso con manico sul quale è incisa una spiga. All'estremità del manico è un triangolo con un punto dentro. Può forse essere di un certo interesse osservare, nell'ordine d'idee di cui sopra, come quasi sempre la lisca in questione si trovi sul manico od alla strozzatura del vaso.

⁵¹⁾ Formozov, *op. cit.*, p. 104.

*) Per l'aiuto nella lettura di numerosi lavori in lingue slave citati, sono molto grato al prof. Sergio Molinari.



a



b

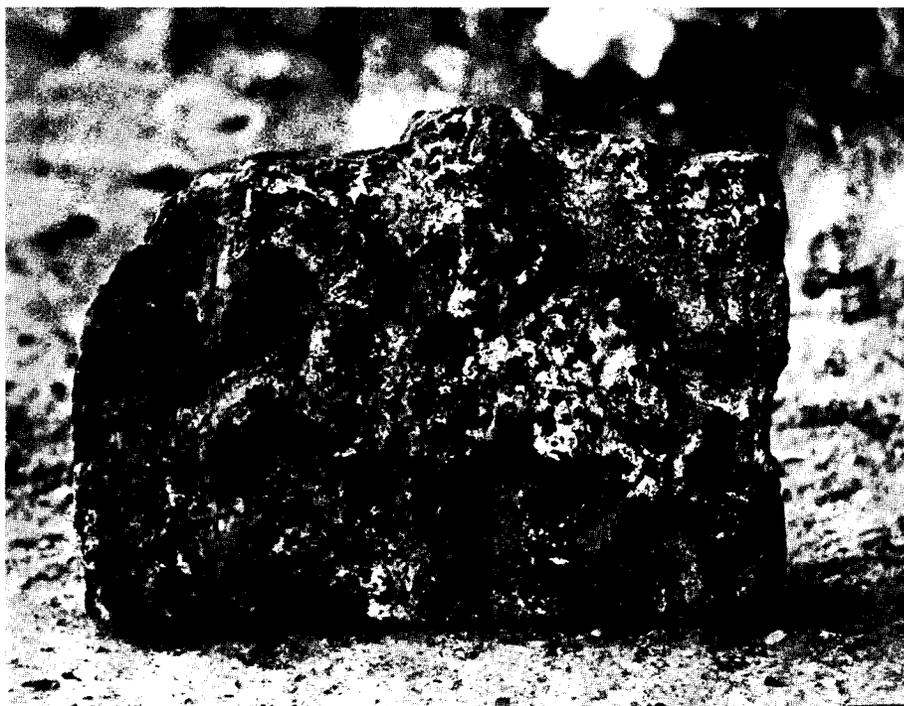


a



b



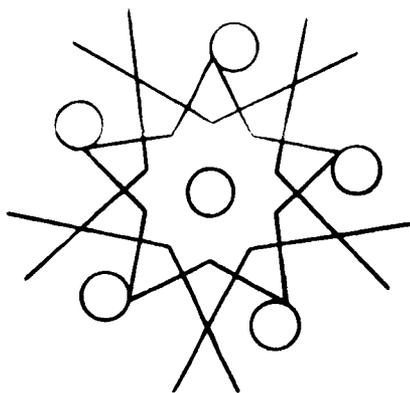


a



b

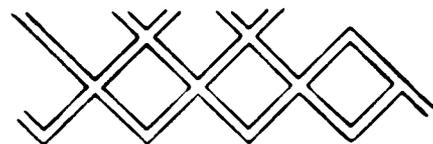




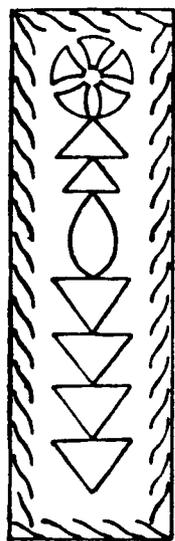
Sekil-1



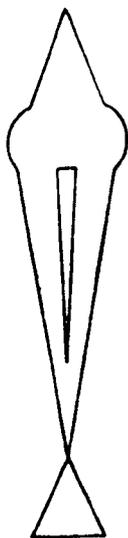
Sekil-5



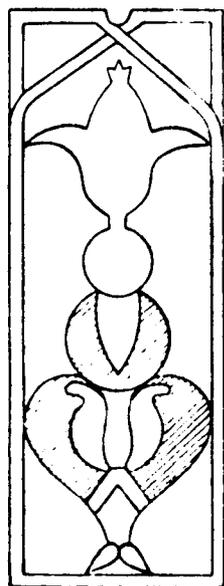
Sekil-6



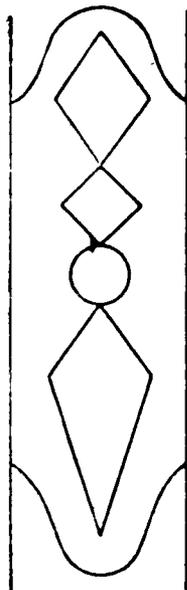
Sekil-2



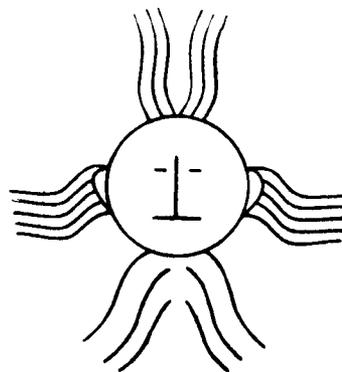
Sekil-3



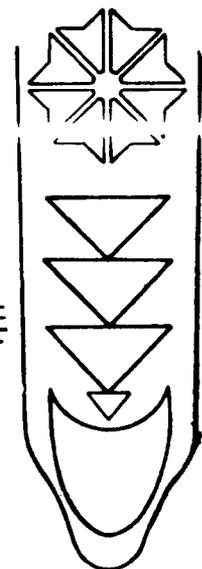
Sekil-4



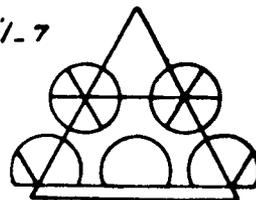
Sekil-7



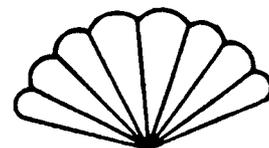
Sekil-8



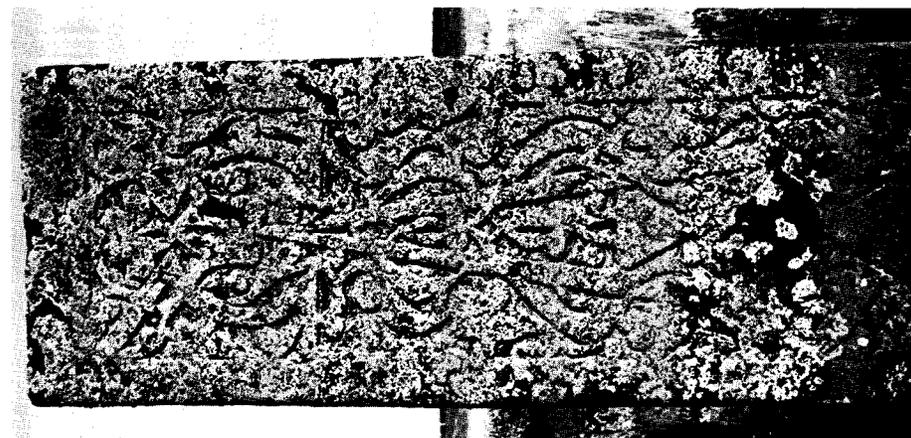
Sekil-9



Sekil-10



Sekil-11



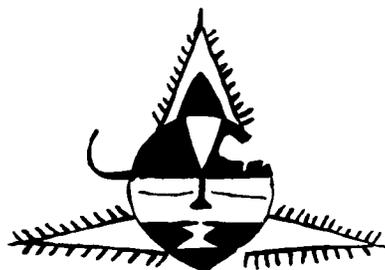
c



b



a



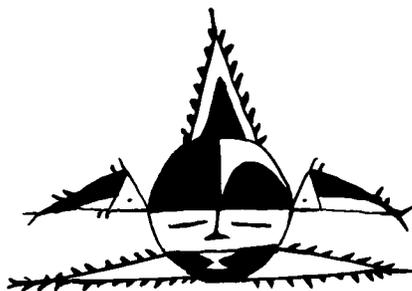
A



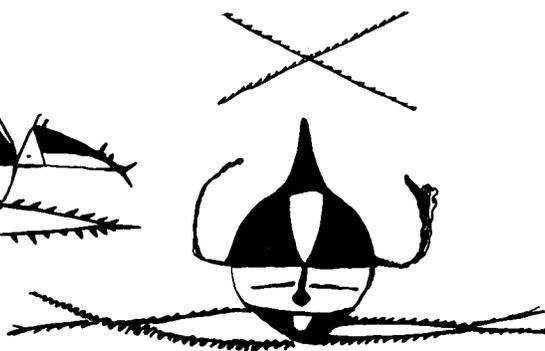
B



E



C



D

Recensioni

DÍEZ MACHO, Alejandro, *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia. Contribución al estudio de las diversas tradiciones del texto del Antiguo Testamento*. Roma, Institutum patristicum « Augustinianum », via S. Ufficio 25, 1971 (*Studia ephemeridis « Augustinianum »*, 5), pp. 313 + tavv. XXXIX, cm. 24½ × 16½.

L'A., professore ordinario di Lingua e letteratura ebraica nel « Departamento de hebreo y arameo » della « Facultad de Filosofía y Letras » della « Universidad complutense » (Madrid), con la pubblicazione di questo volume, che raccoglie in parte anche alcuni contributi già apparsi nella rivista « Augustinianum », offre un chiaro e validissimo contributo alla storia della trasmissione del testo ebraico e della traduzione aramaica dell'Antico Testamento nel Medioevo. Questo libro colma una grave lacuna in quanto la critica testuale o, meno felicemente, « bassa critica », che tende sempre più ad affermarsi come una vera e propria disciplina autonoma, nelle introduzioni all'Antico Testamento viene molto spesso trattata in modo piuttosto sbrigativo; cfr., ad es., O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga 1964, pp. 907-980; J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1974, pp. 42-53, 55-61; quest'ultimo A. nella bibliografia non riporta l'opera in questione. Díez Macho, oltre che come direttore della *Enciclopedia de la Biblia* (6 voll., Barcellona 1963-66; trad. italiana, 6 voll., Torino-Leumann, 1969), è universalmente noto come autore della monumentale edizione in 5 voll. (Genesi, Madrid-Barcellona 1968; Esodo, *ibid.*, 1970; Levitico, *ibid.*, 1972; Numeri, *ibid.*, 1974) del *tar-gum* palestinese completo al Pentateuco da lui

stesso scoperto e identificato nel 1956 nel *ms. Neophyti I* della Biblioteca Vaticana.

Il libro è costituito da due parti: la 1ª parte illustra lo stato attuale dello studio dei mss. ebraici e aramaici medievali, esclusi naturalmente quelli di Qumran. Nel 1º cap. (pp. 11-40, *Los mss. hebreos y arameos con especial referencia a los manuscritos biblicos*) sono elencati gli stati, le città e le biblioteche in cui s, conservano i circa 60.000 mss., biblici e noi e i circa 207.000 frammenti. Sono brevemente illustrate le principali caratteristiche e i cataloghi delle collezioni più importanti. Per le aggiunte e le correzioni che si devono fare ai mss. conservati in Italia (pp. 11-13), rinvio al mio *Repertorio delle biblioteche e dei cataloghi dei manoscritti ebraici esistenti in Italia*, « Annali di Ca'Foscari », s. orientale 4 (1973), pp. 1-29; a questo si devono fare le seguenti aggiunte: B. Rocco, *Frammenti di un codice ebraico recuperati a Palermo*, « Archivio storico siciliano », 20³ (1972), pp. 9-18; G. M. Gallo, *Carte ebraiche nella Biblioteca Reale di Torino*, « Accademie e biblioteche d'Italia », 42 (1974), pp. 3-15. Sulle biblioteche francesi (p. 14) cfr. C. Sirat, *Bibliothèques publiques et privées en France. Fonds juifs*, « Revue des études juives », 126 (1967), pp. 119-123. Per i mss. di Amsterdam cfr. L. Fuks-R. G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections: 1, Catalogue of the Manuscripts of the University Library of Amsterdam*, Leida 1973; 2, *Catalogue of the Manuscripts of Ets Haim-Livraria Montezinos, Sephardic Community of Amsterdam* in corso di stampa a Leida. Purtroppo solo pochissime biblioteche americane (pp. 19-32) sono fornite di cataloghi di mss. ebraici; ora si deve aggiungere: N.

Golb, *Spartus College of Judaica, Chicago. Yemenite Manuscripts; an Illustrated Catalogue*. Chicago 1972; cfr. anche *American Jewish Historical Society. A Preliminary Survey of the Manuscript Collections Found in the American Jewish Historical Society. Compiled by the Library Staff under the Direction of N. M. Kaganoff*, 1, New York 1967. Sui cataloghi dei mss. cfr. J. D. Pearson, *Oriental Manuscripts in Europe and North America; a Survey*. Zug c. 1971 (*Bibliotheca asiatica*, 7), pp. 1-74; e le numerose correzioni e aggiunte di B. Richter, « *Revue des études juives* », 132 (1973), pp. 153-165.

Nel 2° cap. (pp. 41-60, *Los mss. hebreos y arameos de la Biblia procedentes de la genizah del Cairo. Mss. babilónicos*) sono presentati i mss. babilonesi, cioè quelli il cui testo biblico riflette la scrittura e la pronuncia in uso presso le accademie della Mesopotamia; molti di questi mss. provengono dalla *genizah* del Cairo, la cui scoperta ha rivoluzionato la critica testuale biblica. Sulla data della scoperta della *genizah*, che l'A. assegna al 1896, cfr. le osservazioni fatte da N. Allony nella recensione dal titolo *A New Introduction to Bible and Hebrew Linguistics*, « *The Jewish Quarterly Review* », 63 (1972), pp. 145-157, al volume in questione. Sulla biblioteca che contiene il maggior numero di frammenti provenienti dalla *genizah* cfr. S. C. Reif, *Guide to the Taylor-Schechter Genizah Collection*, Cambridge University Library 1973. Per inciso noteremo che lo studio del materiale della *genizah*, che ha completamente trasformato la conoscenza della cultura ebraica e giudeo-araba del Medioevo, non è mai stato affrontato dall'ebraistica italiana, se si eccettuano i seguenti due articoli: U. Cassuto, *Una lettera ebraica del secolo X*, « *Giornale della società asiatica italiana* », 29 (1921), pp. 90-121; L. Levi, *Le due più antiche trascrizioni musicali di melodie ebraico-italiane, Scritti sullo ebraismo in memoria di G. Bedarida*, Firenze 1966, pp. 105-136. I due fondamentali voll. di S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 1 (*Economic Foundations*); 2 (*The Community*), Berkeley and Los Angeles 1967 e 1973, sono stati recensiti da G. Gabrieli, « *Rivista di studi orientali* », 44 (1969), pp. 65-67; 48 (1973-74), pp. 282-284; per altre recensioni cfr. « *Studi*

medievali », 3.a s., 9 (1968), pp. 876-890; 141 (1973), pp. 205-211.

Nel 3° cap. (pp. 61-77, *La geniza del Cairo: Mss. « palestineses »*) sono presentati i mss. con vocalizzazione palestinese. Nel 4° cap. (pp. 79-90, *Mss. de la geniza: pseudo-Ben Naftali*) sono presentati quei mss., fra cui il ms. De Rossi 2 (= ms. parmense 2208) e il ms. De Rossi 668 (= ms. parmense 1848) della Biblioteca Palatina di Parma, il famoso *Codex reuchlinianus* della Landesbibliothek di Karlsruhe, che P. Kahle attribuì erroneamente a Ben Naftali. Molti di questi mss. si trovano non solo fra i frammenti della *genizah*, ma si trovano anche in biblioteche europee, cfr. pp. 80-81. Gli studiosi (p. 79) non sono concordi nel classificarli: N. Allony li chiama « palestinesi-tiberiensi » A. Sperber li definisce « pre-masoretici »; I. Yeivin li chiama « non masoretici ».

Nel 5° cap. (pp. 91-123, *Los mss. tiberienses de la geniza; la masora; el texto de Ben Ašer; las variantes*) sono illustrati i mss. con vocalizzazione tiberiense sia quelli della *genizah* sia quelli, molto antichi, conservati in varie biblioteche. Seguono ampie presentazioni del *textus receptus*, delle principali edizioni « critiche » dell'A.T., della *massorah*, delle varianti consonantiche, vocaliche e degli accenti.

Nel 6° cap. (pp. 125-145, *La paleografia hebraea*) dopo una rassegna di studi sulla codicologia ebraica, soprattutto di quelli svolti dall'*Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts* della *Jewish National and University Library* di Gerusalemme e dal *Comité de paléographie hébraïque* sostenuto dall'*Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* del CNRS e dall'Accademia nazionale delle scienze e delle lettere d'Israele, sono illustrate le principali caratteristiche della scrittura ebraica medievale. A questo proposito gioverà ricordare che sono stati pubblicati (Parigi 1974) gli atti del 1° colloquio internazionale sulla « *Paléographie hébraïque médiévale* » organizzato dal CNRS a Parigi dall'11 al 13 settembre 1971.

Chiudono la 1ª parte tre appendici: la 1ª (pp. 147-150) presenta i seguenti sistemi di vocalizzazione: 1) tiberiense, 2) palestinese, 3) pseudo-Ben Naftali, 4) babilonese semplice, 5) babilonese complicato. La 2ª (pp. 151-154) presenta gli accenti disgiuntivi e congiuntivi, usati

in prosa e in poesia nel sistema palestinese e in quello babilonese. La 3ª (p. 155) presenta un elenco dei 37 stati, delle 369 città e delle 765 biblioteche in cui si conservano mss. ebraici secondo dati forniti nel 3º congresso mondiale di studi giudaici tenutosi a Gerusalemme nel 1961.

Nella 2.a parte sono descritti frammenti di mss. biblici babilonesi provenienti dallo Yemen (cap. 6º, pp. 159-177), frammenti di mss. biblici babilonesi provenienti dalla *genizah* del Cairo (cap. 7º, pp. 179-191), due frammenti di mss. palestinesi (cap. 8º, pp. 193-197), nuovi mss. pseudo-Ben Naftali della Biblioteca Universitaria di Cambridge (cap. 9º, pp. 199-216), e un nuovo frammento del *targum* palestinese al Genesi proveniente dalla medesima biblioteca (cap. 10º, pp. 217-220). Il testo di questi 25 frammenti provenienti, oltre che da Cambridge, anche dal Jewish Theological Seminary of America di New York, è stato pubblicato, con caratteri tipografici molto nitidi, alle pp. 223-299.

Alle pp. 303-306 si trova l'indice dei nomi di persona, alle pp. 307-310 l'indice dei capitoli, alle pp. 310-312 l'indice dei testi pubblicati, alle pp. 312-313 l'elenco delle tavole e a p. 314 gli *errata*. Manca l'indice dei mss. diviso per biblioteche e per contenuto. Le 39 tavole contengono le fotografie al negativo dei mss. presentati e pubblicati nella seconda parte.

In conclusione questo prezioso volume costituisce una utilissima introduzione non solo alla codicologia biblica ebraica medievale, ma anche, con la sua precisa descrizione dei vari sistemi di vocalizzazione, alla linguistica ebraica medievale. Per alcune correzioni e per gli errori tipografici, che direi inevitabili in un simile libro, cfr. Allony, *A New Introduction...* già citato; per un'altra recensione cfr. E. M. Borobio, «Sefarad», 34 (1974), pp. 131-134.

Giuliano Tamani

A. HARKAVY, *Aus den ältesten karäischen Gesetzbüchern (von Anan, Benjamin Nehawendi und Daniel Kummissi)* [in ebraico]. St. Petersburg 1903 (*Studien und Mittheilungen aus der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu*

St. Petersburg, Achter Theil: Likkute kadmoniot II. Zur Geschichte des Karaismus und der karäischen Literatur; erstes Heft). Ristampa anastatica: Jerusalem, Maqor, 1969, pp. XII + 3 tavv. + 212.

La prima parte del libro contiene due ampi estratti del *Sefer mišwot* di 'Anan ben Dawid (sec. VIII) che una tradizione, largamente diffusa nel secolo scorso e ancora oggi accettata da qualche studioso, presenta come il fondatore del Caraismo. Di quest'opera fondamentale per la conoscenza del più consistente movimento antirabbanita che si sia sviluppato all'interno del giudaismo medievale, non si conoscono che frammenti conservati in manoscritti della *genizah* e brevissime citazioni trasmesse da autori caraiti e rabbaniti. Nel 1886 A. Harkavy trovò nella *genizah* del Cairo un ampio estratto del *Sefer mišwot* scritto nella sua lingua originale, l'aramaico; qualche anno più tardi ne scoprì un altro frammento abbastanza consistente. Finalmente nel 1903 pubblicò i due estratti accompagnati dalla traduzione ebraica e da note; aggiunse, come supplemento, numerose citazioni tratte da autori caraiti e rabbaniti. Altri estratti, conservati in manoscritti della collezione Taylor-Schechter della Biblioteca Universitaria di Cambridge, furono pubblicati da S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries, 2 (Fragments of the Book of the Commandments by Anan)*, Cambridge 1910 (ristampa anastatica, New York, Ktav, 1970). Altri estratti di interesse liturgico sono stati pubblicati da J. Mann, *'Anan's Liturgy and his Half-Yearly Cycle of the Reading of the Law*, «Journal of Jewish Lore and Philosophy», 1 (1919), pp. 329-353 (ristampa anastatica in *Karaite studies*, ed. by Ph. Birnbaum, New York, Hermon Press, 1971, pp. 283-307). Un altro frammento, proveniente dalla Biblioteca nazionale dei Caraiti di Eupatoria (Crimea), è stato pubblicato da M. N. Sokolov, *Knigi zakanov Anana ha-Nasi*, «Izvyesta Akademii Nauk S.S.S.R.», VII Seria, Otdyel-Humanistik-Nauk, 7 (1928), pp. 243-253. Infine l'ultimo frammento è stato pubblicato da I. N. Epstein, *Nuovi frammenti del Libro dei precetti di 'Anan* [in ebraico], «Tarbiz», 7 (1935-36), pp. 283-290.

Il noto caraitologo L. Nemoj ha pubblicato la traduzione di otto estratti del *Sefer mišwot* dell'edizione Harkavy nella sua *Karaite Anthology*, New Haven London, Yale University Press, 1963³, pp. 11–20. I passi tradotti riguardano l'osservanza della Legge (Harkavy pp. 12–14), la legge criminale (Harkavy pp. 14–15), le preghiere di ringraziamento (Harkavy pp. 37–38), le norme alimentari (Harkavy pp. 67–68), il sabato (Harkavy pp. 69–70), l'incesto (Harkavy pp. 98–99), il divorzio (Harkavy pp. 118–119) e la circoncisione (Harkavy p. 78).

Il *Sefer mišwot*, stando a quei passi che ci sono pervenuti, consisteva in una raccolta di *halakot* che regolavano minuziosamente e, sembra, piuttosto rigidamente, la vita sessuale, la vita matrimoniale, la purità legale, l'alimentazione, la circoncisione, la celebrazione del sabato, la preghiera sinagogale, ecc. Alcune norme meritano di essere segnalate perché si prestano a interessanti confronti con la letteratura giudaica extra-biblica dell'epoca intertestamentaria, come ha fatto notare A. Paul nel suo recente e documentatissimo libro sulle origini del Caraismo (*Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam*, Parigi 1969). Nella parte dedicata ai gradi di parentela e ai matrimoni proibiti (Harkavy pp. 98–99, Nemoj pp. 18–19), 'Anan fondando le sue prescrizioni su Levitico 18,9 (non scoprire la nudità di tua sorella, figlia di tuo padre o figlia di tua madre, nata fuori o nata in casa, non scoprire) proibisce il matrimonio incestuoso sostituendo al verbo « scoprire la nudità » il verbo « sposare ». Ora anche il *Documento di Damasco* proibisce l'incesto basandosi su un procedimento analogo: « inoltre sposano la figlia del proprio fratello e la figlia della propria sorella; eppure Mosè disse: 'Alla sorella di tua madre non ti accosterai, poiché essa è carne di tua madre' (cfr. Levitico 18, 13: «La nudità della sorella di tua madre non scoprire, perché lei è carne di tua madre»). La legge sull'incesto è scritta in rapporto agli uomini, ma vale anche per le donne. Pertanto se la figlia del fratello scopre la nudità del fratello di suo padre – eppure lei è carne... »; il passo è riportato nella traduzione di A. Penna, *I figli della luce*, Fossano 1971, pp. 126–127. La rigida prescrizione di 'Anan di non

tenere acceso nessun fuoco durante il sabato trova un significativo termine di confronto nelle prescrizioni degli Esseni sul settimo giorno. 'Anan presenta un'interpretazione restrittiva di Esodo 35,3 (non accenderete fuoco in tutte le vostre dimore nel giorno di sabato) aggiungendo: « anche se il fuoco è stato acceso un giorno della settimana che precede il sabato, bisognerà spegnerlo (Harkavy p. 69, Nemoj p. 18). Anche gli Esseni, secondo Giuseppe Flavio (*Guerra giudaica*, II, 147) per non accendere il fuoco di sabato, si preparavano il cibo il giorno precedente. Queste ed altre norme dell'*halakah* caraita, che trovano spesso un preciso riscontro nell'*halakah* dei Samaritani, dei Sadducei e dei Qumranici, hanno indotto alcuni studiosi a supporre che il Caraismo sia la continuazione dell'antico Sadduceismo che era scomparso come partito dopo il 70 d. C., ma le cui idee sopravvivevano in qualche gruppo isolato e, di tanto in tanto, riapparivano in movimenti antirabbinici.

Dopo gli estratti del Libro dei precetti di 'Anan, Harkavy ha pubblicato nella prima appendice (pp. 175–184) estratti del *Sefer mišwot*, in lingua ebraica, di Binyamin ben Mošeh (sec. ix) da Nahawend (Persia) che può considerarsi quasi un secondo fondatore del Caraismo; questi frammenti costituiti da citazioni di autori per lo più caraiti, riguardano le feste, le norme alimentari, la purità, la circoncisione, ecc.

Nella seconda appendice (pp. 185–192) lo editore ha pubblicato frammenti del *Sefer mišwot* di Dani'el al-Qumisi (Persia, fine del sec. ix, inizio del sec. x), il primo grande caraita che si sia stabilito in Palestina e di cui ci siano pervenute opere complete; a lui gli studiosi attribuiscono la sistemazione definitiva della dottrina caraita. L'estratto n° 1 dell'edizione Harkavy (pp. 187–189), che tratta della purità degli animali che si usano per l'alimentazione, è stato tradotto da Nemoj, *Karaite Anthology...*, pp. 31–34. L'estratto n° 4 dell'ed. Harkavy (pp. 189–190), secondo J. Mann, *Texts and Studies*, 2 (*Karaitica*), Filadelfia 1935, pp. 14 e 17, è probabilmente un frammento del commento a Levitico 15, 26; l'estratto n° 7 (p. 192), sempre secondo Mann, sarebbe un commento a Levitico 11, 39. Altri due brevi estratti

del *Sefer mišwot* di Dani'el sono stati pubblicati da S. Poznanski, *Karaite Miscellanies*, «Jewish Quarterly Review», 8 (1896), pp. 681-704.

Giuliano Tamani

Karaite Studies a cura di Ph. BIRNBAUM, Hermon Press (10 East 40th Street, New York, N.Y. 10016, U.S.A.) 1971, pp. XIII + 318, cm. 23 × 15.

Con una lodevole iniziativa sono stati riuniti e ristampati in un unico vol. alcuni studi di estremo interesse sulle origini del Caraismo, pubblicati originariamente in varie riviste, in parte, fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Il curatore Ph. Birnbaum ha premesso una breve introduzione sui fondamenti del Caraismo (pp. v-vii), una scarna presentazione degli autori (pp. vii-xii) e una bibliografia, piuttosto affrettata e imprecisa, sullo scisma caraita (p. XII).

Il vol. contiene i seguenti contributi:

1) B. Revel, *The Karaite Halakah and its Relations to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, pp. 1-88; pubblicato originariamente con il titolo *Inquiry into the Sources of Karaite Halakah* nella «Jewish Quarterly Review» (= JQR), 2 (1912), pp. 517-544; 13 (1913), pp. 337-396; questi due articoli riuniti sotto il nuovo titolo *The Karaite Halakah...* sono poi stati stampati insieme in un unico vol. a Filadelfia nel 1913. Revel (1885-1940), dello *Yeshiva College* di New York, rifiuta la teoria sadduceo-caraita di A. Geiger e sostiene che l'*halakah* caraita è stata influenzata da quella di Filone alessandrino.

2) S. Poznanski, *The Anti-Karaite Writings of Sa'adiyah Gaon*, pp. 89-127; pubblicato originariamente nella JQR, 10 (1897-98), pp. 238-276. Poznanski (1864-1921), uno dei maggiori caraitologi, dopo aver fatto presente che il periodo compreso fra il vi e il ix secolo è uno dei più fecondi per l'attività intellettuale del Giudaismo della Mesopotamia, illustra le quattro opere anticaraita di Sa'adiyah e ne pubblica i frammenti allora noti.

3) Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Sa'adiyah Gaon*, pp. 131-223; stampato originariamente nella JQR 18 (1905) - 20 (1908), *passim*; poi gli articoli sono stati raggruppati e pubblicati in un unico vol. a Londra nel 1908. L'A. elenca in ordine cronologico, dal secolo x al secolo xix, 48 autori caraiti che hanno polemizzato nei loro scritti contro Sa'adiyah riportandone i brani più significativi.

4) Poznanski, *Addenda and Corrigenda to my Essay on «The Anti-Karaite Writings of Sa'adiyah Gaon»*, pp. 224-231; questa nota, pubblicata originariamente nella JQR, 20 (1908), pp. 232-239, andava ristampata subito dopo il n° 2.

5) Poznanski, *Karaite Miscellanies*, pp. 235-258; apparso nella JQR, 8 (1896) pp. 681-704. L'A. pubblica e commenta brevi passi e frammenti di autori caraiti.

6) W. Bacher, *Qirgisani, the Karaite, and his Work on Jewish Sects*, pp. 259-282; apparso originariamente nella JQR, 7 (1894), pp. 687-710. Wilhelm Bacher (1850-1913), dal 1877 professore nella Landesrabbinerschule di Budapest, richiama per primo l'attenzione sull'opera, in seguito diventata famosa, *Kitab al-Anwar wal-Maraqib* (Libro dei luminari e delle torri di guardia) di Abu Yusuf al-Qirgisani (sec. x); quest'opera, scritta in arabo o meglio in giudeo-arabo, divisa in 13 sezioni, è la prima raccolta di leggi caraita; particolarmente importante è la prima sezione in cui l'A. presenta i fondatori delle sette giudaiche passate e di quelle a lui contemporanee.

7) J. Mann, *'Anan's Liturgy and his Half-Yearly Cycle of the Reading of the Law*, pp. 283-307; apparso originariamente in «Journal of Jewish Lore and Philosophy», 1 (1919), pp. 329-353. Jacob Mann (1888-1940), uno dei maggiori caraitologi della prima metà del Novecento, pubblica tre brevi frammenti, di interesse liturgico, del *Sefer mišwot* (Libro dei precetti) di 'Anan ben Dawid (sec. viii).

8) L. Nemoy, *Anan ben David. A Re-appraisal of the Historical Data* pp. 309-318; apparso per la prima volta in *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw*, Budapest 1947, pp. 239-248. Leon Nemoy (1901), il maggior caraitologo vivente, traduttore del

Kitab al-Anwar... di Qirqisani (New York 1939-1943, 5 voll.) e curatore dell'unica antologia di testi caraiti tradotti dall'originale in lingua europea (*Karaite Anthology*, New Haven London 1963³), esamina i più antichi testi giudaici che trattano della vita e delle opere di 'Anan ben Dawid.

Purtroppo nella ristampa è stata omessa la numerazione originaria degli articoli e dei volumi e questo complica i riferimenti bibliografici. Manca qualsiasi indice. È auspicabile che questo non sia l'unico vol. del genere della Hermon Press e che presto siano ristampati anche altri contributi interessanti ma che non si trovano molto facilmente nelle biblioteche. Lo studio del Caraismo molto spesso è reso arduo non solo dalla difficoltà della materia, ma anche dal fatto che molti testi fondamentali sono quasi introvabili.

Giuliano Tamani

Journal of Jewish Art a cura di B. Narkiss, vol. 1° (1974), pp. 96, figg. 87, cm. 27½ × 21. Pubblicazione annuale dello *Spertus College of Judaica Press*, Chicago, Illinois, U.S.A. Per l'abbonamento rivolgersi a: *Journal of Jewish Art*, 49 West 27th Street, N.Y.C., N.Y. 10001. U.S.A. I mss. si inviano a: prof. Bezalel Narkiss, *Journal of Jewish Art*, Art History Department, Hebrew University, Jerusalem, Israel.

L'esistenza di un'arte ebraica è un fatto ormai quasi universalmente riconosciuto. Il divieto religioso di dedicarsi all'arte figurativa per non favorire l'idolatria fu tranquillamente superato dagli Ebrei nel periodo greco-romano sotto l'influsso della cultura ellenistica. La scoperta (1922-23, 1927-37) degli affreschi murali ispirati a episodi dell'Antico Testamento nella sinagoga di Dura Europos (III sec. d. C.) ha sfatato la leggenda della avversione ebraica all'arte figurativa. Le pubblicazioni, diventate molto frequenti soprattutto nell'ultimo decennio, sulla miniatura ebraica, che i grandi eruditi dell'illuminismo ebraico del secolo scorso avevano voluto fanaticamente ignorare, hanno dimostrato che la mancanza di uno stato na-

zionale ebraico non ha impedito all'arte ebraica di affermarsi nel Medioevo quando maggiore era la Diaspora. L'arte ebraica, di natura prevalentemente religiosa, si sviluppò nel Vicino Oriente, nell'Africa del Nord e in Europa. Come osserva Narkiss nell'introduzione (p. 5), nell'arte ebraica si possono distinguere due periodi. L'arte del primo periodo, che va dalla caduta del secondo tempio fino al periodo della emancipazione (sec. XIX), è l'espressione di una società che utilizza l'arte soprattutto per fini religiosi, legali e culturali. Essa è largamente influenzata dall'arte dell'ambiente circostante, ma questo influsso non impedisce lo sviluppo di motivi artistici originali. Le manifestazioni artistiche di questo periodo sono ancora molto poco conosciute. Uno degli scopi del *Journal* è proprio quello di incoraggiarne lo studio. La caratteristica principale dell'arte del periodo dell'emancipazione e di quello successivo fino ai giorni nostri, è la ricerca di nuovi motivi d'ispirazione non più legati alla vita liturgica. Tuttavia presso le comunità ortodosse continua la fioritura dell'arte religiosa e rituale.

Dopo la seconda guerra mondiale l'interesse per l'arte ebraica si è fatto urgente: basti pensare alle numerose pubblicazioni ad essa dedicate raccolte nel repertorio di L. A. Mayer, *Bibliography of Jewish Art*, Gerusalemme 1967; e agli articoli di G. Sed-Rajna, *Recentes publications sur l'art juif*, «Revue des études juives», 120 (1966), pp. 407-415; 128 (1969), pp. 67-77; 129 (1970), pp. 245-256. I più significativi mss. miniati, come l'*haggadah* di Sarajevo, l'*haggadah* d'oro, l'*haggadah* di D. Kaufmann, l'*haggadah* con le teste di uccelli e il *maḥzor* di Lipsia, sono stati riprodotti in facsimile. Una sezione dedicata all'arte ebraica è stata appositamente istituita nel Congresso mondiale di studi ebraici che si tiene periodicamente a Gerusalemme.

B. Narkiss, professore nell'*Art History Department* dell'Università ebraica di Gerusalemme e sicuramente uno degli studiosi più qualificati in questo settore, ha ritenuto che i tempi fossero maturi per fondare il *Journal of Jewish Art* allo scopo di riunire i contributi di storia dell'arte in un'unica rivista evitandone la dispersione in vari periodici. La rivista si propone poi di essere un preciso punto di rife-

rimento per i giovani studiosi che in Europa, in America e in Israele intendono affrontare questo genere di studi.

Gli articoli presentati nel 1° numero interessano tutti i periodi dell'arte ebraica, dal periodo romano a quello contemporaneo: B. Narkiss, *The Scheme of the Sanctuary from the Time of Herod the Great*, pp. 6-15; R. Wischnitzer, *Maimonides' Drawings of the Temple*, pp. 16-27; R. Mellinkoff, *The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Embleme of Evil*, pp. 28-43; P. Bloch, *Seven-Branched Candelabra in Christian Churches*, pp. 44-49; E. Revel-Neher, *Problèmes d'iconographie judeo-chrétienne: le thème de la coiffure du cohen gadol dans l'art byzantin*, pp. 50-65; R. Weinstein, *A Stone of Remembrance*, pp. 66-79; Z. Amishai-Maisels, *Lipchitz and Picasso: Thematic Interpretations*, pp. 80-92; G. Schoenberger, *What about Breastplates!*, p. 93.

B. Narkiss ha pubblicato (p. 94) una nota biografica in memoria di Michael Avi-Yonah (1904-1974), professore di Archeologia nella Università ebraica di Gerusalemme, redattore capo per 32 anni (1952-1974) di «Israel Exploration Journal», autore di numerose opere di storia e di storia dell'arte, fra cui ricorderemo *Oriental Elements in the Art of Palestine*. G. Wigoder ha pubblicato (p. 95) un'altra nota biografica in memoria di Cecil Roth (1899-1970), uno dei più versatili studiosi di vari aspetti della cultura giudaica. Roth è stato redattore capo dell'*Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem New York 1971, 16 voll.). L'ultima sua fatica è stata la redazione del vol. *Jewish Art* (London 1971), il più esauriente finora pubblicato sull'arte ebraica. Di Roth il lettore italiano ricorderà certamente i suoi numerosi studi sugli Ebrei italiani nel Rinascimento e la sua opera, ancora insostituibile, *The History of Jews in Venice* (Filadelfia 1930) tradotta in italiano con il titolo *Gli Ebrei in Venezia* (Roma 1933).

Conclude la rivista la recensione a cura di G. Sed-Rajna del vol. *The Dura-Europos Synagogue: A Re-Evaluation (1932-1972)* in cui J. Gutmann ha raccolto gli atti del simposio tenuto nel 1972 presso l'*American Academy of Religion*. Per una maggiore panoramica delle pubblicazioni nel campo dell'arte ebraica, la

sezione *Book Review* dovrebbe essere potenziata.

Questa nuova rivista si presenta quindi con tutte le carte in regola per diventare un validissimo strumento di approfondimento e di diffusione della storia dell'arte ebraica.

Giuliano Tamani

JURIJ NIKOLAEVIČ MARR, *Materialy dlja persidsko-russkogo slovarja*, Podgotovka arhivnogo materiala k pečati, predislovie, primčanija i issledovanija T. A. Čavčavadze, Izd. «Mecniereba», Tbilisi, 1974.

Malgrado che al giorno d'oggi il lavoro lessicologico si avvii verso una sempre maggiore differenziazione (si compilano separatamente non solo vocabolari di lingua classica e di lingua moderna, ma, anche per quanto riguarda la lingua moderna, si compilano vocabolari terminologici riguardanti separate branche del sapere), i materiali dell'iranista sovietico Jurij Nikolaevič Marr per un vocabolario persiano-russo, presentati dalla georgiana T. A. Čavčavadze, la cui scelta fu concepita dall'autore con criteri di universalità ed onnicomprensività, ci sembrano pur sempre interessanti per una loro originalità.

Il volere un vocabolario onnicomprensivo è del resto testimonianza dello stato ancora arcaico dell'orientalistica al tempo di Marr: le lingue orientali, pur vive, sono ancora guardate con sacra reverenza, come si guardano le lingue morte, e ad un vocabolario si chiede che racconti e spieghi tutto, in modo da offrire una visione di quel mondo misterioso alla quale potersi appigliare.

Marr vuole quindi che il suo vocabolario accolga tutte le sfumature di significato delle parole, e della vita quotidiana, e della cultura, che rappresenti per quanto possibile tutte le lingue, la scritta e la parlata, la vecchia e la nuova; secondo l'autore, infatti, uno dei primi compiti dell'iranista è la fondamentale padronanza della lingua, tale che egli venga a possedere un pieno vocabolario esplicativo, che lo possa introdurre nel modo di pensare dell'ambiente e del tempo di cui si

interessa. Inoltre Marr, mentre rimprovera ai vocabolari esistenti al suo tempo di essere una mera raccolta di significati campati in aria, non derivanti da materiali esistenti, ritiene che il compilatore di un vocabolario che si rispetti deve fondamentalmente basarsi sui materiali e sulle fonti. E vede giusto, poiché per la composizione di un grande vocabolario non è sufficiente fondarsi soltanto sui vocabolari esistenti, che molto incompletamente riflettono il lessico e la fraseologia: lo studio dei testi è condizione necessaria per un lavoro soddisfacente.

I materiali vocabolari raccolti da Marr dovevano rivestire un carattere adeguato al proposito. Nel presentarli Čavčavadze, come spiega nell'introduzione, ha conservato l'ambigua universalità concepita dall'autore: ha incluso nel vocabolario tutte quelle parole che risultano non fissate nei vocabolari persiano-russi esistenti, o quelle che, pur essendo fissate, lo sono con un significato diverso: erano queste le parole che interessavano a Marr.

Non troviamo infatti nei *Materiali* parole comuni nel loro significato consueto, ma, o parole insolite, caratteristiche di una regione o di un particolare strato sociale o di una corporazione artigiana, o parole ben note che sono state però accolte anche in una accezione particolare o con una particolare sfumatura lessicale. In più, Čavčavadze ha inserito nei *Materiali* alcuni termini di linguaggio corrente per i quali Marr dà una descrizione precisa degli oggetti cui si riferiscono, ed alcune parole conosciute agli altri vocabolari, che ha incluso per la loro unicità fraseologica e bibliografica.

Confrontiamo alcuni lemmi dei *Materiali* con i corrispondenti nei vocabolari persiano-inglese e persiano-russo di Steingass e di Rubinčik.

Alla voce *ābxor*, letteralmente «bevi-acqua», troviamo in Steingass: «A drinker of water; a lake, pool, or ditch; a fountain head; a watering-place on a river's bank; a cucumber (as being a watery vegetable); lot, destiny, good fortune; splendour; subsistence»; in Rubinčik: «abbeveratoio; terra, irrigata con canali; pescagione; destino, sor-

te»; Marr annota invece l'accezione: «parte dei baffi, che pende sopra le labbra».

Alla voce *ābsavār* (letteralmente «cavalca-acqua»), Steingass dice «A bubble; a wave»; Rubinčik «bolla (sull'acqua)»; in Marr invece troviamo: «colui che sta a guardia di un piccolo canale».

Alla voce *ābkaf* (in Steingass «A water carrier or drawer», in Rubinčik «acquaiolo; colabrodo; tiglio; carta assorbente»), Marr annota: «l'uomo che regola l'acqua nei *howz*; genere di *polow*: il riso si cuoce in poca acqua, che si fa evaporare completamente».

Per *āfnāyi* Steingass dà «amicizia, conoscenza»; Rubinčik «conoscenza»; Marr suggerisce oltre al significato comune l'accezione «udito» (della quale per altro dichiara di non essere del tutto convinto), e a questo proposito cita un verso di Farroxi: *rujanāyi yābad az didan ε u do cajm ε kur/āfnāyi yābad az āvāz ε u do guf ε kur* ('Due occhi ciechi ritrovano la vista, nel veder lui,/due orecchi sordi ritrovano l'udito, nel sentir la sua voce').

All'accezione comune di *bāzārci*, «riveditore» (in questo caso né Steingass né Rubinčik riportano la voce) Marr aggiunge che nella città di Shemakhe, e altrove, è così chiamato un «incettatore di seta, che la rivende agli artigiani tessili locali».

Alla voce *bix* troviamo in Steingass «A root, origin; base, foundation; origin»; in Rubinčik «radice; causa, fondamento»; in Marr: «radice saponaria, detta in persiano 'bix' (*Acanthophyllum*), si incontra dappertutto (nel Khorasan) in grande quantità, le sue radici sono usate dagli indigeni per imbiancare il bucato».

Al lemma *palang* Steingass dà «A leopard, a panter; a giraffe»; Rubinčik «leopardo; pantera»; Marr invece annota: «di solito si traduce 'leopardo', ma in alcune regioni significa 'tigre'».

La voce *sib* che ha come significato comunissimo «mela» (tale solamente è il significato riportato da Steingass e da Rubinčik) è così spiegata da Marr: «l'uomo che sta a bordo di un vascello reggendo gli ormeggi assicurati alle braccia e alle gambe del pa-

lombardo; quando al palombaro manca l'aria egli mette in azione le funi che sono in mano al 'sib'; allora il 'sib' lo tira su».

Alla voce *qāfoq* (Steingass «A wooden spoon», Rubinčik «cucchiaio; calzatoio») abbiamo in Marr: «paletta per raccogliere il succo del papavero da oppio».

Alla voce *kamān* (Steingass «A bow; an arch; a spring; anything bent, as a rim, a hoop, etc.; the sign Sagittarius»; Rubinčik «arco; Sagittario; arco, volta; archetto; trivello») troviamo in Marr: «strumento per scotolare il cotone a forma d'arco, lungo circa un metro e mezzo, con la corda di tendine. La lavoratrice colpisce con un martello cilindrico di legno la corda sulla quale è posto un mucchietto di cotone pulito dalla capsula: con la forza della vibrazione della corda scotola il cotone, producendo un suono melodico».

I problemi della lessicologia e della lessicografia occupano un posto importante nel lavoro di Marr. Tormentato dal problema della mancanza ai suoi tempi di un vocabolario adeguato alle sue esigenze, nell'anno 1924 egli pose la questione di una redazione collettiva di un vocabolario persiano-russo presso l'Istituto Leningradese per lo Studio Comparato delle Lingue e delle Letterature dell'Oriente e dell'Occidente. Redazione ovviamente collettiva, poiché i propositi e i piani di Marr per la raccolta del materiale erano talmente vasti, nel tempo e nello spazio, da costituire una mole di lavoro immensa, assolutamente superiore alle possibilità di un solo redattore. Suggestisce ad esempio agli iranisti di raccogliere la terminologia relativa alla produzione e alla vita artigiana attraverso i rappresentanti diplomatici dell'Unione Sovietica in Iran, inviando nelle varie città delle tavole illustrate: tavole con raffigurazioni di animali domestici, delle loro interiora e del loro scheletro, tavole dai libri di cucina con raffigurazione dei diversi tagli della carne di manzo e di montone; tavole di colori ai pittori negli istituti artistici e agli artigiani del colore; tutto ciò con preghiera di apporre vicino alle illustrazioni il nome delle cose raffigurate.

Nella sua mente, il progetto di un comi-

tato di redazione del vocabolario si estendeva non solo agli iranisti sovietici ma comprendeva anche nomi come Phillot, Lormer, Houtsma, Beck, Mann, Christensen, il russo Minorskij, a quell'epoca emigrato in Francia, ed altri iranisti stranieri del suo tempo.

Questo progetto di Marr era troppo vasto, e quindi ovviamente irrealizzabile; apprezzabilissimi sono però i criteri ai quali vuole ispirare la raccolta del materiale.

A far sì che il vocabolario non sia semplicemente un elenco di significati, parole ed espressioni campate in aria e non fissate a nessun piano linguistico, Marr suggerisce alcuni criteri fondamentali, nei quali vediamo il riflesso delle teorie linguistiche di suo padre, il ben più famoso Nikolaj Jakovlevič Marr.

Compilare innanzitutto vocabolari separati per ambiente sociale, per disciplina, per autore. E qui suggerisce di condurre il lavoro in due direzioni: studiare la lingua di un ambiente e di una disciplina, nelle fonti letterarie, e poi nella lingua corrente, compilando da una parte vocabolari terminologici secondo i diversi settori della vita quotidiana e della produzione, vocabolari di termini militari, di termini politici, vocabolari di fraseologia rivolgendosi ai lavoratori e alla gente del popolo di diverse città e quartieri, dall'altra vocabolari di singoli autori, studiandone ogni opera e componendone un lessico completo, ed inoltre studiando e determinando le stratificazioni lessicali di ogni autore.

Secondariamente, studiare e utilizzare i lavori dei lessicografi precedenti, allo scopo di appurare l'evoluzione della lingua nel tempo. In terzo luogo, utilizzare il materiale parallelo esistente nelle due lingue, studiando le traduzioni persiane di romanzi europei, le traduzioni in lingua persiana degli scienziati europei, e viceversa le traduzioni di testi contemporanei persiani nelle lingue europee; e ancora statuti di società, testi di leggi commerciali, pubblicazioni periodiche stampate nelle due lingue, regolamenti militari (che Marr riteneva si prestassero a questa utilizzazione dato che i persiani avevano copiato dal modello sovietico).

Infine, Marr suggerisce di raccogliere il

materiale illustrato, nelle varie opere persiane e sull'Iran, dove accanto alla raffigurazione sta il nome dell'oggetto raffigurato: gli almanacchi dove in genere si trovano termini di pollicultura, circa gli innesti, ricette di medicamenti, metodi per la preparazione dell'inchiostro, del sapone, delle candele, pubblicazioni scientifiche, ecc.

L'idea del Marr era insomma quella di un vocabolario onnicomprensivo a carattere enciclopedico. Dopo la proposta del 1924, ci fu una riunione organizzativa, fu diviso il lavoro fra i partecipanti e, da quel giorno, Marr lavorò con grande entusiasmo alla preparazione del materiale vocabolario. Entusiasmo così sconfinato che egli scriveva al padre, il 5 ottobre 1932: «Vocabolario! vocabolario! Non capisco che questo. Tutte le ore libere dal dolore, penso a lui». E questo entusiasmo durerà fino agli ultimi giorni della sua vita.

Il primo nucleo dei *Materiali* qui presentati sono gli appunti presi durante il viaggio in Iran nel 1925-26: allora furono annotate descrizioni di case d'abitazione, di oggetti da cucina, oggetti da tavola, parti di vestiario, linguaggio relativo ai tappeti, frasi ed espressioni raccolte per strada e nei bazar da eunuchi, pittori, bottegai, artigiani, conduttori di asini.

Vediamo, ad esempio, che alla voce *asb* («cavallo») Marr aggiunge: «Termini scritti a Isfahan nel 1925 da un mozzo di stalla: *lakke*, parte del cavallo dove la cinghia del sottopancia irrita la pelle sfregandola, viene curata con acqua ghiacciata (*āb e yax*); macchie bianche sul mantello rosso scuro si chiamano *xāl*, l'unghia posteriore sotto il pastorale si chiama *nāxon*; i calli sul lato interno delle gambe davanti si dicono *jāy e cafm*; quando il puledro è ancora nel ventre della madre (*tu ye sekam-ast*), queste zone prendono forma di occhi».

Agli appunti del Marr fu unito un certo numero di parole scritte da sua moglie, Sofija Michajlovna: ricette per la preparazione dei cibi, parti del vestiario soprattutto femminile, terminologia del ricamo, del lavoro a maglia.

Osserviamo ad esempio come alla voce *polow*

sia data una lunga e minuziosa descrizione della preparazione di questo cibo: «Si mettono a bagno per tempo nell'acqua circa 800 grammi di riso. In quest'acqua viene messo un pezzo di sale (salgemma) avvolto in un cencio, che sala il riso. Il riso si cuoce in un paiolo (*dig*). Il riso inumidito si pone nell'acqua a bollire. Il paiolo è coperto da un coperchio intrecciato avvolto in uno straccio (*luni, dam dam kef*). Quando il riso è cotto, ma non stracotto, lo mettono in un colino (*ābkef*) di metallo o di vimini. La pentola dove si è cotto il riso viene lavata con acqua fredda e questa la versano sul riso. Poi il riso lo mettono nel colino e lo bagnano con acqua bollente. Intanto nel paiolo che sta sul fuoco mettono dell'olio (*rowqan*) che comincia a bollire, e versano un po' di acqua. In questo modo si ha l'*āberowqan*. Un po' di questo grasso lo versano in una tazza, poi mettono il riso nella pentola, lo posano sul fuoco e vi versano *āberowqan* dalla tazza e chiudono con un coperchio. Quando il coperchio resiste fortemente lo tolgono e coprono il riso con un coperchio intrecciato. Se avanza del riso dopo mangiato, avvolgono i bordi della pentola in uno straccio bagnato e la coprono con un vasoio (*sini*), sul quale mettono il fuoco».

Marr arricchì poi il materiale con elementi del manuale di aritmetica di Mottarjem Xomāyun, dalle trasmissioni in lingua persiana di radio Mosca, dalle opere di alcuni poeti contemporanei, dal vocabolario di racconti di Jamālzāde. Le schede raggiungevano il numero di 1500; questo materiale l'autore tentò di farlo stampare nel 1928-29, ma non vi riuscì. In seguito lavorò ancora al vocabolario, e la scelta del materiale si può intendere consultando l'indice delle abbreviazioni, anteposto nel libro ai materiali.

Marr morì il 1 dicembre 1935, terminando il lavoro dall'*alef* maddata alla *re*, e dopo la sua morte lavorarono al materiale, nel periodo 1936-1939, Puturidze, Kamenskij, e la moglie di Marr. Čavčavadze, nel presentare i materiali, ha tolto le aggiunte di costoro, conservando solo il contenuto della cartoteca di Marr.

L'originalità e il valore dei materiali voca-

bolariali di Marr stanno insomma nel fatto che egli ha raccolto soprattutto parole inconsuete o in accezioni inconsuete, e nelle descrizioni meticolose e talvolta singolari che dà delle voci schedate. Vediamone ancora qualche esempio. Alla voce *ābanbār* («serbatoio idrico, bacino idrico») è data la seguente descrizione: «Gli *ābanbār* (nel Khorasan) sono serbatoi per l'acqua coperti artificialmente, nel migliore dei casi con pietre; l'acqua vi viene raccolta in primavera, nel periodo delle piogge. Sono costruiti in modo tale che per prendere l'acqua si devono scendere alcuni gradini; questo in modo da preservare l'acqua dalla sporcizia degli animali che vogliono bere, i quali non possono scendere i gradini».

Alla voce *ābdān* leggiamo «recipiente per l'acqua di pelle di montone». Marr è l'unico lessicografo che si preoccupa di indicare di quale materiale siano fatti i contenitori per l'acqua (cfr. Steingass, Rubinčik).

Vediamo poi come l'autore faccia spesso riferimento alle fonti in cui un vocabolo è menzionato: alla voce *ābkāme* «genere di salsa, che si prepara con latte, siero, semi di ruta selvatica, lievito e aceto» aggiunge «è menzionata in *Ḥodud al'ālam*»; alla voce *ofter-qāz*: «alhagi camelorum, pianta che dà la manna» annota: «Secondo le parole di Qazvini (عجایب المخلوقات, 1, 272): 'essa è utile per la febbre intermittente e facilita la digestione del cibo nello stomaco'».

Alla voce *bād* («vento») è data la descrizione di due particolari tipi di vento: «(*bād* e *soheyl*) vento nord-occidentale che spira eccezionalmente d'inverno, e che gli indigeni temono molto; la maggioranza dei porti del Golfo Persico non offrono sufficiente riparo da esso»; «(*bād* e *šad o bist ruz*) 'vento dei 120 giorni', spira quasi ininterrottamente da mezzogiorno al tramonto nel corso dei quattro mesi caldi dell'anno, da giugno a ottobre, per lo più con forza di uragano, con velocità da 60 a 80 miglia all'ora». Un altro esempio del carattere enciclopedico che Marr intendeva dare al suo vocabolario lo troviamo alla voce *takiye*: «Padiglione dove avviene la lettura dei *rowze* e la rappresentazione dei *ta'ziye*. I *takiye* si trovano nelle moschee, nelle scuole, nelle case dei ricchi

signori. Talvolta sono costituiti da una grande sala, talvolta da una costruzione quadrangolare avente in mezzo un grande cortile; in questo cortile danno i balconi e le camere come fossero delle logge; scale interne piuttosto strette conducono al secondo piano e al tetto piatto dove siedono gli spettatori. Questi, soprattutto le donne, siedono anche nel cortile, circondando la scena, che è un palco non alto in argilla chiamato *taxt* o semplicemente un luogo sgombro dove avviene l'azione. Le scenografie di solito non ci sono; solo quando è necessaria una simbolizzazione appaiono degli oggetti. Nel *takiye* si trovano una o due alte sedie - *menbar* - nere, rosse. Sopra il cortile è tesa una tenda. Il cortile è decorato con lampade, bandiere. Talvolta i *takiye* consistono in un grande cortile di terra battuta, e su questo palcoscenico delle colonne che sorreggono la tenda». E ancora: «*gaz*, freccia di legno di tamarisco; i rami del tamarisco si sdoppiano e si tendono verso l'alto parallelamente, e quindi è facile rompere un ramo biforcuto ottenendo una freccia a due punte. La freccia a due punte è quella con la quale Rustam colpì Esfandiar».

Marr registra perfino alcune grafie errate: «*qāsub*, in luogo di *qāfoq* («cucchiaino») talvolta lo scrivono per errore le persone ignoranti».

E per finire, una descrizione curiosa: «*firāviz*, ripostiglio per il latte, la carne; la moglie infedele nasconde l'amante al marito in un simile ripostiglio, sollevandolo verso il soffitto per mezzo di corde».

Rita Bargigli

Giuseppe Tucci, *Le religioni del Tibet*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1976, 310 pp.

A sei anni di distanza dall'edizione tedesca (*Die Religionen Tibets und der Mongolei* von Giuseppe Tucci-Walther Heissig, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1970), apparsa nella monumentale collana *Die Religionen der Menschheit* diretta da Ch. M. Schröder (Bd. 20, Verlag W. Kohlhammer), esce ora la versione

italiana per i tipi delle Edizioni Mediterranee di Roma, limitatamente alla parte relativa alle religioni del Tibet.

L'edizione italiana, come avverte l'Autore nella sua prefazione, è arricchita di qualche esplicazione ed alcune correzioni sono state apportate e « nel caso di ogni eventuale futura edizione, anche in altre lingue, dovrebbe prendersi come base » (p. 12). Il libro appare nella collana che si intitola « Orizzonti dello Spirito » e, come spesso avviene in molte collane, diseguale è il valore delle opere che la compongono; così accanto ad opere di un grande storico delle religioni come Mircea Eliade, del massimo specialista dello *zen* D. T. Suzuki, figurarono volumi di Guénon, di Avalon e di altri autori che appassionano da sempre un certo pubblico di 'tradizionalisti' ma che non porremmo sullo stesso piano dei primi.

Un'opera di Giuseppe Tucci, il più grande tibetanista occidentale, segna sempre una tappa nella storia della scienza; è sempre un'opera che va letta con la massima attenzione, perché frutto di un'intera vita di ricerca e di esperienze dirette attraverso la lettura di testi e discussioni con monaci lamaisti. È un'opera completa perché ci espone la storia dell'introduzione della religione buddhista nel Tibet, quella della sua diffusione, e tratta magistralmente le caratteristiche del lamaismo, sia quelle generali sia quelle delle varie scuole che si sono sviluppate nel Tibet. Come in ogni paese, una cosa è la religione con il *corpus* di scritture sacre e di testi filosofici, un'altra cosa la pratica religiosa quotidiana della gente comune che compone il popolo. Giuseppe Tucci non si è limitato a studiare quindi la dottrina lamaista nelle sue più alte speculazioni, ma ha saputo tratteggiare egregiamente anche le caratteristiche della religiosità popolare nei suoi diversi aspetti.

L'ultimo capitolo, il settimo, è dedicato allo studio della religione Bon, ovvero sia di quella religione autoctona del Tibet, precedente all'arrivo del Buddhismo e di cui, sino a pochi decenni orsono, esistevano sopravvivenze soprattutto nella parte orientale del paese. Giuseppe Tucci ha potuto utilizzare la più ricca collezione di manoscritti e libri tibetani, sia lamaisti sia *Bon*, esistente fuori del Tibet, da lui raccolta durante otto spedizioni scientifiche

nel Tibet occidentale e centrale, e, successivamente, da lui donata alla biblioteca dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente in Roma.

Il volume ha un'unica pecca: l'editore italiano, non sappiamo per quale motivo, ha lasciato cadere le dieci pagine della ricchissima bibliografia compilata dall'Autore, che appare sia nell'edizione tedesca (pp. 282-291) sia in quella francese, per cui i numerosissimi rinvii bibliografici, che appaiono a pie' di pagina, risultano incomprensibili per il lettore anche specialista, che non può sapere quale sia l'opera indicata, ad es., *Tucci* 1962 o *Thomas* 1935-55, II, p. 330 o *Ruegg* 1963. Speriamo che, nell'edizione successiva, l'editore voglia rimediare ad un cattivo servizio reso ad un insigne Maestro.

Lionello Lanciotti

Gina PISCHEL, *L'arte cinese. Profilo storico*. Milano, Feltrinelli 1974, 158 pp., 64 ill., lire 1.500.

Il volumetto della Pischel, già pubblicato quattordici anni fa, è stato modificato per la nuova edizione allo scopo di introdurvi i risultati delle ultime campagne di scavo di cui non molto si sapeva fuori del ristretto cerchio degli addetti ai lavori e che sono culminati in una serie di esposizioni, da quella dei Tesori dell'Arte Cinese che ha girato gran parte dell'Europa, il Messico e il Giappone, a quella dei Bronzi Arcaici della Repubblica Popolare Cinese che si tiene nei musei nazionali di Tōkyō e di Kyōto in questi mesi. Oltre al tentativo di aggiornamento in questo senso, l'Autrice fa cenno alle diverse situazioni storico-sociali a cui è legato il mondo dell'arte cinese. In particolare i due capitoli introduttivi potranno aiutare il lettore non iniziato ad accostarsi, seppure in modo non troppo penetrante, alla concezione cinese dell'estetica.

Il piccolo manuale presenta però alcuni limiti sia metodologici, sia tecnici. Sotto il primo profilo non è stato, ad esempio, dato sufficiente rilievo a una parte della storia dell'arte cinese divenuta enormemente importante pro-

prio negli ultimi anni. Alludo ai bronzi della dinastia Han. È un settore letteralmente « esploso » negli ultimi tempi grazie ai molti scavi condotti in Cina con grande amore e dedizione e in modo massiccio. Gli esempi sono già di entità cospicua, anche come numero, e di un'indiscutibile qualità che rivela la grande capacità creativa degli artigiani dell'epoca. Si tratta di un genere di opere che può stare a livello delle celebri terracotte dei T'ang o dei dipinti dei Sung o delle ceramiche dei Ming. È scomparso in essi il grande virtuosismo dei bronzi degli Shang, ma la loro potenza espressiva pare collocarli a un livello estetico, se non simbolistico e rituale, addirittura superiore. Mi rendo conto che una simile affermazione potrebbe apparire rivoluzionaria, soprattutto per un certo collezionismo specializzato. Eppure la lampada in forma di ancella che regge un lume, simbolo di fedeltà (proveniente dalla tomba della principessa Tou Wan) dalle morbide fatture, il volto dolcissimo e dalla fine ingegnosità di concezione è, a distanza di pochi anni dal reperimento, divenuta una delle opere più importanti di tutta la storia dell'arte cinese ma, stranamente, l'Aurice non ne fa cenno nel testo anche se la riproduce. Le difficoltà del libro rimangono soprattutto in campo delle scoperte più recenti. Come a p. 52 dove si parla di una terracotta che alla descrizione risulterebbe corrispondere a una contadina di oggi, ma il cui « fazzoletto » al collo altro non è in realtà che il risvolto dell'abito interno tipico dell'abbigliamento dell'epoca Chin e il cui « viso attento e immoto » presenta, nel restauro, caratteristiche più vicine a noi che ai tempi d'origine; mentre la mano destra serrata a pugno andrebbe analizzata a fondo prima di accettarla così com'è: la tentazione d'introdurre un simbolo oggi assai pregnante potrebbe essere stata troppo forte per il restauratore che se n'è occupato.

Ma quel che più lascia perplessi e fa sorgere il dubbio di un'affrettata estensione proprio di questa parte più interessante è l'interpretazione dell'ormai celebre cavallino degli Han posteriori, che con la sua aerea cavalcata riempiva il manifesto e la copertina del catalogo per la mostra del Petit Palais del 1973, a cui s'è già fatto cenno. Orbene il suo zoccolo non

poggia già, come sostiene l'Aurice, su un ciottolo, bensì, e si capisce la enorme differenza simbolica e quindi storico-interpretativa, su una rondine in volo, come è del resto generalmente risaputo. Comunque sia, detta opera non è quella riprodotta al n. 13 ma sulla copertina, né, e qui sta un'altra delle grandi novità, è al « galoppo volante », ma va di ambio che sarebbe quindi anch'esso stato forse inventato dai cinesi.

La soddisfazione maggiore in questo libro rimane così quella di constatare la volontà di un serio editore di affrontare l'arte cinese in formato economico contribuendo a trasferirla dal mondo del privilegiato collezionismo a quello di una maggior comprensione dell'arte universale oltre le barriere geografiche e ideologiche.

Gian Carlo Calza

DAVEY, Neil K., *Netsuke. A Comprehensive Study based on the M. T. Hindson Collection*. London, Faber and Faber, 1974, pp. 564, ill. 1322, 2 col. pl. £ 88.

Il lavoro del Davey, che non si deve esitare a definire monumentale sotto ogni aspetto, è ormai da considerarsi il principale strumento di lavoro e di ricerca, sotto il profilo tecnico, nel settore di quelle famose sculture in miniatura che sono i *netsuke*. Attraverso un paziente lavoro di anni, e giovandosi della favorevole posizione di esperto per la casa inglese di aste Sotheby, l'A. ha messo insieme, basandosi sostanzialmente sulla celebre collezione Hindson dispersa alcuni anni addietro nelle sale di quella casa, una sorta di enciclopedia illustrata del *netsuke*.

L'imponente volume è ripartito in due principali sezioni. La prima raccoglie le opere firmate da una parte di artisti di cui si conosce la scuola, e suddivise ulteriormente con questo criterio, dall'altra quelle degli artisti che non sono precisamente riferibili ad alcuna scuola specifica e le opere non firmate ma che, pur senza la garanzia di una certezza assoluta, si possono, per lo stile e la tecnica scultorea, attribuire con una certa approssimazione.

La seconda sezione contiene invece le opere non firmate né sicuramente attribuibili. È stata suddivisa in tre principali gruppi sulla base dei materiali impiegati: legno, avorio, sostanze diverse. Ciascuno è stato poi ancora ripartito per soggetto: uccelli, figure, mitologia, esseri sovranaturali, stranieri ecc.

Ne vien fuori un compendio di estrema utilità non solo come strumento per la verifica delle attribuzioni e il controllo iconologico, ma anche come utile punto di partenza per eventuali ricerche monografiche di vario tipo.

Fondamentale è poi, oltre all'utile glossario, l'indice degli artisti conosciuti che elenca 3425 voci in ordine alfabetico, accompagnate dalla rispettiva scrittura ideografica, dal tipo di opere prodotte, e dai riferimenti bibliografici.

È evidente che in un lavoro di tale impegno e mole, non poteva non sfuggire qualche svista, ad esempio di interpretazione iconologica. Né può piacere in un volume del genere il tipico approccio da catalogo d'asta che l'A. si lascia spesso sfuggire segnalando le opere nella loro schedatura, di volta in volta come « good » o « extremely fine », « fine and rare ». Che non valgono certo a sostituire il totalmente assente commento estetico (la cui mancanza è peraltro giustificata dal taglio enciclopedico del lavoro) e che hanno invece sapore un po' mercantile.

Piccolissimi neri, comunque, che nulla tolgono al valore intrinseco di questo importante volume che costituisce indubbiamente un punto fermo nella letteratura sull'argomento.

Gian Carlo Calza

AA. VV., *The Graphic Design of Yusaku Kamekura*, with a foreword by Herbert Bayer, an essay by Masaru Katsumi and comments by the designer. Tokyo & New York, Weatherhill - Bijutsu Shuppansha 1973, pp. 188 ill. 238 U.S. \$ 19.50.

Questo volume sull'opera grafica di Kamekura ha vari pregi. Innanzitutto è impostato in modo da fornire una panoramica sulla lunga attività del principale grafico giapponese vivente nei diversi settori in cui essa si è finora esplicata.

Abbiamo così un settore destinato ai posters tra i quali primeggiano, per il prestigio, i diversi realizzati per le Olimpiadi del '64 e quelle invernali del '72. Assai interessante è poi la parte dedicata ai marchi e simboli in cui, anche per la povertà e semplicità dei mezzi a disposizione, appare chiara la capacità e la grande inventiva dell'artista. Seguono altri capitoli dedicati agli imballaggi, alle copertine dei libri, alle insegne al neon, alla grafica miscelanea e, assai importanti, una serie di copertine per la rivista *DEZAIN* tra il '59 e il '60 realizzati con un'impostazione cinetico-visuale che per quei tempi era straordinariamente anticipatrice.

Un altro dei pregi del libro è il commento, realizzato dall'artista stesso, sulle causali e le modalità della creazione di ciascun lavoro. Un neo è invece il non aver ordinato, entro i singoli settori, le opere per ordine cronologico, ma si tratta di un difetto evidentemente legato alla impostazione « grafica » più che storicistica del lavoro. In questo senso si sarebbe preferito un commento più approfondito e ontologicamente sistematico alla generica, per quanto preziosa, critica introduttiva di Katsumi Masaru.

Il « boss del design giapponese » come viene talvolta chiamato questo importante leader della grafica, è alla guida del settore dall'immediato dopoguerra. Vincitore di moltissimi premi, forse come nessun altro nel suo paese, Kamekura deve essere considerato il fondatore del movimento costruttivista nella grafica nipponica. A questo proposito il citato Katsumi Masaru, tra i massimi critici del design giapponese, sostiene che ad esempio un poster tendeva, in epoca precedente, a essere « disegnato » piuttosto che « costruito » fino al rinnovamento introdotto da Kamekura e dalla sua scuola. L'affermazione non è del tutto convincente, almeno nei termini in cui è espressa, in quanto proprio in Giappone, per la lunga tradizione grafica, pittorica e calligrafica che vi si è sviluppata, rimane pressoché impossibile, e da sempre, separare questi fattori della espressione artistica figurativa. Ma indubbiamente la funzione di questo capo-scuola è stata fondamentale nel processo di rinnovamento post-bellico.

La vastità della materia affrontata, l'estrema versatilità nell'approccio che gli permette di fruire d'una pressoché illimitata fonte di espressione e la competitività della sua natura hanno contribuito a farne una delle figure principali del design mondiale. Se è vero, come è vero, che Kamekura è stato fortemente influenzato dalla grafica americana, è anche un fatto che essa ha rappresentato, nel momento dell'incontro nell'immediato dopoguerra durante la occupazione, un soffio nuovo di vita e di idee dopo il lungo periodo di oscurantismo culturale precedente. In effetti la sua capacità di assorbire stimoli dal mondo esterno, più che non lasciarsi influenzare dalla forma che ne può essere il veicolo, mi pare stia alla base della sua ricca produzione.

È quindi assai comprensibile che, assai spesso, possa capitare di incontrare nella sua opera grafica lavori che, pur nella loro impostazione assolutamente libera e contemporanea, rivelano un sostanziale, intimo legame con lo spirito, se non con la forma, della tradizione nazionale.

Gian Carlo Calza

AA. VV., *Tanaka Ikko no dezain*, (L'opera grafica di Tanaka Ikkō) Kyōto, Shinshindo Shuppansha, 1975, pp. 214, ill. 231, Yen 8.800.

Il prezioso volume che illustra il lavoro di Tanaka, uno dei più « intellettualizzati » grafici giapponesi, è un compendio di saggi e analisi, espresse in diverse occasioni, sia da colleghi prestigiosi sia da critici di rilievo.

Ma quel che più colpisce in questo bellissimo libro, che è un'opera grafica raffinata di per se stesso, è la qualità e, per diversi aspetti la profondità intellettuale del materiale riprodotto. Da esso emerge evidente, anche sul piano della ricerca formale, il tentativo di armonizzare elementi della tradizione con le tensioni che si agitano nelle più invisibili componenti della psiche e della società contemporanee. Tanaka è infatti il grafico giapponese in cui, più di ogni altro, si avverte il costante sforzo di superare, attraverso le forme e modalità espressive più disparate, la scissione fra

cultura tradizionale e contemporanea. Ma esiste una radice profonda nella formazione culturale di Tanaka che, almeno in parte, può giustificare tale ricerca appassionata.

Nativo di Nara, antica capitale del Giappone e culla dei valori artistici più remoti, come pure della nascita della sua cultura storica, Tanaka ha svolto i propri studi di belle arti a Kyōto. Una formazione quindi compiuta nel cuore della parte che esprime la civiltà giapponese tradizionale nel modo più completo e raffinato. E nel suo lavoro compare a diverse riprese la delicatezza e l'ampia varietà creativa indubbiamente derivategli dalla prolungata coltivazione, mai interrotta, nell'ambiente artistico e culturale per eccellenza del Giappone con i due centri ideali della sua espressione storico-culturale: Nara e Kyōto appunto.

S'è detto che Tanaka è forse il grafico che più d'ogni altro si sforza di mantenere vivo, col proprio lavoro, il contatto e il recupero dello spirito antico. Ma lo fa con delicatezza e senza prosopopea. Celebri sono soprattutto i suoi lavori sul teatro sia esso quello del *kabuki*, ricco di forti immagini, o quello più sottile, se non meno forte, dei burattini, fino al principe dei teatri nazionali: il dramma *nō*.

Nei posters prodotti in questo settore si nota la costante ricerca, per lo più assai efficacemente espressa, di amalgamare l'anima delle rappresentazioni sceniche con le esigenze della più ricercata grafica contemporanea. La maschera diviene l'elemento dominante dei più felici posters sul *nō*. Ma è una maschera che, mentre all'inizio della produzione conservava ancora una sua struttura formale attraverso la quale si intravedeva la volontà di mantenere l'aderenza alla forma della tradizione, espressa da precise linee circoscriventi, oggi ha perso la propria integrità unitaria per dissolversi in un rapido susseguirsi di vibrazioni geometrizzate. All'interno di esse si intuisce, con breve riferimento somatico, non più la complessa e unitaria struttura della maschera, ma un suo analogico richiamo, il suo spirito stesso.

È in questo costante sforzo di recupero e di rinnovamento che va compreso il messaggio di Tanaka. E se pure una parte della sua produzione, quella dei marchi di fabbrica ad esempio, o della copertina della rivista DE-

ZAIN, risente dell'influenza del suo maestro Kamekura, non si può assolutamente negare ch'egli abbia ormai raggiunto una totale autonomia stilistica. E proprio là dove più profondi sono la ricerca e l'impegno verso una risposta alla spesso drammatica istanza di salvaguardia dello spirito della tradizione antica pur entro le continuamente modificantisi strutture del divenire contemporaneo.

Gian Carlo Calza

FURNESS H. e NAGANO M., *Zeshin*, London, Milne Henderson, 1976, 75 pp. 55 ill. £ 3,50. Notes on lacquer by Neil K. Davey.

Un prezioso volumetto, che cataloga una mostra tenuta nell'estate di quest'anno sulle stampe, pitture e lacche di Shibata Zeshin (1808-1891) artista poco conosciuto, ma dalla interessante produzione anche per i diversi campi in cui si è cimentato.

Nonostante la limitatezza dello spazio e l'ovvia parzialità nella selezione delle opere trattandosi di una mostra-mercato, il catalogo è assai ben curato nella schedatura dei singoli lavori esposti, con un impianto scientifico che raramente si riscontra in prodotti con finalità commerciali. Gli estensori si sono invece preoccupati di compiere una ricerca bio-bibliografica accurata anche se, soprattutto per quanto concerne la letteratura specifica, il loro impegno non ha potuto che confermare l'estrema povertà sull'argomento anche in lingua giapponese.

Non altrettanto soddisfacenti gli *addenda*, una serie di sette *gouaches* su seta, che danno l'impressione di essere state infilate lì all'ultimo momento e che mancano del benché minimo apparato critico. Fatto strano, data la padronanza degli AA. sull'argomento, che risulta evidente dal resto del libro.

Importante sotto il profilo scientifico l'elenco di cinquantacinque sigilli usati da Zeshin nel corso della sua carriera con l'indicazione, per molti di essi, dell'epoca in cui sono stati impiegati dall'artista. È un utile strumento di lavoro che potrà servire anche in futuro come punto di riferimento.

La consueta carenza critico-estetica che ac-

compagna per lo più i cataloghi anglo-sassoni è stata in parte temperata dalle « Artistic notes » in cui si mettono in luce, più che criteri artistici, tecniche pittoriche impiegate dall'artista (come ad esempio quella di raffigurare un particolare invece che una visione generale) ma di cui non si dà peraltro il significato.

Comunque sia il libro è un ottimo esempio in cui è dimostrato che anche mostre-mercato possono essere impostate con serietà e fornite di catalogo con apparato critico di impostazione scientifica. Personalmente si sarebbe però preferito da parte dell'editore un sacrificio della ricercatezza grafica a favore della comodità di consultazione: pagine numerate e indice.

Gian Carlo Calza

CRIGHTON, Robin A., *The Floating World. Japanese Popular Prints 1700-1900*, London, Victoria and Albert Museum, Her Majesty's Stationery Office, 1973, pp. 242, ill. 296, col. pl. 7. £ 2,75.

Questo importante catalogo, che illustra l'esposizione di silografie giapponesi tenutasi nell'autunno 1973 al Victoria and Albert Museum, che fece grande scalpore per l'approccio a dir poco rivoluzionario sotto più di un aspetto, rappresenta, come la mostra stessa, un tentativo di svolta nell'apprezzamento delle stampe giapponesi.

Il curatore ha proposto un'assai stimolante approccio che si distacca da quello solitamente seguito, di carattere storicistico. In sostanza, in luogo di fornire una panoramica generale delle stampe che, come si fa di consueto, partendo dai primitivi testimoni passo passo il processo evolutivo che esse hanno compiuto nell'arco di circa due secoli, ha creativamente diviso l'esposizione per « temi », vale a dire secondo i diversi argomenti di fruizione da parte del pubblico. Principalmente medio o piccolo borghese, e in alcuni casi anche popolare, esso ricercava sul mercato immagini che fossero legate ai momenti in cui questi ceti si divertivano e ricreavano.

Il catalogo è così stato ripartito in cinque sezioni:

il teatro *kabuki* nel quale maggiormente si è esercitata, fra tutte le forme di spettacolo, la creatività degli artisti della silografia. Dalle stampe semplici, riproducenti scene di teatro a effetto particolarmente drammatico, alle grandi *affiches*, soprattutto dei primitivi, che facevano la pubblicità agli attori più celebri ritratti nei loro ruoli di grido.

Le belle donne - *bijin* - dove emerge prepotentemente tutto il mondo della passione e soprattutto dei quartieri di piacere centro della vita di *bohème* della società dell'epoca dei Tokugawa. Tra esse celebri sono le stampe erotiche che sono state esposte qui per la prima volta.

Altro argomento importante è costituito da paesaggi e vedute che testimoniano della grande passione dei giapponesi per la natura e per i viaggi, anche se brevissimi, per entrarne in contatto. Gite in campagna o in collina per ammirare i ciliegi in fiore o il primo cuculo che canta, immagini delle quattro stagioni e di località celebri si susseguono nelle ricche fantasie cromatiche dei *fūkei*.

A essi è intrinsecamente legato il tema dei *kachō*, fiori e uccelli, che costituisce il quarto gruppo e le cui radici affondano nell'antica tradizione pittorica cinese, come del resto anche i *fūkei*.

L'ultimo gruppo è quello dei personaggi ed eventi storici che vengono riproposti al pubblico spesso avvicinandoglieli metaforicamente con il sistema del *mitate* vale a dire l'occultamento in situazioni contemporanee, per vicenda e abbigliamento, di fatti antichi.

Da tutta questa impostazione conseguono accostamenti di autori di epoche diverse per ogni argomento. Il che permette, dati gli sbalzi stilistici più cospicui, di constatare facilmente l'evoluzione, e l'involuzione, delle scuole e delle tecniche nel tempo. I risultanti accostamenti di primitivi come un Masanobu di prima maniera con un Kunisada potranno ai più apparire alquanto traumatizzanti. Eppure sono anche aperture di questo genere che creano nuove prospettive nella critica e permettono di sbloccare situazioni di apprezzamento ormai ossificate.

La stessa modernità di vedute è manifestata anche con l'esposizione di alcuni « disegni della primavera », gli *shunga* erotici. Tutta la critica è concorde nel sostenere che essi rappresentano una parte assai importante della silografia nipponica e che in alcuni casi, come in quello dell'*Uta makura* (il poema del guanciale) di Utamaro, sono da annoverarsi tra i capolavori in senso assoluto di un artista.

Sotto il profilo tecnico c'è qualche lacuna, né era pensabile potesse essere altrimenti data la novità dell'approccio, e neppure si vuol qui fare riferimento alla scarsa attenzione, anzi volutamente nulla, prestata dall'estensore al problema delle impressioni, stati, tirature. Chi scrive è sempre stato contrario a far dipendere lo apprezzamento di una stampa, che è e deve essere artistico e storico, da queste considerazioni che poi in sostanza rivelano uno scopo prettamente mercantile. Si fa invece riferimento a sviste più sostanziali, come ad esempio l'illustrazione II, 69 che mostra due stampe di Utajaro raffiguranti un ambiente editoriale tutto con personaggi femminili. Non si tratta infatti di un dittico, come sostenuto, ma di due fogli di un celebre trittico in cui sarebbero analogicamente raffigurati Utamaro e l'editore. Anche l'altro dittico a cui si fa riferimento nel catalogo a quel punto è un trittico.

Ma, nonostante questo tipo di sviste, rimane salva l'impostazione stimolante del catalogo e della mostra che propone fra l'altro il recupero degli artisti « tardi » accostandone, come fa, le opere a quelle dei più celebri maestri.

Gian Carlo Calza

HUHSIEN, *Pittori contadini della nuova Cina*. A cura del Gruppo Iniziative Editoriali. Prefazione di Cesare Zavattini, introduzione di Renata Pisu, Milano, 1975, pp. 194, 82 tavv. a colori.

Finalmente un'iniziativa editoriale concernente l'arte della Cina contemporanea. Il volume in questione, che raccoglie 82 opere di ben 52 autori e due collettivi artistici, tutti

pittori del distretto di Hu (Shensi), è importante perché in Cina si fa un gran parlare del fenomeno culturale e politico che l'opera di questi pittori rappresenta. La pubblicazione è quindi, una volta tanto, tempestiva, una tempestività che va un po' a scapito dell'apparato critico, e potrà magari fornir occasione a un approfondimento del dibattito sulla funzione dell'arte nella Repubblica Popolare Cinese che si sta sviluppando in Europa. Si è tenuta infatti a Londra nel novembre-dicembre 1976 una mostra dei quadri di Huhsien. Patrocinata dall'Arts Council of Great Britain, la mostra (61 pitture esposte alla Warehouse Gallery) ha avuto il catalogo curato, con intelligenza, da Guy Brett.

Il libro consta di una prefazione di Cesare Zavattini, di un'introduzione di Renata Pisu, e delle ottantadue opere, abbastanza ben riprodotte, con, a fronte, altrettanti commenti o brani, poetici o esplicativi (spesso tratti da « Chinese Literature ») che intendono offrire una visione generale della realtà sociale della Cina contadina – ma non solo contadina – di oggi. Come si accennava, un tentativo messo insieme frettolosamente, forse per fare un libro « strenna », il che conferma come la Cina attragga il grande pubblico e l'editoria segua e sfrutti il fenomeno; ma anche questo testo non esce dalla palude del caos editoriale a carattere sinologico, che va affrontato con spirito critico.

La prefazione di Zavattini è fresca e intelligente, però sembra di cogliere, in quelle brevi note, quasi stupore per la « scoperta » di tal « novità » cinese. Ma della novità o della Cina stessa? Al solito, infatti, pare eccessivo parlare (p. 5) di civiltà antitetiche, laddove è meglio, e più corretto, parlare di civiltà diverse. Purtroppo la meraviglia per la scoperta che facciamo di questo volto artistico della Cina (pur definito di « rottura » nei confronti di quella tradizione a noi « antitetica ») rientra in un vizio culturale che da sempre ci portiamo dietro: il nostro cosiddetto eurocentrismo, che è poi la presunzione che la cultura occidentale sia all'avanguardia, ancora e sempre, anche quando si ammette che Huhsien potrebbe dare indicazioni diverse pur se ovviamente non « esportabili ».

Con la sensibilità propria dell'artista, quale egli è, Zavattini sottolinea la importanza (p. 6) della scelta cromatica operata a Huhsien: sono colori vivaci, netti, pieni di vita, di gioia: i colori dell'impegno, della costruzione dopo una rivoluzione vittoriosa. E sarebbe stato il caso di mettere in rilievo anche ciò che può sembrare banale, scontato, dopo avere scorso le pagine del volume: il lavoro, che costituisce il tema prevalente della pittura cinese contemporanea, scandagliato nei suoi aspetti principali. Ecco che cosa rappresentano i volti dei cinesi ritratti nelle pitture: gioia principalmente, ma insieme fatica, sofferenza, e infine consapevolezza, la consapevolezza del grande compito storico che questo popolo si è assunto. La vera rottura col passato è qui. Non direi infatti, con Zavattini, che essa si effettui sul piano tecnico, in quanto la pittura di Huhsien non contrasta, tecnicamente parlando, sempre, ed è bene ricordare come non esista una sola tendenza pittorica o « scuola » nel distretto, con quella classica cinese, ma sembra anzi di poter riscontrare talvolta caratteri di continuità. La rottura avviene su un piano prettamente ideologico, che non vuol dire contenutistico, di uso dell'arte, della sua funzione all'interno di una società: di chi deve essere a produrre arte e chi a fruirne, se debba esistere una frattura tra i due aspetti. Qui l'importante risposta di Huhsien, la risposta al problema dell'artista, e quindi dell'intellettuale, nel contesto di una società tesa all'edificazione di uno stato socialista. Una risposta alla domanda avanzata in Cina all'epoca dei « Cento fiori », e poi discussa durante la « Rivoluzione culturale », ed ancora in primo piano durante la recente campagna della « critica a Lin Piao e Confucio »; quest'ultimo essendo l'ispiratore della politica culturale attuata dalla classe dominante per più di duemila anni. Una risposta che è diversa da ogni tentativo avvenuto per es. in URSS ove, al di là dei contenuti che possono anche occorrere analoghi (una « lettura di Engels », p. 117, e simili), si è ancorati ad uno sterile miscuglio di accademismo classico e verismo, con elementi nazional-folcloristici, che solo una solida e buona tradizione grafica riscatta talora. E anche nel mondo contemporaneo occidentale, coloro che si sono

posti questo problema (un Guttuso) hanno solo trovato uno stimolo da introdurre sulle loro esperienze cubo- astrattiste. In Cina si tenta invece un'operazione di massa, di coinvolgimento totale (ancora una volta vorrei ricordare che là molto si è discusso di questi pittori, della popolazione), col rifiuto della concezione dell'artista che sa solo dipingere o poetare (così collabora l'« intellettuale » socialista « classico » con la classe operaia cui è « strettamente legato »), per usare i pennelli, ma anche la poesia, il teatro, il cinema, concretamente, tutti i giorni. Ed ecco allora che i quadri non hanno importanza perché « originali » o perché « rispecchiamento » formale – ed il dato più interessante è a nostro avviso il ripudio più o meno esplicito del realismo socialista trasformato in un realismo-romantico che lascia molto spazio all'intervento fantastico – della lotta quotidiana, ma perché strumento stesso di lotta nel senso che tutti possano, senza timore, prendere in mano un pennello e dipingere. Tale la « novità »: lo *uso* dell'arte, giorno per giorno.

È appunto per questo che adesso Huhsien è famosa e citata in Cina, proprio per il ruolo di avanguardia che in questo senso si è presa nella lotta culturale per la formazione di un « uomo socialista ». Dopo aver detto ciò sembra ovvia l'inutilità di una « definizione » di questi contadini pittori. La polemica se essi siano pittori dilettanti, e risponde bene Zavattini quando scrive (p. 6) « ... ma in realtà questi contadini non sono pittori dilettanti allo stesso modo che non sono lavoratori dilettanti, né uomini dilettanti », oppure si debbano chiamare *naïf*, o se il loro sia un *hobby*, viene a cadere perché totalmente travolta dalla più ampia problematica. E ancora a proposito di dilettantismo va precisato come « dilettanti » fossero proprio i pittori della Cina classica, come accenna la Pisu, i governanti, i funzionari burocrati del Celeste Impero. Essi, infatti, si « dilettavano » con la ricerca del bello, creando stili ed opere di grande valore; esemplare in questo senso l'imperatore Hui tsung (1028–1135), più famoso come pittore che come buon governante; ma quest'ultimo era il suo « mestiere ».

Brett nel suo catalogo (p. 9) interviene sul

tipo di definizione in senso tecnico: « There is a difference between the 'naivety' which comes from a beginner's technique and the 'naivety' which comes from a fresh perception. There is no reason to confuse them ». Siamo dell'opinione che certamente nelle prime opere dei pittori di Huhsien vi sono entrambi questi tipi di 'naivety', la primitività e la freschezza. Successivamente, per la « critica degli altri membri della comune » (Brett p. 6) sia per intervento esterno, sia perché « a lungo andare si impara », hanno in gran parte limitato gli elementi di primitività, eliminando i più grossolani, 'naïf', errori. Freschezza di tematica oggi ad Huhsien, ma non certo più di tecnica. Se si tentasse – ma non pare proprio stia avvenendo ciò – di esportare dal distretto di Hu in altre parti della Cina questa esperienza (quella tecnica, non quella dell'uomo-artista globale) si cadrebbe nel terzo tipo di 'naivety' che Brett non cita, quella occidentale di uno stile, di una pura maniera pittorica, completamente svincolata, almeno per la gran parte, da un reale contenuto originale.

Ed ancora per quel che riguarda la tecnica, Renata Pisu scrive (p. 16) che « la tradizione pittorica continua ad essere ricordata nell'opera dei contadini di Huhsien ... », mentre non solo essa è ricordata, ma ne è un pilastro, proprio perché i contadini si sono impadroniti di immagini e paesaggi (nei quali mettono sempre in risalto il proprio lavoro) che non erano mai stati loro; c'è soddisfazione nel mostrare i nudi picchi montani con le bandiere rosse (p. 39), ma essi usano ad es. la nebbia, secondo uno stile classico, per distanziare i monti.

La Pisu afferma concludendo, (p. 20), e condivido la sua opinione, che le scritte propagandistiche presenti in numerosi quadri (es., p. 113) ci riconducono a « radici più antiche », ad una concezione pittorica che si basa e fa sua l'arte calligrafica. Ma mi permetto ancora di non essere d'accordo con la Pisu – la cui introduzione è per il resto buona – là dove dice (p. 16): « ... l'invito di Mao a far sì che 'l'antico serva al nuovo, lo straniero serva al cinese', è sempre accolto e rispettato, ma la felice sintesi non si è ancora operata »; a mio parere la sintesi è già in atto, ad un buon

livello, se si tiene conto che essa è il prodotto di *questa* società cinese, e che ne è la sua genuina espressione storica. Anche socialmente, la Cina è in fase transitoria: niente di singolare che tale sia pure la sua arte.

Per chiudere, poche parole sull'impostazione del testo. È realizzato con gusto, le riproduzioni sono accurate; è carente, un po' troppo!, il commento al lato industriale della società cinese, angolazione che fa da contrappunto a quella contadina. I brani a commento sembrano per il resto, come s'è detto, troppo superficiali, buono il dosaggio delle citazioni di Mao, e quello dei reportage.

Non avrebbe stonato la concessione di maggiore spazio alla nuova Costituzione cinese, ed inoltre si sarebbe forse dovuta esporre più esattamente e concretamente la precipua realtà del distretto di Huhsien. Un testo utile, perché offre – sia pure ad un prezzo elevato – delle buone riproduzioni dei quadri, ma un libro che si poteva e doveva fare meglio.

Giovanni Curatola

Peregrinação, 1537-1558, di Fernão Mendes Pinto, a cura di Giuseppe Carlo Rossi. Traduzione di Erilde Melillo Reali («I cento viaggi»). Collezione diretta da Franco Marrenco, vol. IX). Milano, Longanesi, 1970, pp. 369, 7 tavv. f.t., 22 ill.

Nella sua recensione a questa prima traduzione italiana della *Peregrinação* di Mendes Pinto, a cui rimando per le note generali, Alessandro Bausani lancia un appello a «un sinologo, uno yamatologo e un malesiologo» affinché tentino di sbrogliare, nei settori di loro competenza, l'intricata matassa dei termini pintiani¹⁾.

Come nipponista (e non 'yamatologa') e per il profondo interesse che mi lega alla storia dei portoghesi in Asia, mi sono quindi sentita chiamata in causa e mi sono accinta alla lettura.

L'esigua mole del volume parlava già di per sé del drastico taglio a cui il testo originale era stato sottoposto ma la sorpresa, invero sgradita, fu di trovare che la parte relativa al Giappone era stata letteralmente decimata. Esigenze editoriali (dato anche l'intento divul-

gativo della collana) hanno certamente avuto un loro peso in tale decisione e potrebbe sembrare qui un partito preso sollevare obiezioni sul criterio di scelta, ma vorrei far parlare le cifre: il testo originale tratta del Giappone (direttamente per visite di Pinto o indirettamente per notizie su Saverio) nei capitoli 132(la fine)-133-134-135-136-137-200-201-202-208-209-210-211-212-213-218(la fine)-223-224-225, in totale in ben 19 capitoli. Di questi solo tre, il 134, il 218 e il 223 appaiono in traduzione, e il 218 parla del Giappone unicamente per citare una lettera del signore di Bungo. Gli altri capitoli hanno due righe di riassunto. Ma mal comune mezzo gaudio, si dice. È vero: infatti sui complessivi 226 capitoli che formano l'originale solo 60 hanno trovato posto nella traduzione italiana.

A questo punto, una nota da parte nipponista sembrerebbe quasi inutile se non per lamentare che almeno poteva comparire il racconto dell'arrivo di Pinto in Giappone: di indubbio interesse dato che sostiene (a torto) di essere stato con i primi [«*da nova terra de Japão que tinhamos descoberto*»]. Ma se quasi nulla si può dire sul testo per carenza dello stesso, c'è invece una serie di osservazioni particolari che riguardano specificamente l'indice dei nomi geografici e il glossario.

Iniziamo con l'indice dei nomi geografici che presenta la più macroscopica svista. Dice l'avvertenza: «Poiché la geografia della *Peregrinação* è tuttora un problema aperto (e in parte probabilmente insolubile, per la scarsa attendibilità di molti luoghi della narrazione) abbiamo posto due punti interrogativi (??) accanto ai nomi assolutamente non identificati, e un punto interrogativo (?) accanto a quelli ipotizzati da vari studiosi». Ebbene, accanto a «Miacó» ci sono i due punti interrogativi. Ora, Miacó o Meaco, non è che la trascrizione portoghese per Miyako (capitale), cioè Kyōto, termine usato (a partire da Saverio) in tutte le lettere dei gesuiti nonché nelle relazioni di altri viaggiatori, ed è così nota che non era neppure necessario l'intervento di uno specialista. Il fatto stesso, inoltre, che il sovente citato Schurhammer non abbia commentato il termine, dandolo ovviamente per scontato, poteva mettere sull'avviso.

Altrettanto strani appaiono i due punti interrogativi per « Facatá » che è Hakata, sulla costa settentrionale del Kyūshū, porto frequentato dai portoghesi e attualmente conglobato nella città di Fukuoka.

Vediamo qualche altro punto: « Bandou » è Bandō, cioè la regione composta dalle otto province orientali a est di Ōsaka (Sagami, Musashi, Awa, Kazusa, Shimōsa, Hitachi, Kōzuke e Shimotsuke) e che praticamente si identifica con il Kantō (trascrizione più moderna di Kwantō): togliere il punto interrogativo.

« Regno del Bungo » (meglio 'di Bungo'): si trovava nel NE dell'isola di Kyūshū (nell'attuale prefettura di Ōita) e non a NO. A proposito di Kyūshū, sarebbe meglio riportare i nomi geografici nella trascrizione che rispetta l'originale: quindi non « Kiūshū ».

« Fucheo » corrisponde sì all'odierna Ōita (città), ma era meglio specificare che è l'antica Funai.

« Minatō » significa porto, ed è anche nome di località, ma non è il nome di una catena di monti. L'equivoco può essere sorto perché nel capitolo tradotto (223) il testo è: «... a demandar a ponta da serra de Minatō », mentre in altre parti (ad es. nel cap. 135 che non appare in italiano) il contesto è più chiaro.

Passiamo brevemente al glossario delle parole luso-asiatiche.

« Chencico, chenchicogim »: esatta l'interpretazione data, cioè termine che in Giappone indicava i portoghesi provenienti dall'India. Era meglio chiarire specificandone la derivazione da Tenjiku (= India) e *jin* (= uomo).

« Funee », nome generico d'imbarcazione in Giappone. Esatto, ma si poteva aggiungere che la grafia corretta è *fune*, e non lasciare il plurale « funees » (che è chiaramente portoghese) nel testo e che non esiste in giapponese.

« Nautaquim, Nautoquim »: principe giapponese. Dalla spiegazione sembrerebbe un titolo mentre è corruzione pintiana per Naotoki, altro nome del signore di Tanegashima, Tokitaka (1528-79). Il fatto che Pinto lo usi anche per altre persone sta a indicare solo che aveva preso un abbaglio all'epoca della sua visita a Tanegashima scambiando il nome del principe per un titolo.

Un appunto a una delle pochissime note ai

capitoli sul Giappone. Alla fine del cap. 218 Pinto riporta una lettera di « ... Yacatá Andono, re del Bungo, di Facatá, di Omanguche e della terra bagnata dai due mari, signore dei principi che governano le isole di Tosa, Xemenaxeque e Miaigimá... » e la nota (p. 341) commenta « In realtà non si tratta di un re, ma di un semplice *daimio*, o governatore di provincia ». Perfettamente d'accordo che non si tratta di un re, errore frequente tra gli occidentali, ma non si tratta neppure di un semplice governatore di provincia. I *daimyō* (e ancora una volta richiamo l'attenzione sulla corretta trascrizione grafica dei termini giapponesi!) erano, all'epoca di Pinto, padroni assoluti delle terre che dominavano data la situazione critica del governo centrale. Questo era tanto più vero proprio per i *daimyō* più lontani dalla capitale e quindi meno controllabili. In particolare il *daimyō* di cui si parla, cioè Ōtomo Yoshishige (1530-78), poi battezzato col nome di Francesco, poteva vantare il predominio su vasti territori sia del Kyūshū che della parte occidentale dello Honshū. A chiarimento del brano riportato, bisognava dire che Yacatá (*yakata*) è un titolo nobiliare; Andono è composto di An e *dono*, in cui il primo è la 'coda' di un altro nome di Yoshishige, Kian, e il secondo significa signore; Facatá è Hakata (che abbiamo già visto), nell'antico Chikuzen odierna prefettura di Fukuoka; la 'terra bagnata dai due mari' indica appunto quanto fosse estesa la sua signoria con coste sia sul Mar Interno che sullo stretto di Corea; e infine che Tosa non è un'isola, ma parte dell'isola di Shikoku.

Non ho certo risolto con questi brevi note tutti i dubbi che la toponomastica pintiana presenta in campo nipponico, ma almeno qualche punto sarà stato chiarito. Per concludere, non si può non riconoscere ai curatori il grosso merito di aver affrontato un testo così irto di difficoltà e di averlo finalmente presentato anche al lettore italiano. L'appunto, semmai, come ha fatto anche osservare il Bausani, è quello di non aver richiesto la collaborazione degli 'addetti ai lavori'.

Adriana Boscaro

¹⁾ *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, vol. 31 (N.S. XXI), 4, 1971, pp. 562-67.