

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



**PAIDEIA**

**XVIII, 3 1979**  
(Serie Orientale, 10)

## INDICE

### Articoli

G. SCARCIA, <i>In morte di Ṭabas e di Bombaci, dei Pahlavi, dei Moṣāḥebān e d'altri ancora</i> .....	1
G. CANOVA, <i>Un'invocazione per la nascita nella tradizione dell'Alto Egitto</i>	19
G. BELLINGERI, <i>Sulla possibile funzione di Ṣarīmsāq otī in un passo del Dede Qorqut</i> .....	39
V. V. IVANOV, <i>K istorii konevodstva i kolesnyh povozok u Iranskih i Indo-iranskih plemen</i> .....	47
A. ARIOLI, <i>Notizie sulla moschea Ġāmi' di Isfahān in una fonte prosopografica del X secolo</i> .....	61
C. COSSIO, <i>L'immortale racconto illustrato</i> .....	71
S. VANNUCCHI, <i>Isole nel fiume: Ajñey, 1951</i> .....	79
M. ABBIATI, <i>Il dibattito del '34 in Cina su lingua comune, dialetti, latinizzazione</i> .....	85
B. DADÒ, <i>Zhang Binglin contro Kang Youwei</i> .....	91
A. BOSCARO, <i>I Kirishitan Monogatari: Una rilettura del 'Secolo cristiano'</i>	113
G. E. CARRETTO, <i>Sulla Repubblica Popolare della Mongolia: interpretazioni storiografiche</i> .....	139

### Precisazioni, Note, Bibliografia

G. CURATOLA, <i>Pittura murale a Kirmān: una precisazione</i> .....	163
G. SCARCIA, <i>Una conferenza su Firdusi</i> .....	165
«Lingue nazionali emergenti» .....	166

\* \* \*

E. N. ŠIPOVA, <i>Slovar' tjurkizmov v russkom jazyke</i> (R. Faccani).....	167
HE. CARRÈRE D'ENCAUSSE, <i>L'empire éclaté. La révolte des nations en U.R.S.S.</i> (D. de Meglio Slavich) .....	171
J. SHEPER, <i>Mavo' la-soṣiologyah šel ha-qibbuṣ</i> (E. Trevisan Semi).....	180
<i>Per un Palestinese. Dedicato a più voci a Wael Zuaïter</i> (G. Scarcia).....	181
G. M. D'ERME, <i>Grammatica del neopersiano</i> (L. S. Loi) .....	184
<i>Criticismo costruttivo e problematicità ezafetica: postilla a una recensione</i> (G. Scarcia) .....	199
H. J. HANIFI, <i>Historical and cultural dictionary of Afghanistan</i> (G. Vercellin)	203
H. GARNER, <i>Chinese Lacquer</i> (G. Curatola) .....	204

GIANROBERTO SCARCIA

IN MORTE DI ṬABAS E DI BOMBACI, DEI PAHLAVI,  
DEI MOṢĀHEBĀN E D'ALTRI ANCORA

*Alcuni non ci sono più, altri bighellonano qua e là*

Era trascorso poco più di un anno, alle prime nevi del '54, e si parlava, si discuteva ancora, nonostante le fucilazioni. La politica non era ancora passata di moda nei salotti, che erano ancora cuscini disposti a cerchio intorno al *korsi*. Qualche sporadico volantino di sinistra, la notte: un collega italiano di destra dichiarata, rientrato tardi una certa sera, era stato espulso su due piedi, a testimonianza di un apparato poliziesco ancora tutto da rieducare.

Le abiure infuriavano però sulla stampa, nè le autorità religiose erano da meno di quelle civili nel dare addosso ai colpevoli di sempre, gli atei traditori di Dio e, allora, dell'Imperatore.

Complicazioni estenuanti per viaggiare: dozzine di fotografie di chi non demordeva intasavano gli archivi della Questura centrale, dietro le carrozzelle dei venditori d'acqua. Inaccessibile, anche a chi non demordesse, solamente il Kurdistan: la conoscenza occasionale, fatta al bazar di Urmia, di un signore in costume, accendeva una serie di scandali a catena.

Poi, piano piano, tutto si smorzò, come qualche volta fanno anche i venti più impetuosi; col disgelo si parlava già d'altro; fanciulle nude castissime passeggiavano al solstizio con le bige madri monacali, e meretrici dal *chādor* traslucido, l'unico autorizzato da Reżā padre come divisa, prendevano posto vicino ai fanali, ancheggiando nel loro tetro entusiasmo.

L'anno dopo, alle porte della città campione e martire, *hojjat ol-akrād*, c'era un bel cartello in inglese, cioè in americano, *welcome to Mahabad*, il prototipo, addirittura, di quello che sarebbe comparso di lì a poco in tutte le città dell'impero; e, più a oriente, i turcomanni infioravano di bandierine tricolori i proclami dei loro khan, inneggianti al ventotto di mordād. Esaurita la campagna contro il *Tude*, il vertice *oşuli* lanciava quella, in verità più blanda, contro i Bahā'i. Su di un settimanale illustrato, accanto all'effigie bonaria e minacciosa dell'*āyatollah* supremo, c'era un gran punto interrogativo: ieri il *Tude*, oggi i Bahā'i, quali *takfir* e quali teste da far cadere ci riserba l'avvenire?, si domandava un redattore.

I sodomiti si riunivano *posht-e shahrdāri*, proprio dietro la forca, e anche l'Imperatore si manteneva per il momento fedele ai gusti grezzi del padre: a un campeggio estivo, sul Caspio, consumò una volta insieme agli studenti stranieri, con poca scorta e in pantaloncini da scout, il peggior pasto che ci avessero mai ammannito in quei mesi. (Il caviale, quasi non si sapeva che cosa fosse; si trovava, ma quello d'oro, con ponte aereo di vodka d'accompagnamento, in casa del Capo della Polizia, lontano dai venditori d'acqua).

Ṭabas viveva ignara di tutto ciò nei suoi giardini in mezzo al sale, protetta dalle sue cento parasanghe percorribili solo agli eroi, con lo *shāgerd* dell'autista che camminava avanti al camion, come un cammelliere, a spianare ogni volta il sentiero. A Ṭabas c'era la luna, qualche telaio, un monello vispo, maggiordomo del caravanserraglio-garage dove s'alloggiava sui tetti, e una vecchia guida di carovana che tentava, a ogni straniero in arrivo, di convertire in liquido corrente alcuni titoli di credito zaristi, istoriati come tappeti.

Ancora un poco, e venne la Tehran sinonimo di futuro e di spreco. L'acqua potabile arrivò insieme al gin tonico. Il sole si velò di qualche subitaneo vapore, e la polvere, il vapore e il fumo diedero anche a quella capitale il volto delle grandi città convulse, decise a raggiungere e superare Los Angeles. Il servizio segreto si organizzò, e si mise al bavero un distintivo di riconoscimento. Il centro prese a spostarsi vertiginosamente, ogni anno un chilometro più su e un gradino di volgarità più giù. I sodomiti si costruirono la *Torre di Londra*, locale più gaia-mente scespiriano.

Nel '66 fu un vero choc. Al congresso di settembre, i veterani educati all'iranistica dallo yoghurt e dal pane e cipolla erano veramente colpiti. Dichiarò Gilbert Lazard, di fronte alle tavole imbandite che si stendevano a perdita d'occhio nella notte: *On dirait que c'est un pays riche*. Una boutade che era l'embrione di una *'aqide*.

Dentro il *dālān* della moschea dell'università ci fecero ebbri di whisky: ne colorammo i *sajjāde*, e quasi pensammo a un valore mistico estremo di quel laicismo provocatorio.

Nel parco di Niyāvarān l'imperatrice ci versò personalmente il tè nelle chiacchiere danesi, mentre rideva di cuore, facendo eco al marito un po' più torvo, all'idea che un Pio Filippini Ronconi, persona in apparenza così seria, potesse veramente perdere i suoi giorni studiando *'erfān*. Una coppia di persianucci qualunque, tra il *rashti* e il *bārforushi*, ma, al tempo stesso, due monarchi, d'ora in poi, di tipo scandinavo. Il che non scioglieva, non si sa mai, il dilemma della signora Lockhart: stringere la mano allo scia tenendo il bastone con la sinistra, ovvero nascondere preventivamente il bastone stesso in un cespuglio fiorito? Più rischiosa, a parer mio, la seconda alternativa, alla quale finì pure per cedere; ma i *sāvāki* s'erano ormai organizzati: senza più distintivo esteriore, sapevano distinguere in fondo i claudicanti veri dai falsi.

Da quei giorni la situazione precipitò, e fu cosa fatta. Credemmo del tutto

al boom economico, quasi quasi anche all'esercito in grado di competere con quello degli Stati Uniti; approfittammo dell'asfalto sempre più diffuso e degli agi estesi alla provincia, pur deridendo la buccia achemenide di quella parodia di noi stessi, di quello specchio deformante che faceva bubboni mostruosi di tutti i nostri nei « occidentali ». Żahhāk infuriava, però teneva a bada, come s'usa, le coorti dei demoni minori.

A tutto ciò Ṭabas si manteneva straniera, non più inaccessibile e tuttavia come non permeabile all'estetica pahlavi, unica città persiana che si potesse ammirare ancora senza nessuna riserva; neppure le corone in bilico sui trespoli di latta, gli obelischi declamanti le parole d'ordine della rivoluzione di gesso, gli archi di trionfo sorretti da Immortali con gli occhi strabici. Il pellicano volato a posarsi con la tempesta tra i cipressi di Golshan se ne stava racchiuso nella propria cupa nostalgia di Čıldır, e solo i suoi accessi di furia improvvisa laceravano di quando in quando il silenzio del sale.

Più lontano, sfasata di un ventennio, arrancava Kabul, puntualmente mortificata, a ogni verifica, che a un suo passo avanti ne corrispondessero dieci della maggior sorella e rivale; ma l'altopiano sacro ritrovava la sua unità al di là degli asfalti, nelle vallate e nei campi, tutti parimenti lontani, non più e non meno, dalla follia della capitale, nonostante gli spacci avestici traboccanti di cose inutili qua, sunnitamente austeri laggiù. Nelle vallate e nei campi non accadeva nulla, nè a oriente nè a occidente di Ṭabas. Accusato poi d'ogni nefandezza, in realtà più di buon gusto, più indolente del suo maggior fratello gelido e crudele, il Kābol-shāh sonnecchiava nella sua apatia di possidente d'altri tempi tra le acace di Ājar, pauroso solo del terribile cugino, il *lewānay sardār*, in cui s'era concentrato tutto il vigore e il nerbo antico dei Moṣāhebān.

A metà cammino degli Anni Settanta ci accorgemmo, sì, che qualche cosa non andava, forse soprattutto perché il nostro stesso confort risultava sempre più di frequente in pericolo, e l'urbanismo dei bulldozer ci aveva ridotto alla disperazione. Così scrivemmo pagine che sembrano ispiratamente profetiche a rileggersi oggi, ed erano invece escatologiche; ma non avremmo mai osato sperare in una fine dei tempi così ravvicinata.

Il miracolo s'è prodotto improvviso per noi malaccorti. L'autunno del '77, all'alba dei primi assalti ai ristoranti e ai supermercati, era come se il tempo fosse per l'ultima volta sospeso su tutto l'altopiano, a dare alla nostra nomadica iranofilia l'occasione suprema. Non era tanto un autunno quanto un'estate che frenava. Nell'aria tersa non alitavano presagi; immacolato il giardino di Amānollāh, qualche foglia d'oro sui platani di Eṣṭālīf, a rendere più amaro il rimorso del Kābol-shāh ormai in esilio, e nell'immensa distesa tra Paghmān e Isfahan, attraverso il *mehragān* dolcissimo di Herat, trecento parasanghe di via libera per la steppa, da percorrere senza controlli, senza ostacoli, senza blocchi nè lasciapsasare.

Pure sentivamo, come si sente Satana nel sangue (nel nostro sangue), l'appros-

simarsi di una fine, e, a mano a mano che gli orti di Ṭabas si avvicinavano, la angoscia guadagnava terreno. A Ṭabas il pellicano riposava, il becco sotto l'ala, d'un sonno reso tranquillo dalla pietà dell'imperatrice che aveva voluto alleviargli la solitudine col dono di due compagni, ora anch'essi dormienti. Nel silenzio della sera e del sale, un lume lontano, liscio sul deserto, girando attorno al giardino di Golshan faceva temere, ma non era, una grande circonvallazione d'asfalto che abbracciasse i palmeti. Un medico del servizio civile, quello che un tempo ci aveva insegnato a giocare a carte « in persiano », fasciava paterno, sulla soglia serena dell'ospedale tra le rose, le stigmatate misteriose di un giovane hippy, l'ultimo a transitare, senza ritorno, mite come il *mehragān* di Herat verso cui si avventurava ignaro, e non sospettava nè quella nè la sua propria morte. Il ruscello correva agli aranci. Il caravanserraglio era ancora in uso, per i poveri, come la luna, e il monello d'un tempo, che nel frattempo era stato fino a Yazd e Mashhad, era un sanculotto di quasi trentatré anni, che non immaginava d'essere giunto al suo traguardo di vittima sacrificale. Tutta una notte, sul balcone lambito dalla brezza, di fronte al palcoscenico vuoto che delimitava il giardino del *mehmānsarāy*, come una recita per uno specchio, lamentammo il destino incombente: il nostro, naturalmente, inconsci quali eravamo della morte degli altri.

E come poi fummo a Isfahan, quella città a noi nota dall'infanzia ci parve finalmente simile alla nostra eredità sperperata, ma non presentimmo lo scorrere del sangue degli altri, a noi pur così cari. Ci liberammo dell'idea della morte, ma della nostra soltanto, mentre i giocattoli di Peter Pan bruciavano nell'esplosione dell'altrui pubertà.

Poi sono venuti, tutti insieme, gli incendi veri e i carri armati, il tentativo temerario degli eredi di Amānollāh e la terza crociata *oşuli*, e, ahimè, il dialogo tra sordi delle due rivoluzioni parallele. I sodomiti sono stati fucilati. Abbiamo avuto anche noi i nostri velleitari cento giorni, ma senza convinzione. Angoscia per loro, una buona volta, non più per noi stessi e per le nostre futili libertà di movimento, di libido e di penna. Ṭabas non ha vissuto altri *mehragān*; è stata l'offerta votiva, l'agnello migliore, reclamato dal dio feroce di el-al, indignato, stupefatto, incredulo.

Troppo islam a occidente, troppo poco islam a oriente, gridano ora gli osservatori. Oppure: troppa folla osannante nell'arsura a ovest, troppo pochi osannanti a est, perché si possa avere democrazia. Con qualche breccia nelle frontiere ormai sbarrate avremmo due grandi vasi comunicanti, e l'islam e i comizi raggiungerebbero, a destra e a sinistra, un livello pari. Ma sarebbe, quello pari, il livello giusto, il livello che non dà fastidio agli osservatori, razionalizzatori insuperabili della storia altrui?

E noi, comunque, nel nostro egoismo e nella nostra impreveggenza, abbiamo ancora il diritto di smentire queste ed altre sciocchezze, solo perché molto riteniamo di amarli? Il loro Iran non è il nostro. Non hanno un senso nemmeno i ricordi comuni, anzi i ricordi delle cose vissute insieme non sono veramente

comuni. I ricordi, come i sogni, non interessano l'interlocutore: valgono solo per l'analogia che quello unilateralmente costruisce con i suoi ricordi e i suoi sogni, e non sappiamo mai come in concreto funzionino tali meccanismi della anima. In loro l'anima stessa è per noi un atto d'amore, d'amore più che di scienza e di fede. E questo amore, poi, che è protezione senza confidenza reciproca, quest'agio d'esser tra loro derivante da un incoercibile complesso di superiorità che cancella le insicurezze e le tensioni, non è amicizia reale, e repentino può far esplodere il rifiuto: il taglio di qualche testa da parte loro, qualche allargamento di braccia, e tratto di penna sconsolato, anche sui giornali di sinistra, da parte nostra: è questa una rivoluzione? Anzi: sono queste rivoluzioni? Tanto più che coloro i quali maggiormente ci assomigliano, laggiù, sono quanto meno agli arresti come misura precauzionale, non insensata: una piccola categoria, un gruppo minimo di gente perbene, ben vestita e limpidamente pensante, quasi come noi senziente, più di noi spaesata, spiace nella stessa misura ad ambedue le rivoluzioni, ed è l'unico esempio di vasi comunicanti da subito in funzione. (Ben altre intelligenzie, del resto, altre rivoluzioni hanno ben altrimenti maltrattato).

Dobbiamo esprimere il nostro pensiero lo stesso, e dire che quel che più ci rattrista non è la cecità nostra, a lungo andare impotente; non lo scherno per i folclorismi e i talmudismi del vertice *oşuli* (i censori, per lo più laici, non vanno a confessarsi da quando sono adulti, e non ricordano le impertinenti morbosità inquisitorie dei preti nostri, pur è la libertà cristiana a garantir loro la parola), che hanno ormai preso il posto del grande sconcerto dinanzi alle folle sterminate; non l'affidamento nei rampolli ed epigoni delle grandi famiglie di mistici e kulak che uccisero il risorgimento afghano degli Anni Venti; non la pretesa d'insegnare come si gradualizza il progresso, quasi che, tra il nulla e un numero qualunque, non si dovesse fare una buona volta il terribile, abissale salto dallo zero all'uno.

Hanno pur detto che la tirannide non è più giustificata quando l'assedio è tolto. Allora è giustificata prima? Chi ha mai tolto l'assedio all'oriente? Sarebbe bello, certo, che non vi fosse arbitrio neppure stante l'assedio, ma non era un assedio di « fede » anche quello che guastò una rivoluzione più nostra? Tutto questo, s'è detto, non ha grande importanza: l'occidente dimenticherà rapidamente ciò che non lo interessa. Peggio è che, tutte queste cose, e i loro effetti secondari, e le relative sovrastrutture divenute strutture, l'oriente insensibilmente le assorba oggi per ostentarcele tra vent'anni, filtrate appena un pochino, come cose sue e perché noi come tali le recepiamo indietro. Triste è che l'unico che non si comporti da esaltato, il prudente erede *tabrizi* dei Theqat ol-Eslām proto-borghesi, dubbioso tra l'altro, e a ragione, dell'ortodossia neppur duodecimana dei colleghi, non veda le radici comuni sue e della riforma sacrosantamente hanafita di Nur Moḥammad; che quegli altri, poi, non ci sappiano dire, oggi primo mizān 1358, se Nur Moḥammad fa già parte, e perché, della composita schiera di cui

fa parte Eurialo, e Turno e Niso. Ed è esotismo di riflesso, o malafede infantile, quella per cui i Franco e i La Pira dell'islam, gemellati dal nostro colonialismo impenitente, sembrano solidarizzare sul serio?

Questo non è islam. L'islam non c'entra più, quasi quanto non c'entra la pazientissima e fin troppo prudente unione dei soviet, così fuori anch'essa dei giochi. L'islam, probabilmente, non ha mai ricevuto batoste sciovinistiche così fiere come in questo suo apparente trionfo. È adesso che veramente si vede « esplodere » il *Touhid*: Corbin celebra, anch'egli morendo, il suo trionfo impensato e tardivo.

L'islam, probabilmente, non esiste più. Non perché il vertice rasenti da tempo l'eresia (un babismo sembra, maoisticamente acceso dall'alto, il grande entusiasmo e afflato dei nostri giorni a occidente di Ṭabas), ma perché non è vero che Moḥammad ha avuto la meglio su Dario, a eventuale tardiva soddisfazione di Alessandro Bausani, il quale è invece tutt'altro che soddisfatto. L'islam non aveva paura di Dario. Proprio la tanto reclamizzata e laicissima indistinzione del sacro e del profano permetteva a Moḥammad di non sentire Dario come un rivale, come una luna irrorata dai raggi notturni del suo sole, tipo evo medio nostro bacchettone. Il Corano era una *dā'erat ol-ma'āref* senza confini, una volta, quando l'*umma* non aveva confini. Oggi l'*umma* pare identificata dai confini di Dario, e un Dario con *qalabiyya* non è meno grottesco della mascherata del *jashn* persepolitano, e difficile si fa replicare a chi vede a torto nel libro sacro l'enciclopedia per ragazzi dei nostri antenati. Gli Immortali dagli occhi strabici si redimono a Mahābād, il cui assedio è compreso, come canonicamente, fra i primi atti rituali delle incoronazioni dei re dei re per mano dei loro mobed. Subito dopo vengono le rivendicazioni sul Baḥrein. E guai, naturalmente, se Ahwāz si volesse trasformare in un secondo Kuwait. Proprio oggi che, ove il petrolio veramente ci servisse, non esiteremmo ad andarcelo a prendere; oggi che il diritto di secessione dell'Italia e dell'Iran stesso, con tutte le sue sublimi rabbie anti-yankee, e i sacrosanti contrappassi alle capitolazioni, e i processi di Norimberga generosamente celebrati senza aver vinto guerre, e senza aver bombardato Dresda, né Hiroshima, è attuabile quanto quello della Repubblica Kazaca. Salva naturalmente la libertà di sfogo verbale, che, se è libertà, fa battere Roma da Qom. Perché l'*umma* non esige il ritiro delle forze armate irachene, turche e persiane, dal Kurdistan? Fare giustizia in terra d'islam dipenderebbe, una volta tanto, da loro, non dal sionismo, non dal socioimperialismo, non dall'imperialismo tout court. O almeno, che cosa costerebbe illudere gli sciafiiti con una costituzione alla kazaca? Ma l'Imam è rigidamente onesto, e la sfida è inaccettabile, troppo rischiosa.

In quella sola *marthiya* dolorosa che è l'introdotta celebrazione del *ruz-e Qods*, nel solo culto di Gerusalemme *mazlum*, un'idea pura, il mero simbolo, ormai, di ciò che è ineluttabile, sembra rifugiarsi ogni residuo anelito della religiosità imamita classica; per il resto, al di là dei confini – ed è un secondo paradossale sistema di vasi comunicanti già in azione – tutti sono, piuttosto che

fratelli nell'islam, *ekhwān osh-Sheiṭān*: e Satana-*Zahhāk* ha tuttora sede a Babilonia e in Arabia.

Restano le grandi folle neo-bābi entusiaste da un lato, e lo sparuto manipolo hanafita di Carlo Pisacane dall'altro, da tutt'altro circondato che da entusiasti. Da quella parte il giovane Esfandyār, pressoché solo, braccato, e con tutta probabilità, se l'assistenza scitica si fa tanto desiderare, ancora una volta vittima, che pur finirà col generare un giorno l'ira definitiva di Bahman, dirompente su tutta la casa di Zāl sagrestana, nonostante la tradizione secolare (Dio renda profetiche anche queste nostre ultime parole); dall'altra le guardie di Cosroe che emergono con le loro lance-forconi di sotto la neve, miriadi di povere betulle scortecciate da duemilacinquecentotrentotto anni, nella più firdusianamente diseredata e meno internazionalista di tutte le rivolte, naturali come la primavera. Assista Dio, quello clemente e misericordioso, se ancora un poco regge la storia, entrambe le forme della devozione armata a Lui, poiché alla tavola della Sua munificenza, come ai giornalisti d'Europa non è in genere noto grazie anche ai poveri mullā che li disinformano, l'ateo e il monoteista, il cosiddetto prete e il cosiddetto marxista, il genuino e l'acculturato sono una cosa sola.

\* \* \*

*Et in Arcadia et in Boeotia et in Laconica ego*

Come un gemello interamente costituito d'altri cromosomi, salvo un tratto di parimenti timida, irsuta e imbarazzante ritrosia, il fratello Paolo Minganti. Proprio come certi fratelli veri. I primi passi e poi i successivi scatti della strada accademica nell'ordine stabilito e consueto, tutto sempre insieme, quasi a reciproca emulazione, sotto gli occhi e per l'impegno vigile e inquieto della comune zia Maria Nallino, che il nipote più anziano cautamente, e con la sola remora d'una pallida solidarietà di classe con il minore, prediligeva. Ma sempre ognuno solo, con la zia e con gli altri, mai con l'altro: al di là di una stima strettamente tecnica ma non di prammatica, diffidenze, complessi, che ci sarebbe voluto un nulla a superare. Proprio come in famiglia. Anche l'ultimo giorno, la vigilia della morte di lui, un accordo, una convergenza, che parevano, finalmente, idilliaci, e pure non erano cosa spontanea, quindi non bastano oggi a consolare di ciò che scioccamente non s'è dato. Più rasserenante, se mai, proprio il ricordo di qualche bisticcio aperto e pubblico, verbalizzato, già in quanto tale migliore di tante subdole mene, e sorrisi forzati, da baroni d'altra tempra.

Con il che lo scrivente ha detto tutto, e il lettore è pienamente messo in grado, se vuole e gliene importa, di comprendere tutto e di credere al rimpianto. Ad essere naturali non abbiamo, in vent'anni, fatto a tempo.

Più facile ricordare Bombaci, per l'immensa distanza che c'era.

Quando mi capitò di parlare a Francesco Gabrieli di un giovane quasi-collega, di cui ero « il primo ammiratore e lanciatore », come della maggiore speranza

iranistica delle Puglie, intendevo dire in realtà qualche cosa del genere: « Il massimo arabista italiano sarà forse lieto di sapere che quella stessa generosa terra, la sua terra, ha dato i natali anche a un promettente iranista ». Poi, magari, avrei aggiunto: « E forse è nato (il turcologo) che l'uno e l'altro, ecc. ». Solo che, nell'imbarazzo imprescindibile che si prova quando si presenta a un maestro, non necessariamente severo, qualcuno, a lui sconosciuto, cui si tiene (potremmo sempre sbagliarci, in fondo), era venuta fuori quella sintesi piuttosto goffa. Altrettanto grottesco sarebbe ora dire che la turcologia italiana degli ultimi decenni ha perduto con Alessio Bombaci, scomparso in gennaio, il suo massimo rappresentante, dal momento che la turcologia italiana fra Rossi e tempi recentissimi ha avuto più o meno la consistenza dell'iranistica pugliese.

Bombaci era tuttavia una personalità di rilevanza europea, e come una sorta di specchio, nella ruggine e nello splendore, dell'ancien régime nell'accademia orientale. Salvo, sia detto subito, che gli mancava il gusto, tra molti diffuso, di mettersi in mostra in un modo o nell'altro, come risulta per esempio dal fatto che il Rettore dell'Università di Ankara non fosse turbato dal triste annuncio perché non sapeva di chi si trattasse: a suo gran disdoro, commentava Sabatino Moscati; a onore di Bombaci, riteneva invece, più saggio come sempre, Alessandro Bausani.

Personalmente, io l'ho conosciuto pochissimo, e quel pochissimo è compreso tra due vividi ricordi estremi. Il primo ricordo, quando comparve inatteso, nell'estate '57, sulla soglia della *hojre* numero venti al mio collegio universitario tehranese. « Lei parla bene italiano », gli dissi, visto che preferiva non rispondere agli inviti a entrare rivoltigli nella lingua locale. « Ha forse studiato architettura a Roma, a Firenze o a Venezia? ». A stento mi convinsi d'esser di fronte a un compatriota. « Perché questo azeri parla italiano? », pensavo seccato tra me. Al suo aspetto fisico un po' *miyāne'i* si congiungeva infatti uno strano accento, la mia immersione totale, a quei tempi, nel salutare bagno esotico, il fastidio di una riemersione sia pur temporanea dallo stesso, e il rifiuto giovanilmente ostinato del « non altro ».

L'ultimo ricordo quando, all'Istituto per l'Oriente, da tempo malato e precocemente invecchiato, intervenne in un assalto (in fondo generoso) di Anna Masala alla mia maniera di fare letteratura turca: « Di fronte a codeste traduzioni poetiche, così belle, così efficaci (rendono perfettamente), io arrossisco per le mie ». « Giusto, risposi, ma io dovrei arrossire per il fatto di non conoscere il turco, e invece non mi capita, perché sono sicuro, appunto, di rendere, anche se non soprattutto quando 'invento', perfettamente ».

Fra i due ricordi estremi non solo incomprensioni, questo non si può dire, ma dialogo difficilissimo e molta polemica. Già il primo giorno, nella calura estenuante, era stato tutto un gran discutere, tra un pranzo chic offerto da lui e una cena economica offerta da me, per taxi e per librerie, sullo sciismo di Hāfez, (secondo lui), sull'*ejmā'* presso gli sciiti (impossibile secondo lui) e sul

significato profondo delle *ta'ziye*. « Ma perché non se ne va via un po' da Tehran l'estate? », mi chiese a un certo punto, che sbuffavamo. « Perché, risposi, *il faut voir Téhéran sous le soleil*, e questo è l'unico slogan di Corbin sul quale io sia completamente d'accordo ». Con il che volevo chiudere, convinto com'ero allora di essere pressoché l'unico al mondo a intendermi veramente di Persia e di Shī'a, cose di cui oggi s'intende anche Oriana Fallaci.

La lite sull'*ejmā'* e sul *loṭf* dell'Imam *-loṭf* allora delicato e impercettibile – si trascinò invece a lungo, perfino in Italia, dove fu istituito una specie di tribunale arbitrale, alla Scuola Orientale di Roma, con la partecipazione di Roberto Rubinacci che a quei tempi faceva il magistrato. E tutta un'altra serie di battibecchi: tema malizioso e interruzioni e riserve alla mia lezione – superiore di certo all'impertinente esibizione di assistentato – per la libera docenza (più contenute, devo dire, di quelle del terribile Geza de Francovich alla docenza di Umberto Scerrato – il rapporto era un po' analogo – che aveva dimenticato i Selgiuchidi di Rum); parere sfavorevole a che depositassi il diploma della medesima a Napoli, perché una mia residenza stabile laggiù, grappolo d'uva acerbissima, avrebbe voluto dire sparizione sicura di tutto il patrimonio della locale biblioteca (« Se è per questo, avevo reagito, i libri posso venirli a prendere apposta »); affidamento a me dell'incarico di Diritto Musulmano, « meno impegnativo », chissà perché, di quello di « Storia... », pur corrispondente al detto diploma.

Ma non sto facendo, almeno spero, il necrologio mio, nè l'avvocato del diavolo a un processo di beatificazione, nè il Pascoli che non sono d'uno che non è un Carducci. Il maggior torto che sia stato fatto a Bombaci rimane del resto la mancata cooptazione lincea, nella quale le responsabilità dello scrivente sono minime. Quanto ho detto era solo per fornire esempi concreti e immediatamente evidenti del genere di controversia metodologica che ci divideva: controversia che ho tuttora, o meglio potrei avere, con epigoni e untorelli, in quanto l'ancien régime conosce le sue restaurazioni di San Martino, magari ad opera di Primi Consoli che diventano imperatori del Centrafrica.

Tecnicismo filologico dunque, sosteneva l'altra parte, ma non tecnicismo specifico, bensì come ancillare, di tutto il resto. L'edizione critica di un testo letterario, o religioso, o delle idee di una « scuola », come condizione non solo necessaria, che è ovvio, ma sufficiente, per fare critica letteraria o storia delle religioni. Ancora più insidiosa, forse, la disposizione in ordine cronologico severo di documenti d'archivio criticamente editi per fare storia politica, ma questo possono dirlo meglio gli storici, anche del diritto; d'altro canto, proprio in tale sua partecipazione piena alla visione imperialistica della storia orientale Bombaci rivelava il suo non provincialismo.

Ma ho sempre provato gran pena soprattutto per il materiale letterario « orientale » sottratto dagli specialisti della sua buccia o involucri alla giurisdizione naturale, appunto avanzando l'eccezione dello strumento linguistico e grafico inusitato. Così esiste, un po' in arretrato certo ma volenterosa, una storia

ella filologia orientale, e Bombaci ha in essa, non solo tra noi, una parte di primissimo piano. Non perché la vivesse e respirasse, godendosela a tavola, al « Rosso e Nero » e nel *ḥammām*, la sua professione, anzi, ma per la mano sicura con cui sapeva servirsene ogniquale fosse necessario. Forse è stato addirittura, tra noi – esclusi solo i più giovanili Tucci e Cerulli – il più bravo in assoluto negli ultimi decenni, specie poi se si tiene conto del poco tempo utile allo studio, da lui straordinariamente valorizzato – anche palesemente imparando e pervicacemente contraddicendo a ogni conversazione – concessogli da una sana pigrizia, e più dall'inclemente e immeritata fragilità di salute. (Meno vigile, certo, era nel vagliare l'opera degli altri, e non solo nel deprezzamento, prevedibile, ma pure nell'apprezzamento, più singolare e talora sconcertante: mancanza forse di concentrazione, in quei casi, dell'interesse). La decifrazione dell'iscrizione di Ghazna, per esempio, mi è sempre parsa una magia, l'*ostād* Khalili se l'attribuiva invidioso, anche se il virtuosismo filologico puro, cioè fine a se stesso, di quella scala che da nessuna parte conduce e pur è staticamente perfetta, che è l'indagine su *shad*, non mi sembra meno gioco vichianamente fantastico, o meno « rito », di qualunque « fumosa » (l'aggettivo era suo) chiacchierata estetica modernista. Altro aggettivo rivelatore: « esoterico », da lui usato a definire un testo semplicemente filosofico, e addirittura scolastico. La mancanza di attitudine all'esoterismo, infatti, può indurre a sospettare ovunque la presenza del medesimo, sentito come dato esterno certo, ma pur sempre, democraticamente, come legittima categoria dello spirito altrui. Da ciò, non certo dai risvolti razzisti subconsci del nipote di Gobineau, la fiducia (non per nulla se n'è già accennato) nella scientificità del corbismo, pur tanto lontano dalla sua dimensione, che era però, allora, l'ipotesi più « corrente ».

Senonché, nella « letteratura » vera e propria, la situazione è più singolare. Quel poco – non pochissimo – che s'è fatto è certo critica testuale. Le ingenuità, ovvero balordaggini, di un Pizzi, sulla superiorità dell'oste o del bevitore rispetto all'enologo tedesco, semplicemente non contano, non esistono proprio. Ora è impressionante che la critica estetica orientalistica sia, o applicazione meccanica di una metodologia (magari) « stabilizzata » (per Bombaci, in fondo italiano e siciliano, si trattava sostanzialmente di un Croce nonostante il correttivo, appunto, piuttosto del filologismo assoluto che non della interdisciplinarietà, come oggi curiosamente si fraintende – fonti in turco + fonti in cinese! – il sorgente astro d'insegnamento delle *Annales*), ovvero suggestione improvvisa di un articolo di terza pagina letto la domenica, più o meno casualmente, sul *Corriere della Sera*; il quale articolo fa certo parte, sia pure come prodotto collaterale, di una sconosciuta e remota storia culturale che esiste, ma viene recepito senza che ne sia neppur minimamente sofferto il contesto. Il contesto, oltretutto, è sempre troppo snob; è un canale, un binario, ab origine diverso da quello più austero e più concluso in cui si trova in genere inserito l'orientalista fin da quando era studentello. Ambedue le cose, comunque, sono l'opposto dell'applicazione a scienza

esatta della propria dimensione spirituale pari pari, non necessariamente snob, con veste filologica meramente se pur irreprensibilmente formale, del tipo rappresentato tra noi da un Gherardo Gnoli, (raramente riscontrabile però nella storia di lettere viventi) la quale esige altro genio e altro genere ancora di attitudine (un Ugo Bianchi, per esempio, che pur scrive cose mazdeologiche almeno altrettanto valide, non sente il bisogno di un diploma di filologo iranico).

Le sporadiche cose serie e centrate, per farla breve, che siano state dette fino a poco tempo fa sulla poesia islamica classica sono soltanto l'eco, diffusasi un giorno per Praga, in seguito a circostanze pressoché fortuite, di una scintilla dello struttural-formalismo slavo di cinquanta anni orsono, più qualche « genializzazione sul tema » di Bausani. Nel Bombaci letterato il paradosso si esprimeva alla maniera seguente: « Attenti, non disponiamo del testo critico, quindi non possiamo azzardarci a parlare del tal componimento poetico ». Però: « I poeti turchi, fra l'altro tutti omosessuali checché ne dicano per paura di Stalin i critici sovietici, sono tutti imitatori, tutti disperatamente uguali ». Imitatori di chi, poi? Dei persiani, nel caso, e qui timore reverenziale, quasi che i persiani, a parte quella sessualità particolare che Bombaci sentiva un po' come l'esoterismo di cui sopra, e che invece è tutta scolastica, non si imitassero tra loro. Questo significa non aver voglia di poesia; forse, secondo paradosso, o postulato-premessa, proprio l'orientalista, filologo puro, sente la poesia di casa, così eterosessuale e soprattutto così « variata », e non sente la poesia di bottega. Cose che Francesco Gabrieli ha, in fondo, onestamente confessato per ciò che lo concerne. Di qui l'occhio « sfocato », come già scrissi una volta, di Bombaci critico.

La storia dell'insegnamento fa peraltro, e questo lo diceva un filologo spacacapelli quale Jean de Ménasce, di simili provvidenze: Bombaci nulla ci ha detto di poesia, soprattutto in questo non ha avuto allievi, ed ecco che tra i turcologi giovani più d'uno, oggi, soprattutto la poesia turca ci fa finalmente apprezzare. Laddove, con tutti gli sforzi di Bausani e miei, suoi di penetrare nel mondo poetico persiano per quello che è, miei di restituirlo com'è in maniera adeguata, non possiamo contare oggi che su di un Riccardo Zipoli – uno, per quanto eccellente – che ci segue e ci superi.

Noi, d'altra parte, io soprattutto, naturalmente, eravamo meno provetti filologi; non solo per la nostra impazienza, insofferenza, misticismo e, perché no, snobismo, ma proprio – sempre io soprattutto – per minor attitudine a quella scienza. E anche per via dell'odierna sdrammatizzazione, forse, delle « lingue orientali », che un tempo pochi sapevano e nessuno parlava (Bombaci, bisogna dire, le parlava anche, audacissimo e imperterrito, oltre a conoscerne e impararne rapidamente, per uso passivo ma prezioso, la quantità che di volta in volta gli serviva), mentre oggi le sanno e le parlano tutti, almeno quanto si sanno e parlano le lingue normali, cioè il poco che basta a gustare, sol che Satana preme da dentro le arterie, i testi poetici di tutto il mondo editi da altri e spiegati da altri ancora.

Il rischio di questa nostra divisione socialista del lavoro è naturalmente che

tutti, facendo ognuno un pochino, non facciano a un certo punto quasi nulla; il rischio, come dire, del socialismo reale, che un'intera brigata di lavoro non abbia più incentivo né occasione di fare, nonostante l'aiuto dei calcolatori, quelle cose grosse, non snob, che uno solo, robusto, dell'ancien régime faceva. Ma la storia, sempre la storia, cioè Iddio clemente e misericordioso, saprà pure il fatto suo. A ognuno il suo diverso favo di miele, vuoi di corbezzolo, vuoi d'acacia, vuoi di tiglio (sai la differenza), da gustare sull'albero mentre i due inesorabili topolini, il bianco e il nero – l'ario e il semita, spiegheranno i filologi – rodono le radici, e il drago-renard si tiene paziente e sicuro all'agguato. Ci sono, fuori albero, corvi col formaggio in bocca, che si posano ogni tanto, piuttosto *rashti* che non *bārforushi*, e ci sono corvi più lugubri, svolazzanti intorno, parassiti dei topi. Bombaci apparteneva senza dubbio al novero della gente in fede e convinzione aggrappata all'albero, che miele non eterno ma dolce consola, e certo era da quel suo temporaneo alimento nutrito nello spirito come non a tutti occorre, qualche goccia almeno commensurabile con la nostra sete.

\* \* \*

*C'era pure, sulla tua scrivania, il ritratto di Lev Davidovič...  
Prima che una vita finisca, può accadere di tutto*

È morto poi anche Jurij Dombrovskij, la voce dei pioppi e dei meli di Alma Ata, ma nel suo testamento il paesaggio non c'è più, cioè non è più la verità stessa, è tornato semplice se pur intenso sfondo per cose più tradizionalmente vere. C'era voluta la guerra, e quella guerra, perché un'Anna Achmatova si rendesse conto, da sfollata nell'esotico, di che cos'è un albero, e di che cos'è l'ombra; voi eurocomunisti non lo saprete forse mai, ma un albero, in realtà, è ancora molto di più. E il paesaggio sovietico dei non emigrati può, senza neppure farsi esotico, anzi, assumersi carico di tutto, essere tutto, e neppure allusione a tutto, bensì assorbimento, dilatazione, levitazione di tutto. Ma ora, appunto, Dombrovskij liberato dalla morte ci fornisce misura di quello che potrebbe risultare, Dio non voglia, un Tarkovskij emigrato. È questo, caro Vittorio, che permette al mio accademico *samizdat* (venti copie come un'edizione di Tartu, se tu non mi aiuti sul mercato di quaggiù, una delle quali raggiungerà pur la Biblioteca Centrale della Repubblica Kazaca, dove un monaco sapiente la decifrerà forse un bel giorno) l'oggettiva, impercettibile inserzione in un discorso da te lanciato, o meglio rinnovato, il 27 agosto di quest'anno, su quello che è il più noto quotidiano della nostra occidentale repubblica liberale e cristiana, nonché il tramite, come dicevo sopra, tra la cultura del giorno e molti tecnici della filologia pura.

L'intervento è – più che del non specialista del discorso medesimo ma più specialista d'altre cose, contigue – soprattutto del membro della stessa parte, e di quella stessa istituzione universitaria che chi può abbandona al suo destino e chi non può trascura soltanto, a favore magari di militanze dal respiro più

ampio. Ma è anche di chi si sente un po' coinvolto perché è tra quelli che nutrono una qualche fiducia nella provvidenza, come dire, appunto, nei pioppi e nei meli, e al tempo stesso si sforzano (le diverse categorie di « stalinisti » da te acutamente delineate tollereranno simili fenomeni di contaminazione) di trarre da tutto tutto l'utile che si può: loda l'Onnipotente, si diceva in altri tempi luminosi e bui, « in cheunque modo poi ».

Mi pareva dunque, quel giorno di agosto, che tu rispettassi senza sforzo le regole comportamentali dell'Unione Baroni di cui fai (facciamo) parte, regole assolutamente gemelle del galateo dell'Unione Scrittori che tanto poco ti garba. Gemelle, e con meno attenuanti: i presidi infatti non ci denunciano nonostante la viva tentazione, i rettori non ci fanno arrestare, e i ministri non ci fanno fucilare, come poteva accadere laggiù una volta, neppure se, per tarkovskiana distrazione quando correggiamo le bozze, ci sfugge uno *Stradolini* là dove bisognava che comparisse uno *Spadolini*. « Giudizi brucianti », dunque, sui colleghi in privato, ma convenzioni immutabili (atmosfera da « democrazia popolare », diresti tu) per iscritto: il fatto abituale, nel caso, recepito a freddo come singolare infortunio – rimediabile, solo che l'interlocutore si ravveda – dell'insigne confratello. No, non riuscivo proprio a credere che una recensione « acritica » di più da parte di uno zelante russia milanese ti avesse davvero turbato tanto: il tuo vaso, per tue certe plausibili ragioni, traboccava da anni. Tutto ciò la tua replica del 16 settembre ha poi ampiamente confermato: la disistima si è fatta sincera e palese, ma certo ci voleva l'altrettanto palese indignazione dell'accusato.

Tuttavia mi pare ancora, a mezzo inverno, che tra le caratteristiche del cosiddetto stalinismo ci fosse soprattutto questa: fare dell'esponente di posizioni politiche e culturali diverse il bersaglio di una campagna morale (non ideologica, come ritiene Eridano Bazzarelli, facendoti in fondo un complimento). E qua io, che avevo avuto occasione di concordare con te anzi di precederti su certo « acriticismo » del collega e compagno milanese, il quale acriticismo poteva anche manifestarsi a spese di un semplice e innocuo Tjutčev, ero pronto a scommettere che l'ansia, a tratti patetica, certo, nello studioso in questione, di comprendere « quella realtà » (come suol dirsi), fosse genuina, compartecipe, quindi proba (non per questo « candida », vale a dire stupida) e commendevole cosa.

Ma ora Dombrovskij ci chiarisce più cose ancora; ci spiega che i primi colpevoli sono stati i caporali – i caporali almeno – di Trockij, onde la reazione a catena fino ai discepoli più cari di Gesù Cristo, anzi fino al peccato originale, e il risaputo diritto di tutti quanti alla comprensione. L'ometto georgiano è da lui trattato con maggiore simpatia che non ce ne fosse per l'ometto corso in Tolstoj; poi un poco dell'eterno Dostoevskij con correttivo bulgakoviano, e anche la logica tipicamente femminil-stregonesca, da inquisitori-*baby* gogolianamente ingombranti (c'erano già tante brutte cose belle e pronte al mondo, da dove sbucano questi?) che si estrinseca nel linguaggio dei giudici istruttori-burattini.

Ripudiato, e perfino perdonato, il dittatore, la Rivoluzione si stempra. La apertura non è che un ritorno: la libertà creativa ci reimmerge nell'ovvio, in ciò che esteticamente ha fatto il suo tempo, pur se è cristianamente (o islamicamente) eterno. Meno dialettico il dittatore, allora, o l'uomo libero?

Ma non è questa domanda che interessa qui il mio *samizdat*: è l'assurdità critica di codesta abusata bipartizione, rigida o flessibile che sia, della cultura sovietica in « conformismo » ed « emigrazione » (magari interna, ovvero dissenso), della quale ultima soltanto sarebbe onesto occuparsi (il tuo « non tutti scadenti », detto delle persone gradite all'*Unione Baroni*, sic, è concessione che sa di clausola retorica, mentre gli « incontri... stimolanti », che ammetti possano darsi anche là, acuiscono il contrasto che vedi con lo squallore della parola scritta, volevo dire pubblicata a stampa), che curiosamente emerge non solo da quanto sostieni tu, ma anche dalla troppo timida autodifesa dell'autrice da te criticata, e perfino dalla risposta del suo generoso avvocato difensore. Persino in lui, infatti, l'eventuale filosovietismo « per libera scelta » è una sorta di facezia (una boutade, stavolta, che è il sudario d'una *'aqide*) sulle cose implausibili. Come dire: « mi voglio vendere un occhio, ebbene? »; l'intellettuale nostro odierno può permettersi ogni stravaganza, ogni anomalia, ma non questa, altro che « democrazie popolari », anche quelle, beninteso, d'altri tempi!, e sentirsi dare del decadente gli fa tutto sommato piacere.

Quanto a me, avrei sempre meno dubbi. Se tale dicotomia esaurisse davvero il campo (il campo estetico, ripeto, chè quanto a « diritti umani » umiliati, qui dallo status quo, là dalla rimozione del medesimo, mi pare d'aver già pianto anch'io *supra*, vanamente) troverei comunque più interessante, cioè intellettualmente (decadentisticamente, direbbe la *Literaturnaja Gazeta*) occuparmi, io privilegiato fin che regge, e studioso d'accademie, di « conformismo » piuttosto che d'emigrazione. Da un lato, infatti, conoscemmo la raffinata ipocrisia erenburghiana (e pure tanto Ejzenštejn, prodigiosa conciliazione degli opposti tra l'individuale e il canonico), e scopriamo ogni giorno ancor più sofferte raffinatezze. Dall'altro, ogni volta che viene superata, e sia pure con la morte, quella barriera del suono che è l'egira dei sovietici, c'è una vera e propria caduta verticale: non necessariamente nella libera corruzione (che pure ha il suo peso, e, quando c'è, è incommensurabile con la povera poltrona dalle molle rotte del burocrate rimasto a casa o rimasto vivo, perennemente in bilico), non tanto nella gnosi neocristiana, quanto nel disperatamente banale. E mi domando che cosa pensi quando rileggi oggi, se lo rileggi, ciò che scrivevi una volta di Solženicyn.

Non mi pare proprio che le cose stiano così. Convengo che, tra i due poli dell'emigrazione ovvero dissenso e del conformismo, una « certa poesia », consonante con le nostre abitudini culturali, scarseggia in « quella realtà ». Tuttavia c'è dell'altro. Uno studioso nostro degli Anni Venti o giù di lì, fuori moda da destra ma che attende forse come Bucharin la sua riabilitazione, notoriamente parlava del « secolo senza poesia » con riferimento non già alla città futura hege-

liana, ma nè più nè meno che al nostro Quattrocento, tra Petrarca e il Magnifico Lorenzo. Non c'era poesia, ma c'era indubbiamente dell'altro. Altrove avevano Villon, ma un Brunelleschi non se lo sognavano. Io non ho il minimo dubbio sulla posizione brunelleschiana di un Tarkovskij (fino a che non emigra), anche se non trionfa ai concorsi ufficiali per le porte dei battisteri di stato. La dimensione e tensione « futura » del Rinascimento italiano, del resto, con quel suo tecnicismo ingegneresco-alchemico e antropocentrico, con quei suoi demoni non più chie-sastici ma non per questo meno inquieti, è ben lungi dal rifulgere in letteratura, anche dopo il Magnifico, tra le pastoie classicistiche e gli ždanovismi dei vari Castelvetro (del quale siamo tutti un po' nipotini, con la nostra retorica mai aggiornata): è una temperatura balenante qua e là, generante ovunque un'impressione di incompiutezza, e si realizza appieno solo in quel figurativo dove l'ermetismo più spontaneamente e impunemente trionfa. Analoga sensazione di incompiutezza produce certo la dimensione « futura » di « quella realtà » che studi, o studiavi, o studia lui, e più profonda: essa è ancora più balenante e inafferrabile, non ha neppure il suo « genere », tipico e congeniale, privilegiato, di espressione, pur se il cinema sovietico d'oggi, anche d'Asia, è tutto, a parer mio, una divulgazione di Tarkovskij, e l'eventuale pendant sovietico dell'ermetismo dei nostri padri sta in una straordinariamente sofferta autocoscienza del quotidiano, del reale e del terrestre. Cose queste che a me paiono in ogni caso più interessanti e più moderne, proprio *più moderne*, non solo degli emigranti o dissenzienti, nostalgici più di passato che di futuro, ma anche dei nostri processi di continua riproduzione per gemmazione di quelle meduse tutte parimenti esangui che sono, a cinquant'anni dagli Anni Venti, le avanguardie.

Come nel primo Dombrovskij: parlavo una volta, e lo ripeto, di meteoropatia come sinossi suprema del dolore universale e di quello specifico. Come negli scarti dei cavalli, nelle slitte fruscianti, nella traccia di vapore inesorabilmente evanescente delle tazzine di Tarkovskij. Sempre beninteso, non voglio fare l'apologia di quei singolari, e veramente marziani – più che « futuri » – mecenati che costringevano e forse costringono le loro maestranze a tanta ginnastica mentale, a così « economica » utilizzazione del proprio certo non sprovveduto cervello, per poi storcere il naso di fronte ai risultati inattesi, e magari ricorrere al licenziamento (tanto più che, come effetto finale, licenziamento ed emigrazione si equivalgono). Neppure voglio vagnerianamente accarezzare il nero velluto della notte sovietica solo perché fa risaltare meglio il canto delle donne innamorate. A questa immagine più nota corrisponde in certo senso il verso del poeta persiano *ogni sbarra è una porta che dà sull'eterno*, ma io preferisco ancora l'altro verso, sempre persiano, *la notte è gravida del parto dell'alba*. Se poi si vuole girare il discorso e dire, più banalmente, che non c'è politica culturale che tenga dinanzi non tanto ai Tarkovskij quanto all'attitudine di un certo ambiente a produrre i Tarkovskij, per me è lo stesso. Sta di fatto che i Tarkovskij nascono là, e perfino – questo è l'incredibile ma questa è pur

la ragione per cui mi interesso qui di queste cose – nella steppa e nell'islam. Sostengo dunque solo che di nutrimento per lo spirito di russisti non mi sembra ne manchi, e che i giorni a venire promettono bene nonostante i tuoi dossier. E lo sostengo con invidia, soprattutto nella congiuntura attuale in cui, a noi « orientalisti », due o tre *āyatollāh* sembrano intenti a bruciare in sei mesi, dopo averci pur dato qualche speranza, anche gli anni tra il '17 e il '33. (A meno che, naturalmente, non ci ripensino, a meno che, viceversa, non abbiano ragione loro, alla fin fine, ad auspicare, invece della comprensione universale, un mondo intransigentemente pulito e candido, senza *Corriere della Sera*, senza *Literaturnaja Gazeta*, senza radiotelevisioni sciorinanti baggianate su tutti i loro pluralistici canali, senza affidamento dei diritti umani ai grossisti di noccioline). E non possiamo prendercela, noi, con nessuna degenerazione interna o mostro storico, dal momento che è colpa nostra (non dei sovietici, unici « bianchi » che nessuno invidia pur nell'ammirazione tecnica), dal momento che è proprio a ogni passo avanti delle nostre occidentali libertà che puntualmente corrisponde un nuovo trauma delle anime terzomondiste acculturate: quell'angoscia di rimanere ancora una volta truffati, quella mimesi incosciente, perfino iconografica, e rivalsa cieca, inestricabili dagli slanci più generosi, che fanno del rinascente cosiddetto islam un complessato, sessuofobo, « integralistico » sosia coloniale di un cattolicesimo vecchio stile più estraneo alla tradizione della cocacola e dello champagne. Un'altra verità storica è pur questa, che se il colonialismo è l'ombra, il prezzo pagato da altri (come la terra d'Israele è il gerovital dei vampiri) del nostro europrogresso, lo stalinismo (dovrei dire sovietismo, ma anche Londra è nel contempo madre del liberalismo e vaso di Pandora di tutti i mali mediorientali), lo stalinismo, almeno, di tale ombra non dispone, e sia pure per mancanza di solleone. Al contrario, proprio la brutale semplificazione dei termini, la mortificazione delle intelligenzie (e il livellamento degli snobismi), l'inconfessata dostoievschiana autoumiliazione di chi potrebbe limitarsi a sfruttare e a godere, tutto questo autolesionismo, insomma, pare a noi, di un sistema « imperiale » veramente unico nei secoli, nel quale, man mano che si procede dalla periferia al centro, s'intensificano l'austerità e la clausura (persino il '37 si preferisce riservarlo alla capitale federale, Alma Ata se ne resti tranquilla), ha pure avuto il risultato oggettivo di una parificazione, su di un massimo comune denominatore panumano, e con diffusione endemica di quella temperatura che si diceva, di tutti i colori e culture e fasi di sviluppo. Un specie di editto di Caracalla, insomma, certa azione del Capo. Ma Dombrovskij contribuisce a darti torto anche altrove: l'« Amico di Galileo » non viene affatto sequestrato, viene anzi cooptato nei proclami, perché la perversità non è ufficiale; il bene e il male coesistono ma vicendevolmente s'ignorano, come i vivi e i morti nizamiani che non sentono il canto gli uni degli altri, come le attività quotidiane e i sogni, si tratti pure d'un solo e unico incubo ricorrente, e pur non rimanendo immune un solo e unico mortale dalla malattia del sogno. E il paradigma dombrovskiano, coi suoi protagonisti caucasici che tagliano verti-

calmente il bene e il male, il giorno e il sogno, ignora, credo inconsapevolmente ma per ciò stesso più significativamente, fra i tanti orrori notturni quello della discriminazione per colore, per piega mongolica e per tipo di cultura. Ahimè, forse solo chi non ha fiducia negli uomini, come il Capo o il Cristo, santificandone peraltro l'immagine astratta ovvero anima ovvero futuro, sa quanto spaventosamente uguali siano gli uomini. Forse. Il fatto è che, visto dai poveracci, come dire da oriente (e ciò spiega forse, almeno vorrei scetticamente augurarmelo, la parte meno volgarmente pragmatica di quanto chiami lo stalinismo « ambiguo » cinese), lo stalinismo come categoria, dico, non sgomenta nessuno: ha pesato soprattutto su di « loro », spaventa noi, ma per la maggior parte dell'umanità funziona (ecco la provvidenza, ovvero il paradosso gobettiano al quadrato) quale l'unico esempio di decolonizzante serio finora sperimentato. E allora, forse, il tuo giardino di complessità, nel quale un Eridano non sarebbe in grado di penetrare, sta ai deserti e alle steppe come l'orticello accademico sta al giardino medesimo.

Da questo, non da altro, dal fatto che per i più la storia civile non è ancora cominciata, e più ci crediamo civili noi meno comincia, discende per me la palese insufficienza e peggio provocatorietà della formula « europea », così esposta al sospetto (davvero gratuito?) del razzismo appunto, o quanto meno di ambiguità « alla cinese » (non era meglio la desueta « via nazionale »?), nella quale vedi, forse per te, per me, per i tuoi, ma abbandonando amici e parenti eurasiatici al loro destino di Samoiedi, la garanzia e la salvezza. Si spera che l'eurocomunismo non sia per nessuno, in polemica con le asperità e i disagi, forse evitabili, della via socialimperiale, una sorta di comunismo con piscina; temo però che sia recepito spesso come valvola destinata ad attenuare il rimorso, spontaneamente emergente nell'anima di qualunque ex-rivoluzionario, per una sostanziale (lasciamo stare quell'America che oggi risulta tanto amata dagli umili di questo mondo) *Beneluxian way of life* ricca d'ogni conforto (libertà compresa anzi prima inter pares) che si sia ormai ben decisi ad accettare nella vita quotidiana, crisi energetica permettendolo. Chè allora si tratterebbe della solita antica valvola della pura fede, prescindente o non da opere, la quale fa star buone le coscienze: e quelle dei bravi calvinisti convinti che sia fallito solo il « modello romano » del cristianesimo, e quelle dei bravi *āyatollāh* convinti del fallimento congiunto liberal-cristiano-marxista, e quelle dei preti nostrani da che mondo è mondo, sia i crapuloni, sia i donabbondi, sia i generosi portabandiera, dopo due millenni di fallimenti, del toccasana conciliare. Inevitabile sarebbe in tal caso, se non addirittura la sola cosa leale, l'adesione al testamento di Dombrovskij, a quella terribile universale comprensione che ci farebbe per sempre così terribilmente inermi.

Dunque, se la moda un po' leziosa dei pochi Ghiberti non ti basta, aspetta pure il tuo Poliziano: verrà, tornerà, purtroppo, anche lui, e nostra unica consolazione di tal universale ritorno al risaputo potrà essere, eventualmente, l'arcaica e giovanissima lingua permiana, vergine alla versificazione, con cui saluterà il Primo Maggio ovvero, che fa assolutamente lo stesso, la Strage degli Innocenti.

Per ora, col grave carico che ci ricordi incombere su chi, militando dove pare sia onesto militare, sa osservare le cose con la tua lucidità, e sotto ogni angolazione storica e dialettica, mi accorrebbe molto vedere un giorno o l'altro anche te, e ancor vivente, nell'emigrazione, oltre la barriera del suono, magari per l'amor proprio ferito da un visto che ti venisse, un giorno o l'altro, negato sul serio, e ragionevolmente rifiutandosi l'eurocomunismo stesso di dichiarare per questo, speriamo, il *jehād* all'Unione degli Scrittori della Steppa.

Mi turbano dunque non poco, assai più del troppo placido (chissà) corso di quell'Eridano che è poi, fra i tanti fiumi e fiumiciattoli, il meno inquinato, e di ciò che di funesto tradirebbero le pur legittime reazioni di quell'«annoso monello», le difformità che non si possono non registrare fra la tua *Rinascita* d'un tempo e il tuo *Corriere* di oggi. Ma s'intende che, questa volta, è per fare il Belinskij che non ho titoli, e il Belinskij d'uno che certo non è un Gogol'.

Alla memoria di Dombrovskij la gratitudine per avermi incoraggiato, al di là della delusione già accennata e irreparabile, a chiamare almeno tutti con il loro nome: cosa non facile, prima della morte, neppure fra noi tanto liberi, anche quando si tratti di meri deuteragonisti della storia; e sarebbe meno facile ancora, forse, ove si trattasse di comparse.

Continui a proteggere Dio onnipotente, nel frattempo, le buone repubbliche dell'islam sovietico, ma senza continuare a privilegiarle, se possibile, sulle due più recenti repubbliche, a noi altrettanto e parimenti care. Quanto a noi appunto, se dovesse risultare definitivamente vero che, con una sola strategia e con un solo univoco slogan, più rivoluzioni insieme non si possono fare, anzi l'una è d'ostacolo alle altre, è alla nostra rivoluzione, e quanto meno alla nostra tranquillità di coscienza, che intendiamo anzitutto rinunciare. Sopraffarli prima con le nostre esigenze coloniali, poi con i nostri principi irrinunciabili di rivoluzionari d'avanguardia, quasi che l'«Occidente» non sia stato sempre convinto, anche nel 1856, delle belle cose che andava via via predicando? No grazie, noi non ci stiamo, ed è soprattutto la coscienza che non ci vogliamo mettere a posto, il che accadrebbe solo, ma forse neppure basterebbe, se avessimo il baironiano coraggio di andare a insegnare l'abbiccì persiano, piuttosto che a Ca' Cappello, nel Badakhshan assaltato dai briganti dell'islam pechinese.

Certo è che queste adolescenziali fantasticherie tra il velleitario e il narcisico, questo tristissimo ottimismo confinato in un *samizdat* nutrito di morte altrui, questa voce sacharoviana immodestamente alle prese col blocco staliniano delle intelligenzie editoriali e delle pubblica opinione bempensante che a ogni banale verità segnalata grida al paradosso, sono ben lungi dall'alleviare una solitudine forse ampiamente meritata, comunque, si creda, non perseguita.

*Licenziato mentre giunge la felice notizia (febbraio 1980) che gli amici di cui alla pag. 5, dati ormai per fucilati, sono invece liberi, sia a Tehran sia a Kabul, grazie agli ultimi eventi. Miracolo, miraggio, o il solito privilegio dei più civili?*

GIOVANNI CANOVA

UN'INVOCAZIONE

PER LA NASCITA NELLA TRADIZIONE DELL'ALTO EGITTO \*)

1. « La ricchezza e i figli sono l'ornamento della vita terrena » (Cor. XVIII, 46). Non c'è dubbio che tale asserzione trovi riscontro nella società araba: gli ideali di una famiglia numerosa e di una sposa prolifica rappresentano i valori fondamentali nella vita dei *fellāhīn* egiziani. Avere molti figli (maschi) è motivo di vanto, non averne è causa di rammarico e di vergogna, quasi sempre di divorzio. La sterilità (« naturalmente » femminile) è considerata un'infamia. Il desiderio di una prole maschile numerosa trova una sua giustificazione, oltre che nella speranza di un sostegno nella vecchiaia e di una continuità della famiglia e del suo patrimonio, nella necessità di ripartire il pesante lavoro dei campi, e di disporre di validi difensori nelle contese interfamiliari, così frequenti in Alto Egitto. In base a questa radicata ideologia, non è sentita nelle campagne la propaganda ufficiale, per la verità né troppo convinta né convincente, per la limitazione delle nascite (*tanẓīm al-usrah*, « regolamentazione della famiglia »), e non ci si preoccupa eccessivamente del peso economico che grava sulla famiglia per i molti figli. Un primo contatto con la realtà egiziana può far pensare che i genitori non abbiano molta cura per i loro figli. La realtà è diversa, come osserva un profondo conoscitore del *fellāh*, Henry Ayrout:

« On pourrait croire que ces enfants, qui vivent en troupeau, qui semblent abandonnées et n'ont que des prénoms, appartiennent à la communauté et que, parce qu'ils sont négligés et ignorants, leurs parents s'en désintéressent: il n'en est rien. Les parents les aiment à la folie et beaucoup plus qu'ils ne s'aiment entre eux » (*Fellah's d'Egypte*, pp. 152-153).

2. La nascita di un figlio comporta un mutamento nella condizione della famiglia, che dovrà ricostituire il turbato equilibrio con una serie di riti. Il bam-

\*) Inizia con questo primo saggio la pubblicazione di una serie di studi dedicati alle tradizioni orali dell'Egitto meridionale (Ša'īd) relative al « ciclo della vita », in base ai documenti registrati in una ricerca effettuata nel 1978 nel Governatorato di Qenā, in collaborazione con Daniela Perco.

bino deve essere « purificato » nel suo passaggio dal non umano all'umano, prima della sua aggregazione alla famiglia e al gruppo sociale che l'accoglie. Tra i riti che sanciscono questo passaggio assumono particolare significato il « settimo giorno » (*subū'*), che prevede tra l'altro l'imposizione del nome, e successivamente la circoncisione (*tuhūr* o *ṭahārah*).

Nel periodo della gravidanza (*ḥabal*) la donna continua a svolgere la sua normale attività, che riprenderà poche ore dopo il parto. Sono tuttavia necessarie precauzioni di carattere magico volte a garantire il corso regolare della gestazione, allontanando e neutralizzando le forze malefiche, in particolare il malocchio (*'eyn* o *ḥasad*), contro il quale sono recitati appositi scongiuri. Come sottolineano alcuni detti popolari « il malocchio svuota le case e riempie le tombe », « metà del genere umano muore a causa del malocchio » (citati da Westermarck). Vedere una persona morta ha per conseguenza la morte del bambino al momento della nascita; per evitare ciò la futura madre deve spezzare la sua collana in modo che i grani le cadano sul grembo, e quindi spruzzarsi acqua sul viso. Si ritiene che la madre possa influenzare l'aspetto fisico del nascituro fissando intensamente una persona che ritiene bella, alla quale vorrebbe che il bambino somigliasse; per rafforzare l'efficacia lecca zucchero dalla mano di questa persona.

3. Al momento del parto (*wilādah*) la donna è assistita dalla madre, da qualche parente, e quando possibile dalla levatrice (*dāyah*). Il parto avviene su due sgabelli, o su una specie di bassa sedia aperta davanti fornita dalla levatrice (*kursī 'l-wilādah*). La nascita è contrassegnata da trilli di gioia (*zağārit*), soprattutto nel caso di un maschio. Secondo una tradizione diffusa il bambino piange al momento della nascita perché, recalcitrante, viene spinto « dalla tenebra alla luce » dall'arcangelo Gabriele, che colpisce neonato e puerpera con la sua ala. Un *ḥadīṭ* afferma però che « ogni bambino quando nasce viene toccato da Satana, e per questo tocco si mette a gridare, eccetto [*'Īsà*, Gesù] il figlio di Maria » (al-Būḥārī, *Ṣaḥīḥ, tafsīr al-qur'ān*, s. *Āl 'Umrān*, *bāb* 2).

Ogni bambino nasce assieme al suo « compagno » nel mondo sotterraneo (*qarīn* o *qarīnah*), un demone familiare che gli assomiglia come aspetto e carattere, e gli è intimamente legato nei vari momenti della vita. Il bambino, ancora nel ventre materno, deve essere protetto dalla *qarīnah* della madre che, gelosa, potrebbe farlo morire. Per precauzione la donna si fa preparare un talismano (*ḥiğāb*) dallo sheikh o dalla sheikhah locale, talismano che passerà poi al figlio; aggiunto ad altri, formerà una specie di collana portata dal bambino fino al settimo anno di vita, dopo di che l'influsso malefico della *qarīnah* perde la sua efficacia.

Dopo la nascita il bambino non viene lavato; la ferita ombelicale e gli occhi sono cosparsi con un miscuglio di *kohl* e succo di cipolla, a scopo profilattico, e per gli occhi anche estetico. Il neonato riposa su un setaccio usato come culla,

nel quale sono posti semi di diversi cereali. Il periodo di impurità legale per la madre si protrae per 40 giorni nel caso di un maschio, 30 nel caso di una femmina.

4. Il settimo giorno ha luogo la cerimonia del *subū'* per festeggiare la madre e il bambino, il cui nome viene comunicato a parenti e vicini. La levatrice procede a una purificazione rituale del bambino, usando l'acqua contenuta in un *ibriq* (brocca metallica dal lungo becco) o una *qullah* (brocca panciuta di terracotta), a seconda del sesso. L'aver differito per diversi giorni questa operazione, come pure la successiva noncuranza per la sua pulizia e il suo aspetto esteriore, sono dovuti al desiderio di preservare il bambino dal malocchio. Dopo il lavaggio il neonato viene rimesso nel setaccio (*gorbāl*). La levatrice prende un mortaio e vi schiaccia semi di cereali e *hennā'*; spargendo la polvere nelle varie direzioni recita a bassa voce delle formule magiche. Ripreso in mano il setaccio vi fa saltellare più volte il bambino, affinché « viva ». La madre passa quindi sette volte sul bambino adagiato a terra sul setaccio, allo scopo di preservarlo dalle malattie. La levatrice si fa portare del sale e lo scaglia contro i presenti con il duplice scopo di allontanare il malocchio (dicendo *el-malḥ el-fāsīd fe 'ēn el-ḥāsīd*, « il sale corrotto nell'occhio dell'invidioso ») e, con funzione propiziatoria, di moltiplicare la prole (*ya malḥ dārna káttar 'eyálna*, « o sale della nostra casa moltiplica i nostri bambini », o formule simili). Dei dolci sono posti sul setaccio, e tutti ne prendono poiché in essi c'è *barakah*, « benedizione ».

Si può rilevare in quanto precede lo sforzo per superare questi momenti critici dell'esistenza umana, la gravidanza e l'ingresso nella vita, che costituiscono come afferma E. De Martino « una condizione organico-psichica di morbilità magica ». La frequenza di azioni di magia omeopatica, la potenza della parola, del gesto rituale e dell'amuleto, concorrono ad arginare gli effetti malefici del malocchio e dell'invidia di esseri umani ed extra-umani. È presente una simbologia relativa alla fecondità (sale, setaccio, cereali) e al sesso (la brocca), come pure un continuo ricorrere in tutti i riti del numero 7, di antica eredità vicino e medio orientale.

5. Abbiamo sinteticamente riportato riti e tradizioni legati alla nascita, dei quali in parte siamo stati testimoni e in parte ci è stato raccontato dalla levatrice e dalla madre, e confermato da molte donne. Nonostante le innovazioni e le trasformazioni in atto nella campagna egiziana, queste tradizioni risultano grosso modo le stesse di quelle registrate da viaggiatori ed etnografi del passato. Si va assistendo tuttavia a una progressiva perdita del loro significato, risultando sempre più slegate dal nuovo contesto culturale.

L'invocazione che presentiamo viene salmodiata dalla levatrice per favorire il parto, mentre massaggia il ventre della madre, ed è diretta volta a volta al bambino, all'arcangelo Gabriele, al profeta Moḥammed, a Dio. Al momento della nascita il *ginā'*, nel senso di « canto profano », non è ammesso, costituendo un peccato (*harām*) presso Dio. Questa invocazione consiste in due parti distinte:

la seconda, comprendente gli ultimi versi, è rappresentata dal canto eseguito in occasione del *subū'*, ed è diffusa in tutto l'Egitto; la prima è invece l'invocazione vera e propria, ed è formata da una serie di strofe che in base al ritmo del canto, al significato e alla rima, in genere unica per i due emistichi e diversa per ogni verso, abbiamo diviso in gruppi di un paio di versi. Il testo è stato registrato il 10 giugno 1978 nel villaggio di al-Karnak, recitato da una levatrice copta di nome Umm Na'im. L'invocazione è la stessa sia che il bambino sia musulmano, com'era il nostro caso, sia cristiano, ulteriore prova di una sostanziale omogeneità di molte tradizioni presso i copti e presso i musulmani. Naturalmente, come ci ha precisato la levatrice, nel caso di un bambino cristiano alcuni versi sono modificati: il figlio del Libro (il Corano) (v. 6b) diventa il « figlio del Vangelo », mentre Moḥammed (v. 9b) è sostituito da Maria.

انزل يا مكنون من الضلام للنور  
البطن كرهتك والارض حبتك  
سير بلا تعاسير

زى ما سارت المركب في البحر الكبير  
يالله السماح من طير عطشان  
وساير كثمان من غلطات اللسان  
غزاله طالبه الفرج

ساعدها يا رب يا على بلا جرد  
حيل الله على حيلك وقوة الله على قوتك  
دفعه بنتعه دحمه وبرحمه  
انزل ولاتتهاب ياواد السنة والكتاب  
يومك الموعود وشهرك التسوع  
سير بلا تعاسير

زى ما سارت المركب في البحر الكبير  
اضربها يا جريل بجناحك اليمين  
اضمنها سالمه من ضمن السالمين  
غزاله تتولد ساعدها يا محمد  
غزاله طالبه الفرج

ساعدها يا رب يا على بلا جرد  
حلقاتك في رجلاتك  
حلق ذهب في وداناتك  
يا سلام سلم على شرباتك...

- |  |   |
|--|---|
| <p>I,1 <i>Enzil ya maknūn</i><br/> <i>men eḏ-ḏalām lin-nūr</i><br/> <i>el-baṭn<sup>o</sup> kérhatek</i><br/> <i>wel-arḏ<sup>o</sup> ḥábbetak.</i></p> <p>2 <i>Sir belá ta'asir</i><br/> <i>zayyi ma sart el-márkab</i><br/> <i>fel-baḥr el-kebír.</i></p> <p>3 <i>Yálḷa s-samāḥ</i><br/> <i>men tēr 'aṭšān</i><br/> <i>w-sāyir kešmān</i><br/> <i>men ḡalṭāt el-lisān.</i></p> <p>4 <i>Ġazāla ṭálba l-fárad</i><br/> <i>sa'idha ya rabb<sup>o</sup></i><br/> <i>ya 'āli belá ḡarad.</i></p> <p>5 <i>Ḥēl allāh 'ala ḥēlek</i><br/> <i>w-ḡūt allāh 'ala ḡutek.</i><br/> <i>Daf'a be-nat'a</i><br/> <i>daḥma w-be-raḥma.</i></p> <p>6 <i>Enzil walá tet<sup>o</sup>hāb</i><br/> <i>ya wād es-sinna wel-kitāb</i><br/> <i>yōmak el-maw'ūd</i><br/> <i>w-šahrak et-tesū.</i></p> <p>7 <i>Sir belá ta'asir</i><br/> <i>zayyi ma sart el-márkab</i><br/> <i>fel-baḥr el-kebír.</i></p> <p>8 <i>Uḏrúbha ya Ġibril</i><br/> <i>be-ḡināḥak el-yamīn</i><br/> <i>eḏmánha sálma</i><br/> <i>men ḏumn es-salimīn.</i></p> <p>9 <i>Ġazāla tet<sup>o</sup>wallad</i><br/> <i>sa'idha ya Moḥammed.</i><br/> <i>Ġazāla ṭálba l-fárad</i><br/> <i>sa'idha ya rabb<sup>o</sup></i><br/> <i>ya 'āli belá ḡarad.</i></p> <p>II <i>Ḥalagātak fe-reḡalātak</i><br/> <i>ḥalag dáḥab fe-wdanātak</i><br/> <i>ya salām sállem 'ala šarbātak.</i></p> | <p>Scendi o nascosto<br/> dalla tenebra alla luce,<br/> il ventre ti odia<br/> e la terra ti ama.</p> <p>Va senza impicci<br/> come scorre il battello<br/> nel grande Nilo.</p> <p>O Dio sii benevolo<br/> verso un uccello assetato<br/> un mendicante imbronciato<br/> chi parla male [degli altri].</p> <p>Gazzella che cerca sollievo,<br/> aiutala o Signore<br/> o tu che sei in alto, senza sostegno.<br/> La forza di Dio ti sia d'aiuto<br/> (idem).</p> <p>Una spinta con energia,<br/> uno sforzo con clemenza.</p> <p>Scendi e non temere<br/> o figlio della Sunnah e del Libro,<br/> il giorno che ti è prefissato<br/> il tuo nono mese.</p> <p>Va senza impicci<br/> come scorre il battello<br/> nel grande Nilo.</p> <p>Colpiscila o Gabriele<br/> con la tua ala destra,<br/> garantiscila sana e salva<br/> della garanzia dei salvi.</p> <p>Gazzella che partorisce,<br/> aiutala o Moḥammed.</p> <p>Gazzella che cerca sollievo,<br/> aiutala o Signore<br/> o tu che sei in alto, senza sostegno.</p> <p>I tuoi anelli alle caviglie,<br/> anelli d'oro alle tue orecchie,<br/> ah, quanto sei bello!</p> |
|--|---|

6. Abbiamo riportato il testo arabo nella forma grafica usata dagli Egiziani per trascrivere i loro dialetti, tenendo cioè conto delle modificazioni fonetiche intervenute, in particolare nella realizzazione delle interdentali come dentali (*ḏahab*

> *dahab*). La nostra trascrizione è semplificata, trascurando le enfattizzazioni e molte sfumature vocaliche; vuole però render conto della realtà fonetica, sia pure approssimativamente, più che di quella grafica araba (in particolare nella lunghezza delle vocali). Rinviando per maggiori dettagli alle opere di N. Tomiche e A. A. Khalafallah, ci limitiamo a qualche cenno sulle parlate dell'A. E. Sul piano fonetico si ha la realizzazione sonora (/g/) del cl. /q/, mentre il cl. /ğ/ tende spesso a /dʲ/ o /d/. A meno che il parlante non abbia intenzioni letterarie o oratorie, molte vocali lunghe si abbreviano. In una parola con due lunghe la prima è soppressa, come pure è soppressa la lunga finale di parola. Si ha una lunga solo in sillaba interna aperta e accentata, ma questa si abbrevia se la sillaba diviene chiusa per l'aggiunta di un suffisso o perde l'accento per una modificazione sillabica. In sillaba chiusa CVC̄ esiste solo in finale di parola; in caso di suffisso, questa sillaba si abbrevia, anche se continua ad essere accentata. Anche il ritmo della frase può causare delle abbreviazioni. *Fī*, 'alā, walā, yā sono quasi sempre abbreviate in *fe* (talvolta anche nella scrittura), 'ala o 'a-, wala, ya. Gruppi di tre consonanti, risultanti dall'aggiunta di un suffisso o dall'incontro di due parole, non sono ammessi; tra queste consonanti è inserita una vocale disgiuntiva ².

I,1-9 costituisce l'invocazione per la nascita; di essa non abbiamo trovato riscontro. 1b: *dalām*, è il cl. *zalam*; 1c: *baṭn*, femm. 2a: a differenza del cl. è ammissibile una vocale lunga in sillaba chiusa finale si ha quindi *sir* e non *sir*; 2b: *sart* per *sāret*; *markab*, femm.; *baḥr* (lett. « mare ») normalmente indica per gli Egiziani il Nilo. 3a: *yālla* risulta dalla contrazione tra *yā* e *allāh*; 3d: lett. « dagli errori nella lingua ». 4a: il paragone tra la donna e la gazzella è comune in poesia, sin dall'epoca più antica; *talba*, cl. *ṭālibah*, per caduta della voc. /i/ e conseguente abbreviazione della sillaba chiusa (*ṭāl* > *tal*); *farad*, cl. *farag*, viene a far rima, grazie alla particolare pronuncia dentale dell'affricata /ğ/, con *ğarad* (4c), che a sua volta deriva, per metatesi, dal cl. *darağ*. 5a: *allāh* è normalmente pronunciato enfatico; 5b: *gūt* è il cl. *quwwah*, abbreviato per lo st. cost. e per il metro, in accordo con *ḥēl*, cl. *ḥayl*, del verso precedente; 5b: *daḥma* è parola abbastanza rara, e deriva da *daḥama*, « spingere con forza »; *raḥma* è la « misericordia », ma è opportuno tener presente l'altro significato che la radice ricorda: *raḥim*, « utero »; 6b: *wād*, contrazione di *walad*; con *kitāb* si intende il Libro sacro, in questo contesto il Corano; 6d: *tesū'*, con vocale /ū/ per influsso del verso precedente. 8ab: per il significato del colpo d'ala di Gabriele si rimanda al punto 3.

Gli ultimi tre versi (II) sono cantati per il *subū'*. Secondo Aḥmed Amīn sono di origine beduina per il contenuto e la forma: sono infatti i beduini che fanno il plurale di *reḡl* e di *wedn* in *-āt*, invece dei comuni *reḡlēn* (duale) e *wedān* (cl. *uḍun*, *ādān*) (*Qāmūs*, 229), Aḥmed Mursī precisa che nel caso di una bambina i versi rimangono uguali, eccetto i pronomi suffissi resi al femm. in *-ek* o *-ha* (*ḥalagātek*, ecc.) (*al-Uḡniyyah...*, 44). Il verso IIc è tradotto liberamente: *ya salām* è l'espressione più comune di meraviglia (lett. « o pace! »); *salleḥ* 'ala « saluta »; *šarbāt*, lett. « sorbetto », è impiegato come complimento.

*Bibliografia essenziale.* Numerosi viaggiatori ed etnografi ci hanno lasciato testimonianze preziose sull'Alto Egitto, anche se raramente corredate dai canti che accompagnano i momenti più importanti della vita dei *fellāhin*. Per un panorama generale della vita popolare (cairina) del XIX secolo fondamentale è l'opera di E. W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, New York 1966, la cui prima edizione risale al 1838; ricchi di osservazioni sono anche B. St. John, *Village Life in Egypt*, London 1852 (rist. New York 1973); C. B. Klunzinger, *Upper Egypt: Its People and Its Products*, London 1878; H. Ayroul, *Fellah's d'Egypte*, Le Caire 1962 (in particolare il cap. VIII, *La maison et la famille du fellah*). W. S. Blackman ci dà un quadro dettagliato della vita rurale di cinquant'anni fa in *The Fellāhin of Upper Egypt*, London 1927 (rist. 1968); di particolare importanza i capp. IV, *Birth and Childhood*; V, *Marriage and Divorce*; VI, *Fertility Rites*; stimolante è il confronto con i riti della nascita (pp. 286-288) e le altre tradizioni nell'antico Egitto. Per gli amuleti si veda, oltre alle opere citate, R. Kriss-H. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, vol. II, *Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden 1962, e per una visione generale E. A. Wallis Budge, *Amulets and Superstitions*, Oxford-Cambridge 1930 (rist. New York 1970). Interessante per i riti magico-medici J. Walker, *Folk Medicine in Modern Egypt*, London 1934, opera basata sul manuale di etnoatria di 'Abd er-Rahmān Efendi Ismā'il, *Ṭibb ar-rukkah*, Cairo 1892-4. Sulla *qarinah* si veda S. M. Zwemer, *The Familiar Spirit of Qarina*, MW, VI, 1916, pp. 360-374. Per un confronto con il Marocco vi rimanda alle opere di E. A. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926 (rist. New York 1968), e *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, London 1933 (rist. Amsterdam 1973).

La più importante raccolta di canti è quella di G. Maspéro, *Chansons populaires recueillies dans la Haute-Egypte de 1900 à 1914*, « Annales du Service des Antiquités » (Le Caire), XIV, 1914, pp. 98-290, in cui sono riportate alcune ninnenanne (pp. 257-264). L'unica raccolta di invocazioni per la nascita a nostra conoscenza è opera di J. Jouin, *Invocations pour l'enfantement*, « Hespéris », XL, 1953, pp. 343-357, comprendente una cinquantina di brevi testi estremamente interessanti (31 invocazioni a Dio, al Profeta e agli angeli, e 26 ai santi) raccolti in Marocco. Una scelta di queste invocazioni è riportata da E. Panetta, *Poesie e canti popolari arabi*, Bologna 1956, pp. 31-46; interessanti anche i canti per bimbi raccolti dalla stessa in Libia, pubblicati in *Forme e soggetti della letteratura popolare libica*, Milano 1943, pp. 95-107.

Per l'arabo egiziano fondamentali sono: N. D. Tomiche, *Les parlers arabes d'Egypte. Matériaux pour une étude de géographie dialectale*, in « Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal », Paris 1962, II, pp. 767-779; Id., *Le parler arabe du Caire*, Paris-La Haye 1964; A. A. Khalafallah, *A Descriptive Grammar of Ṣa'i:di Egyptian Colloquial Arabic*, The Hague-Paris, 1969.

Di utile riferimento, anche se avremmo preferito maggiori dettagli, risulta il dizionario di Aḥmed Amīn, *Qāmūs al-'ādāt wa't-taqālid wa't-ta'ābir al-miṣriyyah*, Cairo 1953; si vedano le voci *aḥḡibah*, *usrāh*, *ḡinn*, *ḥasad*, *ḥitān*, *zawāḡ*, *sab'ah*, *subū'*, *ḡorbāl*, *qarinah*, *mar'ah*, *wilādat aḡ-ḡukūr*. Il malocchio è oggetto del saggio di Nabilah Ibrāhīm, *Zāhirat al-ḥasad*, in « al-Funūn aš-ša'biyyah » ('Ammān), n. 12, nov. 1976, pp. 4-13. Canti per il *subū'*, la circoncisione e per i bambini sono riportati da Aḥmed Mursī, *al-Uḡniyyah aš-ša'biyyah*, Cairo 1970, pp. 43 sgg., come pure da Sawsan 'Āmer, *as-Subū' wa'l-musammayāt fi 'l-ḥayāh aš-ša'biyyah al-miṣriyyah*, in « at-Turāt aš-ša'bi » (Baghdad), X, 1979, n. 5, pp. 51-58, in cui confronta le tradizioni dei musulmani e quelle dei copti.

EROS BALSISSEFA

## ŠAWQĪ BAĠDĀDĪ POETA

Le poliedriche esperienze letterarie e esistenziali del siriano Šawqī Baġdādi lo pongono in una particolare posizione nell'ambito della letteratura siriana, e araba, contemporanea. Assolutamente moderno, perché progressista, e impegnato per vocazione e stile di vita, è stato talvolta bersaglio degli strali della critica modernista radicale per un certo impiego, nella sua lirica, della metrica khalliliana, che, secondo gli esponenti di quella critica, non può essere in grado di esprimere il contenuto realistico che il poeta si prefigge<sup>1)</sup>. Il realismo infatti fu il suo scopo fin dagli inizi degli anni Cinquanta quando, partecipando attivamente alla formazione del gruppo letterario progressista chiamato Lega degli scrittori siriani<sup>2)</sup> si trovò completamente immerso in quell'atmosfera di realismo, realismo socialista, che doveva segnare così profondamente i suoi orientamenti pur senza arrivare a costringerlo in un modello rigido che non permetteva altri spazi. Suoi compagni furono Ḥannā Mīnah, Sa'īd Ḥūrāniyyah, Murād as-Sibā'i, Šalāḥ Dahni, Muṣ-ṭafā 'l-Ḥallāġ e altre fra le più importanti penne marxiste, nazionaliste e liberali. La Lega non ebbe lunga vita. Il credo politico di molti dei suoi membri non le permise di superare l'unione fra la Siria e l'Egitto. Quello stesso anno, il 1958, il governo diede ordine di chiuderla e a parecchi dei suoi esponenti, fra cui il Nostro, toccò l'esperienza della prigionia. La RAU di 'Abd en-Nāṣer non tollerava marxisti in attività.

Nato nel 1928 a Banyās, sulla costa siriana a sud di Lattakia, in una famiglia piccolo borghese di origine persiana, stabilitasi parte in Siria, in Libano e in Palestina dopo un soggiorno a Bagdād da cui assunse il nome, Šawqī Baġdādi ebbe l'educazione tradizionale che il padre, funzionario governativo piuttosto conservatore, riteneva consona ai proprî principî. L'ufficio di costui lo costringeva a frequenti trasferimenti. Šawqī trascorse la sua infanzia nella regione di Lattakia: Banyās, Ġableh, Ḥaffeh e nello stesso capoluogo Lattakia. Non essendoci in provincia la possibilità di conseguire la licenza di scuola superiore nel 1946 fu inviato a Damasco dove due anni dopo lo raggiunse il resto della famiglia. Nel 1951 conseguì la licenza in letteratura araba all'università di Damasco e l'abilitazione all'insegnamento. Subito intraprese l'attività didattica nelle scuole

secondarie quale insegnante di letteratura araba. Quell'anno partecipò alla formazione della citata Lega degli scrittori siriani e per un certo periodo ne fu il segretario generale. Nel '58 dunque la Lega fu chiusa e poco dopo il poeta stesso fu arrestato. Così egli racconta questa sua esperienza: « Fui arrestato nel corso della campagna anticomunista condotta dal regime nasseriano in Siria, subito dopo l'unione di questa con l'Egitto. Fu un'infame azione a vasto raggio che colpì gli aderenti al partito comunista, i suoi simpatizzanti, chiunque fosse sospettato di nutrir simpatie e perfino qualcuno che aveva parlato in qualche occasione del pensiero marxista. Io non fui mai membro del partito, ma il mio modo di pensare in generale era marxista e in varie occasioni mi ero affiancato pubblicamente alle sue posizioni. C'è da dire tuttavia che in altri casi avevo criticato apertamente i suoi punti di vista, specialmente riguardo la questione palestinese e l'unità araba in generale. Mi consideravo un intellettuale progressista, libero pensatore, se così si può dire. Un complesso di buoni rapporti mi legava pure ai partiti nazionalistici e specialmente al partito *al-Ba't*. Ma sebbene le mie simpatie nazionalistiche fossero chiare nelle mie poesie e nei miei scritti in generale, di tutto ciò non fu tenuto alcun conto e fui incarcerato per otto mesi, dall'1 gennaio 1959 alla fine di agosto. Quando fui rilasciato la stretta sorveglianza a cui ero sottoposto mi costrinse a fuggire in Libano con alcuni compagni scrittori ove restammo fino alla separazione della Siria dall'Egitto. Allora tornai subito in Siria, ma al confine fui arrestato dalle guardie siriane assieme all'amico scrittore Sa'id Hūrāniyyah. Dopo tre mesi di detenzione mi ritrovai libero, ma disoccupato essendo stato licenziato dalla mia attività d'insegnante. Per un anno e mezzo vissi d'espediti, poi ebbi un contratto biennale d'insegnamento e solo dopo vari anni la mia situazione tornò normale »<sup>3)</sup>. Nonostante queste esperienze Šawqī Baġdādī continuò a dedicarsi alla poesia e ai racconti. Nel 1967 decise di collaborare al programma di *ta'rib*<sup>4)</sup> del governo algerino per cui trascorse cinque anni in quel paese a insegnar l'arabo. Al suo ritorno, nel 1972, riprese il suo impegno politico e sociale e l'attività letteraria in patria e ben presto si piazzò fra i maggiori esponenti della poesia siriana.

Sulla sua formazione letteraria egli stesso ci dice: « Ho letto la maggior parte delle opere letterarie mondiali tradotte in arabo. Tutto quanto è stato tradotto della letteratura russa, inglese, americana, tedesca. Quella francese la leggo direttamente. Fra i poeti amo Paul Eluard, Aragon, Hikmet, Prevert, Neruda, Lorca. Nel romanzo mi piace Dostoevskij, Gor'kij, Turgenev, Gogol'. Nel racconto amo Cechov, di fronte al quale Maupassant sparisce. Di Cechov ho pure amato il teatro per la sua profondità e la sua semplicità nello stesso tempo. Anche Ibsen mi piace. Però in questo genere ho sentito la mia vita impersonata soprattutto in Brecht che si caratterizza per la bizzarria del suo racconto dove fonde la realtà con la leggenda. Non mi piace invece il cosiddetto teatro dell'assurdo. Fra i dramaturghi arabi amo Tawfiq al-Ḥakim, uomo sensibile che si è continuamente evoluto... »<sup>5)</sup>.

La poesia nasce con l'individuo, è nel suo sangue, viene d'istinto. Šawqī Baġdādi manifestò fin da bambino questo talento e durante la sua educazione elementare cominciò a darne i suoi primi saggi pubblicando lunghi poemi e racconti nella rivista della scuola. Quando s'iscrisse all'università parte della sua produzione artistica fu pubblicata su giornali e riviste. Si trattava spesso di poesia occasionale, scritta cioè in occasione di ricorrenze nazionali e mondiali<sup>6)</sup>. In quel periodo vinse il primo premio ad un concorso letterario con un racconto intitolato *al-A'dā'* (I nemici).

L'ispirazione, il talento, la sua cultura, lo spinsero a trattare quasi tutti i generi letterari: la prosa, la poesia, il teatro, la critica. Durante il periodo scolastico e universitario scrisse parecchi pezzi teatrali, ma il pubblico richiedeva per lo più poesia e narrativa, specialmente la prima, più efficace e diretta degli altri generi e più facilmente pubblicabile. La sua prima pubblicazione importante fu la raccolta di racconti *Hayyu-nā yabšūq damm* (Il nostro quartiere sputa sangue), stampata nel 1954 a Beirut nella collana dei libri della Lega degli scrittori siriani. L'anno dopo, il 1955, pubblica sempre a Beirut la sua prima silloge poetica *Akṭar min qalb wāḥed* (Più d'un solo cuore), di carattere patriottico e sentimentale. Nel 1962 esce a Damasco *Li-kull ḥubb qiṣṣah* (Ogni amore ha una storia), una raccolta di poesie d'amore seguite nel 1968 dall'altra silloge *Aš'ār lā tuḥabb* (Poesie che non si amano). Nel '73 pubblica a Bagdād *Šarḥah bi-ḥaġm al-fam* (Urlo a pieni polmoni), poesie, e infine nel 1974 l'*Ittiḥād al-kuttāb al-'arab* (Unione degli scrittori arabi) di Damasco pubblica la sua ultima raccolta poetica *Bayn al-wisādah wa-'l-'unuq* (Fra il guancialetto e il collo). A distanza di quattordici anni dalla prima, nel 1978 Baġdādi ha pubblicato a Damasco la sua seconda raccolta narrativa *Baytu-hā fi safḥ al-ġabal* (La sua casa è sulle falde del monte).

Una cosa a cui Baġdādi ha sempre attribuito la massima importanza è la questione della lingua nella poesia. Egli si prefigge una lingua efficace ma semplice, una lingua viva vicina a quella della conversazione quotidiana seppur con qualche correzione e politura. Tutto questo pur capendo e giustificando l'ermetismo di certa poesia che rispecchia l'astrusità del mondo ingarbugliato e alienato in cui viviamo, ma rilevando che la missione del poeta è di purificare il mondo, mondarlo e non aggiungervi ambiguità e oscurità. In un suo saggio su certa innovazione nella poesia egli afferma che «la poesia non ambisce soltanto a liberarsi dalle catene del metro e della rima, poiché questo è un momento ormai superato per rivolgersi a mete molto più lontane. Certi poeti tendono a liberarsi dalle catene della lingua stessa attraverso la rottura di tutti i rapporti logici e la creazione di modelli d'espressione che non sono nelle possibilità della lingua. Qui si cela il vero dramma; i poeti possiedono solo la lingua quale strumento d'espressione, ma nello stesso tempo essi la rifiutano, o per lo meno rifiutano la lingua ereditata... per cui si arriva a togliere ogni comprensione al lettore per quanto questo si armi di pazienza, tolleranza e intelligenza. Questo non accade

solo nella poesia dell'Occidente, ma pure nella poesia araba... Dicendo questo non voglio si cada in malintesi ingiustificati. Io sono sempre per il nuovo e non conduco affatto questo mio discorso dalla posizione del conservatore, ma da quella del riflessivo che osserva il movimento della storia cercando di non restare indietro o di scostarsi dalla sua retta via. Non è più accettabile, questo è certo, che la poesia araba si cristallizzi nei suoi modelli tradizionali... I poeti dovrebbero sperimentare e liberare i loro impulsi in tutte le direzioni, ma quando i rumori coprono le voci, anche la gente dovrebbe intervenire, per quanto è loro possibile, al fine di allontanare le stonature affinché i suoni veri divengano chiari. Quegli impulsi allora vanno frenati altrimenti il rumore diverrà la norma e l'orecchio vi si abituerà perdendo la capacità di distinguere la melodia originale. Sono necessarie alcune 'catene' perché quando l'arte si libera da ogni inibizione non è più possibile chiamarla tale... Nella poesia è necessaria una certa musica per distinguerla dalla prosa, ma la musica della poesia non può sussistere se mancano quei rapporti geometrici a cui deve sottostare l'ordine delle parole. Questo è quanto vollero dire gli antichi studiosi di metrica con i metri e le misure. Ma è pure certo che la metrica di Ḥalil <sup>7)</sup>, come l'abbiamo ereditata, non è più in grado di esprimere le idee e le sensazioni della nostra epoca. Saremmo come quel tale che si appresta a compiere degli esercizi ginnici indossando un'armatura di ferro. Tuttavia questo non significa che si debba rinunciare a qualsiasi specie di armonia metrica come in quelle prose che chiamano poesia. Un certo ritmo ordinato è dunque necessario, sia esso in un unico metro o nella fusione tra due o più metri, se non si vuol rinunciare alla musica... Tuttavia il problema dell'armonia metrica è divenuto secondario di fronte a quello prodotto dal muro invalicabile creatosi fra pubblico e poeta. È il problema della 'comunicazione' e per delimitarne la natura ci si può servire di questo paragone: il poeta assomiglia al cammelliere delle carovane che viaggiano nei deserti della vita. Il compito del cammelliere è di stare in testa alle carovane, ma egli non deve avvicinarsi troppo ai viaggiatori per non perdere la voce in mezzo al loro frastuono, come, di contro, non se ne deve allontanare eccessivamente altrimenti quelli non lo intendono e non capiscono la sua voce. Il problema sta dunque nell'individuare l'esatta distanza che deve correre tra il poeta e le masse... Il giusto grado di sperimentazione oltre il quale sta l'incomprensibilità. Ed è forse giusto rimproverare la gente di non capire ciò che si dice e di non voler compiere lo sforzo necessario per tener dietro al poeta? Non c'è dubbio che, almeno in parte, questo sia vero. Specialmente nei paesi in via di sviluppo come il nostro. Ma molti poeti si barricano dietro questa scusa per insistere nell'astrusità fino a estraniarsi completamente dal pubblico. A questo punto il cammelliere perde la voce nei larghi deserti e non lo ascoltano che le sabbie, le rocce e qualche sparuto gruppo di avventurieri isolati come lui... Chi risolverà allora la difficile equazione: l'unione fra originalità e modernismo?» I grandi poeti, dice Baḡdādi. E a questo punto dà un esempio di lirica del palestinese Maḥmūd Darwiš definendola « poesia che si libera dai mezzi

diretti tradizionali, dalla similitudine e dall'artificio abituale, ma che non si libera da quel magico contorno che lega il poeta al lettore. Poesia che prescinde dall'unità del metro, della rima e del verso, ma che non prescinde dall'armonia metrica, cioè dalla musica »<sup>8)</sup>. Musica dunque che appare nella cornice del modernismo, entro le norme della nuova *qaṣīdah* araba. Questa è la poesia di Baġdādī.

In quanto ai contenuti rileviamo che Šawqī Baġdādī, specie nella sua ultima produzione poetica, mira a dar corpo alle preoccupazioni del cittadino arabo ferito dai tormenti della sconfitta, delle umiliazioni, della repressione, continuamente afflitto da sentimenti di amarezza, di solitudine, di impotenza, ma avverso ai compromessi o a cercar una fuga che tanto non darebbe salvezza. Chiaro esempio ne è la lirica *Fra il guanciaie e il collo*, che dà il titolo al suo ultimo *diwān*, il cui significato è la condanna dei regimi autoritari e terroristici che schiacciano le più intime libertà personali e deformano l'uomo opprimendolo e terrorizzandolo dall'interno. È una invettiva, di protesta e resistenza, contro ogni ingiusta pressione che cerca di cancellare l'individuo e trasformarlo in un docile strumento che ubbidisce agli ordini.

*Fra il guanciaie e il collo*<sup>9)</sup>

Il loro coltello  
è tra la bocca del poppante e il capezzolo,  
fra la bocca dell'affamato e il boccone.  
Come possiamo dunque incontrarci  
dietro la mia maglietta  
sopra la mia carne?  
Presero  
e si distribuirono il mio corpo.  
Il loro schiavo sono io  
e ignorano chi io sia.  
Ad ogni passo  
ho bisogno della carta d'identità.  
Come possiamo dunque incontrarci?

\* \* \*

Tutti i documenti  
presentai.  
Tutte le mie imposte  
pagai.  
Tutte le mie attitudini  
misi a profitto.  
Come posso sapere  
di essere ancora un accusato?

Stai aspettando all'ombra di un gelsomino?  
Non sai  
o ignara  
che sono uno senza identità,  
una macchia senza senso nel tuo roseo quadro.  
Il mio antico nome poteva intercedere,  
aveva forma e rango,  
ma l'ho perso al mercato.  
Presti fede al fatto che io son stato derubato?  
Oppure pensi che l'ho perso di proposito  
perché sono un codardo?  
O che anch'io, al par degli altri, l'ho venduto  
poiché esso, come tutte le cose,  
è una merce che ha, così com'è, una misura?  
Se non mi credi  
come possiamo incontrarci?

\* \* \*

Fra il mio guanciaie e il mio collo  
c'è una corda di seta  
ed è impossibile cambiar letto.  
Qual passero son io  
se non volo,  
se nell'altra mia città  
incontro i loro volti che si sciolgono come i mostriciattoli  
che irrupero in me attraverso un muro fesso  
che io sbarro. Ma entrano lo stesso.  
Cerco di farli tacere, ma essi gridano,  
li supplico,  
mi inginocchio ai loro piedi,  
ma quelli ridono,  
e quando urlo atterrito  
applaudono  
la distanza pari alla differenza tra il sonno e la veglia  
per imporre la loro esistenza  
senza rumore  
poiché son tornato in me stesso dalla pazzia.

\* \* \*

Amai, amica mia,  
immaginai la passione come un bimbo e una bimba.  
Spartii i folti capelli di lei in due trecce

e lasciai i capelli di lui  
 spioventi sugli occhi.  
 Stesi nei miei quaderni un prato  
 e liberai due farfalle.  
 Disegnai un ruscello  
 in cui spinsi una barca di carta  
 sufficiente per due.  
 Il mio sbaglio fu di abbandonar la nostra casa  
 solo col diploma del *kuttāb* <sup>10)</sup>.  
 col fagotto del cibo e i vestiti  
 e sul mio petto in un involucre il versetto del trono <sup>11)</sup>  
 e questo desiderio: abbracciare il mondo.  
 Ma non appena chiusi la porta  
 mi afferrarono,  
 stracciarono il mio diploma,  
 mi rubarono le provviste  
 e in quel mentre c'incontrammo.  
 No... non lo dico.  
 Non ci lasciarono un solo istante,  
 non han lasciato che le nostre spalle si toccassero.  
 Erano dietro di noi e fra di noi  
 mentre andavamo  
 fianco a fianco circospetti  
 osservando con terrore le nostre mani  
 in cui si sviluppavano strani artigli  
 e le nostre bocche  
 in cui spuntavano zanne, incredibili per noi.  
 Come possiamo allora incontrarci  
 dal momento che ormai siamo due belve?  
 È necessario, o mia amata farfalla  
 è necessario combattere,  
 è assolutamente necessario o mia terribile farfalla.

La lirica seguente è del 1969, scritta in Algeria dopo un giro per l'Europa. Il viaggio aveva stimolato il poeta a creare, a poetare su queste esperienze e sui segreti svelatigli dopo aver «superato le soglie». Ma si rende conto che la vita, «la grande mensa», è superiore e più complessa della poesia, per cui non riesce a rendere che una piccola parte di quello che ha visto e sperimentato. Ciononostante egli cerca di rubare qualcosa alla vita e di fissarlo. In fondo scrivere è una maledizione che spinge a esprimere se stessi per cercar di rimanere eterni attraverso le proprie opere.

*La fuga dalla maledizione* <sup>12)</sup>

Tutti i sotterranei nascosti  
e tutte le stanze segrete,  
tutti gli antri di pietra  
e tutte le cavità dimenticate,  
tutte le capanne scagliate  
nel più lontano estremo del deserto,  
queste piccole cose  
piene di vitalità  
han fatto palpitare il passero del cuore  
come nei racconti di magia.  
Il portinaio superò le soglie  
e i segreti delle porte furono svelati,  
la passione degli 'udriti <sup>13)</sup>  
si trasformò in appetito carnale  
e sussero con la bocca e le mani  
tutti i godimenti spirituali.  
Cosa c'è nella grande mensa?  
Io son sazio alla nausea.  
Cosa c'è dietro le altre città?  
La mia collana è ben in ordine  
e vi si susseguono continuamente soli e stelle.  
Ma ora sento che la fame  
mi è tornata  
e che io mangiai solo per fame.  
Ora mi sforzo di negare la privazione dell'infelice  
e cerco febbrilmente.  
Mi immagino che la poesia con me ha superato le distanze,  
la raffiguro qual cacciatore  
che si addentrò soltanto per tornar più carico,  
dalla bisaccia sparge quanto vi è di migliore.  
Ma ora io vedo le cose diversamente,  
peggiori o migliori,  
non so,  
perché la vita non è come la poesia  
e non può essere compresa dall'uomo.  
Tuttavia ci sforziamo a disegnare coi colori  
un fiume  
o un monte  
o qualche ramoscello  
e vediamo di lontano che la scena

non rassomiglia a quell'acqua  
né a quelle pietre  
né a quel verziere.  
Perché allora ci affanniamo a saperne di più  
giacché non è possibile ripetere quanto si vede?  
Domani passerò per la faccia buia della luna  
e continuerò il mio viaggio nel rimpianto  
qual esiliato nell'universo  
e maledetto che cerca di scampare al suo destino.

*Abdallàh a Granada*, altra immagine di quel viaggio. Nella città andalusa, ridondante di monumenti arabi, il poeta arabo riconosce il tratto arabo nell'uomo della strada. È Abdallàh, Abdallàh come l'ultimo re arabo di Granada, 'Abdallāh ibn al-Aḥmar, che i casi della storia han tolto ai fasti della vita di corte relegandolo alle attività più umili. Ma l'antico orgoglio non s'è spento nei suoi occhi, pur se appannato dalla rassegnazione ad accettare questa sua condizione.

*Abdallàh a Granada* <sup>14)</sup>

Ho visto Abdallàh a Granada  
raggomitolato nella piazza della città.  
L'ho riconosciuto dal tono triste  
mentre gridava con sforzo sui giornali.  
Fatti due passi  
l'ho visto nel negozio di *souvenir*,  
vendeva versi del Corano  
ricamati sulla cornice di un'immagine  
della vasca dei leoni e della *maqṣūrah* <sup>15)</sup>  
nel suo maestoso palazzo  
dove sedette nel tempo antico.  
E mentre sedevo dopo un po'  
bevendo il mio caffè sul marciapiede  
l'ho visto venire timidamente  
con una scatola di patina  
e chiedere con soggezione:  
« Il signore permette che le lustrì le scarpe? »  
Andandomene poi di mattina  
a visitar le rovine  
l'ho scorto che guidava un gruppo di turisti  
facendo mostra di un orgoglio  
tale da suscitare stupore e deferenza

negli occhi dei visitatori.  
Ho visto Abdallàh che continuava  
a piangere sui rùderi  
come un bambino.  
Ma nella notte, quando le campane squillarono,  
l'ho scorto affrettarsi alla messa  
prendendo il suo posto dietro tutta la gente  
che cantava  
mentre lui a capo chino  
borbottava cose.  
Quando finì la preghiera  
e il fedele uscì all'aria aperta  
scorsi come due lacrime  
e uno sguardo che implorava misericordia al cielo.  
Poi camminò percorrendo i neri vicoli  
per passarvi la notte,  
sotto il muro che cinge l'Alhambra.

Infine ecco una *qaṣīdah* del 1953, scritta in un momento in cui la Siria pativa la dittatura del generale Šiškli e l'atmosfera era piuttosto pesante per gli spiriti democratici.

*L'inverno e la notte al mio paese* <sup>16)</sup>

Il mio paese è affamato, tremante,  
i suoi bimbi son gelati ormai,  
i camini del quartiere son pigri  
e al posto delle finestre c'è un'ombra nera.  
Questa gente sono i miei vicini di qua.  
Com'è che tutti ormai dormono?  
Il mio dolce paese non è sparito anche se  
la luce fu soffocata e la stufa si spense.  
Il mio paese è sveglio, impaurito,  
le sue palpebre aperte non riescono a chiudersi.  
Il vento soffiò nella fenditura e pianse  
una bimba. Un cuore e una mano ne furono scossi.  
Un grido nella notte. Non sai chi  
l'ha lanciato, vento o fanciullo.  
Non dormire paese mio... Colui che  
seminò qui il terrore non dorme.  
Non avrai paura di un fantasma che crede  
di vincere... Sbaglia nel crederlo.

Noi non lo odiamo... Colui  
 il cui amore riempie la terra non concepisce odio.  
 E esso è un cranio corrotto,  
 se non fosse stato per la sua ignoranza, non si sarebbe corrotto.  
 Occhi che se si guardano attorno,  
 scomparirà la schiuma dalle loro pupille.  
 Il mio paese veglia ed ha fame,  
 sorveglia l'alba arabescata che nasce.  
 Il nostro domani... Quanto lo aspetto.  
 Che questo domani riesca a cogliermi?

1) Wafiq Ḥansah, *aš-Ši'r wa-ṭariqat al-kitābah al-wāq'iyyah*, in *Mulḥaq aṭ-ṭawrah aṭ-ṭaqāfi*, 13, 19-5-1977, p. 3. Vedremo poi che per sua stessa affermazione Baġdādi non è molto lontano da questo modo di pensare.

2) *Rābiṭat al-kuttāb as-sūriyyin*. La Lega nacque nel 1951 con la pubblicazione di un manifesto programmatico, politico e letterario, che presentava dodici racconti di sei differenti scrittori fra cui Baġdādi. In seguito fu avviata una collana chiamata *Kutub ar-Rābiṭah* (Libri della Lega) stampata a Beirut. L'attività della Lega ebbe un peso notevole nella vita letteraria e in altri settori della vita siriana. Furono organizzati dibattiti e tenzoni letterarie per stabilire le basi di quella che veniva chiamata « la letteratura impegnata ». Nell'agosto 1954 fu tenuto un congresso che preparò l'allargamento della Lega dall'ambito regionale siriano a quello nazionale arabo. La nuova Lega degli scrittori arabi così sorta organizzò un Congresso degli scrittori arabi che ebbe luogo a Damasco dal 9 all'11 settembre di quell'anno. La sua attività durò fino al 1958.

3) Notizie fornitemi da Baġdādi in una sua lettera dell'aprile 1979. Egli conobbe il carcere una terza volta in Libano. Fu nel corso dei festeggiamenti in memoria del poeta libanese Nqulā Fayyād a cui il Nostro fu invitato a declamare una poesia. Alla fine fu arrestato perché nei suoi versi si ravvisavano i termini dell'oltraggio contro « uno stato arabo fratello ». Fu detenuto due giorni e poi consegnato alle guardie confinarie siriane che lo rilasciarono subito.

4) È il processo di arabizzazione, specialmente linguistica, intrapreso dal governo algerino, dopo l'indipendenza, in tutti i settori della vita pubblica profondamente francesizzati da oltre un secolo di dominazione francese.

5) Da una conversazione con Baġdādi avuta a Damasco nel giugno 1977.

6) Il peso esagerato dato da qualche critico alla sua poesia degli esordi nel classificarla occasionale spiace a Baġdādi che, pur non disconoscendo il valore di quel genere di poesia, minimizza il fenomeno, per quanto lo riguarda, concentrandolo per lo più nel suo primo *diwān*: *Akṭar min qalb wāḥed* e adducendo quale probabile causa dell'eccessivo attribuirgliene il rumore politico che accompagnò i suoi inizi letterari. Dice: « Ogni poema è figlio di un'occasione. Nel momento in cui l'occasione generale si plasma nell'essenza del poeta, allora il generale diventa come il particolare e non c'è più alcuna differenza fra l'argomento di una manifestazione patriottica, ad esempio contro l'oppressione, e la scena di un operaio davanti a un forno ardente che può ispirare come un argomento d'amore o lo sbocciare di un fiore... ». V. 'Ādel Maḥmūd, *al-Ġinā' al-bašari allāḡi lā ġinā' an-hu*, quotidiano *aṭ-Ṭawrah* di Damasco del 18-8-1975.

7) Ḥalil ibn Aḥmad (m. 791), grammatico e lessicografo che fissò la prosodia araba.

8) Šawqī Baġdādi, *aš-Ši'r muqayyad*, in *al-Ma'rifah*, 160, giugno 1975, pp. 110-123.

9) *Bayn al-wisādah wa-'l-'unuq* dall'omonimo *diwān*.

10) La scuola coranica.

11) Il famoso versetto del Corano, II, 256, che viene recitato come preghiera e portato come amuleto.

12) *al-Hurūb min al-la'nah*, da *Bayn al-wisādah wa-'l-'unuq*.

13) Tribù araba famosa per l'importanza che attribuiva all'amor platonico.

14) *'Abdallāh fī Ġarnāṭah*, 1969, da *Bayn al-wisādah wa-'l-'unuq*.

15) Famose opere dell'Alhambra.

15) *aš-Šitā' wa-'l-layl fī baldatī*, da *Akṭar min qalb wāḥed*.

GIAMPIERO BELLINGERI

SULLA POSSIBILE FUNZIONE DI *ŞARİMSĀQ OTĪ*  
IN UN PASSO DEL *DEDE QORQUT*

Leggiamo nel *Dede Qorqut*

*...Oğul oğul āy oğul ortāğ oğul*  
*Qarşu yatān qara t̄āğum yūksāgi oğul*  
*Qaranaqluğa göziüm āydini oğul*  
*Şām yellāri āsmādi Qazān*  
*Qulāğum çir̄lar*  
*Şarimsāq otin yemādium*  
*İçüm köynār*  
*Şaru yilān soqmadin*  
*Āğğa t̄anüm qalqub şišār*  
*Qurumişğa gögsümde südiüm oynār*  
*Yaluğuz oğul görünmāz*  
*Bağrum yanār*  
*Oğul h̄ābārin a Qazān degil baḡā*  
*Demāz olsaḡ yāna köyünā qarğaram Qazān saḡā...*

E. Rossi traduce questo passo come si trattasse di un lamento, abbastanza generico, della madre che attende invano il ritorno del figlio giovanetto, partito con il padre Qazān per la sua prima battuta di caccia:

« Figlio, figlio! o figlio erede! – O figlio alto come il mio monte che sta di fronte – O figlio, luce dei miei occhi bui! – Non hanno soffiato i venti avvelenati, o Qazān; (eppure) suonano le mie orecchie – Non ho mangiato l'erba del camedrio; (eppure) il mio intestino arde – Senza che mi abbia morso il serpente, la mia pelle si alza e si gonfia. Nel mio petto come inaridito palpita il mio latte. – L'unico mio figlio non si vede – Il mio petto brucia. – Dammi notizia, o Qazān, del figlio! – Se non (me la) darai, ardentemente ti maledirò, Qazān! ... »<sup>1)</sup>.

Crediamo invece che il luogo possa essere interpretato in maniera più precisa, più tecnica, come allusione alla presenza dell'entità mitologica *Āl/Ālbastī*, ampiamente diffusa nel mondo iranico e turco.

*Āl* è evidentemente un demone che ha permeato di sé anzitutto le credenze iraniche: A. Houtum-Schindler lo menziona come spirito che danneggia le puerpere riferendosi alle usanze dei Parsi: ma più che di Parsi, se si bada al contesto di quell'articolo, si tratta di Persiani<sup>2)</sup>.

E. Browne, a proposito dell'imprecazione femminile *Āl bezanad-at*, ricorda la strega *Āl* « dai capelli chiari », e la sua analogia con altri demoni del deserto, che sviano i viandanti facendo loro sentire voci (*Ġūl*, sorta di Fata Morgana acustica), che li annegano nei corsi d'acqua (*Ifriṭ*, negazione della vita), che li uccidono succhiando loro l'anima dal piede (*Pā-lis*, sorta di vampiro)<sup>3)</sup>.

Naturalmente, anche il Massé<sup>4)</sup> e la Donaldson<sup>5)</sup> dedicano qualche pagina alla medesima figura.

La notevole antichità di tale forma di superstizione è testimoniata da *Zahīr-i Faryābī*, poeta persiano morto a Tabriz nel 1200, quando istituisce una similitudine tra una persona in preda al terrore e una donna incinta colpita da *Āl*:

*Šab raqīb az zangī-yi gīsū-yi ū šud haufnāk*  
*čūn zan-i ābistānī āngah ki ū-rā Āl zad*

« La notte il rivale fu spaventato dalla nerezza dei suoi capelli come una donna incinta colpita da *Āl* »<sup>6)</sup>.

La credenza in un demone ostile alle puerpere, non limitata alle sole zone iraniche, appartiene al folklore universale, e paralleli anche abbastanza precisi dell'*Āl* si possono rintracciare pure da noi<sup>7)</sup>, benché non sia poi chiaro se si tratti dell'eco di un fenomeno 'normale', comune, o non piuttosto di un'eredità araba.

Anche in arabo, infatti, esistono sia il motivo, sia il nome, con significato, questo, di « miraggio »<sup>8)</sup>, « immagine vaga »<sup>9)</sup>, entità tipologicamente non tanto lontana dalla nostra, ed I. Goldziher, evidentemente suggestionato dal contesto « desertico » in cui E. Browne introduce il demone, richiama l'*Āl* persiana accennando a un possibile parallelo con la « Fata Morgana » araba *Āl*<sup>10)</sup>.

H. A. Winkler si è comunque occupato più estesamente del fenomeno dal punto di vista comparativo, con particolare riguardo all'area semitica, ma non ad essa soltanto<sup>11)</sup>.

Per venire a un altro mondo geneticamente diverso da quello iranico, anche nel Caucaso, in terra georgiana, esiste un'entità *Ali* che colpisce le partorienti, vera e propria derivazione da *Āl*, con caratteristiche speciali: « ... parla una lingua umana, ma all'incontrario, e lei è fatta come a rovescio, mentre le sue membra sono, per così dire, svitate... »<sup>12)</sup>. Pur se E. Virsaladze, quando scrive « ... La protettrice delle fiere *Dali* ha dato origine ad *Ali* per un processo di demonizzazione... »<sup>13)</sup>, sembra non tenere conto in questo caso di un influsso straniero,

a noi pare lecito sospettarlo, dato che anche B. A. Donaldson segnala la presenza, in terra iranica, di un «fratello di *Āl*», chiamato *Tāl*, che tormenta i bambini dopo la circoncisione <sup>14)</sup>: la coesistenza dei fratelli *Āl* e *Tāl*, demoni sessualmente specializzati, permette di postulare qualche precedente iranico non solo per *Ali* ma anche per *Dali*.

Nel folclore armeno, per restare in ambiente caucasico, il demone *Āl* divora i bambini e mangia il fegato delle donne <sup>15)</sup>: l'analogia è evidente, e anche in questo caso una «ascendenza» iranica si imporrebbe.

Esula dalla nostra ipotesi interpretativa qualunque questione etimologica. Oltre al «sospetto» di I. Goldziher e alla vaga possibilità che si tratti di un «nom d'origine turque» <sup>16)</sup>, si veda comunque, nel Lexicon del Vullers, sub voce *Āl*: «hind. (...) nom. arboris, e cuius radice color ruber paratur, rubiae tinctorum (...) similis, vestibus tingendis inserviens et in medicamentis adhibitus. Morinda citrifolia»; e, sotto la voce che immediatamente segue, *Āl*: «subruber, subrubicundus (...) (quae significatio ab h. Al, arboris nomine, derivanda videtur); 3) morbus puerperarum mortifer, qui feminas potissimum inter primos septem dies post partum invadere solet...» <sup>17)</sup>. A sua volta, il legame del *morbus puerperarum* col «rossore» può essere parso evidente a molti.

Giunta ai Turchi, la parola fu, in ogni caso, accolta e rielaborata sulla base dell'elemento linguistico o della suggestione fonetica: «*Āl*: scarlatto, vermiglio, incarnato» <sup>18)</sup> (ancora una volta!). Scarlatto che a noi risulta anche da informazioni ottenute nell'estate 1978 durante un soggiorno presso i Qašqā'i del Fārs. Tuttavia altre fonti parlano del colore splendente che caratterizza il demone tra i medesimi Qašqā'i, i quali costituiscono comunque, si tenga ben presente, una isola turcofona in mezzo a persiani: «... il genio *Āl* dai capelli d'oro (telā'i), venuto a portarsi via il fegato (*jegar*) della donna per gettarlo in un corso d'acqua o nel mare. Per neutralizzare questo genio cattivo si ricorre a persone che (...) pretendono di avere tagliato un ciuffo dei lunghi capelli di *Āl*...» <sup>19)</sup>.

La formula allitterata in uso fra i Qašqā'i per allontanare il demone, *Qāš Qara Qāš!* <sup>20)</sup> «Fuggi Nero Fuggi!», fa pensare però anche a una sua originaria tenebrosità, del resto confermata dal già citato Faryābi. Tenebrosità percepibile, inoltre, dal contrasto con l'assoluta immacolatezza richiesta per il mantello del cavallo lanciato in una corsa sfrenata intorno alla perpuera per vincere i malefici dell'*Āl*; il minimo neo ne comprometterebbe l'efficienza, come s'intuisce dal distico di Sālik-i Qazvīni:

*Farīb-i daulat-i pā-dar-rikāb-i dahr maḥwar*  
*Ki asp-i Āl-farīb-aš sitāra-pišāni-st*

«Bada a non farti ingannare dai beni fuggevoli del mondo, Chè il loro cavallo ingannatore di *Āl* ha una stella in fronte» <sup>21)</sup>.

Del resto, tra il rosso «interno», uterino, e il nero, i confini sono molto labili in sede simbologica <sup>22)</sup>. Fra i turchi (e conseguentemente fra i tagichi, isola

persofona, questa volta, nel « mare turanico », prevale però la forma *Albasti*, tanto vicina all'*Āl zad* persiano di cui sopra, da indurci a pensare a un calco, e assistiamo a un processo di ripersonificazione dell'intera forma *Ālbasti* a scapito di *Āl* e a un uso più tecnico della forma stessa, che assume anche il significato di « Febbre puerperale »<sup>23</sup>). Un simile passaggio è pienamente comprensibile: lo « spiritato » si comporta spesso come lo spirito che lo perseguita, e allo stesso modo diventa vampiro la persona che il vampiro ha morso.

I due tipi di *Albasti*, l'una nera (*Qara*), l'altra gialla, o bionda, o dorata (*Sari*), di Kazachi e Kirghizi<sup>24</sup>), ci ripropongono poi sia la coesistenza di due demoni – fratelli, come nel caso iranico (*Āl* e *Tāl*), o rivali, come nel caso georgiano (*Ali* e *Dali*) – sia quella duplicità cromatica, o forse diacronicità, di nero-tenebroso e dorato-chiaro, già notata fra i Qaşqā'i e nei distici sopra riportati.

Il Radlov, parlando della diffusione di *Albasti* in tutte le lingue turche, fa riferimento anche al mongolo, dove indica, abbastanza singolarmente, « un demone che appare di notte sotto forma di fuoco fatuo »<sup>25</sup>), suggestione certo non lontana da quella di « miraggio », « immagine vaga » degli arabi. La forma *Albasti*, con varianti<sup>26</sup>), è ampiamente diffusa anche nella lingua popolare e nel folclore russo, ma la penetrazione del motivo era qui avvenuta, probabilmente, in epoca più antica, dal mondo mediterraneo, per tramite greco<sup>27</sup>).

Diamo ora una rapida caratterizzazione di questo demone, seguendo soprattutto O. Murodov, tornato di recente sull'argomento con particolare riguardo alle credenze tagiche<sup>28</sup>).

L'*Olbasti* può manifestarsi come donna corpulenta, sgraziata, selvaggia, completamente coperta di peli; o come donna allampanata, bruna, con lunghi capelli neri arruffati e seni avvizziti: getta uno dei seni su una spalla, mentre sull'altra spalla porta una bisaccia; o come una vecchia sudiciona con abiti laceri, capelli rossicci arruffati, mani adunche, unghie lunghe.

Altri la descrivono simile a scimmia con folta capigliatura.

Vive presso le gole dei monti, nei boschi, nelle steppe; dopo un sonno di quaranta giorni esce a caccia di cibo, raggiunge gli uomini nuotando lungo i torrenti. Essendo l'acqua il suo elemento vitale, i vecchi proibiscono ai bimbi e alle giovani incinte di andare di notte presso i corsi d'acqua. Il tempo piovoso favorisce le sue attività.

È spesso raffigurata mentre si bagna, si lava e pettina i lunghi capelli nei torrenti. Impedisce l'irrigazione dei campi ostruendo con il corpo i canali.

Una donna, alla quale erano morti tanti figli immediatamente dopo il parto, notò un giorno non lontano da casa, sulla via del fiume, una fanciulla raminga che raccoglieva sterco e cenere in grembo: riconosciuto in lei lo spirito che aveva provocato la morte delle sue creature, l'invitò a casa, l'afferrò stretta e dopo averle tagliato le unghie delle mani e dei piedi l'obbligò a giurare che non avrebbe più fatto alcun male ai suoi figli.

Un vecchio seppe sottomettere un orso-*Olbasti*, con folta criniera pendente

da una parte, che, seduto sulla macina di un mulino, non permetteva che questa girasse; l'orso di dimostrò utile nei lavori dei campi: con le unghie sapeva togliere molto rapidamente il cotone dall'involucro. Per impedirgli di scappare, il vecchio tagliò alcuni peli della sua criniera, ma dopo quaranta giorni l'orso morì.

I racconti di uomini impavidi che seppero sottomettere l'*Olbasti* tagliandole i peli, i capelli, le unghie, sono molto diffusi.

Assume anche l'aspetto di femmina di animali, gatta, cagna, vacca, con innumerevoli lunghi capezzoli, pendenti come otri, nei quali si accumula continuamente veleno misto a miele.

Ama nutrirsi delle parti interne dei neonati: per impadronirsene porge loro una delle mammelle avvelenate o schizza loro addosso il suo veleno; una volta ottenuto il cuore o il fegato del piccolo, si affretta verso un torrente per lavarlo e mangiarlo.

Oltre ai frequenti aborti e alla morte dei bambini nella prima settimana dopo la nascita, sono attribuite all'influenza del demone la sterilità e l'impotenza degli uomini, in particolare degli scapoli, degli sposi novelli e dei volubili; è diffusa anche la credenza che l'*Olbasti* soffochi l'uomo nel sonno.

Per allontanarla si ricorreva a cerimonie magiche durante le quali la sciamana ne « legava » il nome, la bocca, la lingua, la testa, o le teste e i seni con catene di ferro e consegnava la chiave a *Hižr*. Si consigliava alle donne incinte una dieta particolare che escludeva l'uso di alimenti a base di carne e latte di cavalla, capra, vacca, alimenti considerati refrigeranti (*hunuki*), chè si credeva che l'*Olbasti* potesse danneggiare il feto attraverso il cibo che la donna incinta mangiava. La puerpera che si sentiva minacciata dal demone evitava di allattare direttamente il neonato per un periodo che andava dai tre ai sette giorni postpartum, periodo durante il quale l'allattamento era affidato alla sciamana. Al fine di combattere il demone, si usava porre sotto la testa della puerpera un coltello, cipolle ed anche aglio (*salimsoq*)<sup>29</sup>.

Queste, in sintesi, le caratteristiche del demone. Ora, se è vero che un semplice riassunto di particolari sparsi, appartenenti a fasi di mitologizzazione diacronicamente diverse non può servirci per la ricostruzione di un mito antico, è pur vero che esso può essere di qualche utilità per individuare aspetti originari e costanti dell'entità mitologica in questione.

Si tratta, verosimilmente, di uno spirito originariamente positivo, preposto alla fertilità e « assistente » al parto: lo dimostrano e il fatto che il suo ambiente naturale sia l'acqua, e la sua raffigurazione come donna, o femmina di altri animali, con seni a profusione. Demonizzato in fasi successive, è diventato nemico della fecondità dei bravi credenti e assume aspetti che sono la negazione della femminilità: vecchia sudiciona o fanciulla raminga che raccoglie in grembo sterco, che impedisce all'acqua di fluire, con capelli lunghi arruffati e, traduzione in termini più esplicitamente « antifecundi » del concetto di capelli villosi, con seni penduli, filiformi, come i capelli appunto, nei quali s'accumula, sì, continua-

mente veleno, ma anche miele, residuo, quest'ultimo, del « potere nutritivo » originario.

Si combatte col metallo (altro elemento « acquatico »), cioè con un coltello che serve anche a tracciare il cerchio magico difensivo del mandal<sup>30</sup>), ovvero incatenandolo e consegnando le chiavi al suo nemico (forse rivale) Hızr, il verde, il fecondo, il signore dell'acqua di vita; ma si combatte anche con l'aglio (rimedio efficace contro i vampiri anche da noi).

Mitologizzazione per fasi diacronicamente diverse, si diceva, ma anche continua rielaborazione degli ultimi dati, sia mitologici, sia semplicemente casuali, linguistici, fonetici, come dimostra in maniera lampante il caso di turchi e tagichi: in ambiente turco l'*Āl* iranico coincideva con *Āl*, colore rosso, ai tagichi invece suonava familiare il *basti* turco, probabilmente riconnesso con il persiano *bastan*, « legare », secondo la suggestione del motivo di Salomone, *Div-band*, « Incatenatore di demoni », da cui, probabilmente, la cerimonia « sciamanica » dell'incatenazione del nostro demone<sup>31</sup>). La forma *Albasti*, che prevale in ambiente turco e nelle isole linguistiche iraniche dell'Asia Centrale, in gran parte turca, più che significare « *Āl* ha premuto », « *Āl* ha colpito », significa comunque, per ripersonificazione (come la credenza nella Befana si sovrappone al culto dei Magi di Betlemme), « Demone che danneggia puerpera e neonato », e per le « persone colte », più tecnicamente, come s'è detto, « Febbre puerperale ».

Ma ai nostri limitati fini, è particolarmente importante il fatto che quell'aglio che viene usato per allontanare il demone sia chiamato dai tagichi non già *sir*, voce iranica, come sarebbe naturale, bensì *salımsaq*, voce turca, evidentemente sentita, in quel caso, come più tecnica della loro.

Ed è appunto *şarımsaq*, nel passo del *Dede Qorqut* in questione, che insieme ad altri particolari del malessere della madre, apparentemente generici ma in realtà « sintomatici », ha attirato la nostra attenzione.

Alla luce della problematica esposta, proponiamo quindi la seguente parafrasi di alcuni versi del lamento:

« Sono la vecchia madre di un figlio già grande, non ho dovuto difendermi dall'*Albasti* mangiando aglio (*şarımsaq otin*), eppure il mio grembo ugualmente brucia (*içüm köynär*), come fossi una puerpera ansiosa di allattare ma in ciò frustrata perché l'*Albasti* le ha sottratto il figlio appena nato ».

A distanza di molti secoli, il poeta turco contemporaneo A. Arif allude allo stesso fenomeno, anche lui senza menzionare esplicitamente il demone della tradizione:

« *Doğdun,*  
*Üç gün aç tuttuk*  
*Üç gün meme vermedik sana*  
*Adiloş Bebem,*  
*Hasta düşmeyesin diye,*

Sei nato,  
Tre giorni ti abbiamo tenuto affamato  
Tre giorni non ti abbiamo porto mammella  
Mio Piccolo Adiloş,  
Perché non ti ammalassi,

Töremiz böyle diye,  
Saldır şimdi memeye,  
Saldır da büyü... »...

Perché questa è la nostra tradizione,  
Attaccati ora alla mammella,  
Attaccati e cresci... »... 32)

« ... Importante anche a riflettere quel misto di ideologia, simbolismo, oscurità, tristezza, amore, violenza che dà il suo sapore a molta poesia sociale... »... 33). Misto anche di tradizione.

1) E. Rossi, *Il « Kitab-i Dede Qorqut », Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz* tradotti e annotati con « facsimile » del ms. vat. turco 102, Città del Vat. 1952. Il brano è tratto dal « Racconto della prigionia di Uruz figlio di Qazan » (pp. 146-160), p. 152; per il testo turco, cfr. f. 95 (riga 13) e f. 95 v (righe 1-4).

2) A. Houtum-Schindler, *Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebrauche*, in « ZDMG », 1882, (pp. 54-88), p. 85 n. 1.

3) E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London 1893, p. 166.

4) H. Massé, *Croyances et coutumes persanes*, I, Paris 1938, pp. 44-46.

5) B. A. Donaldson, *The Wild Rue*, London 1938, pp. 28-31.

6) *Farhangi Zaboni Toğiki*, I, Moskva 1969, p. 910.

7) Cfr. G. Scarcia, *Bastām e la stirpe dei draghi*, Venezia, in corso di stampa.

8) *Vocabolario Arabo-Italiano*, I, Roma 1966, p. 44.

9) R. Blachère, *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*, I, Paris 1967, p. 310.

10) I. Goldziher, *Abhandlungen zur Arabischen Philologie*, I, *Excursus und Anmerkungen* Leiden 1896, cap. II, *Die Ginnen in Islām* (pp. 107-117), pp. 115-116.

11) *Salomo und die Karīna*. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbett-dämonin durch heiligen Helden, von H. A. Winkler, mit einem Beitrag von E. Littman, Stuttgart 1931. Ne ho visto la recensione: F. Macler, *Autour de l'Islam à propos de publications récentes*, in « RHR », T. CVIII, n. 1, Juillet-Aout 1933, pp. 73-77. Cfr. G. Canova, *supra*, p. 20.

12) L. Magarotto, *Sulla tragedia « Gruzinskaja Noč' »*, in « Incontri tra Occidente e Oriente », Saggi, I, Venezia 1979, p. 4.

13) *Gruzinskie narodnye predanija i legendy*, Moskva 1973. Prefaz. di E. Virsaladze, p. 24.

14) B. A. Donaldson, *op. cit.*, p. 31.

15) Cfr. F. Macler, *op. cit.*, p. 31.

16) H. Massé, *op. cit.*, p. 356: qui la suggestione è data dal colore rosso dei capelli e degli abiti, attribuito al demone dalle fonti usate dal Massé.

17) I. A. Vullers, *Lexicon Persico-Latinum*, I, rist. Graz 1962, p. 47.

18) *Nuovo Dizionario Turco-Italiano*, compilato da P. Angelico da Smirne, Cappuccino, Reggio Emilia 1955, p. 24. Si veda, sotto la voce che immediatamente precede, *Al*: inganno, frode, raggiro.

19) B. Bahman-Begi, *Moeurs et Coutumes des Tribus du Fars*, Mouton & Co. and École Pratique des Hautes Études, 1966, p. 146.

20) B. Bahman-Begi, *op. cit.*, p. 147.

21) *Farhang-i Anandarāğ*, I, Tehrān 1335/1957, p. 92.

22) *Dictionnaire des Symboles*. Sous la direction de Jean Chevalier..., 1969, sub voce « Rouge ».

23) V. V. Radlov, *Opyt slovarja tjurkskih narečij*, I, parte I, Sanktpetersburg 1893, p. 434.

24) A. Inan, *Al*, « Islām Ansiklopedisi », I, pp. 277-278.

25) V. V. Radlov, *op. cit.*, *loc. cit.*

26) M. Fasmer, *Étimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, (a cura di O. N. Trubačev), I, Moskva 1964, p. 69. Cfr. anche: *Slovar' russkikh narodnyh govorov* (a cura di F. P. Filin), Moskva-Leningrad 1965, p. 223, e: E. N. Šipova, *Slovar' tjurkizmov v russkom jazyke*, Alma-Ata 1976, p. 29.

27) F. Macler, *op. cit.*, p. 76.

28) O. Murodov, *Drevnie obrazy mifologii u tadžikov doliny Zeravšana*, Dušanbe 1979. Sull'*Albasti*, cfr. pp. 56-69.

29) O. Murodov, *op. cit.*, n. 34, pp. 111-112.

30) L'insieme delle caratteristiche dell'ambiente in cui agisce l'*Albasti*, cioè l'elemento del cerchio che il demone non può superare, lo «svitamento» delle sue membra (cfr. l'*Ali* georgiana), il duplice aspetto della donna (giovane-vecchia), i «lunghi peli», fanno pensare ad analoghe caratteristiche del mondo in cui agisce il Vij gogoliano.

Questo misterioso personaggio è stato studiato dal punto di vista dell'etimologia iranica da V. I. Abaev (*Obraz Vija v povesti N. V. Gogolja*, in «Russkij Folklor», III, 1958, pp. 303-307) e da M. Pistoso (*L'ipotesi iranistica sul Vij gogoliano*, in «Gururājamañjarikā, Studi in onore di Giuseppe Tucci», I, Napoli 1974, pp. 313-320). Dal punto di vista della simbologia oculare, è stato studiato da Vjač. Vs. Ivanov (*Ob odnoj paralleli k Gogolevskomu Viju*, in «Učenyje Zapiski Tartuskogo Gos. Univ.», 248, Tartu 1971). Per un possibile legame fra mondo caucasico e mondo ucraino, cfr. anche G. Scarcia, *La piaga e la luna*, in «Studi su Harran», Venezia 1979, p. 82 e n. 54. Manca ancora uno scerveramento dell'aspetto «lunghi peli» del Vij.

<sup>31</sup> Trovo in F. Macler, *op. cit.*, p. 76, solo un riferimento alla strega Lilit nei testi ebraici medievali. Sui vari demoni connessi con Salomone, si veda anche M. Nordio, *Materiali per lo studio della tradizione di «Salomone che imprigiona i demoni»*, Tesi di Laurea, Univ. di Venezia, Fac. di Lingue e Letterature Straniere, A.A. 1971-1972, p. 37, 44, 62; in sintesi, alla Tav. 3, il demone femminile 'Ovizuth pare ben corrispondere all'*Albasti*: «femmina con tante teste quante membra, capelli sciolti... non dorme di notte ma vaga cercando partorienti per strangolarle, ... porta mutismo, lesioni agli occhi, demenza, chiusura (assenza) della cavità orale nei bambini».

<sup>32</sup> A. Arif, *Hasretinden prangalar eskittim*, 17a ristampa, Istanbul 1979, p. 74.

<sup>33</sup> G. E. Carretto, *Hars-Kültür, Nascita di una cultura nazionale*, Venezia 1979, p. 19.

## К ИСТОРИИ КОНЕВОДСТВА И КОЛЕСНЫХ ПОВОЗОК У ИРАНСКИХ И ИНДО-ИРАНСКИХ ПЛЕМЕН

Предметом настоящей статьи являются некоторые данные о предыстории коневодства и колесных повозок у индо-иранцев, которые могут быть реконструированы на основании свидетельств (прежде всего языковых) о месопотамских арийцах и некоторых других приблизительно синхронных с ними сведений источников 2-го тысячелетия до н.э. в сопоставлении с позднейшими иранскими традициями. Поставленные вопросы могут иметь и более общее значение для предыстории индо-иранской культуры.

1. Иранское *\*Vart(a)-aspa-*, осет. *æwwærdyn* и другие индо-иранские соответствия. Иранское собственное имя *\*Vart(a)-aspa* засвидетельствовано к клинописной передаче в форме *Ú-MAR-TA-As-PA-* в поздневавилонских документах из Ирана (PBS 2/1, 70, Lo E: Nippur, 421/420 В.С.). Его этимология как содержащего в качестве второго члена иранское *-aspa-* 'конь, лошадь' (обычного в древнеиранских и среднеиранских собственных именах типа *Luhrâsp*, *Guštâsp* и т.п.) не вызывает сомнений, как и этимологическая связь первого члена *\*vart(a)-* с иранским глагольным корнем *vart-* (авест. *varət-*, Bartholomae 1904/368; Zadok 1975, p. 247). Но следует подчеркнуть то обстоятельство, ранее не отмечавшееся, что этот иранский глагол в данном случае выступает в специальном коневодческом значении, до настоящего времени сохранившемся в восточно-иранском: осетинское *æwwærdyn* 'тренировать лошадь'; 'trenieren (vom Pferdenn)', *dūğmae mae baex æwwærdyn* 'к скачкам я свою лошадь тренирую'. Miller 1927, p. 233, *twallag ta dūğmae æwwærdzaen jae baex* 'туалец опять будет тренировать к скачкам своего коня', *aevaeğiaw saewwaersta jae badex* 'он отлично вытенировал своего коня' (Абаев, 1958, с. 216). Значимость этого осетинского архаического коневодческого термина становится особенно ясной, во-первых, благодаря наличию и других коневодческих архаичных глаголов в осетинском, в частности, *domyn* 'укротить' (Benveniste 1955; Иванов 1958), во-вторых, потому что в осетинской

обрядовой традиции сохранился обряд *mardæn fældisyn* ‘посвящение коня мертвому’. Этот обряд несомненно восходит к соответствующим скифским (и еще более древним общеиндо-иранским) ритуалам принесения в жертву коня при погребении (Абаев 1958, с. 435; 1973, с. 71, 149; Иванов 1971, с. 134). Известия древних авторов о скифских обрядах принесения в жертву коня (Strab. IX, 513; Herod. I 216, IV 61; Luk. Skyth. 21) соответствуют многочисленным археологическим данным о европейских и среднеазиатских восточноиранских и индо-иранских (и других индоевропейских) племенах (Витт 1952; Смирнов 1957; Gadd 1960; Руденко 1968, с. 27; Литвинский 1968, с. 28–35; Бибикова 1973; Грязнов, Маннай-оол 1973; Иванов 1974; Кузьмина 1973; 1976; 1976а; 1976б). Особый интерес представляет обнаружение захоронения этого же типа, датируемого не позднее середины II тысячелетия до н.э., в Синташта в Южном Зауралье (Генинг 1977); в этих захоронениях кони (как и на памятниках скифского искусства, (Kuz'mina 1976b, с. 73) сгруппированы в соответствии с числовой символикой, характерной для индо-иранских (в частности, осетинских) ритуалов и мифов.

В свете этих данных представляется бесспорным архаизм осетинских коневодческих терминов, подтверждаемый и сближением осетинского *æwwærdyn* не только с иран. *\*vart-* в *\*Vart(a)-aspa-*, но (как впервые указал Bailey *ana-* 1957, p. 64) и с месопотамским арийским *aika-ṽartanna* ‘один круг (на котором тренируют лошадь)’.

Месопотамское арийское *aika(-)ṽartanna* встречается в двух местах трактата Киккули по коневодству (II, I, 17 и 22), написанного по-хаттски с хурритскими и арийскими специальными терминами, в однотипных контекстах: *nam-ma-aš* 20 ИКУ<sup>1.А</sup> *a-i-ka-ṽa-ar-ta-an-na pâr-ḫa-i* ‘потом их (коней) он заставляет бежать галопом 20 «полей» одного круга (поворота)’. Слово *aika ṽartanna* во втором из указанных мест трактата написано раздельно, что показывает осознание его писцом в качестве сложения. Вторая половина сложного слова *-ṽartanna* в том же трактате переведена хеттским словом *ṽaḫnuar* ‘поворот’ (инфинитив или отглагольное имя от каузативного глагола *ṽaḫnu-*, корень *ṽeh-/ṽah-* ‘поворачивать’). Следовательно, слово все вместе означало ‘один поворот (круг)’. Давно уже было обращено внимание на собственно индийский характер суффикса *-ka* в *eka-*, однако для второй части сложного слова наиболее точное соответствие было найдено не в индийском, а в осетинском *æwwærdyn*. Но все сложное слово в целом можно отождествить этимологически (но не семантически) с древнеиндийским *eka-ṽṛt-* ‘единственный’ (Ivanov 1975). Последнее слово встречается только в «Атхарва Веде» («Atharva Veda»), но на основании ассамского *eṭa* < *\*eka-ṽṛtta* реконструируется и для общеиндо-арийского (Turner 1966, p. 119, № 2462). Вместе с тем в «Ригведе» известны такие сочетания с вторым элементом *-ṽṛt-* и первым числительным, как *tri-ṽṛt-* ‘dreifach gewunden’, ‘auf drei Rädern rollend’ (Grassmann 1873, p. 559, ср. об этом типе в связи с ми-

таннийским арийским Wüst 1974). Ведийское *tri-vṛt-* формально (этимологически) можно отождествить с митаннийским арийским *teraṣartanna* ‘три круга (поворота), на которых тренируют лошадь’, так же как ведийское *eka-vṛt-* можно отождествить с месопотамским арийским *aikaṣartanna*. Следовательно, этот тип словосложения может быть возведен к общеиндо-иранскому. При этом обнаружение в прусском явике формы *aina-wārst* ‘один раз’ (ср. к этимологии Дыбо 1974; Топоров 1975, с. 60), содержащего те же элементы (с различием лишь в суффиксе в числительном при иранском *ai-va-*), что и древнеиндийское *eka-vṛt-*, месопотамское арийское *aika ṣartanna*, позволяет предположить существование уже в диалектной индоевропейской общности, включавшей индо-иранский и балтийский, сложного слова, включавшего основу числительного ‘один’ (\**oi-* с различными суффиксами) и основу \**uert-*, для которой во всяком случае для общеиндо-иранского восстанавливается специфическое коневодческое употребление.

2. Производное от \**ueǵʰ-* и \**uert-* в качестве названия ‘колесницы’, способ передвижения, пути. Производное от корня \**ueǵʰ-* на *-no-* в значении ‘колесница’, повозка’, общее для кельтского (древнеирландское *fēn*, валлийское *gwain* < \**ueǵʰ-no-*, галльское *co-vinnus* ‘боевая колесница’) и древнегерманских языков (древнеисландское *vagn*, древнеанглийское *wægn*, древневерхненемецкое *wagan*), восходит к периоду, предшествующему развитию каждого из этих языков в отдельности, потому что этот глагол в соответствующем значении уже не используется. Вывод об архаизме этого слова подтверждается и благодаря совпадению его с древнеиндийским *vāhana-* ‘животное или колесница, на котором по небу движутся боги’, среднеиндийским *vāhana* ‘повозка, корабль’, хинди *bāhan*, гуджарати *vāhāṇ* ‘корабль’, сингальским *vahanaaya*, *vahalaya*. Предположение о генетическом тождестве древнеиндийского слова с кельто-германским, –которое вело бы к выводу об общеиндоевропейском характере слова, представляется возможным подтвердить сравнением мифологического употребления древнеиндийского *vāhana-* с точностью аналогичным использованием древнегерманского \**wagna-* в сочетаниях (обозначавших Большую Медведицу) типа древнешведского *karlvagn* ‘повозки Человека (Одина или Тора)’, датского *karlvogn*, английского *carles uæn* (XVIII в.), среднеголландского *woenswaghen*, *woonswaghen* ‘повозка Водана’ (см. о германском Scherer 1953, p. 140). Внутри индо-иранского наряду с архаическим значением ‘колесница’ эта основа имеет и значение ‘стадион’: митаннийское арийское *ṣaṣanna-*, родственное второй части согдийского \**nhr-wzn* ‘дорога звезд’ (Benveniste 1962, p. 9). Соотношение между этими двумя значениями можно сравнить со сходным семантическим различием между согдийским *wrtn* ‘колесница’, осетинским *wærden* ‘арба’, авестийским *vāša-*, древнеиндийским *vartani-* ‘ободья колес’ и ‘колея, путь, прокатывание’, митаннийским *ṣartanna-* ‘поворот’ (при тренировке лошади). Сопоставление с

производным от \**uert-* с тем же суффиксом \**-no-*, что и в \**ueġ<sup>h</sup>-no-*, доказывает закономерное развитие типа ‘колесница, повозка’ > ‘дорога, по которой едет колесница’, может быть отражено и в тохарском *Awkām*, В уакне ‘способ’.

3. *Авестийское radāe-star- и предыстория скифских домов-повозок.* Среди предметов митаннийско-хурритского культурного круга (возможно испытывавшего раннеарийское влияние), найденных в захоронениях середины II тысячелетия до н.э. на обмелевшем дне озера Севан в Лчашене особенно обращают на себя внимание бронзовые модели боевых колесниц (обнаруживающие явные связи с древнеближневосточными, Piggott 1968, p. 85–86; Littauer–Stomwell 1977), в кузове каждой из которых стоят два воина, опирающиеся о высокую стойку, закрепленную в передке кузова (Мнацаканян 1957, с. 150–151; Есаян 1966, с. 139–140). Представляется, что эти изображения проясняют смысл авестийского *radāe-star-*, *radāe-šta*, *radōi-šta*, древнеиндийского *rathe-sthā-* ‘стоящий на колеснице’. Ранее интерпретация этого общеиндо-иранского сочетания могла опираться лишь на сравнение ведийского и авестийского текстов с иконографическим материалом, более удаленным от арийской традиции, в частности, с микенским греческим и другими индоевропейскими колесницами. Лчашенские находки подтверждают выводы этих предшествующих сопоставлений, в частности, данную Хаушильдом (Hauschild 1954) интерпретацию ведийского *vandhūrē-sthā-* ‘стоящий в кузове колесницы’ на основании того, что индоевропейский корень \**uendh-*, к которому возводится вед. *vandhūra* и греч. *περίρις* ‘кузов колесницы’, вин. п. *περίριδα* означает, ‘плести, плетение’, ср. гот. *wandus*. Предложенная Хаушильдом реконструкция др.-инд. \**vandhū-* ‘плетение из прутьев’ блестящим образом согласуется с данными лчашенских курганов: выкопанные в них (и находящиеся сейчас в Государственном историческом музее Армении) древние повозки имеют кузов (как и крытую его часть), сплетенный из прутьев; такие повозки можно видеть и на древнеармянских наскальных изображениях. Размеры и характер этих древних повозок подтверждают также и старую идею Хертеля, основанную на анализе дринд. *vimāna* как обозначения мифологического «дома на колесах»; «Представление о дворцах, которые были одновременно колесницами, не может быть просто плодом воображения. Среди небесных явлений природы не знаю одного, которое как таковое могло бы быть представлено как дворец-повозка или как жилище повозка. В еще меньшей степени собственно индийские реалии могли дать прообраз для таких представлений после того, как арийские кочевники там установили оседлые места для жительства и основали большие или меньшие государства. Если, однако, арийские князья кочевников при своем появлении в Индии имели такие жилые повозки, которые были всем снаряжены (*āramkṛta*), то это могло быть прообразом для повозок богов, которые одно-

временно были и жилыми повозками. Тогда мифология сохранила такую черту быта, для которой прообраз существовал в человеческом прошлом, позднее забытом» (Hertel 1931, p. 166). Подобные повозки позднее были обнаружены, с одной стороны, в позднейших индийских свидетельствах, с другой стороны, в известных данных о скифских кочевых домах – повозках. Та же традиция (позднее продолжающаяся у скифов) отражается и в упоминании  $G^{18}GIGIR^{ME3} MA.AD.NA.NU$  ‘повозок для спанья’, ‘спальных колесниц’ в древнехеттско-аккадской двуязычной летописи Хаттусилиса I (аккадское  $GIGIR MA.AD.NA.NU$  ‘спальная повозка’, КВо X 2 Recto I 11; КВо XI I 4) ХУП в. до н.э. (Melchert 1978) и отражены в моделях повозок с крытым верхом того же времени, найденных на Ближнем Востоке (Littauer–J.H. Crouwel 1974, pp. 28, 31, ср. Иванов 1976, с. 35, примеч. 19). Можно думать, что в этих текстах и памятниках (в частности, в Сирии конца III–го – начала II–го тысячелетия до н.э.) отражено месопотамское арийское влияние, по хронологическим и географическим условиям весьма вероятное.

4. *Урартское mari, хурритское marianne, хайасское Marija–, древнеиндийское mārya–, авестийское mairyā–, афганское mēṛā.* В изданном И. М. Дьяконовым урартском тексте, перечисляющем состав людей царского хозяйства, упомянуто 1113 людей *mari*:  ${}^1LIM I ME XIII {}^Lumari-re-ji$  (Дьяконов 1963, стр. 39). И. М. Дьяконов в своем переводе текста предложил перевод «знатных», основываясь на сопоставлении с хурритским *marianne*, обычно переводившимся ‘знатный’, и на том, что урартский список людей царского храмового хозяйства начинается с людей *mari* (Diakonoff 1972, p. 115). Соответственно урартское прилагательное [L]  ${}^Lumari-he$  в другом сильно поврежденном урартском тексте И. М. Дьяконовым интерпретировалось как притяжательное прилагательное к  ${}^Lumari$  ‘знатный’. Гипотеза И. М. Дьяконова о связи урартск. *mari* с хуррит. *marianne* представляется исключительно плодотворной. Но для более узкого определения вероятного значения *mari* собственно в урартском следует обратить внимание на соотношения терминов внутри упомянутого документа, перечисляющего людей царского хозяйства (Меликишвили 1971, с. 231, 286). В этом тексте в начале следуют одна за другой две наиболее многочисленные категории перечисляемых людей – 1113 людей *mari* и 3784 евнуха, за которыми следуют другие категории лиц – обычные воины и рабочие. Противопоставление людей *mari* – «знатных» и евнухов едва ли семантически можно считать понятным, тогда как оппозиция типа ‘молодой мужчина (из знатных) в возрасте после совершеннолетия’ – ‘евнух’ кажется вполне оправданной. Если верно предположенное И. М. Дьяконовым определение одной из двух подгрупп внутри урартских *mari-tardašhe* (значение неясно) и *kirine* (по И. М. Дьяконову ‘чашники, чашеносцы’, ср. урартск. *kiri* ‘чаша’, гетерограмму  $SIL.ŠU.DU_8$ , шумерск. *sagi* ‘чашеносец’ – ‘приближенный, личный слуга’), то значение ‘молодой

человек' во всяком случае не исключает значения 'чашеносец' у подгруппы группы (знатный) молодых людей.

Это же значение '(знатный) молодой мужчина' кажется подходящим и для истолкования до сих пор остающегося неясным термина *Marija-*, встречающегося с детерминативом мужского собственного имени в государственном договоре между хеттским царем Суппилиумасом и правителем Хайасы Хуккана. Как уже отмечалось в научной литературе, в этом государственном договоре имя <sup>1</sup>*Marija-* встречается трижды. Первый раз оно упомянуто в повествовании о *Marija*, сочиненном в духе характерного еще для более ранней хеттской литературы (в частности, для древнехеттской дворцовой хроники или «книги анекдотов») назидательного рассказа о пока раннем придворном – *nu-za ki-i ŠA É.GAL<sup>LIM</sup>[A.]WA.AT SAL me-ik-ki a-ru-ma-uš-g [(a-aḫ-ḫu-ut)]* <sup>1</sup>*Ma-ri-ja-aš ku-iš e-eš-ta na-aš ku-e-da-ni- u-d [a-ni-i še-ir BA.UG<sub>6</sub> Ú.ULSAL.SUHUR.LAL i-ja-at-ta-at a-pa-a-ša-an-kán an-da a-uš-zi A.BI <sup>4</sup>UTU<sup>S1</sup>-ma-kán im-ma <sup>G1S</sup>AB-az ar-ḫa a-uš-zi na-an-kán IŠ.BAT zi-ik-wa-kán a-pu-u-un an-da ku-wa-at a-uš-ta na-aš a-pi-e-da-ni ud-da-ni-i še-ir BA.UG<sub>6</sub> nu ku-e-da-ni ud-da-ni-ja še-ir an-tu-uh-ša-aš ḫar-ak-ta nu-za zi-ik-ka [me-ik-ki uš-ga-aḫ-ḫu-ut]* 'и ради своей пользы будь в высшей степени осмотрителен во всех случаях, подобных этому рассказу о дворцовой женщине. Кто был <sup>1</sup>*Marijaš*, который погиб из-за следующего дела? Разве не проходила мимо иеродула? А он на нее загляделся. Отец же Солнца (царя, то-есть Суппилиумаса) выглянул как раз из окна и увидел это. И он его схватил, сказав: «Почему, мол, ты на нее посмотрел? И тот погиб из-за этого дела. Так ты будь (очень осмотрителен) относительно дела, из-за которого погиб человек' (КВо У 59, III 51–58). Существенным представляются два обстоятельства. Во-первых, в конце приведенного отрывка хет. *antuhšaš* 'человек' является соответствием того слова – быть может, нарицательного, а не собственного имени существительного, которое на языке Хайасса могло звучать *Marijaš* (если знак детерминатива мужского собственного имени употреблен здесь и в других цитируемых ниже местах в не совсем обычном смысле). Во-вторых, этот отрывок следует за разделом, в котором излагаются запреты каких бы то ни было посягательств правителя Хайасы в отношении женщин из Хаттусаса. В таком же контексте употреблено имя существительное <sup>1</sup>*Marijaš* в следующем разделе договора: A.NA. <sup>1</sup>*Ma-ri-ja-kán DUMU.SAL.KA ar-ḫa da-a na-an ŠEŠ-ni pa-a-i* (III, 65–66) и возьми свое дочь прочь от <sup>1</sup>*Marija-* и отдай ее брату'. Единственное естественное толкование этого места возможно в случае, если <sup>1</sup>*Marijaš* здесь – передача хайасского имени нарицательного, означающего 'молодой человек такого класса, в брак с членами которого могли вступать дочери правителя'. Из этого же государственного договора видно, что в Хайассе практиковался брак между братьями и сестрами внутри царского рода, что соответствует кровосмесительным бракам, обнаруживаемым в качестве предельной формы эндогамии

высшего социального ранга (при эндогамии других рангов) в таких обществах, как древнеегипетское, где « фараон считался законным обладателем престола только в том случае, если он был женат на той царевне или царице, которая являлась представительницей древней линии цариц–наследниц. Преимущественное же право на брак с такой наследницей (а, следовательно, на обладание престолом в будущем) из всех сыновей царя в первую очередь имел сын главной жены – наследницы, который женился, таким образом, на своей единокровной и единоутробной сестре » (Матье 1954, с. 56). Точно таким же образом объясняется аналогичное установление в древнем Перу, культура которого « с полным правом может быть сопоставлена с обществами Древнего Востока, в особенности с Древним Царством Египта » (Золотарев 1964, с. 186): когда « возникло стремление задержать должность правящего инки в пределах фратрии (Ханан), инки ввели в обычай брака с собственной сестрой и таким образом закрепили должность за своей фратрией и своими сыновьями » (Золотарев 1964, с. 192). Так же как и на Гавайях кровосмесительные браки (*pi'o*), в частности, браки брата и сестры у высшей знати служили для повышения ранга первенца. Во всех этих случаях и других им подобных, кровосмесительный брак при наличии социальных рангов служит пределом изоляции высшего ранга (Yalma 1967, pp. 349–350). Давно уже высказывалась мысль о том, что позднейшая кара – смертная казнь за такой брак у хеттов в Новом царстве позволяет предположить его наличие в древности. Действительно, некоторые исследователи допускают, что в среднехеттскую эпоху царица Асмуникал была одновременно и сестрой и женой царя. Тот же термин (*UL*)*ara*, что и в цитируемом договоре, по отношению к кровосмесительному браку братьев и сестер употреблен в древнехеттской повести о тридцати близнецах–сыновьях царицы Канеса (–Несы). Повесть может отражать общеиндоевропейский близнецный миф об инцесте близнецов (брата и сестры в индо–иранской традиции, трех братьев – близнецов и сестры древнеирландской традиции, см. Dumézil 1971, p. 346; Иванов 1977). В ней рассказывается, как тридцать братьев, брошенных после рождения в горшок в реку (архаический обычай расправы с близнецами, ср. Золотарев 1964; Иванов 1977; 1978, см. мотив сына, брошенного в море, известный из античной литературы), вернулись в родной город, но мать их не узнала и дала им в жены тридцать их сестер. Последний из братьев сказал: « Не будем мы брать в жены своих сестер. Вы не совершите такого проступка. Это не соответствует нашему правильному закону (*ara*, родственно древнеиндийскому *ṛ-ta* с тем же значением) », см. Otten 1973.

В хеттском мифе, как и в преданиях и сказках многих других народов, младший (хет. *appezzijaš* ‘последний’–‘младший’) брат в отличие от старших (хет. *hantezzijaš* ‘первый’–‘старший’) играет роль героя, учреждающего социальный порядок. Наиболее близкой типологической аналогией является роль То Кабинана в меланезийском мифе; этот культурный герой

во втором поколении вводит запрет на кровосмесительные браки между братьями и сестрами, которые в первом поколении осуществлялись после того, как мифологическая героиня родила культурных героев и первых женщин.

Возможно именно наличием в древности подобного установления объясняется то, что в цитированном государственном договоре хеттская сторона отчетливо формулирует самое это установление у правителя Хайасы и его невозможность у хеттов (II 28–34); A.NA KUR<sup>URU</sup> *Ḫa-at-ti-ma-kán ša-a-ak-la-iš du-uk-ka-ri ŠEŠ-ŠU NÍN-ZU* <sup>SAL</sup>*a-a-an-ni-ni-ja-mi-in U.UL da-a-i U.UL-at a-a-ra ku-iš-ma-at i-e-zi a-pi-ni-iš-šu-u-ya-an-na-ut-tar na-aš* <sup>URU</sup>*Ḫa-at-tu-ši U.UL hu-u-iš-šu-u-iz-zi a-ki-pa [nu-uš-ša-an] šu-me-in-za-an KUR-e dam-pu-u-pi ku-it an-da-at za[-lu-ga-nu]an-ta ŠEŠ-ŠU -za NÍN-ŠU* <sup>SAL</sup>*a-an-an-ni-in-ni-ja-mi-in da-aš-kán-zi* <sup>URU</sup>*Ḫa-at-tu-ši-ma-at U.UL a-a-ra* ‘ для страны хеттов обычай важен: брат сестру свою (или) двоюродную сестру не берет в жены. Это не соответствует правильному закону (UL *ara*). Кто же это сделает, подобное дело сотворит, тот в городе Хаттусасе, не живет, его убивают. А ваша страна грубая, в ней обычно, что брат себе (в жены) сестру свою (или) двоюродную сестру берет. В городе же Хаттусасе это не соответствует правильному закону ». В последнем разделе договора упомянуты рядом LU<sup>MES</sup> <sup>URU</sup>*Ḫa-ja-ša* <sup>1</sup>*Ma-ri-ja-an* LU<sup>MES</sup> *ga-e-ni-eš*. Поскольку даема-означает свойственников, можно думать что между ними и людьми Хайасы, находится название потенциального мужа дочери – ближайшего родственника правителя по браку. Это же предположение может быть использовано и для объяснения заключительных строк договора (IV 41–43): *nu-uš-ša-an am-mu-uk* A.NA LU<sup>URU</sup> *Ḫa-ja-ša* <sup>1</sup>*Ma-ri-je* <sup>URU</sup>*Ḫa-ja-ša-ja i-da-lu U.UL tág-ga-aš-ḫi* ‘ и я не причиню зла человеку страны Хайасы и (человеку) <sup>1</sup>*Marija* города Хайасы ’. Как отметил И. М. Дьяконов, из текста с очевидностью вытекает, что <sup>1</sup>*Marijaš* « по-видимому, рассматривается как возглавляющий «свойственников Хайасы» (Дьяконов 1963, стр. 92). А поскольку вместе с тем <sup>1</sup>*Marijaš* относится в одном и том же тексте к нескольким денотатам – к различным лицам и употребляется, следовательно, в обобщенном смысле, то естественно предположение, согласно которому речь идет о наименовании целого класса отличных от сиблингов (*siblings*) родственников (высшего социального ранга) по браку, то-есть брачного класса, на представителях которого могли жениться дочери правителя (хотя предпочтение отдавалось их собственным братьям по отмеченной закономерности). Иначе говоря, при браках дочерей правителя Хайасы выбор мог делаться между братьями и людьми категории *Marija-*.

Выведенное из всех употреблений в рассмотренном тексте предполагаемое значение хайасского собственного имени *Marija* согласуется и с предположенным выше употреблением *mari-* в урартском тексте.

Урартское слово обоснованно сближалось И. М. Дьяконовым с хурритск.

*marjanni-mari-anne*, мн.ч. *mari-anna* (форма с суффиксированным артиклем *-anni*, аккадизированное *-annu* в *marjannu*)<sup>4</sup> которое выступает в различных источниках (из архивов Телль-Амарны, Bogazköy-Богазкея-Хаттусаса, Угарита, Алалаха) в качестве обозначения социального класса. На основании некоторых косвенных данных для этого слова принималось значение 'колесничие' (O'Callaghan 1951), предполагавшееся и для его употреблений в угаритских текстах, но позднее для текстов из Угарита было определено более общее значение одного из высших социальных классов, представители которого получали от царя землю (а из царских конюшен и складов коней, повозки, оружие) и не включались в число общинников, а должны были нести службу, соответствующую их должности «при царе» (угаритск. *bnš mlk*, аккадск. *arad šarri*, Diakonoff 1972, с. 114). Как и по отношению к другим обществам, где имеется система иерархических социальных рангов, получающих земельные дарения в обмен на несение службы, название конкретного ранга может быть лишь символически связано с выполнением соответствующих ритуальных и социальных функций. До того как А. Камменхубер пришла к крайнему скепсису в своих работах о месопотамском арийском, она предполагала для слова *marja-nni* первоначальное значение 'колесничий' и расширительное употребление типа образного использования немецкого Ritter, русского *рыцарь* (Kammenhuber 1960, с. 16), ср. также употребление латинских производных от *equus* типа *equitus*, *equitas* и т.п. В дальнейшем А. Камменхубер и И. М. Дьяконов поставили под сомнение арийское происхождение этого слова, хотя ввиду наличия ярких индо-иранских параллелей, И. М. Дьяконов не исключает возможности значительно более древних «бореальных» (ностратических) связей (сообщение в письме к автору от 21 мая 1972 г.). Однако образование от хурритского термина *marjanni* хурритского *marjannar-di* 'знать, рыцарство', 'высший социальный ранг' ничего не говорит против индо-иранского его происхождения, так как это хурритское слово явно вторично: это видно уже из того, что оно образовано от формы имени с суффиксированным артиклем. Но несомненна достаточная древность такого существительного, от которого могло образоваться это производное. Что же касается рассмотренных выше значений хурритского, урартского и хайасского терминов, они хорошо согласуются с древнейшими употреблениями ведийского *mārya-*, авестийского *mairya-*.

Древнеиндийское *mārya-* в наиболее архаических текстах выступает в качестве социального термина, обозначающего 'молодого человека' (Minard 1964, р. 55), ср. в «Ригведе» значение «жених, молодой супруг», в позднейшем санскрите значения 'юноша в расцвете сил, любимый жених'. Ритуальное значение ведийского *mārya-* как термина, употребляемого, когда речь идет «о мужчинах, объединенных для совершения жертвоприношения» (Grassmann 1873, р. 1010), делает вероятным предположение, что *mārya-* означало первоначально 'юношу, прошедшего инициацию и вступившего

в мужской союз'. В свете работ Викандера о древнеиндийском и древнеарийском мужском союзе, развитых в недавних исследованиях Ж. Дюмезиля, проясняется и первоначальное значение *márya-*. Исходное значение названия мужского возрастного социального класса кажется весьма правдоподобным для общегреческо-арийского диалектного термина, так как древнегреческое *μείραξ μείραξιον* родственное др.-инд. *márya-ka* 'человечек' (ср. также тип уменьшительных на -к в армянском), относилось первоначально преимущественно к юношам от 14 до 20 лет (другие употребления *μείραξ* выводятся из характерной для многих языков мира типологической универсалии, согласно которой значение уменьшительности связывается со значением женского класса существ (Иванов 1972, с. 53, 59, 60, 71, 72, 80). Сам по себе этот временной отрезок, обнаруживаемый в первоначальном уменьшительном производном, может быть несколько более приближен к младшему возрасту, но связь с понятием возрастного мужского класса представляется весьма возможной. Исходное значение достаточно хорошо отражено в афганском *mērə* 'мужчина, муж' (ср. в материалах Лоримера предложение *Dā khadzah kundtūn dah, da mairah nedah* 'эта женщина – вдова, у нее нет мужа'), Lorimer 1915, с. 111, § 268), мунджанском *mēr*, ишкашимском – сангличском *mūlūk* (Соколова 1973, с. 204).

В пользу предложенной интерпретации предыстории ведийск. *márya-* говорит и предполагаемое Дюмезилем сближение этого слова и родственного ему авест. *márya-* в качестве обозначений «лишнего» (готового к переселению) молодого человека с ведийским именем *Marūt-*, обозначавшим «военных сотоварищей Индры, мифологический «*Männerbund*» (мужской союз) ведийских гимнов»; для рассматриваемого круга вопросов особенно существенно то, что уже около XVII в. до н.э. это имя засвидетельствовано в касситском *Maruttaš, Murutaš, Marattaš*, чем доказывается его наличие в еще более древнем месопотамском арийском. Как отмечает Дюмезиль (Dumézil 1966, р. 215), этот же суффикс *-ut* представлен и в некоторых других ведийских производных.

Любопытную параллель к вероятному перенятию индо-иранского *márya-* в хурритский, урартский и хайасский (если этот последний был отличен от двух предшествующих) представляет позднейшее заимствование этого же слова в финно-волжский язык древнего племени, известного в древнерусских текстах по имени *меря* и отождествляемого Фасмером (Vasmer 1935) вслед за Кастреном, с современными марийцами. Название этого племени, видимо, разъясняется не с помощью самодийской основы (ненецк. *mar* 'самец северного оленя'), которая связана с рассматриваемой индо-иранской согласно ностратической гипотезе. Самодийское и марийское слова семантически и формально слишком разобщены, чтобы было возможным возведение их к одному прауральскому источнику.

Марийское луговое *mari*; горное *ma'ra* 'муж, мужчина, мариец' было

признано заимствованием из арийских языков еще в основополагающем труде Якобсона (Jacobson 1922, с. 245, ср. Joki 1973). Леви, неоднократно обращавший внимание на важность этого заимствования, свидетельствующего о большем влиянии, чем обычное культурное (Lewy 1961, с. 371, 374, 411), обратил внимание на наличие чередований в этой основе: дат. *mar-lan*, эссив *mar-la* 'по-марийски', *marla* в недавно записанном акцентуированном горномарийском тексте. Эта особенность, видимо, отражает историю слова, как и конечное ударение в луговом марийском *mari*', характерное для ряда заимствований (в частности, тюркских), при обычном для заимствованных слов ударении на пениультиму в горном марийском *marə* (Коведяева 1970, с. 54, 81, 82). Если, действительно, характер ударения этого слова еще позволяет его отделять от других исконно уральских слов марийского языка, это позволяет дать относительную хронологию заимствования.

Как и урартское *Mari* и хайасское <sup>1</sup>*Marija-*, марийское заимствование сохранило связь со специфическим для древнеиндо-иранского значением 'мужчина, муж'. В то же время превращение этого слова в этноним в марийском напоминает то семантическое развитие, которое, видимо, имело место в языке Хайасы, чем и объясняется использование хеттского клинописного детерминатива мужского собственного имени перед <sup>1</sup>*Marijaš* в рассмотренном договоре.

Следует подчеркнуть, это возможность изменения значения 'молодой мужчина' < 'колесничий' в месопотамском арийском наглядно свидетельствует о значимости социального ранга колесничих (как и в других индоевропейских традициях).

Урартское *mari-* является не единственным урартским термином, сопоставимым с индо-иранскими словами данного семантического круга. Из других подобных слов в работах последних лет детально освещена проблема имени коня урартского царя Менуа *Aršibi(ni)*, которое бесспорно связано с дринд. *rji-pua*, иранск. *\*rziŋya-*, армянск. *arçvi*, груз. *arçivi* 'орел'. Гипотеза о собственно иранском источнике этого слова (ср. Grantovskiy 1970, с. 291–296) фонетически не кажется бесспорной. Высказывавшееся ранее предположение об индийском происхождении армянского слова (как и некоторых других армянских слов) (Porzig 1954; Каранцян 1956), которое согласовалось бы с гипотезой об индо-арийском (а не общеиндо-иранском) характере месопотамских арийских слов и имен, представляется менее вероятным. Для семантики урартского слова характерно представление коня как птицы, отвечающее ранней индоевропейской традиции (Иванов 1974), ср. характерные термины типа древнеиндийского *aśva patara*, сопоставляемого с венецким *ekvopetaris* (Prosdocimi 1972, р. 222); авестийское *āsušca aspa* 'быстрый конь', родственное древнеиндийскому *aśvā āśavah*, греческому гомеровскому ὄχέες ἵπποι и т.д.

## Литература

- Абаев (Абаев) 1958: В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, том. 1. Москва–Ленинград, Издательство АН СССР, 1958.
- Абаев (Абаев) 1973: В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. 2, Ленинград, «Наука», 1973.
- Bailey 1957: H. W. Bailey, *A problem of the Indo-Iranian vocabulary*. «Rocznik orientalistyczny», t. XXI, 1957.
- Bartholomae 1964: Ch. Bartolomae, *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.
- Benveniste 1955: E. Benveniste, *Homophonics radicals en indo-européen*. «Bulletin de la Société de linguistique de Paris», vol. 51, fasc. 1, 1955.
- Benveniste 1962: E. Benveniste, *Hittite et indo-européen*, Paris, 1962, p. 9.
- Бибикова (Bibikova) 1973: В. И. Бибикова, *К интерпретации археологических материалов из скифского кургана Толстал могила*. «Советская археология», 1973, № 4.
- Дьяконов (Diakonoff) 1960: И. М. Дьяконов, *Предыстория армянского народа*, Ереван, 1960.
- Дьяконов (Djakonoff) 1963: И. М. Дьяконов, *Урартские письма и документы*, Москва, «Наука», 1963.
- Diakonoff 1972: I. M. Diakonoff, *Die Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos*. «Orientalia», vol. 41, 1972, fasc. 1.
- Dumézil 1971: G. Dumézil, *Mythe et épopée. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*. Paris, 1971.
- Дыбо (Dybo) 1974: В. А. Дыбо, *Афганское ударение и его значение для индоевропейской и балтославянской акцентологии. I. Именная акцентуация*. «Балто-славянские исследования», М. 1974.
- Есаян (Esayan) 1966: С. А. Есаян, *Оружие и военное дело древней Армении*. Ереван, 1966.
- Gadd 1960: C. J. Gadd, *The spirit of living sacrifices in tombs*. «Iraq», 22, 1960, pp. 51–58.
- Генинг (Gening) 1977: Г. В. Генинг, *Могильник Синташта и проблема ранних индоиранских племен*. «Советская археология», 1977, № 4, с. 53–73.
- Грантовский (Grantovskiy) 1970: Э. А. Грантовский, *Ранняя история иранских племен Передней Азии*, М., 1970.
- Grassmann 1873: H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rg-Veda*, Leipzig, 1873.
- Грязнов (Gryaznov), Маннай–Оол (Mannay–ool) 1973: М. П. Грязнов, М. Х. Манаай–оол, *Курган Аржан–могила «царя» раннескифского времени*. Ученые записки Тувинского Научно-исследовательского Института языка и литературы, XVI, Кызыл, 1973.
- Hauschild 1954: R. Hauschild, *Das Selbstlob (Ātmastuti) des Somaberauschten Gottes Agni*. «Asiatica», Leipzig, 1954, SS. 259–278.
- Hertel 1931: J. Hertel, *Die awest. Herrschafts- und Siegesfeier*, «Abydl. Sächs. Ak. d. Wiss.», Bd. XLI, XVI, 1931.
- Иванов (Ivanov) 1958: В. В. Иванов, *Проблема языков centum и satem* «Вопросы языкознания», 1958, № 4.
- Иванов (Ivanov) 1971: В. В. Иванов, *Об одной параллели к гоголевскому «Вию»*. «Труды по знаковым системам», У, Тарту, 1972.
- Иванов (Ivanov) 1972: В. В. Иванов, *Семантическая категория малости–величины в некоторых языках Африки и типологические параллели в других языках мира*. Сб. «Проблемы африканского языкознания», Москва, «Наука».
- Иванов (Ivanov) 1974: В. В. Иванов, *Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva– ‘конь’*. «Проблемы истории языков и культуры народов Индии». Москва, «Наука», № 1974.

- Ivanov 1975: V. V. Ivanov, *Aryen du Mitanni aika(-)vartanna et védique ekavṛt*. In: «Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste» (Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris, LXX), Paris, 1975.
- В. В. Иванов, *Язык как источник при этногенетических исследованиях и публицистика славянских древностей*. Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М. 1976.
- Иванов (Ivanov) 1977: В. В. Иванов, *К семиотической интерпретации карнавала как инверсии двоичных противопоставлений* «Труды по знаковым системам», УП, Tartu, 1977.
- Иванов (Ivanov) 1978: В. В. Иванов, *Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке*. «Africa», Ленинград, 1978.
- Jacobson 1922: H. Jacobson, *Arier and Ugrofinnen*. Göttingen, 1922.
- Joki 1973: A. J. Joki, *Uralier und Indogermanen*. Die ältern Sprachen (Suom.-ugr. seuran toim., 151), Helsinki, 1973.
- Kammenhuber 1960: A. Kammenhuber, *Hittologia hethitica*. Wiesbaden, 1960.
- Капанцян (Карансуан) 1956: Гр. Капанцян, *Историко-лингвистические работы I*. Ереван, Издательство Академии Наук Армянской ССР, 1956.
- Коведяева (Kovedyaeva) 1970: Е. И. Коведяева, *Проблема акцентуации марийского языка*. М. «Наука», 1970.
- Кузьмина (Kuz'mina) 1973: Е. Е. Кузьмина, *Навершие со всадниками из Дагестана*. «Советская археология», 1973, № 2, с. 178, 190.
- Кузьмина (Kuz'mina) 1976: Е. Е. Кузьмина, *Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света*. «Историко-культурное наследие народов Средней Азии», вып. II, М., 1976.
- Кузьмина (Kuz'mina) 1976a: Е. Е. Кузьмина, *Конь в религии и искусстве саков и скифов*. «Культура скифов и сармат». Киев, 1976.
- Кузьмина (Kuz'mina) 1976b: Е. Е. Кузьмина, *О семантике изображений на чертомлыцкой вазе*. «Советская археология», 1976, № 3, с. 68–75.
- Lewy 1961: E. Lewy, *Kleine Schriften*. Berlin, 1961.
- Литвинский (Litvinskiy) 1968: Б. А. Литвинский, *Кангюйско-сарматский фарс*. Душанбе, 1968.
- Littauer-Crowell 1974: M. A. Littauer, Crowell J. H., *Terracotta models as evidence for vehicles with tilts in the Ancient Near East*. «Proceedings of the Prehistoric Society», 1974, vol. 40, pp. 20–37.
- Littauer-Crowell 1977: M. A. Littauer, J. H. Crowell, *Chariots with Y-poles in the Ancient Near East*. «Deutsches Archäologisches Institut. Archäologischer Anzeiger», Heft 1, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1977, SS. 1–7.
- Lorimer 1915: D. L. Lorimer, *Pashtu*, pt. 1, Syntax of colloquial Pashtu, Oxford, 1915, p. 111.
- Матье (Matieu) 1954: М. Э. Матье, *Из истории семьи и рода в древнем Египте*. «Вестник древней истории», 1954, № 3.
- Melchert 1978: H. Craig Melchert, *The acts of Hattšuilī I*. «Journal of Near Eastern Studies», vol. 37, 1978, N 1, pp. 1–22.
- Меликишвили 1971: Г. А. Меликишвили (Melikišvili), *Урартские клинообразные надписи*. «Вестник древней истории», 1971, № 3, № 4.
- Miller 1927,1: W. F. Miller, *Осетинско-русско-немецкий словарь, под редакцией и с дополнениями А. А. Фреймана* (Ossetisch-russisch-deutsches Wörterbuch, herausgegeben und ergänzt von A. Freiman), том. 1, Ленинград, Издательство Академии Наук СССР, 1927.
- Minard 1964: A. Minard, рецензия на кн.: L. Renou. «Bulletin de la Société de linguistique de Paris», t. 59, 1964, fasc. 2.
- Мнацаканян (Mnacakanjan) 1957: А. О. Мнацаканян, *Раскопки курганов на побережье озера Севан в 1956 году*. «Советская археология», 1957, № 2.

- O'Callaghan 1951: R. T. O'Callaghan, *New light on the maryannu as « chariot-warrior »*. « Jahrbuch für kleinasiatische Forschung », Bd. I, Heft 3, Heidelberg, 1951, SS. 309–324.
- Otten 1973: H. Otten, *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa* (Studien zu der Boğazköy-Texten, 17), Wiesbaden, 1973.
- Pigott 1968: S. Pigott, *The beginnings of wheeled transport*. « Scientific American », vol. 219, 1968, N1, pp. 82–90.
- Porzig 1954: W. Porzig, *Die Gliederung der indogermanischen Sprachgebiet*. Heidelberg, C. Winter-Universitätsverlag, 1954.
- Prosdocimi 1972: A. L. Prosdocimi, *Venetico*. « Studi etruschi », vol. XL (serie II), Firenze, 1972.
- Руденко (Rudenko) 1968: С. И. Руденко, *Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. Из оледенелых курганов Алтая*. Москва, 1968.
- Смирнов (Smirnov) 1957: К. Ф. Смирнов, *О погребениях с конями и трупосожжениях эпохи бронзы в Нижнем Поволжье*. « Советская археология », 1957.
- Scherer 1953: A. Scherer, *Die indogermanischen Gestirnnamen*. 1953.
- Scherer A., *Gestirnnamen bei den Indogermanischen Völkern*. Heidelberg, 1953.
- Соколова (Sokolova) 1973: В. С. Соколова, *Генетические отношения мунджанского языка и шугкано-язгулянской группы*, Л., 1973.
- Топоров (Torofov) 1975: В. Н. Топоров, *Прусский язык*, том 1, А–Д, Москва « Наука », 1975.
- Turner 1966: R. L. Turner, *A comparative dictionary of Indo-Aryan languages*. London, 1966.
- Vasmer 1935: M. Vasmer, *Beiträge zur historischen Völkerkunde Osteuropas*. III. Merja und Tschere-misen. « Sitz. ber. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1936.
- Витт (Vitt) 1952: В. О. Витт, *Лошади пазырыкских курганов*. « Советская археология », XVI, 1952.
- Wüst 1974: W. Wüst, *Рецензия*, « Die Sprache », Bd. 20, 1974, 2.
- Yalman 1967: N. Yalman, *Under the Bo Tree*, Berkeley and Los Angeles, 1967, pp. 349–350.
- Zadok 1975: Ran Zadok, *Iranian names in Late Babylonian documents*. Indo-Iranian Journal vol. XVII, N. 3/4, 1975, pp. 245–247.
- Zolotarev 1964: А. М. Золотарев, *Родовой строй и первобытная мифология*. Москва, « Наука », 1964.

ANGELO ARIOLI

NOTIZIE SULLA MOSCHEA ĠĀMI' DI IŞFAHĀN  
IN UNA FONTE PROSOPOGRAFICA DEL X SECOLO

Işfahān, oltre ad essere celebrata nelle fonti quale città di scellerati <sup>1)</sup> – da essa, dicono alcune tradizioni, muoverà l'Anticristo (*al-Dağğāl*) <sup>2)</sup> – è, sempre nelle stesse fonti, accreditata quale terra che diede i natali o nella quale risiedettero innumerevoli dotti <sup>3)</sup>. Di quest'ultimo fatto, più che delle scelleratezze di cui sopra – motivate forse dall'antica presenza di Ebrei nella città <sup>4)</sup> – offre testimonianza un'opera tuttora inedita, sebbene segnalata da tempo agli studiosi <sup>5)</sup>, nella quale sono contenute le biografie dei *muḥaddiṭūn*, vale a dire di coloro che, all'epoca, erano l'élite della « gente di scienza ».

L'opera, *Ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn bi-Işbahān*, appartiene a quell'immensa produzione della « Biographical Literature », per dirla con Gibb <sup>6)</sup>, che, motivata da esigenze teologico-legali, contribuisce a delineare uno dei tratti più originali della cultura arabo-islamica <sup>7)</sup>. Essa non è di certo l'unica che prenda in considerazione l'*ahl al-'ilm* della città di Işfahān e presenta un qualche interesse in quanto tratta di una categoria di persone ben precisa, i trasmettitori, come del resto un'altra opera di tenore simile intitolata *Kitāb ḍikr aḥbār Işbahān*, del ben più noto Abū Nu'aym al-Işbahānī, rassegna di biografie dedicata ai trasmettitori di *aḥbār*.

Le opere biografiche sono state considerate dagli studiosi prevalentemente quali fonti sussidiarie o complementari alle più accreditate fonti classiche e solo recentemente e ancora pionieristicamente cominciano a essere utilizzate quali fonti principali <sup>8)</sup> – specialmente i dizionari biografici dedicati a una singola zona – nel tentativo di una riscrittura storica che non sia basata esclusivamente su quelle storie universali o cronache di singoli regni dove la partigianeria dell'autore è luogo fin troppo comune. Certo, lo spoglio di tali fonti è lavoro abbastanza noioso e spesso inconcludente; l'immensa fioritura, poi, di questo particolare campo letterario, scoraggia se non vanifica gli sforzi del singolo ricercatore. Per questo il modo più sistematico per affrontare tali fonti, è, forse, quello offerto dall'*Onomasticon Arabicum* <sup>9)</sup>, ricerca ancora agli inizi ma che offre la possibilità di trat-

tare le innumerevoli informazioni offerteci dalla « Biographical Literature » nella maniera meno dispersiva possibile.

Così, l'opera in questione, una volta memorizzata nell'elaboratore elettronico e confrontati i suoi dati con quelli di altre opere analoghe, può, forse, offrire la possibilità di delineare, ad esempio, il ruolo, qualora ve ne sia stato uno, dei *muḥaddiṭūn* all'interno della società dell'epoca. O, ancora, le lotte politiche verificatesi tra sciafiti e ḥanafiti che non si esaurivano solo a colpi di penna e di citazioni – Yāqūt parla di *ḥurūb* <sup>10)</sup> – e che forse non riguardavano esclusivamente la purezza del *maḏhab*. Ed anche se episodica, non del tutto assente l'eco della controversia teologica intorno alla tesi mu'tazilita del Corano creato, che, quasi a suggerire le opinioni dell'autore, ne conclude l'opera <sup>11)</sup>.

Inoltre, possono capitare notizie storiche, geografiche, urbanistiche, spesso ignorate dalle fonti, o per esigenza di sintesi o per mancata conoscenza del fatto. E se ne fornirà un modesto ma significativo esempio, più avanti, riportando una notizia sulla moschea Ğāmi' di Yahūdiyya, appunto a Iṣfahān.

L'autore 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ğa'far b. Ḥayyān (o Ḥibbān) al-Anṣārī al-Iṣbahānī al-Ḥāfiẓ noto come Abū l-Šayḥ nonché come Ibn Ḥayyān (o Ḥibbān) nasce nel 274 h. e muore nel 369 h. <sup>12)</sup>. La sua prima audizione (*samā'*) stando alle fonti risale all'età di dieci anni <sup>13)</sup>; le stesse pongono i suoi viaggi di studio (Mawṣil, Ḥarrān, Ḥiğāz, 'Irāq) entro l'anno 300 h. <sup>14)</sup>. Numerosi i suoi maestri, tra i quali il nonno e il Ra'is Iṣbahānī Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-Ḥasan b. Ḥafṣ al-Hamadānī, e non meno numerosi i suoi discepoli tra i quali merita segnalare Abū Nu'aym al-Iṣbahānī autore, come s'è visto, d'un libro analogo a quello del nostro e probabilmente da questo ripreso <sup>15)</sup>. Nelle fonti, oltre la magnificazione delle doti morali e scientifiche, occorre anche un aneddoto semi-storico che ci porta la viva voce del nostro autore <sup>16)</sup>.

Diverse sono le opere rimasteci di Abū l-Šayḥ <sup>17)</sup>, tutte manoscritte, e di quella che è oggetto di queste annotazioni – pur senza aver condotto esaurienti ricerche – sembra esserne rimasta una sola copia giacente presso la Biblioteca Nazionale Zāhiriyya di Damasco <sup>18)</sup>.

La copia in questione fu segnalata da Horowitz <sup>19)</sup> il quale ne dà una sintetica ma esauriente descrizione della struttura che non è il caso qui di riprendere. Si tratta, come esplicitato nel titolo, di un'opera di *Ṭabaqāt*, dieci per l'esattezza, le quali coprono un arco di tempo che va dai Compagni del Profeta fino ai contemporanei dell'autore, il padre del quale è inserito nella X *ṭabaqa* <sup>20)</sup>.

Le dieci *ṭabaqa*, che costituiscono l'argomento principale e lo scopo dell'opera, sono precedute da alcuni capitoli introduttivi improntati al modello della « letteratura di *faḏā'il* » e nei quali si parla diffusamente di alcuni aspetti meritori della città di Iṣfahān e dell'omonima regione. Si tratta di un'introduzione dove l'autore – raccogliendo e sintetizzando materiali contenuti in fonti precedenti – descrive rapidamente fatti mitologici e storici che hanno interessato la città-regione di Iṣfahān, ne sottolinea le particolarità e le singolarità, ne schizza,

infine, sommariamente la conformazione geografica e l'assetto urbanistico. Così ci si imbatte nei primi fogli del ms. in Alessandro Magno che transita per Işfahān nella sua incessante peregrinazione alla ricerca dell'Acqua di Vita<sup>21</sup>), e viene scomodato persino Abramo<sup>22</sup>). Un capitoletto intero è dedicato poi alle particolarità di Işfahān dove si alternano notizie sulla fertilità delle terre e la bontà dei loro frutti a fenomeni curiosi che hanno la loro matrice nella letteratura geografica di 'aġā'ib, e che sembrano esser ripresi – come altri passi dell'introduzione – dalle pagine che Ibn Rustah dedicò a Işfahān, di cui doveva essere nativo<sup>23</sup>). Reperibile anche in altre fonti, cui nulla di originale sembra aggiungere, è il capitoletto che narra gli avvenimenti relativi alla conquista islamica di Işfahān da parte degli eserciti arabi. Mentre meritano qualche considerazione le poche righe dedicate alla struttura della città alle pp. 11–12 del ms. (Tavv. I e II):

### [p. 11] ذكر بناء مدينة إصبهان وبانيها ومساحتها وقدرها

ذكر العلماء بذلك أنه بناها الإسكندر الرومي وإستتمها كسرى أنوشيروان [على] يدي<sup>24</sup> أذر شابور ومساحتها ألفا جريب ويحيط بالمدينة ألف قصبة تكون ستة [sic!] ألف [sic!] ذراع وهو نصف فرسخ لأن الفرسخ إثننا عشر ألف ذراع وقطرها ثلاثمائة وعشرون قصبة وإذا ضربت نصف قطرها في نصف إستدارتها كان ثمانين ألف قصبة وهو ألفا جريب وفي سور المدينة مائة قصر [p. 12] وقد حجب عن السور الفأر بطلسم ومن باب خور<sup>25</sup> إلى باب يهودية الصغرى<sup>26</sup> ألف ومائة ذراع وبينهما ثمانية عشر<sup>27</sup> برجاً ومنه إلى باب طيره ألف ومائة ذراع وبينهما ثلاثة وعشرون برجاً ومن هذا الباب إلى باب أسفيج ألف وثلاثمائة ذراع وبينهما أربع وعشرون برجاً ومنه إلى باب خور ألفان<sup>28</sup> وأربعمائة ذراع وبينهما خمسة وثلاثون برجاً.

### ذكر طول مدينتها

حكى عن أبي عمرو بن حكيم قال يقال إن طول مدينة إصبهان ألف وسبعمائة وإثنين وخمسين ذراعاً في عرض ألف وخمسمائة ذراع يكون ألفي ألف وستمائة وثمانية وعشرين لفاً ذراع يكون بالدهقان ألف وثمانمائة وخمسة وعشرين جريباً ودوران المدينة سبعة آلاف<sup>29</sup> ومائة ذراع يكون ألف ومائة وثلاثة وثمانين قصبة وثلاثاً.

### مساحة مسجد الجامع يهودية إصبهان

إثننا عشر جريباً وله سبعة وعشرين [sic!] باباً وفيه تسعة وخمسون طاقاً وفيه من الأسطوانات مائتين [sic!] وستة وثمانين [sic!] أسطوانة وطوله خمسمائة آجرة وعرضه ثلاثمائة آجرة تكون مائة وخمسين ألف آجرة يسع كل أربع آجرات رجل [sic!] تكون سبعة<sup>30</sup> وثلاثين ألفاً وخمسمائة رجل.

(TRADUZIONE)

“ [p. 11] *Resoconto sulla città di Iṣbahān, sul suo edificatore, sulla sua superficie e sulla sua grandezza.*

I dotti riportano in proposito che la costruì Alessandro il Greco e la completò Cosroe Anūšīrwān per mano di Āḍar Šābūr.

La sua superficie è di 2.000 *ḡarīb*; circondano la città 1.000 pertiche (*qaṣaba*) che sono 6.000 cubiti (*dirā'*) corrispondenti a mezza parasanga giacché una parasanga son 12.000 cubiti. Il suo diametro è 320 pertiche e se moltiplichiamo il suo raggio per la sua semi-circonferenza, [la sua superficie] è di 80.000 pertiche che sono 2.000 *ḡarīb*.

Nelle mura della città stan cento torri [p. 12] e i topi sono impediti [dall'entrare] nelle mura in virtù di sortilegio. Dalla Porta Ḥawr alla piccola Porta al-Yahūdiyya ci sono 1.100 cubiti e tra loro vi sono 18 torri; da questa fino alla Porta Ṭirah ci sono 1.100 cubiti e 23 torri; da questa fino alla Porta Asfiḡ ci sono 1.300 cubiti e 24 torri; e da questa fino alla Porta Ḥawr 2.400 cubiti e 35 torri.

*Resoconto sulla lunghezza della città.*

È stato narrato da Abū 'Amr b. Ḥukaym: si dice che la lunghezza della città di Iṣbahān fosse di 1.752 cubiti per una larghezza di 1.500 cubiti, che fanno [un'area di] 2.628.000 cubiti che sono per il *dihqān* 1.825 *ḡarīb*. La circonferenza della città è di 7.100 cubiti che sono 1.183 pertiche più un terzo di pertica.

*Superficie della moschea Gāmi' di Yahūdiyya in Iṣbahān.*

È di 12 *ḡarīb*; ha 27 porte, ci sono 59 archi e quanto a colonne ve ne sono 286. La sua lunghezza è di 500 mattoni cotti (*āḡur*), 300 la sua larghezza che sono 150.000 mattoni cotti [di area]. Ogni 4 mattoni cotti contengono un *riḡl* e fanno [un'area di] 37.500 *riḡl*. ”

Le notizie qui riportate concernenti la città di Iṣfahān si trovano anche in Ibn Rustah, il quale più precisamente faceva capire che si trattava di due differenti notizie – e così si spiega la diversità tra la prima area di 2.000 *ḡarīb* e la seconda di 1.825 – citando per la prima un Muhandis che si era accollata la briga di compiere le misurazioni, e rinviando per la seconda a una non meglio identificata fonte persiana<sup>31</sup>). Del tutto assente, invece in altre fonti precedenti e, quindi di sapore originale, è la notizia che fornisce le dimensioni della moschea Gāmi' di Yahūdiyya precisandone anche, sia pur sinteticamente, la struttura architettonica con l'enumerazione di porte, archi e colonne.

Le dimensioni della moschea – che qui si tenterà di tradurre in unità di misura a noi più congeniali – sono espresse in « *ḡarīb* », « *āḡur* » (mattoni cotti) e « *riḡl* » (piede/gamba). Il *ḡarīb*, originariamente misura di capacità poi adottata

per misurare le aree <sup>32)</sup>, serve da solo ben poco a darci le dimensioni della moschea in quanto è misura di superficie, ed inoltre i suoi valori variano cronologicamente e geograficamente. *Āğur* e *riğl* sembrano essere del tutto ignorati dalle fonti <sup>33)</sup> ed è quindi necessario ricavarli sulla base delle altre unità di misura. Del resto anche quando ci si trova in presenza di ben più note unità di misura, non per questo ci si può ritenere su più solido terreno date le frequenti variazioni cui sono soggetti i valori delle medesime: Hinz, ad esempio, dà per il cubito (*dirā'*) ben più di venti possibili valori <sup>34)</sup>. È preferibile quindi tentare, là dove il testo lo consenta, di ricavare i valori delle unità di misura adottate dall'autore, in base alle notizie che egli stesso fornisce. I passi riportati del nostro testo si prestano a tale tentativo.

Notiamo anzitutto che l'equivalenza data da Hinz  $1 \text{ } \check{g}arib = 100 \text{ } qa\check{s}aba$  <sup>35)</sup> non è solidale con le notizie fornite dal nostro testo per il quale, come risulta dalla prima notizia, 80.000 *qaşaba* sono uguali a 2.000 *ğarib*, cioè  $1 \text{ } \check{g}arib = 40 \text{ } qa\check{s}aba$  quadrati. Anche gli altri valori del *ğarib* non sono solidali col valore della parasanga, che sebbene anch'esso oscillante, non dovrebbe eccedere di molto i 6.000 m. E ci sembra che si debba partire proprio dal valore della parasanga, o almeno utilizzarlo quale verifica, per individuare, sia pure approssimativamente, a quali valori faccia riferimento il nostro autore.

La prima notizia su Işfahān ci dà area, circonferenza e diametro in diverse unità di misura (*ğarib*, *dirā'*, *qaşaba* e parasanga); in particolare va rilevato il rapporto di 1:12.000 che intercorre tra *dirā'* e parasanga. Come si è detto, diversi sono i valori del *dirā'*, mentre la parasanga si aggira sui 6.000 m. o poco più. Altro rapporto enucleabile dalla prima notizia è quello di 1:6 che lega *dirā'* e *qaşaba*, rapporto questo confermato anche da altri testi. Il valore della *qaşaba*, secondo Hinz, può essere di m. 3,55 o di m. 3,99, ma ambedue questi valori darebbero una parasanga uguale rispettivamente a m. 7.100 e m. 7.980; valori quindi troppo elevati rispetto a quello oscillante sui 6.000 m. della parasanga, che di conseguenza vanno scartati per quanto riguarda il nostro testo. Se si assume per il *dirā'* il valore di cm. 54,04, valore che potremmo definire « medio » tra tutti quelli presentati da Hinz <sup>36)</sup>, si ottiene una parasanga di m. 6.484, un valore quindi abbastanza vicino a quello oscillante intorno ai 6.000 m. della parasanga <sup>37)</sup>. Ne deriva, tra l'altro, un valore per la *qaşaba* di cm. 324,24 che si può aggiungere a quelli presentati da Hinz. Va notato che le misure relative alla prima notizia non sono del tutto solidali tra loro; si tratta comunque di differenze minime che l'autore ha opportunamente arrotondato <sup>38)</sup>.

La seconda notizia ci descrive la città di Işfahān avente un impianto rettangolare con i vertici collocati su una circonferenza della quale viene data la misura. Nonostante questa seconda notizia provenga da una fonte diversa dalla prima e le dimensioni della città divergano, le unità di misura adottate sono solidali con quelle della prima.

Per ricavare l'*āğur* e quindi le dimensioni della moschea occorre, anche se

un po' arbitrariamente, calcolare il *ğarib* lineare. Dalla radice quadrata del rapporto delle aree espresse rispettivamente in *qaşaba* e *ğarib* nella prima notizia risulta che un *ğarib* « lineare » è uguale a circa 6,33/6,34 *qaşaba* e cioè – secondo il valore prima dato della *qaşaba* – m. 20,52/20,55. Lo stesso procedimento applicato alla seconda notizia, dove intervengono *đirā'* e *ğarib*, ci dà un valore di m. 20,53. Assumiamo quindi per il *ğarib* « lineare » il valore medio di m. 20,53. La radice quadrata del rapporto delle aree espresse in *āğur* e *ğarib*, nella notizia concernente la moschea, ci dice che un *ğarib* « lineare » equivale a 111,81 *āğur* e quindi un *āğur* è uguale a cm. 18,36. Di conseguenza la moschea doveva sviluppare m. 91,8 in lunghezza e m. 55,08 in larghezza.

Non spetta a noi congetturare sull'aderenza o meno alla realtà di tali misure e di tali informazioni. L'epoca in cui è vissuto l'autore dell'opera qui segnalata, il fatto che egli non premetta alcuna fonte alla notizia sulla moschea, suggeriscono che la notizia in questione sia di prima mano e quindi di non secondaria importanza.

\* \* \*

A composizione tipografica ultimata di queste note leggo in « East and West » N.S. Vol. 27, Nos. 1–4 (December 1977) nella rubrica ISMEO ACTIVITIES, p. 451 e sgg., il resoconto delle attività di scavo concernenti la *Masğid-i Ğum'a* di Işfahān, con alcune notizie dedicate alla moschea di Yahūdiyya, e in particolare: « If we consider that the *mihrab* has to be more or less at the centre of the *qibli* wall, it must have had a prayer room about 52–55 m. wide, ... » (p. 453).

Mi sembra che la misura di 52–55 metri indicata per la larghezza della moschea di Yahūdiyya, e dedotta da osservazioni archeologiche, concordi a sufficienza con quella di m. 55,08 da me proposta e ottenuta per altra via. Da questa convergenza di risultati emergono alcune indicazioni. Innanzitutto, le informazioni fornite dal testo qui presentato sono attendibili in virtù del riscontro archeologico; di conseguenza si conosce anche l'altra dimensione della moschea, la lunghezza, che può essere lasciata oscillante tra 87 e 92 metri, rispettando il rapporto 5:3 che intercorre tra lunghezza e larghezza nel testo, oppure fissata sul valore da me calcolato; infine va rivisto il valore della parasanga che, almeno nell'epoca e nella zona in questione, deve essere superiore ai 6.000 m.

<sup>1)</sup> Tanto che « disse uno che aveva girato vari paesi di non aver mai visto una città che abbondasse in adulteri e adultere quanto Işfahān », Yāqūt, *Mu'ğam al-Buldān*, Leipzig 1866, I, 295; e sempre a detta di Yāqūt, ivi, su una delle strade che portavano a Işfahān potevano leggersi i seguenti versi: « Scigliura ai viandanti che in cerca di cibo vanno a Işfahān passando per Idağ; Copra Iddio d'ignominia chi dopo aver visto tale città osa ritornarvi ». A questo quadro di libertinaggio Mas'ūdī aggiunge qualche pennellata di colore parlando dell'avarizia degli Işfahānī i quali mostravano una certa indolenza nel pagare le tasse, e per venirne a capo il terribile Hağğāğ dovette ricorrere a un ancor più terribile beduino analfabeta, il quale riuscì

a ottenere i pagamenti solo dopo aver fatto saltare qualche testa, cfr. Maçoudi, *Les Prairies d'or*, Paris 1861, V, 390-93. Vuole inoltre la leggenda che il serpente tentatore, tra i tanti possibili siti, fosse precipitato dal Paradiso proprio su Işfahân, cfr. Maçoudi, *cit.*, I, 60.

2) « L'Anticristo uscirà di tra gli Ebrei di Işbahân e giungerà a Kûfa ... », son parole attribuite dallo sciafiita 'Abd al-Karîm al-Râfi'î al-Qazwîni al Profeta nel *Kitâb al-tadwin fî ðîkr ahl al-'ilm bi-Qazwin*, al f. 3v. del ms trovantesi nella Biblioteca del Topkapî. Su quest'opera e sul suo autore si veda A. Arioli, *Il Kitâb al-Tadwin I*, in « Annali di Ca' Foscari » XVI, 3 1977 (Serie Orientale, 8), pp. 39-50. La stessa tradizione è riportata da Muştafwî, *Nużat al-qulûb*, Gibb Memorial, XXIII, 1, London 1915, p. 50.

3) Yâqût, *op. cit.*, I, 296.

4) Presenza di lunga data sulla quale concordano sia le tradizioni arabe che leggende talmudiche (cfr. W. J. Fischel, *Isfahan, The Story of a Jewish Community in Persia*, in « The Joshua Starr Memorial volume » p. 113) e che, nonostante una lunga convivenza, dovette generare qualche episodio di intolleranza per lo meno formale. al-Ḥasan al-Başrî si tiene alla larga dalla gente di Işfahân che vive tra Ebrei e Maghi (Yâqût, *cit.*, I, 295); Abû Nu'aym al-Işbahânî, di cui si parlerà più avanti, nel suo *Kitâb ðîkr aḥbâr Işbahân*, edito da S. Dederling come « *Geschichte Isbahans* » in 2 voll., Leida 1931, parlando di al-Yahûdiyya, il luogo appunto abitato dalla comunità ebraica, è più esplicito: « La sua estensione era di 700 *ğarib* e la abitavano gli Ebrei dediti alle loro sozze attività come il salasso, la concia delle pelli, il lavaggio e la macellazione... », I, 16-17. Non sembra che tale intolleranza, cui non doveva essere disgiunta certa acredine nei confronti delle fiorenti attività mercantili degli Ebrei, si sia poi concretizzata in episodi di persecuzione da parte dei musulmani. Ben diversamente, i Sasanidi non avevano mancato di ordinare qualche carneficina (cfr. Fishel, *op. cit.*, p. 114).

5) Da Horowitz in « *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* » 1907, X, pp. 65-66. Ma per quanto segnalata l'opera non compare, ad esempio, tra le fonti di Işfahân nella relativa voce di *E.I.*<sup>1</sup> e *E.I.*<sup>2</sup>.

6) S. H. Gibb, *Islamic Biographical Literature*, in « *Historians of the Middle East* », Ed. by B. Lewis and P. M. Hot, Londra 1962, pp. 54-58.

7) Ivi, p. 54 « ... *the biographical dictionary is a wholly indigenous creation of the Islamic Community* ».

8) Ne è un esempio R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge Mass. 1972.

9) Sul quale si veda B. Scarcia Amoretti, *L'Onomasticon Arabicum: un esempio di collaborazione internazionale*, in « *Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970, II. L'Oriente Islamico* », Roma 1971, pp. 291-306.

10) Yâqût, *op. cit.*, I, 296: « Dissensi e fanatismo v'erano tra sciafiiti e ḥanafiti, e guerre ininterrotte tra le due fazioni. Ogni volta che un gruppo prevaleva, saccheggiava, incendiava e distruggeva il quartiere dell'altro ... ».

11) « Che ne dici, Abû Muḥammad, di quei *fâsiq* che ritengono creato il Corano? - Se pariamoci da quei *fâsiq*! Il Corano è Verbo di Dio, increato. Verbo che da Lui procede e che a Lui ritorna. Chi afferma che da Dio proceda alcunché di creato o di disgiunto da Lui, quegli è un *kâfir*. », alla p. 326 del ms.

12) Ibn Tağrîbirdî, *al-Nuğûm al-zâhira*, Cairo, 1351/1932, IV, 136.

13) Ibn 'Imâd, *Şadârât al-dahab*, Beirut s.d., III, 69.

14) *Ibidem*.

15) Ḍahabî, *Taḍkirât al-ḥuffâz*, Hayderabad s.d., III, 157-58. Abû Nu'aym cita più volte Abû l-Şayḥ e gli dedica una *tarğama* all'interno della sua opera, cfr. Abû Nu'aym, *op. cit.*, II, 90.

16) Ḍahabî, *op. cit.*, III, 158.

17) GAL, I, 195 e S. I, 347; Sezgin, I, 201; Kaḥḥâla, *Mu'ğam al-mu'allifin*, Damasco 1960, VII, 114.

18) Cfr. Yūsuf al-‘Uṣ, *Fihris maḥḥūṭāt dār al-kutub al-Zāhiriyya al-ta’riḥ wa mulqatuhu*, Damasco 1366/1947, (vol. I), p. 207, *ta’riḥ* 65. I. Hafsi in *Recherche sur le genre « Ṭabaqāt » dans la littérature arabe I*, « Arabica », XXIII, 3, 197, p. 251, nota 1, segnala la presenza di un altro manoscritto presso il British Museum (« Ms. British Mm ») il quale, dopo ricerche svolte in loco, sembra invece non esistere. In questa sua corposa monografia consacrata alla rassegna delle *ṭabaqāt*, Hafsi dedica più di qualche riga al nostro autore la cui opera dovrebbe confermare « *La tendance des Persans à marquer leurs distances à l’égard de la primauté et de la prépondérance arabe...* », il cui titolo da solo sottolineerebbe « *le particularisme provincial, autrement dit une affirmation de la nationalité persane...* ». Non è la nostra opinione.

19) V. nota 5.

20) Alle pp. 306–307 del ms.

21) Alessandro attese impazientemente, senza scendere da cavallo, che i suoi scavassero un pozzo al di fuori della porta orientale di Iṣfahān, p. 3.

22) Col quale si dà inizio alle notizie sul *faql* di Iṣfahān, p. 2.

23) Ibn Rustah, *al-A‘lāq al-nafisa*, « Bibliotheca Geographorum Arabicorum », Leida 1892, VII, 160–63.

24) Il testo reca scritto *على يدي* di cui non mi è chiaro il senso se non emendando in *علي* [على]. Cfr. Hamzae Ispahanensis, *Analiūm Libri X*, Ed. I.M.E. Gottwald, Lipsia 1844, p. 55 (trad. lat., p. 41) dal quale sembra essere presa questa notizia. Cfr. anche P. Schwarz, *Iran im Mittelalter*, New York 1966, p. 589.

25) Nel testo c’è *خورا* mentre il nome di questa porta è *خور* per Ibn Rustah, *op. cit.*, p. 160.

26) Tale termine è assente nelle altre fonti, Ibn Rustah, Abū Nu‘aym ecc.

27) Il testo reca *عشرون*, errato, altrimenti il totale del numero delle torri sarebbe superiore a cento; lezione corretta in Ibn Rustah, *op. cit.*, p. 160.

28) Il testo reca *الف*, palesemente errato, cfr. Ibn Rustah, *op. cit.*, p. 160; anche Abū Nu‘aym, *op. cit.*, I, 16, ripete tale errore.

29) Il testo porta *سبعون ألف*, palesemente errato; corretto in Ibn Rustah, *op. cit.*, p. 161.

30) Nel testo c’è *تسعة*, errato in quanto 150.000: 4 dà appunto 37.500. V’è qui però una svista dell’autore in quanto egli per ottenere l’area in *riḡl*, divide l’area in *āḡur* per il numero 4, che è il rapporto tra *riḡl* e *āḡur*; trattandosi di aree, cioè di misure al quadrato, avrebbe dovuto dividere l’area in *āḡur* per 16 (4<sup>2</sup>) ottenendo una area in *riḡl* di 9.375, che corrisponde all’area in *riḡl* calcolata direttamente e cioè:  $\frac{500}{4} \times \frac{300}{4} = 9.375$ .

31) Ecco il brano in Ibn Rustah, *op. cit.*, pp. 160–161: « È una città di tra le costruzioni di Alessandro, a impianto circolare. Muḥammad b. Ibrāhīm, noto come Muḥammad b. Lud-da al-Iṣbahānī al-Muhandis la misurò. Disse: – Ho approfondito la sua conoscenza e la disposizione della sua superficie. Ho trovato che la sua cinta muraria è di 1.000 pertiche che sono 6.000 cubiti, cioè mezza parasanga giacché una parasanga son 12.000 cubiti. La superficie della città è di 2.000 *ḡarib* per il *dihqān*. La cosa è tale che il suo diametro è di 320 pertiche e se moltiplichi il raggio per la semi circonferenza fa 80.000 che sono 2.000 *ḡarib*. Nelle sue mura vi sono 100 torri e ha 4 porte. La prima è la porta Ḥawr, la seconda è la porta Asfiḡ, la terza la porta Ṭirah e la quarta la porta al-Yahūdiyya. Mi sono informato riguardo a quanto dista ogni coppia delle sue porte misurandolo all’esterno delle mura. Ho trovato che dalla porta Ḥawr alla porta al-Yahūdiyya vi sono 1.100 cubiti e tra le due porte stanno 18 torri; dalla porta al-Yahūdiyya alla porta Ṭirah vi sono 1.100 cubiti e 23 torri. Ho trovato che dalla porta Ṭirah alla porta Asfiḡ vi sono 1.300 cubiti e 24 torri e dalla porta Asfiḡ alla porta Ḥawr vi sono 2.400 cubiti e 35 torri.

In qualche libro persiano è detto che la lunghezza della città di Iṣbahān era di 1.750 cubiti per una larghezza di 1.500 cubiti che sono [di area] 2.625.000 cubiti cioè per il *dihqān* 1.825 *ḡarib*, e che la sua circonferenza era di 7.100 cubiti che sono 1.183 pertiche più 1/3 di pertica.

La prima cosa, cui io ho provveduto è secondo me la più giusta, ma Iddio ne sa di più! – Questo è il racconto di Muḥammad b. Ludda ».

<sup>32)</sup> Cfr. Sauvaire, *Materiaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmane*, in *Journal Asiatique*, VIII, 7, 1886, pp. 158–161, ed *E.I.*<sup>1</sup> alla voce « *Djarib* », ignorata dalla *E.I.*<sup>2</sup>.

<sup>33)</sup> Il testo citato alla nota 31 non riporta questi termini i quali, pur senza che si sia condotta una ricerca definitiva, non sembrano comparire neanche nei geografi arabi; ad esempio non sono registrati nel glossario della « *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* ». Per quanto riguarda *āğur* è possibile dargli un senso se si sconfinava nel lessico persiano, l'autore è per l'appunto un *işfahānī*; infatti *آجر āğir*, *āğur*, *āğurr* è parola iranica derivata da *آگور āgūr* che sta a significare « mattone cotto » (« *A burnt brick* », cfr. Steingass, *Persian English Dictionary*, Beirut 1970, alle rispettive voci), e vale quindi come calzante unità di misura essendo riferita a una costruzione.

<sup>34)</sup> W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte Umgerechrecht ins Metrische Sistem*, London 1955, pp. 56–61.

<sup>35)</sup> W. Hinz, *op. cit.*, p. 65.

<sup>36)</sup> W. Hinz, *op. cit.*, p. 55.

<sup>37)</sup> In particolare questo valore si avvicina molto a quello presentato in *E.I.*<sup>1</sup>, alla voce *Farsakh*, di 6.282 m.

<sup>38)</sup> Infatti per una circonferenza di 1.000 *qaşaba*, ad esser pignoli, il diametro dovrebbe misurare 318,47 *qaşaba* e non 320; per un cerchio di 80.000 *qaşaba* il diametro dovrebbe misurare 319,2 *qaşaba*, visto che un diametro di 320 *qaşaba* dà un cerchio di 80.384 *qaşaba* e non di 80.000.

دار نکر نظام  
الاعلة  
البحر

والا ورق الغنم الطيب الترمه وان حشا طير من البلدان الجيبه ترمه واسطها  
راعه واصفاها هو وانقاها حواء از هرها كواكب وادبها ضايا التي لا يعرف  
الكثير بقربها واذا احتقر بها ابارد اصحج الى طها القرية الغنم المعتدله  
الحج والبردي الازمنة الاربعة لاوره من القلك والمعدنه لا يربعه صغورا  
ولا يخنق منه هبوط ولا متدانية ولا متباينه من العاصر مواز في وسط الارض  
وحيث نقلها هبوب الريح العواصف بارها نهر عظيم فوجدت اياها هكذا كثر  
الاور صان التي حويها الغليل منها في ايرانشهر وهو اصبلان ووجدنا الضرب  
بقاع مملكة الملك هشو مواضع اصبلان اربينية ادرجان ودرسمه ماه  
ديار ماه نها وندماه كران كرمان قوس طبرستان ووجدنا اخف مملكة  
ساعشر مواضع وررود اصبلان ودرجله والفرات ومانسوران هين بقره سدين  
وماذان الظالمير ومانسردان ماجند ليسابور وما بلخ وما سمرقند ومن الابل  
ظاندا كره الغرسل اخلا ايشاه مار بروز ان الوقت بعد ورود اصبلان اربين  
غير طرر نرود اسفل اليه مطر خال ان مات ووجدنا اسرى قباغ مملكة فواكه  
سبع مواضع اصبلان الدانج حلوان مانسردان نهاندي الوري نسابور ووجدنا  
الحظ بقباغ مملكة ميسان دشت مسان كلبانه با طر بلاكنا يا مانسردان  
ووجدنا او با قباغ مملكة النوندجان سابور خواست جرجان حلوان برذعه  
اصطخر زنجان ووجدنا اعقل اهل مملكة اصبلان فارس الوري جرجان  
همدان نهاندي مادنيار ووجدنا اجل اهل مملكة اصبلان الحيرة الدارين  
مادنا ريسابور اصطخر الوري طبرستان وشوي ووجدنا اهل

مملكة سمنان واران خزنستان الوري الين اوجان اربينية اهل  
شهر نورد الصامقان ووجدنا اهل مملكة ابرج اربينية اهل نكر عمرنا حلوان  
اصطخر اهل مملكة اهل مملكة اصبلان مهران الوري جرجان  
وجدنا اهل مملكة مره اصطخر دار ابره خوزستان مانسردان ديلا ما دينار  
حلوان ووجدنا اهل مملكة السندجهان ادرجا باكنا يا مانسردان خوزستان  
ووجدنا اهل مملكة نظرائي العواصف طبرستان اربينية قوس كرمان هراه  
كرمان باكران شهر نورد مهران نظرياد فاما تقدم من ذكره فانه من اهل مملكة  
ماين اهل الوري طر و من الواح كلبا وعرش القباغ وسبع ابلاد نهر جدرشاه  
اربع الاغزب ماه الاغزب ماين قرباين للعبه هذان فاشا قوس  
وفي فمانا فغنه ما بعد اهل الف كرم فافرح لاجل كرمه كان شاهان  
ففي كرمات شاهان ثم عرب هيل قرباين ومعناه قد نيت مسكن الملوك  
فلا يميز قباغ مملكة وعرش القباغ وسبع ابلاد وعرش القباغ على الاسراف  
من طبر وخراسان واصبلان والوري وهذان ومانها ضد ومانها ضد  
حامي جله ثم اتزل من كلف دون حواطع الشهر الك ثم اتزل اهل الصافات  
نظر حومي وانزل الفجار همشير والاطبا حند نسابور واما كاه السور ولسر  
والبحاين با درايا وملكنا **ك** كرم مملكة اربينية اهل  
وبانها وساحتها وقرها وحده العالمان ذلك انه بناها الاسكندر الوري  
واستقمها كسرى انوشروان نهر ادر نسابور وساحتها الفاحرب ومحيط  
بالمدينة الف تحبته تكون سه الف ذراع وهو نصف فرسخ لان الف مائة اهل  
الف ذراع وتظر على حليبه وحرشون حصه واذا حربت نصف نظرها في نصف  
استدارتها كمن غير الف حصه وهو الفاحرب وفي سور المدينة مائة قصر

وقد مضى السور الفاضل بطولهم ودرج بجزء الى ان يترجموه الصلوات  
 ومائة ذراع وبعدها ثمانية وعشرون رجلا ومنه الى ابراهيم الفاضل مائة  
 ذراع وبعدها ثمانية وعشرون رجلا ومنه الى ابراهيم الفاضل مائة  
 وثلاثون ذراع وبعدها اربعة وعشرون رجلا ومنه الى ابراهيم الفاضل مائة  
 ذراع وبعدها خمسة وثلاثون رجلا **ذكر طول مدينتها**  
 حكم في ايام من حكمه مال يقال ان طول مدنه اسبعمائة الف وسبعمائة الف  
 وخمسة اضعاف في عرض الف وسبعمائة ذراع يكون الف الف ستماية وثمته  
 وعشرون الف ذراع يكون الف الف مائة وبعدها مائة الف وسبعمائة الف  
 الف مدنه سبعون الف مائة ذراع يكون الف الف مائة وبعدها مائة الف وسبعمائة الف

**مساحة مسجد الجامع في مدينتها**  
 اسما حرمها وله سبعة وثمانون الف مائة وسبعة وثمانون الف مائة  
 مائتين وستة وثمانين اسطوانة وطوله مائة الف وعرضه ثمانمائة الف  
 ومساحة الف مائة سبع كل اربع اعمام وجبل يكون تسعة وثمانون الف مائة

**ذكر فوج اصهبان**  
 ومثاقير من الخطاب رضاهم في اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على  
 رسول الله واصحابه وادبهم له وذكر المبعوث اليها كما في الخبر وقال يارحمه  
 عن هذا الرجل من مدي قال يحيى بن محمد بن علي بن ابي عمير عن ابي بصير عن  
 عبد الله بن ابي عمير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
 وفارس واخيهم باسحق بن صالح بن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
 الراس وادبهم في الجاهل فان تظقت احدى الجاهلين مال الراس  
 الجاهل وان تظقت الراس وقع الجاهل في دخل على المسجد فاذا هو بالجاهل

من عرف على اهل البيت حتى وصلوا الى اهل البيت حتى وصلوا الى اهل البيت  
 حيا به ولا يكره ان يقال في اهل البيت حتى وصلوا الى اهل البيت حتى وصلوا  
 في اهل البيت حتى وصلوا الى اهل البيت حتى وصلوا الى اهل البيت حتى وصلوا  
 ان قيس بن عمر بن عبد كعب واهل بيته حتى اتوا ابا عبد الله فانهم النعمان بن قنفذ  
 ومنه ومنه فخرجت اليهم الفقيه بن جعفر فذكر القصة وان محمد بن  
 ابن جعفر قال يا ابا عبد الله ان قال محمد بن عبد الله انصارى  
 قال من الناس من يظن ان القيس بن جعفر بن جعفر بن جعفر بن جعفر بن جعفر  
 السبب في اذنيه قال نعم من الخطاب رجفتم رجفتم رجفتم رجفتم رجفتم  
 اهل اصهبان واهل باه واهل حندان واهل اري واهل قوس واهل الفديجان  
 واهل ناه واهل ابي الجبار بن ابي عمير بن الخطاب فجمع الناس واهل باه واهل  
 انه قد رجف المسلمون رجفتم رجفتم رجفتم رجفتم رجفتم رجفتم رجفتم رجفتم رجفتم  
 صبيحنا الامور فلا يرى ما فيها ما عند تمام خطبه من عبد الله فخر الله واهل عليه  
 ثم قال يا ابا عبد الله في يوم لم يبعد من ايام واتت يا امير المؤمنين افضلنا رايا  
 واعلمنا ثم سكت ثم قام الزبير بن العوام فخر الله واهل عليه وتكلم بخبر كلام  
 صاحبه ثم جلس ثم قام عثمان بن عفان فخر الله واهل عليه ثم قال يا ابا عبد الله في  
 يوم لم يبعد من الايام واهل اري بن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
 الجاهل واهل الشام واهل العراق حتى يقام منسك فانك يا ابا عبد الله العرب صوتا  
 واعظمهم منزلة ثم قام علي بن ابي طالب فخر الله واهل عليه وقال يا ابا عبد الله في يوم لم  
 يبعد من الايام واهل اري بن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير  
 الجاهل واهل الشام واهل العراق حتى يقام منسك فانك يا ابا عبد الله العرب صوتا  
 واهل الشام واهل العراق حتى يقام منسك فانك يا ابا عبد الله العرب صوتا

CECILIA COSSIO

## L'IMMORTALE RACCONTO ILLUSTRATO

### *L'ario a fumetti*

In analogia con processi economici generali di creazione e conquista di mercati da posizioni di monopolio, anche i *comics*, in quanto prodotti dell'industria culturale occidentale, hanno raggiunto una diffusione pressoché planetaria. È semplice constatare l'ampiezza di tale fenomeno di mercato che vede la distribuzione dei *comics* in paesi lontanissimi dalle aree culturali in cui sono stati inventati e in cui è concentrata la loro produzione, vale a dire l'America e l'Europa. Insieme ai prodotti, tuttavia, è stato esportato anche un modello e ciò ha valso la riproduzione del fenomeno *comic* ovunque, con talenti e scuole più o meno peculiari.

Per quanto riguarda l'Oriente, è noto l'originale destino a cui sono andati incontro i *comics* nella Cina comunista. Diversa la situazione dell'India, che, paese integrato al capitalismo mondiale, riflette gli esiti del rapporto dialettico tradizione-modernità anche nel campo che qui ci interessa<sup>1)</sup>. I *comics*, quando non sono pure e semplici traduzioni di prodotti occidentali, ricalcano i modelli importati e solo più raramente presentano un carattere originale, che si traduce nell'esaltazione della tradizione e nella reinterpretazione, in senso conservatore, di contenuti potenzialmente progressivi. In questo ambito si inserisce la serie di albums a fumetti, intitolata *Amar citr kathā* (L'immortale racconto illustrato), edita per conto dell'India Book House Education Trust. La serie, pubblicata nelle principali lingue indiane e in inglese, si divide in quattro settori principali: mitologia, letteratura, storia e filosofia<sup>2)</sup>. Le finalità di tale produzione sono illustrate nella nota di copertina, ripetuta in ogni album senza variazioni: « *Amar citr kathā* racconta di nuovo la mitologia, la storia e la letteratura classica indiana. *Amar citr kathā* non ha solo lo scopo di divertire, ma anche di fornire una appropriata introduzione all'antico retaggio culturale dell'India ». Uno sguardo più ravvicinato agli albums servirà a penetrare e a verificare gli indirizzi di politica culturale che si esprimono attraverso un canale di forte capacità comunicativa e di ampia potenzialità consensuale come i *comics*.

Ogni album, in seconda di copertina, reca una prefazione, lo strumento ideo-

logico che fornisce la chiave di lettura del fumetto stesso. Essa spiega il contenuto, sottolineando l'importanza del personaggio o dell'opera presentata non solo per il paese, ma spesso per il mondo intero. In altre parole, i promotori della serie sono coscienti delle potenzialità di penetrazione di tali albums anche sui mercati occidentali, nella misura in cui sono portatori del mito dell'Oriente, sull'onda di un approccio deformante e astorico della cultura indiana che si è venuto diffondendo come vera e propria moda negli anni Sessanta, benché le radici di tale fenomeno affondino in un passato più remoto.

La consapevolezza delle potenzialità offerte da questo medium si evidenzia nella prefazione all'album *Gītā*:

« Oggi la letteratura a fumetti è un mezzo molto potente, attraverso il quale la mente pronta dei bambini può impadronirsi con facilità di alti ideali e di belle immaginazioni. (...) Il fatto interessante è che anche i bambini dell'America, dell'Australia, dell'Inghilterra, della Giamaica e del Canada leggono con grande interesse questi fumetti e ne restano colpiti. Io desidero che questi fumetti siano tradotti in tutte le lingue europee. Sarà questo un grande contributo dell'India – per risvegliare tra le genti l'amore e il rispetto per una vita autentica al fine di migliorare il futuro del mondo ».

L'esaltazione della « civiltà indiana » è il *leit-motiv* della serie. Alla formazione di questo sentimento contribuirono in modo determinante i grandi movimenti di riforma dell'Ottocento, come l'Ārya Samāj e la Missione Rāmkrṣṇ, ai cui fondatori, rispettivamente Dayānand Sarasvatī<sup>3)</sup> e Vivekānand<sup>4)</sup>, sono dedicati due degli albums di *Amar citr kathā*.

La caratteristica che accomuna i due fumetti è il revanscismo culturale, in cui si avvertono accenti anti-occidentali: un'interpretazione riduttiva del complesso fenomeno delle riforme socio-religiose dell'ultimo Ottocento, che ebbero come interpreti principali l'Ārya Samāj e la Missione Rāmkrṣṇ.

L'opera di svāmī Dayānand Sarasvatī, secondo l'autore della prefazione, è rilevante non solo per il suo valore intrinseco, ma anche e soprattutto perché si tratta di un prodotto esclusivamente *ārya* (Dayānand rifiutava il termine *hindū*, perché musulmano e come i musulmani *mlecch*, barbaro): « Nel campo delle riforme sociali, la figura di maggior rilievo fu svāmī Dayānand Sarasvatī. Se poniamo mente al fatto che svāmī Dayānand si era sempre tenuto lontano dalla educazione inglese, allora la sua vita e la sua opera aumentano di importanza ». Il fatto che le riforme sociali propuginate da Dayānand trovassero tutte la loro origine nei Veda – perché « dio ha rivelato attraverso i Veda la conoscenza di ogni scienza »<sup>5)</sup> – dimostra, continua la prefazione, l'infondatezza dell'opinione corrente, vale a dire che « le innovazioni dei grandi riformatori indiani fossero di derivazione inglese ». Inoltre, poiché tali « innovazioni » risalivano ai tempi vedici, viene comprovata la superiorità civile dell'Āryāvarta (la Terra degli Arii, come Dayānand preferì chiamare l'India), che, a differenza dell'Occidente, aveva già elaborato « più di 5000 anni »<sup>6)</sup> fa i concetti di uguaglianza e di democrazia.

L'opera di Dayānand, di grande rilevanza nella formazione della « coscienza nazionale » e dei sentimenti patriottici nell'India settentrionale, presentava, nella sua rivalutazione della tradizione, anche aspetti reazionari <sup>7)</sup> e sono questi che *Amar citr kathā* ripropone. Simile operazione « culturale », ma con sfumature, se possibile, ancor più retrive, si ritrova nella prefazione all'album su Vivekānand. L'intento celebrativo della « spiritualità orientale », e in particolar modo di quella indiana, tocca qui uno dei massimi vertici:

« La cultura indiana è tanto vitale che neppure gli innumerevoli urti della storia hanno potuto cancellarla. Le sue radici affondano nell'onnipervadente pensiero spirituale dell'India – quell'onnipervadente pensiero spirituale che non giudica l'uomo in base ad elementi esteriori, come la casta, la fede e la nazionalità. La storia dell'India ha più di 5000 anni. In questo periodo, di tanto in tanto, questi suoi alti ideali sono decaduti, ma ogni volta essa ha dato vita a guide tali che hanno dato nuova forza al paese. Śrī Kṛṣṇ, Buddh, Śaṅkarācārya e altri si pongono nel novero di queste personalità.

In epoca moderna stiamo affrontando la sfida della decadenza e della rinascita nazionale. Agli inizi del XIX secolo abbiamo affrontato in qualche modo la sfida della modernità, ma poi si sono presentate due Guide come śrī Rāmkrṣṇ e svāmī Vivekānand, che hanno riportato il paese alla sua scala spirituale ».

L'album ripropone, ampliandolo, l'intento missionario di Vivekānand. Trascurando le invettive di Vivekānand contro le classi alte, i « cadaveri ambulanti » della società indiana, il fumetto riduce la sua intuizione delle potenzialità delle masse lavoratrici, « la sola speranza dell'India » <sup>9)</sup>, alla pietà piagnucolosa della miserevole situazione del popolo indiano. Se è vero che Vivekānand non accettava il socialismo, è vero altresì che riconosceva l'importanza del « materialismo » <sup>10)</sup> per migliorare le condizioni di vita delle masse indiane.

Il motivo conduttore di questa serie di *comics* è, come si è già detto, l'esaltazione della « civiltà indiana », nell'accezione comune di « civiltà hindū ». Su centocinquanta titoli, i personaggi non hindū sono soltanto sette, di cui sei musulmani e un parsi – Raziya, Bābar, Śer Śāh, Humāyūn, Cānd Bibī, Nūrhān e Zarathustra.

Ciò rivela il tenace permanere di una visione settaria e distorta della storia patria. Più precisamente, rivela la tendenza e la volontà di considerare hindū e musulmani come due comunità nettamente separate, con interessi sociali, economici e religiosi diversi, che agirono come unità distinte dal medioevo ai giorni nostri. Questo atteggiamento (*sāmprdāyiktā* = settarismo, ma è migliore il termine 'comunismo' mutuato dall'inglese *communalism*), almeno nelle sue fasi più acute, si colloca, secondo gli storici marxisti <sup>11)</sup>, in un periodo più recente, quello del movimento nazionale d'indipendenza contro gli inglesi. Il formarsi di una coscienza nazionale in funzione anti-imperialista e la necessità di trovare motivi di orgoglio per compensare uno stato di effettiva soggezione furono i fattori che spinsero i leaders nazionalisti hindū, a cercare nella storia indiana un

periodo glorioso a cui fare riferimento. Quel periodo fu il passato antico, vedico, la mitica età dell'oro da cui l'India sarebbe decaduta con l'andar dei secoli (Ārya Samāj), o quello upaniṣadico (Vivekānand), nei quali la « spiritualità indiana » avrebbe assunto il suo carattere distintivo. Il decadimento della « civiltà indiana » avrebbe favorito la conquista musulmana e questa, a sua volta, avrebbe agito da acceleratore della caduta.

A questa interpretazione della storia indiana, si riallaccia la raffigurazione degli Eroi medievali hindū, i quali, a detta dei curatori di *Amar citr kathā*, che a tali Eroi dedica ampio spazio, erano ferventi anti-musulmani. A questo proposito, *Amar citr kathā* si colloca nell'ambito di un'operazione culturale di proporzioni più vaste: « gli Eroi nazionali », vale a dire gli eroi medievali assurti al rango di eroi nazionali, « potevano diventare il centro dell'attrazione emotiva. Si giudicò positiva l'utilizzazione degli Eroi nazionali come simboli emotivi », come sostituti del concetto di « nazione », troppo moderno ed estraneo all'epoca e al paese. A tale scopo sono utilizzati ancor oggi: « molti scrittori, giornalisti e pedagoghi si sono impegnati a creare e a propagare la venerazione degli Eroi nazionali, sia come rappresentazione dei loro sentimenti nazionali, sia come parte dell'opera di diffusione quotidiana del nazionalismo »<sup>12)</sup>.

Se la « spiritualità indiana » poteva in parte giustificare la relativa facilità con cui successivi conquistatori si impadronirono del paese, gli Eroi medievali hindū di *Amar citr kathā* dimostrano invece che l'Āryāvarta era una nazione guerriera e che se le invasioni avevano avuto successo, le ragioni andavano ricercate nel tradimento di qualche generale, un « cattivo hindū ». Bābar non avrebbe potuto conquistare l'India se il generale del principe rājput che gli sbarrava la strada non fosse passato dalla parte avversa. Nella prefazione all'album su Rāṇā Sāṅgā<sup>13)</sup> (Saṅgrām Siṅh del Mevār), che « aveva sul corpo le cicatrici di 80 ferite », non si accenna alla superiorità tattica dell'esercito di Bābar, trattato qui come un « predone », ma solo al tradimento di Śilāditya: « Nel marzo del 1527, egli (Rāṇā Sāṅgā) aveva combattuto una battaglia decisiva contro Bābar nel campo di Khanvā. La sua vittoria era certa, ma sfortunatamente il suo generale Śilāditya passò al nemico ». La prefazione aggiunge poi che « al suo ideale amor di patria si ispirò anche un valoroso come Rāṇā Pratāp ». Quello che il fumetto non dice è che l'« ideale amor di patria », non impedì a Rāṇā Sāṅgā di contattare Bābar prima che scendesse in India, con l'intenzione, non troppo onorevole dal punto di vista dei moderni nazionalisti, di spartirsi le zone di egemonia, almeno se vogliamo credere allo stesso Bābar<sup>14)</sup>.

Rāṇā Pratāp<sup>15)</sup>, a cui passò l'eredità di Rāṇā Sāṅgā, di cui era nipote diretto, ci è presentato dall'album a lui dedicato come l'eroe senza macchia e senza paura, che continuò a combattere contro Akbar per venticinque anni. In quel tempo, come ricorda la prefazione, « tutti i grandi rājput avevano accettato il dominio dei mugal ». Così facendo erano stati ricompensati con « incarichi elevati e di prestigio ». Solo Rāṇā Pratāp di Cittaur resisteva, perché « amava la

libertà più della vita»; rifiutando di piegarsi ad Akbar, che « si dimostrò un grandissimo imperatore », ma che era pur sempre « nipote di un invasore straniero e conquistatore lui stesso », il Rāṇā rinunciava anche a « una vita di agi e onori », ma Rāṇā Pratāp « dava più importanza all'onore che alla felicità e agli agi ». L'immagine di Rāṇā Pratāp, come ce la consegna il fumetto, è quella di un cavaliere ideale, non di un vincitore. È emblematica la sua rappresentazione iconografica, desunta dalla tradizione, sulla copertina dell'album. In sella al fido stallone Cetak, che si erge sulle zampe posteriori per aiutare il cavaliere, tentando quasi di balzare in groppa all'elefante di Salim (il futuro Jahāngīr), Rāṇā Pratāp sta per scagliare la lancia che non riuscì a privare Akbar dell'erede e figlio prediletto<sup>16</sup>. È l'immagine di un gesto inane di eroismo: paradigma dell'esistenza di questa figura, lottare per riconquistare, senza riuscirci, la sede del suo regno.

È possibile identificare, se non altro come ipotesi provvisoriamente conclusiva<sup>17</sup>, una strategia culturale, chiara quanto di composite origini, che permea e motiva *Amar citr kathā*. Nella continua riproposizione di valori hindū si costituisce il tentativo di diffondere l'immagine di una identità nazionale, acquisita con l'indipendenza, ma per molti versi ancora da costruire. Per rafforzare tale costruzione e cementarvi attorno il consenso popolare, si è scelta la politica di trovare l'origine prima, tutta in positivo, della nazione degli hindū *all'interno* di una storia mistificata e priva di contraddizioni (riducibile, non a caso, a fumetto), che si difende da un *esterno* ostile e malefico, contro la cui costante minaccia deve affratellarsi in un unico corpo la ritrovata nazione hindū.

1) Sull'analisi dei rapporti esistenti tra modelli occidentali e alcuni fumetti indiani e per una bibliografia sul fenomeno *comics*, cfr. Cossio, « Il fumetto indiano: a Oriente niente di nuovo », in M. Offredi, C. Cossio, A. Simonelli, *Contributi a uno studio sui rapporti tra Occidente e Terzo Mondo. Il caso Indiano*, Cesviet, Milano 1977, pp. 70-91.

2) Si tratta di centocinquanta titoli che coprono l'intera storia culturale dell'India: da Vālmiki, il mitico autore del *Rāmāyaṇa*, a Tagore (Ravindrāth Thākur), premio Nobel per la letteratura; da Rāṇā Pratāp, il principe rājput che lottò contro Akbar per venticinque anni, a Candr Śekhār Āzād, il rivoluzionario che morì suicida a venticinque anni per non cadere vivo nelle mani degli inglesi; da Śaṅkarācārya, il grande filosofo dell'Advaita Vedānta, a Vivekānand, che diffuse la dottrina vedantica anche in Occidente. Oggetto del presente articolo è una breve indagine sulla permanenza dell'approccio settario alla storia dell'India, che si esplicita anche in un medium rivolto all'infanzia, come i *comics*. Per tale ragione abbiamo trascurato di considerare gli albums dedicati alla mitologia e alla letteratura, analizzando invece il « pensiero » e l'« azione », vale a dire da un lato, due dei grandi riformatori dell'induismo, Dayānand e Vivekānand (cfr. rispettivamente note 3 e 4); dall'altro, due degli Eroi medievali hindū, Rāṇā Sāṅgā e Rāṇā Pratāp (cfr. rispettivamente note 13 e 15).

3) Dayānand Sarasvatī (1824-1883), brāhmaṇ del Gujarāt, fondò nel 1875, a Bambaī, l'Ārya Samāj (Società degli Arii), la cui sede fu trasferita a Lāhaur nel 1877. Il fine dell'Ārya Samāj, un movimento di riforma sociale e religiosa, era la rinascita degli hindū, attraverso il ritorno all'antica purezza vedica. In campo sociale e religioso, il movimento operò in molte direzioni: contro il brahmanesimo (induismo brahmanico post-vedico), le caste, l'intoccabilità,

il matrimonio infantile e il divieto per le vedove di risposarsi e a favore dell'istruzione delle donne, della diffusione della hindī, dell'artigianato e del commercio indiani. Pur non essendo un'associazione politica ufficialmente, con il suo richiamo al glorioso passato dell'India, in contrapposizione con l'Occidente, diede un grande contributo alla formazione della « coscienza nazionale » e al movimento di indipendenza. L'Ārya Samāj abbracciava ideali democratici e progressisti, soprattutto nel campo sociale, ma anche ideali reazionari, poiché la glorificazione del passato ario, l'intransigenza religiosa verso l'islam e il cristianesimo, favorirono lo sviluppo del nazionalismo « hindū ». Dall'Ārya Samāj sarebbero usciti infatti sia i socialisti rivoluzionari che i reazionari della Hindū Mahāsabhā. (Cfr. Lajpat Ray, *The Arya Samaj*, London, 1915; D. Argov, *Moderates and Extremists in the Indian Nationalist Movement*, Bombay, 1967; sui rivoluzionari, cfr. S. Vannucchi, « La figura del rivoluzionario nella letteratura hindī », tesi inedita, Venezia 1977).

4) Vivekānand (1862–1902), il cui nome era Narendrnāth Datt, era un brāhmaṇ di Kalkattā, discepolo del mistico bengalese Rāmkr̥ṣṇ Paramhaṇṣ (1834–1866). Fondò nel 1897 la Missione Rāmkr̥ṣṇ per diffondere il pensiero del maestro. Fu molto popolare in Inghilterra e in America, dove organizzò alcune sedi della Missione, per diffondere la filosofia vedantica in Occidente. Partecipò nel 1893 al Parlamento delle religioni di Chicago, ottenendovi un grande successo. La sua predicazione, che aveva come fine la crescita spirituale dell'India e l'esaltazione della dottrina vedantica, la sola che a suo avviso fosse in grado di condurre il mondo alla salvezza, ebbe un peso notevole nel movimento nazionale di indipendenza, benché, come nel caso dell'Ārya Samāj, contenesse aspetti reazionari.

Su Vivekānand, cfr. l'ottimo Binoy K. Roy, *Socio-Political Views of Vivekanand*, New Delhi 1977.

5) Cfr. N. B. Sen (a cura di), *Wit and Wisdom of Swami Dayanand*, introduzioni di Jawaharlal Nehru e Lajpat Rai, New Delhi 1964, p. 189.

6) Cfr. prefazione all'album su Vivekānand.

7) Tra questi, il più noto è la riproposizione delle quattro grandi ripartizioni castali, in senso morale, a cui si dovrebbe accedere solo per merito.

8) « Per quanto vi gloriare di discendere da antenati arii e cantiate la grandezza dell'India antica notte e giorno e per quanto vi vantiate della vostra nascita, voi, le classi alte dell'India – credete di essere vivi? (...) È tra quelli che i vostri antenati chiamavano sprezzantemente 'carogne ambulanti' che si può ancora trovare in India un po' di vitalità, mentre i veri 'cadaveri ambulanti' siete voi ». (Cfr. Vivekānand, *The Complete Works*, citato in Roy, *op. cit.*, p. 29).

9) « La sola speranza dell'India viene dalle masse. Le classi alte sono fisicamente e moralmente morte », *ivi*, p. 30.

10) « Parliamo scioccamente contro la civiltà materialista. L'uva non è matura... La civiltà materialista, anzi, perfino il lusso è necessario per creare lavoro per i poveri. Pane! Pane! Non credo in un dio che non mi possa dare in questo mondo il pane e l'eterna beatitudine in cielo », *ivi*, p. 52.

11) Sulla *sāmpr̥dāyiktā*, cfr. lo studio curato da Romilā Thāpar, in collaborazione con Harbaṇṣ Mukhiyā e Bipin Candr, *Bhārtiy itihās-lekhan aur sāmpr̥dāyiktā* (Storiografia indiana e settarismo), Nai Dillī 1970. Lo studio è diviso in tre parti che analizzano il 'comunismo' nei rapporti hindū-musulmani dall'antichità ai nostri giorni.

12) Cfr. Bipin Candr, « Ādhunik Bhārat ke itihāskār aur sāmpr̥dāyiktā », in Romilā Thāpar (a cura di), *op. cit.*, p. 58.

13) Rāṇā Sāṅgā successe al padre Rāymal, Rāṇā del Mevār, nel 1509, in seguito a vicende fortunate. Rāymal, aveva tre figli: Pṛthvirāj, Saṅgrām e Jaymal, i quali erano « l'un contro l'altro armato », come accadeva spesso per i diritti di successione. Saṅgrām dovette fuggire e vivere sotto mentite spoglie per non essere ucciso da Pṛthvirāj. Jaymal fu ucciso dal padre della dama a cui era fidanzato, mentre tentava di usarle violenza. Pṛthvirāj, che sposò in seguito la stessa dama,

fu avvelenato dal cognato. A questo punto Rāṇā Saṅgā poté salire indisturbato al trono. Il Mevāṅ raggiunse, con lui, una posizione di grande potenza, anche grazie alle campagne vittoriose condotte contro Mahmūd II del Mālvā e contro Ibrāhīm Lodi. Nel 1527, alla testa della confederazione rājput, Rāṇā Saṅgā marciò contro Bābar, futuro fondatore dell'impero mugal. Le prime due battaglie furono favorevoli ai rājput. Ma Bābar ebbe il tempo di riorganizzare il proprio esercito inferiore di numero ma tatticamente superiore, e, grazie anche al tradimento del generale dell'esercito rājput, inflisse a Rāṇā Saṅgā, sul campo di Khanvā, la sconfitta decisiva che gli aprì le porte dell'India. Sconfitto, ma con onore, Rāṇā Saṅgā morì intorno al 1586. Su Rāṇā Saṅgā, cfr. James Tod, *Annals and Antiquities of Rajast'han*, London 1957, pp. 240-247 e *The Cambridge History of India*, a cura di Wolseley Haig, vol. III, pp. 368-369 e 528-351.

<sup>14)</sup> « Rana Sanka [Saṅgā] il Pagano, quando stavo a Cabul, mi aveva mandato degli ambasciatori e aveva concordato con me che se io avessi marciato su Delhi, lui avrebbe marciato su Agra; ma quando presi Delhi e Agra, il Pagano non si mosse », cfr. *Memoirs of Baber*, citato in nota in Tod, *op. cit.*, p. 245.

<sup>15)</sup> Rāṇā Pratāp (1572-1597), figlio di Uday Siṅh di Cittaur, che a sua volta era figlio postumo di Rāṇā Saṅgā. Uday Siṅh aveva continuato ad opporsi ai mugal, come il padre, ma quando Akbar marciò contro Cittaur con l'intenzione di espugnare la celebre fortezza, Uday, resosi conto di non avere nessuna possibilità di resistere, invece di uscire a morire in battaglia, mentre le donne venivano costrette a bruciarsi, secondo il rito *jauhar*, lasciò che le donne si bruciassero e fuggì con 800 fedeli sui monti Arāvalī. Il gesto fu considerato infamante e lo stesso Rāṇā Pratāp non glielo perdonò: « Se Ody Sing non fosse mai esistito o tra lui e Sanga Rana non si fosse intromesso nessuno, alcun turco avrebbe dettato legge nel Rajast'han » (cfr. Tod, *op. cit.*, p. 266). Tuttavia, fu proprio la fuga strategica di Uday che permise a Rāṇā Pratāp di continuare la lotta, i cui fini non andavano molto al di là della riconquista di Cittaur. Non ci riuscì, anche se non smise mai di lottare, nonostante le lusinghe e le ricompense, cui avevano ceduto anche i suoi fratelli, fondatori di *clan* molto potenti. Morì prematuramente e in grande indigenza, malato nello spirito e nel corpo, affidando ai suoi discendenti il compito di continuare la lotta. Il suo successore, Amar Siṅh, si affrettò invece a concludere una pace vantaggiosa con Akbar. Su Rāṇā Pratāp cfr. Tod, *op. cit.*, pp. 264-278.

<sup>16)</sup> Celebre episodio della battaglia di Haldī Ghāṭī, combattuta il 21 giugno 1576, tra Rāṇā Pratāp e le truppe mugal, guidate da Salīm, insieme al rājput Mān Siṅh e allo stesso fratello di Rāṇā Pratāp. Questi, nel tentativo di volgere le sorti della battaglia a suo vantaggio, cercò di uccidere Salīm, colpendo invece l'uomo che guidava l'elefante. Quest'ultimo si imbroccò provocando una carneficina. Rāṇā Pratāp, ferito gravemente in più punti, fu miracolosamente portato in salvo da alcuni soldati e dal cavallo Cetak, che morì per le ferite appena il padrone fu al sicuro. (Cfr. Tod, *op. cit.*, pp. 269-271).

<sup>17)</sup> Solamente una campionatura analitica assai più vasta della serie (e non solo di questa), per altro impossibile in questa sede, permetterebbe di giungere a conclusioni di ordine generale sul rapporto tra indirizzi di politica culturale e *comics* in India. Ciò non esime dall'esprimere un'ipotesi fondata sulla conoscenza diretta dell'intera serie, sia pure con qualche ultima precisazione precauzionale di metodo. In primo luogo, la necessità ormai acquisita, di trattare i *comics*, e con essi il campo dei nuovi media, con l'intera gamma degli strumenti critici applicati alle espressioni culturali « superiori » e, al contempo, l'insufficienza di tali strumenti, nella loro singolare specificità, di fronte a questi nuovi media. In secondo luogo, la pluristratificata complessità dei *comics* e la multiformità degli elementi compositivi che vi interagiscono è ciò che dà ragione di tale insufficienza. Per concludere: qui si è limitata strumentalmente l'analisi ai puri versanti di « contenuto » e si sono letti gli albums come testi letterario-narrativi, lasciando coscientemente irrisolto, se non altro, l'ampio margine visivo di questi, il loro rapporto non casuale con la tradizione iconica, le « forme » di tale scrittura, ecc.

SILVANA VANNUCCHI

## ISOLE NEL FIUME: AJÑEY, 1951.

*Nadi ke dvip* <sup>1)</sup>, edito nel 1951, è ambientato in India nel periodo 1939-42, ovvero in una fase particolarmente critica per il movimento di indipendenza nazionale <sup>2)</sup>. La trama del romanzo è strettamente costruita all'interno di questa cornice storica e in alcuni capitoli si fanno riferimenti a date ben precise: III capitolo: settembre 1939, dicembre 1939 e giugno 1940; XI capitolo: ottobre 1942. La situazione finale, da un punto di vista storico, è assai diversa quindi da quella iniziale.

È interessante notare il fatto che l'Autore riporta sempre date storiche legate ad avvenimenti relativi all'andamento della guerra in alcune nazioni europee o in Giappone e non accenna mai alle lotte del movimento nazionale e quindi alla realtà socio-politica in piena evoluzione del suo paese, dimenticando di essere stato egli stesso membro attivo di un gruppo rivoluzionario <sup>3)</sup>.

Il romanzo, pubblicato sette anni dopo la II parte di *Śekhar: ek jivni* (1944) <sup>4)</sup>, è considerato da alcuni critici hindī <sup>5)</sup> la sua promessa terza parte ove Bhuvan sia l'aspetto adulto di Śekhar. (Nel '30 Śekhar ha circa 20 anni, nel '40 Bhuvan ne ha circa 30).

Esso narra l'evolversi del rapporto vicendevole di un gruppo di individui di alta classe ed ha quindi la stessa ambientazione sociale di *Śekhar*. L'Autore, egli stesso appartenente all'alta borghesia, si rivolge (inconsiamente?) ad un pubblico della sua stessa levatura sociale e cultura letteraria, ad una élite; questa valutazione si può fare a prescindere dal contenuto, dall'intrecciarsi dei motivi in gioco, semplicemente osservando il modo di narrare dell'Autore:

– dialoghi condotti con eccessivo intellettualismo ove viene meno quella sincera sete di verità che era alla base del « dialogo socratico » di Śekhar con i compagni di prigionia e che quindi si riducono spesso a pure esposizioni dottrinali:

‘ Prima che Bhuvan dicesse qualcosa Candr disse: « Sì. La verità è relativa. Come può essere assoluta? Assolute sono le cose: la sostanza. La sostanza non è verità, la mera sostanza. La verità è la nostra percezione della sostanza: e la percezione è soggettiva. Bhuvan disse: « Mi sembra che noi continuiamo a dimenticare la distinzione fra verità e realtà. (...) »

« Perché, che altro c'è »?

« La sostanza è una parte della realtà. Nella realtà ci sono molte più cose. Il pensiero, le fantasie, gli eventi, le situazioni: anche tutte queste sono parti della realtà che non possono essere definite sostanza »' (p. 18).

– dialoghi continuamente inframezzati dall'inserzione di brani poetici in genere privi di contenuto sociale ma con una squisita funzione estetica (esemplare è la simpatia manifesta dell'Autore per la Pre-Raphaelite Brotherhood di Rossetti) <sup>6)</sup>:

' Bhuvan disse, « Rekhājī, a vedere la sua personalità, non si può dire che non abbia davanti a sé una strada...(…). Poi, con una punta di malignità ripeté i versi di Eliot;

“ Between the idea  
and the reality  
between the motion  
and the act  
falls the shadow  
for thine is the kingdom...”

Rekhā rise, non disse nulla. (...) Bhuvan sentì che stava ripetendo dei versi di Lawrence ». (pp. 35-6).

– inserzione di brani poetici nella descrizione di un paesaggio o di uno stato d'animo che appesantiscono con un tono lirico le descrizioni stesse nelle quali indugia l'Autore e creano delle oasi di alienazione che, sul piano sociale, inquadrano con precisione il personaggio e il suo ambiente culturale:

' Ma, fatte due o tre miglia, quando essi si fermarono per guardare lo spettacolo che s'apriva loro davanti, Rekhā d'improvviso (...) cantò:

« Chissà dove va il sentiero  
tirandomi... »'

(p. 128)

– descrizione (per alcuni suoi caratteri lodata dai critici hindi) di una natura immobile, smaterializzata, priva di ogni traccia antropomorfica ove la scelta delle parole si fa manierata e lo stile assai raffinato:

' Fuori la luce lunare, bella, fredda; l'atmosfera era imperlata di gelo, l'intero paesaggio pareva prigioniero in un'immensa roccia di ghiaccio e la luce esterna sembrava farla risplendere... ' (p. 150).

– tecnica epistolare usata in eccesso (2 interi capitoli, gli Intervalli, di rispettive pp. 11 e 35, sono interamente composti da lettere <sup>7)</sup>):

' Caro Bhuvanji,

sto scrivendo questa lettera su richiesta di Candr, ma do il benvenuto alla possibilità di ringraziarla sinceramente di ... ' (pp. 86-87).

' Rekhā,

ho fatto parecchi tentativi di scriverti una lettera, ma finora la lettera non è stata scritta, e ora ritengo che la lettera che voglio scriverti, non sarà scritta mai... ' (p. 262).

\* \* \*

*Nadī ke dvīp* è romanzo di 336 pp., suddiviso in 11 capitoli di cui 2 Antrāl (Intervalli) e un Upsaṅhār (Conclusioni); i rimanenti 8 capitoli sono intitolati a quattro personaggi (2 capitoli per personaggio): Bhuvan, Candrmādhav, Gaurā e Rekhā. Questi ultimi capitoli non sono altro che scomposizioni, « io » parziali di un unico animo agitato da conflitti interiori e da questi personificati. I personaggi risultano così gli elementi costitutivi più importanti del romanzo, ove l'intreccio, seppur ricco di episodi e di incidenti, è sempre mediato dal punto di vista di uno di loro e l'ambiente è simbolico di uno stato d'animo.

Nel cosmo di questo romanzo appaiono altre figure singole, quali il marito di Rekhā, la moglie di Candr e i genitori di Gaurā, che valgono come riempitivi, e gruppi di personaggi (i servi, i facchini della stazione, i portatori ecc.) utili come punti di riferimento per inquadrare i protagonisti nel loro ambiente sociale.

I personaggi chiave e quelli che sono strumento del loro farsi vengono presentati nei primi tre capitoli. Di quelli, il I e il II capitolo sono costruiti con un identico schema: l'Autore presenta il personaggio cui è dedicato il capitolo (rispettivamente Bhuvan e Candr) già in azione e usa l'espedito del flash-back per fornire alcune frammentarie notizie su di lui (Bhuvan è un fisico, Candr un giornalista, l'età di entrambi è di circa 30 anni, sono in relazione con una donna, Rekhā, di circa 27 anni, al momento priva di un lavoro e separata dal marito). Il III capitolo (Gaurā) segue uno schema diverso: l'Autore presenta Gaurā descrivendo nei particolari la sua vita dai 4-6 anni fino agli attuali 19-20.

Bhuvan, Candr e Rekhā sono presentati attraverso l'autoanalisi o attraverso le impressioni e le considerazioni reciproche poiché sono concatenati fra di loro e indispensabili l'uno all'altro: viaggiano in continuazione, si incontrano un momento, si separano, le loro strade si intersecano continuamente, i capitoli dedicati ai tre iniziano tutti con la partenza di un treno o di un mezzo che li avvicina o li allontana, con la spedizione di una lettera che simboleggia un incontro <sup>8)</sup>.

‘ Fin quando il treno non partì da Pratāpgarh, Bhuvan non seppe di aver bisogno di pensare a sé (...) La sua memoria lentamente cominciò a sfogliare le pagine delle scene delle ultime ore.

La sua conoscenza con Rekhā non era di lunga data. Anzi non era neanche possibile chiamarla conoscenza, poiché il suo primo incontro con lei era avvenuto appena una settimana prima ad un piccolo tea-party in casa dell'amico Candrmādhav... ’ (pp. 11-12) <sup>9)</sup>.

‘ La conoscenza di Candr con Rekhā era antica. Egli conosceva un po' anche il marito di Rekhā; il suo primo incontro con i due era avvenuto poco dopo il loro matrimonio. (...) Il fatto della loro separazione non si era diffuso subito, la gente aveva saputo a poco a poco il segreto dei due: anche dopo la partenza del marito per la Malesia continuavano a credere che egli fosse partito per lavoro... Nel frattempo Candr l'aveva di nuovo incontrata ’ (p. 35).

Il modo di presentare Gaurā dall'infanzia al momento presente della storia e non viceversa, come nel caso precedente, ha una sua motivazione: il personaggio è completamente distaccato dalla vicenda degli altri (anche se apparentemente entra sempre in gioco), non influisce sul loro destino, il suo cammino procede in

una sfera diversa e parallela dalla quale osserva i momenti incontro-scontro dei tre, le fasi successive del loro vicendevole distruggersi fino alla sconfitta finale.

Nella sequenza temporale-causale del romanzo si hanno tre momenti fondamentali: 1) l'incontro Bhuvan-Candr-Rekhā; 2) il « rigetto » di Candr e la comunione Bhuvan-Rekhā; 3) il distacco di Bhuvan da Rekhā e la corruzione di Candr.

Nel primo momento si incontrano tre individui isolati contrapposti ad una società atomistica e inumana che li pone in condizione di incapacità di entrare in contatto vicendevole e che essi percepiscono come ostile ed estranea (il matrimonio di Candr è fallito, il matrimonio di Rekhā è fallito, Bhuvan è famoso per il suo distacco dalle donne). Essi reagiscono a questa incapacità di corrispondere alle esigenze sociali (« il disagio della civiltà » di Freud), l'uno (Bhuvan) rifugiandosi nella ricerca scientifica in assoluto contatto con la natura; l'altra, Rekhā, viaggiando continuamente e continuamente cambiando lavoro ospite in sempre diverse case (p. 32); il terzo, Candr, invece di isolarsi, rivolgendosi prepotentemente all'esterno, alla società, in un disperato tentativo di integrazione: la sua professione di « giornalista a sensazione » e uomo tuttofare, che lo porta a contatto continuo di altri individui, non è sufficiente a rompere la barriera dell'incomunicabilità.

Candr rifiuta con disprezzo le classi più basse mentre le classi alte rifiutano lui; egli avverte di essere uno spostato, legge il rifiuto nello sguardo degli altri e ne prova una rabbia impotente (p. 169). Questo primo momento (incontro Candr-Bhuvan-Rekhā) provocato da Candr (l'aspetto sociale di questa trinità) trova il suo clou nella lunga discussione su verità e realtà (pp. 17-19) ove si sente chiaramente l'influenza dell'esistenzialismo<sup>10</sup>, che Rekhā riassume nella sua metafora di 'nadi ke dvīp' (isole nel fiume). Rekhā stessa è la personificazione della barriera che separa gli individui:

' (...) e ripetutamente Bhuvan pensava che in Rekhā c'era una distanza, una separazione per cui ella non era toccata dalla società da cui era circondata e di cui era al centro ... benché egli non potesse immaginare dove fosse, a quale livello di esistenza, quella linea divisoriosa che manteneva staccate entrambe...' (p. 17),

e la coppia Rekhā Bhuvan è la personificazione della barriera che separa le classi sociali:

' Candr, (...) noi due viviamo in mondi diversi nei quali non c'è alcun modo di contatto. Tu non dai valore alla scienza, altrimenti col suo linguaggio direi che le 'dimensioni' delle nostre vite sono separate e che esse ormai tagliate non si possono più toccare' (p. 259).

Nel secondo momento Candr cerca l'unità con Rekhā, ella lo rifiuta e si unisce a Bhuvan ed insieme si staccano da lui. Candr rimane solo in città, Rekhā-Bhuvan salgono sui monti del Kaśmīr e trovano l'unità in un rapporto esclusivo a due.

Il correre di Rekhā-Bhuvan verso l'alto è certamente simbolico: in basso c'è la città con la sua Coffee House dove si può pensare 'guardando quella corrente

umana intrisa di bellezza, gusto e profumo, di essere nel mezzo della corrente della vita, di essere attaccati all'arteria in cui la vita sta battendo veloce' (p. 25); la città con il cinema e il quartiere elegante dove 'mostrarsi a far quattro passi alle dieci di sera non è male, anzi è prestigioso' (p. 41); la città dove 'il cielo è salottiero' (p. 106). E in città c'è Candr. In alto c'è la natura primitiva e incontaminata. E qui c'è la coppia Rekhā-Bhuvan.

Ciò che caratterizza il secondo momento sono dunque, da una parte la corruzione e la disgregazione dei tradizionali valori morali e dall'altra la purezza e il completamento dell'individuo che trova la sua realizzazione (simbolizzata dal rapporto sessuale Rekhā-Bhuvan) solo quando si distacca dalla realtà sociale (Candr e il suo collegamento col mondo).

Nel terzo momento Rekhā-Bhuvan sono posti nella condizione potenziale di divenire individui sociali costituendo quella società elementare che è la famiglia (Rekhā è incinta di Bhuvan), ma volontariamente rifiutano questa possibilità (Rekhā interrompe la gravidanza) e rivelano tutta la loro debolezza e non volontà di affrontare le convenzioni sociali. Candr, responsabile diretto della decisione di Rekhā, continua nella sua opera di autolesionismo che si manifesta con l'offesa a chi gli è devoto ma inferiore (la violenza sessuale a Kauśalyā, pp. 191-193) e con la prostituzione continua a quella classe che lo estranea. Cerca continuamente il thrilling per sottrarsi alla considerazione del suo fallimento (il trasferimento a Bambaī dove '... c'è vita ... vita libera che scorre veloce', p. 254; la festa del secondo matrimonio con intellettuali, stelle del cinema e compagni comunisti, p. 308).

Il conflitto fra l'io individuale e l'io sociale a questo punto ha termine con una sconfitta: l'individuo non è riuscito a realizzarsi nella società e la sua personalità si è frantumata: Candr, Rekhā e Bhuvan hanno perso la loro fisionomia iniziale e, alla fine del romanzo, appaiono figure sfuocate. Le classi sociali non sono riuscite né a comunicare né a lottare fra di loro: Rekhā e Bhuvan sono rimasti dietro alla barriera che li separa dai problemi della società in un distacco inquieto e definitivo; Candr rimane al di qua della barriera a sua volta incapace di condurre una logica lotta di classe (di cui gli manca la coscienza) ma volto solo alla vendetta personale e quindi all'odio sterile. In questa ottica va considerata la sua simpatia per il partito comunista:

'Dannazione a tutte le donne... no, non a tutte, solo a quelle di cui si ha voglia (...) ... donne della middle class... marionette di desideri repressi, ipocrite, donne mangiauomini: dicono bene i comunisti, senza distruggere questa classe aristocratica non ci possono essere sane relazioni sociali ...' (p. 186).

I tre personaggi non hanno più importanza sulla scena (lo stesso Bhuvan, il cui monologo chiude il romanzo, perde la sua primarietà) e resta Gaurā ovvero colei che, non contagiata dal conflitto, lo ignora completamente, e che, collocatasi in una posizione distaccata, condanna qualunque tentativo di realizzazione dell'individuo nel contesto sociale affermando:

‘La libertà non è solo un attributo sociale, è un punto di vista, è una disposizione della psiche dell’individuo. Noi diciamo che la società non ci dà libertà, ma come può essere la società a darla? (...) Io penso che se tutta la gente si sforzasse di essere libera anche la nostra società potrebbe essere libera’ (p. 70).

Ella riassume così, con queste parole, l’exasperato individualismo dell’Autore, di cui è chiara portavoce, e la sua concezione aristocratica della società.

1) *Nadi ke dvip* non è stato tradotto in alcuna lingua occidentale.

2) Il Movimento subì dure repressioni in seguito alla promulgazione dell’ordinanza di « Difesa dell’India » del 3 settembre 1939 che assegnava i pieni poteri al Vicerè: 1939: sciopero di 90.000 operai dell’industria di Bambaī (considerato il primo sciopero contro la guerra del movimento operaio mondiale); 1940: repressione di un nuovo movimento di satyāgrah; agosto 1942: arresto dei dirigenti del Congresso dichiarato fuorilegge; arresto di 60 mila persone, uccisione di 940 e ferimento di 1630.

3) Nel 1930 Ajñey militò nella ‘Navjavān Bhārat Sabhā’ di Lāhaur.

4) Per uno studio su *Śekhar: ek jivni*, cfr. S. Vannucchi, *La figura del rivoluzionario nella letteratura hindī*, Venezia, 1977 (tesi inedita).

5) Cfr. Rāmsvarūp Caturvedī, *Hindī Navlekhan*, Kāśī, 1960.

6) I poeti della cui opera vengono riportati brani sono: Shelley, Th.S. Eliot, Ch. Rossetti, E. B. Browning, J. Keats; D. H. Lawrence, Ajñey, Prasād e Ravindrāth.

7) Anche i critici hindī fanno notare che questa tecnica annoia il lettore; cfr., Suṣmā Dhavan, *Hindī upanyās*, Dilli, 1961.

8) II cap.: Candr si allontana dalla stazione e si separa da Bhuvan-Rekhā; V cap.: Rekhā arriva alla stazione e si incontra con Candr; VI cap.: Bhuvan arriva in Kāśmīr e si incontra con Rekhā; VII cap.: Rekhā arriva alla stazione e si incontra con Candr; VIII cap.: Rekhā scrive una lettera a Bhuvan.

9) Si confronti questo brano che è l’inizio del romanzo con il seguente brano, inizio di *Śekhar* (II parte): ‘Il treno correva sferragliando. Śekhar era giunto nella zona delle Nilgiri dopo aver lasciato cinquecento miglia indietro i suoi genitori e i fratelli, ed ora stava lasciando indietro anche Madrās (...). Egli sta andando avanti, il treno sta correndo verso il Nord all’impazzata trascinandolo; dopo essere andato per duemila miglia prenderà fiato – poi da là partirà un altro treno, (...)’.

10) Cfr. Sartre, J. P., *L’existentialisme est humanisme*, Paris 1946.

MAGDA ABBIATI

IL DIBATTITO DEL '34 IN CINA SU LINGUA COMUNE,  
DIALETTI, LATINIZZAZIONE

Se a prima vista la questione della riforma della lingua può sembrare appartenente prevalentemente alla sfera linguistica, un'attenta analisi delle sue origini e dei suoi modi di sviluppo, quasi sempre rivela il predominare di fattori politici e sociali, di gran lunga prevalenti su considerazioni propriamente linguistiche. In Cina la stretta connessione tra questione della lingua e motivazioni politico-sociali è dimostrata in modo incontestabile dalla non casuale coincidenza tra periodi di intenso nazionalismo e fasi di massimo interesse nella riforma della lingua: il movimento di riforma del 1898 era stato contrassegnato dai primi tentativi di creazione di una scrittura fonetica allo scopo di permettere, tramite l'istruzione universale, la rigenerazione e il rafforzamento del paese; la rivoluzione del 1911 era stata seguita dalla convocazione a Pechino nel '13, da parte dell'allora Ministro dell'educazione Cai Yuanpei, del Congresso sull'unificazione della pronuncia (*Duyin tongyihui*) nel corso del quale venne fissata la *pronuncia nazionale* (*guoyin*), sulle base prevalentemente della pronuncia pechinese, per 6.500 caratteri, e venne elaborato un *alfabeto di trascrizione fonetica* (*zhuyin zimu*)<sup>1)</sup>, adottato ufficialmente nel '18, allo scopo di trascrivere i caratteri secondo la pronuncia nazionale fissata; il movimento del 4 maggio 1919 era stato strettamente legato al vigoroso movimento per il *baihua*, per l'adozione cioè in letteratura di una lingua vicino a quella effettivamente parlata dall'*élite* colta della capitale, eliminando con ciò la millenaria dicotomia tra lingua scritta e lingua parlata; la rivoluzione del '26-'27 era stata seguita dall'elaborazione da parte di un gruppo di esperti, tra i quali il linguista Zhao Yuanren, della *romanizzazione della lingua nazionale* (*guoyu luomazi*), che venne ufficialmente adottata nel '28 quale *Secondo modello di alfabeto fonetico nazionale* (*guoyin zimu dier shi*); e per finire il movimento di resistenza contro il Giappone negli anni '30 venne accompagnato dall'acceso dibattito sulla lingua comune, i dialetti e la latinizzazione.

Questo lungo cammino percorso dal movimento di riforma della lingua, pur presentando in tutte le sue fasi il comune denominatore della stimolo primo di tipo nazionalista, rivela tuttavia una graduale crescita qualitativa nella progressiva evoluzione del significato e della valenza politico-sociale delle successive proposte.

Per i primi riformatori del '98 la riforma della lingua, funzionale alla promozione dell'educazione universale, era unicamente intesa come strumentale al necessario ammodernamento tecnico e scientifico della nazione, il cui sistema tradizionale di relazioni sociali, riconosciuto ancora universalmente valido, non veniva minimamente messo in discussione. Dopo la sua fondazione, la giovane repubblica cinese tentò di darsi uno strumento linguistico unitario che soddisfacesse le esigenze amministrativo-burocratiche. Col rapido deteriorarsi negli anni successivi delle potenzialità democratiche sancite dalla costituzione del '12 e il modificarsi degli equilibri politico-sociali all'interno del paese, la nuova borghesia nazionale, nel difficile processo di instaurazione di un ordinamento sociale funzionale alle proprie esigenze, poté dare la sua piena adesione al movimento per il *baihua*, stimolato dagli intellettuali progressisti nel periodo precedente il 4 maggio, come decisa rottura con la lingua classica e la ormai anacronistica coscienza sociale di cui era espressione e come proposta al tempo stesso di un nuovo sistema di valori che idealmente veniva avanzato quale portatore di progresso per l'intera società. Ma tale fiducia illuministica si dimostrò sempre più priva di contenuti parallelamente al progressivo spostamento, negli anni successivi, della debole ed ambigua borghesia cinese su posizioni sempre più conservatrici. Sull'onda della campagna per l'unificazione nazionale nel '26, nei circoli accademici della capitale venne elaborata, con l'obiettivo minimo dell'unificazione della lingua, la più esatta rappresentazione dal punto di vista scientifico del dialetto di Pechino, attraverso la quale per la prima volta venne concretamente avanzata l'ipotesi di una sostituzione dei caratteri cinesi con un alfabeto fonetico, cosa che avrebbe ampiamente facilitato l'apprendimento della lingua e la lotta contro l'analfabetismo<sup>2)</sup>. Ma nonostante fosse tale l'obiettivo a lungo termine, proprio per la sua macchinosità e complessità il sistema si rivelò di fatto completamente avulso dalla realtà sociale nella quale avrebbe voluto operare e non riuscì quindi ad attrarre l'interesse degli intellettuali progressisti: essi infatti in seguito alle vicende politiche di quegli anni, alla crescente repressione sociale e al progressivo contrarsi degli spazi di libertà culturale concessi dal regime del GMD, vennero spinti ad un sempre più totale impegno politico a fianco delle forze rivoluzionarie, impegno che si tradusse nell'adesione ad una concezione della funzione della cultura nella realtà sociale che, intendendo la letteratura come trasmissione di idee ed individuando quindi lo stretto nesso tra processi di comunicazione e processi politici, identificava l'azione rivoluzionaria con la creazione culturale. Grazie a questo nuovo impegno non tardarono a rendere chiaro e cosciente il rapporto tra cultura e potere attraverso una analisi teorica ed ideologica, ampiamente basata su presupposti marxisti, dell'uso politico che dello strumento linguistico era stato fatto da parte delle classi dominanti: secondo la loro analisi, la borghesia cinese dopo il 4 maggio, esaurito il suo ruolo progressista, per attuare il tradimento della rivoluzione democratica e scendere al compromesso con le forze più reazionarie del paese, aveva evoluto il *baihua* in una lingua fortemente occidentalizzata e classicheggiante,

assolutamente incomprensibile ed estranea alle masse che si erano così viste per l'ennesima volta espropriate del fondamentale strumento di comunicazione e di partecipazione.

Una volta presa coscienza di ciò gli intellettuali di sinistra poterono avanzare quale unica soluzione la proposta della costruzione della *lingua di massa* (*dazhong-yu*), di una lingua cioè che, sottraendosi decisamente ad ogni influenza della cultura delle classi dominanti e trovando i suoi presupposti e le sue premesse nel patrimonio culturale popolare, potesse essere compresa, letta e scritta, cioè fatta propria, dalle masse divenendone il valido ed efficace strumento di comunicazione, espressione e crescita culturale nella lotta per l'emancipazione<sup>3)</sup>.

Tale fase di analisi critica-teorica e di presa di posizione ideologica rispetto al problema della lingua, permise agli intellettuali cinesi, nella seconda metà del '34, di articolare proposte concrete circa la costruzione della nuova lingua attraverso un vivace dibattito sui rapporti tra *lingua comune* (*putonghua*), dialetti, latinizzazione.

Tale sviluppo del dibattito era già stato anticipato nel '32 nel corso dello scambio di idee tra Qu Qiubai e Mao Dun, i quali, sostenendo il primo l'esigenza di adottare come *standard* della lingua di massa quella lingua comune considerata ormai in fase iniziale di sviluppo nei grossi centri urbani dove persone di ogni provenienza erano costrette a comunicare, e sostenendo al contrario il secondo l'adozione del dialetto, negando l'esistenza di una tale lingua comune, arrivarono entrambi alla medesima conclusione della necessità prioritaria, data la mancanza di simboli con cui registrare i suoni dei dialetti, di creare un sistema di trascrizione fonetica<sup>4)</sup> per mezzo di lettere latine<sup>5)</sup>.

Nel '34 Wei Menghe e Chen Yi riaprono il dibattito riprendendo, a proposito dell'esistenza o meno della lingua comune, le argomentazioni sostenute due anni prima rispettivamente da Qu Qiubai e Mao Dun<sup>6)</sup>. Tale apparente contraddittorietà tra lingua comune e dialetto venne ben presto risolta grazie agli interventi di Nie Gannu e di Lu Xun i quali sottolinearono come proprio un'uso critico del dialetto potesse dare sostanza alla nuova lingua comune in via di sviluppo:

« Attualmente non esiste ancora una lingua di massa diffusa in tutto il paese e parlata dalle masse. Per quanto vi siano parole diffuse abbastanza generalmente, esse costituiscono solo il requisito di base della lingua di massa, non sono la lingua di massa che noi vogliamo costruire. Il vocabolario di questa lingua comune è molto limitato, la sua capacità e i suoi modi espressivi sono assolutamente inadeguati, è necessario che le masse le diano sostanza. Ma le masse parlano ancora il dialetto, ciò che comprendono e di cui si servono è il dialetto ... il rifiuto del dialetto renderebbe impossibile l'arricchimento dei contenuti della lingua comune, impedendole di diventare la forza motrice della lingua di massa. L'atteggiamento nei confronti del dialetto deve essere identico a quello nei confronti dell'eredità letteraria: eccezione limitata, vaglio razionale del buono e del cattivo »<sup>7)</sup>.

« ... dove gli scambi sono intensi e le lingue si mescolano esiste una lingua abbastanza comune che già sta servendosi di nuove parole, secondo me questa è una traccia di quella 'lingua di massa' il cui vocabolario e la cui grammatica potrà penetrare nei villaggi e

nei luoghi più reconditi... questa lingua di massa, attingendo ai dialetti, continuerà a migliorarsi »<sup>8)</sup>.

« La mia opinione è che per un periodo iniziale in ciascun luogo si scriva nel relativo dialetto, senza curarsi di un comunicare o meno con gli altri luoghi... penso che in un periodo iniziale si debbano usare i dialetti, ma nello stesso tempo vi si debba introdurre a poco a poco una grammatica e un lessico comuni. L'uso iniziale delle forme specifiche esistenti è la popolarizzazione delle lingue locali; l'introduzione di elementi nuovi è la popolarizzazione della lingua nazionale... Oggi nei porti, negli uffici, nelle università c'è già qualcosa di simile a un modello di lingua comune: si parla una lingua che non è la 'lingua nazionale', né quella di Pechino; ciascuno vi porta l'accento locale, i toni locali, eppure non è un dialetto; e per quanto sia faticosa, infine è possibile parlarla e capirla! Se la si organizza e si aiuta a svilupparla è una parte della lingua di massa, e non è detto che non ne divenga la forza principale. Qui è la fonte degli 'elementi nuovi' da 'introdurre nei dialetti'. Quando si sarà diffusa questa lingua prodottasi separatamente e sviluppata deliberatamente, la nostra lingua di massa parlata e scritta nel complesso si potrà dire unificata »<sup>9)</sup>.

Con tali tesi si ritrovarono alla fine concordi anche i più accaniti oppositori del dialetto; essi, pur sottolineandone l'aspetto conservatore<sup>10)</sup> e prospettando il rischio insito nell'adozione del dialetto di creare confusione nella lingua comune rendendo sempre più difficile la comprensione e la comunicazione fra abitanti di località diverse, allontanando così sempre più l'ipotesi di una lingua di massa ed aggravando ulteriormente gli ostacoli all'innalzamento del livello culturale delle masse, riconoscevano tuttavia come fosse ancora inevitabile nel lavoro culturale il ricorso ai dialetti più diffusi, ricorso però da non confondere con la loro adozione incondizionata o, peggio, con la loro promozione<sup>11)</sup>.

« La lingua di massa è una necessità imposta da una parte dalla lotta culturale che prende le mosse dalle esigenze vive delle masse, dall'altra dal frazionamento della lingua cinese; essa non è certo un qualcosa di unificato come la 'lingua nazionale', ma è qualcosa che prevede molteplici sviluppi in rapporto diretto con le masse delle diverse località »<sup>12)</sup>.

Ma tali « molteplici sviluppi in rapporto diretto con le masse » potevano concretizzarsi soltanto tramite l'adozione di un sistema di trascrizione fonetica: solo l'alfabetizzazione delle differenti lingue effettivamente parlate nelle cinque maggiori aree dialettali cinesi avrebbe potuto con facilità e in tempi brevi sconfinare il gravissimo fenomeno dell'analfabetismo di massa<sup>13)</sup>. Come Lu Xun notò, la promozione del *baihua* era avvenuta in modo relativamente facile in quanto la lingua di cui ci si era serviti a tal fine era appunto il *baihua*, mentre la promozione della lingua di massa presentava maggiori ostacoli data l'impossibilità tecnica di scrivere in lingua di massa, e da ciò l'assoluta esigenza, inseparabile dalla lingua di massa, della latinizzazione della scrittura<sup>14)</sup>.

Il movimento per la latinizzazione, con queste sue connotazioni culturali e sociali, ottenne così ampia risonanza, pur scontrandosi fin dalla sua prima apparizione con l'opposizione non solo degli avversari della scrittura fonetica, ma anche dei partigiani della romanizzazione che, accusando il nuovo sistema di essere « merce importata dall'estero », rilevarono inoltre come la mancata indicazione

dei toni avrebbe reso incomprensibile la scrittura, ritardando il processo di sviluppo della lingua, e come il rifiuto dell'adozione di uno *standard* linguistico base a favore della trascrizione dei vari dialetti, avrebbe portato alla frantumazione linguistica minacciando la stessa unità nazionale.

All'obiezione riguardo ai toni, venne facilmente risposto che, dato l'assetto ormai polisillabico del cinese, con l'assunzione della parola quale unità di scrittura, il problema di confusione di interpretazione sarebbe stato eliminato ad eccezione di rarissimi casi (cosa altresì comune ed ogni lingua, anche allo stesso *wenyan*) facilmente chiarificabili del resto dal contesto. Quanto al problema della frantumazione linguistica vista come minacciosa per la stessa unità nazionale, la questione venne affrontata ribaltandone i termini. I fautori della latinizzazione sostennero cioè che, come in passato proprio l'uso dei caratteri, emarginando ampi strati di popolazione dall'accesso alla cultura, aveva bloccato ogni stimolo alla unificazione linguistica per mezzo della scrittura, nello stesso senso avrebbe operato per il futuro l'imposizione di un particolare dialetto come lingua *standard*; una tale soluzione infatti non avrebbe minimamente aiutato ad eliminare il problema della scarsità di scambi e comunicazioni e degli squilibri economici interni, vera causa, non già effetto, della mancanza di unità linguistica: il processo di formazione di una lingua nazionale unificata si sarebbe potuto promuovere solo sulla base di un frazionamento della lingua scritta e in armonia con l'unificazione economica del paese<sup>15</sup>). Come giustamente Lu Xun puntualizzò:

«La controversia tra sostenitori della romanizzazione e sostenitori della latinizzazione in realtà non verte affatto sulla maggiore o minore precisione del sistema, ma sulla sua origine e conseguentemente sui suoi obiettivi. I primi vorrebbero che tutti quanti scrivessero romanizzando i vecchi caratteri, mentre i secondi osservano la regola di latinizzare i dialetti attuali. In una gara di trascrizione di un Repertorio di rime, questi ultimi sarebbero perdenti, ma l'opposto è altrettanto vero in caso si voglia scrivere nella lingua parlata dalla gente... La latinizzazione non ha il difetto di parlare a vuoto, con essa ciò che si può esprimere a voce lo si può anche scrivere; è in contatto con le masse, non è un divertimento di studio o di laboratorio; è qualcosa che circola nei crocicchi; ha labili rapporti con la vecchia scrittura, ma stretti contatti con la gente; non esiste altra scrittura semplice che metta in grado tutti di esprimere le proprie idee ed acquisire le necessarie conoscenze. La rinascita della letteratura cinese, una nuova letteratura cinese moderna, ci sarà solo quando cominceranno a produrre coloro che, conoscendo soltanto la latinizzazione, non avranno minimamente assorbito il veleno di Chuangzi e degli *wenxuan* [antologie dei classici]»<sup>16</sup>).

Venne così imboccata decisamente la via della latinizzazione. Malgrado il veto delle autorità del GMD a tutte le organizzazioni e pubblicazioni latinizzate, sotto il pretesto dell'accentuato tono politico del movimento, l'interdizione si rivelò inefficace a frenarne lo sviluppo. Nel decennio successivo nelle zone controllate dai comunisti la latinizzazione venne in ampia misura sperimentata nel campo dell'istruzione e nonostante nel '44 ogni attività venisse infine sospesa a causa delle difficoltà create dall'offensiva giapponese contro le zone liberate e dal blocco

del GMD, tale fase di sperimentazione aperta dal dibattito del '34 si rivelò una esperienza fondamentale per gli ulteriori sviluppi del movimento per la riforma della lingua dopo la fondazione della Repubblica popolare.

1) Tale sistema, inteso esclusivamente per facilitare l'apprendimento della *pronuncia nazionale* standardizzata, prevedeva l'impiego di 39 lettere elaborate sulla base degli antichi caratteri, secondo il metodo in uso nella fonologia classica cinese.

2) Il sistema della *romanizzazione della lingua nazionale* adottò il principio della rappresentazione fonemica del suono in lettere latine (cioè ogni lettera rappresentava unicamente un fonema), della indicazione del tono attraverso variazioni ortografiche di sillabe aventi lo stesso suono e dell'assunzione della parola, non più della sillaba, quale unità di scrittura. Adottato nel '28 unicamente grazie all'influenza di Cai Yuanpei, si scontrò con la forte resistenza delle autorità del GMD che in materia di riforma della scrittura non erano certo meno conservatrici dei loro predecessori e di mal'occhio vedevano qualunque sistema di trascrizione fonetica che, sostituendosi alla scrittura ideografica, permettesse l'accesso all'istruzione a più ampi strati popolari.

3) Cfr. Magda Abbiati, « Il dibattito del '34 su *wenyan*, *baihua*, lingua di massa », in *Cina*, 16 (1979).

4) Già nel '29 a Mosca Qu Qiubai, in collaborazione col sinologo russo Kolokolov, allo scopo di facilitare la campagna di alfabetizzazione degli emigrati cinesi residenti in territorio sovietico, aveva cominciato ad elaborare un alfabeto latino per la lingua cinese. Presentato nel '30 come *Alfabeto cinese latinizzato* (*Zhongguo ladinghua zimu*), suscitò grande interesse e violente critiche e stimolò studiosi russi e cinesi ad approfondire l'analisi del problema. Nel '31 si tenne a Vladivostok il I Congresso sulla latinizzazione del cinese, che adottò la *Nuova scrittura latinizzata* (*ladinghua xin wenzi*), alfabeto finalizzato alla trascrizione della lingua effettivamente parlata e alla sostituzione in prospettiva dei caratteri. Introdotto in Cina nel '33-'34, utilizzava le lettere latine esistenti sulle ordinarie macchine da scrivere, non dava indicazione del tono e proponeva la trascrizione del dialetto.

5) Cfr. Song Yang (Qu Qiubai), « Dazhong wenyide wenti », « Zai lun dazhong wenyi da Zhi Jing » e Zhi Jing (Mao Dun), « Wentizhong de dazhong wenyi », in *Zhongguo xiandai wenzue shi cankao ziliao*, Beijing, Gaodeng jiaoyu chubanshe, 1959, vol. I, tomo I, pp. 323-329, 339-354, 330-338.

6) Cfr. Wei Mengke, « Putonghua yu dazhongyu », « Baihuawen, putonghua he tuyu fangyan », e Chen Yi, « Shenmo shi xiandai putonghua? », in Li Holin (ed.), *Jin ershi nian Zhongguo wenyi sijiaco lun*, Shanghai, Shenghuo shudian faxing, 1947, pp. 392-394.

7) Nie Gannu (Er Ye), « Dazhongyu gen tuhua », in Li Holin, *op. cit.*, pp. 394-395.

8) Lu Xun, « Da Cao Juren xiansheng xin », in *Lu Xun lun wenzi gaige*, Beijing, Wenzhi gaige chubanshe, 1974, pp. 1-2.

9) Lu Xun, « Chiacchiere di un profano sulla scrittura », in Lu Xun, *La falsa libertà*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 296-298.

10) Cfr. Fo Lang, « Zai tichu dian yijian », in Li Holin, *op. cit.*, p. 396.

11) Cfr. Ni Lu, « Dazhonghua wenti pipan », in Li Holin, *op. cit.*, pp. 396-397.

12) Gao Huang, « You fandui wenyanwen dao jianshi dazhongyu », in Li Holin, *op. cit.*, p. 397.

13) Cfr. Ye Laishi, « Dazhongyu, tuhua, ladinghua », in Li Holin, *op. cit.*, pp. 404-401.

14) Cfr. Lu Xun, « Caratteri cinesi e latinizzazione », in Lu Xun, *La falsa libertà*, *op. cit.*, pp. 304-306.

15) Cfr. Tang Zhenhua, « Zhongguo wenzide yanbian », in Li Holin, *op. cit.*, pp. 404-407.

16) Lu Xun, « Lun xin wenzi », in *Zhongguo xin wenzue daxi xubian*, Xianggang, Xianggang wenzue yanjiushe, s.d., vol. I, pp. 693-694.

PATRIZIA DADÒ

## ZHANG BINGLIN CONTRO KANG YOUWEI

SCHEDA BIOGRAFICA: Zhāng Bīnglín (1869–1936), detto anche Méishū, e ribattezzatosi Jiàng e Tàiyán (in segno di ammirazione per Gù Yánwǔ). Nativo di Yúháng nel Zhèjiāng. Allievo di Yù Yùe. Nel 1897 scrive sul *Shìwù Bào*; per la sua partecipazione al Movimento delle Riforme viene perseguito penalmente ma scappa in Giappone. Nel 1903 pubblica la « Confutazione della lettera di Kāng Yǒuwèi » e viene arrestato insieme con Zōu Róng. L'anno seguente entra in contatto con Cǎi Yuánpéi e altri e fonda la *Guāngfùhùì* (Società per il Risorgimento). Nel 1906 è direttore del *Mín Bào* (« La gazzetta del Popolo »). Dopo aver stabilito dei contatti con Sun Yatsen, inizia a polemizzare con i riformisti. Nel 1911 rientra a Shanghai e dirige il *Dà Gònghé Rìbào* (« La Grande Repubblica »). Ha inizio la sua rottura con la *Tóngmèngghùì*, che sfocia nella adesione di Zhāng Bīnglín al Partito Unificato (*Tóngyídǎng*). Nel 1913 attacca Yuán Shíkǎi, che gli costa un altro arresto. Nel 1924 esce dal *Guómíndǎng* e abbandona la vita politica attiva, a parte la parentesi anti-giapponese. Muore a Sūzhōu nel 1936.

Il 29 giugno 1903 appariva sul *Sū Bào* (« La gazzetta del Jiāngsū ») di Shanghai un articolo, che Zhāng Bīnglín aveva scritto in forma di lettera nel mese di maggio, intitolato « I rapporti fra Kāng Yǒuwèi e Guāngxù » (*Kāng Yǒuwèi yú Juelúo Jūn zhī guānxì*). L'articolo, insieme a quello di Zōu Róng « L'armata rivoluzionaria » (*Gémìngjūn*), pubblicato contemporaneamente, avrebbe provocato la chiusura del giornale da parte delle autorità, appena il giorno dopo<sup>1)</sup>.

Lo scritto di Zhāng Bīnglín, meglio noto con un altro titolo, « Confutazione della lettera Kāng Yǒuwèi sulla rivoluzione » (*Bó Kāng Yǒuwèi lùn géming shū*) o più brevemente « Confutazione della lettera di Kāng Yǒuwèi » (*Bó Kāng Yǒuwèi shū*), avrebbe avuto una larga eco fra i rivoluzionari cinesi. Poco dopo la chiusura del *Sū Bào* sarebbe stato ripubblicato in una raccolta di articoli dai periodici del tempo, « Lo spirito dell'Imperatore Giallo » (*Huáng Dì Hún*)<sup>2)</sup> e poi regolarmente incluso nelle opere scelte e complete di Zhāng Bīnglín<sup>3)</sup>.

Nasce come risposta a una lunga lettera aperta di Kāng Yǒuwèi, intitolata « Lettera di risposta ai compatrioti residenti nelle Americhe sulla possibilità in Cina unicamente di instaurare una monarchia costituzionale e l'impossibilità di fare la rivoluzione » (*Dá Nán Běi Měizhōu zhū Huáqiáo lùn Zhōngguó zhī kě xíng lì xiàn bù kě xíng géming shū*) e pubblicata per affrontare la questione

sollevata in una missiva inviatagli da un gruppo di cinesi residenti all'estero, che gli consigliavano di prendere esempio da Washington e dalla lotta per l'indipendenza americana. Kāng Yǒuwèi vi ribadiva i punti di vista classici del riformismo di allora (la paura del caos che sarebbe derivato da una rivoluzione violenta, per colpa dell'arretratezza culturale delle masse; il pericolo di provocare l'intervento delle potenze straniere)<sup>4)</sup>.

La risposta di Zhāng Bīnglín s'iscrive nel quadro della polemica fra riformisti e rivoluzionari democratici che divampò sulle colonne soprattutto della « Miscelanea del Popolo Nuovo » (*Xīn mǐn cóng bào*) e della « Gazzetta del popolo » (*Mǐn Bào*) nei primissimi anni del 1900. Alcuni storici<sup>5)</sup> ritengono che il merito precipuo di questo scritto sia stato l'aver cominciato a tracciare con nettezza la linea di demarcazione fra le posizioni dei due schieramenti, che fino ad allora erano piuttosto confuse. Altri<sup>6)</sup> insistono sulla concezione arcaica di « razza » (*mínzú*) su cui Zhāng Bīnglín basa gran parte della sua argomentazione.

In realtà, almeno limitatamente alla fase del pensiero di Zhāng Bīnglín cui appartiene questo testo (cioè quella che precede la Rivoluzione del 1911 e segue il fallimento dei Cento Giorni, unanimemente considerata la più progressista), è difficile non dare ragione ai primi; soprattutto il passo in cui si opera la differenza fra « razze naturali » (*tiānrán mínzú*) e « razze storiche » (*lìshǐ mínzú*)<sup>7)</sup> sembra impedire decisamente una lettura del pensiero di questo autore in chiave fortemente razziale al punto da trapassare nel razzismo.

La polemica su Zhāng Bīnglín divampa in Cina ormai da trent'anni almeno, con un ventaglio di posizioni straordinariamente ampio. Sia per la complessità del pensiero e dell'opera di Zhāng Bīnglín (prima riformista, poi rivoluzionario democratico, poi ancora riformista, poi lontano dalla vita politica e infine semplice patriota), sia per motivi « tecnici » (la difficoltà di lettura delle sue opere per lo stile oscuro e ricchissimo di riferimenti e citazioni), un giudizio definitivo su di lui è ancora lontano. Vorremmo con la pubblicazione di questo testo continuare il lavoro di preliminare conoscenza di Zhāng Bīnglín in modo da poter seguire il dibattito cinese (e straniero) con qualche nozione nel merito in più.

1) Per il « caso del *Sū Bào* » cfr. p. es. M. B. Rankin, *Early Chinese Revolutionaries*, Cambridge, Massachusetts, 1971, in particolare pp. 88-95.

2) Shànghǎi, 1903 e 1911. Táiběi, 1968.

3) *Zhāng shì cóng shū* (« Opere complete di Zhang [Bīnglín] »), Chéngdū, 1943; *Zhāng Tàiyán zhènglùn xuānjí* (« Antologia di scritti politici di Zhāng Bīnglín »), Pechino, 1977.

4) Lo scritto di Kāng Yǒuwèi è pubblicato in appendice alla « Confutazione... » di Zhāng Bīnglín in « Antologia di scritti politici... », *cit.*, pp. 209-224 (leggermente abbreviato).

5) Cfr. p. es. Dēng Húa, « Il contributo alla diffusione del pensiero rivoluzionario democratico borghese, prima della fondazione della Tóngméngghuì, da parte di Zhāng Bīnglín, Zōu Róng e Chén Tiānhúa » (*Zhāng Bīnglín Zōu Róng Chén Tiānhúa zài Tóngméngghuì chénglì qián*

dài zīchǎnjiējī mínzhǔ géming sīxiǎng chuánbō de gòngxìàn), in « Raccolta di studi sulla rivoluzione del 1911 » (*Xīnhài géming yānjiū lùnji*), ed. Chóngwén, 1971, spec. pp. 229-230.

6) M. Gasster, *Chinese intellectuals and the Revolution of 1911*, e J. A. Fogel, *Race and class in Chinese historiography* (cfr. Bibliografia).

7) Cfr. nota al testo n. 19.

#### « CONFUTAZIONE DELLA LETTERA DI KANGY OUWEI SULLA RIVOLUZIONE » DI ZHANG BINGLIN

Egregio Chángsù [= Kāng Yōuwèi],

leggo nella « Lettera ai mercanti cinesi in America settentrionale e meridionale » l'affermazione, argomentata con citazioni della storia antica e contemporanea e con grande eloquenza, che in Cina tutt'al più sarebbe possibile la concessione di una costituzione da parte del sovrano ma non la rivoluzione. Ahimè, Chángsù, che senso ha scrivere cose del genere? Ansioso di ricevere indietro, dopo la restaurazione<sup>1)</sup>, l'anello di giada<sup>2)</sup>, hai cominciato ad affermare queste cose discordanti e ottuse, per colpire l'immaginazione dei branchi di barbari d'oriente<sup>3)</sup>, nella speranza chissà di poter ottenere il perdono; non si tratta di una lettera inviata ai mercanti, bensì di una lettera ai Manciù! Per la ricchezza e gli onori di un momento sei disposto a fare ciò che tutti ritengono ingiusto senza rinunciare, scrivi lettere giostrando con le parole, abbagliando il mondo; se tu fossi un confuciano dappoco o un grande colpevole<sup>4)</sup> non avrebbe molta importanza, ma invece diffondi sciocchezze simili venerato come un « santo »<sup>5)</sup> e battezzato « profeta »<sup>6)</sup> da te stesso. Per te non sono che un tentativo per ingraziarsi i Manciù con l'eloquenza, ma per coloro che nel mondo ne vengono intossicati e stregati sono molto più dannose che se fossero uscite dalla bocca dei vari confuciani dappoco e dei grandi colpevoli. Potrei forse non parlarne e rinunciare a correggerti?

Vagliamo con scrupolo i tuoi argomenti, Chángsù: non vi viene presa in considerazione la differenza delle razze e si fondano le teorie considerando unicamente il vero e il falso, i vantaggi e gli svantaggi<sup>7)</sup>. Invece, fin dai tempi remoti dei primi uomini, senza dubbio l'essenza più intima del principio nazionale era già celata in essi e tramandata fino a oggi comincia a fiorire: si tratta di una conoscenza intuitiva<sup>8)</sup>, di un istinto dell'umanità. Sai anche, Chángsù, che non è assolutamente possibile eliminarle, le razze, e così, per fare quadrare il tuo ragionamento, citi, con un'analogia forzata, le « Biografie degli Xiōngnú »<sup>9)</sup>, secondo cui il capostipite Chún Wéi discende da Yǔ<sup>10)</sup>. Ora, la razza mancese è detta « barbari orientali »<sup>11)</sup>, e gli occidentali li chiamano « tungusi »: certo non è la stessa razza degli Xiōngnú. Per quanto poi riguarda gli Xiōngnú, da tempo essi si sono allontanati assai dal monte Huà e dal fiume Xià<sup>12)</sup>, vivendo a lungo in luoghi incolti, con una lingua, uno Stato e delle istituzioni, le abitudini alimentari, le abitazioni, tutte diverse da quelle entro i confini<sup>13)</sup>, e allora come si può dire che si tratti della stessa razza? Zhì Guǒ<sup>14)</sup> si mise per conto suo e prese il nome di famiglia Fū. Guǎn<sup>15)</sup> cambiò clan e entrò nel clan Yīn: i nomi non sono gli stessi, risultano diversi sui registri delle genealogie<sup>16)</sup>. Tanto più se angariano la patria, soltanto avversari<sup>17)</sup>; invece tu ti appelli con insistenza al codice della fratellanza nelle avversità<sup>18)</sup>, dimostri per loro un affetto da parente stretto, da congiunto; sono colossali assurdità, che tradiscono in misura inaudita la verità! Nelle epoche recenti, la distinzione fra le razze avviene grazie ai confini fra le razze storiche e non a quelli fra le razze naturali<sup>19)</sup>. In quest'ultimo caso, dovremmo venerare<sup>20)</sup> le alghe, le scimmie e i babbuini. Fra i popoli dei sei continenti, fra le razze dei cinque colori, chi non ha la medesima radice? che bisogno c'è di dilungarsi su questo?

Chángsù, dici anche: « I Dì<sup>21)</sup>, i Qiāng<sup>22)</sup>, gli Xiānbī<sup>23)</sup> e altre razze, fino ai novantasei nomi di famiglia cambiati sotto gli Yuán Wèi<sup>24)</sup>, e a sud del grande fiume<sup>25)</sup> i Lùo<sup>26)</sup>, gli

Yùe 27), i Mǐn 28), i Guǎng 29), oggi sono del tutto confusi fra i cinesi, e temo che non vi sia modo di estrometterli consultando i registri anagrafici». Ignoreresti che i Luòyuè, i Mǐn, i Guǎng, si sono sinizzati, e che poi non recano alcuna ingiuria agli hàn? Fra i cinque barbari 30) per primi i Wèi settentrionali dominarono la Cina, finché, con l'unificazione a opera dei Súi e dei Táng, allorché gli hàn ridiventarono padroni, essi non si stanziarono e furono iscritti nei registri delle cento famiglie, cessando di opporsi agli hàn in quanto razza diversa e separata; non si trattò altro che della loro sottomissione ai puri costumi. In Giappone è stata promulgata una legge che riconosce l'esistenza dei «clan stranieri» 31) e anche in Europa e in America recenti leggi ammettono la naturalizzazione. Questi però sono tutti casi in cui la propria razza è la padrona e le altre sono soggette al suo dominio, e dunque possono essere considerati tutti del medesimo tipo. Ora, i Mancù si sono naturalizzati hàn? oppure angariano gli hàn? Nelle grandi sale 32) diaboliche divinità e non già la religione del sacrificio al Cielo e del suo altare; capelli a treccia 33) e collane di giada 34), e non già berretti e acconciature da cerimonia 35); grafia *qīng* e lingua nazionale, e non già i caratteri di [Lǐ] Sī 36) e [Chéng] Miāo 37); essi onorano e servono Confucio, rispettano e applicano i metodi confuciani, abbelliscono e adornano la superficie, unicamente perché non ne possono fare a meno, ovvero per calcolo, per giovare al governo imperiale e istupidire il popolo. Chi dice che siamo della stessa razza, non già rende cinesi i Mancù bensì al contrario rende mancesi gli hàn. Indubbiamente lo dicesti, Chángsù, che l'armonia universale e la giustizia non sono cose realizzabili per intero fin da oggi 38); tuttavia questa è per l'appunto l'epoca del nazionalismo, e si può forse mischiare Mancù e hàn come una erba profumata e uno sterco maleodorante nello stesso recipiente? Tu parli di «pace universale» proprio nell'epoca del «disordine e declino»: perché violi da te la tua «dottrina delle Tre Epoche» 39)?

Queste due tesi, Chángsù, tu per primo sai che non hanno fondamento, e sei costretto di nuovo ad invocare l'aiuto delle citazioni, dalle «Primavere e Autunni», e dire che dapprincipio Wú e Chū vi sono considerati stranieri ma alla fine sono guardati come eguali. Non dici che già lo «Yǔ Gòng» 40) elencava le due zone di Jīng e Yáng 41) fra le Nove Provincie 42), fin dall'origine in nulla diverse per territorio e razza. Fu unicamente a causa dell'erosione del Regno e della civiltà 43) che si salvarono a mille li, in zone lontane e inaccessibili, che decadde ai ranghi di «zona di frontiera» e di «zona desertica» 44). Però la cultura e la lingua non sono molto differenti, e le discendenze registrate nello «Shì běn» 45) si trovano tuttora presso gli annalisti; il giorno che rientrassero in comunicazione con gli Stati di Sopra 46) riesumerebbero con naturalezza i loro antichi nomi; forse che si può dire lo stesso dei Mancù?

Dici poi: «Ormai anche gli hàn si sono adattati, mutando i propri, all'abbigliamento e ai capelli a treccia, e se si adottassero di nuovo i costumi *sòng* e *míng*, quelli si sarebbero giudicati stravaganti». Però non sai se questi capelli a treccia e questi costumi barbarici hanno prevalso con la costrizione? oppure si sono diffusi naturalmente? Entrato nel paese degli uomini nudi, Yǔ sciolse la crocchia e si tatuò il corpo 47); entrato a Chǔ, Mò Zǐ indossò abiti sontuosi e suonò il flauto *shēng* 48); non fecero ciò per loro piacere. La prepotenza ormai è di vecchia data, l'abitudine si è trasformata in naturalezza, ma questo non basta certo a affermare che è giusta né che è ingiusta. Ho sentito dire che all'epoca di Hóng [Xiùquán] e Yáng [Xiùqíng] 49) la gente conservava i capelli, ma meno di dieci anni dopo, l'esercito di Zēng [Guófān] e Zúo [Zōngtáng] 50) sterminò e assoggettò il clan di Hóng e ripristinò la pena della rasatura del capo 51); a quell'epoca, quando amici e coetanei si incontravano, si scorgevano soltanto teste minuscole e crani aguzzi, spettacolo sgradevole e repellente. Ma allora, quando dura a lungo l'acconciatura con i capelli lunghi, diventa abituale questa e, quando dura a lungo l'acconciatura a treccia, diventa abituale quella. Se mai i Mancù avessero stabilito che bisognava tingersi i denti di nero, infilarsi un anello metallico al naso, tatuarsi il corpo di draghi, spalmare il viso di biacca, aspetto sorprendente come quello dei geni della montagna 52), e l'avessero applicato per duecento e sessant'anni, la gente ci si sarebbe abituata e non ci troverebbe più nulla di strano. Se non ci si

interrogasse se ciò sia giusto o ingiusto ma solo se ci si è oppure no abituati, allora anche tu, Chángsù, non potresti confutare « le leggi stabilite dagli antenati non si possono cambiare alla leggera »<sup>53)</sup>! I selvaggi si tagliano gli incisivi e poi danno per sfregio del cane a chi li ha: i tuoi argomenti, Chángsù, non assomigliano forse ai loro?

Tutte queste assurdità sono dovute alla tua coltivata abitudine di inseguire le alte cariche e le laute prebende, e per questo esalti cani e pecore come consanguinei e veneri le codine di porco<sup>54)</sup> come un tesoro preziosissimo. Chi in passato aveva grande stima per il « Commentario di Gōngyáng » e fiducia nella « Fertile Rugiada »<sup>55)</sup>, ritenendo ogni loro parola e frase sacra e intoccabile, oggi trova da ridire anche sulla « vendetta da nove generazioni »<sup>56)</sup>. Secondo costumi, « l'incidente dei dieci giorni di Yángzhōu »<sup>57)</sup> non è diverso dall'agguato di Bó Qǐ a Zhào<sup>58)</sup> o dall'agguato di Xiàng Yǔ a Qín »<sup>59)</sup>. Ma allora, poiché i discendenti di Qín e Zhào non si sono vendicati sui discendenti di Bó[Qǐ] e Xiàng[Yǔ], anche i Mancù dovrebbero avere lo stesso trattamento? Si ignora forse che gli abitanti di Zhào e di Qín, che Bó[Qǐ] e Xiàng[Yǔ] non erano di razze differenti, e che i massacri dopo le sconfitte furono provocati dagli ordini di due sole persone, Bó [Qǐ] e Xiàng [Yǔ], e non dalla volontà unanime degli ufficiali e dei soldati? Invece, non c'è dubbio che i Mancù compiono il massacro perché tutti nessuno escluso intendevano sterminare la razza hàn: non vi si può vedere la volontà del solo principe di Yù<sup>60)</sup>. Per questo motivo, l'odio degli abitanti di Qín e di Zhào per Bó [Qǐ] e Xiàng [Yǔ] non è che l'odio per due individui; l'odio degli hàn per i Mancù è invece l'odio per tutti loro. E poi, quelli che controllano oggi i registri catastali e anagrafici e manovrano il bastone del comando, forse che sono i discendenti di Bó [Qǐ] e Xiàng [Yǔ]? Le famiglie delle Tre Dinastie sono decadute a servi e schiavi, i rapporti di parentela si sono offuscati, nessuno può più ricostruirli. Colui che si volesse vendicare, da chi comincerebbe? Nel caso dei Mancù invece non serve interrogarsi sui rapporti di parentela, tutti vanno inclusi, non serve indagare sui loro nomi di famiglia e personali, tutto il loro governo dev'essere incluso. Questa misura di usare la lancia per guancia e conficcare le lame<sup>61)</sup>, gli abitanti di Qín e di Zhào non la possono applicare a Bó [Qǐ] e Xiàng [Yǔ], invece gli hàn la possono applicare ancora ai Mancù, è tanto evidente! Sapere bene che la vendetta è possibile e ancora fingersi muto e sordo, ben disposto a condividere la terra, a farsi foraggiare, a adempiere i loro incarichi, preferire che gli hàn non abbiano un giorno d'indipendenza ma escogitare piani in favore dei Mancù perché il monarca duri diecimila anni e pregare il Cielo che il mandato sia eterno; perché, spietato Chángsù, sei arrivato a tanto?

Chángsù, dici anche: « Con il termine di schiavo si designano i Polacchi, assoggettati dalla Russia, gli Indiani dall'Inghilterra, gli abitanti del Mar Meridionale<sup>62)</sup> dall'Olanda, quelli di Luzon<sup>63)</sup> dalla Spagna; queste popolazioni hanno solo da versare tasse e canoni d'affitto, ma sono del tutto prive di potere politico. Ciò non potrebbe non indignarle e spingerle a ricercare l'indipendenza. Invece, nel regime della nostra dinastia, fra Mancù e hàn c'è eguaglianza, e quelli fra gli hàn che ne hanno le capacità, gente comune, possono diventare *zǎixiàng*<sup>64)</sup>. Dal *tóngzhì*<sup>65)</sup> in poi, Shěn [Guǐfēn]<sup>66)</sup>, Lǐ [Hóngzǎo]<sup>67)</sup>, Wēng [Tónghé]<sup>68)</sup> e Sūn [Yùwèn]<sup>69)</sup> si sono alternati l'un l'altro al potere, mentre Zēng [Guófān], Zǔo [Zōngtáng] e Lǐ [Hóngzhāng]<sup>70)</sup> hanno ricoperto la carica di *wàixiàng*<sup>71)</sup>. I due principi Gōng<sup>72)</sup> e Chún<sup>73)</sup> invece si sono limitati a cogliere i frutti con le braccia conserte. Al giorno d'oggi, a eccezione di Rónglù<sup>74)</sup> e del principe Qìng<sup>75)</sup>, dove mai non sono gli hàn a governare! Le insufficienze nel governo della cosa pubblica sono tutti lasciati degli Hàn, dei Táng, dei Sòng e dei Míng, e non già conseguenza diretta del regime mancese. Per di più hanno abrogato completamente le tiranniche misure della ' bastonatura dei funzionari nella sala delle udienze ' <sup>76)</sup>, della ' pacificazione dei banditi ' <sup>77)</sup>, della ' tassa aggiuntiva sulle grandi famiglie ' <sup>78)</sup> dell' ' apertura delle miniere ' <sup>79)</sup>. Il santo capostipite<sup>80)</sup> ha istituito il ' sistema di una sola frustata ' <sup>81)</sup>, che include il testatico nella tassa fondiaria e abolisce le *corvées* di pubblica assegnazione, ciò che non si era mai avuto da Táng e Yú fino ai Míng, nè che esiste in nessuno dei diecimila Stati del globo. Il giorno in cui si attuerà il passaggio<sup>82)</sup>, i 400 milioni di compatrioti godranno sicuramente dei diritti politici e

della libertà, davvero non bisognerà attendere la rivoluzione per averli». È mai possibile che si parli di schiavitù considerando solo le forme? Pur occupando con grossi appoggi le poltrone dei *fānzhèn* <sup>83)</sup>, Zēng [Gúofān], Zǔo [Zōngtáng] e gli altri generali governano su territori piccoli come proiettili di balestra, e non partecipano all'amministrazione degli affari interni. E poi, per aver distrutto la sola Táiwān, Fukangan <sup>84)</sup> ebbe in ricompensa le cariche di *beise* <sup>85)</sup> e *giyún wang* <sup>86)</sup>; Zēng [Gúofān] e Zǔo [Zōngtáng], per essersi rivoltati contro il clan di Hóng e aver riportato la grande tavoletta di giada <sup>87)</sup> e i Nove Tripodi <sup>88)</sup> ai Mancìu, non hanno superato il rango di *tōnghóu* <sup>89)</sup>, la loro carica non ha oltrepassato quella del Gabinetto Interno, un guscio vuoto. Fin quando visse, Zēng [Gúofān] dovette sempre accattivarsi con la piaggeria i favori di Guān Wén <sup>90)</sup>. Confrontando i loro meriti, misurando i loro successi, è forse possibile sostenere che riceverono il medesimo trattamento? In tempi recenti, i grandi consiglieri imperiali devono assolutamente provenire dai feudatari di nomina imperiale. Se il gran sovrano adotta il *wú-wéi* e le cento leggi regolano bene la vita sociale, è perché gli stuoli dei funzionari gli forniscono i piani e il destro. Quei principi, Gōng e Chún, guardando verso l'alto aspettano i buoni risultati, mentre Shěn [Gùifēn], Lǐ [Hóngzǎo], Wēng [Tónghé] e Sūn [Yùwèn] si danno da fare: non è allora agevole constatare che questi ultimi sono gli schiavi e quelli i padroni? Anche se il loro rango è elevato, ricevono uno stipendio da *yítóng* <sup>91)</sup>, come il Grande Eunuco o i valletti e gli impiegati di Corte: indubbiamente, non fanno che ricevere rispettosamente le istruzioni dall'alto, e chi mai di loro potrebbe realizzare unicamente le proprie intenzioni?

La lettera della « legge della frustata unica » assicurava che mai più sarebbero state imposte tasse supplementari, e invece il *hàoxiàn* <sup>92)</sup> e il *pingyú* <sup>93)</sup> escono ancora dalla tassa normale. Abrogate le *corvées*, il popolo non ha espresso alcun malumore, però i battellieri, i carrai e i vari artigiani non riescono ancora ad esserne dispensati quando capita loro un servizio. Dacché riforniscono le guarnigioni con il riso del meridione, [i Mancìu] sanno che il sentimento popolare è avverso, e devono quindi blandirlo con le belle parole. Xúanyè e Hóngli <sup>94)</sup> sono andati in viaggio di ispezione nel sud, costringendo [le popolazioni] a contraccambiare la benevolenza imperiale, tante volte quanti sono i granelli di sabbia nel Gange. Essi si attribuiscono la buona reputazione di Yáo, Shùn, Tāng e Wén e utilizzano gli uomini dappoco ansiosi di guadagnarsi favori perché raccolgano loro da intermediari le tasse: crudeltà ben maggiore della « tassa aggiuntiva » o dell'« apertura delle miniere ». Basta scorrere il « Libro nascosto » di Táng Zhēn <sup>95)</sup> o la « Lettera a Huáng Tínggūi » di Yúan Méi <sup>96)</sup> per venirlo a sapere! Nel *Zhūang Zǐ* c'è una storia: « Un allevatore di scimmie diede le ghiande alle scimmie dicendo: ' La mattina vi darò tre ghiande e la sera quattro '. Tutte le scimmie montarono in collera. ' Allora ve ne darò quattro la mattina e tre la sera '. Le scimmie furono tutte contente. Niente in realtà era mutato, però la prima proposizione suscitava la collera e la seconda la contentezza » <sup>97)</sup>. Ecco qual è la vera sostanza dell'amministrazione mancese. E poi, anche se la bastonatura a Corte è stata abolita, le condanne dei poeti e le angherie sugli storici sono cento volte più velenose della prima. Da Kāngxī in poi, la condanna di [Dai] Míngshì <sup>98)</sup>, la condanna di [Zhā] Sìtíng <sup>99)</sup>, la condanna di [Jiāng] Jìngqí <sup>100)</sup>, la condanna di [Qí] Zhōuhúa <sup>101)</sup>, la condanna di [Hú] Zhōngzǎo <sup>102)</sup>, la condanna di [Wáng] Xìhóu <sup>103)</sup> sono servite a spezzare gli hàn, a farli restare zitti e silenziosi. Sebbene non avessero colpa alcuna, Lǐ Fú <sup>106)</sup> e Sūn Jiāgàn <sup>106)</sup> sono stati umiliati e disonorati con l'abito rosso ocre <sup>106)</sup> e con la gogna. In tempi moderni, con le Riforme del 1898, anche tu, Chángsù, hai pagato di persona! Eppure dici ancora che la politica dei Mancìu non ha l'eguale nei diecimila Stati del globo, ahimè, è vero, non ha l'eguale! Disse Lǐ Líng <sup>107)</sup>: « Tu sei suddito degli Hàn, come potresti parlare diversamente ? »

Il motivo per cui, Chángsù, non vuoi riconoscere la schiavitù e ti sforzi di sostenere la monarchia costituzionale per spezzare i teneri germogli della rivoluzione, è senza dubbio la tua rassegnazione per l'eternità alla condizione di schiavo. Se parli di monarchia costituzionale, sei obbligato a riconoscere una saggezza nell'imperatore, e citi il suo decreto imperiale in cui dice: « Se un uomo perde la carica la responsabilità ricade su di me », e sostieni che « desidera arden-

temente istituire il Parlamento affinché tutto il popolo goda del diritto di voto, in modo che al mondo regni la giustizia; il suo altruismo è degno del Cielo, la sua integerrima giustizia è degna della Terra, egli considera il suo trono celeste come una scarpa sfondata », e così puoi affermare che « con la restaurazione dell'imperatore, il governo eletto non dovrà minimamente temere di non poter agire », ma questo io l'ho già confutato in « Il giusto odio per i Mancìu »<sup>108</sup>. Invece, dal 1895 in poi, quel santo reggitore si è spesso ricreduto, inquieto, sempre sui carboni ardenti, angosciato solo dal timore che l'Imperatrice Vedova non lo destituisse. Con abili stratagemmi, ha dato sfogo esterno all'intima angoscia, sapendo che senza riforme non avrebbe potuto mettersi in comunicazione con gli stranieri, ottenerne così il favore, e che senza contatti con gli stranieri e senza il loro appoggio, non avrebbe potuto avere l'aiuto di forze potenti per metter fine al potere dell'Imperatrice Vedova. Zàitián è un miserabile guitto, incapace di distinguere i cinque cereali, privo di soluzioni realistiche e costretto all'avventura, certo incurante del destino dei Mancìu. Tu, Chángsù, hai profittato di queste incrinature e di questi screzi, e le tue parole sono state accolte e messe a profitto; così, la politica dei Cento Giorni del 1898 sarà iscritta sui *pán* e gli *yú*, incisa sulle campane di bronzo e i tripodi<sup>109</sup>. I suoi atti sono nell'interesse pubblico ma la sua riposta intenzione è invece solo la difesa della propria posizione di potere. Se, allorché il nuovo regime non si era ancora consolidato, l'Imperatrice Vedova fosse morta prematuramente, e l'imperatore, trovatosi alla guida della cosa pubblica, avesse visto che niente al mondo lo minacciava, allora il cosiddetto nuovo governo l'avrebbe procrastinato fino ad abrogarlo completamente. Non solo l'avrebbe abrogato del tutto ma, come quel Napoleone III di cui parli, Chángsù, sarebbe stato inizialmente presidente e si sarebbe sforzato di agire nell'interesse del popolo, ma poi, nottetempo, avrebbe appostato i soldati e arrestato i deputati a centinaia e i notabili più in vista a migliaia, e li avrebbe gettati tutti in prigione; a tutto questo avremmo assistito nuovamente, ai tempi nostri. A che pro? Le due razze dei Mancìu e degli hàn non possono assolutamente primeggiare in due.

Oggi giorno i Mancìu sono cinque milioni: se dominano su 400 milioni di hàn e ce ne sono ancora d'avanzo, è perché questi ultimi sono istupiditi e frenati dalle vecchie e putride leggi. Il giorno in cui gli hàn apriranno le proprie menti, senza dubbio i Mancìu non potranno dominare tranquillamente entro i confini, come l'Austria fa con l'Ungheria o la Turchia con l'Impero Romano d'Oriente. Non è un sentimento condiviso da tutti l'amore per la propria razza e la cura del proprio interesse? Neppure il cosiddetto saggio reggitore sfugge a tali sentimenti, e dunque potrebbe davvero considerare una scarpa vecchia la portantina gialla<sup>110</sup>, o abbandonare tutto per giovare agli hàn? Anche ammettendo che egli fosse un puro e un giusto e non nutrisse la convinzione che fra Mancìu e hàn esiste un fossato, ugualmente le nuove leggi non avrebbero potuto essere realizzate. Per quale motivo? Pur essendo ignoranti e sprovveduti, i Mancìu hanno timore e sospetto per gli hàn e sanno di non poter consegnare loro i preziosi vasi<sup>111</sup>: di ciò sono convinti tutti. Più è profonda la loro ignoranza e più è stretta la loro unione, e i cinque milioni cooperano all'unisono, come i barbari incolti raggruppati negli attendamenti. Per questa ragione gli hàn non hanno i diritti del popolo e invece li hanno i Mancìu, che in più godono anche dei privilegi di nazione più nobile. Se non ci fosse stata l'Imperatrice Vedova ce ne sarebbero stati altri dieci o cento a trattenerlo per il gomito, e altri dieci o cento al posto di Rónglù. Se oggi si fondasse un governo e si scegliesse un eminente personaggio, coloro che occupano le posizioni più vicine al trono, in folla inizierebbero a discutere e accapigliarsi, e uno stuolo di dubbi e complicazioni seguirebbe a ruota; senza uomini di grande talento e ampie vedute, come i consiglieri di Pietro il Grande di Russia, non c'è dubbio che non si riuscirebbe a superare tutto ciò. I quattro maestri, Gòng [Gōng], Huān [Dōu] e gli altri<sup>112</sup>, furono assai vicini a Yáo, il quale fu costretto a dar loro incarichi pubblici, nonostante le loro ingegnose parole in pubblico non corrispondessero alle loro azioni in privato. Oggi, quel reggitore che tu chiami saggio, ha davvero più sapienza e virtù di Yáo? i suoi capaci e lungimiranti consiglieri valgono davvero più degli assistenti di Pietro il Grande di Russia? In passato, durante l'attività riformatrice del 1898,

furono abolite le cinque cariche e i tre governatorati provinciali <sup>113)</sup> come rametti da spezzare, e soltanto le guarnigioni, non si osò ritirarle; se si confronta la forza di quel santo sovrano con quella complessiva dei Mancù, chi è debole, chi è forte? Da ciò si può concludere che per quanto stette in lui non volle le riforme e per quanto non stette in lui non le potè fare. Chángsù, tu consideri un fatto reale solamente le belle parole dei decreti, e te ne servi per prenderti gioco del mondo. Semplicemente, non hai letto lo scritto di Liú Zhǐjī <sup>114)</sup>, « Zài wén », dove si dice che dai Wèi e i Jin in poi decreti e editti furono sempre redatti dai cortigiani, con grande eloquenza e contenuto impeccabile, e dunque a guardarli, i loro atti di governo sono ben diversi da quelli di Zhòu e Jié, e a leggerli, i loro editti e proclami ricordano Yáo e Shùn. Basta questo per conoscere la sostanza delle attività del 1898.

Oltre a ciò, senza dubbio la monarchia costituzionale avrebbe due Camere, quella Alta e quella Bassa, e i decreti approvati dalla Camera Bassa dovrebbero ancora essere convalidati oppure respinti dalla Camera Alta. Ora, chi diventerebbe membro legale della Camera Alta? Per il clan imperiale, i principi e i *beise*; per la nobiltà, le Otto Famiglie <sup>115)</sup> e i Mongoli interni e esterni; per l'alto clero, i *dalai* <sup>116)</sup> e i *panchen* <sup>117)</sup>. Fra queste elencate non vi sono cariche a disposizione degli hàn, esse sono tutte riservate ad altre razze, e il potere di questa Camera continuerebbe a essere sottratto agli hàn. La cosiddetta eguaglianza fra Mancù e hàn sarebbe possibile solo dopo aver imitato Austria e Ungheria, che hanno istituito un governo congiunto retto dal medesimo imperatore, una monarchia costituzionale doppia. Se ancora esistessero le Tre Province Orientali, e il gran sovrano dei Mancù ottenesse di governare congiuntamente anche sugli hàn, il nostro popolo sia pure a malincuore si dominerebbe e lo servirebbe. Ma ormai la patria dei Mancù è in mano russa, e chi ha perso la patria andrebbe punito, e non già riconosciuto sovrano dei Mancù, e di che doppia monarchia costituzionale si può parlare mai! Fregiare questo criminale cosmico che ha perso la patria con il titolo di sovrano degli hàn, forse che non equivale a trarre fuori di galera un delinquente e a farlo grande sovrano? Ma tu dici: « Fra amici, si possono forse dimenticare i vecchi e preziosi legami? E come potrebbe darsi, fra sovrano e suddito, che l'uno abbia concesso all'altro il suo apprezzamento e gli abbia affidato alti incarichi e invece quell'altro, in un momento difficile, lo abbandoni a metà strada e gli rivolti l'arma contro? » Zàitián sarà senza dubbio un tuo amico personale, Chángsù, ma è anche un nemico pubblico della razza hàn. E se poi tutti i Mancù fossero stupidi come cervi o cinghiali, come potremmo non liberarcene?

Quanto si è detto finora riguarda soprattutto la razza; non abbiamo però discusso ancora del giusto e dell'ingiusto, dei vantaggi e degli svantaggi; potremmo discorrerne ora, ed escogitare una soluzione per noi hàn. Secondo te, Chángsù, « la tragedia della rivoluzione sono i fiumi di sangue, i morti fitti come canapa, e nonostante ciò l'impossibilità di raggiungere gli scopi finali »; ma forse che li raggiunge la monarchia costituzionale senza ricorrere alle armi, alle lame? È noto ormai che l'Inghilterra, l'Austria, la Germania, l'Italia, hanno cominciato ad avere un libero parlamento dopo ripetuti cambiamenti popolari. Questo cambiamento popolare, è cosa che avvenga solo tramite la bocca e la lingua? oppure avverrà grazie alle lunghe alabarde, le potenti balestre, i proiettili e le pietre scagliate nell'aria? Se guardiamo ai recenti sviluppi del Giappone <sup>118)</sup>, l'avvio della monarchia costituzionale, pur essendo avvenuto esclusivamente grazie alle bocche e le lingue, vi è stato però preceduto da una campagna militare per cacciare i barbari <sup>119)</sup> e rovesciare il *bakufu*. Senza questa cruenta guerra precedente, non sarebbe avvenuta la posteriore fondazione della monarchia costituzionale. Dunque si sa che « i fiumi di sangue e i morti fitti come canapa » non sono cosa a cui la monarchia costituzionale abbia la fortuna di sfuggire. Anche tu, Chángsù, sai che è inevitabile, ed infatti ti adegui a questa teoria per cautelare te stesso, affermando che « attuando le riforme grazie al potere del sovrano, si potrà godere in qualche anno delle arti di governo e delle tecniche e i macchinari dell'Europa e dell'America ». Ma allora avremmo senza dubbio ancora la monarchia assoluta, non già la costituzione. Quando Kuòpǔ Tōngwǔ <sup>120)</sup> inoltrò la richiesta di una costituzione, tutti lo derisero per la sua dabbenag-

gine; forse che si potrà avere la costituzione inoltrando suppliche e memoriali all'imperatore? La costituzione può essere richiesta, ma allora può essere richiesta anche la rivoluzione? Una costituzione promulgata grazie alla volontà di un solo individuo, sarebbe cosa ben diversa da quella costituzione di cui si parla nei diecimila Stati del globo.

A dispetto della loro lunga frequentazione, Chángsù e Zàitián non conobbero mai le intenzioni l'uno dell'altro, come il dolore che prova un uomo messo al torchio un altro uomo non lo può sapere. Zàitián disse più volte che avrebbe concesso la costituzione, e Chángsù ebbe fiducia che egli effettivamente potesse farlo. Ma se qualcuno ti prendesse a parte, Chángsù, e dicesse: «Io devo far fermentare le acque dei quattro grandi mari e farne vino», tu crederesti anche che quello sia realmente in grado di far fermentare le acque dei quattro grandi mari per ricavarne del vino? Per il successo o l'insuccesso di un'impresa non si guarda soltanto alla volontà e le intenzioni, ma anche alla qualità del talento e del progetto. Se il tuo imperatore, Chángsù, era tanto saggio e altruista, geniale e coraggioso, come mai Gāngyì<sup>121</sup> ha potuto ostacolare le nuove leggi con il sostegno dell'Imperatrice, e Rónglǔ spargere calunnie e diffamazioni per terrorizzare l'opinione pubblica, e i vari governatori generali e provinciali guardare a distanza i severi proclami che si andavano accumulando senza mai eseguirli, e addirittura i zhāngjīng<sup>122</sup> sono stati messi a morte e te stesso sei stato confinato nel padiglione Yíngtái<sup>123</sup>? Un uomo superiore controlla le cose buone e le cattive in base al suo giudizio, e così il suo prestigio è grande. Sebbene sorvegliato dall'imperatrice madre e mal consigliato dagli adulatori, durante il suo regno Qín Shǐhuáng riuscì ad arrestare l'imperatrice madre<sup>124</sup>, e Lǎo Āi<sup>125</sup>, e [Lǔ] Bùwéi<sup>126</sup>, e ad abatterli; ora, come mai Zàitián non ci riesce? Durante il solitario ritiro<sup>127</sup> si può ancora dire che i suoi subalterni non fossero pronti. Ma con l'anno 1900 e l'augusto viaggio per Xī'ān, tutto il giorno per la strada, ormai libero dal giogo del solitario ritiro, ancora non ha potuto volgere il momento a suo favore e fuggire da solo a sud, per risiedere in un luogo separato dall'Imperatrice Vedova. Tanta pusillanimità e impotenza è propria dei sovrani indecisi e fiacchi, della genia di Xiàn degli Hàn<sup>128</sup> o di Zhāo dei Táng<sup>129</sup>. Il tàishǐgōng<sup>130</sup> ha detto: «Chi per gli altri è re e padre ma non conosce la rettitudine delle 'Primavere e Autunni', merita senza dubbio i peggiori appellativi». Per questo motivo, non si può giudicare quegli uomini integri che portano la responsabilità del mondo ma sono privi di potere reale, sulla base delle loro vittorie e sconfitte, e non si può non giudicare gli imperatori sulla base delle loro vittorie e sconfitte. Per quale motivo? Chi ha il potere reale e non lo sa mettere a profitto non dovrebbe usurpare invano il nome di imperatore. L'uno non sa difendere se stesso e vorrebbe che il mondo se ne rattristasse insieme con lui, i governatori generali e provinciali non sanno governare le cento famiglie e vorrebbero dal primo che facesse osservare la legge: sono mai possibili cose del genere?

Ormai non c'è più niente da fare, le prove eloquenti della sua attività sono sotto gli occhi di tutti. Tu invece, Chángsù, lo scusi: «Durante il solitario ritiro non ha perso il suo rango, nè è stato assassinato durante l'augusto viaggio alla volta di Xī'ān; ciò perché il mandato celeste è conservato in lui. Che il re non sia morto è segno che in un altro giorno potrà senza dubbio promulgare la costituzione». Ahimè! Sulla terrazza sul fiume<sup>131</sup> Wáng Mǎng disse: «Il Cielo ha generato la virtù in me, ma i soldati di Hàn che mi faranno?» Oggi per quale mai caso fortunato Zàitián ha un Chángsù che si sostituisce a Wáng Mǎng? Certo, se i diagrammi e i cerchi magici dessero delle profezie e gli amuleti fossero degni di fiducia, allora anch'io avrei letto qualcosa delle glosse esoteriche<sup>132</sup>. Queste glosse sono ancora molte, e l'«Invariabile mezzo», che senza dubbio è un inno in lode dei santi, nei tempi andati fu surrettiziamente accostato da Wèi Yúan<sup>133</sup>, Sòng Xiángfèng<sup>134</sup> e altri alla teoria dei Tre Domini e delle Tre Epoche<sup>135</sup>, e si affermò che si sarebbe potuto conoscere in anticipo il futuro; perfino Chángsù è fra quelli che ci credono fermamente. Ma l'«Invariabile mezzo» comincia con «il mandato celeste» e si conclude con «le opere del Cielo non hanno nè suono nè odore». «Mandato celeste» fu appunto il primo degli anni di regno stabiliti dai Mancù, e «le opere del Cielo non hanno nè

suono nè odore » significa che Zàitián è il sovrano con cui si concluderà il dominio mancese <sup>136)</sup>. Allora, il destino dei barbari di Jiàn <sup>137)</sup> si compirà con Guǎngxù, il trono imperiale di Nurhaci finirà con il 228° anno. Sebbene incontrollabili, non sono argomenti chiarissimi, più inequivocabili ancora del « mandato celeste » di cui parla Chángsù?

Insomma, la possibilità di sedare il disordine e ritornare alla normalità, non risiede nella presenza o assenza del mandato celeste, bensì nella facilità o difficoltà che incontrano le energie umane. Ora, se confrontiamo rivoluzione e concessione della costituzione, vediamo che la rivoluzione è più facile e la concessione della costituzione più difficoltosa. Perché mai? Nel caso della costituzione, esaminando la cosa dall'alto, si deve contare non solo sul talento di un uomo singolo ma anche sul volere comune di diecimila individui, e, esaminandola dal basso, si deve contare non solo sul volere comune di diecimila individui ma anche sul talento di un uomo singolo; considerando insieme gli altri e se stessi, sono molti quelli di cui è necessario l'appoggio. Nel caso della rivoluzione invece, una volta che ci sia quel volere comune, non resterebbe incerto che il loro talento. Ma allora la concessione della costituzione presenta una doppia difficoltà, mentre la rivoluzione ne presenta una sola, e, sebbene entrambe presentino delle difficoltà, è preferibile quella che, dal confronto, risulti meno difficoltosa, più agevole. Tutto il mondo è ormai convinto che sia manchevolissimo il talento individuale di Zàitián, tuttavia io non oserei affermare che nel Partito rivoluzionario non esistano del tutto uomini pari a Washington o a Napoleone. Durante i tempi più oscuri, come si sarebbe potuto sapere dell'esistenza di Washington e di Napoleone? Eppure Chángsù li paragona solo a quell'Aguinaldo <sup>138)</sup> che dopo i rovesci subito non seppe più farsi coraggio. Ora, forse che Chángsù intende ricorrere alle nove categorie dei *zhōngzhéng* <sup>139)</sup> per assegnare un rango alla capacità di tutti i 400 milioni di abitanti dell'impero? Si dica pure che di uomini eminenti, di elevata statura ed eccezionali capacità <sup>139b)</sup> in Cina oggi non possono esistere; però Yáo e Shún erano cinesi, e la Cina può ancora sperare che altri Yáo e altri Shún emergano e facciano la rivoluzione, in modo che la sua stirpe non scompaia; che bisogno c'è di attendere l'avvento di uomini sommi come Washington e Napoleone?

Secondo Chángsù, « già oggi nel cuore dei cinesi le verità non sono chiare e le vecchie costumanze resistono ancora; tanto più dopo la rivoluzione, quando certamente tutti i giorni cozzeranno scudi e lance e si stenterà l'esistenza senza mai sollievo, sarà impossibile cambiare le leggi e salvare il popolo, riorganizzare la vita politica interna! » Ma allora perché mai un popolo cui le verità non sono chiare ed è ancora succubo delle vecchie costumanze, non potrebbe fare la rivoluzione, però potrebbe accettare la monarchia costituzionale? Forse che nella monarchia costituzionale un uomo solo è santo in sommo grado e tutti gli altri sono barbari incolti e selvaggi crudeli? Tuttavia, profittare di ciò per metterti in ridicolo, Chángsù, sarebbe solo fare della polemica e la disputa andrebbe per le lunghe, io che ripeto che è impossibile la monarchia costituzionale e tu che ripeti che è la rivoluzione a essere impossibile. Quindi ti rispondo così: la saggezza del cuore umano nasce dall'esperienza delle lotte, e oggi giorno la saggezza del popolo non può che dispiegarsi nella rivoluzione, e non già in altre cause. Per ora non mi richiamerò a Washington o a Napoleone, bensì a Lǐ Zichéng della fine dei Míng. Questo Lǐ Zichéng, costretto dalla fame e dagli stenti, levò alta la pertica e insorse, privo certo di qualsiasi idea di rivoluzione, in questo dissimile dagli affiliati dell'odierna Società del Guǎngxī <sup>140)</sup>. Tuttavia, in seguito al graduale estendersi del prestigio, sorse l'idea di rivoluzione; una volta sorta la quale, prosperò la causa di sterminare i soldati e salvare il popolo, soccorrere gli affamati e i derelitti. Forse che quest'aspirazione Lǐ Zichéng l'aveva dalla nascita? Quando le lotte si furono protratte a lungo, egli seppe che non poteva più fermarsi. Ma se al tempo di Lǐ Zichéng era diventato impossibile cessare di soccorrere affamati e derelitti, oggi è la Repubblica del popolo unito a non poter più essere arginata. Per questa ragione, coloro che unirono i cuori degli uomini intorno all'ideale di soccorrere gli affamati e i derelitti poterono in parte convertirsi in avventurieri fieri e ambiziosi, una volta compiuta l'impresa; coloro che uniscono i cuori degli uomini intorno al-

l'ideale della Repubblica del popolo unito diventeranno senza dubbio, una volta compiuta l'impresa, i condottieri del popolo. In realtà, l'ascesa di tali condottieri è obbligata dalla situazione del tempo e dal fatto che gli uomini saggi sono generati dalle lotte stesse. Parliamo del presente: allorché gli Yihétuán iniziarono la loro sollevazione, dicevano « sostenere i Qīng, sterminare gli stranieri », ma poi, istruiti da Jīng Tīngbīn <sup>141)</sup>, seppero di dovere « spazzare via i Qīng, sterminare gli stranieri ». Oggi invece la Società del Guāngxī sa di non dover provocare incidenti con gli Occidentali, bensì innanzitutto di dover considerare un obiettivo realistico l'eliminazione dei Manciu e lo sterminio dei funzionari. Táng Cáicháng <sup>142)</sup>, all'inizio delle sue attività, nutriva grande fiducia negli Inglesi, strinse patti in segreto e rivelò le proprie intenzioni; alla fine però gli Inglesi lo tradirono. Oggi invece la Società del Guāngxī sa di dover contare soprattutto su se stessa e solo secondariamente sugli Occidentali. La mente umana progredisce, stimolata a continui progressi. Sia negli appelli quanto nei metodi e le astuzie tattiche, è inevitabile che, attraverso le lotte, si vada oltre i predecessori. Sebbene sia ancora presto per conoscere le vittorie e le sconfitte della Società del Guāngxī, si può dire però fin da ora che quelli che verranno dopo saranno migliori. Da ciò si può concludere che le verità non ancora chiare vanno chiarite con la rivoluzione, e le vecchie costumanze resistenti vanno eliminate con la rivoluzione. La rivoluzione non è un farmaco a effetto istantaneo come il *tiānxióng* o il *dàhuáng* <sup>143)</sup>; è bensì una buona medicina che combina l'effetto ricostituente con quello debilitante.

Secondo Chángsù, « coloro che oggi parlano di rivoluzione, o incaricano gli stranieri di importare armi e munizioni, o invitano gli stranieri ad addestrare l'esercito, o stipulano trattati con l'estero, o implorano rinforzi dall'estero: ma si tratta di grandi e formidabili potenze, e quelle di loro che vorranno stringere un'alleanza con il Partito del disordine potranno prendersi ciò che vorranno ». Io penso che oggi la rivoluzione non riuscirà ad evitare di piegarsi ai desideri degli stranieri e ciò nonostante non riuscirà lo stesso ad evitare il loro intervento; questo il Partito rivoluzionario certo lo sa già, non è cosa che possa ignorare. Al tempo del Fuku Baku Tō <sup>144)</sup> in Giappone, i Francesi presero contatto con il Taishogun <sup>145)</sup>, desiderando sedare il disordine interno per suo conto. Il Taishogun sarebbe stato d'accordo? Senza dubbio non era cosa che il Fuku Baku Tō potesse sapere in anticipo, e tuttavia, considerando la natura umana e l'interesse personale, era più probabile che avrebbe acconsentito e meno probabile che avrebbe rifiutato; fortunatamente rifiutò, e neppure questo il Fuku Baku Tō avrebbe potuto prevedere. Però, quando si strofinarono il sangue sulla bocca <sup>146)</sup> e scatenarono la rivolta, non erano demoralizzati per la certezza che avrebbe acconsentito. Oggi tutti scorgono le avvisaglie di un risorgimento; perché mai, Chángsù, hai la durezza di cuore di raggelare il clima nuovo che si sta formando, con previsioni non ancora avveratesi? Ahimè! Vivere nel xx secolo è difficile, difficile è riconoscere i confini delle razze, difficile esplorare la nuova cultura, difficile raddrizzare il cuore degli uomini e suscitare il fervore. Nelle epoche precedenti forse i santi e i savi non ebbero l'occasione buona; ma oggi finalmente il nostro popolo vede la luce, la miserevole razza hàn ha il suo momento; chi non ha i genitori, non ha neppure nobili ambizioni; perché mai tu la ostacoli senza tregua, sperando che la riduzione in schiavitù della tua stessa razza dimostri la giustizia delle tue parole! Inoltre, è la situazione che rende inevitabile l'importazione di armi, e in quanto alla richiesta di rinforzi non è del tutto esatto. Attualmente, in molte provincie orientali, che all'esterno in parte si affacciano al mare e all'interno hanno comunicazioni difficili e pericolose, non mancano certo i luoghi in cui si potrebbe profittare degli stranieri e senza che si ingeriscano. Occupiamo questi luoghi e fondiamovi un governo, rinnoviamo le cento leggi, avviamo gli affari di governo; allora gli stranieri vedranno da che parte spira il vento e desidereranno sì di profittare delle nostre lacune, ma non vorranno, là dove qualche cosa compiremo, non riconoscere uno Stato amico; a che pro allora preoccuparsi tanto?

Di recente, fra coloro che discutono di rivoluzione, qualcuno, conoscendo le difficoltà della magnanima impresa, ha proposto di fare una secessione e di istaurare uno Stato indipendente; senza dubbio ciò equivarrebbe a ritirarsi in un cantuccio, come una rana in fondo al

pozzo ignara del Mare Orientale, e infatti Chángsù ci mette in guardia con l'esempio dell'India. Io non approvo la secessione, nondimeno esistono delle ragioni a sostegno di una secessione, che sarebbe pur sempre superiore alla monarchia costituzionale. L'India voltò le spalle alla dinastia mongola dei Moghul<sup>147)</sup> e si creò una situazione in cui ciascuna provincia si separò e divenne indipendente, e alla fine caddero a una a una nelle mani degli Inglesi; su ciò Chángsù attira l'attenzione e ne fa un ammonimento. Tuttavia, la dinastia dei Moghul, se non fosse scomparsa, avrebbe potuto impedire la conquista inglese? Sotto il dominio dei Moghul, l'India era già caduta in mano a una dinastia straniera, e che differenza c'è fra l'essere un possedimento mongolo oppure un possedimento inglese? Senza la secessione delle varie provincie, dapprima ci sarebbe stata un'epoca mongola e poi un'epoca inglese, e la razza indiana non avrebbe avuto neppure quelle poche decine d'anni di indipendenza. Fra il non riuscire mai a detenere il potere statale e l'averlo temporaneamente per poi di nuovo perderlo, non c'è forse una grande differenza in vantaggio e svantaggio? C'è un detto, secondo il quale «è meglio morire che vivere da schiavi!». Se è ancora preferibile vivere liberi per un solo giorno e l'indomani tagliarsi la gola, tanto più se la libertà dura trenta o quarant'anni! E poi fra la situazione dell'India e quella della Cina c'è senza dubbio un'enorme differenza. Nella tua «Lettera sulla scomparsa dello Stato indiano»<sup>148)</sup>, Chángsù, dici che la sua cultura e la sua arte erano di molto superiori a quelle cinesi, ed elenchi come prova una sfilza di libri, di documenti, di testimonianze e di voci. Ignori che nelle zone tropicali non si soffre né freddo né fame e che quindi gli abitanti per la maggioranza sono pigri e sfaccendati; che poiché le cose si rovinano e imputridiscono facilmente, essi mancano dei vari concetti; e che per questo motivo la religione brahmanica di Sakyamuni doveva sorgere in India e non in un altro posto, proprio perché essi, privi come sono di tutti i concetti, considerano transitorie le cose mondane e non provano attaccamento per esse? Questo gli studiosi della società lo hanno dimostrato, ed è impossibile smentirli. Poiché mancano di tutti i concetti, guadagni e perdite di territorio nazionale, prosperità e decadenza della nazione non suscitano alcuna reazione nei loro petti. Quando Sakyamuni morì, i vari Stati indiani erano ormai divenuti vassalli della Persia, ma se si sfogliano i canoni esoterici, si legge solo dei vari sovrani confinanti e non mai dall'Imperatore persiano, come se ignorassero del tutto che il loro Stato apparteneva allora alla Persia. Fra coloro che fecero con slancio quanto potevano per conquistare l'indipendenza, si conta il solo re Asoka e la sua stirpe! In epoca recente, il fenomeno delle secessioni provinciali fu dovuto al caso, non a una preesistente volontà, e così, non essendo salde le intenzioni, dopo un certo numero di anni lo Stato è scomparso. Chi vuole l'autorafforzamento del proprio Stato e della propria razza, non faccia affidamento sulla letteratura o l'arte, ma consideri soltanto lo spirito. In Cina, per le condizioni locali, l'atteggiamento degli abitanti è in piccola parte vacuo e distratto, ma in massima parte è attaccato alle cose mondane, in ciò assai più saggio dell'India. Dal decadimento del 1644 a oggi, in quale mai regione non si è vista gente indignata contro la razza fetida e abietta? La loro volontà essendo più salda di quella degli Indiani, anche i loro successi saranno certo superiori a quelli dell'India, è forse necessario ricorrere all'achillea e alle scaglie di tartaruga per saperlo?

«Se si dice che gli hàn di oggi sono dispersi e isolati, che ciascuno pensa a sé, ancora peggio che durante il declino degli Hàn, dei Táng, dei Sòng e dei Míng, si è nel vero. Ma chi ha condotto a ciò, chi ha costretto a ciò? Secondo me, oggi, sebbene non tutti siano unanimi nel volere la cacciata dei Mancìu oppure la vogliono ma non osano dirlo apertamente a chicchessia, tutti però considerano con disprezzo i tartari un'abietta razza straniera, e questo loro sentimento nazionale affonda le radici in un'eredità bicentenaria, che senza dubbio ancora oggi non è scomparsa. In passato Chén Míngxìà<sup>149)</sup>, Qián Qiānyì<sup>150)</sup> e i loro pari, dall'alto delle loro cariche che giungevano al Gabinetto Interno e ai Sei Ministeri, si sono consegnati prigionieri, ma senza mai dare un solo consiglio che fosse di qualche utilità, come quelli di Wèi Zhēng<sup>151)</sup> a Tàizōng o quelli di Fàn Zhì<sup>152)</sup> al fondatore della dinastia. Costoro affermano con convinzione che nazioni straniere, razze abiette non appartengono alla nostra sacra stirpe cinese, e quindi avere

una carica presso le loro Corti rivela soltanto il desiderio di indossare lo zibellino e la cicala, di abbigliarsi di verdazzurro e di porpora <sup>153</sup>), ma non certo sollecitudine per il loro destino. Affannarsi alla guida di cavalli e carri in loro favore, per aiutare una sola famiglia a durare in eterno: non è questo il mio consiglio. I vari confuciani della Scuola dei Principi Universali, come Xióng Ciliú <sup>154</sup>), Wèi Xiàngshū <sup>155</sup>), Lù Lǒngqī <sup>156</sup>), Zhū Shì <sup>157</sup>) e colleghi inoltrarono sì delle rimostranze, ma le loro proposte di conservazione o di riforma non investivano mai i problemi fondamentali. Perfino di Zēng [Gúofān], Zūo [Zōngtáng], Hú [Línyì] <sup>157bis</sup>) e Li [Hōngzhāng] si può dire che agissero solo per guadagnarsi meriti speciali e ottenere in cambio lautissimi stipendi, ma una volta portato a termine il loro incarico, non fecero mai piani riguardanti la prosperità o la decadenza del governo, la sicurezza o il pericolo dei templi degli antenati e degli dèi del miglio; ciò perché pur prestando la loro opera per una sola famiglia non ebbero mai queste intenzioni. Gli altri cortigiani, a Corte, mettono sotto accusa potenti e nobili e, in provincia, tartassano notabili e signorotti: è davvero lodevole; i funzionari di seconda classe si dominano e conservano l'amor proprio, vivendo alla giornata e, a Corte, tenendosi in disparte; ancora più in basso si trova dappertutto gente avida oltre misura, timorosa e prudente fino all'eccesso, dimentica di ogni vergogna. In sostanza, nonostante le differenze, questi tre gruppi su un piano generale ignorano il significato di profitto e perdita finanziaria e su un piano ristretto, incuranti delle cause su cui giudicano, ottengono senza merito il loro stipendio e vi mantengono mogli, figli e casa; è questa la maniera in cui si conducono. Non basandosi su altro che sulla condotta di Chén Míngxia e Qián Qiānyì e facendola propria, sono duecento anni che continuano così. Nell'ultimo periodo dei Míng, con la successione per cinque volte di crollo e rinascita <sup>158</sup>), fra i funzionari del grado più basso, i letterati pedagoghi, giù fino ai venditori ambulanti e ai mendicanti, ai servetti e ai fattorini, non vi fu chi non alzasse la bandiera dell'insurrezione per resistere al nemico, con ferma volontà e spirito indomito, e innumerevoli furono i suicidi con il veleno o con la spada. Oggi, con la caduta di Pechino <sup>159</sup>), il popolo è incline a mostrarsi docile con gli stranieri e i funzionari ambiscono a diventarne i procuratori, a prendere lo stipendio da loro, a profittare della loro protezione; dentro l'intera cinta muraria di Pechino, non c'è chi non sia disposto a pascolare le pecore e a raccogliere i giunchi <sup>160</sup>), a fare il suddito di due padroni. Forse neppure uno di quelli con il distintivo infilato nella cintura <sup>161</sup>) si suiciderebbe, se non potesse più servire la famiglia straniera. Non per altro si comportano così se non perché considerano le razze straniere abietti clan, non appartenenti alla nostra sacra e illuminata schiatta cinese e il servire nelle loro Corti altro non è che indossare lo zibellino e la cicala e abbigliarsi di porpora e verdeazzurro: quando sono padroni i Mancìu essi ubbidiscono ai Mancìu e quando sono padroni gli Europei e gli Americani essi ubbidiscono agli Europei e agli Americani, facendo proprie le intenzioni di Chén Míngxia e Qián Qiānyì, senza mai cambiarle in duecento anni. Ma allora, se i Mancìu non vengono scacciati, non è forse una meta impossibile il desiderio che gli sforzi dei funzionari lavino loro l'onta, che la giusta indignazione delle Cento Famiglie ne provochi la disperata resistenza, e la speranza di giungere a uno stato di indipendenza e sovranità, mentre invece si decederà gradualmente fino alla rovina, per finire da ultimo schiavi degli Europei e degli Americani? Senza sarchiare le cattive sementi quelle buone non crescono, senza eliminare i cattivi armenti quelli buoni non si riproducono; è forse possibile sperare che il paese di Yū riacquisti la propria integrità anche senza afferrare personalmente la scopa e spazzare via i depravati costumi delle antiche famiglie? » <sup>162</sup>).

Le differenze fra le razze sono tanto evidenti, il vero e il falso, i vantaggi e gli svantaggi sono tanto ovvi e manifesti, eppure, Chángsù, tu sostieni ancora la monarchia costituzionale e contrasti la rivoluzione; ma forse la tua sagacia non basta, le tue conoscenze sono lacunose? Io constato che in venti anni, Chángsù, hai compiuto troppe svolte. All'inizio, quando Sūn Wén scatenò l'insurrezione di Canton, inviasti laggiù Chén Qiānqiū <sup>163</sup>) e Lín Kúí <sup>164</sup>) perché allacciassero contatti segreti. Allorché fondasti la Società per la Protezione del Paese <sup>165</sup>), dicevi anche tu di « proteggere la Cina e non i grandi Qīng », e senza dubbio la tua volontà stava dalla parte del-

la rivoluzione. Poco dopo, accecato dalle ricchezze e gli onori, e desideroso di riconciliarti con le vecchie aspirazioni, cominciasti, manovrando il bastone del comando nel 1898, a nutrire idee di riforma. Fallita l'impresa e fuggito in esilio, fingesti di conservare le volontà imperiali cucite dentro la fodera del vestito e fondasti la Società per la Protezione dell'Imperatore<sup>166</sup>, per accaparrarti il favore popolare. Però, anche durante la campagna di Hānkoū del 1900<sup>167</sup>, cercasti di utilizzare a tuo vantaggio il rispetto per il potere imperiale e stringesti segretamente un patto con Táng Cáicháng e gli altri, ma alla fine fosti sconfitto da Zhāng Zhīdòng. In quell'epoca, le vecchie aspirazioni resistevano ancora, non si erano ancora completamente dissolte. Morto Táng [Cáicháng], anche la Società per la Protezione dell'Imperatore a poco a poco si sbandò. Per parte tua, Chángsù, pensasti che la rivoluzione non poteva essere completata e, di nuovo accecato dalla ricchezza e gli onori, ma non potendo oggi rifare le svolte del passato per ottenerli, pubblicasti questo scritto. Forse che intendi davvero proteggere l'imperatore e ottenere la concessione di una costituzione? È ancora per farti udire dai Mancìu che dici: « Chángsù è senza dubbio devoto e leale, si adopra a costo della vita per proteggere i nostri Mancìu, e ciò che ha divulgato in passato, approfittare della riverenza per il potere imperiale allo scopo di proteggere la Cina e non i grandi Qīng, e tutti gli altri discorsi, non sono che macchinazioni altrui contro Chángsù, il quale infatti non ha mai detto cose simili ». Rónglù ormai è morto, [Yeho] Nala è più che settantenne, Zàitián è appena nell'età matura: vedremo senz'altro il giorno della restaurazione, e se coloro che comanderanno con la nuova ascesa dei Mancìu, non avranno un potere e una posizione simili a quelli di Rónglù e degli altri rinnegati, forse alla direzione del Ministero dei Lavori Pubblici potrà essere richiamato il precedente funzionario<sup>168</sup>, anche se sarebbe troppo sperare in una carica nel Consiglio del Gabinetto Interno. In effetti, Chángsù, l'hai detto tu stesso: « Che siano poveri o che siano ricchi e influenti hanno la medesima integrità, e non cambiano per questo le loro aspirazioni: uomini del genere forse esistono, ma io non li ho mai conosciuti ».

Ciò che tuttavia mi preoccupa, Chángsù, è che i tuoi vecchi discorsi sulla rivoluzione hanno fatto nel mondo un chiasso, che ancora oggi non è cessato. Chén Qiānqiū è morto, ma Sūn Wén e Lín Kùì vivono ancora; Táng Cáicháng è morto, ma Zhāng Zhīdòng vive ancora; i sagaci discorsi tenuti alla Società per la Protezione del Paese non sono stati riportati su seta e bambù<sup>169</sup> ma i vari gentiluomini aderenti alla Società vivono ancora; fatti analoghi, sufficienti a provare i tuoi sentimenti rivoluzionari, Chángsù, sono innumerevoli, e per quanto i Mancìu possano essere ottusi e ignoranti non è detto che riuscirai ad ingannarli. Ahimè! « Sant'uomo di Nánhǎi », tanto versatile a trovare i rimedi, anche il gatto ha solo nove vite e arriva il momento in cui finiscono. I Mancìu ormai non li inganni più, ricchezze e onori non li riavrà più; però puoi ancora truffare i discendenti di Yán e di Huáng<sup>170</sup>, e rallentare i piani per l'indipendenza. Peccato! Tu, che ormai hai smarrito la strada, puoi ancora perdere gli altri; forse che si tratta semplicemente di non distinguere il *fōu* dal *zhòng*<sup>171</sup>? Ecco il motivo per cui non ho potuto fare a meno di discutere di ciò.

Se tu, Chángsù, potessi risvegliarti d'improvviso, con rinnovato ardore, e valutata la tua capacità e fama e giudicata la situazione esterna, ti avvalessi della tua reputazione, nota in tutto il mondo, di integrità e onestà, di nobiltà d'animo e d'ingegno, e se i tuoi discepoli parlassero per lo più di rivoluzione, se insomma ci fosse un piccolo cambiamento, non perderesti il titolo di re senza trono, di santo nascosto<sup>172</sup>. Quando il nuovo regno trionferà e si citeranno le glorie e i meriti, la tua immagine, Chángsù, sverterebbe più alta delle stelle e delle nuvole; i tuoi scritti sarebbero religiosamente conservati nella Casa di Pietra<sup>173</sup>; le tue opere protette nella torre d'oro; i tuoi oggetti d'uso quotidiano considerati pari alle colonne di bronzo<sup>174</sup>, e in ciò troveresti consolazione. Se l'aspirazione a morire per il potere fosse superata da quella a morire per la fama, ti consiglierei di aspettare tranquillamente il nuovo sovrano. E anche se avresti ormai la pelle incartapecorita e inflacciditi i muscoli, ancora otterresti la dignità di Zhūo Mào<sup>175</sup>, il munifico trattamento di Xú Jing<sup>176</sup>, anche senza sbandierare la metà sinistra del contratto<sup>177</sup>.

Non sarebbe preferibile a vedere fama e posizione svanire d'incanto, a diventare lo zimbello del mondo? Questo scrivo. Ti auguro buona salute e mi scuso della poca chiarezza.

Firmato Zhāng Bīnglín

1) Si allude a un'eventuale futura riconquista del trono da parte di Guāngxù.

2) Anticamente, quando l'imperatore concedeva la grazia a un funzionario macchiatosi di una qualche colpa, gli donava un anello di giada; in seguito l'espressione « donare l'anello » (*cì huán*) passò a designare il reinsediamento di un funzionario destituito.

3) I Mancù.

4) Caporione di una rivolta. Detto *yuánxiōng* o *yuánwù*.

5) Nella « Biografia di Kāng Yǒuwèi » (*Nánhǎi xiānshēng zhùan*) di Liáng Qícháo si dice che così era soprannominato dai concittadini.

6) Nell'« Esame delle riforme di Confucio » (*Kōng Zǐ gǎizhì kǎo*), Kāng Yǒuwèi sostiene di aver ricevuto da *Shàngdì* il mandato di succedere a Confucio quale « profeta in comunicazione con il Cielo ».

7) Comparati della rivoluzione e della monarchia costituzionale.

8) L'espressione (*liáng zhī*) è di Mencio.

9) *Xiōngnú liè zhuan*, il cap. dello « *Shǐ jì* » di Simǎ Qiān.

10) Cioè in ultima analisi anche gli Xiōngnú erano cinesi.

11) *Dōnghú*, che è anche il nome di un'antica popolazione stanziata a est degli Xiōngnú.

12) *Huàshān, Xiàshǔi*: secondo Zhāng Bīnglín, le località abitate dalle prime tribù di razza *hàn*.

13) Dell'antica Cina.

14) Durante le Primavere e Autunni, nello Stato di Jin, un membro del clan aristocratico di Zhì Yáo, ritenendo che il sovrano avrebbe presto sciolto il clan, prese un altro nome di famiglia, quello di Fū.

15) Al tempo delle Primavere e Autunni, un discendente di Guǎn Zhòng, di nome Guǎn Xīū, trasferitosi dallo Stato di Qī a quello di Chǔ, ottenne il feudo di Yīn e mutò il proprio nome di famiglia.

16) *Pū dié*. L'espressione si trova nell'« Autobiografia di Simǎ Qiān », contenuta nello « *Shǐ jì* ».

17) Si allude ai Mancù.

18) Cfr. lo « *Shǐ Jīng* », *Xiǎo Yǎ, Táng Dì*.

19) « Razze storiche » (*lishǐ mínzú*) sono i gruppi etnici che condividono lingua, scrittura e organizzazione sociale; « razze naturali » (*tiānrán mínzú*) sono quelle che secondo la tradizione discendono dallo stesso capostipite.

20) Il testo dice *dì* « il grande sacrificio agli antenati imperiali ripetuto ogni tre, quattro o cinque anni », *xìá* « il sacrificio solenne triennale », *xiǎng tiāo* « portare le offerte al tempio degli antenati ».

21) Antica tribù barbara dell'est.

22) Tribù del gruppo tibetano.

23) Antica tribù protomongola della Siberia, appartenente al ceppo tunguso.

24) Cioè gli Wèi settentrionali, 385-534, il gruppo *Tuóbá* degli *Xiānbí*. Nel 493, l'imperatore Xiào dei Wèi settentrionali, il *tuóbá* Hóng, trasferì la capitale a Luòyáng e cambiò il nome di famiglia in Yúan. Sinizzò inoltre dieci cognomi imperiali e novantanove cognomi tribali. Il numero dato nel testo dev'essere un errore.

25) Lo Yángzì Jiāng.

26) Ovvero i *Luòyuè*, stanziati nel sudovest dell'odierno Gùizhōu.

- 27) Ovvero gli *Oūyuè*, stanziati nella zona di Wènzhōu, Zhèjiāng.
- 28) Ovvero i *Mǐnyuè*, stanziati nell'odierno Fújiàn.
- 29) O *Yuè* meridionali (*Nányuè*), stanziati negli attuali Guǎngdōng e Guǎngxī.
- 30) Ovvero i *Dī*, i *Qiāng*, i *Xiānbī*, i *Xiōngnú* e i *Jié*.
- 31) *Hanbetsu*, in opposizione a *Kōbetsu* «clan imperiale» e a *shinbetsu* «clan di origine divina».
- 32) L'imperatore officiava il culto in vaste sale (*tángzi*).
- 33) L'acconciatura mancese, testa rasa salvo un ciuffo di capelli sulla sommità del cranio.
- 34) Lo *yīngluò*, che i funzionari mancesi portavano al collo come emblema del potere.
- 35) Il *biàn*, il berretto da cerimonia dei funzionari militari di basso grado, e il *miǎn*, l'acconciatura da cerimonia degli alti dignitari.
- 36) Il Ministro *qīn*.
- 37) La tradizione gli attribuisce l'invenzione della grafia detta *lishū* (epoca *Qin*).
- 38) Cfr. di Kāng Yǒuwèi il *Dà tóng shū* («L'Armonia Universale»).
- 39) In «L'Armonia Universale», Kāng Yǒuwèi, rifacendosi al «Commentario di Gōngyáng», identifica l'assolutismo monarchico nell'«epoca del disordine e declino», la monarchia costituzionale nell'«epoca della pace avvicinandesi» e l'armonia universale nell'«epoca della pace universale».
- 40) Cap. dello *Shū Jīng*.
- 41) Cioè il *Jīngzhōu*, l'attuale Húnán e Húběi, sede dello Stato di Chū, e lo *Yángzhōu*, l'attuale Jiāngsū e Zhèjiāng, sede dello Stato di Wú.
- 42) *Jiǔ zhōu*, il territorio della Cina secondo lo *Shū Jīng*: *Jì*, *Yǎn*, *Qīng*, *Xú*, *Yáng*, *Jīng*, *Yù*, *Liáng* e *Yōng*.
- 43) Cioè il crollo della dinastia *Zhōu*.
- 44) «Zona di frontiera» (*yào*) e «zona desertica» (*huāng*) erano le due zone più distanti dalla capitale in un'antica divisione in cinque del territorio nazionale (le prime tre zone: *diàn*, *hóu* e *sú*).
- 45) Annali preQin, con i nomi di famiglia e le genealogie dell'aristocrazia, dall'Imperatore Giallo (*Huángdì*) alle Primavere e Autunni.
- 46) *Shàng gúo*: al tempo delle Primavere e Autunni, gli Stati di Qí, Jīn ecc. erano detti «Stati di sopra» e Wú e Chū «Stati di sotto» (*Xià gúo*).
- 47) Le «Primavere e Autunni del signo Lǚ [Bùwéi]» (*Lǚ shì chún qiū*), nel cap. *Gui yīn*, riferisce del viaggio di Yǔ nella regione selvaggia di Wú e Yuè.
- 48) *Ibidem*. Il flauto *shēng* è un antico strumento a 13–19 canne di varia lunghezza.
- 49) I dirigenti *tàipíng*.
- 50) Zēng Guófān (1811–1872), generale hàn al servizio dei Qīng. Represse i Taipíng. Nel 1860 divenne governatore generale del Liǎngjiāng. Promotore del Cantiere Navale del Jiāngnán. I suoi scritti sono raccolti nel «*Zēng Wén Zhèng Gōng Quán Jí*». Zǔo Zōngtáng (1812–1885), generale al servizio dei Qīng. Collaborò con Zēng Guófān alla repressione dei Taipíng. Uno degli esponenti del movimento *yángwù*. Gli scritti sono raccolti in «*Zǔo Wén Xiāng Gōng Quán Jí*».
- 51) *Kūn tì*: antica pena che prevedeva la rasatura del capo. Qui indica l'imposizione del codino.
- 52) *Chī mèi*: folletti partoriti dalle rocce e gli alberi dei monti.
- 53) Parola d'ordine del Partito degli irriducibili feudali.
- 54) Termine derisorio per il codino imposto dai Manció.
- 55) Cioè la «Fertile rugiada delle Primavere e Autunni» (*Chún qiū fán lù*), di Dǒng Zhòngshū.
- 56) Nel «Commentario di Gōngyáng» si loda il comportamento del duca Xiāng di Qí, il quale distrusse lo Stato di Jì per vendicare un torto risalente a nove generazioni prima.
- 57) Nel 1645, l'esercito *qīng* attaccò Yángzhōu e vi compì uno spaventoso massacro, che si protrasse per dieci giorni e causò oltre 800.000 vittime.

58) Bó Qí, generale dello Stato di Qín all'epoca degli Stati Combattenti, dopo la campagna di Chángpíng, nel 262 a. C., fece massacrare i 400.000 soldati dello Stato di Zhào che si erano arresi.

59) Nel 209 a. C., Xiàng Yǔ sconfisse l'esercito di Qín a Jùlù e uccise 250.000 prigionieri.

60) Il responsabile dei fatti di Yángzhōu, il comandante dell'esercito *qīng* principe Yù (Dodo). Nel testo si usa l'appellativo spregiativo *qiú* « capotribù ».

61) Cioè di compiere una vendetta cruenta.

62) Gli Indonesiani.

63) I Filippini.

64) Primo ministro.

65) Il periodo di regno dell'imperatore *qīng* Mùzōng (Zàichún), 1862–1874.

66) Burocrate di razza *hàn*, membro del Gran Consiglio sotto Tóngzhì e Guǎngxù.

67) Burocrate di razza *hàn*, membro del Gran Consiglio sotto Tóngzhì e Guǎngxù.

68) Burocrate di razza *hàn*, membro del Gran Consiglio sotto Tóngzhì e Guǎngxù.

69) Burocrate di razza *hàn*, membro del Gran Consiglio sotto Tóngzhì e Guǎngxù.

70) Burocrate di razza *hàn*, membro del Gran Consiglio sotto Tóngzhì e Guǎngxù.

71) Governatore provinciale.

72) Il principe Gōng (Yìxīn).

73) Il principe Chún (Yìxuān), padre di Zàitián.

74) Nobile mancese, capo del Partito degli irriducibili, membro del Gran Consiglio e vicerè del Zhìlì, strenuo oppositore delle riforme del 1898 e parte attiva nel colpo di Stato che vi mise fine.

75) Il principe Qìng (Yìkuāng), firmatario del trattato del 1884.

76) *Tìng Zhàng*: la pena della bastonatura con una canna di bambù inflitta nella Sala delle Udienze di Corte all'alto funzionario riottoso, sotto i Míng.

77) *Zhèn dào*: il complesso delle pene inflitte ai contadini ribelli.

78) *Dà hù jiā shù*: tassa supplementare per il pagamento delle campagne militari contro i contadini ribelli instaurata dall'ultimo imperatore *míng*, Chóngzhēn.

79) *Kāi kuàng*: le somme estorte dal *Tàijiān* (Grande Eunuco) con il pretesto dello sfruttamento minerario, e versate al tesoro imperiale, alla fine dei Míng.

80) *Shèngzǔ*, cioè l'imperatore Kāngxī (Xuányè), 1654–1722.

81) *Yìtiáo biānfǎ*: agli inizi dei Míng, le imposte comprendevano molte voci: l'imposta agraria (*tián fù*), le corvées (*dīng yì*), i tributi locali (*tǔ gòng*) ecc. Sotto Shénzōng (Wànli) corvées e tributi locali furono inclusi nell'imposta agraria. I Qīng ripresero questo sistema fiscale.

82) Alla monarchia costituzionale.

83) Nome di una carica *táng* (*jiédùshì*), l'antenata del *dūdū*. Qui indica piuttosto il governatorato generale (*zōngdū*) e quello provinciale (*xúnfū*) e le altre alte cariche.

84) Burocrate mancese: al tempo di Qiánlóng represses la rivolta di Lín Shūangwén a Táiwián.

85) *Beise* o *gúsai beise*, il quarto livello dell'aristocrazia mancese.

86) *giyún wang* o *doroi giyún wang*, il secondo livello dell'aristocrazia mancese.

87) *Dà gūi*: tavoletta di giada che l'imperatore teneva in mano nel corso delle cerimonie solenni.

88) *Jiù dīng*: il Tesoro di Stato ereditato dalle Tre Dinastie, fusi secondo la tradizione da Yǔ con il metallo proveniente dalle Nove Regioni. Insieme alla tavoletta di giada erano gli emblemi del potere universale.

89) Titolo nobiliare *hàn*, che non corrispondeva a un effettivo potere. Qui si allude al titolo di *yiyōnghóu* o « marchese intrepido » conferito a Zēng Guófān e al titolo di *kějīnghóu* o « marchese pacificatore e rispettoso » conferito a Zúo Zōngtáng.

90) Burocrate mancese (1798–1871). Nel 1854 fu generale di Jíngzhōu e in combinazione con l'Armata dello Xiāng di Zēng Guófān attaccò i Tàipíng. Nel 1862 diresse la repressione dei Nián. Nel 1867 diventò vicerè del Zhìlì.

91) Carica fondata dagli Hàn Orientali e abolita dai Míng. A partire dai Táng si era trasformata in una semplice sinecura.

92) Tassa aggiuntiva a titolo di rimborso delle perdite.

93) Oppure *píngyúyín*: il governo *qīng* stabilì una trattenuta di 12,5 *tael* su ogni 1.000 *tael* d'argento che le varie provincie versavano al governo centrale. Il prelievo avveniva sul *hàoxiàn* e veniva depositato nel tesoro provinciale.

94) Hónglì, nome dell'imperatore *qīng* Gāozōng (Qiánlóng), 1736–1795.

95) (1630–1704) pensatore progressista, autore dei due tomi del «Libro nascosto» (*Qián shū*), nel quale denunciava l'uso mancese di imporre altre tasse oltre quella fondiaria.

96) Letterato del tempo di Qiánlóng, autore del *Xiǎo Cāng Fáng Wén Jì*, in 16 *juàn*, uno dei quali, la «Lettera inoltrata a Huáng, gran protettore dello *Yámén* del vicerè del Jiāngsū, Jiāngxī e Anhūi» (*Shàng Liǎng Jiāng zhīfǔ Huáng tàibǎo shū*), racconta il viaggio di Qiánlóng nel sud.

97) Cfr. *Zhuāng Zi*, cap. *Qí wù lùn* (p. 39, ed. UNESCO, 1969).

98) (1654–1713) autore del «*Nán shān jì*», nel quale adottò la cronologia basata sul periodo *yǒnglì* dei Míng. Per questo fu arrestato; morì in prigione e furono coinvolte varie decine di persone.

99) Nel 1726 sovrintendente agli esami del Jiāngxī; propose un tema intitolato «Dove fermarsi nel mantenere il popolo» (*wéi mǐn sǎo zhǐ*), che fu diffuso erroneamente nella forma *wéi zhǐ*, che veniva a significare «tagliare la testa a Yǒngzhèng». I Mancìu lo gettarono in prigione, dove morì, e poiché era nativo del Zhèjiāng, in quella provincia gli esami cantonali e della capitale furono sospesi.

100) Nel 1725 scrisse il *Xī Zhēng Súi Bǐ* contenente alcune frasi sarcastiche nei confronti di Kāngxī. Il governo mancese lo condannò prontamente a morte, e all'esilio nell'Hěilóngjiāng la parentela.

101) Pubblicò nel 1767 il *Wèi Lǚ Liú Liǎng Shì Dú Shū Jì Jiàn Zǒu Gǎo*; fu condannato allo squartamento e i figli e i nipoti al taglio della testa.

102) Autore del *Jiān Mó Shēng Shì Chǎo*; la Corte *qīng* lo giudicò «sarcastico e insubordinato» e condannò l'autore allo squartamento.

103) Condannato a morte per aver apportato alcune correzioni al *Kāngxī Zìdiǎn*.

104) Nativo di Línchūan nel Jiāngxī, «letterato introdotto» (*jìnshì*) presso Kāngxī e vicerè del Zhílì sotto Yǒngzhèng, incriminato per le accuse di Tián Wénjīng, governatore provinciale del Hénán.

105) (1683–1753) «letterato introdotto» presso Kāngxī, *shìláng* (viceministro) del Ministero dei Funzionari e presidente dell'Accademia Imperiale (*Gúo zǐ jiān*) sotto Yǒngzhèng.

106) Abito rosso-bruno indossato dai condannati a morte.

107) Vissuto al tempo dell'imperatore Wǔ degli Hàn Occidentali, condusse l'esercito contro gli Xiōngnú ma fu sconfitto e si arrese. Per giustificare il suo comportamento scrisse il *Dá Sū Wǔ Shū*.

108) *Zhèng Chóu Mǎn Lùn*: scritto nel 1901 in risposta al *Zhōngguó Jìruò Sùyuan Lùn* di Liáng Qícháo, nel quale si dava la colpa della debolezza della Cina alla sola Yehonala.

109) Utensili di bronzo che portavano incise frasi di elogio.

110) *Huáng wū chē*, la vettura imperiale.

111) Il Tesoro di Stato, simbolo del potere monarchico.

112) Gòng Gōng, Huān Dōu, Sān Miáo e Gūn: secondo la tradizione, gli assistenti di Yáo. Detti anche i «quattro criminali» (*sì xióng*).

113) Le cinque cariche sono le antiche cariche di *guānglùsì*, *hónglùsì*, *tàichángsì*, *tàipūsì* e *dàlìsì*. I tre governatorati sono quelli del Húbèi, del Guǎngdōng e dello Yúnnán.

114) Storico *táng*. Autore dello *Shǐ Tōng*, di cui lo *Zài Wén* è un capitolo.

- 115) Secondo lo *Xiào Ting Zá Lù* sono le seguenti: *Gúwaigiya*, *Niohuru*, *Snmuru*, *Nara*, *Donggo*, *Hoifa*, *Vla*, *Maca*.
- 116) L'alta carica lamaista.
- 117) L'alta carica lamaista.
- 118) L'era Meiji.
- 119) Gli Occidentali.
- 120) Burocrate mancese, che inoltrò a Guǎngxù la richiesta di una costituzione.
- 121) Burocrate mancese, membro del Gran Consiglio, *shàngshū* (ministro) del Ministero dei Funzionari, molto legato a Yehonala; fu uno strenuo oppositore del movimento delle Riforme.
- 122) Titolo militare, esteso poi ai funzionari civili del Gran Consiglio e del Ministero degli Esteri (*Zōnglǐ Yámén*). Durante le Riforme la carica fu ricoperta da Tán Sìtóng e altri quattro riformatori, tutti giustiziati dopo il colpo di Stato.
- 123) A Zhōngnánhǎi, nella Città Proibita. Vi fu rinchiuso Guǎngxù.
- 124) La madre di Qín Shihúang, Xià Jī.
- 125) (?-238 a. C.). Ministro di Qín. Divenuto ricco e potente grazie al favore dell'imperatrice madre, si sollevò contro Qín ma fu sconfitto in battaglia, catturato e ucciso.
- 126) (?-235 a. C.) il politico autore del «*Lǚ Shì Chūn Qiū*».
- 127) Gli arresti domiciliari dopo il colpo di Stato.
- 128) L'ultimo imperatore degli Hàn Orientali; accerchiato da Dǒng Zhūo, trasferì la capitale a Cháng'ān, dove venne deposto da Cáo Pī.
- 129) L'ultimo imperatore *táng*.
- 130) « Grande storiografo »: titolo riservato a Simǎ Qiān e a Simǎ Tán. Qui si allude al primo.
- 131) Una terrazza sull'acqua del Palazzo Wèiyāng, a Cháng'ān, al tempo degli Hàn Orientali. Wáng Mǎng si uccise in questo luogo. La citazione che segue è tratta dalla « Biografia di Wáng Mǎng » (*Wáng Mǎng zhuàn*) dello *Hàn Shū*.
- 132) *Wēi shū*.
- 133) Il filosofo *qīng* (1794-1857).
- 134) (1776-1860) nativo di Chángzhōu (l'odierno Wúxiàn) nel Jiāngsū, diplomatico di secondo grado (*jū rén*) sotto Jiāqíng, versato nei classici. Autore del *Fú Xī Jīng Shè Cóng Shū*.
- 135) Cfr. il *Gōngyàng Zhuàn*.
- 136) « Le opere del Cielo non hanno nè suono nè odore » suona in cinese *shàng tiān zhī zài wú shēng wú xiù*, dove si possono leggere i due caratteri del nome di Zàitián.
- 137) Cioè Jiànzhōu, nel bacino del fiume Mùlíng, nel Kirin. Un antenato del fondatore della dinastia *qīng*, Mǒngke Temür, assunse qui la carica di *zhōuzǒuwèi* al tempo di Yǒnglè dei Míng. Per questo i Míng chiamarono spesso i Mancù « barbari di Jiàn » (*Jiàn Yī*).
- 138) Presidente della Repubblica filippina (1899). Durante la resistenza contro gli Stati Uniti, succeduti alla Spagna nel possesso dell'arcipelago, tradì la causa dell'indipendenza firmando un giuramento di fedeltà agli Stati Uniti.
- 139) Sotto gli Wèi, i Jin e le Dinastie del Sud e del Nord, ogni prefettura (*jūn*) eleggeva *zhōngzhèng* i propri uomini migliori, classificandoli in nove categorie a seconda del talento; poi il governo faceva le sue scelte in base a queste categorie.
- 139<sup>bis</sup>) Come Napoleone e Washington.
- 140) *Guǎngxī huìtáng*, organizzazione antimancese fondata nel 1903 da Lù Yàfā e Wáng Héshùn nel Guǎngxī.
- 141) Organizzatore, dopo la sconfitta degli Yìhétuán del 1901, della prosecuzione delle lotte nel Héběi. È dovuta a lui la parola d'ordine ricordata da Zhāng Bīnglín (marzo 1902).
- 142) Esponente riformista, organizzò a Hánkǒu, nella legazione inglese, un « esercito indipendente » (*zìlìjūn*), dopo la sconfitta delle Riforme, nel 1900, con l'intenzione di appoggiare la

restaurazione di Guǎngxù. I Mancìù, d'accordo con il console inglese, lo arrestarono e assassinarono.

143) Erbe medicinali.

144) « Partito anti-bakufu ».

145) Il Nihon Bakufu Seii Taishogun Tokugawa Keiki.

146) La cerimonia di affiliazione alle antiche sette segrete, consistente nell'intingere un dito nel sangue e umettarsi i lati della bocca, in segno di sincerità.

147) Si riferisce alla conquista dell'India da parte di Bābur, nel 1525, che diede inizio alla dinastia Moghul. (Alcuni autori - Embree, Wilhelm, INDIA, Milano, 1968, p. 239 - affermano che i Moghul erano non già mongoli bensì turchi: « Bābur discendeva [...] da parte di padre da Tamerlano e da parte di madre da Gengis Khan, ma si considerò sempre un turco Chagatai »).

148) *Lùn Yìndù wángguó shū*, ovvero *Yú Tóng Xùe Zhū Zǐ Liáng Qícháo Děng Lùn Yìndù Wángguó Chū Yú Gè Shěng Fēn Lì Shū*, del 1902.

149) « Letterato introdotto » sotto Chóngzhēn dei Míng, poi passato ai Mancìù e diventato capo della segreteria (*mishūyuàn dàxuéshì*).

150) « Letterato introdotto » presso Wànlì dei Míng, arrivato alla dignità di *shàngshū* (ministro) del Ministero dei Riti, poi passato ai Mancìù con il titolo di *shílang* (viceministro) nello stesso dicastero, addetto alla segreteria.

151) Censore di Tàizōng dei Táng, noto per la sua franchezza.

152) *Shìzhōngguān* di Tàizǔ dei Sòng, famoso per la sua schiettezza.

153) Le insegne degli alti funzionari.

154) (1635-1709).

155) (1617-1687) *shàngshū* (ministro) del Ministero della Giustizia.

156) (1630-1692), censore imperiale.

157) (1665-1736).

157<sup>bis</sup>) (1812-1861). Alto funzionario. Represse la rivolta dei Miáo e di Li Yuánfā. Collaborò alla repressione dei Táipíng.

158) Le cinque piccole Corti fondate nel sud della Cina dai lealisti *ming* (Fú, Guì, Lǚ, Hán e Táng).

159) La conquista di Pechino da parte dell'esercito alleato nel 1900.

160) Esprime la sottomissione. Citazione dal *Diǎn Lùn*.

161) *Jinshēn*, dall'espressione *jìn hù yú shēn* « infilare la tavoletta con il grado nella cintura ».

Cioè funzionario.

162) Tutto il capoverso è una citazione dal *Zhèng Chóu Mǎn Lùn*.

163) Discepolo e compaesano di Kāng Yǒuwèi.

164) Discepolo di Kāng Yǒuwèi.

165) *Bǎo Guó Huì*, associazione riformista promossa da Kāng Yǒuwèi e altri e fondata a Pechino nel 1898. Il suo programma era la difesa della nazione, della razza, delle istituzioni e le riforme; fu presto dichiarata illegale dai Mancìù.

166) *Bǎo Huáng Huì*, fondata da Kāng Yǒuwèi, Liáng Qícháo e altri nel 1899, all'estero.

167) Ci si riferisce alla creazione del *zìlǐjūn* da parte di Táng Cáicháng.

168) Cioè Kāng Yǒuwèi, che rivestì la carica nel 1898.

169) Cioè su carta.

170) L'imperatore Yán (cioè Shénnóng) e l'Imperatore Giallo.

171) Due antiche misure di capacità, diverse. Cfr. il *Zhuāng Zǐ*, cap. *Tiān di piān*.

172) Appellativi tradizionalmente riservati a Confucio, dopo gli Hàn.

173) L'antico Archivio di Stato.

174) In epoca hàn al confine meridionale di Xiànglín, la più meridionale delle provincie dell'impero (attualmente nel Vietnam) furono erette 2 colonne di bronzo per segnare il confine.

<sup>175</sup>) Funzionario *hàn*, si ritirò a vita privata dopo l'usurpazione del trono imperiale da parte di Wáng Mǎng. Liú Xiù lo richiamò.

<sup>176</sup>) Funzionario agli ordini di Liú Zhāng, all'epoca dei Tre Regni. Dopo l'entrata di Liú Bèi nello Stato di Shūhàn fu fatto *tàifù*.

<sup>177</sup>) Anticamente i contratti venivano divisi in due metà, ognuna delle parti ne conservava una, e il creditore aveva la metà sinistra.

## BIBLIOGRAFIA

### *Opere di Zhāng Bǐnglín:*

1. AA.VV., *Zhāng Tàiyán zhùzào xuānzhù*, (Scelta dalle opere di Zhāng Bǐnglín) Pechino, 1976.
2. Tāng Zhījūn, *Zhāng Tàiyán zhènglùn xuānji*, voll. 2, Pechino, 1977.

### *Opere su Zhāng Bǐnglín (in cinese):*

1. Zhāng Nán, Wáng Rěnzhi, *Xīnhài géming qián shí nián jiān shilùn xuānji* (Antologia di scritti sui dieci anni precedenti la Rivoluzione del 1911), voll. 3, Pechino, 1960, 1978.
2. AA.VV., *Fǎjiā rénwù jiǎnjiè* (Presentazione di personalità legiste), Pechino, 1975, pp. 198-207.
3. Hóu Wàilü, *Zhōngguó jìndài zhèxuéshǐ* (Storia della filosofia cinese moderna), Pechino, 1978, pp. 334-368.
4. Yáng Róngguó, *Jiǎnmíng Zhōngguó zhèxuéshǐ* (Breve storia della filosofia cinese), Shāndōng, 1976, pp. 571-583 (Cfr. anche l'edizione precedente).

*N.B.* Il primo testo raccoglie molti articoli giornalistici di Zhāng Bǐnglín; gli altri considerano tutta la sua attività con particolare attenzione per quella filosofica, dai due diversi punti di vista storiografici di prima e dopo il 1976. Per tutto il dibattito su Zhāng Bǐnglín apparso sulle riviste cinesi dagli anni '50 agli anni '70, cfr. l'articolo su questo tema in « Cina », Is.M.E.O., Roma, 15.

### *Opere su Zhāng Bǐnglín (non in cinese):*

- J. A. Fogel, *Race and class in Chinese Historiography*, in « Modern China », vol. 3, 1977.  
M. Gasster, *Chinese intellectuals and the Revolution of 1911*, Seattle, 1969.  
W. M. Grigor'iev, *Sotsial'no-politicheskie idei Chzhan Tai-iania v period podgotovki Sin'khaiskoi revoliutsii* (Il pensiero sociopolitico di Zhāng Bǐnglín nel periodo appena precedente la Rivoluzione del 1911), Mosca, 1962

(Questi tre scritti sono gli unici ad occuparsi di Zhāng Bǐnglín con una certa ampiezza).

ADRIANA BOSCARO

I *KIRISHITAN MONOGATARI*:  
UNA RILETTURA DEL 'SECOLO CRISTIANO'

« Arrivo di un *kirishitan* in Giappone. Durante il regno del *mikado* Go Nara, 108° imperatore dopo Jinmu, nell'era Kōji<sup>1)</sup>, su una nave barbara da carico giunse per la prima volta un qualcosa che aveva sembianze umane ma ch  era del tutto simile a un *tengu*, a un Mikoshi Nyūdō, un essere inqualificabile<sup>2)</sup>. Dopo aver appurato [si scoprì] che era una creatura chiamata *bateren*. A una prima occhiata, il naso era lungo come una conchiglia a torciglione, ma senza escrescenze, attaccata a mo' di ventosa, gli occhi immensi come due lenti di occhiali, le pupille gialle, la testa piccola, alle mani e ai piedi aveva lunghi artigli, era alto pi  di sette *shaku*, aveva il colorito molto scuro, il naso rosso, i denti pi  lunghi di quelli di un cavallo, i capelli color grigioto, era pelato sulla fronte come se gli avessero ruotato una scodella. Non si afferrava nulla di quanto diceva, la sua voce sembrava quella di un barbogianni. La gente si accalc  per le strade per vederlo, tutti d'accordo nel ritenerlo pi  orrendo del pi  selvaggio *tengu*: dissero proprio cos  mentre si comportavano in questo modo. Il suo nome era Urugan *bateren*<sup>3)</sup>. Bench  dentro di s  si proponesse di diffondere la legge cristiana, sembrava dapprima intenzionato a esplorare la saggezza del popolo giapponese<sup>4)</sup>. Portava con s  un sacco di cose dai paesi barbari del sud, e numerose stravaganti mercanzie. [...] <sup>5)</sup>.

Cos  si apre il *Kirishitan monogatari*, apparso manoscritto nel 1639, proprio nell'anno del quarto editto *sakoku* che isolava definitivamente il Giappone dai paesi dell'Europa cattolica, dopo contatti che si erano protratti per circa un secolo nel periodo ormai noto come 'secolo cristiano'<sup>6)</sup>. Gli avvenimenti degli anni 1549-1650, che coinvolgono gli europei e in particolare la dottrina cristiana, hanno dato lo spunto a un successivo filone letterario popolare che, dal testo appena citato, prende appunto il nome di *kirishitan monogatari*, 'racconti sulla cristianit '.

Come rappresentanti di questa vasta produzione ho scelto il *Kirishitan monogatari*, il *Kirishitan shūmon raichō jikki* (*Veritiero resoconto dell'arrivo della religione cristiana in Giappone*)<sup>7)</sup>, e il *Nanbanji kōhaiki* (*Fortuna e caduta della chiesa dei barbari del sud*)<sup>8)</sup> che, apparso verso la met  del XVII secolo come riassunto del *Kirishitan kongenki* (*Storia delle origini del cristianesimo*),   interessante perch  venne ripreso e dato alle stampe nel 1868 da un monaco, Kiyū Dōjin<sup>9)</sup>, il quale, di fronte al rinnovato imminente pericolo occidentale, pens  bene di rimetterlo in circolazione facendolo precedere da una polemica prefazione che riecheggia l'atmosfera xenofoba degli anni del *sonnō jōi*.

Il 'secolo cristiano' fu in assoluto il primo momento d'incontro del Giappone con l'occidente. Il fatto che si trattasse dell'occidente cristiano ne condizionò in parte l'approccio: fu infatti una cultura di matrice latino-mediterranea (i portoghesi avevano il monopolio commerciale) porta attraverso il filtro dei gesuiti, che avevano il monopolio religioso. Data l'avversione che i giapponesi mostrarono ben presto nei confronti della dottrina cristiana, poco resta a testimoniare della presenza di questa cultura cattolica (detta *kirishitan bunka* o *nanban bunka*), ma non bisogna dimenticare quelle 'tracce psichiche' ineffabili e indefinibili che sono rimaste nell'inconscio dei giapponesi facendo affiorare a livello conscio interrogativi esistenziali e dilemmi etici e metafisici che prima essi non si ponevano, e che per alcuni scrittori contemporanei costituiscono ancora lo spunto di meditate riflessioni <sup>10</sup>.

Il 'secolo cristiano' trova il suo spazio in una particolare situazione politica, il *sengoku jidai*, che vedeva il Giappone frazionato in numerosi e talvolta minuscoli centri di potere. Ogni minima variazione negli equilibri portava al crollo di casate illustri e al sorgere di nomi nuovi. È uno dei rari momenti della storia giapponese in cui il successo è alla portata di chi lo sa cogliere. Tutto può servire allo scopo: l'intraprendenza, l'entusiasmo, l'opportunismo dei nuovi capi non più necessariamente tutti appartenenti alla classe aristocratica, una più elastica interpretazione del codice d'onore dei guerrieri, la produttività di alcune terre che permettendo nuove tecniche agricole consentono una maggiore autonomia, lo sviluppo del commercio e il conseguente sorgere di una classe mercantile che, attratta dal lusso e dalle novità, fa circolare più liberamente il denaro.

Il cristianesimo si infiltrò all'inizio - l'arrivo di Francesco Saverio è del 1549 - proprio approfittando di questo stato di cose e trovando protezione presso quei *daimyō* che ricavano anche un profitto economico dall'arrivo delle navi portoghesi. Come entità però i gesuiti rimasero per alcuni anni circoscritti nei territori dei *daimyō*, che chiamavano « Re » a riprova della mancanza di un governo centrale. La situazione si fece 'ufficiale' con l'intervento di Nobunaga, protettore dei padri cristiani perché nemico dei bonzi. Libertà di predicare, lasciapassare per le zone più pericolose, salvacondotti, permesso di erigere chiese: ecco quanto garantiva Nobunaga, la personalità più 'laica' della storia nipponica. In cambio richiese l'abilità dialettica dei gesuiti (nei primi tempi spalleggiati da confratelli giapponesi) in una serie di scontri dottrinali con i monaci buddhisti, godendo (così asseriscono le tronfie cronache occidentali) delle puntuali sconfitte di questi ultimi. L'equivoco di fondo che faceva del cristianesimo un'ennesima setta buddhista di lontane origini indiane o, peggio, i palesi equivoci terminologici che scaturivano da questi incontri, non turbavano ovviamente Nobunaga al quale bastava che i bonzi ponessero fine alle loro scorrerie armate e che la piantassero di soffiare sul fuoco delle rivolte contadine. Togliere loro autorità religiosa era anche renderli più deboli in campo politico. E i *bateren* non erano ancora abbastanza agguerriti per dargli dei pensieri.

Ma li diedero al suo successore, Hideyoshi, il quale messo sull'avviso da certi avvenimenti e seguendo il suggerimento dei suoi consiglieri (tra cui l'anima nera dei gesuiti, l'ex-monaco Yakuin Zensō), non tardò a manifestare chiaramente la propria avversione a una presenza religiosa che minacciava di preludere a una presenza militare. Anche se il primo editto di espulsione (1587) naufragò nell'indifferenza più generale dopo un attimo di scompiglio, una nuova avvisaglia si ebbe con l'uccisione dei 26 Martiri di Nagasaki, successiva alla vicenda del galeone spagnolo *San Felipe* nel 1596<sup>11)</sup>. Furono poi i Tokugawa a dare un'ultima stretta di vite nel 1639, e il quarto editto sul *sakoku* poneva così fine al 'secolo cristiano' autorizzando il contatto con gli stranieri solo attraverso il filtro della concessione olandese di Deshima<sup>12)</sup>.

Durante il periodo Tokugawa ebbe luogo un interessante dibattito culturale che si sviluppò su due terreni paralleli: quello filosofico/dottrinario che impegnò alcuni dei più bei nomi confuciani e buddhisti nella confutazione dei dogmi cristiani e che va sotto il nome di letteratura *hakirishitan*<sup>13)</sup> e quello, appunto, popolare dei *kirishitan monogatari* che nella superficiale polemica pretestuosa su spiccioli problemi di interpretazione dottrinale insinuava una visione deformata e grottesca dei missionari affinché venisse perpetuata nel popolo la convinzione che 'occidentale/cristiano' era sinonimo di rovina e male.

I *kirishitan monogatari* si innestano nell'ampia categoria dei *kanazōshi* e in particolare in quel gruppo che in senso molto lato potremmo definire 'didascalico' e che si proponeva di diffondere (o come in questo caso, di contrastare) idee dottrinali. Per un arco di due secoli e mezzo fu infatti questo il filo conduttore della polemica che giocherà abilmente nel propinare descrizioni, di proposito scostanti, dell'aspetto fisico degli occidentali nonché liste delle loro immaginarie malefatte e delle loro proprietà magiche. Queste venivano alternate oculatamente al dibattito religioso dove la fede cristiana è bollata non solo come totalmente assurda, ma anche, come vedremo, ritenuta iniquo mezzo di pre-conquista territoriale. La parte dottrinale è tenuta su di un livello abbastanza elementare e quindi i *kirishitan monogatari*, pur avendo anch'essi come scopo il rigetto dell'occidente cristiano, si differenziano dalla letteratura anticristiana vera e propria.

Prima di passare a una disamina dei contenuti e a un'analisi più particolareggiata delle componenti ritenute necessarie per rinfocolare la polemica popolare anticristiana, vediamo di inquadrare un momento questa produzione che sfugge a una facile catalogazione<sup>14)</sup>.

Si possono individuare grosso modo due filoni principali: il primo si incentra sull'arrivo dei missionari a Kyōto, sulla costruzione del *nanbanji*<sup>15)</sup>, la prima chiesa cristiana, e sull'operato di Nobunaga e Hideyoshi; il secondo prende lo spunto dalla rivolta di Shimabara del 1637/38 per condannare ancora una volta l'entrata in Giappone di una dottrina malvagia e sovversiva. È interessante notare che, benché i missionari fossero presenti nel Kyūshū sin dal 1549 e li aves-

sero i loro centri più agguerriti (come nella regione di Bungo, a Arima, a Amakusa, con collegi, seminari e chiese), i *kirishitan monogatari* si focalizzano principalmente sulla missione di Kyōto, quasi a sottolineare, e non solo in senso geografico, la posizione periferica del Kyūshū<sup>16</sup>.

Tralasciando qui di elencare i vari gruppi e sottogruppi<sup>17</sup>, basterà ricordare i testi principali. I due più antichi sono il *Kirishitan yuraiki* (*Origini del cristianesimo*) scritto verso il 1620–30 e il già citato *Kirishitan monogatari* del 1639. A queste due opere ha attinto il compilatore del *monogatari* più noto e diffuso, il *Kirishitan shūmon raichō jikki* (*Veritiero resoconto dell'arrivo della religione cristiana in Giappone*), che è a sua volta servito sia ai *monogatari* che trattano in modo più specifico della storia della vicenda cristiana (ad es. il *Kirishitan jikki* (*Relazione sulla cristianità*), il *Kirishitan shūmonki* (*Storia della religione cristiana*), il *Kirishitan metsubōki* (*Storia della distruzione della cristianità*), ecc.<sup>18</sup>), sia a quelli che già nel titolo portano un chiaro riferimento al *nanbanji*, sia infine al gruppo che ci ha tramandato la leggenda del monte Ibuki. Quest'ultimo gruppo, che prende il nome dall'*Ibuki mogusa* (*L'artemisia di Ibuki*)<sup>19</sup>, connota un fatto di singolare interesse. Con apparente incongruenza, si attribuisce agli aborriti barbari del sud l'introduzione in Giappone di un'erba medica, il *mogusa* o *yomogi* (*artemisia indica*), già nota da secoli e molto apprezzata per applicazioni cauterizzanti<sup>20</sup>.

Vi si narra infatti come Nobunaga concesse ai cristiani un appezzamento di terreno vicino al monte Ibuki in Ōmi e come essi vi avrebbero seminato diverse erbe che servivano per i loro intrugli da somministrare ai malati: costoro, una volta guariti, erano facile preda della dottrina malvagia<sup>21</sup>. Un altro folto gruppo fa capo invece alla rivolta di Shimabara e tratta o dei dettagli della rivolta come lo *Shimabara Amakusa nikki*, lo *Shimabaraki*, l'*Amakusa gunki*, ecc.<sup>22</sup>, o prende dall'avvenimento lo spunto per una polemica contro i *daimyō* cristiani come il *Nanban yōhōki* (*Storia della malvagia dottrina occidentale*)<sup>23</sup>.

Ritorniamo al *Kirishitan monogatari* il quale, pur con un debito iniziale verso il *Kirishitan yuraiki*, fu il testo a cui fecero puntuale riferimento tutti gli altri. Forse proprio la sua struttura slegata (il racconto procede per settori, a episodi abbastanza staccati) favorì la successiva produzione, che appare al contrario piuttosto organica<sup>24</sup>. Bastava infatti ampliare uno di questi settori legandolo agli altri per avere un testo nuovo di sicuro successo: sappiamo infatti che la diffusione fu capillare e le copie (più ancora quelle manoscritte che quelle a stampa) erano passate di mano in mano<sup>25</sup>.

Nell'edizione presa in esame, il *Kirishitan monogatari* è diviso in tredici sezioni più un epilogo<sup>26</sup>. Di queste tredici solo tre (la terza, la sesta e la settima) sono dedicate in modo specifico alla confutazione cristiana, le altre narrano fatti intercalati da sarcastici commenti sui *bateren* e sulle loro credenze. Delle tre dedicate alla dottrina, sorprende subito la prima che ha come titolo *Kirishitan buppō no koto*, « il buddhismo cristiano », cioè la versione cristiana del

buddhismo. Si fa di tutto per presentare al lettore un'immagine del cristianesimo che lo qualifichi un'aberrante eresia (Dio è definito un Buddha), liquidando in poche parole, e senza distinzioni, la recita del rosario, la croce, la confessione, il crocefisso (definito un mezzo strappalacrime), l'assurdità che la penitenza possa garantire il paradiso e che il mormorare *zensumaro zensumaro* (Gesù Maria Gesù Maria) mentre ci si percuote il petto assicuri il perdono, mentre si ironizza sull'enorme fortuna che è l'imbattersi nella dottrina dei *kirishitan* per cui poi si possono affrontare a cuor leggero le pene più atroci <sup>27)</sup>.

Il breve capitolo è, a mio parere, il più incisivo e il più facilmente recepitibile per una vasta platea. Non bisogna dimenticare che, come tutta la narrativa popolare, il testo era anche destinato a esser letto ad alta voce e molto probabilmente a essere mimato. La figura del Cristo in croce, i penitenti che si scarnificano il petto mormorando *zensumaro*, le allusioni alla verginale gravidanza della Madonna, erano tutti temi che si prestavano in modo particolare a suscitare l'incredula ilarità degli astanti.

Il brano numero sei (pp. 536-41) invece presenta la disputa tra un certo Hakuō Koji <sup>28)</sup> e un *iruman*, cioè un confratello giapponese, davanti a un'anziana vedova che aveva espresso il desiderio di conoscere dove risiedeva la Verità, per finire i suoi giorni in pace. Non a caso l'*iruman* è Fabian Fucan, uno dei protagonisti del dibattito culturale del periodo. Monaco *zen*, convertito verso il 1583 al cristianesimo di cui scrisse nel 1605 un'apologia dal titolo *Myōtei mondō* (*Dialogo tra Myōshi e Yūtei*), Fabian, irritato dal fatto che ai giapponesi non fosse concesso di diventare *bateren* <sup>29)</sup>, abbandonò la Compagnia e scrisse un violento libello anticristiano, lo *Ha daiusu* (*Contro la grande menzogna*, 1620) <sup>30)</sup>. Al momento della redazione del *Kirishitan monogatari* (1639) Fabian era già quindi 'rientrato', ma l'autore rispetta la cronologia (una volta tanto!) e ce lo presenta come un « rinnegato, con le pupille roteanti senza posa così come la bocca da cui scaturiva un fiotto di parole incessanti ».

La parola è appunto a Fabian: ma alla sua lunga tirata in difesa della religione cristiana Hakuō risponde con obiezioni brevi e concise che colpiscono nel segno e che lo fanno ammutolire. Per prima cosa, che bisogno personale aveva Dio di creare l'uomo? Secondo: presa questa decisione perché non dare a tutto il mondo la stessa religione in modo da evitare ai poveri *bateren* rischiose traversate per convertire i giapponesi? Terzo: è un controsenso adorare una persona che prima si è schernita, irrisa, calpestata e crocefissa, come il peggiore dei criminali. Quarto: altro controsenso è il creare l'uomo, e poi il paradiso e l'inferno dove smistarlo a proprio piacere. Annichilito, Fabian ribatte con l'unica arma che gli rimane: quella della sfida incontrollata. Dio, dice Fabian, potrebbe tranquillamente urinare e defecare dal tetto dei più famosi templi *shintō* all'interno, che non gli accadrebbe nulla <sup>31)</sup>. Sarcastica risposta di Hakuō: certo, verissimo, ma questo perché gli dèi non puniscono affatto gli uccelli che volando sui templi vi lasciano cadere i loro escrementi. E il Dio dei cristiani è ancora

più insignificante degli uccelli e degli insetti più minuscoli. Ma facciamo un'altra prova, propone Hakuō: mi impegno io a calpestare e insozzare il corpo della Santa Maria dalla testa agli alluci. E se su di me cadrà la punizione divina, mi farò immediatamente cristiano con tutta la mia famiglia.

È un colpo da maestro, una battuta che fa pensare al Grande Inquisitore Inoue <sup>32)</sup>. Ben conoscendo la psicologia dei cristiani, Inoue pretendeva che calpestassero una tavoletta con la raffigurazione della Madonna o del Cristo (il ben noto *fumie*): chi lo faceva era libero, per chi si rifiutava era la confessione di essere cristiano. Qui l'accostamento non risulta certo immediato al fruitore del testo, che è colpito piuttosto dalla veemenza con la quale Hakuō si slancia contro la Madonna colpevole di aver dato alla luce (in modo così sospetto) un dio capriccioso e incongruente. Ma la tracotante sicurezza di Hakuō mira a instillare la convinzione che nulla può succedere a chi calpesta un'immagine, visto che egli è pronto a 'sacrificare' se stesso e la sua famiglia mettendo sotto i piedi e lordando il vero corpo della Madonna.

In effetti molti cristiani compirono l'atto sacrilego, e dato che di tutto bisognava trovare una nascosta ragionè, ecco che il *Kirishitan monogatari* (X, pp. 545-46) accusa i *bateren* di aver obbedito a ordini segreti provenienti dalla Barbaria del Sud: ogni parrochiano, insieme a moneta sonante, riceveva il permesso di abiurare pubblicamente anche più volte, a patto che restasse fedele nel cuore <sup>33)</sup>.

Il dibattito sul *fumie* e sull'importanza che poteva avere sulle comunità cristiane del secolo XVII, è stato ripreso in epoca moderna e proposto in modo traumatico per i cattolici da Endō Shūsaku. Nell'opera che gli diede fama anche all'estero, *Chinmoku* (*Silenzio*, 1966), Endō fa intervenire direttamente Cristo, colui appunto che era rimasto muto per tutto il romanzo nonostante le accorate suppliche del protagonista, Rodrigues. È Cristo a incitare Rodrigues: « Calpesta! So bene cosa prova il tuo piede. Calpesta! È per essere calpestato dagli uomini che sono venuto sulla terra » <sup>34)</sup>.

Così, su posizioni diverse, Endō e il Grande Inquisitore portano i cristiani allo stesso atto. Endō giustificandolo in quanto per lui è necessario peccare per amare più profondamente Dio, il Grande Inquisitore dimostrando ai giapponesi che era un atto puramente formale ma intimamente conscio (lui ex-cristiano!) di quanto lacerante fosse l'atto in sé. Agli occhi del Grande Inquisitore, il rimorso segreto di un cristiano valeva più di una pubblica confessione <sup>35)</sup>.

Lo scontro Fabian-Hakuō compare anche nel *Kirishitan shūmon raichō jikki* e nel *Nanbanji kōhaiki*, ma con un'impostazione storica che non c'è nel *Kirishitan monogatari* e che dà maggior sapore alla vicenda <sup>36)</sup>. Ci sono delle lievi varianti nei due testi succitati, in particolare nei nomi, ma non alterano il contenuto. Intanto, si parte da molto lontano e ci si dilunga nella orripilante descrizione di come la lebbra abbia ridotto il monaco *zen* Echun e della prodigiosa guarigione effettuata dai missionari. La riconoscenza, come si sa, ha un prezzo ed eccò Echun che diventa l'*iruman* Fabian (o Babiman). All'epoca era

al potere Hideyoshi e per raggiungerlo i cristiani inventano una macchinosa (e costosa) messa in scena che coinvolge la madre del suo più fidato carpentiere, Nakai Hanbei. Lo scopo dei missionari e del loro 'agente' Fabian è chiaro: impressionare la vecchia signora in modo che questa si convinca che il cristianesimo è la dottrina migliore, che ne parli al figlio e questi a Hideyoshi. « Visto che Nakai ne è il capo riconosciuto » fa dire il *Kirishitan shūmon raichō jikki* ai cristiani « è chiaro che tutti i carpentieri del paese seguiranno il suo esempio e entreranno a far parte della nostra setta ». Apparentemente una via un po' tortuosa (anche se aderente allo spirito della missione), ma Fabian, il prim'attore, ci prova. Dopo aver fatto colpo su di lei con vesti sontuose, bella presenza e doni, si passa alle parole e al tentativo di convincimento. Nulla da fare: la vecchia signora si dichiara soddisfatta della setta a cui appartiene. Alla fine propone un dibattito, ma temendo le rischiose conseguenze di una lite con un monaco<sup>37)</sup> ritiene più opportuno rivolgersi a un dotto laico. Sottile ironia dell'autore quando fa scegliere alla vecchia « un uomo, un tempo seguace di un monastero dello Hieizan, ma che a causa dei reumatismi non poteva radersi la testa e che quindi aveva dovuto rinunciare a farsi monaco ». Costui, Hakuō o Kachiwa a secondo dei testi, ascolta imperturbabile le argomentazioni di Fabian e rassicura la vecchia signora: non c'è nulla nella nuova religione che valga la pena di seguire, anzi è una cattiva religione che il governo farebbe bene a proibire.

Cosa aveva detto Fabian? Quello che ritroviamo anche nel *Myōtei mondō* e poi, rovesciato, nello *Ha daiusu*: che il dio dei cristiani è una divinità creatrice che non ha nulla da spartire con le divinità mortali del buddhismo, che anche i *kami* del Giappone non sono che uomini, e visto che il buddhismo è fondato sui meriti acquisiti dando elemosine ai monaci, chi è povero e non ha nulla da dare viene escluso automaticamente dai meriti eterni. Ha ragione l'Elison quando sostiene che i *kirishitan monogatari* sono la glorificazione di Fabian perché in qualsiasi chiave li si legga egli ne è l'assoluto protagonista: se Fabian, il primo Fabian, è il campione del cristianesimo, il suo antagonista ci appare come un *alter ego* del Fabian seconda maniera<sup>38)</sup>. E in effetti, sentendo le parole di Hakuō/Kachiwa quando ribatte le tesi cristiane sembra quasi di rileggere lo *Ha daiusu*.

Per concludere la parte più specificamente dottrinale del *Kirishitan monogatari* resta solo da vedere il settimo capitolo (pp. 541-43) che è il più tecnico, come si arguisce dal titolo *Alcuni dotti commenti di Hakuō inseriti qui di proposito*. Appare subito chiaro che il pezzo si scosta dalla tematica base di questi *monogatari*, in quanto è una vera e propria difesa del buddhismo che non sfuggirebbe tra gli *hakirishitan*. Di conseguenza, anche il tono è diverso tanto che è molto probabile che (così come il singolo lettore poteva saltare il brano se gli risultava troppo difficile o se lo annoiava senza perdere il filo della 'storia') la tirata venisse omessa per un pubblico più sensibile ai fatti, e riservata invece agli spettatori più attenti. Ma qui è opportuno ricordarlo non tanto per vedere nei particolari le tesi sostenute che sono quelle ben note, ma per sottolineare la

puntuale presenza di un'affermazione che non manca mai quando si vuole introdurre un discorso anticristiano: *Nihon wa shinkoku taru tokoro*, « il Giappone è il paese degli dèi ». Da questa affermazione deriva come immediata, palpabile conseguenza che qualsiasi altro credo che attenti a questa verità assoluta è pernicioso e da combattere perché, infrangendo l'armonia (*wa*) dei cuori può incrinare anche l'ordine politico. E il 'secolo cristiano' è puntualizzato proprio dall'insistente richiamo alla presenza dei *kami* <sup>39)</sup>.

*Nihon wa shinkoku taru tokoro*: così si inizia anche il famoso editto di Hideyoshi del 1587 che piombò a ciel sereno sulla comunità gesuitica immersa in un'orgia di speranze. Si è già detto che Hideyoshi non fu fiscale nel pretenderne l'attuazione e i missionari poterono godere di un altro periodo di tranquillità. Ma vale la pena di vederlo un momento nei dettagli perché contiene *in nuce* tutti quegli elementi di cui si servirono poi i Tokugawa. Prima di tutto non si può ignorare, come ha sempre fatto la pubblicistica occidentale, un altro editto che Hideyoshi promulgò un giorno prima (23 luglio 1587) a uso interno. Quest'ultimo, che possiamo chiamare editto A e che consta di undici punti, fu diffuso solo tra i giapponesi, mentre quello più noto, che chiameremo B e che è in soli cinque punti, fu immediatamente fatto conoscere ai gesuiti, e da questi in Europa <sup>40)</sup>.

L'editto B, molto breve, dopo aver ribadito la sovranità degli dèi, esiliava dal Giappone tutti coloro che diffondevano la malvagia dottrina, ma lasciava ampio spazio a chi si interessava solo di commercio.

L'editto A invece, molto più dettagliato, si dilunga a descrivere la religione cristiana come l'evento più pernicioso che possa colpire il paese, e l'intelligente accostamento è con la rovina causata dagli *ikkō*, i seguaci del Jōdoshinshū, che in passato avevano messo a ferro e fuoco alcune province instillando nei contadini il seme della rivolta contro i padroni oppressori. È molto accorto Hideyoshi (o i suoi consiglieri per lui) nel lasciare libertà di conversione agli appartenenti alle classi sociali più basse (gli *shimojimo*) che non hanno mai avuto voce in capitolo, e ai quali sembrava una fortuna insperata quella di potersi riunire sotto una qualsiasi bandiera (come a Shimabara) nel folle tentativo di uscire da una situazione francamente insopportabile. È ai *daimyō*, grandi e piccoli, ai signorotti di provincia, a chiunque abbia sotto di sé un certo numero di *shimojimo* che Hideyoshi si rivolge pronosticando rovine a non finire (il rifiuto di pagare le tasse da parte dei contadini, l'esimersi dalle *corvées*, il passaggio delle proprietà terriere nelle mani dei monasteri), e suggerendo che a tale situazione si può ovviare solo con la distruzione di tutti i focolai cristiani.

Non dimentichiamo che all'epoca dei due editti (1587) soltanto i gesuiti erano presenti in Giappone, e che la loro politica missionaria di aggredire il vertice della società puntando sul fatto che la base sarebbe stata manovrata dava ragione a Hideyoshi. Ma con l'arrivo, dal 1593, dei primi francescani la situazione cambiò. Oltre a rompere il monopolio dei gesuiti, i francescani obbli-

garono i giapponesi a rivoluzionare i metodi anticristiani sino allora adottati, dato che il loro apostolato si rivolgeva quasi esclusivamente alla base, con una presenza attiva per le strade, con asili per i derelitti, i lebbrosi, i malati, gli emarginati. In questo modo mettevano i giapponesi di fronte alla 'carità cristiana' a essi sconosciuta. Non che i gesuiti si fossero sottratti a simili doveri, ma li avevano intesi come un'attività minore, collaterale: lo sforzo precipuo era stato quello di assumere agli occhi dei giapponesi un'identità 'rispettabile' 41).

Questo modo d'agire dei francescani rappresentava un pericolo più sottile e impalpabile per il potere, un qualcosa che poteva restare più a lungo nel rimpianto dei giapponesi e colpire di più la loro fantasia. Ecco quindi che i *kirishitan monogatari* si dilungano nella descrizione di tali atti di pietà per rivelarne la nascosta malizia, partendo dal principio che nessuno dà mai nulla per nulla. Fatte le debite proporzioni, gli editti erano per i *daimyō*, i *kirishitan monogatari* per gli *shimojimo*.

Un esempio immediato è in un altro brano del *Kirishitan monogatari* (IV, pp. 534-35) dal titolo *Come i kirishitan furono posti alla berlina su carri durante il regno del taikō Hideyoshi*, dove non c'è assolutamente un legame tra l'ironica descrizione dei tipi ai quali era rivolta la carità dei missionari e l'accusa di complotto contro le istituzioni: lo si dà come fatto scontato.

Mendicanti, fuoricasta, gente dal labbro leporino o con pustole e bubboni o con la sifilide o con la rogna; e ancora giovani strampalati o squilibrati o eccentrici, attirati dall'offerta di oggetti stravaganti; un insieme di idioti, servi, disadattati: questo il campionario dei seguaci dei padri. Anche aggiungendo quei quattro signorotti che si lasciavano convincere con il dono di binocoli e gingilli, fa sorridere l'idea di questa armata brancaleone che avrebbe dovuto mettere in pericolo lo stato. Pericolo invece apparentemente sentito dall'autore che, con sollievo, può attribuire alla saggezza del *taikō* Hideyoshi l'avervi posto subito rimedio tagliando orecchie e naso a 25 di essi 42), mettendoli alla berlina per mezzo Giappone e infine crocifiggendoli a Nagasaki. L'autore termina il brano con un scarno resoconto che lascia intravedere tra le righe tutto il suo attonito stupore per una prassi che si condanna senza commenti: « Per un po' le croci furono guardate a vista, ma poi i corpi si imputridirono. Le ossa e i crani furono rubati dagli altri credenti e in seguito anche le croci furono ridotte a schegge. Questi cimeli furono considerati reliquie e quel che è peggio (almeno così raccontano) poi barattati ad alto prezzo ».

L'accusa di complottare contro lo stato toccava una corda molto sensibile, visto che nessuno aveva mai calpestato il paese degli dèi, e quindi veniva sfruttata al massimo sia per incutere terrore sia per giustificare la rappresaglia. Così l'autore del *Kirishitan monogatari* (VIII, pp. 543-44) si inventa un monaco (guarda caso un *ex-iruman*) che accusa davanti alle autorità il re della Barbaria del Sud di progettare la conquista del Giappone per mezzo della diffusione del suo particolare buddhismo. A questo scopo, continua il monaco, il re ha inviato

in Giappone un gran numero di *bateren* e ogni anno, per mezzo di navi mercantili, fa arrivare tipi di merce diversi di cui ogni tempio cristiano, sia nella capitale sia nelle province, ha la sua parte così che non esistono problemi di finanziamento. Inoltre, ogni anno viene compilata una lista delle persone convertite alla loro religione. È chiaro che è un complotto per impadronirsi del paese senza che si combatta con arco e frecce. Proprio sotto i nostri occhi, conclude il monaco, il re della Barbaria del Sud ha insediato i suoi governatori a Luzon [= Filippine] e nella Nuova Spagna [= Messico], e vi invia regolarmente nuovi funzionari ogni tre anni: ecco che il complotto consiste nel diffondere dapprima la religione.

È ancora un retaggio dell'affare del *San Felipe*, e benché il testo accenni solo di sfuggita ai francescani/spagnoli (quando cita Filippine e Messico) è su questi che si appuntavano gli strali più feroci, non solo dei giapponesi ma anche dei gesuiti. Polemica sterile e dannosa per i missionari perché i giapponesi non andarono poi tanto per il sottile e espulsero tutti senza distinzioni. Dimenticavano però i gesuiti che forse stavano anch'essi pagando lo stolto comportamento tenuto anni prima dal loro superiore Coelho. All'epoca dell'editto di Hideyoshi del 1587, Coelho, preso dal panico, aveva tentato di indurre il signore di Arima a sollevare gli altri *daimyō* cristiani a una rivolta armata per la difesa dei territori e delle chiese della missione. Non contento di ciò, aveva scritto a Manila, a Macao, a Goa con richieste pressanti di armi e soldati per fiancheggiare l'azione. Per fortuna il buon senso degli interpellati prevalse: Coelho fu aspramente rimproverato dal superiore di Manila, da Macao e Goa neppure risposero, e solo i portoghesi gli diedero un po' d'armi<sup>43</sup>). Il fatto fece impallidire il Valignano al suo rientro in Giappone nel 1590. Per sua fortuna, Coelho era deceduto pochi mesi prima e sfuggì così all'ira del Visitatore. In gran segreto questi fece rivendere parte delle armi e il resto lo caricò su una nave diretta a Macao<sup>44</sup>). Chi era venuto a conoscenza del piano rivoluzionario di Coelho? Forse non Hideyoshi che avrebbe certo reagito in modo drastico, ma di sicuro tutti i *daimyō* cristiani e i loro seguaci, i convertiti, gli *iruman* giapponesi, alcuni dei quali avrebbero poi abiurato divenendo così potenziali spie. Fatto sta che tutti erano sospettati, e quando il monaco denunciante del *Kirishitan monogatari* si offre a un confronto diretto, di quanto succede non ci viene detto nulla. Solo il risultato, frettoloso e liquidato in due righe: «I *kirishitan* confessarono tutto e fu appurato che in effetti erano immersi sino al collo nel complotto per impossessarsi del paese».

Ben più pesante e articolata l'accusa di ingerenza al sovrano iberico come compare nel *Kirishitan shūmon raichō jikki* e che, nonostante la sua lunghezza, vale qui la pena di vedere<sup>45</sup>). È anche interessante sottolineare un ripensamento dell'ignoto compilatore del *Nanbanji kōhaiki* che si rifiuta di avallare nozioni che non trovano riscontro nei testi dell'epoca (tipo quelle geografiche), e che preferisce quindi relegare alla fine del testo, dandola solo per sommi capi, la storia che segue<sup>46</sup>).

« Se ci si addentra nella storia della dottrina cristiana, questa giunse in Giappone nell'undicesimo anno dell'era Eiroku [1568] durante il regno di Ogimachi, 107° imperatore, quando al potere c'era Oda Kazusa no suke Nobunaga, uomo dal cuore profondamente perverso, il quale distruggeva sacrari *shintō* e templi buddhisti requisendo le loro terre. Il suo comportamento ostinato e dissoluto era così grande che persino la benevolenza degli dèi protettori distolse lo sguardo. Il maligno, che attende sempre l'occasione per introdurre in questa terra false e malvagie dottrine, vi portò la dottrina cristiana e per questa ragione andarono alla rovina un numero incalcolabile di persone.

In verità, questa setta è una malvagia dottrina che viene dalla Barbaria del Sud.

La Barbaria del Sud confina a ovest con Tenjiku, a sud con Choba, a nord con Shoku, a est con lo sconfinato mare blu<sup>47)</sup>. La grandezza di questo paese è di 100.000 *ri* e ha 42 province. Si trova a sud-ovest del Giappone e ne dista per mare circa 37.000 *ri*. Il Sovrano di questo paese si chiama Kashinpi<sup>48)</sup>.

Un giorno il Grande Re radunò tutti i signori e disse: « A nord di qui c'è un piccolo paese che si chiama Giappone, ma anche se è piccolo da paesi come l'India e l'Olanda per mezzo di navi vengono inviate in Giappone svariate mercanzie. Pare che quel paese sia un paese ricco d'oro e d'argento; credo che se ce ne impadronissimo, il nostro paese diventerebbe prospero e anche la gente sarebbe ricca: che cosa ne dite? »<sup>49)</sup>. Il Generale della Destra, di nome Tonryoku, la cui statura era più di un *jō*, di colorito scuro e dai capelli rossi, la voce simile a quella di una grande campana, si fece avanti e disse: « Le auguste parole sono chiare: è in mio potere di radunare un forte esercito, attraversare il mare sino a questo Giappone, conquistarlo rapidamente e esaudire così il desiderio del nostro Re di sottometterlo alla Barbaria del Sud »<sup>50)</sup>. Il Grande Re molto si rallegrò e disse: « Non ci sono obiezioni, fa come dici: prendi il comando di una grande armata, sottometti quel paese, porta a termine una mia lungamente accarezzata ambizione ».

Ma Sire Goki, Generale della Sinistra, corrugò le sopracciglia e disse: « Quanto ha detto il Generale della Destra Tonryoku, di radunare un grosso esercito per occupare quel paese, non va bene. Prima di ora, benché il Giappone sia stato attaccato dalle 42 province della Barbaria del Sud, alla fine, neppure una volta è stato vinto. Molto tempo fa persino il Generale Hokuteki persino il Generale Senkōtei fecero guerra al Giappone, ma dato che quel paese è il Paese degli Dèi e quindi sotto la loro potente protezione, benché sia stato invaso dal *nanban* Hokuteki per ben sette volte, questi alla fine neppure una volta riuscì a vincere<sup>51)</sup>. È mia opinione che, come abbiamo sottomesso Shinokoku<sup>52)</sup>, dobbiamo mandare in Giappone persone esperte in questioni dottrinarie, attirare la gente per mezzo di riti magici oltre a dare denaro a chi è povero e afflitto. Dopo aver portato dalla nostra parte un terzo della popolazione, manderemo un esercito di qualche migliaia di soldati, e con l'aiuto di coloro che ci sono fedeli li vinceremo. È chiaro che non dobbiamo fare le cose in fretta: pensiamoci in modo accorto ».

Il Grande Re assenti: « Benché quanto esposto dal Generale Tonryoku fosse ragionevole, quanto ha detto ora il Generale della Sinistra è molto saggio. Che i Grandi Signori della Destra e della Sinistra si radunino per preparare un buon piano ». I Signori si consultarono per decidere quale esperto in religione dovesse essere inviato in quel paese. Il Grande Signore della Sinistra disse: « A tremila *ri* a ovest di qui c'è un posto chiamato Tenringan. Su quel monte ci sono persone chiamate *kirishitan*. Ci sono due religiosi che eccellono in poteri miracolosi: uno ha nome Urugan *bateren*, l'altro Furaten *bateren*. Questi due religiosi possono usare liberamente del proprio corpo librandosi nell'aria senza giungere al cielo e senza toccare terra, possono far cadere la pioggia e soffiare il vento<sup>53)</sup>. Si chiamano *bateren* proprio per queste virtù magiche, questa è l'origine della setta *bateren*<sup>54)</sup>. Inoltre c'è una persona detta *iruman*, è un loro discepolo. Se per mezzo di una dottrina straniera e di arti magiche i giapponesi vengono convinti, il desiderio di Vostra Maestà sarà esaudito con facilità ».

Il Grande Re gioì grandemente: « Chi mandiamo a Tenringan? » Goki disse: « Quel

qualcuno da mandare può essere mio figlio Goga». Subito Sire Goga andò a Tenringan nel paese dei *kirishitan*, e quando giunse sulla montagna cercò qua e là per incontrare Urugan. Quindi gli rivolse così rispettosamente la parola: «Sire, vengo a te come messaggero del paese della Barbaria del Sud. Il Grande Re richiede la tua augusta presenza al più presto possibile alla capitale. Sono qui per supplicarti di venire subito da lui». Urugan ascoltò e disse: «Cosa può volere Sua Maestà da me, un eremita delle montagne?» Goga rispose: «Sire, le tue virtù vittoriose non sono segrete. Ti vuole mandare in Giappone per conquistare i cuori dei giapponesi e per diffondervi le tue arti religiose». Urugan ascoltò e disse: «Io sono una persona di nessun talento e non ho la capacità di andare in Giappone a diffondervi le mie conoscenze, ritorna a riferire questa mia risposta al Grande Re». Goga grandemente sorpreso non ebbe più speranze: cercò qua e là, ma in tutte e quattro le direzioni non si vedevano che scure nuvole che gli celavano il cammino. Senza alcun risultato, ritornò alla capitale della Barbaria del Sud a riferire al Re.

Alle parole di Goga, il Grande Re disse: «Penso che questo *bateren* sia un formidabile ostinato a cui non abbiamo offerto doni sufficienti. Occorrono molte cose: se la prossima volta gli manderemo preziosi doni in oro, argento, seta e cotone, di sicuro verrà». Goga fu mandato per la seconda volta con molti preziosi doni.

Dopo che Urugan ebbe rimandato indietro il messaggero, disse a Furaten: «Il Grande Re della Barbaria ha inviato qui Goga per richiamarmi alla capitale. Mi ordina di andare in Giappone a diffondere la nostra religione, ma sono convinto che, dato che il Grande Re del nostro paese è molto avido, non sia che un disegno per conquistarsi i cuori dei giapponesi. Inoltre ho studiato il fato della direzione est: essi sono eccezionalmente puri e quindi ci sarebbero difficoltà a che le mie arti avessero effetto su qualcuno. Ho detto allora che declinavo l'invito». Furaten ascoltò e disse: «Hai fatto bene. Per quante volte ritornino non andarci mai». Insieme si ritirarono nella loro caverna.

Goki ritornò portando svariati doni e giunto davanti alla grotta di Urugan disse: «Il mio Grande Re mi ha inviato per trasmetterti l'urgente ordine di venire. Ecco i doni che ti ha mandato» e li sciorinò davanti agli occhi di Urugan. Quando Urugan li vide, disse: «Io non sono che un eremita delle montagne, e non devo neppure posare lo sguardo su queste cose. Lungi da me le passioni umane. Che cosa scandalosa!». E svanì.

Goga impossibilitato a portare a fine la sua missione se ne tornò di nuovo alla capitale a riferire quanto sopra.

Sia il Grande Re che Goki riconobbero che in verità era un saggio. Il Grande Re decise che ci andasse Goki in persona. Padre e figlio vi andarono in gran pompa e quando arrivarono alla caverna fecero presente a Urugan le forti ragioni dicendo: «Ogni cosa sotto i cieli, ogni cosa sulla faccia della terra appartiene al Grande Re: giusto o sbagliato che sia devi ubbidire ai suoi ordini, altrimenti non ti sarà più permesso di vivere a Tenringan». Urugan stette in silenzio per un po' e poi disse quanto segue: «Se questa è la volontà del Grande Re, ubbidirò ai suoi ordini, ma su questo monte ho un amico e desidero accomiarmi da lui. Vi prego di attendere». E sparì, non sapevano dove. Padre e figlio si chiesero se non li avesse ingannati, ma decisero di accontentarlo e lo attesero.

Urugan andò alla casa di roccia e disse a Furaten: «Per due volte sono venuti inviati del Grande Re e io ho declinato l'invito, ma ora è venuto il Generale della Sinistra in persona per spiegarmi le ragioni e quindi non posso fare a meno di acconsentire alle richieste del Grande Re e andare con loro. Può essere che sia la stessa cosa avvenuta con la gente di Shinokoku. Vedremo se, una volta in Giappone, si ripeterà la stessa cosa. Andrò in Giappone, e se la maggior parte degli avvenimenti sarà favorevole ti farò avere una missiva così che tu venga in Giappone ad aiutarmi e insieme accondiscendere ai desideri del Grande Re». Preso congedo, ritornò alla roccia dove lo attendevano il Generale della Sinistra e il figlio. Questi ne furono felici e lo fecero salire su una portantina che era lì pronta, e ritornarono alla capitale della Barbaria del Sud.

Il Grande Re molto si rallegrò e disse a Urugan: « Reverendo Padre, ti ho fatto chiamare per mandarti in Giappone per diffondervi la religione dei *bateren* e asservire i giapponesi. Una volta fatto questo è mia intenzione di conquistare il Giappone con una grande armata e annetterlo ai miei domini. Ma anche se è un piccolo paese è il Paese degli Dèi, e in generale della benevolenza e della giustizia, e sarà difficile sottometterlo. Conquista quindi gli uomini con le tue arti magiche e porta con te in Giappone molti doni ».

Fu deciso che portasse sette cose preziose: la prima, un telescopio che faceva vedere, con un occhio, le cose distanti 75 *ri*; la seconda, un microscopio che faceva vedere da vicino cose simili a un granello di senape; la terza, una pelle di tigre selvaggia; la quarta, un fucile che poteva colpire nelle quattro direzioni per 45 *jō*; la quinta, cento *kin* di legno di sandolo; la sesta, una zanzariera per una stanza di otto *tatami*, che una volta piegata entrava in una scatoletta piccolissima; la settima, un *kontatsu* di 42 grani, cioè un rosario in bronzo dorato in rappresentanza delle 42 province. Urugan, oltre alle sopraddette sette cose, portava anche numerosi altri oggetti <sup>55</sup>.

Passati alcuni giorni si imbarcò su una nave *nanban* per attraversare il mare verso il Giappone. Un bel giorno, dopo un anno e mezzo di navigazione, finalmente arrivò a Nagasaki nella provincia di Hizen. Usciva vestito deliberatamente in modo strano per attirare l'attenzione della gente. Ogni giorno gironzolava di posto in posto visitando templi e sacrari. Dato che era un tipo dall'apparenza curiosa e barbara, la gente del porto lo considerava un portento e si accalava per vederlo. Presto il fatto fu risaputo nella capitale e si parlava di questo bizzarro straniero che era giunto a Nagasaki. [...]

[Anche Nobunaga è interessato allo straniero e con uno stratagemma, fingendo cioè un ordine dello *shōgun*, lo strappa dalle mani di Ryūzōji Takanobu]

Un fatto straordinario accadde il ventiquattresimo giorno dell'ottava luna dell'undicesimo anno dell'era Eiroku [1568]: per un terremoto, a Sumiyoshi ai confini di Senshū, sessantasei vecchi pini davanti al sacrario *shintō* vennero sradicati. L'abate del tempio, Settsu no kami, lo fece riferire all'imperatore Ogimachi. L'imperatore si meravigliò e disse: « Sessantasei sono anche le province del Giappone. Che segno premonitore sarà? » e ordinò che venissero offerte preghiere in tutti i templi *shintō* e buddhisti nelle cinque province attorno alla capitale. Dopo, ripensandoci, si convinse che doveva esser stato un segno dell'arrivo in Giappone del *bateren* per sottomettere il paese alla Barbaria del Sud, dato che i pini erano caduti il ventiquattresimo giorno dell'ottava luna, dieci giorni prima dell'arrivo alla capitale del *bateren* il terzo giorno della nona luna. [...]

[Il *bateren* è ben ricevuto alla corte di Nobunaga, che gli promette aiuto. Poi raduna tutti i suoi capi per chiedere il loro avviso sul da farsi. Il consiglio è di rimandarlo indietro, ma Nobunaga obietta che come si è permesso al buddhismo, in varie riprese, di diffondersi, così per sapere se la nuova religione è buona oppure no, bisogna lasciare che il *bateren* la predichi. Quindi Nobunaga ordina la costruzione della chiesa cristiana a cui dà il nome di Eirokuji. Ma i bonzi dell'Enryakuji si ribellano e Nobunaga, a malincuore, cambia il nome in *nanbanji* (vedi nota 15)].

Di ciò Nobunaga molto si rammaricò perché era stato proprio lui a costruire il tempio. Disse a Urugan: « I tuoi oppositori sono tanti e ostinati, tu sei solo. Ti sarà difficile propagare la tua dottrina, manda a chiamare un prete dalla Barbaria del Sud, uno che ti aiuti a diffondere la dottrina dappertutto ». Oltre a ciò gli diede della terra a Shiga in Goshū con una rendita di 500 *kan*.

Urugan fece come gli era stato ordinato e per chiamare Furaten *bateren*, come aveva promesso, mandò una lettera al Grande Re di Barbaria che così diceva: « I risultati in Giappone sono favorevoli. Grazie alla saggezza del Grande Generale Nobunaga sono in grado di pro-

pagare diffusamente la dottrina: ha fatto costruire un tempio, ha concesso del terreno attorno al tempio, ha decretato che per un uomo solo è difficile propagare la religione a proprio piacere. Chiama Furaten di Tenringan e mandalo al più presto possibile in Giappone». Anche a Furaten mandò una lettera.

Il Grande Re fu molto contento e mandò a chiamare Furaten ordinandogli di andare in Giappone a dare una mano a Urugan nel portare avanti il suo progetto.

Ma Furaten obiettò che il fatto di andare in Giappone con lo scopo di diffondere ovunque la dottrina non andava bene. Il Grande Re gli chiese che tipo di piano aveva. Furaten rispose: «La gente si lamenta per la povertà e le malattie. Se vado in Giappone, prima di tutto darò oro e argento ai poveri e medicine agli ammalati liberandoli così da queste due affezioni. Quando saranno salvi da malattie sentiranno un debito di riconoscenza e da loro stessi apriranno gli occhi. Quindi spiegherò loro i Tre Mondi – passato, presente, futuro – attirandoli per mezzo di vari miracoli; poi con lo specchio dei Tre Mondi li guiderò come ho fatto con Shinokoku. Così una grande parte del Giappone sarà sottomessa e quindi Vostra Maestà potrà portare avanti il suo progetto come desidera».

Il Grande Re molto si rallegrò e, dopo essersi consultato con Goki, ordinò che venisse raccolta una grande quantità di oro, argento e medicinali. In un posto detto Nanbikōto vivevano dei famosi esperti in medicina che avevano studiato in India: erano tutti *iruman*. Uno si chiamava Gerigori, uno Yariisu *iruman*. Furono accompagnati a Furaten e tutti e tre se ne andarono in Giappone»<sup>56</sup>).

Il testo parla da solo. Rimangono solo alcuni punti da sottolineare: colpevole di aver introdotto il cristianesimo in Giappone è sempre Nobunaga al quale gli estensori dei vari *monogatari*, verosimilmente tutti buddhisti, non perdonavano il fatto che avesse distrutto la maggior parte dei loro templi passando a fil di spada migliaia di monaci; inoltre, il Giappone è «il Paese degli Dèi» e i giapponesi sono «puri di cuore». Questo si fa dire agli stranieri stessi, ben consci della difficoltà dell'impresa, e quindi se qualcuno ha ceduto l'ha fatto per denaro o perché soggiogato dalle loro magiche virtù, non perché convinto della bontà della loro dottrina<sup>57</sup>).

L'accusa principale resta sempre in ogni modo il tramare contro lo stato e il 'complotto cristiano' servì anche a parare squilibri interni. Si narra in alcuni *monogatari*, come il *Kirishitan yurai jikki* (*Veritiero resoconto dell'origine della cristianità*) e il *Nanban kirishitan raichō jikki* (*Veritiero resoconto dell'arrivo in Giappone del cristianesimo della Barbaria del Sud*), del complotto di cui fu accusato nel 1620 il braccio destro di Ieyasu, Ōkubo Chōan<sup>58</sup>). L'accusa, mai provata storicamente, fu appunto quella di aver tramato per impossessarsi del paese: in realtà Ōkubo, morto sette anni prima dello scoppiare dello scandalo, era stato coinvolto in un grosso imbroglio finanziario. Ma l'accusa fu portata più in là e data l'importanza di Ōkubo, in vita soprannominato *tenka no sōdaikan* (ammministratore generale dell'impero), bisognava trovare uno schermo per evitare che l'istituto dello shogunato fosse messo in crisi. Ōkubo fu quindi accusato di essere un cristiano segreto: il 'tradimento' figurava così come avvenuto all'«esterno» delle istituzioni e l'averlo scoperto servì a alimentare l'equazione cristiano-sov-

versivo. I sei figli di Ōkubo, condannati al suicidio, pagarono in definitiva ben più duramente l'ingiusta accusa di cristianità che non l'imbroglione del padre <sup>59</sup>).

Nel 1637-38 lo shogunato dovette fronteggiare le rivolte di Amakusa e Shimabara. L'accusa fu immediata e precisa: i rivoltosi erano dei cristiani. Certo, lo erano, come gran parte dei contadini di quella regione del Kyūshū, e come standardi inalberavano insegne cristiane, ma la molla della rivolta non fu la difesa di una dottrina: era la lotta per la sopravvivenza. Era un'impresa disperata e c'era bisogno di un qualcosa che tenesse uniti, di una fede che facesse balenare – se la rivolta fosse fallita – almeno un premio nella vita futura: il Paradiso, visto però solo come un luogo privo delle sofferenze terrene. E lì li avrebbe portati il loro giovane capo Amakusa Shirō, il *tendō*, 'il ragazzo del cielo'. Capo improvvisato questo Shirō, di cui non si seppe più nulla, in una fine avvolta nella leggenda ma al quale, ancor oggi, non si chiede che di essere un simbolo contro l'oppressione e le ingiustizie <sup>60</sup>). Vedendo in lui un'incarnazione del *deusu*, i contadini del Kyūshū lo consideravano un *kami*, in una simbiosi di cristianesimo e *shintō* che avrebbe fatto inorridire i missionari, ma che rispecchiava in pieno la situazione. Il *kami* dei derelitti che conquistava sul campo il diritto di entrare a far parte delle innumerevoli divinità, era una realtà che essi si sentivano di seguire. Derelitti a tutti gli effetti, visto che anche il *Kirishitan monogatari* (XI, p. 546) li considerava tali: « Anno dopo anno i contadini erano sempre più stremati e non riuscivano a dare il minimo sostentamento ai figli, al bestiame, ai cavalli. Impossibile continuare a vivere in tali circostanze. Piuttosto che morire d'inedia, preferirono essere ricordati dai posteri e così si ribellarono scegliendo Ama no Shirō come loro generale ». Il responsabile della situazione era il signore locale, Matsukura Katsuei, che esigeva in prodotti e tasse il doppio di quanto stabilito per legge <sup>61</sup>), ma quello che saltava agli occhi era che i rivoltosi erano cristiani e questo bastava. Non c'è fonte contemporanea che non lo ribadisca. Rinchiusi nel castello di Hara, i ribelli osservavano dagli spalti i loro assediati inviati dallo shogunato. Costoro avevano un problema da risolvere: « ... un attacco deciso avrebbe chiaramente annientato e disperso i rivoltosi, ma sarebbe stato spiacevole gettar via vite di samurai per combattere dei contadini, dei fuoricasta, dei mendicanti ». Decisero allora di prenderli per fame. Non era affatto vero che la rivolta fosse solo nelle mani della feccia, i primi a ribellarsi erano stati i capi dei villaggi, gli *shōya*, che ancor più dei contadini pativano i soprusi di Matsukura. Ma dato che era tecnicamente 'impossibile' che tra i non appartenenti agli *shimajimo* ci fossero dei cristiani e visto che la rivolta era stata bollata come 'cristiana', gli assediati si comportarono di conseguenza. Avevano di fronte un capo carismatico, Shirō, che seppe resistere a tutte le lusinghe del nemico e che continuò a sventolare sino all'ultimo la sua bandiera dove, sopra due angeli adoranti un calice con l'ostia e la croce, spiccavano le parole LOVVAD° SEIA O SĀCTISSIM° SACRAMENTO.

Lo shogunato, incerto sul da farsi, tastò allora il polso agli unici occiden-

tali ai quali aveva concesso di stare in Giappone e chiese agli olandesi di bombardare con le loro navi il castello. Corse il rischio di sentirsi accusare di debolezza per aver avuto bisogno di ricorrere allo straniero, ma poté così rendersi conto che l'affermazione degli olandesi della loro estraneità alla religione era vera. Furono questi ultimi a non farci una bella figura perché la notizia che il capo olandese, Nicolaus Koeckebakker aveva ordinato ai marinai del *de Ryp* di sparare giunse presto in Europa, su suo stesso rapporto<sup>62</sup>). Non furono in ogni modo le bordate olandesi a far capitolare i rivoltosi: furono la fame e il tradimento, ma non prima che quel pugno di disperati non avesse fatto pervenire nel campo assediante, per mezzo di frecce, feroci pasquinate sul fatto che valorosi samurai avessero dovuto far ricorso all'aiuto di vili mercanti.

Amakusa Shirō scomparve nel nulla<sup>63</sup>), ma furono proprio i *kirishitan monogatari*, riproponendo il racconto della rivolta per non far dimenticare la minaccia cristiana contro il paese, a perpetuare la leggenda dell' 'angelo' <sup>64</sup>).

Due anni dopo, nel 1640, venne istituito lo *shūmon aratame yaku*, 'l'ufficio di inquisizione', con l'incarico di scovare i cristiani clandestini ovunque si nascondessero. E una nave proveniente da Macao fu affondata con carico e equipaggio per dare una dimostrazione di forza: solo tredici persone furono risparmiate affinché tornassero a riferire. Il 'secolo cristiano' era finito.

Si iniziava il dibattito che occupa uno spazio ben preciso tra due momenti rappresentati, anche figurativamente, dalle caracche portoghesi a metà del XVI secolo e dalle cannoniere del commodoro Perry a metà del XIX. E nel periodo che va dal 1640 al 1850 circa, gli anni di chiusura all'esterno, l'attenzione giapponese per l'occidente seguì due direzioni diverse: da una parte (quella che è stata qui trattata) era tutta tesa a difendersi dando un'immagine deleteria della controparte, dall'altra tentò invece di carpire quanto più poteva di nozioni scientifiche dalla presenza degli olandesi a Deshima. Quest'ultimo fenomeno va sotto il nome di *rangaku* (scuola olandese) o *yōgaku* (scuola occidentale). Un confronto con la *kirishitan bunka*, anche se di estremo interesse, ci porterebbe qui troppo lontano: basti accennare che la scientificità della *rangaku* attrasse la curiosità dei giapponesi perché in essa avevano intravisto un mezzo pratico per mettersi alla pari con un'Europa di cui, fra mille fraintendimenti non l'ultima l'importanza data all'Olanda, avevano ben intuito il potere tecnologico.

Con l'apertura del paese nel 1868 e la concomitante riedizione del *Nanbanji kōhaiki*, l'avventura dei *kirishitan monogatari* si può ritenere conclusa. Si inizia per il Giappone una nuova era, un dibattito culturale diverso: la presenza degli occidentali sfaterà pian piano molte credenze, i viaggi dei giapponesi all'estero apriranno nuovi orizzonti. Il Giappone si inserirà ben presto in un contesto mondiale.

Ma prendendo proprio la stampa del *Nanbanji kōhaiki* come l'ultimo guizzo di una polemica protrattasi per più di due secoli senza un virtuale interlocutore<sup>65</sup>), mi piace ritornare sull'argomento iniziale – quello della descrizione

fisica – che ci permette l'unico confronto possibile con la controparte occidentale. Controparte che in questo caso si identifica con la folla che si accalca per le città d'Italia a vedere gli ambasciatori giapponesi giunti a porgere omaggio a Gregorio XIII nel 1585 <sup>66</sup>).

Prendiamo dapprima un *monogatari* qualsiasi, tanto lo schema è sempre lo stesso. Il *Nanbanji kōhaiki* riecheggia così il *Kirishitan monogatari*, riportato all'inizio: « ... [arriva] un uomo dall'aspetto incredibile. Alto nove piedi, la testa piccola in proporzione al corpo, il viso rosso, gli occhi tondi, il naso lungo, le spalle ricurve, la bocca larga sino alle orecchie... la voce sembrava il tubare di una colomba: non si capiva nulla. Sembrava un pipistrello con le ali aperte: davvero orrendo a vedersi... Gli occhi così tondi da sembrare lenti... Era come se sul naso gli avessero appiccicata la conchiglia vuota di un murice, il viso faceva pensare al muso di un cavallo, la bocca era enorme, i denti equini... ».

Ribattono i cronisti italiani che sono invece lì per la strada a vederli passare: « Questi Giapponesi sono di statura mediocre, palidi di faccia, con nasi larghi et labri grossi a guisa di saracini et tutti sono d'una efigie tanto somiglianti che difficilmente si conosce luno da latro... » <sup>67</sup>). Un caustico toscano commenta: « La statura de' quali è mediocre, colore olivastro, profilo di mori, occhi in fuore, bigi et piccolissimi, et non pareva che potessero guardare in alto, boca con labri grossi, del resto bruttissimi » <sup>68</sup>). Incalza un cronista padovano: « Havevano la faccia lunga, et di color di piombo, erano di statura sproporzionata, et piccola, erano sbarbati et havevano la pelle grossa et rugosa... » <sup>69</sup>). Conferma laconica dell'ambasciatore veneto a Roma « ... hanno tutti bruta ciera et bruto color di carne... » <sup>70</sup>). Sono insomma tutti d'accordo: « Avevano la loro faccia stacciata et similmente ancora il naso: la testa piccola, e gli occhi piccole: e la loro carnagione pallida e smorticcia... » <sup>71</sup>), rileva un altro cronista fiorentino, e un bolognese « ... faccia veneranda, di colore affricano, piccola statura... » <sup>72</sup>).

L'analogia è trasparente, lo spirito leggermente diverso: una punta di polemica negli autori giapponesi, forse una punta di divertita superiorità nei cronisti italici: nei due casi una manifestazione di stupore.

1) Non è storicamente esatto: il primo missionario, Francesco Saverio, giunse nel 1549, in effetti durante il regno dell'imperatore Go Nara (1536-57), ma non durante l'era Kōji che va dal 1555 al 1558. Per l'esattezza Go Nara è il 105° imperatore. In ogni modo non si parla certo qui di Saverio, ma del 'prototipo' di *kirishitan*. Altri *monogatari* situano invece l'arrivo durante il regno dell'imperatore Ōgimachi (1557-86).

2) Oltre all'accostamento fisico che dovrebbe incutere soggezione, è chiaro l'intento dell'autore di associare le proprietà soprannaturali dei *tengu* alle magie che più avanti nel testo saranno attribuite ai *bateren* (vedi nota 57). Mikoshi Nyūdō è un essere che assume l'aspetto di un monaco e che ha la proprietà di ingigantire più uno lo fissa.

3) Inutile cavillare sulle possibili identificazioni: pare sia stato Organtino Gneccchi-Soldo a suggerire il nome storpiato di Urugan, ma la descrizione si attaglia più al Valignano che per la statura fuori del normale anche tra gli europei colpì molto la fantasia dei giapponesi.

4) Ha subito inizio il processo alle intenzioni: quanto il *bateren* dice è incomprensibile a tutti, ma il malvagio disegno di infiltrarsi con la menzogna e con un finto interesse è immediatamente recepito e denunciato.

5) *Kirishitan monogatari* (1639). Testo nel vol. 12 di *Zokuzoku gunsho ruijū*, a cura del Kokusho kankōkai, Tokyo, 1970 (ristampa anastatica dell'ed. del 1906-09), pp. 531-550. Questo brano a p. 531.

Per altre copie manoscritte o a stampa si veda *Christianity in Japan A Bibliography of Japanese and Chinese Sources Part I (1543-1858)*, a cura di Arimichi Ebisawa (Tokyo, Committee on Asia Cultural Studies International Christian University, 1960), nn. 0893-0900, 1428, 3324. D'ora innanzi citato come Ebisawa, *Christianity*. Traduzione inglese del testo in G. Elison, *Deus Destroyed The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Harvard Univ. Press, 1973), pp. 319-374, con illustrazioni prese dall'edizione del 1665 apparsa sotto il titolo di *Kirishitan gotaiji monogatari (Racconto dello sterminio dei cristiani)*. Eventuali differenze tra i brani tradotti qui proposti e la traduzione dell'Elison sono dovute al fatto che quest'ultima è il risultato della collazione di più manoscritti e testi a stampa.

6) Si fa ormai sempre puntuale riferimento al testo di C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Berkeley, Univ. of California Press, 1967<sup>2</sup>.

7) Testo in *Zokuzoku gunsho ruijū*, vol. 12, pp. 551-569, dal quale sono stati tradotti i brani qui presentati. Cfr. Ebisawa, *Christianity*, nn. 1075-78. Una traduzione inglese, di anonimo, apparsa in un numero del *Japan Herald* del 1864 è stata ripubblicata da M. Paske-Smith, *Japanese Traditions of Christianity* (Kobe, 1930), pp. 6-50, con note di Inoue Shuten. Riasunto in H. Cieslik, S.J., «Namban-ji Romane der Tokugawa-Zeit», *Monumenta Nipponica*, VI (1943), pp. 39-44; e in J. Jennes, CICM, *A History of the Catholic Church in Japan* (Tokyo, Oriens Institute for Religious Research, 1973), pp. 180-183.

8) Testo in giapponese moderno e note in Ebisawa Arimichi, *Nanbanji kōhaiki, Jakyō taii, Myōtei mondō, Ha daiusu*, Tokyo, Heibonsha, 'Tōyōbunko 14', 1964, pp. 9-78. D'ora innanzi citato come *Nanbanji* (Ebisawa). Per altre edizioni cfr. Ebisawa, *Christianity*, nn. 1010-1019. Traduzione francese dell'ed. del 1868 di A. Millioud, «Histoire du Couvent Catholique de Kyōto (1568-85)», in *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1895, XVI, 31 (pp. 270-91), 32 (pp. 23-55). In appendice anche la traduzione del *Jakyō taii (Fondamenti della religione malvagia)* di Sessō, che è il testo in giapponese, abbreviato, da quello più famoso in *kanbun* di Sessō dal titolo *Taiji jashūron (Sulla repressione della fede pernicioso)*.

9) Kiyū Dōjin (o Dōnin) Ugai Tetsujō (1814-91), della setta Jōdo, *monshu* del Chion'in di Kyōto. Molto attivo nel campo della letteratura anticristiana (anche cinese) pubblicò lo *Ha daiusu* di Fabian Fucan e il *Nanbanji kōhaiki*. Tra le sue opere, da ricordare *Shōyaron* del 1869 (*Gesù posto in ridicolo*). Cfr. Elison, *op. cit.*, p. 443, nota 112.

10) A sgomberare subito il campo da possibili malintesi che potrebbero deformare l'ottica con la quale ho sempre condotto la mia indagine sul 'secolo cristiano', desidero precisare che mi trova del tutto consenziente la linea assunta da quegli storici che ritengono la vicenda cristiana (che corre parallela alle grandi imprese di Nobunaga e Hideyoshi) un avvenimento marginale all'interno della storia politica del paese. Rimangono da tenere presente però quelle 'tracce psichiche' di cui parlo nel testo e che ho ritrovato nell'opera di Endō Shūsaku, a testimonianza di un filo ininterrotto di un processo di acculturazione che non è affatto da sottovalutare. Ritornando nel campo storico, ritengo di grande importanza anche gli studi che da alcuni anni vanno rivalutando il Muromachi, in particolare nella sua seconda metà, cioè il *sengoku jidai* (1467-1568), periodo da sempre frettolosamente liquidato come denso solo di lotte e di rovine, e che invece ha posto le basi del Giappone moderno.

11) Il *San Felipe* naufragò sulle coste dello Shikoku il 19.10.1596, mentre faceva rotta da Manila a Acapulco. A una imprudente dichiarazione del pilota che si disse sicuro di essere protetto alle spalle dal suo re poiché questi era solito mandare in avanscoperta missionari e

mercanti nelle terre che poi intendeva conquistare, Hideyoshi rispose confiscando la nave e il carico, e condannando alla crocefissione 26 cristiani. Quest'ultimo episodio è narrato, con dovizia di particolari, nel *Kirishitan monogatari* (IV, pp. 535-36).

<sup>12)</sup> Le clausole del *sakoku* erano molto severe. Tra le più importanti: 1) vietato il rientro dei giapponesi che si trovavano oltremare; 2) vietato agli stranieri di porre piede in Giappone per qualsiasi ragione; 3) vietato agli stranieri di Deshima di uscire dalla concessione se non per l'annuale visita scortata a Edo, allo *shōgun*; 4) vietato ai giapponesi (con le eccezioni dei magistrati di Nagasaki, degli interpreti ufficiali, delle prostitute autorizzate, di alcuni commercianti) di entrare in Deshima; 5) proibita l'importazione di libri (anche cinesi) che facessero riferimento alla dottrina cristiana.

<sup>13)</sup> Per una panoramica delle opere che vanno sotto il nome di *hakirishitan*, vedi P. Beonio-Brocchieri, « Il Giappone e la cultura europea nel seicento », in *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, Atti del Convegno di studio di Santa Margherita Ligure (19-21 maggio 1977), Firenze, La Nuova Italia Ed., 1978, pp. 47-66. Anche le opere *hakirishitan* sono numerosissime. Ricordo tra le tante: *Hai yaso* (*Contro Gesù/Contro i gesuiti*, 1606) di Hayashi Razan; *Ha daiusu* (*Contro Dio/Contro la grande menzogna*, 1620) di Fabian Fucan; *Kengiroku* (*Note di denuncia della falsità*, 1636) di Sawano Chūan [Christovão Ferreira]; *Taiji jashūron* (*Sulla repressione della fede perniciosa*, 1648) di Sessō; *Ha kirishitan* (*Contro il cristianesimo*, 1662) di Suzuki Shōsan; *Yaso tenchūki* (*La punizione divina sulla cristianità*, 1733) di Murai Masahiro; *Samidareshō* (*Divagazioni sotto la pioggia estiva*, 1784) di Miura Baien, ecc.

<sup>14)</sup> Tra le cause principali quella che vede lo stesso testo ristampato (o copiato) con un titolo differente, oppure con interpolazioni varie sotto titoli identici. Di grande aiuto per districare la matassa è la già citata bibliografia dell'Ebisawa (*Christianity*) che ne elenca ben 113 in un gruppo dallo specifico titolo di *Fiction about the Christian Mission and the Shimabara Rebellion* (nn. 1021-1133), ma ben di più sotto il titolo delle opere stesse.

<sup>15)</sup> La storia del nome 'nanbanji', così come ci è data dai *monogatari*, è questa. Nobunaga, dopo aver concesso il terreno nel quartiere Shijō di Kyōto in località Bōmon, decise che la chiesa si sarebbe chiamata dal nome dell'era Eiroku (1558-1570), Eirokuji. Ma i bonzi dell'Enryakuji protestarono sostenendo che solo il loro tempio aveva diritto di avere lo stesso nome di un'era (Enryaku, 782-806) e si appellarono all'imperatore scendendo a Palazzo in trecento e tutti armati. L'imperatore, non ritenendo opportuno scontentare gli irosi monaci, ordinò a Nobunaga di cambiare il nome della chiesa cristiana. Piuttosto riluttante, Nobunaga obbedì e decise che il nome avrebbe indicato semplicemente la chiesa (*ji*) dei barbari del sud (*nanban*). Il Nanbanji fu poi distrutto su ordine di Hideyoshi stesso nel 1588, e nulla venne più edificato sino al 1601 quando Ieyasu permise ai gesuiti di riprendere la loro attività a Kyōto e una nuova chiesa fu eretta nel quartiere Shimogyō.

<sup>16)</sup> Per tutte le notizie bio-bibliografiche relative ai gesuiti in Giappone si veda *Introductio ad Historiam Societatis Jesu in Japonia* (Inst. Hist. Soc. Iesu, 1968) e *Monumenta Historica Japoniae I, 1549-1654* (Monumenta Hist. Soc. Iesu vol. 111, 1975) a cura di J. F. Schütte, S.J.

<sup>17)</sup> Per un'analisi dettagliata rimando a quella che è ancora la fonte più esauriente: H. Cieslik, S.J., « Namban-ji Romane der Tokugawa-Zeit », *Monumenta Nipponica*, VI (1943), pp. 13-51. Parte del testo in J. Jennes, *op. cit.*, pp. 180-85. Un'ampia panoramica, in un globale contesto storico e religioso, in G. Elison, *op. cit.*

<sup>18)</sup> Cfr. Cieslik, *op. cit.*, p. 46.

<sup>19)</sup> Cfr. Cieslik, *op. cit.*, pp. 45-46; Jennes, *op. cit.*, p. 184; Ebisawa, *Christianity*, n. 1059. *L'Ibuki mogusa* è conosciuto anche come *Kirishitan jikki* (*Relazione sulla cristianità*). Altri *monogatari* del gruppo sono *Ibukiyama mogusaki* (*Racconto dell'artemisia del monte Ibuki*), *Ibuki yomogi no innenki* (*Origine dell'artemisia di Ibuki*), ecc. Dell'*Ibuki mogusa* fece largo uso Miura Baien per il suo *Samidareshō* del 1784.

<sup>20)</sup> Questa pratica (pare ancora più antica dell'agopuntura) fu portata in Europa dal

Giappone nel 1683 dal chirurgo olandese Ten Rhyne, che da *mogusa* ricavò il termine *moxa*. La polvere di artemisia veniva bruciata negli stessi punti-chiave dell'agopuntura e aveva un effetto tonificante sull'organismo, ma lasciava delle cicatrici sul tessuto cutaneo. Un'interessante relazione sul *moxa* è quella lasciata dal Kaempfer (1651-1716) in *The History of Japan* (trad. di J. G. Scheuchzer, 1906; rist. AMS Press, New York, 1971, vol. III, pp. 272-292).

Il termine *ibuki* compare nei composti che indicano alcune piante usate nella farmacopea orientale e quindi sarebbe interessante recuperare se è la pianta che ha dato il nome al monte o viceversa, tenendo presente che il monte Ibuki è famoso perché associato alla mitica figura di Yamato no Takeru e che *ibuki* (che si può rendere con «soffio, fumo, emettere alito») pare si riferisse all'alito pestilenziale della divinità del monte (cfr. *Kojiki*, ed. Chamberlain, vol. II, sez. LXXXVIII, nota 6). Anche l'*ibuki mogusa*, quando bruciata, emette un odore da alcuni ritenuto sgradevole.

21) Il Cieslik (*op. cit.*, pp. 31-33) dà la traduzione della parte iniziale di un manoscritto, dal titolo appunto di *Ibuki mogusa*, in cui si narra la storia di un pellegrino al quale, dopo una sosta in un tempio, viene regalato un testo con la storia dello stanziamento della 'fattoria delle erbe' dei *nanbanjin* sul monte Ibuki. Osserva il Cieslik che praticamente tutte le opere del gruppo non sono che storie del *nanbanji* alle quali è stata premessa quella della donazione di Ibuki: da qui il titolo.

22) Cfr. Ebisawa, *Christianity*, nn. 0749-0884; Cieslik, *op. cit.*, pp. 46-48. In *Japanese Traditions of Christianity* (pp. 53-100), il Paske-Smith ripropone, sotto il titolo di *The Shimabara Rebellion*, una traduzione inglese apparsa nel *Far East* di Yokohama senza indicazioni del titolo originale.

23) A quest'ultimo gruppo appartengono anche dei *monogatari* molto tardi (fine XIX secolo), e l'accusa a certi *daimyō* cristiani esce da ogni attendibilità cronologica. Cfr. Cieslik, *op. cit.*, pp. 46-47.

24) Sono dell'opinione che proprio questa episodicità narrativa fosse particolarmente attraente per i lettori. Basta pensare alle sostanziali affinità con altri prodotti della letteratura giapponese: i *monogatari* Heian, il *Konjaku monogatarishū*, e, per restare più vicini al periodo, molte delle opere di Saikaku.

25) Cfr. Elison, *op. cit.*, p. 213 e nota 3 p. 450. L'autore sottolinea anche il fatto che per agevolare la lettura (e quindi la diffusione) dei *kirishitan monogatari*, già scritti in un linguaggio piuttosto facile, oltre alla pronuncia in *kana* venivano dati dei sinonimi esplicativi. Ad es. in un manoscritto dell'*Ibuki no yomogi*, il verbo *hakyaku* (demolire), oltre alla resa in *kana*, porta anche il verbo *yaburu* (distruggere).

26) Tra i vari *monogatari* visti, solo il *Kirishitan monogatari* è diviso in capitoletti o sezioni, con un titolo che qui riporto premettendovi un numero (che non c'è nell'originale) per un più rapido reperimento. I. Sul *kirishitan* che per primo giunse in Giappone (p. 531); II. Il *bateren* convocato a Azuchi in Ōmi (pp. 531-32); III. Sul buddhismo cristiano (pp. 532-34); IV. Come i *kirishitan* furono posti alla berlina su carri durante il regno del *taikō* Hideyoshi (pp. 534-35); V. Come i *kirishitan* gettarono il ridicolo sui monaci giapponesi (pp. 535-36); VI. Dibattito sulla religione tra un monaco giapponese e un *iruman* cristiano (p. 536-41); VII. Alcuni dotti commenti di Hakuō inseriti qui di proposito (pp. 541-43); VIII. Come un uomo si presentò con l'accusa che la Barbaria del Sud voleva sottomettere il Giappone (pp. 543-44); IX. Come i seguaci dei *kirishitan* furono infilati in sacchi di paglia di riso (pp. 544-45); X. Come la religione cristiana venne repressa (pp. 545-46); XI. Come scoppiò la rivolta di Shimabara e Amakusa in Hizen di Tsukushi (pp. 546-48); XII. Come Matsukura signore di Nagato attirò la rovina su di sé (pp. 548-49); XIII. Come trattare i subordinati di alto o basso grado (pp. 549-50); epilogo senza titolo p. 550.

27) È parte della giaculatoria che, stando ai *monogatari*, chi si avvicinava alla religione cristiana doveva ripetere per sette giorni consecutivi, tenendo in mano il rosario. Nei testi ci-

tati ci sono alcune varianti negli ideogrammi che ne modificano leggermente il contenuto. Ritengo che la più accettabile sia *shigo shoten haraiso zensu maro* (dopo la morte paradiso gesù maria). Cfr. *Kirishitan shūmon raichō jikki*, p. 563; *Nanbanji* (Ebisawa), p. 26 e nota 29 a p. 28; Paske-Smith, *op. cit.*, nota 24 a p. 72 (ma l'interpretazione data dall'estensore delle note, Inoue Shuten, è quella che convince meno). È interessante in ogni modo che si critichi questa giaculatoria e si dimentichi il *namu amida butsu* e il *myōhō rengekyō*.

<sup>28)</sup> Hakuō potrebbe definirsi un «monaco laico» visto che *koji* indica una persona dedita al buddhismo, ma che non ha preso gli ordini. Per il fatto che la vedova abbia preferito un laico a un monaco si veda la nota 37.

<sup>29)</sup> Questa almeno la ragione data da Fabian verso la fine dello *Ha daiusu*. Per i gesuiti invece si trattò di una questione di donne, e non è detto che una cosa non avesse aiutato l'altra. Ma sul fatto dell'avversione a concedere gli ordini ai giapponesi, Fabian aveva ragione. Al suo arrivo in Giappone nel 1579, il Valignano si trovò a lottare con le posizioni prese dal Superiore, Francisco Cabral, contrario alla formazione di un clero indigeno. Da una parte Cabral sosteneva che i giapponesi erano troppo arroganti e troppo poco sinceri, e quindi non davano affidamento, mentre d'altra parte era spaventato dalla facilità di apprendimento dei nativi che li avrebbe ben presto portati, se ammessi agli ordini, a eclissare numericamente gli europei. È da notare come il comportamento di Cabral, altero e scostante (*hombre criado del Rei, fidalgo y muy fidalgo*) infastidisse anche gli occidentali. Scrive l'Organtino «... il P. Francisco Cabral procedeva con li Giapponi come un'huomo averso & alieno alli Giapponi, & non con cuore longanimo, anzi ristretto, & inimico de seminarii, collegii & novitiati, parendoli impossibile potersi creare gente per la Compagnia in Giappone, procedendo molto austera & strettamente con tutti». (Al Generale da Nagasaki, 10 marzo 1589, in J. F. Schütte, *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma, 1951/58, vol. I, pp. 495-96).

<sup>30)</sup> Le notizie su Fabian sono scarse. Nacque verso il 1564-65, si convertì intorno al 1583-84, entrò nella Compagnia verso il 1586 come *iruman* e ne uscì verso il 1618-20. Fu senza dubbio l'*iruman* più colto della Compagnia: si devono a lui la versione in stile colloquiale dello *Heike monogatari* e parte della traduzione delle *Favole* di Esopo per la stamperia di Amakusa. Scrisse anche testi di divulgazione dottrinale. Dopo una disputa pubblica con il neoconfuciano Hayashi Razan, che nel suo *Hai yaso* critica aspramente il *Myōtei mondō*, Fabian sparì dalla circolazione. Ricomparve nel 1620 con lo *Ha daiusu*, che non ebbe molto successo. Della sua fine non si sa praticamente nulla. Fu ripescato negli anni attorno alla Restaurazione Meiji da Kiyū Dōjin (vedi nota 9). Lo studio più approfondito su Fabian è ancora quello di P. Humbertclaude con la traduzione del *Myōtei mondō* (*Monumenta Nipponica*, I (1938), pp. 515-548; II (1939), pp. 237-267; IV (1941), pp. 617-621). Trad. dello *Ha daiusu* in Elison (*op. cit.*, pp. 257-291; e note su Fabian nel testo); e in E. Lowell Hibbard, *Refutation of Deus by Fabian* (Tokyo, The Int. Inst. for the Study of Religion, 1963).

<sup>31)</sup> L'ovvio riferimento qui è agli atti compiuti da Susanoō contro Amaterasu, così come sono narrati nel *Kojiki*. L'indignazione di Amaterasu portò al castigo e all'allontanamento di Susanoō dal regno delle divinità: per Hakuō il dio dei cristiani non merita neppure questo castigo. La battuta sullo *shintō* non compare però nello scontro Hakuō/Fabian come è descritto nel *Kirishitan shūmon raichō jikki* e nel *Nanbanji kōhaiki*.

<sup>32)</sup> Inoue Chikugo no kami Masashige (1584-1661) di Shimōsa, si convertì da giovane al cattolicesimo per ingraziarsi il suo *daimyō* Gamō Ujisato (Leone), ma ben presto rinnegò la fede e salì rapidamente tutti i gradini della carriera sino a essere nominato *ōmetsuke* in occasione della rivolta cristiana di Shimabara del 1637. Da quel momento fu noto come il Grande Inquisitore. Acuto conoscitore della psiche umana e avvalendosi della sua esperienza di ex-cristiano, Inoue riuscì a far abiurare molti personaggi-chiave della comunità cristiana, tra cui Christovão Ferreira, il Superiore della missione, noto poi con il nome di Sawano Chūan. A lui si devono anche l'applicazione della tortura del pozzo (*anatsurushi*), e la compilazione del *Kiri-*

*shitoki*, un manuale-guida ad uso interno per gli interrogatori dei cristiani (trad. tedesca, *Kirishito-ki und Sayo-yoroku*, Tokyo, Sophia, 1940, a cura di G. Voss S.J. e H. Cieslik S.J.).

33) Il fatto che i *bateren* allettassero con denaro i potenziali seguaci è un rimprovero costante in tutti i *kirishitan monogatari*. Vedremo più avanti, nel brano tradotto, come di ciò venga ripetutamente accusato il Re di Barbaria in persona.

34) Endō Shūsaku, *Chinmoku*, in *Endō Shūsaku bungaku zenshū* (vol. 6, p. 200), Tokyo, Shinchōsha, 1975.

35) È questo il dramma dei *kakure kirishitan*, i 'cristiani occulti', del Kyūshū. Ancora Endō interpreta il loro 'tradimento' come un amaro calice da bere anno dopo anno per la sopravvivenza in un ambiente che li respinge (si veda il racconto *Haha naru mono* del 1969). Endō è molto critico verso coloro che condannano chi cede in condizioni avverse: non è colpa da scontare quella di trovarsi per caso in un periodo di persecuzioni (vedi *Ogon no kuni* e *Chinmoku*) o di crisi di valori (*Umi to dokuyaku*).

36) *Kirishitan shūmon raichō jikki*, pp. 561-565; *Nanbanji* (Ebisawa), pp. 49-62.

37) Si accenna qui a uno scontro, passato poi alla storia, tra Frois e il bonzo Nichijō davanti a Nobunaga. Come ce lo narra il Lares (*Nobunaga und das Christentum*, Tokyo, Sophia, 1950, pp. 8-10), il più accanito paladino dell'importanza della storia del cristianesimo in Giappone, fu una trionfale vittoria per i missionari. Frustrato dalla superiorità dialettica di Frois, pare che Nichijō tentasse di uccidere uno dei confratelli-interpreti, Lourenço, per vedere se davvero l'«anima immortale» sarebbe uscita dal corpo esanime.

38) Cfr. Elison, *op. cit.*, p. 143, che rimanda a un articolo di Fujita Kankai, «Habian to Hakuō: kirishitan zokusho shikō», *Kokugo to kokubungaku* (30.8: 32-41, Aug. 1953).

39) Per limitarci a una personalità laica come Hideyoshi, ricordo una conversazione del 1588 con un capitano portoghese riportata dal Coelho (lettera del 24.2.1589 da Kazusa in *Lettere dal Giappone...*, Roma, Zannetti, 1601, pp. 136-37) in cui dice «... i Cami non sono altro che i signori del Giappone che, per le loro vittorie e i loro meriti sono degni di essere venerati come Cami dalla gente»; una lettera al Vicerè delle Indie del 1591 (in *Sources of Japanese Tradition*, Columba Univ. Press, 1964, vol. I, pp. 316-18) in cui ribadisce lo stesso concetto; una lettera alla moglie dal campo di battaglia di Odawara nel 1590 in cui appare chiara la sua convinzione di diventare *kami* alla morte (cfr. A. Boscaro, *101 Letters of Hideyoshi*, Tokyo, Sophia, 1975, p. 37, 31); una lettera a Don Francisco Tello, Governatore delle Filippine, in cui lo *shintō* è definito «l'essenza e il cuore della struttura sociale del Giappone» (cfr. Boxer, *The Christian Century*, p. 169). Il Valignano commentò molto crudamente queste affermazioni alla morte di Hideyoshi (cfr. Schurhammer, *Shintō The Way of the Gods in Japan*, Leipzig, 1923, pp. 90-91). Sulla questione si veda anche G. Sansom, *The Western World and Japan* (London, The Cresset Press, 1965, pp. 127-133) e la parte iniziale dell'articolo di Anesaki Masaharu, «Psychological Observations on the Persecutions of the Catholics in Japan in the Seventeenth Century», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I, 1936, pp. 13-27.

40) Cfr. A. Boscaro, «Toyotomi Hideyoshi and the 1587 Edicts Against Christianity», *Oriens Extremus*, 20, 2, 1973, pp. 219-242.

41) Illuminante a questo proposito, e compendio di tutta l'azione del Valignano per integrare il gesuita nel complesso codice di vita giapponese, è *Advertimentos e Avisos acerca dos Costumes e Catangues de Jappão* (trad. it. *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di G. Schütte S.I., Roma, 1946).

42) In realtà 26 e per l'esattezza: sei francescani, tre accoliti giapponesi dei gesuiti (questi presi pare per sbaglio), e diciassette cristiani giapponesi.

43) Cfr. Boxer, *The Christian Century...*, p. 149.

44) Cfr. Matsuda Kiichi, *Taikō to gaikō*, Tokyo, Tōgensha, 1966, pp. 88-89.

45) Testo a pp. 551-556. Per quanto possibile ho cercato di mantenere il linguaggio dell'originale, inserendo solo qua e là qualche parola per migliorare la scorrevolezza della traduzione.

46) Il breve epilogo del *Nanbanji kōhalki* dove l'autore respinge la « geografia dei paesi cristiani », termina con queste altre nozioni: « Ciò che di solito si chiama mondo è formato da cinque continenti, Asia, Europa, Libia, America, Magaranika (= Australia). Il paese che [nel *Kirishitan kongenki*] è detto di Kōshinpi ha 42 province ma non è come il Giappone. Si dice che sia un grande paese, ma non lo si trova in nessuno di questi cinque continenti ». *Nanbanji* (Ebisawa), pp. 75-76.

47) Tenjiku è l'India, ma per un certo periodo stette per Siam, Choba è Giava, Shoku all'epoca doveva comprendere una zona della Cina che includeva le province di Szechuan e Yunnan. Dalla descrizione il paese di Nanban è quindi collocato nella regione indocinese. I giapponesi del xvr secolo chiamarono *nanbanjin* i portoghesi in quanto le loro navi provenivano appunto dalle regioni meridionali.

48) In altri testi anche Gojinbi, Kōshinpi, Kaishupi.

49) Come sempre gli avvenimenti si accavallano e non c'è fedeltà cronologica. All'epoca di cui si parla, le navi olandesi non erano ancora giunte nei mari della Cina e del Giappone.

50) In altri testi il nome è anche Tenriki o Donriki. Da sottolineare che si danno agli occidentali i titoli delle cariche giapponesi. Tra l'altro, il Generale della Sinistra è più importante per carica di quello della Destra e infatti è il suo consiglio che viene seguito.

51) La confusione qui è notevole. L'ovvio riferimento è ai due tentativi di invasione mongoli (1274 e 1281), anche perché il nome di Hokuteki richiama l'idea di un paese del nord. L'accenno al 'paese degli dèi' è qui più facilmente riconducibile all'intervento protettore degli dèi che dispersero nella tempesta le flotta mongola.

52) Shinokoku (o Senkoku) è come i giapponesi indicavano il regno di Chanpa (= Annam), dove gli spagnoli effettuarono un intervento armato nel 1596 in aiuto del re di Cambogia.

53) Tenringan significa lett. « Cielo Ruota Roccia ». Urugan usualmente indica, come abbiamo visto, Organtino Gneccchi-Soldo; Furaten potrebbe essere sia il Frois che il Valignano. Da tenere presente che *furaten* (da *frade*) erano chiamati anche i francescani. *Bateren* deriva da *padre*, e *iruman* da *irmão*. Sulle loro presunte proprietà soprannaturali si veda la nota 47.

54) Il testo proposto da Paske-Smith in *Japanese Traditions of Christianity* (pp. 9-10) aggiunge una spiegazione per *bateren*. *Ba* significa « lacerare l'aria », *te*, abbreviazione di *ten*, « cielo », *ren*, « attraversare le nuvole ».

55) La lista dei regali differisce leggermente da un testo all'altro, ma rimangono sempre e proprietà 'magiche' di alcuni oggetti.

56) Il racconto prosegue con la narrazione dell'arrivo di Furaten, dell'accoglienza di Nobunaga, della donazione del terreno a Ibukiyama e dei metodi di diffusione della dottrina. Segue poi il dibattito tra Fabian e Hakuō (di cui si è già parlato), preceduto dal tentativo di portare alla nuova religione la madre di Nakai Hanbei, il capo carpentiere di Hideyoshi. Quando questi viene a saperlo, decide che la dottrina dei *kirishitan* deve essere estirpata e inveisce contro Nobunaga che l'aveva favorita. I *bateren* si disperdono per sfuggire alla cattura. Un giorno Hideyoshi viene a sapere che c'è un uomo dedito alle arti magiche. Lo fa chiamare e questi, tra le altre cose, gli fa comparire davanti agli occhi una sua ex-concubina, Kiku, che Hideyoshi aveva ordinato di uccidere. Hideyoshi lo fa arrestare e poi giustiziare insieme ai suoi compagni. Il racconto termina con un accenno alla rivolta di Shimabara.

57) Sulle arte magiche messe in mostra dai padri, i *kirishitan monogatari* si dilungano a iosa dando, ovviamente, a queste loro capacità un giudizio negativo. È un campionario completo: un fazzoletto che diventa un cavallo e una manciata di polvere un uccello; un ramo secco che fiorisce; una zolla di terra tramutata in cascata di perle; lo stare sospesi a mezz'aria; il far sollevare le nubi, piovere o nevicare; il trasformare pezzi di carta in pesci guizzanti oppure un nastro in un serpente; da un uovo far saltar fuori il pulcino e poi trasformarlo di nuovo in uovo; accendere il fuoco strofinandosi le mani, ecc.

58) Cfr. Ebisawa, *Christianity*, nn. 1089, 1106; Cieslik, *op. cit.*, p. 15, pp. 28-29. Ōkubo

Iwami no kami Nagayasu (Chōan) (1545–1613), era un nuovo arrivato, frutto del *sengoku jidai*. Amministrava miniere di oro e argento.

<sup>59)</sup> Cfr. Elison, *op. cit.*, pp. 162–64.

<sup>60)</sup> Non per nulla Ivan Morris lo include nella sua galleria di ‘eroi perdenti’ (*The Nobility of Failure Tragic Heroes in the History of Japan*, London, Secker & Warburg, 1975, cap. VII, pp. 143–179). Il Morris (pp. 145–46) cita alcuni avvenimenti di dopo la guerra che hanno avuto ancora una volta Shirō come bandiera, non ultimo il movimento studentesco che ha addirittura un inno a lui intitolato (*Amakusa Shirō no uta*). Naturalmente il tutto non ha nulla a che vedere con un *revival* del cristianesimo, ma ha le sue radici nel sentimento di *hōganbiiki* che ispira chiunque si batta contro la tirannide.

<sup>61)</sup> Non solo questo. Sappiamo da documenti dell’epoca che Matsukura poneva tasse « sulle finestre e sugli scaffali, sugli *hibachi* e sui *tatami*, su ogni nato e su ogni morto » (Elison, *op. cit.*, p. 218). Chi tentava di sottrarsi, vedeva moglie e figli costretti alla tortura dell’acqua e era lui stesso sottoposto alla danza del *mino*. Di questa tortura abbiamo anche dei testimoni oculari occidentali come l’olandese Koeckebakker (vedi nota 62). Consisteva nel far indossare al malcapitato che non pagava le tasse il caratteristico mantello di paglia dei contadini (*mino*), dopo avergli legate le mani dietro la schiena. Poi si dava fuoco al *mino*. I convulsi movimenti del poveraccio che cercava di scrollarsi di dosso il *mino* o addirittura di porre fine alla tortura andando a sbattere violentemente contro qualche ostacolo, diedero origine al nome di *mino odori*.

<sup>62)</sup> Cfr. Dr Geerts, « The Arima Rebellion and the conduct of Koeckebakker », *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 1883, pp. 51–116. Contiene anche il testo e la traduzione di tredici lettere del capo olandese, tra cui quelle che parlano della rivolta e dell’aiuto prestato al governo giapponese. La lettera sul *mino odori* (pp. 56–61) del 10.1.1638 è indirizzata al governatore generale di Batavia.

<sup>63)</sup> Ancora il Morris (*op. cit.*, p. 396) propone due interessanti interpretazioni: che in vita Shirō possa essere stato scelto come capo perché ricordava ai cristiani giapponesi la figura del giovane Dom Sebastião di Portogallo; e che la leggenda costruita sulla sua scomparsa non sia altro che una idealizzazione come quella che prevedeva il ritorno di Yoshitsune, di Hideyori e di Sebastião stesso per condurre alla vittoria la propria gente.

<sup>64)</sup> Cfr. Ebisawa, *Christianity*, nn. 1021–1030; 1113–14.

<sup>65)</sup> In questo senso non si possono considerare una vera controparte le lettere e le relazioni inviate dal Giappone dai gesuiti.

<sup>66)</sup> L’ambasciata in realtà era una delegazione di quattro giovani inviati da *daimyō* cristiani del Kyūshū su sollecitazione del Visitatore Generale Valignano, con il duplice intento di rendere consapevoli i giapponesi della realtà europea e di sollecitare dal papa una bolla che garantisse ulteriormente ai gesuiti il monopolio apostolico in Giappone. Ma recenti ricerche del più autorevole studioso nipponico sull’ambasciata, Matsuda Kiichi, fanno ritenere che la pressione del Valignano sia andata ben più in là del lecito: l’ambasciata fu organizzata a totale insaputa dei *daimyō* interessati che, a cose fatte, non poterono che dare il loro alto patrocinio. In ogni modo, il successo della visita in Europa fu clamoroso come impatto e puntualmente registrato dalla pubblicistica dell’epoca. Si veda a questo proposito, A. Boscaro, *Sixteenth Century European Printed Works on the First Japanese Mission to Europe A Descriptive Bibliography* (Leiden, Brill, 1973). In epoca moderna, nuovi studi e ricerche ebbero inizio per un caso fortuito. Durante il passaggio a Venezia nel 1873 dell’ambasciata capeggiata da Iwakura Tomomi, in occasione della visita all’Archivio, gli vennero mostrati documenti relativi all’accoglienza che la Serenissima aveva tributato all’ambasciata nel 1585. Da qui la prima pubblicazione di G. Berchet, *Le Antiche Ambasciate Giapponesi in Italia* (Venezia, 1877) che rinfocolò l’interesse per l’avvenimento. Da allora non si contano più gli studi relativi. Di A. Boscaro, « Manoscritto inedito nella Biblioteca Marciana di Venezia relativo all’Ambasciata Giapponese del 1585 »,

*Il Giappone*, VII, 1967, pp. 9-39; «The First Japanese Ambassadors to Europe Political Background for a Religious Journey», *KBS Bulletin*, 1970, pp. 1-20; «Tenshō ken-ō shisetsu ni kansuru shinshiryō», *Nihon rekishi*, 1971, 275, pp. 62-75.

67) Nicolò Trevisan et altri. *Cronaca Veneta dalle origini al 1585*, Venezia, Bibl. Naz. Marciana, Cod. It. VII, 519 (8438), c. CCCXII.

68) Lettera di Marcantonio Tolomei di Siena, in G. Sanesi «I Principi Giapponesi a Siena nel 1585», *Bollettino Senese di Storia Patria*, vol. I, 1894, pp. 124-130.

69) *Cronaca Abriano, Annali di Padova MDLXXI-MDLXXXVI, Tomo I*, Biblioteca Civica di Padova, B.P. 10 (1) 1239.

70) Archivio di Stato di Venezia, Senato, dispacci ambasciatori, Roma ordinaria, f. 19, c. 38 r.

71) Archivio Mediceo, Firenze, *Diario Fiorentino IV*.

72) *Avisi Veneti Novamente da Roma delli XXIII di Marzo MDLXXXV Dell'entrata nel publico Concistoro de due Ambasciatori...*, Bologna, Benacci [1585].

GIACOMO E. CARRETTO

SULLA REPUBBLICA POPOLARE DELLA MONGOLIA:  
INTERPRETAZIONI STORIOGRAFICHE

La storia della Repubblica Popolare della Mongolia (RPM), in Italia, non è molto conosciuta <sup>1)</sup>. D'altra parte l'interesse per la storia contemporanea dei popoli mongoli si è manifestato, da noi, casualmente o per cause « esterne ». Un atteggiamento che portava a far considerare tali popolazioni semplici oggetti in avvenimenti di più vasta portata. Un interesse più diretto poteva sorgere dall'intervento militare italiano in Cina, ai primi del novecento <sup>2)</sup>, e con la concessione di Tien-tsin, ma non sembra che un concreto interesse politico e economico dell'Italia o degli Italiani si sia spinto fino alle zone qui prese in esame <sup>3)</sup>. Ma a volte si avvertiva che la « questione d'Oriente » non si limitava al solo Vicino Oriente <sup>4)</sup>, e che le necessità economiche ampliavano il mondo nel quale si voleva essere impegnati <sup>5)</sup>. Disattenzione, quella abituale, che non può derivare dalle sole motivazioni politiche e geografiche, ma che nasce da un atteggiamento mentale tradizionale nella nostra cultura tale da portare a una più grave mancanza di interesse. Atteggiamento « letterario », filologico, come se le necessarie, indispensabili conoscenze tecniche celassero spesso l'interesse umano. Come se essere un tecnico, un ottimo tecnico, fosse una meta posta a placare ogni ansia di rapporti umani, anch'essi irrinunciabili quando si voglia cercare un senso. Si può, così, porre una distinzione tra storia e politica. Distinzione tranquillizzante se è possibile impegnarsi a metà, o con la riserva mentale che la propria vita seria, quella che conta, si svolge al riparo di quelle passioni transeunti, soggette a revisioni, trascorso il tempo adeguato, da parte di nuovi studiosi anch'essi ritirati, per questa zona essenziale della propria vita, nella pace di una biblioteca. Era interesse politico quello dal quale non si poteva sfuggire con la nascita della RPM, nella Mongolia Esterna <sup>6)</sup>, come non si poteva sfuggire per la situazione politica vissuta dall'Italia, dal considerare il nuovo Stato completamente soggetto alla Unione Sovietica <sup>7)</sup>. Un nuovo interesse per queste regioni nasceva negli anni trenta con la politica del Giappone in Manciuria, poi nella Mongolia Interna <sup>8)</sup>, con la costituzione di un nuovo Stato mongolo <sup>9)</sup>. Troviamo così nel 1934, che il futuro dell'Asia dipenderà proprio dagli avvenimenti della Mongolia <sup>10)</sup>, o ancora

che proprio « il popolo mongolo » scegliendo per quale dei contendenti parteggiare, poteva avere un ruolo decisivo <sup>11)</sup>. Negli anni della Seconda Guerra Mondiale venivano pubblicati in Italia due volumi sulla Mongolia Interna, con accenni alla politica pan-mongola o pan-buddhista sostenuta dal Giappone <sup>12)</sup>. Ancora in tempi recenti la conoscenza della Mongolia appare affidata a diari di viaggio <sup>13)</sup>, ad articoli che trattano la cronaca degli ultimi avvenimenti <sup>14)</sup>. Pure questa conoscenza e in genere quella del mondo « turanico », appare essenziale per la comprensione di avvenimenti che si svolgono ancora davanti ai nostri occhi. Non si tratta, qui, di ristabilire legami più o meno dubbiosi fra popoli come quelli turchi e mongoli, ma di riconoscere che rappresentanti di questi popoli, fra i primi, hanno coscientemente avvertito l'impatto dell'Occidente, fornendo una loro risposta utile per una presa di coscienza anche nel mondo nel quale erano apparsi i sintomi generatori di mutamenti. Una risposta essenziale per chi vive al confine fra civiltà; confine materiale e spirituale, e perciò mutevole. L'Impero Ottomano viveva i contrasti fra Oriente e Occidente, per lasciare la Nuova Turchia a più complesse tensioni, tra cui nuove quelle fra mondo socialista e occidentale. Così l'Asia Centrale si trovava tra la forza espansiva dell'Impero zarista (che portava la sua versione della civiltà occidentale) e l'Oriente islamico con la sua forza conservatrice, contrasto al quale era intrecciato quello fra le due versioni – russa e inglese, orientale e occidentale – della stessa civiltà, portata l'ultima dal colonialismo britannico. La Mongolia, anch'essa, viveva fra due imperi, cinese e russo, ai quali si aggiungevano fra ottocento e novecento, i colonialismi occidentali e il nuovo imperialismo orientale del Giappone, per poi trovarsi tra le due versioni dominanti della civiltà socialista. Se il nazionalismo turco nasce da suggestioni culturali occidentali <sup>15)</sup> o dei Turchi di Kazan, intrecciate con gli avvenimenti propri all'Impero Ottomano, nella Mongolia Esterna erano i Mongoli buriati dell'Impero zarista a portare anche le idee nazionaliste pan-mongole. Ancora Kazan, con la sua università, aveva guidato nel diciannovesimo secolo « l'espansione russa, intellettuale e missionaria, nell'Asia <sup>16)</sup>, come aveva svolto un ruolo importante con i suoi specialisti di lingua mongola, e accogliendo i primi intellettuali buriati. Gli stessi Turchi di Kazan avevano una sorta di monopolio del commercio con le regioni orientali ed avevano sviluppato da tempo una cultura turca locale, islamica <sup>17)</sup>. Erano così i nuovi intellettuali, di origine turca o mongola, le cui nazioni costituivano parti dell'Impero zarista, a rafforzare la loro cultura orientale e a realizzare l'incontro con la cultura, o per molti con la civiltà, che appariva dotata di una forza di espansione inarrestabile. Ancora una volta erano elementi « di frontiera », rispetto ai territori (Anatolia-Mongolia Esterna) <sup>18)</sup> nei quali doveva svilupparsi il nuovo nazionalismo, quelli che per primi avvertivano l'aggressione culturale, il pericolo per un modo di essere. Se in Mongolia vi era un certo sviluppo parallelo di pan-buddhismo e pan-mongolismo, nell'occidente del mondo turco pan-turchismo e pan-islamismo avevano sviluppi distinti e nel 1922 si vedeva il nazionalismo turco diretto a fondare un

« impero turanico », come un'utile arma contro le tendenze internazionalistiche dell'Islam e del Bolscevismo<sup>19)</sup>. Certo l'interesse turco, al sorgere del nuovo nazionalismo, verso le più lontane regioni<sup>20)</sup> che quelle prime tendenze ideologiche volevano abbracciare, non era ricambiato. Il nazionalismo pan-mongolo doveva restare nei confini dei territori abitati da popoli mongoli, mentre quello pan-turco aveva a volte guardato a paesi dal Baltico alla Mongolia. Così nell'odierna RPM, quando si esamina la nascita della propria nazione, si mette l'accento sugli sviluppi interni, sull'auto-realizzazione del proprio destino. Caratteristica questa che, malgrado il costante riconoscimento del ruolo dell'Unione Sovietica, risalta anche dalla storia « ufficiale »<sup>21)</sup> della RPM e dalla periodizzazione da questa fornita. Il volume dedicato alla storia contemporanea, inizia dalla Rivoluzione di Ottobre, ma si può dire che la storia contemporanea inizi, per questo paese, nel 1911. Di certo non è questo un voler porre divisioni arbitrarie nel flusso della storia, ma solo rilevare che in quell'anno abbiamo il primo tentativo di realizzazione, consapevole, di un'indipendenza del senso nazionale moderno, derivato quindi da moduli occidentali. Secondo la storiografia ufficiale mongola si possono distinguere i seguenti periodi: periodo feudale, con i primi mutamenti che iniziano nel 1911; dal 1911 al 1921, periodo dell'Autonomia Nazionale e della Lotta di Liberazione Nazionale; dal 1921 al 1940, periodo della rivoluzione democratica. Dal 1940, costruzione del socialismo. Ma all'interno di queste suddivisioni possiamo rintracciarne altre più dettagliate, ancora una volta non perché uno schema così rigido possa meglio dare una visione degli avvenimenti, ma perché può esemplificare in breve il volto che assume o che si vuole che assuma la propria storia, anche per i propri occhi. *Periodo feudale fino al 1911*: si verificano rivolte popolari contro l'occupazione straniera, come quelle guidate dal principe Oirat, Amursanaa, tra il 1754 e il 1758, ma il popolo continua anche a lottare contro i propri signori feudali. Nel diciannovesimo secolo in particolare la lotta popolare contro i nemici interni e esterni prese forme più organizzate, con i *duguilan* (cerchio), così chiamati perché gli aderenti firmavano in cerchio proclami o petizioni, o anche con il ricorso alla legge contro i feudatari. Con Ayuush (1858-1939), un uomo del popolo che organizzò fin dal 1903 un Movimento di Liberazione Nazionale, si verifica il congiungimento fra queste forme di rivolta e la Rivoluzione Popolare che doveva far nascere lo Stato mongolo.

*1911-1921*: I principi e l'ottava incarnazione del Javzandamba Khutagt<sup>22)</sup> chiedono aiuto alla Russia e dichiarano l'indipendenza come una monarchia limitata guidata dal Khutagt. Questa monarchia benché fosse anti-popolare e basata sullo sfruttamento di classe, rappresentava un fattore di progresso nella evoluzione del paese<sup>23)</sup>. È questo dunque il primo punto di arrivo di un movimento di liberazione i cui prodromi si possono far risalire al diciottesimo secolo. Per realizzare un nuovo progresso occorrerà una vera rivoluzione sociale. Ma nel 1915 l'accordo di Khiagt (Khiakta) fra Russia, Cina e Mongolia riconosceva solo l'Autonomia<sup>24)</sup> della Mongolia, sotto sovranità cinese e nel 1920 la Cina costrin-

gerà il nuovo governo a chiedere » spontaneamente « la fine dell'autonomia. Immediata reazione era la compilazione di un « Giuramento » con l'unione dei due gruppi rivoluzionari segreti già costituitisi a Niislel Khüree <sup>25)</sup> e guidati da Sükhbaatar e Choilbalsan. Veniva inviata una delegazione per chiedere aiuti al Komintern e nel 1920, durante il primo congresso dal primo al tre marzo, veniva costituito il Partito del Popolo della Mongolia. Nel 1921 il barone Ungern-Sternberg <sup>26)</sup> e le sue forze contro-rivoluzionarie ristabilivano una sembianza di governo sempre guidato dal Bogd Khaan. Il potenziale progressista dei feudatari, dei lama di alto rango, si era esaurito con il tentativo di liberare il paese dagli stranieri, e si sviluppava la lotta del popolo, delle masse degli *ard* <sup>27)</sup> contro i nemici esterni e le forze reazionarie interne. Costituito un Esercito Partigiano del Popolo, con l'aiuto dell'Armata Rossa venivano sconfitte le truppe bianche e i Cinesi, stabilito un Governo Provvisorio (13 marzo 1920) e dichiarata l'indipendenza.

1921-1928: in questo periodo iniziano le riforme per limitare i diritti e i privilegi della classe feudale. Lenin, in un incontro del novembre 1921 con rappresentanti del popolo mongolo, indicava l'importanza della guida del partito, come dello sviluppo delle cooperative; l'unico modello corretto per la Mongolia era svilupparsi liberamente verso il socialismo su un modello non capitalista. Per questo scopo veniva realizzato il primo di una serie di accordi economici con l'Unione Sovietica. Dopo la morte del Bogd Gegeen, nel maggio 1924, il Terzo Congresso del Partito mutava il nome in PRPM - Partito Rivoluzionario del Popolo Mongolo (*Mongol Ardyn Khuv'sgalt Nam*) e la Prima Grande Assemblea (*Ikh Khural*) nazionale proclamava la Repubblica Popolare della Mongolia e la prima Costituzione (15 novembre 1924). Nasce quindi un Governo di popolo che conduce una rivoluzione democratica. In questo periodo le difficoltà esterne (politica aggressiva giapponese e dei militari reazionari cinesi) producono riflessi interni con l'intensificarsi della lotta di classe, con tentativi contro rivoluzionari di elementi feudali, laici e ecclesiastici. Questi elementi tentano allora di trovare la nona reincarnazione del Javzandamba Khutagt, per dare un elemento unificante alle tendenze reazionarie; le difficoltà permettevano lo sviluppo di una « opposizione di destra », guidata da nazionalisti che avevano combattuto l'oppressione straniera. Così il nazionalismo era l'origine dell'ideologia di destra, che portava a intraprendere una via capitalista <sup>28)</sup>, rilasciare i vincoli con l'URSS, dare libertà allo sviluppo di elementi capitalisti nell'economia degli *ard*, non confiscare le proprietà feudali. Inoltre nell'amministrazione entravano molti elementi della vecchia classe feudale, della vecchia burocrazia, mentre si parlava di un « Buddhismo purificato » in accordo con il marxismo-Leninismo. Ma già nel 1926 i Komintern aveva dato consigli contro questa via pericolosa, (esempio dell'importanza della collaborazione con l'URSS), e l'ala sinistra del Partito guidò un'azione che doveva portare alla condanna dell'« opportunismo di destra » al Settimo Congresso del PRPM dall'ottobre al dicembre 1928. (L'opposizione interna di sinistra era stata definita: rurale, da *khödöö*).

1929–1932: in questo periodo si sviluppa l'opera tesa alla modificazione della società, ma dal 1929 al 1932 si afferma la « deviazione di sinistra »<sup>29)</sup>, che confonderà gli scopi di una Rivoluzione Democratica con quelli di una Rivoluzione Socialista, appartenenti a una fase più avanzata dello sviluppo sociale. I portatori di questa errata interpretazione erano la maggioranza nel Comitato Centrale del PRPM e nel Governo, e già dal Settimo Congresso, dove pure avevano agito correttamente eliminando l'opportunismo di destra, si era sostenuta la politica errata diretta ad eliminare la proprietà privata e istituire immediatamente il socialismo. Venne effettuata una collettivizzazione accelerata e forzata, come una campagna per incrementare artificialmente i quadri del partito. Nella « battaglia contro i ricchi » venivano definiti tali anche i piccoli proprietari e non si distinguevano « classi sociali » fra i lama. Vi era il tentativo di eliminare ogni tradizione, offendendo la fede religiosa del popolo (chiusura dei templi e confische delle loro proprietà). Tutte le tradizioni erano considerate eredità del feudalesimo. Il risultato di queste azioni era l'incremento della lotta di classe e il sorgere di nuove ribellioni in accordo con elementi stranieri. Tuttavia le rivolte furono un evento secondario, opera di una minoranza. Nel 1932 un Khural allargato del Praesidium del Piccolo Khural istituì una Commissione Speciale per correggere gli errori della Sinistra, anche se i rappresentanti di quest'ultima affermavano che la Destra era ancora forte e per questo bisognava procedere sulla via intrapresa. Si trattava in definitiva di una erronea applicazione di principi nati da esperienze proprie all'Unione Sovietica, dalle sue condizioni socio-economiche. Non si poteva lasciar agire una tendenza che violava la democrazia, non riconosceva le caratteristiche del Governo Rivoluzionario Democratico del Popolo (una speciale forma della dittatura rivoluzionaria del proletariato e dei rurali) e che affermava che solo gli *ard*, poveri, potevano guidare il Governo, indebolendo così le altre forze sociali che potevano sostenerne l'azione. In quello stadio dello sviluppo sociale si poteva solo stabilire una nuova forma di repubblica democratica, popolare, anti-capitalista, borghese, che doveva porre le basi per uno sviluppo non-capitalista.

1932–1940: vengono corretti gli errori della collettivizzazione, della secolarizzazione, delle espropriazioni (anche se con nuovi errori, nuovi eccessi nello ristabilire la situazione precedente, nello scioglimento delle cooperative, dei *negdel*)<sup>30)</sup>. Ma gli anni trenta furono importanti perché iniziò lo sviluppo industriale con il sorgere della classe dei « lavoratori ». Durante questo periodo vengono portati a termine i compiti della Rivoluzione Democratica, malgrado ritorni, nel 1936, l'opposizione di destra, con nuove rivolte nell'Ovest, guidate da feudatari e lama, specie fra i Kazakh<sup>31)</sup>. Questi, negli anni 1938–1939, eliminavano la loro classe sfruttatrice e iniziavano a sviluppare la loro lingua e la loro cultura. Nel 1936 aumentava l'influenza di Choibalsan, il quale ebbe grandi meriti (rafforzamento dell'amicizia con l'URSS e della indipendenza), ma commise anche molti errori violando la legge specie attraverso il Ministero degli Interni da lui diretto.

Veniva esagerato il pericolo di agenti giapponesi, con arresti e crudeltà ingiustificate (1937-1939). È questo il periodo del « culto della personalità ».

1940-1960: nel giugno 1940 l'Ottavo Ikh Khural approvava la nuova Costituzione <sup>32)</sup>. Secondo il primo articolo la RPM era uno Stato indipendente di lavoratori (*ard* allevatori di bestiame, lavoratori e intellettuali) che avevano distrutto il giogo imperialista e feudale, assicurando un approccio non-capitalista allo sviluppo del paese per preparare la via al socialismo futuro. Negli anni della Prima Guerra Mondiale la RPM contribuiva alla guerra anti-imperialista dell'URSS inviando rifornimenti, ma già nel 1935 a Khalkhyn Gol aveva respinto un'aggressione giapponese.

Dal 1960: La RPM ha ora raggiunto, nel suo sviluppo sociale, le altre nazioni socialiste e lotta per la completa realizzazione del socialismo, e in seguito della società comunista. Così nel Preambolo <sup>33)</sup> della nuova Costituzione del 1960, il cui primo articolo afferma: « La RPM è uno Stato socialista di lavoratori, *ard* (allevatori e contadini) organizzati in cooperative, e di intellettuali lavoratori, basato sull'alleanza delle classi lavoratrici e degli *ard*. ». Il secondo articolo stabilisce che « La RPM è uno Stato socialista in forma di una Democrazia del Popolo ».

Il 27 ottobre 1961 la RPM diveniva membro della Organizzazione delle Nazioni Unite.

\* \* \*

Il primo contrasto fra la storiografia ufficiale mongola, della quale ho tracciato sommariamente le linee direttive, e parte di quella occidentale, verte proprio sull'origine delle tendenze politiche predominanti nella RPM. Per le tesi locali la via da seguire, verso il socialismo e il comunismo finale, era stabilita fin dall'inizio. Nel « Giuramento » dei rivoluzionari del 1919, l'accento era messo sulla lotta al feudalesimo e sull'eliminazione di ogni forma di oppressione <sup>34)</sup>. Nei « Dieci ideali » del Primo Congresso del Partito del Popolo, secondo l'attuale storiografia <sup>35)</sup>, veniva data una visione marxista della situazione del paese; non vi erano richiami espressi al socialismo, ma solo per motivi tattici, per giungere gradualmente ai risultati voluti; l'affermazione della volontà di cooperazione con altri partiti di diversa ideologia, se questi fossero stati costituiti (purché non avessero creato ostacoli così da essere giudicati nemici del popolo), era solo la dimostrazione che alcuni elementi avevano l'intenzione di abbandonare il partito. Era questa, dunque, la prima « deviazione » da una linea corretta che avrebbe continuato a sussistere lungo tutta la nuova storia <sup>36)</sup>. Anche in commenti sovietici alla storiografia occidentale <sup>37)</sup>, nel trattare del volume di Lattimore, *Nomads and Commissars* <sup>38)</sup>, pur riconoscendo lo sforzo per « sfuggire dalla corrente della storiografia borghese », si individuano alcuni « errori », e in particolare quello per il quale la rivoluzione del 1921, al suo nascere, non avrebbe avuto una meta

sicura. Bawden, da parte sua, afferma che la rivoluzione mongola fu determinata dai contemporanei eventi dell'URSS e dal diretto intervento sovietico, piuttosto che dalle necessità locali; i problemi mongoli furono risolti nelle forme imposte dalla Russia <sup>39)</sup>. È proprio questo l'atteggiamento più criticato nella RPM, dove al contrario viene apprezzata la « revisione critica » di Owen Lattimore <sup>40)</sup>, anche verso la propria opera <sup>41)</sup>. Egli infatti era stato il « creatore » del termine « satellite » applicato in politica, usandolo per la RPM in quanto « primo satellite » dell'URSS. Ma con la possibilità di visitare la RPM <sup>42)</sup> l'interesse prendeva nuovi aspetti, presentati proprio nel volume *Nomads and Commissars*, perché la Mongolia era un paese dal quale « possiamo imparare qualcosa » <sup>43)</sup>. Bawden <sup>44)</sup> ritiene assurdo immaginare che la Mongolia segua la sua strada, aiutata fraternamente dall'URSS nei momenti di crisi, « opinione che è stata adottata da alcuni scrittori occidentali ». Ma la posizione di Lattimore è più complessa: così il conflitto destra-sinistra degli anni '20-'30 è un conflitto « fra Mongoli », come l'iniziativa di chiedere aiuto all'URSS era un'iniziativa mongola, anche se non si tratta di ripetere i toni della propaganda sulla « fratellanza socialista »; ma anche nel tracciare le tonalità scure « non bisogna celare la grandezza del soggetto » <sup>45)</sup>. Per Bawden <sup>46)</sup> la distanza, geografica, linguistica, psicologica del nostro mondo da quello mongolo, la dubbiosità delle fonti e la scarsità di « documentazione personale », come lettere, diari, memorie, portava a un'assenza di « simpatia umana », quella simpatia che trova nello studio della Rivoluzione Sovietica, quando è possibile controbattere ai miti ufficiali con le esperienze vissute da persone a noi vicine. È proprio quella simpatia umana che trova Lattimore, il quale ripete: « I capi mongoli maturarono sotto l'influenza degli eventi da loro vissuti. Non furono semplicemente formati o manipolati per mezzo della propaganda. Un fattore più importante era la convinzione crescente che l'aiuto sovietico fosse un aiuto, non un controllo ». Ma la considerazione principale è che (cito letteralmente): « *revolutions in different countries may be infused with the same contemporary enthusiasm – in this case Marxism-Leninism – but many of the phenomena of revolution and the motives which make individuals become revolutionaries will differ from country to country. This is because every individual is born with the historical legacy of his country, his people, his culture, his class* » <sup>47)</sup>. Nel volume del 1962, pubblicato dopo la sua visita nella nuova Mongolia, Lattimore rafforzava la sua « simpatia umana » con un'opera destinata ad un vasto pubblico, ma che appare essenziale per chiunque voglia studiare, per comprendere, un popolo, o meglio una cultura, lontana dalla propria. Opera da specialista proprio nel non volerlo essere, perché il discorso che pone i problemi e li esamina assume un valore generale basandosi sulle conoscenze tecniche; essenziale, quindi, per il suo atteggiamento interessato, nel voler cogliere le differenze e comprendere l'importanza. Rupen <sup>48)</sup>, nel 1958, riconosceva che piccoli popoli possono trovare il modo di influenzare il proprio destino, ma il nuovo nazionalismo mongolo era minacciato dalla Russia, dalla Cina e dal disinteresse del mondo: un osservatore

occidentale, se apprezzava il miglioramento culturale, criticava l'ortodossia verso l'ideologia comunista, le «purghe». Bawden<sup>49)</sup> ritiene che fino al 1928 vi erano sintomi positivi perché la Mongolia evolvesse in una democrazia liberale, secondo linee adatte alla sua storia unica, invece di essere «forzata nelle stesse forme che Stalin preparava per la Russia». Le stesse opinioni sono espresse da un altro specialista, Poppe, per il quale (come il Manchukuo di fronte al Giappone) la RPM non aveva alcuna indipendenza<sup>50)</sup>. Un nuovo modo per sfuggire a contraddizioni, apprezzando quanto si studia (ed è difficile non farlo, non portare quell'interesse umano a ciò che si studia profondamente), apprezzando il popolo mongolo, non per ciò che è, ma perché oppresso, impedito nella sua vera realizzazione. L'oppressione rende così comprensibili quei popoli lontani. Sono di fronte forme di interesse che si esplicano in maniere diverse: interesse per l'ideologia, per la propria visione del mondo, che recupera l'interesse umano attraverso il rifiuto di sofferenze, e un interesse diretto per gli uomini, che passa oltre le ideologie per cercare di vedere i singoli quali oggi sono, in concreto. Di certo gli anni '20 e '30, per i Mongoli della RPM, erano stati anni particolarmente difficili. Se negli anni '20 era iniziato uno «sviluppo capitalistico»<sup>51)</sup>, la deviazione di sinistra, benché modificata nel 1932, aveva dato un indirizzo preciso alla rivoluzione, quanto meno accelerando un processo, se si vuole accogliere la tesi della linea continua di sviluppo ideologico. Secondo momento fondamentale per questa «accelerazione» saranno gli anni 1937-1938, quando verrà distrutto il potere della chiesa buddhista-lamaista, e verranno eliminati i Mongoli buriati dai posti di responsabilità<sup>52)</sup>. Sarà questo il periodo della nascita del «culto della personalità» per Khorloogiin Choibalsan<sup>53)</sup>, e del regime poliziesco. Ma tutti gli anni '30 appaiono travagliati, con i Giapponesi in Manciuria e poi in Mongolia Interna<sup>54)</sup>, con le rivolte nelle regioni occidentali, represses con l'aiuto dell'Armata Rossa. La reazione avveniva dopo la morte di Choibalsan, avvenuta nel gennaio 1952, con una vera de-choibalsanizzazione. Ma Lattimore, nell'Introduzione citata al volume edito da Onon: «... *I think the Mongols have learned the lessons of the abuse of power and the 'cult of personality', and have allotted Choibalsan (and also Stalin) their places in history with justice and dignity—a realistic fairness which is a general characteristic of the Mongol people...*», e nota che la presenza di Choibalsan, e di Stalin, non è stata cancellata perché per un Mongolo non si può dimenticare che Choibalsan, senza l'aiuto di Stalin, non avrebbe potuto salvare il suo paese dall'essere occupato dai Giapponesi, e mentre si vogliono condannare gli eccessi e i crimini di Stalin, eliminare dalle pagine della storia il fatto che questi salvò la Mongolia sarebbe dannoso per il proprio auto-rispetto. Possiamo certo chiederci quale poteva essere il destino di una Mongolia nella quale si fossero liberamente sviluppate le forze capitaliste. La società mongola pre-rivoluzionaria, priva di ogni coesione, aperta al commercio e allo sfruttamento straniero, aveva di fronte un avvenire che difficilmente poteva lasciare adito a speranze<sup>55)</sup>. Se negli anni '20 potevano svilupparsi gli accenni di una

società capitalista, di un capitalismo nazionale, era proprio per quella scelta diversa del 1921. Per gli anni '30 appare quanto meno ingenuo credere che il prevalere dell'influenza giapponese avrebbe portato a sviluppi più favorevoli nel senso dell'indipendenza, dell'auto-determinazione per il popolo mongolo. Un popolo per il quale, nel ventesimo secolo, si poteva parlare di estinzione. Una esistenza minacciata, o non riconosciuta, se ancora nel 1969 si poteva chiedere quale base avesse l'esistenza di uno Stato mongolo, a parte la convenienza diplomatica <sup>56)</sup>. A chi guarda da lontano, oggi, non può non apparire l'importanza di questa « rinascita di una vecchia nazione » <sup>57)</sup>, come evento umano, volontà di lavoro in comune. Troviamo così presentazioni della RPM in tono nettamente favorevole, come quella di Jean-Emile Vidal <sup>58)</sup> o di Jacques Legrand <sup>59)</sup>, interessante in particolare, quest'ultima, perché presenta le tesi degli storici mongoli rivissute da un occidentale. Abbiamo così un mutamento di prospettiva quando si afferma che il mancato accoglimento della richiesta del nuovo Governo popolare mongolo, attraverso un proclama del 14 settembre 1921, di stabilire relazioni diplomatiche con gli altri paesi, costringeva il nuovo Stato all'isolamento; il solo paese (a parte l'URSS) con il quale la RPM poteva mantenere rapporti commerciali era infatti, negli anni '20, la Repubblica di Weimar, « anch'essa costretta all'isolamento dallo accecamento dei vincitori del 1918 » <sup>60)</sup>. In un'intervista con l'autore, Yumjaagin Tsendenbal ripete che « il partito ha adottato dall'inizio della rivoluzione l'ideologia della classe operaia, in quanto l'elemento più determinante era l'influenza della Rivoluzione di Ottobre » <sup>61)</sup>. Legrand riconosce come non-realista la pretesa che l'influenza sovietica fosse minima, specie nel periodo staliniano, sui simili sviluppi mongoli, ma ancora una volta « l'essenziale risiede nella realtà propriamente mongola che, sola, permette una comprensione completa degli avvenimenti » <sup>62)</sup>. D'altronde una rettifica (anche se parziale) <sup>63)</sup> agli eccessi avveniva già nel 1939. Legrand dedica un capitolo anche agli sviluppi economici, attraverso l'economia di piano (cinque piani quinquennali, dal 1948 al 1975, interrotti dal piano triennale del 1958-1960) <sup>64)</sup>. Oggi siamo nel sesto Piano Quinquennale, 1976-1980, che veniva approvato nel XVII Grande Congresso (*Ikh Khural*) del PRPM, ma il cui progetto era già stato pubblicato nell'aprile 1976 <sup>65)</sup>. La RPM sembra così destare interesse, essere seguita, essenzialmente nei suoi sviluppi economici (sia nel mondo occidentale che nell'area socialista), o nei contrasti a livello direttivo per mettere in evidenza la sua dipendenza dall'URSS. È questa una caratteristica di molti studi, pubblicati in specie negli Stati Uniti d'America, sulle nazioni orientali, come un tentativo di rendere quantificabili i fatti umani, la vita di una cultura, di eliminare l'incertezza riconducendoli a cifre, oggetto di una scienza esatta. Nella RPM è costantemente avvertita la necessità di collegare lo sviluppo economico a quello culturale, anche se tale processo appare interpretato nelle forme di un positivismo ottocentesco. Così anche nel XVII *Ikh Khural* del PRPM <sup>66)</sup>, svoltosi nel 1976 a Ulaan Baatar, dal 14 al 18 giugno, nella sede della Grande Assemblea del Popolo. Un Congresso per il quale la stampa locale faceva

notare la partecipazione di rappresentanti di cinquantasette paesi<sup>67)</sup> (manifestazione dei nuovi desideri di contatti della RPM). Nel suo discorso introduttivo Yu. Tsedenbal<sup>68)</sup>, Primo segretario del Comitato Centrale (*Töv Khoroo*) del PRPM, presidente del Praesidium (*Tergüüleghid* – Presidenti) del Gran Khural del Popolo della RPM, quindi Presidente della Repubblica<sup>69)</sup>, riaffermava l'amicizia con l'URSS, e vi era un richiamo al XXV Congresso del Partito Comunista dell'Unione Sovietica, come all'accordo di reciproca assistenza del 15 gennaio 1966, o alla partecipazione di rappresentanti sovietici, nel 1974, al cinquantesimo anniversario della proclamazione della Repubblica e del terzo Congresso del Partito. (Più tardi, nel 1977, ripresa la polemica sull'Eurocomunismo<sup>70)</sup>, verrà ricordato come solo dopo l'esempio della Rivoluzione di Ottobre i popoli dei paesi coloniali oppressi avessero iniziato a svolgere un ruolo autonomo; l'Eurocomunismo, termine coniato dagli ideologi del capitalismo borghese, tentava di spezzare l'unità fra i partiti comunisti, con un attacco al «socialismo che si è realizzato, alle nazioni che hanno creato una nuova società, prima fra tutte l'Unione Sovietica»). Durante il Congresso, Tsedenbal riaffermava, in politica estera, la linea tradizionale di amicizia con l'URSS. Quanto alla Cina, Tsedenbal ricordava che verso di essa la RPM aveva una politica precisa: da una parte tendeva alla collaborazione, a stabilire rapporti con il Partito Comunista Cinese, dall'altra combatteva l'ideologia maoista in quanto tirannica, reazionaria. Le accuse venivano ripetute nel terzo plenum ordinario del Comitato Centrale<sup>71)</sup>. Tsedenbal testimoniava inoltre per la politica di apertura del suo paese che aveva istituito rapporti con 79 nazioni.

Gli sviluppi economici<sup>72)</sup> venivano presentati, come sempre, insieme a quelli culturali. Era essenziale lo sviluppo della cultura fra il popolo, in particolare occorreva agire sul piano ideologico per un'istruzione marxista-leninista. In questo compito l'arte e la letteratura svolgevano un ruolo primario. Tsedenbal metteva l'accento sulla necessità, specie in campo ideologico, di incrementare la funzione di guida svolta dal PRPM. (Si ricordi la lotta contro la deviazione di sinistra, proprio in questo senso, riaffermando l'autorità del Partito). Un partito che, in accordo con l'importanza data alla gioventù, alla formazione delle nuove generazioni per il futuro della nazione, doveva ringiovanirsi. Vi era così la proposta per abbassare l'età di ammissione al partito dai venti ai diciotto anni, come si faceva notare che più del 60% dei nuovi iscritti avevano meno di trenta anni<sup>73)</sup>

Dal 16° Congresso gli iscritti erano aumentati del 15,3%, ed avevano raggiunto il numero di 66.933; dei quali il 31,3% erano lavoratori, 19% membri dei *negdel*, 49,7% impiegati, intellettuali. (Negli ultimi anni erano aumentati in particolare i lavoratori dell'industria anche sul piano nazionale). Le donne costituivano il 24,2%. Così Tsedenbal presentava i progressi del suo paese, ma nei numeri speciali di *Ünen* dedicati al Congresso altri interventi attiravano l'attenzione. Si può ricordare quello di F. D. Kulakov, capo della delegazione del Partito Comunista dell'URSS<sup>74)</sup>, o quello di L. Khürlee, segretario del Comitato

Centrale del Partito dell'*aimag* di Bayan-Ölgii, la provincia occidentale nella quale vive la minoranza kazaka <sup>75)</sup>. J. Seregva <sup>76)</sup> (pastore del negdel Ulaan Tug-Bandiera Rossa – *sum* <sup>77)</sup> di Tolbo – eroe del lavoro) ricordava come nel 1940 la nazionalità kazaka fosse stata resa sicura nell'*aimag* <sup>78)</sup>; da notare come questo evento venisse attribuito sia al pensiero marxista-leninista del PRPM, sia a Chöibalsan, e che la situazione della minoranza venisse contrapposta a quella delle minoranze della Cina <sup>79)</sup>. Il popolo (*ard tümen*) dell'Uriankhai (la zona occidentale) poteva sviluppare la propria lingua nazionale <sup>80)</sup> (una lingua turca), la propria cultura, nell'uguaglianza di diritti. Il 18 terminava il Congresso <sup>81)</sup>, e veniva presentata la composizione dell'Ufficio Politico (*Uls Toriin Tovchoo*) del Comitato Centrale del PRPM, composto da otto membri (*gishüün*) e tre membri candidati (*orlogch gishüün*). Nell'ordine di presentazione al primo posto era Tsedenbal, al secondo Jambyn Batmönkh, che ricopriva anche la carica di Primo Ministro <sup>82)</sup>.

Altro avvenimento, collegato al Grande Congresso del PRPM, per il suo valore di esemplificazione degli sviluppi socio-politici della nazione, erano le elezioni per la Grande Assemblea del Popolo della RPM (anche in questo caso veniva impiegata l'espressione *Ikh Khural*). Si trattava della nona Grande Assemblea eletta che si rinnovava ogni quattro anni (in precedenza ogni tre). Per le elezioni del giugno 1951 erano state infatti introdotte le elezioni dirette con il voto segreto, mentre in precedenza vi erano state nove Grandi Assemblee del popolo, dal 1924 al 1949. Era un mutamento che rientrava nella logica dello sviluppo socio-politico del paese, necessario anche per dimostrare il progressivo avvicinarsi al modello posto come meta. Prima dell'apertura delle votazioni Tsedenbal, a Ulaan Baatar, aveva di nuovo attaccato il maoismo come ostile al marxismo-leninismo ed aveva accusato i dirigenti cinesi di parlare di una minaccia proveniente dal nord <sup>83)</sup>. Il 19 giugno si svolgevano le elezioni e la stampa locale metteva in risalto l'unità della nazione espressa dalla partecipazione di tutte le categorie di cittadini alla preparazione e allo svolgimento delle operazioni di voto, che rendeva la Grande Assemblea « opera di tutto il popolo » <sup>84)</sup>. Ancora in un articolo per l'*aimag* Bayan-Ölgii si parlava della partecipazione comune di Kazakh, Uriankhai, Khalkh, Dörvöd, Torgod <sup>85)</sup>. La percentuale dei votanti, del 100%, era stata interrotta solo nell'*aimag* di Ömnögov <sup>86)</sup> dove era del 99,99%; dei nuovi eletti il 69,2% era composto da deputati mai eletti in precedenza <sup>87)</sup>. Il 92,7% degli eletti erano i candidati del PRPM; la composizione dell'Assemblea era la seguente: lavoratori 27,7%, membri dei negdel 29,3%, impiegati-intellettuali 43%: (i membri della Lega dei Giovani erano il 3,7%, le donne il 23%). Proprio le donne hanno sempre avuto un ruolo importante nella società mongola. Per il periodo pre-rivoluzionario si poteva affermare che, malgrado l'autorità familiare spettasse all'uomo più anziano, come in molte società pastorali-nomadi dell'Asia Centrale, non era forse mai stata realizzata una famiglia patriarcale con poteri assoluti spettanti al suo capo. Molte donne avevano diretto la propria famiglia ed esercitato poteri politici e militari, mentre negli anni più recenti le mogli avevano in

pratica gli stessi diritti dei loro mariti, dividendo lavoro e autorità <sup>88)</sup>. Una partecipazione alla vita sociale in forme paritarie, sulla quale mette in particolare l'accento il nuovo Stato socialista come negli anni trenta, nel nuovo Stato turco, faceva Mustafa Kemal Atatürk, giungendo a dichiarare l'inutilità di movimenti femministi per il completo raggiungimento dell'uguaglianza. Un problema che resta aperto malgrado le soluzioni affermate in Turchia, primo paese orientale moderno a testimoniare per quell'eguaglianza, ma che forse proprio in Mongolia, prima per quella vita nomade nella quale per sopravvivere occorreva una grande abilità tecnica in ogni componente della famiglia, poi per quella vita socio-economica pianificata <sup>89)</sup>, potrebbe sembrare più vicino a soluzioni. A volte, in arte o in letteratura, troviamo l'aspetto della donna idealizzato, anche con l'impiego di temi del folklore, malgrado la volontà di una scrittura realista, del realismo socialista. Anche in questo campo lo sviluppo o il « fiorire » di una « letteratura rivoluzionaria », viene avvertito come la risultante dei contatti con la letteratura progressista mondiale e con gli scrittori sovietici <sup>90)</sup>. Se negli anni trenta si riteneva stesse sorgendo nella Mongolia una cultura nazionale diversa da quella pre-rivoluzionaria « ma che non sarà quella di nessun altro paese, neppure dell'URSS » <sup>91)</sup>, oggi vi è chi afferma che l'ethos mongolo è completamente importato <sup>92)</sup>. Ma ancora una volta è necessario cercare, anche se si può trovare solo quanto ci interessa. Essenziale è che l'interesse sorga intorno alla realtà della vita dei popoli e che altri elementi, anche se esaminati per la loro importanza, non celino le possibilità di comprensione. Proprio l'esame di quanto scritto da Mongoli per Mongoli costituisce uno degli elementi essenziali. Gor'kij in una lettera scritta nel 1925, da Sorrento, indicava ai letterati mongoli il « principio di attività » dell'Europa e la sua bellezza, anche se il Buddha insegnava che « il desiderio è la fonte della sofferenza ». L'Europa era all'avanguardia perché non aveva paura di soffrire <sup>93)</sup>. Era una scelta di civiltà, della propria vita. Troviamo così sempre collegata la letteratura, con lo sviluppo industriale e con la classe lavoratrice di recente formazione, e leggiamo le parole del poeta Natsagdorj, degli anni trenta: « L'industria – è la colonna della nazione – il popolo lavoratore – la forza che la realizza » <sup>94)</sup>. Ma questi elementi propri del realismo socialista, uniti agli elementi locali, hanno dato vita a qualcosa di nuovo che non può essere misconosciuto. Qualcosa di chiaramente avvertito, quando sulla prima pagina di un settimanale letterario <sup>95)</sup> vediamo un antico Mongolo, nei costumi tradizionali, con nelle mani una spada e una bandiera rossa, alle spalle di un Mongolo in vesti occidentali, intorno alle cui mani sono tracciate orbite di pianeti. Non si vuole, coscientemente, rinunciare alla propria essenza. In questo senso un « risveglio dell'Asia », e in genere dell'Oriente era stato avvertito fin dai successi del Giappone fra Ottocento e Novecento, ma si è fatto sempre più evidente con lo svolgersi del nostro secolo. La « superiorità » dell'Europa diveniva dubbiosa: « Nulla ci garantiva che la nostra posizione non fosse un fatto passeggero dovuto, più che a superiorità nostra, a un effimero decadimento dell'Oriente, a una di quelle crisi che tutta

l'umanità... non ha mai ignorato... »<sup>96</sup>), e restava solo auspicabile una collaborazione, perché « L'Europa ha perso l'Asia »<sup>97</sup>). Resta a volte il dubbio: « se sia un bene o un male, se sia migliore per l'uomo agire o sognare, quando il sigillo della morte rimane inalterato », anche se viene riconosciuto che l'Europa ha stimolato il mondo orientale a modernizzarsi e a tendere al raggiungimento della libertà<sup>98</sup>). Certo per rinunciare al sogno la Mongolia aveva dovuto operare un distacco violento da metodi di vita, da abitudini mentali formatesi come conseguenza dell'affermazione del Buddhismo tibetano (il Lamaismo) quindi non troppo lontani nel tempo (seconda metà del XVI secolo), anche se fortemente radicate nel popolo, e sostenute dalla politica cinese. Daltronde la Chiesa buddhista<sup>99</sup>) era rimasta immobile, senza poter vivere una Riforma e una Contro-Riforma, estranea alle nuove idee filosofiche che si succedevano nel mondo, senza poter quindi sviluppare, attraverso tali contrasti, adeguati poteri di resistenza. Ma il problema essenziale resta, anche per la Mongolia, come abbia agito quell'impulso proveniente dall'espansione di una civiltà « tecnica », (ammesso che vi sia stato, se si giunge a negarlo.) Certo dopo una prima adesione a una civiltà che appariva l'unica adeguata ai tempi, vi è stato (nell'Oriente e altrove) il riflusso con i due estremi della negazione o dell'affermazione della morte di quella civiltà e dello sviluppo delle sue premesse nel mondo da essa destato<sup>100</sup>). È questo ancor oggi il difficile equilibrio della Turchia del quale scorgiamo analogie in Mongolia con i contrastanti giudizi sulla figura e l'opera di Chinggis Khaan<sup>101</sup>), mito comune per i popoli mongoli, o il mantenimento di un simbolo tradizionale, il *soyombo*<sup>102</sup>), nello stemma della Repubblica. In studiosi come Rinchen<sup>103</sup>) quel dualismo appare superato con l'accoglimento dei metodi di ricerca scientifica, storica elaborati in Occidente, senza la rinuncia alle proprie caratteristiche. Oggi in Occidente guardiamo a come veniva vissuta la propria storia passata in civiltà orientali<sup>104</sup>), non come oggetto del sapere, ma come elemento attuale della propria vita, elemento vivo e in evoluzione. Molte incomprensioni derivano proprio dal non afferrare o non voler afferrare tali tendenze tradizionali, che vivono celate dall'aspetto a noi più noto. Proprio per questa comprensione, che non è un voler pacificare aspetti della vita di per sé contrastanti, ma un voler comprendere le differenze per meglio vivere quella vita, è necessario impegnare la propria essenza umana. Come per la nostra umanità mi appare essenziale l'esperienza, a volte ambigua, della Mongolia, qualunque possa esserne il futuro in un mondo dove è essenziale il possesso del potere materiale.

\* \* \*

Con queste parole terminavo, all'inizio del 1978, i miei appunti di storiografia; rileggendoli a più di un anno di distanza vedo che, se non è da modificare l'esposizione, è tuttavia utile soffermarsi ad esaminare brevemente alcuni scritti apparsi nel 1978 e all'inizio del 1979. Per primo occorre ricordare un vo-

lume di Piero Corradini dedicato alla storia della Mongolia moderna<sup>105</sup>). Per quanto riguarda il '900, l'autore rivolge una particolare attenzione agli avvenimenti della Mongolia interna e, in genere, ai rapporti con la Cina. Da notare come Corradini affermi l'utilità dello studio dei « frutti » della via nazionale mongola al socialismo, anche per i « paesi che stanno tentando analogia transizione »<sup>106</sup>. Questa « sensazione di originalità » provata di fronte alla storia mongola, viene riaffermata anche in una recente serie di articoli<sup>107</sup>). Così a proposito del contrasto con la Cina, che si è acuito<sup>108</sup>) negli ultimi tempi, Ram Rahul<sup>109</sup>) afferma che l'ostilità della RPM verso questo paese « probabilmente non sarebbe mai sorto » senza il contrasto Mosca-Pechino, ma certo è nutrito dal nazionalismo mongolo. La storia suggerisce « un ruolo più complesso e indipendente per la Mongolia, di quello di un semplice satellite dei Cinesi e dei Russi ». Ancora Sanders ricorda la pubblica condanna di attività religiose segrete e l'affermazione di *Ünen* circa la persistente diffusione della « fede gialla »<sup>110</sup>). Bisogna infine ricordare l'articolo di Jeffrey A. Ross<sup>111</sup>), diretto a dimostrare come la RPM sia un utile modello per lo studio comparativo dei sistemi politici dei paesi comunisti. L'autore ritiene sia necessaria una nuova formulazione del modello di « Stato satellite », basandosi su quanto detto da Lattimore nel 1935, quindi prima di *Nomads and Commissars*. Se gli studiosi nel campo del « comunismo comparato » hanno considerato insignificante l'esperienza della Mongolia, Ross, al contrario, ritiene che proprio attraverso lo studio di questo paese si possa più facilmente formulare un modello utile. Sviluppi interessanti non possono non verificarsi, se tali studi saranno proseguiti in maniera adeguata; studi che paiono derivare da un sogno antico, quello di « sapere il futuro », come a trovare una certezza, tranquillizzante in una storia « in progresso ». Sogno celato nel rendere più scientifica la conoscenza del passato, come a celare a sè stessi quel sogno.

1) Come introduzione linguistico-letteraria si veda la seconda sezione della quinta parte dello *Handbuch der Orientalistik*, edito da B. Spuler, *Altaistik-Mongolistik*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1964. Si veda anche Kaare Gronbech e John R. Krueger, *An Introduction to Classical (literary) Mongolian*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1955 (2ª ed. 1976); il volume, oltre a dare la migliore grammatica didattica di mongolo classico, fornisce in poche pagine un'introduzione al mondo mongolo, come elementi di dialetto khalkha (la lingua ufficiale della RPM).

2) Si veda: Rodolfo Borghese, *In Cina contro i Boxers*, Roma, Ardita, 1936. Un'azione militare si spinse fino a Kalgan (Khaalgan) nella Mongolia Interna, pp. 156-168. (Nel riportare nomi e termini mongoli mi sono basato sull'odierna scrittura del Khalkha in caratteri cirillici, usando una trascrizione normalmente impiegata nelle pubblicazioni della *The Mongolia Society*. Questa trascrizione è d'altra parte vicina, anche se più precisa, al modo di trascrivere riscontrabile nelle pubblicazioni della RPM in lingue occidentali. Così alcuni nomi, già conosciuti attraverso la stampa quotidiana, non subiscono alterazioni).

3) Interesse occasionale destava un'impresa sportiva: Luigi Barzini, *La metà del mondo vista da un'automobile. Da Pechino a Parigi in 60 giorni* (intr. del Principe Scipione Borghese),

Milano, Hoepli, 1917. Il primo tratto del viaggio passava da Pechino, Kalgan, Urga, Kiakhta (Khiagt), e malgrado si trattasse di una competizione, si possono trovare interessanti osservazioni sulle zone attraversate.

4) Uno scrittore prolifico come Cesare Cesari, aggiungeva a un suo volume del 1914: *Questioni del Vicino Oriente*, un secondo volume: *Questioni del lontano Oriente*, Città di Castello, Tip. dell'Unione Arti Grafiche, 1916, nel quale (*Manciuria e Mongolia*, cap. V, pp. 107-124) dava un giudizio esatto della situazione della Mongolia Esterna (il territorio dell'attuale RPM, così definito da un punto di vista cinocentrico). Infatti la questione si era risolta « in una sottrazione di territorio alla Cina, in un ingrandimento di interessi e di prestigio da parte della Russia ed in un miglioramento politico ed economico di una delle più vaste regioni dell'Asia » (p. 124).

5) Si veda: Un Italiano (Giovanni Amadori-Virgilij) *Il problema dell'Asia centrale e la politica estera italiana*, Roma, Unione Arti Grafiche, 1913, nel quale si accusava l'indifferenza italiana verso queste regioni.

6) Notizie sufficientemente precise troviamo in: Aurelio Palmieri, *La politica bolscevica in Cina*, in *Politica*, V, 90-91, 1923, pp. 160-172.

7) Alla voce: *Mongolia*, dell'*Enciclopedia Italiana*, Marcello Muccioli definirà il nuovo Stato: La Repubblica Sovietica Mongola. D'altronde studiosi di geopolitica consideravano la Mongolia Esterna una dipendenza dell'Unione Sovietica la quale, appunto per la sua situazione geopolitica, continuava la politica zarista: Theodor Oberländer, *Der Bolschewismus als weltpolitische Macht und Gefahr*, in *Welt in Gärung-Zeitberichte deutscher Geopolitiker*, ed. Karl Haushofer-Gustav Fochler-Hauke, Leipzig, Breitkopf e Hartel, 1937, p. 204. (Nel 1938 Haushofer scriveva un saluto per il primo numero della italiana *Geopolitica*, I, 1, 31 gennaio 1939, pp. 12-15).

8) Corrado Zoli, *Il Meng-Ciang, Stato Federale Mongolo*, in *Bollettino della R. Società Geografica Italiana*, serie VII, vol. IV, 1939, pp. 494-503.

9) Così su *Asiatica* (Bollettino dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente), nella *Cronaca*, appaiono notizie sulle regioni mongole (si veda: *Asiatica*, I, 7, 1935, pp. 340-342; IV, 1, 1938, p. 85), come notizie apparivano sul *Notiziario di Oriente Moderno* (la rivista dell'Istituto per l'Oriente), benché dedicato in particolare all'Oriente musulmano (si veda: *OM*, XVI, 1936, p. 280; XIX, 1939, pp. 393-395, con gli echi nella stampa egiziana di dichiarazioni pacifiste di rappresentanti del buddhismo della Mongolia Interna, oppure in *OM*, XXIII, 1943, p. 163, con la commemorazione del 738° centenario di Chinggis Khan da parte del Governo del Meng-Chiang). Anche sui Manuali di Politica Internazionale, dell'Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, come quelli di Carlo Pestalozza (*Estremo Oriente, ieri-oggi-domani*, Milano, 1936; *Cina-Giappone-Russia Asiatica, sommario storico politico*, Milano, 1937), vi erano sezioni dedicate ai popoli mongoli con accenni alle tendenze pan-asiatiche. In questi come in G. Diaz de Santillana, *La Cina e i problemi dell'Asia Centrale*, Messina-Milano, Principato, 1938, l'interesse è sempre centrato sulla lotta fra grandi potenze.

10) Giorgio De Santillana, *La Mongolia chiave dell'Asia*, in *Rassegna di politica internazionale*, II, 11 novembre 1935, pp. 39-53. Ancora una volta l'importanza attribuita era quella di un campo di battaglia per eserciti stranieri. La RPM veniva definita « uno stato nazionalista sotto la protezione sovietica », nel quale « i Giovani », cioè i comunisti, non erano ancora la maggioranza lasciando così possibilità a un colpo di mano della Mongolia Interna attraverso l'utilizzazione del nazionalismo pan-mongolo.

11) Maria Vismara, *La Mongolia nella politica estremo-orientale*, in *Asiatica*, II, 1, 1936, pp. 31-38. Al contrario Domenico Bartoli, *La Mongolia fra Russia, Cina e Giappone*, in *Rassegna di politica internazionale*, IV, 12 dicembre 1937, pp. 919-931, parlava in chiave nettamente ostile, accennando anche a una definitiva sconfitta dei popoli nomadi di fronte a quelli agricoli e guerrieri.

12) Luigi Barzini junior, *Evasione in Mongolia*, Milano, Mondadori, 1939; Mario Appellius,

*Al di là della Grande Muraglia*, Milano, Mondadori, 1940. Il volume di Barzini è l'unico scritto italiano citato (nella versione tedesca) nell'ottima bibliografia sulla Mongolia di Robert A. Rupen, *Mongols of the Twentieth Century*, Bloomington, Indiana University, 1965, II, p. 13, numero 252.

<sup>13)</sup> Si veda: Silvio Micheli, *Mongolia - Sulle orme di Marco Polo*, Milano, Bompiani, 1964, oppure le note di viaggio di Alberto Moravia, sul *Corriere della Sera* del 17 ottobre e 28 novembre 1976. Si possono anche vedere gli articoli di Egisto Corradi, *Il Giornale* 1, 5, 8, 12 settembre 1974; di Renzo Foa, *l'Unità* 20, 25 settembre 1974; di Piero Ostellino, *Corriere della Sera*, 3, 8 giugno 1976.

<sup>14)</sup> Su *RI (Relazioni Internazionali*, settimanale dell'ISPI) si possono trovare notizie riguardanti la Mongolia. Si veda: Gaetano M. La Pira, *Mongolia e Unione Sovietica*, in *RI*, 26, 26 giugno 1976, p. 621, o la notizia (38, 17 settembre 1977, p. 888) con le critiche della Cina alla politica dell'URSS, che tenderebbe ormai ad anettere la RPM. Ancora, su *ISPI Economia* (aprile 1977, pp. 19-20) si veda: G. M. La Pira, *Sviluppo difficile per la Mongolia*.

<sup>15)</sup> Se in Ungheria, nel diciannovesimo secolo, troviamo a volte l'accentuazione degli elementi altaici della propria lingua o cultura, come lo sviluppo degli studi di turcologia, in Giappone con la politica pan-asiatica, si sviluppava una ideologia i cui imprecisi confini giungevano ad includere la stessa Ungheria. Si veda: C. Pestalozza, *Estremo oriente...* cit., pp. 289-290. D'altronde rispetto ai mondi immaginati, Giappone e Ungheria costituivano « frontiere ».

<sup>16)</sup> Si veda: Robert A. Rupen, *Mongols of...* cit., I, pp. 13-14, 24 n. 42. Anche l'università di Pietroburgo aveva un ruolo importante nell'incontro dei Mongoli buriati con la cultura dell'Impero.

<sup>17)</sup> Si veda: A. Battal, *Kazan Türkleri*, Istanbul, Amdî Matbaası, 1925-1344. La prima stemperia di Kazan, in caratteri arabi, (anche per opere nel turco parlato locale) viene aperta nel 1801 (p. 147). Il volume qui citato, stampato in caratteri arabi, è una storia scritta da un punto di vista nazionalista, pan-turco.

<sup>18)</sup> Owen Lattimore (il maggior specialista di Mongolia moderna), in *Mongolia's Place in the World*, introduzione al volume di Gerard M. Fritter, *Outer Mongolia and its International Position*, London, G. Allen and Unwin (1950), pone un raffronto fra Turchia, Mongolia e Cina, ma per il loro comportamento rispetto alla Russia (pp. XIII-XLIII).

<sup>19)</sup> Roger Labonne, *La crise orientale et le nationalisme en Asie*, in *Le Correspondant*, N.S. CCVI, 25 aprile 1922, p. 206.

<sup>20)</sup> Si veda il capitolo dedicato alle relazioni fra Mongoli e Turchi (*Moğol, Tatar ve Türk Munasebeti*) in A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş, I, en eski devirlerden 16. asra kadar*, Istanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1946, pp. 64-68. L'autore, turco di Crimea, quindi fra gli immigrati che contribuivano alla formazione del nuovo nazionalismo, era uomo politico e specialista di turcologia. Ancora oggi l'ideologia pan-turca, ristretta ai popoli turchi, è viva in Turchia, anche in nuove forme, con il *Milliyetçi Hareket Partisi* - Partito d'Azione Nazionalista. Sul nuovo pan-turchismo, che prepone gli interessi della Repubblica Turca a quelli degli altri popoli turchi, si vedano i volumi del presidente del partito, Alparslan Türkeş, 9 *Işık ve Türkiye*, Istanbul, Kervan, 1976, pp. 81-92; e *Türkiye'nin Meseleleri*, Istanbul, Kutluğ, 1976, pp. 87-88. Oggi che i due mondi, turco e mongolo, sono ancora più lontani, appaiono a volte in Turchia sintomi di un interesse. Così su *Kitle* (137, 29 novembre 1976, pp. 13-14, settimanale di uno dei quattro partiti di ispirazione marxista, il *Türkiye Sosyalist İşçi Partisi*) appare un discorso di Tsedebal (anche se tradotto dal francese), *Moğolistan'da Sosyalizm İnşası*. Su *Halkın Sesi* (58, 25 maggio 1976, pp. 6-7, un settimanale di tendenze maoiste) troviamo un articolo dedicato alle minoranze della Cina, ma in particolare riguardante il Sinkiang e i popoli di lingua turca, *Çin Halk Cumhuriyeti'nde Azınlık Milliyetlerin Hayatı*.

<sup>21)</sup> *History of the Mongolian People's Republic*, tradotto e annotato da William A. Brown e Urgunge Onon, Harvard, East Asian Research Center-Harvard University, 1976. Si tratta del terzo volume, dedicato al periodo contemporaneo, della storia della Mongolia, dell'Istituto

di Storia dell'Accademia delle Scienze della RPM. Editori di questo volume pubblicato nel 1969, sono B. Shirendev e M. Sanjdorj. Molto utili le note poste dai traduttori, un'ampia bibliografia che si aggiunge a quella del testo originale (pp. 741-846) e la cronologia degli avvenimenti (pp. 696-712). Si veda anche: *Mongolian Heros of the 20th Century*, edited translations by Urgunge Onon, introduction by Owen Lattimore, New York, AMS Press Inc., 1976, con le biografie, da varie fonti, di Ayuush, Togtokh, Damdinsüren, Magsarjav, Sükhbaatar, Choibalsan. Per la vita di Sükhbaatar si veda anche il recente: L. Batachir, *February 2, 1970- the Birthday of Damdiny Sukhe-Bator, Founder of the MPRP and teh People's state, in Mongolia*, 1 (40), 1978, pp. 2-7.

22) Secondo la scrittura tradizionale, di origine uigura, Jebtsundamba Khutukhtu (nelle fonti occidentali: il Buddha Vivente), capo religioso della Mongolia ma anche con autorità politica. Nel 1911 prese il titolo di «Elevato da Tutti» (*Olnoo Örgögsön*), nome del primo mitico re dell'India considerato antenato di Chinggis Khaan, ma in questo caso anche per intendere una sorta di investitura popolare: si veda, C. R. Bawden, *The Modern History of Mongolia*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1968, pp. 195-196. Inoltre, dello stesso autore, *The Jebtsun Damba Khutukhtus of Urga*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1961.

23) Shagdarzhavyn Natsagdorzh, *The People's Struggle*, in: AA.VV., *50 Years of People's Mongolia*, pp. 12-14, Ulan Bator, MPR State Publishing House, s.d.

24) Nel periodo dell'Autonomia come Capo del Governo, il Khutagt aveva preso il titolo di Bogd Khaan. Il titolo di capo della chiesa lamaista (la Fede Gialla) era Bogd Gegeen. Si veda anche la recente ristampa di L. Dindub, *A Brief History of Mongolia in the Autonomous Period*, Bloomington, The Mongolia Society Special Paper, 1977; il volume in mongolo, è scritto nell'antico alfabeto mongolo. Solo per l'introduzione viene fornita anche una traduzione di Gomlojab Hangin, del quale è anche l'introduzione e l'indice.

25) È il nuovo nome assunto nel 1911 dalla capitale. Il precedente era Ikh Khüree (Grande Lamaseria), *ikh* veniva sostituito dal termine «capitale». Attraverso fonti russe la città era conosciuta in Occidente come Urga, da *Örgöö*: residenza o tenda di un principe (la sede del Bogd Gegeen). Si veda, anche per diverse spiegazioni: *History of the Mongolian...* cit., pp. 744, n. 7, e p. 813, n. 98.

26) Di Ungern-Sternberg parlava Ferdinand Ossendowski, *Bêtes, Hommes et Dieux*, Paris, Plon, 1924. Il volume aveva dato l'occasione a René Guenon di trattare i miti ai quali si accennava in quel libro (ed. ital., *Il Re del Mondo*, Milano, Adelphi, 1977). Si veda la più recente biografia, romanzata, di un autore di destra: Jean Mabire, *Ungern le Baron Fou*, Paris Ballard, 1973, con una bibliografia (pp. 333-336).

27) Il termine *ard* indica il popolo, la gente, gli uomini (Kowalewskij), quindi la gente comune, gli allevatori di bestiame in contrasto con principi e lama. Spesso il termine è citato come *arad* o *arat* secondo l'antico alfabeto. Con l'adozione dell'alfabeto cirillico (decisione del 1940; le pubblicazioni con questo alfabeto iniziavano nel 1941, e nel 1942 veniva deciso di diffonderne l'insegnamento) che rispecchia (anche se non esattamente) il dialetto khalkha, veniva abbandonato l'antico alfabeto di origine uigura con il quale si scriveva un mongolo letterario non corrispondente alla lingua parlata.

28) Vi era lo slogan: Diventate ricchi.

29) A volte viene usato anche qui il termine: opportunismo.

30) Il termine *negdel* (unione, solidarietà) è usato per indicare le cooperative agricole.

31) I Kazakh sono minoranza turca della RPM.

32) Gerard M. Friters, *Outer Mongolia...* cit., p. 325.

33) Robert A. Rupen, *Mongols of ...* cit., pp. 413, 414. Dello stesso autore si veda, con l'esposizione delle stesse tesi, il «sunto» di storia: *The Mongolian People's Republic*, Stanford, The Hoover Institution of War, Revolution and Peace, 1966.

34) *History of...* cit., pp. 73, 106.

<sup>35)</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>36)</sup> Da notare che al secondo punto dei « Dieci Ideali » viene riportato, senza commenti, un accenno ad aspirazioni pan-mongole, con l'intenzione di agire per l'unione di tutte le tribù mongole in una nazione, come nel « Giuramento » si chiedeva di restaurare la religione.

<sup>37)</sup> Si veda: Hubert Evans, *Recent Soviet Writing on the Mongolian PR*, in *Central Asian Review*, 1968, 1, pp. 26-39. Alle pp. 26-28 vengono presentate le analisi di M. I. Goll'man di storici occidentali.

<sup>38)</sup> Owen Lattimore, *Nomads and Commissars - Mongolia Revisited*, New York, Oxford University Press, 1962.

<sup>39)</sup> *The Modern History...* cit., pp. xv, 240-241. Questo rimane il giudizio di fondo del Bawden anche se a volte appare leggermente attenuato (p. 239). Ma la sua opera viene giudicata positivamente perché riporta « verità obbiettive » (il giudizio è precedente al volume in questione), malgrado la ripetizione di giudizi propri alla « propaganda imperialista »: *History of...* cit., pp. 39-40, 42-43.

<sup>40)</sup> Si veda: John C. Hangin, e Urgunge Onon, *Professor Owen Lattimore - A Biographical Sketch*, e Stephen A. Halkovic Jr., *Professor Owen Lattimore - A Bibliography*, nel n. 8 di *Analecta Mongolia, dedicated to the Seventieth Birthday of Professor Owen Lattimore, The Mongolia Society Occasional Papers*, 1972, pp. 10-18, 123-142.

<sup>41)</sup> Altro motivo essenziale di apprezzamento sono le capacità tecniche di Lattimore, che gli permettono l'uso delle fonti mongole; lo stesso motivo di apprezzamento vale per Bawden, malgrado il suo diverso atteggiamento. Perché « non considera importante utilizzare fonti mongole genuine », come per il suo anticomunismo, viene criticato Rupen.

<sup>42)</sup> Alla metà degli anni '50 era iniziata una nuova politica di apertura graduale, che permetteva a studiosi occidentali di visitare il paese. Si veda: Ivor Montagu, *A Recent Visit to Mongolia*, in *JRCAS (Journal of the Royal Central Asian Society)*, XLIV, 1957, pp. 6-16. La visita si svolgeva nel 1954 e l'autore si definiva il primo viaggiatore inglese dopo trent'anni. Si veda anche: H. St. Clair Smallwood, *Visit to Mongolia*, in *JRCAS*, XLVI, 18-26 (partecipavano alla missione R. A. Rupen e C. Bawden).

<sup>43)</sup> *Op. cit.*, p. XVI.

<sup>44)</sup> *The Modern...*, cit., p. 240.

<sup>45)</sup> *Nomads...* cit., pp. 90-91, 120.

<sup>46)</sup> *The Modern...*, cit., pp. 221-22.

<sup>47)</sup> Nell'*Introduction a Mongolian Heroes...*, cit., pp. XIII-XX. Questo tipo di scritti, utili anche per una conoscenza umana, cominciano ad apparire anche in Occidente. Si veda, sempre di Urgunge Onon, *My Childhood in Mongolia*, London, Oxford University Press, 1972. D'altra parte lo stesso Bawden ha fornito documenti utili alla comprensione dell'ambiente pre-rivoluzionario: *A Joint Petition of Grievances Submitted to the Ministry of Justice of Autonomous Mongolia in 1919*, in *BSOAS (Bulletin of the School of Oriental and African Studies - University of London)*, XXX, 1963, pp. 548-563 e: *A Case of Murder in Eighteenth-century Mongolia*, in *BSOAS*, XXXII, 1969, pp. 571-592. Si tratta di documenti che presentano la situazione della donna, il distacco fra dominanti e dominati con il crollo della coesione sociale nella società pre-rivoluzionaria. Per avere un panorama di quella società (anche se concentrato sulle tonalità cupe), si veda: George A. Cheney, *The Pre-Revolutionary Culture of Outer Mongolia*, Bloomington, n. 5 degli *Occasional Papers della Mongolia Society*, edito da John R. Krueger, 1968.

<sup>48)</sup> Robert A. Rupen, *Mongolian Nationalism*, I, II, in *JRCAS*, XLV, 1958, pp. 157-178; 245-268.

<sup>49)</sup> *The Modern...* cit., p. 284.

<sup>50)</sup> N. Poppe, *Moğol Halk Cumhuriyeti*, in *Dergi*, I, 1, 1955, pp. 22-40. Per l'autore se l'Occidente avesse seguito fin dall'inizio gli avvenimenti della Mongolia, non sarebbe rimasto sorpreso dagli avvenimenti dell'Europa Orientale. La rivista, pubblicata a Monaco dal *Sovyetler*

*Birliġini Öġrenme Enstitüsü*, sostenuto dal Comitato Americano per la Liberazione, ha un acceso tono anti-comunista. Si veda anche: Paul B. Henze, *İç Asya'da Siyaset ve Yazı*, in *Dergi*, II, 5, 1956, pp. 101–102, 106–108. Trattando degli alfabeti usati in Mongolia, l'autore ritiene che l'adozione dell'alfabeto cirillico anche nella Mongolia Interna o nel Sinkiang sarebbe stato utile alla Cina per influenzare l'Asia Centrale sovietica e la RPM (p. 112). Dopo un accenno di adesione a questa politica, la Cina ha preferito abbandonarla.

<sup>51)</sup> Si veda: S. M. Wolff, *Mongol Delegations in Western Europe, 1925–1929*, I, in *JRCAS*, 1945, XXXII, pp. 289–298; II, *JRCAS*, 1946, pp. 75–93. L'autore dà notizie sulle delegazioni inviate in Germania per trattative commerciali; sono notizie di prima mano poiché l'autore agiva da interprete, quindi anch'esse utili per il sorgere di un interesse non solo scientifico. Inoltre: Serge M. Wolff, *Mongolian Educational Venture in Western Europe (1926–1929)*, in *MSB (the Mongolia Society Bulletin)* IX, 2, 1970, pp. 40–97, e Michael Underdown, *Two Notes on the Mongolian Educational Venture in Germany*, in *MSB*, XII, 1–2, 1973, pp. 86–93.

<sup>52)</sup> I Buriati, oggi cittadini della omonima repubblica autonoma dei Buriati, nella Transbaikalia, si possono considerare «popoli di confine» rispetto alla Mongolia Esterna, nella quale si è formato il solo Stato mongolo indipendente. Si ripeteva fra di loro, come fra gli altri Mongoli «di confine» della Mongolia Interna, il fenomeno visto per i Turchi con una più viva aspirazione a una Grande Mongolia o al pan-Buddhismo.

<sup>53)</sup> Choibalsan era stato uno dei fondatori, con Sükhbaatar, del Partito del Popolo Mongolo, e si era opposto all'«opportunismo di destra» come alla «deviazione di sinistra» (ristabilendo la supremazia del Partito sulla Lega della gioventù della Mongolia – *Mongolyn Khuv'sgalt Zaluuchuudyn Evlel* – da lui stesso fondata). Si veda: Walther Heissing, *Die Mongolei des Marschalls Tschobalsan*, in *Zeitschrift für Geopolitik*, 4 aprile 1952, pp. 227–230, nel quale Choibalsan è sempre considerato uno strumento dell'URSS.

<sup>54)</sup> Sulla Mongolia Interna si può vedere: Owen Lattimore, *The Eclipse of Inner Mongolian Nationalism*, in *JRCAS*, XXIII, 1936, pp. 416–432, o i più recenti: William Heaton, *Inner Mongolia: «Local Nationalism» and the Cultural Revolution*, in *MSB*, X, 2, 1971, pp. 2–34; *Inner Mongolia: The Haos and Huais of Chinese Policy Toward the Mongols*, in *MS (Mongolian Studies – Journal of the Mongolia Society)*, III, 1976, pp. 97–115. (Il *Bulletin* citato aveva sostituito il *The Mongolia Society Newsletter*, uscito dal 1962 al 1964, ed a sua volta, nel 1974, è stato sostituito da *Mongolian Studies*). Per una bibliografia si veda: François Aubin, *La Mongolie intérieure et les Mongols de Chine: éléments de bibliographie*, I, in *EM (Etudes Mongoles)*, 3, 1972, pp. 1–158 (la rivista è pubblicata dal *Centre d'Etudes Mongoles*, dell'Università di Parigi). Per un elenco delle associazioni di studi mongoli, si veda: *Mongolica (Mitteilungen der Deutschen Mongolei Gesellschaft)*, 1, 1977, pp. 32–33. A pp. 9–25 si trova una bibliografia utile per aggiornare quella di Rupen, (inoltre: *Mongolica*, 1, 1974, pp. 12–16). Si veda anche: William Heaton, *Ulanfu: Sketch of a Mongolian Career Through Crisis*, in *CMR (The Canada–Mongolian Review, la Revue Canada–Mongolie)*, IV, 1, aprile 1978, pp. 63–69.

<sup>55)</sup> Speranze o sintomi per un mutamento, potevano essere scorti in quei moti di reazione spontanea contro l'oppressione. Si veda: Shagdarzhavyn Natsagdorz, *The People's Struggle*, in *50 Years of...* cit., pp. 12–13. L'autore (Natsagdorz) è lo stesso tradotto da Onon (*Mongolian Heroes...* cit., pp. 1–42) per la vita di Ayuush.

<sup>56)</sup> Così M. E. Yapp in una recensione al volume citato di Bawden, *The Modern History...*, in *BSOAS*, XXXII, 2, 1969, p. 422. L'autore definisce la Mongolia «un paese enorme, sottosviluppato, pronto per massicce importazioni di lavoro e di capitale».

<sup>57)</sup> Leandro Rubio García, *El medio siglo de la «nueva» Mongolia*, II, in *Revista de Política Internacional*, 119, gennaio–febbraio 1972, pp. 105–112. Uno studio, questo, interessante anche perché mette l'accento sulla posizione ideologica della Mongolia. (La prima parte si trova sul n. 114 della rivista, marzo–aprile 1971, pp. 106–107).

<sup>58)</sup> Jean-Emile Vidal, *La Mongolie*, Paris, Julliard, 1971. L'autore, giornalista de l'*Hu-*

*manité*, incaricato dei problemi asiatici, fornisce impressioni di viaggio, interviste, ma anche statistiche. Un'utile introduzione alla Mongolia di oggi, nella quale contrariamente a scrittori in precedenza trattati, viene messo l'accento sui soli lati positivi.

59) Jacques Legrand, *Le choix mongol*, Paris, Editions Sociales, 1975.

60) *Ibidem*, p. 110.

61) *Ibidem*, p. 13. Anche se autori contemporanei come Maiskij ritenevano (nel 1922) non fosse possibile prevedere le vie che avrebbe preso la rivoluzione mongola, pur riaffermando l'importanza per i futuri sviluppi, dell'amicizia dell'Unione Sovietica: *Mongolija*, in *Novij Vostok*, I, 1922, pp. 178, 183.

62) J. Legrand, *op. cit.*, p. 12. L'autore critica l'atteggiamento del Bawden, un « virulento partito preso anti comunista », pur riconoscendo l'importanza della sua storia della moderna Mongolia, la più completa in Occidente.

63) L'autore testimonia della facilità con la quale aveva potuto parlare di questa « pagina oscura della storia mongola » con molti interlocutori (p. 131).

64) *Ibidem*, pp. 187-191.

65) Si veda: Alan J. K. Sanders, *Mongolia 1976: Drawing Together Frankly with the Soviet Union*, in *AS (Asian Survey)*, XVII, 1, pp. 27-33. Per gli ultimi avvenimenti si veda anche di, William Heaton, *Mongolia: Troubled Satellite*, in *AS*, XIII, 2, 1973, pp. 246-255, e *Mongolia-Year of Socialist Competition*, in *AS*, XIV, 1, 1974, pp. 30-35. Ancora di Alan J. K. Sanders, *Mongolia: From Sambuu to Tsendenbal*, in *AS*, XIV, 11, pp. 971-984; *Mongolia 1975: « One Crew in Battle, One Brigade in Labour » with the USSR*, in *AS*, XVI, 1, 1976, pp. 66-72; *Mongolia's « vital » Moscow Link*, in *FEER (Far Eastern Economic Review)*, 19 novembre 1976, pp. 21-22. Di A. J. K. Sanders si può vedere anche: *The People's Republic of Mongolia - A General Reference Guide*, London-New York, Oxford University Press, 1968, ancora utile anche se non aggiornato.

66) PRPM - *Mongol Ardyn Khuv'sgalt Nam*. Si veda: *Ünen*, 15 giugno 1976, pp. 8-9. *Ünen* (Verità, come la sovietica *Pravda*) è l'organo principale del Comitato Centrale del PRPM e del Governo della RPM. Come la *Pravda*, sulla testata porta la scritta: Proletari di tutto il mondo, unitevi - *Oron büxnii proletari nar negdegtün*. Il 10 novembre 1920 era uscito il primo numero di *Mongolun Ünen* (Verità mongola), dal 1925 usciva *Ünen* come organo del Partito. Il quotidiano, nel 1978, porta l'indicazione: 58° anno.

67) Come ricordava il segretario del Comitato Centrale del PRPM, D. Molomjamts. Fra i rappresentanti di partiti stranieri, da notare quello del PCI, il cui discorso veniva pubblicato in mongolo su *Ünen* (17 giugno 1976, p. 7), del Partito Comunista della Turchia (segreto) e del Partito del Popolo dell'Iran. Sempre per il Vicino Oriente, vi erano rappresentanti del Partito Comunista Iracheno, del Partito Socialista Progressista del Marocco, della Repubblica Democratica Popolare dello Yemen. Erano presenti anche i piccoli partiti comunisti (filocinesi) dell'Indonesia e delle Filippine.

68) Il lungo discorso era pubblicato da *Ünen* 15 maggio 1976, pp. 2-7. Un sunto in inglese è stato pubblicato da *Mongolia*, 4 (31), 1975, pp. 2-8. *RI* (27, 3 luglio 1976, pp. 663-664) ha pubblicato alcuni passi relativi ai rapporti internazionali e all'economia.

69) Tsendenbal, nato nel 1916, entrava nel Comitato Centrale nel 1940. Nel 1941 diveniva Primo Ministro, Segretario Generale e membro del Praesidium (oggi Ufficio Politico). Nel 1954 perdeva la carica di segretario, che riacquistava come Primo Segretario nel 1958. Primo Ministro dal 1952, nel 1974 si dimetteva per divenire presidente del Praesidium (Sposato con una russa, è sempre stato ritenuto fautore di una politica di stretta collaborazione con l'URSS). Si ricordi che nell'Ikh Khural vi era un Praesidium di 39 membri, 19 segretari, una Commissione di Redazione e una del Mandato (su *Ünen* i nomi venivano presentati in ordine alfabetico).

70) A. Jambaldorj, « *Yevrokkommunizmyн* » *tsaana yuu nuugdaj baina*, in *Ünen*, 30 luglio 1977, nell'articolo si tratta del volume di Carrillo, ma viene anche citata la stampa italiana. Si vedano

anche le notizie riprese da Praga: « *Yevrokkommunizmyn* » tukhai « *Rude Pravo* » conind bichsen n', in *Ünen* 8 agosto 1977.

71) *Utga Zokhiol Urlag*, 23 dicembre 1977; nel suo discorso Tsedenbal accusava la teoria dei « tre mondi » (*gurvān jertōnts*), come l'attività anti sovietica dei dirigenti della Cina. Durante il Congresso del PRPM vi erano stati altri attacchi ai dirigenti cinesi nel discorso di G. Ochirbat, capo del *Mongolyn Üildverchnii Evleliin Töv Zövlöl* (Consiglio centrale dell'unione dei lavoratori mongoli): *Ünen* 16 giugno 1976, come in quello di B. Jamsran, primo segretario del Comitato del Partito dell'aimag di Dornogov: *Ünen* 18 giugno 1976. I rapporti con la Cina erano peggiorati con il ritiro dei lavoratori cinesi dalla Mongolia nel 1964 e con gli incidenti del maggio 1967. In agosto vi era stato un attacco di Guardie Rosse all'Ambasciata mongola a Pechino. Nel dicembre 1971 vi era stata una normalizzazione delle relazioni diplomatiche. Tsedenbal faceva anche notare i buoni rapporti con i paesi della zona del Pacifico, Canada, Australia, Giappone, e con i Paesi occidentali, Francia, Inghilterra, paesi con i quali vi erano rapporti culturali. Il primo paese occidentale con il quale erano stati stretti rapporti diplomatici era il Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda del Nord, nel 1963.

72) Sull'economia, oltre agli articoli già citati, si veda: J. P. Attali e Alain Slanoski, *Rappel de quelques données*, in *EM (Etudes Mongoles)*, 1, 1970, p. 8; Daniel Rosenberg, « *Negdel* » *Development: A Socio-Cultural Perspective* in *MS*, 1, 1974, pp. 62-75; J. P. Accolas, J. P. Deffontaines, F. Aubin, *Les activités rurales en République populaire de Mongolie, I, Agriculture et élevage. II. Produits laitiers*, in *EM*, 6, 1975, pp. 7-98. Si nota oggi la tendenza a diminuire il numero dei *negdel* raggruppandoli in unità maggiori, e a sviluppare le « fattorie di Stato ». Nel 1974, complessivamente, vi erano 24.313.200 capi di bestiame dei quali 17.907.700 appartenevano ai *negdel*, 5.097.000 erano in proprietà privata. Veniva data grande importanza allo sviluppo dell'industria energetica, ma la produzione di petrolio nel 1965 era di sole 17 mila tonnellate, e mancano dati aggiornati. Erano tuttavia molto propagandate le ricerche geologiche, svolte anche con l'aiuto di esperti sovietici: *Ünen* 22 agosto 1977.

73) J. K. Sanders, nel suo articolo citato sulla situazione del 1976, ricorda come in precedenza Tsedenbal avesse ammonito contro fenomeni negativi e ricordato che nelle feste per i compleanni di compagni si erano passati i limiti permessi dallo stile di vita socialista, come aveva chiesto disciplina di ferro nella Lega dei Giovani. Si parlava un tempo di *margaash-ismo* (*margaash-domani*), per indicare una tendenza a rimandare il lavoro necessario, alla pigrizia. Una tendenza che oggi si vuole superata: A. Nikolaevskaya, « *Margaash* » – *eto znachit* « *Zavtra* », in *Azija i Afrika Segodnja*, 2, 1976, p. 39.

74) *Ünen* 15 giugno 1976.

75) Si veda, J. P. Attali e A. Slanoski, *art. cit.*, p. 45. I Kazaki, il 4,7% della popolazione (47.700), sono una popolazione turco-musulmana che probabilmente passò gli Altai da sud a nord a metà del diciannovesimo secolo. Si veda anche il rapporto da Bayan-Olgii di Kh. Silam, su *Ünen* 19 giugno 1976.

76) *Ünen* 18 giugno 1976.

77) 18 *aimag*, della Mongolia, sono a loro volta divisi in 304 (nel 1973) *sum*, i quali sono unità amministrative e economiche; coincidono con un *Negdel* o una Fattoria di Stato.

78) Questo nome viene scritto in vari modi: *kazakh*, *kasakh*, *khasag*.

79) Da ricordare che nel Sinkiang vivono popoli di lingua turca.

80) Hanno scuole e pubblicazioni in kazako e hanno sviluppato una loro cultura. Contribuisce forse a questo la vicinanza con i Turchi della vicina URSS, come contribuisce al mantenimento di una propria lingua e di proprie tradizioni, per i tuvini della RPM, la vicinanza con la minoranza kazaka. Nel Kazakhstan sovietico viene pubblicato un giornale in kazako e in caratteri arabi, ma con lezioni di alfabeto cirillico, per i kazaki fuori dei confini: *Bizding Vatan* (La nostra patria).

<sup>81)</sup> *Ünen* 19 giugno 1976. Erano eletti anche i membri del Comitato Centrale (92), i membri candidati (61) e quelli della commissione Centrale di Revisione (31).

<sup>82)</sup> A. J. K. Sanders, nell'articolo per il 1976 (p. 19), fa notare che Luvsan, un tempo rivale di Tsedenbal alla presidenza, era stato sostituito e inviato in Algeria come ambasciatore. Mutamenti avvenivano anche, alla fine del 1976, nella composizione del Consiglio dei Ministri.

<sup>83)</sup> *Ünen* 20 giugno 1977.

<sup>84)</sup> *Ünen* 23 giugno 1977.

<sup>85)</sup> Le ultime due sono tribù oirat. La stampa dava anche tocchi di colore, con l'attività elettorale che iniziava all'alba « gareggiando con il rosso sole del mattino », o con la partecipazione alle elezioni di centenari, come nel Negdel Yalaltyn Orgil del *sum* dell'Altai: *Ünen* 20 giugno 1977.

<sup>86)</sup> A fini elettorali la Mongolia era divisa in 21 zone: 18 aimag e tre città, Ulaan Baatar, Darkhan e Erdenet.

<sup>87)</sup> La *Pravda* del 27 giugno dava una breve notizia della prima seduta del Gran Khural del 26 giugno, affermando che era stato rieletto Tsedenbal a Primo Segretario e Batmonkh a Primo Ministro. *Ünen*, del 28 giugno 1977, dava la composizione del Praesidium di 9 membri.

<sup>88)</sup> George A. Cheyney, *op. cit.*, p. 36.

<sup>89)</sup> Del resto i Turchi (nazionalisti in senso pan-turco) si richiamano a quelle stesse tradizioni altaiche pre-islamiche in problemi come questo della situazione femminile.

<sup>90)</sup> D. Navaansüren, *Mongol-Zövlöitiin zokhiolchdyn khamtyn ajillagaa*, in *Tsog*, 4, 1977, pp. 3-6.

<sup>91)</sup> J. Lévine, *La Mongolie*, Paris, Payot, 1937, p. 225.

<sup>92)</sup> Bawden, *Modern History...*, cit., pp. 421-422.

<sup>93)</sup> *Mongolia*, 6 (39), 1977, pp. 20-21. Il numero è in gran parte dedicato al 60° anniversario della Rivoluzione di Ottobre e all'amicizia con l'URSS. Si veda anche l'incontro di Tsedenbal con Breznev in Crimea, *Utga Zokhiol Urlag*, 19 agosto 1977.

<sup>94)</sup> G. Jamsranjav, *Ajilchin angi, utga zokhiol*, in *Tsog*, 2, 1977, pp. 3-8.

<sup>95)</sup> *Utga Zokhiol Urlag*, 8 luglio 1977.

<sup>96)</sup> Giuseppe Tucci, *L'Oriente nella cultura europea*, Roma, IsMEO, 1934, p. 6.

<sup>97)</sup> Giuseppe Tucci, *Italy and New Asia*, in *East and West*, II, 3 ottobre 1951, pp. 129-131. H. Przeval'skij affermava la « superiorità morale » degli occidentali, senza sforzarsi di comprendere la relatività culturale: *Mongolija i strana Tangutov'*, Pietroburgo, 1875, vol. I, pp. 43, 185.

<sup>98)</sup> Giuseppe Tucci, *A propos East and West*, in *East and West*, VIII, 4 gennaio 1958, pp. 343-349.

<sup>99)</sup> Per la situazione moderna del Buddhismo si veda: Holmes Welch, *An Interview with the Hambo Lama*, con un commento di C. R. Bawden, in *JRCAS*, XLIX, 1962, pp. 172-182. L'intervista con il capo della chiesa mongola è svolta in occasione della sesta Conferenza della *World Fellowship of Buddhists*. Nella RPM vi è anche un Consiglio per gli Affari Religiosi, fondato nel 1974, e un Comitato dei Buddhisti dell'Asia per la Pace.

<sup>100)</sup> A un estremo di quel mondo orientale si afferma che il « mondo terzo » è in realtà al centro della storia: Anwar Abdel-Malek, *L'iniziativa storica dall'Occidente all'Oriente*, in *Politica internazionale*, 8-10, agosto 1975, pp. 55-60.

<sup>101)</sup> In una diversa prospettiva si veda, per una interpretazione occidentale, Igor de Rachewiltz, *Some Remarks on the Ideological Foundations of Chings Khan's Empire*, in *Olon Ulsyn...* cit., pp. 56-64.

<sup>102)</sup> Si veda: Rinczen, *Sojombo - emblemat wolnosc i niepodleglosci narodu mongolskiego*, in *Przegląd Orientalistyczny*, 3 (15), 1955, pp. 319-324; Rintschen, *Zwei unbekannte mongolische Alphabete aus dem XVII Jahrhundert*, in *Acta Orientalia* (Academiae Scientiarum Hungaricae), II, 1, 1952, pp. 63-69.

- <sup>103)</sup> Si veda: Gombojab Hangin, *In commemoration of the Seventieth Anniversary of Academician Professor Doctor Yüngsiyebü Rinchen*, in *MS*, II, 1975, pp. 7-24.
- <sup>104)</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 10-13.
- <sup>105)</sup> *La Mongolia moderna - Diversi destini per un solo popolo*, Milano, Marzorati, 1978.
- <sup>106)</sup> *Ibidem.*, p. 155.
- <sup>107)</sup> Nello stesso periodo, per l'economia, viene ricordato il difficile momento vissuto dalla RPM dal 1976, come gli avvertimenti di Tsedenbal ad un comportamento più responsabile. Interessante anche la notizia della necessità di una limitazione dell'afflusso di popolazione nelle città. Si veda: Alan Sanders, *Tsedenbal puts up road blocks*, in *FEER*, 3 marzo 1978, p. 96, e: *Heads roll over public property*, in *FEER*, 7 luglio 1978, pp. 22-23.
- <sup>108)</sup> Alan Sanders, *China relations hit a low note*, in *FEER*, 5 maggio 1978, p. 28. Si vedano anche gli articoli apparsi in *Mongolia* dal numero 3 del 1978. Da parte cinese si parlava anche di violazione dei confini da parte di unità militari, respinte, mentre da parte mongola si parlava di « aggressione » cinese e di persecuzioni contro la minoranza mongola in Mongolia interna.
- <sup>109)</sup> *Mongolia Between China and Russia*, in *AS*, XVIII, 7 luglio 1978, pp. 659-665.
- <sup>110)</sup> *Mongolia 1977: Directive No. 14*, in *AS*, XVIII, 1, gennaio 1978, p. 34.
- <sup>111)</sup> *The Mongolia People's Republic as a Prototypical Case for the Development of a Comparative Politics of Communist System*, in *The Canada-Mongolia Review, La Revue Canada-Mongolie*, IV, 1, aprile 1978, pp. 1-15.

PITTURA MURALE A KIRMĀN: UNA PRECISAZIONE

Nella nostra nota pubblicata sul precedente volume degli Annali <sup>1)</sup> così descrivevamo una delle rappresentazioni dipinte: «A sinistra (Tav. IIb), una scena con tre personaggi, tutti in piedi: al centro una donna (o un giovinetto?) con pugnali e frecce conficcati nella parte superiore del corpo e forse con due pistole (?) sulle spalle; al collo porta una collana con due voluminosi pendagli (ma la forma di questi ricorda anche quella di un lucchetto), ed un monile sembra ornare anche la vita: gli avambracci sono sovraccarichi di bracciali, ai gomiti due strumenti che sembrano lucchetti o forse manette. A sinistra della donna abbiamo un militare in divisa (sul braccio è ben visibile un grado e a destra una spallina), con a tracolla un fucile ed alla cintura un pugnale su cui appoggia la mano. Caratteristici sono anche il colbacco, il volto con i grandi baffi e un neo. [...] A destra della donna un personaggio con un elegante copricapo: è un uomo, a giudicare dai baffi, ma colpiscono i lunghi capelli sulle spalle; con una mano impugna un'acchetta e con l'altra tiene una specie di «borsetta». L'abbigliamento è molto semplice in tutti e tre: la donna sembra guardare in direzione dell'uomo con l'ascia e il soldato sorveglia entrambi » <sup>2)</sup>. Alla nota 12 dichiaravamo la nostra ignoranza rispetto al significato della rappresentazione.

Un volume dedicato ai lucchetti, pubblicato nel 1976 <sup>3)</sup>, potrebbe chiarire il senso della nostra scena; scrivono gli autori a proposito delle cerimonie durante la ricorrenza dell'*'Āshūrā*: «An important role in the mourning ceremonies that take place during this period is performed by the groups of flagellants who move through the streets, bazaars, and squares whipping themselves with chains. In the past there were other groups in addition to these, some composed of men who struck their heads with short swords, and others of men who attached various kinds of metal objects to their bodies. As the most common of these was the lock, this custom is known as *qolf-zani* (lock wearing) in Persian. Such a practice was widespread in Iran during the Qajar period, as various photographs and the late nineteenth-century painting over the entrance of the Ganj Ali Khan bath in Kerman attest. » <sup>4)</sup>. Sulla ragione di dipingere un simile soggetto proprio all'ingresso di un bagno si intrattengono gli autori in un passo successivo: «To prepare themselves for participation on Ashura, the lock wearers starting on the fifth of Moharram would spend a considerable number of hours each day in the public bath, either immersing themselves in a pool of water or in the ashes from the fuel that had been used for the bath's furnaces. This was to soften and loosen the skin in order to make it less difficult and painful to attach the objects » <sup>5)</sup>. Insomma, quasi un'insegna pubblicitaria!

Il Massé, che nel suo importante studio sul folclore iranico <sup>6)</sup> singolarmente non menziona i «portatori di lucchetti», potrebbe aiutarci a comprendere la presenza dei due personaggi laterali, ed il motivo per cui il protagonista (difficilmente sostenibile, allora, la sua femminilità: la mancanza di baffi sarebbe con ogni probabilità da attribuire alla volontà di rappresentare un giovinetto) rechi su di sé anche pistole, frecce e pugnali; in questo ordine vengono elencati, dal sopracitato autore, i gruppi partecipanti alla processione dell'*'Āshūrā*: «1. Un militaire sonnant de la trompette pour annoncer la procession. [...] 6. Les *kotol*, longs et lourds bâtons d'où pendaient des pièces circulaires d'étoffes de diverses couleurs (cachemire), tombant les unes sur les autres comme les volants d'une robe; [...] 7. Défilait ensuite une série de figurants, dans un

ordre variable, plus ou moins complet suivant les quartiers. Un groupe représentait les martyrs, l'un amputé d'un bras, l'autre avec une hache enfoncée dans une perruque, l'autre avec une flèche fichée dans l'oeil [...] On voyait aussi des cadavres sans tête, avec un ou deux poignards enfoncés dans la poitrine »<sup>7)</sup>. Inoltre Massé ci fornisce un altro motivo per la scelta del bagno come luogo da decorare: egli cita la testimonianza del Wilson a Tabriz, sempre in epoca *qāğār*: «... Ensuite les pénitents se rendirent aux bains et se restaurèrent »<sup>8)</sup>.

Due elementi, però, non risultano del tutto chiari: il fatto che il penitente compaia nel dipinto di Kirmān completamente vestito, in palese contrasto con lo spirito del sacrificio (può forse essersi trattato di un modo « castigato » e meno violentemente realistico di rendere l'idea dell'autopunizione), e la « sinteticità » dell'immagine.

Del resto, interpretazioni alternative non si possono escludere. Se si pensa al terrore del metallo attribuito alla strega Āl, frequentatrice delle acque, la quale viene allontanata con coltelli, e talora incatenata, con consegna della chiave a Khiḏr, il dipinto potrebbe rappresentare anche lei, e « in the right place », essendo Khiḏr raffigurato in veste di derviscio con ascia e *kashkūl* alla sua destra. Ma anche la puerpera perseguitata dall'Āl è « custodita » con funi e lucchetti, e anche per lei la purificazione nel *ḥammām* è rito d'importanza fondamentale. Si avrebbero peraltro, anche in questo caso, « sinteticità » e « castigatezza ». Non singolare, invece, un'eventuale analoga visione iconografica dello spirito malvagio e della donna, alla luce soprattutto dello slittamento storico Āl-Ālbastī<sup>9)</sup>. Né, naturalmente, un confluire dei vari riti popolari « metallici » nelle cerimonie dell'*Āshūrā*.

Giovanni Curatola

1) G. Curatola, *Notizia di una pittura murale dei primi del secolo a Kirmān*, in « Annali di Ca' Foscari » (ACAF), XVII, 3, (SO, 9), 1978, pp. 143-151.

2) Curatola, *op. cit.*, p. 145.

3) P. Tanavoli e J. T. Wertime, *Locks from Iran*, s.l. [Washington D.C.], 1976.

4) Tanavoli-Wertime, *op. cit.*, p. 26.

5) *Ibidem*.

6) H. Massé, *Croyances et Coûtumes Persanes*, II voll., Paris 1938.

7) Massé, *op. cit.*, vol. I, pp. 126, 127.

8) Massé, *op. cit.*, vol. I, p. 135.

9) Per tutto ciò che concerne Āl e Ālbastī si veda, in questo stesso volume, la nota di G. Bellingeri (pp. 39-46).

## UNA CONFERENZA SU FIRDUSI

La benemerita, pluriennale, paziente attività di ricognizione del prof. Angelo M. Piemontese, dell'Università di Roma, per biblioteche e archivi italiani, sta come è noto portando a qualche rettifica della stereotipa immagine di un nostro patrimonio nazionale povero e non significativo, rispetto a quello delle grandi potenze orientistiche europee, per ciò che concerne il materiale manoscritto islamico, tra l'altro neopersiano, da noi custodito e talora, per vero dire, occultato.

I repertori, altrove da gran tempo compilati e collaudati, sono infatti, nel nostro paese, alla loro prima stesura scientifica; ma se ciò può essere motivo di rammarico, come certamente è, ci riserva d'altro canto, qualche volta, l'emozione altrove impossibile della scoperta: scoperta magari agevole, la quale pur esige il volenteroso che la faccia. Così dobbiamo al collega Angelo Michele, dopo il ghiotto assaggio del Bal'amī marciano, la selvaggina preziosa rappresentata dal Firdusi fiorentino. Di tal ultima appunto il ricercatore è stato invitato a parlarci in Palazzo Cappello il giorno 7 febbraio di quest'anno.

L'affollata conferenza-dibattito, che ha poi avuto il suo seguito in una meno accademica colazione di lavoro, è stata peraltro deludente per la « fuga in avanti » della sua impostazione in guisa di processo alla maniera altrui di « editare Firdusi »: dove la qualifica di « scorretta », applicata all'opera di illustri firdusologi scomparsi o assenti, ha diffuso un certo senso di disagio tra gli ospiti, colorando in maniera francamente non accettabile l'intimo senso di quella « sensibilità », dimostrata con l'invito, per la quale essi ospiti erano stati ringraziati in apertura.

Soprattutto curioso è stato, per ascoltatori e lettori assuefatti alle professioni di fede nel filologismo assoluto, del resto anche in quella sede astrattamente reiterate dal prof. Piemontese, trovarsi di fronte, nell'enunciazione di un progetto editoriale finalmente tecnico, a insospettiti quanto epidermici estetismi, sintetizzati nella formula dell'« evidentemente migliore », usata per la lezione offerta dal manoscritto fiorentino. Anche troppo facile è stato dunque obiettare al conferenziere che il dantesco « dell'aer puro infino al primo giro » rappresenta da tempo, nei confronti di un « del mezzo puro... » imposto dalla filologia, la quintessenza di ciò che appare « evidentemente migliore ». E per attrazione di reciproche consequenzarietà si è giunti al paradosso, degno dello scrivente (quando sosteneva, per molto diverse anche se un po' dumeziliane ragioni, che « più edizioni non critiche di Firdusi ci sono, meglio è »), secondo cui proprio l'edizione di Calcutta – si pensi – in quanto più « fiorentina », si ritroverebbe a costituire oggi la meno inadeguata a disposizione. Superata e inglobata così, senza scalfirla, la complessa problematica, imprescindibile trattandosi di uno *Shāh-nāme*, dell'eventuale rapporto tra « genuinità » e « vulgata ». Inghiottita a vantaggio della « genuinità », supponiamo. Ma, a parte il suaccennato singolare criterio dell'evidenza formale soggettiva quale metro di genuinità, ancor più singolare casualità del ben editare; categoria che, espostaci il giorno stesso in cui c'era capitato di scorrere, in ritardo, (non siamo arabisti), il *Bulletin Critique* di « Arabica », XXIII, sept. 1976, pp. 331–334, contribuì rapidamente a raffreddare i nostri patriottici entusiasmi, facendoci sentire come, tutto sommato, le grandi potenze orientistiche ritengano forse a ragione di mantenere tuttora su di noi un certo distacco. Vero è che un'esperienza firdusologica semestrale garantirà quanto meno l'imminente Firdusi *jāme'* e *māne'*, rispetto all'Idrīsī partenopeo, dall'oblio di « règles établies au départ, il y a vingt ans », così come un *ejtehād* editoriale solitario lo preserverà dai risultati « très inégaux », « obtenus par les différents collaborateurs ».

L'incontro si è rivelato tuttavia dei più stimolanti, e con vivo disappunto si è constatata l'indisponibilità del prof. Piemontese, impegnato a Strasburgo nel primo serio esperimento didattico-scientifico di collaborazione europeistica nel settore orientale, per un seminario-contraddittorio firdusologico congiunto da tenersi a Venezia con la partecipazione del prof. Nuri Osmanov.

Gianroberto Scarcia

## « LINGUE NAZIONALI EMERGENTI »

Nell'ambito delle attività culturali promosse dai Seminari di L.L. Araba, L.L. Ebraica e L.L. Iranica, con il patrocinio del Magnifico Rettore dell'Università di Ca' Foscari, si sono tenuti nell'anno accademico 1978-79 cinque incontri sul tema *Lingue nazionali emergenti d'Asia e d'Africa*. Scopo di questo primo gruppo di interventi è stato quello di proporre nuove aree di interesse e di studio a docenti e studenti dell'Università di Venezia, anche per sensibilizzare la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere sui problemi rappresentati dalle microlingue e dalle minoranze linguistiche nei Paesi extra-europei.

Infatti per molti Paesi d'Asia e d'Africa, fino a pochi anni or sono sottoposti a dominio coloniale, la conquista dell'indipendenza ha coinciso con l'adozione come lingua scritta di un idioma locale che ha in questo modo assunto, a fianco o meno della lingua della potenza ex-coloniale, anche il valore di simbolo dell'unità 'nazionale'. Se nei casi più felici questa lingua emergente si identifica con quella parlata dalla grande maggioranza della popolazione, altre volte - e in un gran numero di situazioni - ragioni di egemonia politica, economica e sociale hanno portato al tentativo di imposizione, più o meno autoritaria, di uno degli idiomi sugli altri.

Gli studi delle realtà extra-europee si muovono in Occidente sempre e soltanto privilegiando le lingue che si sono già affermate nel secolo scorso: una Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dovrebbe invece essere sensibile anche ai problemi connessi al moltiplicarsi delle lingue emergenti e delle relative culture in un mondo in rapida trasformazione, combattuto tra le opposte tendenze del pluralismo culturale e della integrazione sovranazionale.

Per introdurre questa tematica sono stati invitati dai tre Seminari sopra indicati i seguenti studiosi: Alessandro Bausani (*Piccole e grandi lingue in Asia e in Africa*), Nino Vessella (*Lo swahili, macro-lingua dell'Africa Orientale*), Giorgio R. Cardona (*Lingue emergenti sub-sahariane*), Luigi Santa Maria (*Lingue emergenti del sud-est asiatico*), Stefano Piano (*Lingue emergenti nel sub-continente indiano*). La scelta è stata quella di esaminare, in tal primo ciclo di incontri, alcune delle lingue che solo recentemente hanno raggiunto il 'rango' di 'lingua nazionale'. I relatori ne hanno illustrato i precedenti storici, i tratti tipologici, la diffusione e i processi di standardizzazione e di aggiornamento lessicale.

La ricerca però è evidentemente solo agli inizi, in quanto numerose sono nei Paesi del cosiddetto Terzo Mondo le realtà linguistiche che per le ragioni più diverse non hanno ottenuto riconoscimenti ufficiali e che quindi vengono ritenute di 'seconda classe', benché parlate da milioni di individui (basti pensare alla situazione controversa delle lingue curda, sindi e baluci).

I tre Seminari intendono perciò proseguire anche in futuro gli incontri, rivolgendo la loro attenzione a tali realtà 'minori'.

E. N. Šipova, *Slovar' tjurkizmov v russskom jazyke*, Izdatel'stvo « Nauka » Kazachskoj SSR, Almà-Atà 1976, 444 pp.

Nel corso della loro storia, le lingue e i dialetti slavo-orientali si sono venuti screziando di centinaia e centinaia di vocaboli usciti da idiomi turchi o filtrati attraverso di essi. Elizaveta Nikolaevna Šipova, in questo suo folto « dizionario dei turcismi russi », raccoglie circa duemila lemmi, per una buona metà dei quali la matrice o la mediazione turca è sicura o altamente probabile. L'opera – che ha come « redattore responsabile » un orientalista di buon nome, l'accademico A. N. Kononov, e si fregia di una prefazione di S. K. Kenesbaev, membro dell'Accademia kasakha delle scienze – è tutt'altro che priva di interesse, ma non brilla davvero per contributi interpretativi di particolare originalità, e nemmeno, più modestamente, per spiccato rigore metodologico.

Sul versante russo del dizionario, ad esempio, l'autrice, pur adottando – com'è ben giusto! – la ripartizione in « antico » e « medio » per il lessico anteriore al 1700, non la applica però con coerenza e sistematicità, a dispetto, molte volte, delle date da lei stessa apposte ai vocaboli rubricati. È possibile che dello scambio tra le abbreviazioni *dr.* (' a[ntico-]r[usso] ') e *sr.* (' m[edio-]r[usso] ') sia stato responsabile in qualche misura il tipografo, ma il fenomeno ha un carattere abbastanza massiccio da indurre giustificati sospetti di approssimazione e sciatteria, specie avendo presenti altre gravi pecche del libro.

Circoscrivendo l'esemplificazione, per motivi di spazio, alle primissime « lettere » del dizionario, troviamo fra le voci qualificate « antico-russe » (l'eventuale data accanto ad esse è della Šipova) *bachmat* ' cavallo di razza tartara ' (« a partire dal 1608 »!), *elov'elovec* ' pennacchio dell'elmo ', *endova/jandova* ' brocca ' (« 1551 »), *ertaul'ertoul'jartoul* ' avanguardia di un esercito ' (« a partire dal 1552 »), *esaul'jasaul* ' uomo di fiducia di un sovrano ', ecc. Ora, è cinquecentesca anche la prima attestazione di *jasaul*, *elov*, *elovec* in fonti russe. Quanto a *bachmat*, è documentato in realtà fin dal 1503 (vd. *Pamjatniki diplomatičeskich snošenij Moskovskogo gosudarstva s Pol'sko-Litovskim gosudarstvom. Vol. I. 1487-1533*, Sankt-Peterburg 1892), ma non cambia per questo, naturalmente, il suo « statuto » medio-russo. E che dire poi di *badana/bodana* ' corazza ', ' giaco ' (« a partire dal 1689 », e tuttavia siglato « ar. ») che compare già nella *Zadonščina* (XIV-XV)? A far le spese di queste oscillanti catalogazioni sono, fra l'altro, i turcismi veri o possibili del *Choženie za tri morja* di Afanasij Nikitin (scritto verso il 1472), definiti ora « antico-russi » (*batman* ' misura di peso ', *devjakuš* ' struzzo '), ora « medio-russi » (*braga* ' birra ', *garip* ' straniero ', ecc.).

Di una gran quantità di lessico è data come fonte prima o esclusiva il *Tolkovyj slovar' živago velikoruskago jazyka* di Vladimir Dal', e magari con tanto di etichetta *obl.* ' (parola) regionale '. La Šipova sembra così credere (e rischia comunque di farlo credere al lettore non troppo avveduto) che quei vocaboli siano di circolazione – letteraria o dialettale – moderna, quanto meno ottocentesca. E si tratta invece, spesso, di parole già accolte in testi del Seicento (*agač* ' misura itineraria caucasica ', *artel'ortěl* ' compagnia ', ' corporazione ', ' squadra di lavoro ', *aul* ' villaggio caucasico ', *bachča/bakča* ' campo di cocomeri e meloni nella steppa ', *balaban'boloban* ' Falco lanarius ', ecc.), del Cinquecento (*arčag'arčak* ' carcassa lignea del basto ', *batrak'botrak* ' lavoratore a giornata ', ecc.), o, addirittura, del Quattrocento (*abylyz'obylyz* ' mullà ', ' imam ', *atlas'otlas* ' raso ', ecc.), – per tacere di *bujan* ' collina ', ' piccolo altipiano ', che in epoca moderna è, certo, un regionalismo (delle zone di Tula, Jaroslavl', Tobol'sk, annota la Šipova), ma è già presente nello *Slovo* di Daniil Zatočnik, del XII-XIII secolo: « *Div'ja za bujanom" koni pastviti, tako i za dobrym" knjazem" voevati...* ».

Discorso analogo si potrebbe fare riguardo a tutta una serie di voci delle quali viene addebitata la fonte nel *Rossijskij s nemeckim i francuzskim perevodom* di Ivan Nordstet (1780–82), nello *Slovar' Akademii Rossijskoj* del 1789–94 e in quello del 1806–22, nello *Slovar' cerkovno-slavjanskago i russkago jazyka* (1847). E questa insistenza sulla datazione degli'imprestiti non sembri un eccesso di pedanteria: disancorandoli da una trama cronologica relativamente precisa, essi si svuotano di gran parte del loro significato storico-culturale.

Nel novero dei repertori lessicografici recenti di cui s'è valsa, la Šipova mette i primi dieci fascicoli dello *Slovar' russkich narodnych govorov*, a cura di F. P. Filin (Moskva 1965–74). Essa ignora però lo *Slovar'-spravočnik « Slova o polku Igoreve »*, i cui primi quattro fascicoli han visto la luce nello stesso torno di tempo, fra il '65 e il '73; ma – cosa assai più grave – trascura anche le migliori edizioni dello *Slovo o polku Igoreve* apparse negli ultimi decenni, e cita ripetutamente quel testo sulla scorta dei (ben preziosi, e tuttora insostituibili, ma per altri aspetti) *Materialy dlja slovarja drevnerusskago jazyka* di Sreznevskij.

Del tutto ignorato è pure l'ottimo *Drevnetjurkskij slovar'* a cura di V. M. Nadeljaev, D. M. Nasilov, E. P. Tenišev, A. M. Ščerbak (Leningrad 1969). Così, per esempio, la Šipova dà conto della fondata ipotesi di N. K. Dmitriev (*O tjurkskich èlementach russkogo slovarja*, in *Leksikografičeskij sbornik*, fasc. 3, Moskva 1958), circa un'ascendenza turca di *artel'*/*ortël'* (: tataro tobol'skiano *urtalaj* o tataro-baškero *art il* 'popolazione che si trova dietro', 'riserva')<sup>1)</sup>, e per parte sua rimanda ad alcune forme delle parlate turche moderne raccolte nell'*Opyt slovarja tjurkskich narečij | Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte* (vol. I, Sankt-Peterburg 1893) di V. V. Radlov: tataro kazaniense *urtak* (= *ortak*) 'comune', '(ripartito) a metà', 'compartecipe', 'compagno' | '*gemeinschaftlich*', '*der Theilnehmer an einem gemeinschaftlichen Unternehmen*' (ma ancora A. G. Preobraženskij, nel suo dizionario etimologico della lingua russa, considerava *artel'* un prestito turco, rinviando appunto al tataro *ortak* e *ortalik* 'compagnia'!), tataro kazaniense e tobol'skiano *urtala-* 'dividere in due', 'porre in mezzo', ecc. Senonché *ortaq* 'amico, compagno' è già attestato nel *Divān luğat at-turk* di Maḥmūd Qāšğari; la sua variante *ortuq*, nel *Qutadğu bilig* di Jusuf Balasagunī e in testi giuridici uiguri del XII–XIV secolo; *ortuqluq* 'amicizia', 'compagnia', nei frammenti manichei dell'oasi di Turfan (: paleoturco *ortu/otra* 'metà', *ortun/ortunqi/ortaqi/otraqi* 'medio', 'che sta in mezzo', ecc.).

Avrebbe poi giovato, alla Šipova, la conoscenza delle iscrizioni (grāmoty) novgorodiane su corteccia di betulla. Nel suo dizionario troviamo registrare, per esempio, le forme (diminutive) *tobolec*, *tobolka* 'borsa', 'bisaccia', antico russo *tobol'c* 'borsa', 'sacca', e le vediamo confrontate – seguendo il Vasmer – col tataro *tubal* 'cesta, panierino di corteccia'. Ora la grāmota 141, del sec. XIII, ci consegna per la prima volta la parola da cui quelle forme sono derivate: «*Ou Sidora ou Tadouja ou Ladopgi položile Griška s Kostoju. A vo tobolacho. A Griški kožjuče, svita, sorocica, šjapka. A Kostina svita, sorocica. A toboli Kostini...*»; cfr., del resto, il polacco moderno *tobol* (e *tobolek*) 'fagotto', 'involto', che anche Vasmer, curiosamente, passa sotto silenzio.

Un'altra grāmota novgorodiana, la 125, del XIV–XV, ci fornisce il termine *zëndjancja* 'tessuto di cotone' (dove la resa grafica *-cja* vuole fissare il carattere «molle» dell'affricata *c* [t's']): «*Poklon" ot" Marině k" synu k moemu Grigor'ju. Kupi mi zëndjancju...*» *Zëndjancja* e le forme più tarde *zenden'*/*zendjan'*, documentate a partire dalla seconda metà del Cinquecento, si riconnettono al nome di una località dei dintorni di Buchara – *Zendene*/*Zandana* – ricordata come un importante centro tessile già nel *Tārīh-i-Buḥarā* di Muḥammed Narsaḥī. Secondo A. V. Arcichovskij (*Gramoty 84–126*, in A. V. Arcichovskij, V. I. Borkovskij, *Novgorodskie gramoty na bereste [iz raskopok 1953–1954]*, Moskva 1958), la terminazione russa *-cja* deriva, probabilmente, dalla terminazione centrasiatca [ot *sredneaziatskogo okončanija*] *či*». Ma il suffisso *-či*/*-čī*, in paleoturco, ciagataico ecc., serve a coniare i *nomina agentis* (*ajaqčī* 'vasaio': *ajaq* 'tazza'; *emči* 'medico': *em* 'farmaco', e così via). La terminazione *-cja*, invece, sembra piuttosto riflettere – nella versione «tsokaizzante» caratteristica soprattutto della Russia del Nord – il suffisso *-ča* di turcismi medio-russi come *alača* 'tessuto di seta o di cotone a strisce' (: *cia-*

gataico, tataro, kirghiso *alača*; turco di Turchia *alaca*) e *epanča*/*japanča*/*japonča* (però già lo *Slovo o polku Igoreve* attesta un diminutivo *japon'čica*) ‘mantello’, ‘coperta’ (: turco settentrionale *japunča*).

Nella gràmota–testamento («*rukopisanie*») 138, della prima metà del Trecento – una lista di beni dati a prestito o a credito da un certo Seliv'stro (Sil'vestr") – compare la voce *japkyto* («... ou *ivanisa japkyto* ou *fedorec*[a] 2 *gr[i]vně*...»), intesa da più di uno studioso come un soprannome («... *Ivanis Japkyto* [e] *Fedorec*, due *grivne*...») contro ogni evidenza grammaticale: l'improbabilità di una concordanza di *japkyto* con *ivanisa* (genitivo singolare) e l'assenza della preposizione *ou* (*u*) davanti a *japkyto*, sempre iterata in casi simili. In realtà, *japkyto* (= *japkyt''/jap''kyt''*) è un raro turcismo introdotto in Russia dai tatarì dell'Orda d'Oro, e doveva indicare un mantello di feltro: per esempio, è questo – accanto a quello di «gualdrappa (di feltro)» – il significato di *japug* in ciagataico (cfr., del resto, *japğut*/*japkut* ‘feltro’, ‘falda di peli usata come materasso’, nel *Divān* di Maḥmūd Qāšğarī); e designa un mantello, sicuramente di feltro, anche il termine *jakpyt''/apokit''/japokyt''/ab''kit''/nabrit''* nelle diverse redazioni della storia del principe di Tver' Michail Jaroslavič (vd. V. A. Kučkin, *Povesti o Michaille Tverskom*, Moskva 1974, p. 214), scritta intorno al 1320 (e, dunque, alla stessa epoca della gràmota 138): «... *Edin'' kotygoju*, že *nošaše*, *priodě ego*, a *drugii apokitom'' svoim''*...» («... Uno [dei servi del principe Jurij di Mosca] lo rivestì [il cadavere nudo del principe di Tver', Michail] con la camicia che aveva indossato e l'altro col proprio mantello di feltro...»), ecc. Perciò il nostro segmento di gràmota novgorodiana si riferisce a due crediti ben distinti: «... *Ivanis*, un mantello (di feltro). *Fedorec*, due *grivne*...».

Un turcismo altrettanto raro, e anch'esso sfuggito alla Šipova, è *tuska*. La *Novgorodskaja Pervaja letopis'*, all'anno 1259, riferisce che «quell'inverno arrivarono i maledetti mangiatori di carne cruda, nipoti di Agar, la schiava di Abramo», e nel territorio di Novgorod venne fatto «molto male» con l'esazione della *tuska* «in favore dei maledetti tatarì». Il termine lo si ritrova pure nella gràmota su corteccia di betulla n. 218, scritta probabilmente poco dopo la metà del sec. XIII («*U Osp*[...] *grivne na tuske po 10*...»). *Tuzgu*, nel *Divān* di Maḥmūd Qāšğarī, designa le provviste per il viaggio offerte a parenti o amici, e *tuzgu*, in altre fonti turche, indica le regalie e le provviste dovute a rappresentanti del potere (cfr. M. N. Tichomirov, *Krest'janskije i gorodskie vosstanija na Rusi XI–XII vv.*, Moskva 1955). La *tuska* quindi dovette inglobare, negli anni successivi all'invasione tartara, il tributo antico–russo in natura che andava sotto il nome di *korm* e quello, ora in natura ora in denaro (magari denaro–merce), chiamato *dar*.

Ma in fatto di esclusioni, o dimenticanze, è stupefacente soprattutto quella di *kazak* ‘cossacco’ (antico russo *kozak''/kazak''* ‘lavoratore, perlopiù a giornata’) 2), un imprestito turco sicurissimo: ciagataico, kirghiso, kasakho, tataro, tataro di Crimea, turco di Turchia *kazak* ‘uomo libero, indipendente, audace’, ‘vagabondo’. Fra i turcismi possibili, avrebbe meritato ospitalità il numerale *sorok* ‘quaranta’ (antico russo *sorok''*, *soroč'k''*), che in origine, secondo più di un interprete, designava un sacco, un fagotto (cfr. *soroč'ka* ‘camicia’, ‘involucro’, ‘amnio’; antico russo *soroč'ica* ‘camicia’; russo dialettale *soroka* ‘copicapo delle donne maritate’), contenente quaranta pelli di zibellino: queste, infatti, «erano vendute a fasci di quaranta», poiché quaranta erano le pelli «necessarie per una pelliccia completa» (così afferma Preobraženskij nel suo dizionario etimologico, facendo eco al Dal' del *Tolkovyj slovar'*..., il quale precisa che «tuttora», cioè nella seconda metà dell'Ottocento, erano vendute a quel modo; e l'usanza ha resistito perlomeno fino agli inizi del nostro secolo). C'è però da aggiungere che il *sorok* o *soroč'ek* doveva essere un'«unità di computo» impiegata anche per le pelli di altri animali, e tanto nella Russia antica (si vedano, ad esempio, le «quarantine» e «mezze quarantine» di pelli di volpe, di scoiattolo, di castoro, di martora, sparse per le gràmoty su corteccia di betulla novgorodiane: «*Sočita* ou *Koroman*[a] ... *sorok' lisič'* ...» [gram. 7]; «... *U Ondrija u Ciricina vozmi polosoroka [bilo = běl']*...» [gram. 260]; «... *U Zacharii i v Kalinica polosoroka ... bělo [= běl']*... [gram. 278]; «... *Prodal'' esm' sorok'' bobrov''*...» [gram. 420]; «*Vsjalo gorončaro 2 soroka kunicju*...»

[gram. 445]), come nella Russia (e nell'Asia russa) moderna (cfr., nel vol. XIV dello *Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo jazyka*, l'« unità di computo » *sorok*, definita « insieme, fascio di quaranta pelli della stessa specie », e l'annessa citazione da una pagina di A. A. Bestužev-Marlinskij, con i mercanti siberiani che, « ordinate le pelli in mazzi di quaranta [*po sorokam*], cucitele dentro delle sacche » e fatta incetta di zanne di mammut dissepoliti, « imbastano i cavalli » e si affrettano alla fiera di Jakutsk). *Sorok*», dunque, sarebbe affine all'antico scandinavo *serkr* ('camicia' e 'duecento pelli'), del quale condividerebbe pure l'etimologia. Ma non è affatto da escludere che esso derivi, sia pure in forma mediata, dal turco (: paleoturco *qtrq/qtriq*, turco di Turchia *kırk* ecc., con dissimilazione  $q/k - q/k > s - k$ ).

Per una discutibile scelta, sono stati omessi, dalla Šipova, tutti i nomi geografici, etnici, personali di provenienza turca, ad eccezione di due (!): quello del « primo uomo sulla terra », *Adam*, e quello dell'eroe epico-popolare *Ruslan/Eruslan* (: paleoturco, tataro, turco di Turchia ecc. *arslan* 'leone', parola incorporata, oltre che nel nome del khān selgiuchide *Alp Arslan* – cui accenna la Šipova, nella scia del Vasmer –, anche in vari altri nomi propri paleoturchi: *Arslan Tegin*, del *Divān* di Maḥmūd Qāšğari; *Arslan Meñü*, dei testi manichei di Turfan; *Arslan Balban*, *Arslan Siq Toğrul*, dei documenti giuridici uiguri, ecc.<sup>3)</sup> Quanto a *Adam*, l'abbaglio della Šipova è evidente e madornale: il nome del « primo uomo » è approdato al russo antico, ovviamente, attraverso il paleoslavo e il bizantino (a meno che non si intenda avanzare l'ipotesi, suggestiva ma indimostrabile, di un precedente, e precristiano, tramite khazaro...).

Afferma nella sua prefazione l'accademico Kenesbaev che la messa a punto di un dizionario dei turcismi è sentita in Russia, « fin dalla seconda metà dell'Ottocento », come un « obiettivo fondamentale » rimasto inattuato sino ad oggi, e che purtroppo – aggiungiamo noi – tale rimane, in sostanza, anche dopo la pubblicazione di questo lavoro della Šipova. Le nostre speranze sono ora risposte – e fondatamente, a giudicare dalle « anticipazioni » che se ne sono già avute – nello *Slovar' tjurkizmov russkogo jazyka* in corso di allestimento da parte di un gruppo di studiosi sovietici che comprende, fra gli altri, M. O. Baskakov, I. G. Dobromodov, A. E. Suprun.

Remo Faccani

1) A p. 39 del suo dizionario la Šipova scrive: « Vasmer considera verosimile l'etimologia proposta da Dmitriev ». Non è così: a giudicare un'origine turca di *artel'* « più verosimile » dell'origine sostenuta da Vasmer (: italiano *arterie*, plurale di *arteria*), è Oleg Trubačev, curatore dell'edizione sovietica del dizionario vasmeriano, in una sua « aggiunta » fra parentesi quadre, siglata *T*. D'altronde, il primo volume dell'edizione originale del dizionario – quello contenente la voce *artel'* – era apparso otto anni prima dello scritto di Dmitriev.

2) Nella veste di mercenari dislocati lungo i confini del principato di Mosca, i cosacchi compaiono per la prima volta in un'annotazione cronachistica del 1444: in quell'anno contro i tatarsi « vennero i mordvini, sugli sci [*na rtych*]», ... e, da un'altra parte, i cosacchi di Rjazan', anche loro sugli sci, con giavellotti e spiedi e sciabole... ».

3) Ma, per esempio, V. Minorsky (*Iranica. Twenty articles*, Tehran 1964, p. 116) non esita a far discendere il nome russo dal persiano *Rostam*, anche se riconosce che il primo « a pu se former seulement sous l'influence de noms turks tels que *Arslan*, *Ursus*, etc. ».

Hélène Carrère d'Encausse, *L'empire éclaté. La révolte des nations en U.R.S.S.*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 318.

Hélène Carrère d'Encausse, specialista internazionale dell'Unione Sovietica, nel suo ultimo libro «L'empire éclaté» descrive con chiarezza e precisione, riportando parecchi dati e statistiche aggiornate ed inedite, la situazione «nazionale» attuale dell'URSS.

L'autrice ci tiene a definire questo paese «unico ed originale» sia da un punto di vista geografico che politico e culturale. Ci si trova infatti di fronte ad un vastissimo territorio «quasi un impero in un mondo in cui gli imperi sono svaniti», eterogeneamente popolato da più di cento nazioni e nazionalità dissimili per storia, lingua, tradizioni, usi, costumi, religioni, razza, fisico.

Sappiamo che l'Unione Sovietica è la risultante della rivoluzione del '17 ed ai nostri giorni si pongono alcune domande.

È infatti possibile che tutte queste popolazioni così radicalmente differenti coabitino in pace, in questo immenso Stato scaturito dalla rivolta della classe operaia la cui ideologia sostiene la necessaria uguaglianza di tutti gli uomini?

Ha l'Unione Sovietica realizzato appieno i canoni del marxismo comprendendo i reali motivi della lotta di classe e perciò debellandoli e superandoli, oppure la fede marxista è stata solo una iniziale giustificazione per accedere al potere?

In altri termini il problema della Carrère d'Encausse, come di parecchi studiosi contemporanei, è sapere se ci si trova di fronte ad uno Stato di operai e lavoratori che hanno superato le diversità dei retaggi storici e delle mentalità differenti realizzando la tematica del marxismo del livellamento, oppure se usata questa ultima come strumento di potere, si perpetua la tradizione di un impero.

Dopo la rottura radicale del '17, l'Unione Sovietica ha già educato due generazioni e questo è un punto a favore dei suoi fini.

Il problema centrale rimane quello di sapere se si tratta di una società dove la differenza delle nazioni prevale sull'uniformità delle idee, o il contrario.

Per approfondire e comprendere il problema, la Carrère d'Encausse a questo punto ritiene opportuno rievocare gli eventi storici degli ultimi 60 anni in URSS.

L'autrice afferma che Lenin ha saputo gestire l'unanime volontà di ribellione contro il regime zarista indirizzandola verso la classe operaia. Egli ha così spinto nella rivoluzione, accanto all'esiguo numero degli operai russi, i contingenti delle nazionalità oppresse avidi di libertà, convinto che il suo appello sarebbe stato sentito e seguito dai popoli europei, fedele al principio marxista della Rivoluzione mondiale.

Nel Congresso di Baku del 1920, in cui i popoli dominati affermano apertamente di non voler più essere strumenti dei bolscevichi e dichiarano la propria volontà di autogestione, si delineano due posizioni:

1) Internazionale del proletariato (di Marx e Lenin) che si rifà al concetto della rivoluzione del proletariato mondiale, fraterno e senza frontiere;

2) Internazionale delle nazioni oppresse, che ribadisce le posizioni dei popoli dominati per cui il proletariato europeo è soprattutto europeo e perciò oppressore.

Nel settembre del 1920, il ciclo rivoluzionario aperto a Pietrogrado nel 1917 prende fine ed i bolscevichi smettono di attendere la rivoluzione dall'Europa.

«Il loro compito d'ora in poi è dare il via allo Stato dei Soviets, dandogli la possibilità di esistere in un mondo che non lo accetta».

Gli manca lo spazio che ne garantisca la credibilità, gli manca il grano e il ferro della Ucraina, il petrolio del Caucaso, il cotone dell'Asia Centrale.

Si comprende perciò che si deve riconquistare l'unità perduta nel 1917: ci pensa Stalin a ricostruire uno Stato Sovietico multietnico progettando la Costituzione di uno stato federale che riunisca tutte le poco sicure e traballanti Repubbliche indipendenti che si sono venute a creare.

Tale piano sarà invano ostacolato apertamente dalla Georgia e silenziosamente dall'Ucraina, mentre l'Azerbaijan e l'Armenia (paesi deboli e docili a causa dei molteplici problemi interni) si dimostrano più malleabili. In Armenia, dopo una coalizione di breve durata tra Dashnaksutiun (Confederazione Rivoluzionaria Armena) e bolscevichi, si assiste così ad un rapido processo di sovietizzazione realizzato attraverso la repentina estromissione dal governo dei rappresentanti del partito « rivoluzionario ».

Il 30/12/1922, nel III Congresso dei Soviet, si fissano le disposizioni fondamentali per la Costituzione sovietica del '24, e, tra gli Stati facenti parte l'URSS, si enumera la Repubblica Federativa Transcaucasica di cui fanno parte l'Armenia, la Georgia e l'Azerbaijan. Lenin, a questo punto, in una lettera datata lo stesso giorno del Congresso, affermerà di sentirsi 'colpevole' verso gli operai della Russia « per non essersi occupato energicamente della famosa questione dell'autonomizzazione, ufficialmente denominata questione della Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche ».

L'autrice pone il problema che scaturisce dal principio dell'uguaglianza dei popoli sancito dal Diritto Costituzionale Sovietico ed accenna alle situazioni che da esso si vengono a creare in concomitanza alla esistenza e persistenza delle culture nazionali; delle differenti lingue e tradizioni: motivi per cui si forma in URSS una nuova élite, 'di controllo'. Il nuovo sistema imperiale instaurato da Stalin si può infatti definire « del fratello primogenito » poiché egli, per ridurre gli antagonismi nazionali, non immagina altra soluzione se non la dominazione di una nazione sulle altre.

La seconda guerra mondiale mette maggiormente in discussione l'unità della nazione Russa ed è un pretesto eccellente per tentare di frenare la politica dell'uguaglianza dei paesi.

Stalin inferisce contro un milione circa di abitanti di sei piccole nazioni accusate di crimine collettivo e cioè di aver tradito per aver manifestato sentimenti nazionalistici. Nel '46 egli firmerà un decreto di soppressione dei territori nazionali dei Tartari degli Ingush e dei Ceceni per cui tali gruppi non avranno più alcuna esistenza legale, nè rappresentanti, e non saranno d'ora in poi menzionati da nessuna parte.

Il 24 maggio 1945 Stalin aveva salutato il popolo russo e non il popolo sovietico dicendo che « la Russia è la Nazione dirigente dell'URSS », « poiché essa ha acquisito dalla guerra il diritto di essere riconosciuta come guida di tutta l'Unione Sovietica ».

L'uguaglianza sparisce e con la politica del 'frère aîné' si ha un processo di revisione in vista di un unico modello culturale. Tutti gli eroi nazionali, capi dei movimenti della resistenza alla colonizzazione, scompaiono dai libri di testo sostituiti da eroi comuni per tutti.

L'assimilazione fa sì che le culture nazionali siano improvvisamente denunciate e definite dallo stesso Stalin « simbolo di un passato retrogrado ». Viene così imposto l'alfabeto cirillico (eccetto per l'armeno, il georgiano e poche altre lingue), i monumenti e le manifestazioni locali 'particolaristici ed incivili' soppressi.

Dopo la morte di Stalin ci si rende conto che occorre una revisione dei rapporti internazionali dopo un ventennio di totale chiusura.

Nel 1955 Khruscev si reca in Jugoslavia (dal 1948 in conflitto con l'URSS) ed ivi riconosce apertamente che l'URSS ha abusato della sua potenza ed ha confuso la solidarietà socialista con la volontà dominatrice. Egli ammette anche che ciascuna nazione socialista è libera di scegliere la sua via. « Il Comunismo Nazionale », così a lungo combattuto in URSS riceve quindi una consacrazione clamorosa, ma il senso di questo, al parere della Carrère d'Encausse, è « la volontà di riabilitarsi, dimostrando che si sa avere relazioni di uguaglianza con paesi socialisti non confederati ».

C'è così la tacita rinuncia di Mosca alla tesi della sua infallibilità e della sua « primauté ».

La politica estera di Stalin aveva posto l'URSS in stato d'assedio. Si presenta così la necessità, soprattutto ai confini sia territoriali che ideologici con gli Stati Uniti, di definire gli ambiti di espansione e di controllo. Necessità dunque, compresa anche da Stalin a suo tempo, di addivenire ad una politica di competizione pacifica. Khruscev pressa affinché i luoghi di privilegio dei passaggi sovietici possano essere le vicine zone India e Medio Oriente, e che in questi passaggi si possano prendere per alleati i movimenti nazionali che dappertutto si sviluppano.

Nel XX Congresso l'URSS si dichiara ufficialmente sostegno dei movimenti nazionali del Terzo Mondo affermandosi come modello di emancipazione nazionale per la sua politica interna.

E Khruscev denuncia tutti i crimini commessi da Stalin contro le Nazioni: la volontà di russificazione, la liquidazione delle élites nazionali, l'eccesso di centralizzazione, la riabilitazione del colonialismo, l'instaurazione di rapporti ineguali. Promuove perciò la ripresa dei diritti culturali e delle tradizioni nazionali emanando molte leggi e disposizioni atte a questo e restaurando i territori soppressi da Stalin. « Les nations de l'URSS reprennent aussi possession de leur passé »: la riabilitazione dei singoli eroi e personaggi è però poco numerosa e ristretta a coloro che hanno combattuto per cause comuni e non particolari, e questo probabilmente per evitare l'identificazione di eroi comunisti, ma nazionali, come modello.

Khruscev rompe definitivamente con la politica di Stalin affermando che esiste una comune coscienza ed un comune destino, testimoniati da quarant'anni di storia: egli sostiene infatti che la continuità storica è un elemento di progresso delle mentalità. Dopo la riabilitazione dei popoli, della storia e della cultura, si inserisce una revisione della pratica del federalismo sul piano economico.

La riforma dei Sovnarkhot corrisponde a questa volontà di deconcentrazione dei poteri. Con decisione del Comitato Centrale del Partito e del Consiglio dei Ministri dell'URSS dal 30/5/1956 vengono delegati e trasferiti alle Repubbliche Federali una serie di poteri, iniziative ed imprese; dal '57 le competenze in materia di organizzazione giudiziaria e legislativa, e l'attribuzione dei Consigli dei Ministri delle Repubbliche Federali. Si arriverà infine all'associare i rappresentanti delle élite nazionali alla politica estera dell'Unione Sovietica.

Quando nel '56 l'URSS dichiara la sua politica terzomondista soprattutto nel Medio Oriente, chiama come testimoni le sue nazioni. Khruscev e Bulganin si fanno accompagnare in India dai rappresentanti dei popoli Tadjik e Uzbek, e l'anno dopo a Damasco dai musulmani.

L'Unione Sovietica vuole dare l'impressione di una società multi-etnica in cui le Nazioni sono riconciliate dall'uguaglianza e dal rispetto dei loro Diritti Nazionali; il tutto in un clima di euforia generale per il decentramento dei poteri.

Al XXI Congresso 1959 Khruscev definisce talune manifestazioni regionali « sciovinismo locale »: la destalinizzazione deve promuovere la coscienza comune e non il particolarismo.

Al XXI Congresso 1961 egli annuncia l'avvenuta formazione di una nuova società Sovietica Comunista che non ha più alcun rapporto con la società pluri-etnica del '17 da cui si differenzia notevolmente. Negli anni '60 ci sarà l'affermazione ovunque del bilinguismo: il russo e la lingua nazionale (rifacendosi al pensiero di Lenin che aveva previsto che un giorno i popoli non russi avrebbero adottato per comodità la lingua russa).

Vengono fatti notevoli progressi economici e le divisioni territoriali nazionali non sono altro per Khruscev se non un ricordo, e la mobilità, il mescolamento dei popoli rappresentano la tendenza del futuro.

Khruscev riassume in tre momenti la storia delle nazioni dell'URSS:

- 1) Sboccio delle Nazioni con Lenin (autocoscienza);
- 2) Riavvicinamento delle nazioni, delle culture attraverso la politica dell'uguaglianza;
- 3) Fusione, attraverso cui si ha un cambiamento della società con la volontà di superamento del particolarismo.

Il discorso di Khruscev ripropone, secondo l'autrice, la certezza leninista d'una ' primauté '

della solidarietà socialista sulle fedeltà nazionali ed il superamento del nazionalismo, dei pregiudizi nazionali per una uguaglianza comune. Sarà vero? ella si chiede.

La Carrère d'Encausse muove la sua critica personale affermando che Lenin si è interessato alla Nazione manipolandola come uno strumento. Egli ignora la realtà delle periferie, le reali condizioni, le difficoltà di coabitazione per comunità troppo diverse. Stalin crede di superare il problema ponendolo in termini di forza rendendosi conto che esso è irriducibile altrimenti.

Khruscëv scopre, sempre secondo l'autrice, che se violenza e ingiustizia esasperano le volontà nazionali, le concessioni le incoraggiano. Perciò si butta su una soluzione utopistica, senza anche egli rendersi conto realmente del problema.

L'autrice rivela il tratto comune a tutti i dirigenti dell'URSS: per loro per risolvere il problema nazionale si devono sopprimere le differenze nazionali. Cambia solo il metodo.

Lenin: educazione.

Stalin: violenza.

Khruscëv: Ricerca di una razionalità politica ed economica.

La Carrère d'Encausse afferma infine che esiste oggi la realtà di un popolo sovietico e che l'URSS ha a suo favore due generazioni educate ad un unico sistema e che conoscono solo la sua ideologia, le sue istituzioni, la sua realtà.

L'autrice ritiene opportuno riportare i censimenti rilevati in URSS nei momenti storici cruciali per cui i dati che vi si leggono sono particolarmente indicativi in quanto vi si possono quantificare i tassi di accrescimento.

N° abitanti	
1897	125.000.000
1926	167.676.000
1939	193.077.000
1950	181.700.000
1959	208.827.000
1970	241.720.000
1978	261.000.000

} censimenti non del  
} tutto completi

Quest'ultimo dato afferma perciò che oggi si assiste ad una notevole evoluzione demografica.

Il valore che indica il più alto tasso di accrescimento si ha nel periodo in cui si attuano sostanziali miglioramenti delle condizioni di esistenza e cioè fra il '59 e il '70. Man mano che ci si avvicina al '70 tale valore però diminuisce. Nel 1960 infatti la percentuale di accrescimento è dell'1,68 mentre nel '70 è dello 0,94 e nel 1976 dello 0,93.

anno	tasso di nascite	tasso di morte	mortalità infantile
1926	45,5	20,3	269
1959	25	7,6	41
1973	17,6	8,6	26

(I valori riportati devono considerarsi riferiti ad ogni 1000 abitanti)

Il potere centrale giustifica l'evoluzione demografica con la presenza di due fattori. Da una parte esso afferma che ci troviamo di fronte ad una comunità globale in cui evoluzione, comportamenti, scelte demografiche costituiscono un insieme indissolubile. In questo ambito esistono sì le variazioni regionali, ma lo sviluppo economico, industriale ed intellettuale sarebbe il comune nodo di coesione e di massima integrazione, giammai differenziazione.

Dall'altra parte il potere sovietico ritiene che le società socialiste siano le uniche a poter « assicurare una crescita regolare dei popoli, poiché la matrice pianificata dello sviluppo economico permette di portare il potenziale economico ad un livello optimum necessario a questa crescita regolare ».

Sta di fatto che oggi l'URSS, dopo le varie travagliate vicissitudini a causa di fenomeni naturali (epidemie, cataclismi, fame) e politici (guerre, cambiamenti territoriali, collettivizzazione forzata) ha indiscutibilmente raggiunto, con l'industrializzazione, la pianificazione e l'urbanizzazione, lo stesso stadio di progresso esistente in Occidente.

Non ci si trova però di fronte ad una comunità omogenea e le differenze di razza si perpetuano anche demograficamente creando disequilibri soprattutto tra regioni orientali ed occidentali.

Il censimento del '70, e poi quello del '78 rivelano parecchie differenze demografiche entro le diverse aree regionali per quanto riguarda i tassi di natalità e crescita, mentre il dato inerente alla mortalità tenderebbe ad uniformarsi ovunque per l'uguale grado di preparazione raggiunto.

La discrepanza dei risultati ottenuti porta ad una completa modificazione degli equilibri nell'interno dei differenti paesi, mettendo in luce l'esistenza di due processi demografici apparentemente contraddittori: da una parte si hanno una serie di nazioni con tendenza all'incremento (come è, per esempio il caso dell'Armenia), dall'altra parte si ha la tendenza opposta.

Da una tabella sull'evoluzione nell'interno delle nazioni confederate risulta che le repubbliche occidentali (salvo la Moldavia) e cioè i gruppi slavi (Russia, Ucraina, Bielorussia) e gruppi baltici (Lettonia, Lituania, Estonia) si presentano come zone di declino demografico. L'URSS Orientale invece ha conosciuto nell'ultimo periodo un incremento superiore alla media totale.

Date tali premesse, un dato unico valevole per tutto il territorio russo, senza le dovute specificazioni, rischierebbe di falsare i dati riguardanti l'URSS.

*% dei gruppi etnici in rapporto alla popolazione totale*

Gruppi etnici	1897	1926	1959	1970
Russi	44,4	47,5	54,6	53,4
Ucraini	19,4	21,4	17,8	16,9
Bielorussi	4,5	3,6	3,8	3,7
Tartari	1,9	1,7	2,4	2,5
Turco-mussul.	12,1	10,1	10,3	12,9
Ebrei	3,5	2,4	1,1	0,9
Popoli europei *	3,9	3,6	3,8	3,8
Lituani	1,3	2,2	1,1	1,1
Popoli finnici	2,3	2,2	1,5	1,4
Moldavi (Rumeni)	1,0	1,2	1,1	1,2

\* (Georgiani, Armeni, Lettoni, Estoni).

La Repubblica armena sovietica (al contrario della Georgia che può essere classificata oggi con le nazioni occidentali in declino) sembra, nonostante gli elevati gradi di evoluzione economica, urbanizzazione ed educazione, più vicina al modello orientale.

Fin dai primi grandi studi sulla popolazione dell'URSS del dopoguerra viene messo in evidenza il fenomeno del Caucaso che si presenta come un insieme omogeneo con rapido incremento di popolazione. La Carrère d'Encausse afferma che si deve senz'altro ricordare l'immigra-

zione di mezzo milione di armeni provenienti dalla Turchia nel periodo della I Guerra Mondiale \*. Tuttavia i progressi demografici di questa nazione derivano principalmente da una fertilità che permane ad un livello elevato in concomitanza alla diminuzione dei decessi.

Il tasso di mortalità rilevato in Armenia risulta molto inferiore alla media generale dell'URSS: nel 1972 è del 5,1 per mille, mentre nell'URSS è dell'8,5 ed in Estonia e Lettonia dell'11,0.

Il tasso di fertilità presente in Armenia (al contrario di ciò che avviene in Georgia, paese in cui il secondo gruppo etnico è costituito dagli Armeni) è attribuito proprio agli Armeni che dai censimenti 1970 e 1978 risulta siano + dell'89% della popolazione.

anno	N° abitanti dell'Armenia	Armeni
1959	1.763.000	1.552.000
1970	2.492.000	2.208.000
1978	3.000.000	

Il secondo gruppo etnico presente nell'ARSS è costituito dagli Azeri, seguiti dai Curdi e poi dai Russi; il numero di questi ultimi è in diminuzione: mentre nel '59 corrispondevano al 3,2% della popolazione vivente in Armenia, nel '70 tale dato è sceso al 2,7%.

Il record assoluto sovietico di longevità è attribuito all'Armenia ed alla Georgia insieme: in questi paesi infatti vivono il maggior numero di centenari dell'URSS.

L'attendibilità di tale statistica non è però verificabile, poiché ci sono parecchie imprecisioni sullo stato civile prerivoluzionario e poi, « dato il prestigio attribuito agli anziani nei suddetti paesi, c'è da pensare che qualcuno abbia potuto aggiungersi qualche anno ».

Fatta questa dovuta precisazione, tuttavia, è necessario affermare che le razze armena e georgiana sono molto forti. L'età media della popolazione con l'incremento delle nascite degli ultimi anni, si mantiene ad un livello basso e ciò permette di pensare che il già elevato tasso di fecondità sia destinato a salire ancora. La Carrère d'Encausse infatti per l'anno 2000 prevede nel Caucaso un incremento di popolazione quasi del 7% i cui effetti inizieranno a sentirsi fin dal 1990.

La situazione che si presenta demograficamente più elevata in Unione Sovietica è però quella dei musulmani transcaucasici che nel decennio a cavallo tra gli anni '50 e '60 sono passati da 24 milioni a 35 milioni.

Nei loro paesi, al contrario dell'Armenia, il processo d'industrializzazione è stato più lento che altrove.

Oltre alla violenza della collettivizzazione essi hanno dovuto subire quella della sedentarizzazione.

I musulmani erano per lo più popoli nomadi ed arretrati e i Kazaki, ad esempio, tra il 1926 e il 1936 sono stati « ridotti » di un quarto della loro popolazione totale. Lo stesso destino è toccato ai Tartari ed ai Bashkir: questi ultimi nel 1897 erano un milione e mezzo e nel 1926 dopo la soppressione del loro Stato indipendente un milione, nel 1959 954.800, nel 1970 1.181.000.

I dati riportati riguardanti l'elevato tasso della natalità nella Repubblica Armena Sovietica

\* A nostro parere l'A. sottovaluta non menzionandolo neppure, il fenomeno delle campagne di rimpatrio del secondo dopoguerra promosse dalle autorità religiose e civili della Rep. Armena Sovietica ed appoggiate da gran parte della diaspora, che hanno provocato l'immigrazione di più di 100.000 persone.

(che però, dopo la ripopolazione necessaria del dopoguerra, oggi tende a diminuire in percentuale, pur sempre restando tra i valori più alti presenti in URSS) e sul basso tasso di mortalità, restano immutati sia che si tratti di rilevamenti fatti in campagna che in città.

Negli anni precedenti in Armenia si è assistito ad uno spostamento da zone rurali a zone urbane.

Oggi però tale fenomeno è quasi definitivamente scomparso per le caratteristiche della città sovietica in sé. Si tratta infatti per la maggior parte di piccoli centri urbani tutti con lo stesso livello di cultura rurale circondati da campagne in cui lavora il 40% della popolazione attiva cittadina.

Fino alla fine degli anni 70, non si hanno dati precisi sui flussi migratori nell'interno dell'Unione Sovietica. Oggi si sa che in tutto l'URSS gli spostamenti vengono da città in campagna (17,8%), da città in città (38,1%), da campagna in città (31,4%). Anche nei paesi socialisti il centro d'attrazione è perciò la città con conseguente depopolazione delle campagne.

La migrazione da una città all'altra, avviene, più che altrove nel Caucaso. In Armenia essa corrisponde al 47,5%, mentre il movimento campagna-città è del 33,1%.

Al giorno d'oggi si hanno considerevoli correnti migratorie interne da parte degli appartenenti ai differenti gruppi etnici entro le originarie aree territoriali di provenienza: questo succede anche in Armenia.

*Distribuzione geografica dei popoli del Caucaso*

	numero totale	Armenia	Azerbaijan	Georgia	Altrove
Armeni	3.559.000	2.208.000	484.000	452.000	414.000 (di cui 299.000 in RSFSR)
Azeri	4.380.000	148.000	3.777.000	218.000	237.000
Georgiani	3.245.000			3.131.000	114.000

L'URSS, oggi, si trova a dover affrontare tre grandi problemi:

- 1) la penuria di manodopera associata ad una ineguale distribuzione della popolazione;
- 2) il carattere spontaneo, anarchico, disorganizzato delle migrazioni;
- 3) la situazione attuale dell'Asia Centrale che è poco preparata ad accogliere la popolazione che, come abbiamo visto, è in crescente aumento.

Una soluzione sarebbe orientare la manodopera eccedente in campagna verso la città ed utilizzarla nell'industria locale. La specializzazione economica è però ormai un fatto acquisito da trenta anni e lo sviluppo dell'Asia Centrale è basato sulla produzione delle materie prime, fattore per cui tale area risulta industrialmente meno avanzata del resto dell'URSS.

La Carrère d'Encausse, valutando gli strumenti d'integrazione della società sovietica e cioè lo stato, il partito e l'esercito, propende per definirli meri strumenti di controllo.

Lo stato, a partire dal '36, ha cambiato la sua natura divenendo stato di tutti i popoli dominato dal partito comunista (che ormai è il fulcro del sistema politico) che si prefigge l'unità, giammai la diversità nazionale.

Se ciò fosse vero, continua l'autrice, perché il malcontento? E perché l'attaccamento dei non Russi al sistema federativo che invece Brezhnev ha affermato « scomparirà », poiché ora come ora, si tratterebbe solo di un sistema transitorio?

La diffusione del partito nel Caucaso è antica. I Georgiani e gli Armeni vi aderirono nume-

rosi e il loro ruolo si è da prima della rivoluzione è stato considerevole nella socialdemocrazia. Nel Politburo predomina oggi la presenza russa, mentre mancano una rappresentanza georgiana e armena.

Gli autori sovietici che analizzano oggi il processo di formazione della nazione sovietica sottolineano il ruolo decisivo dell'esercito nella creazione della nuova comunità storica. Tale ruolo è sottovalutato in Occidente dove l'esercito sovietico è visto soprattutto come strumento della potenza internazionale dell'URSS, rivolto al mondo esterno e come minaccia oltreconfine.

Gli zar avevano cercato di realizzare un esercito coerente, escludendo 45 gruppi nazionali allogeni (i musulmani).

La guerra e la rivoluzione pongono il problema degli eserciti nazionali dei giovani stati che si formano e che perciò vogliono conservare l'indipendenza conquistata. Il potere nato dalla rivoluzione d'ottobre si sforza di mobilitare a suo profitto le energie nazionali. Dove il controllo bolscevico è stabilito, Lenin e Trotzky si adoperano per integrare gli eserciti nell'Armata Rossa. Al XII Congresso del partito comunista i leaders dell'Ukraina denunciano le violenze subite dall'esercito.

Stalin, nel marzo '38, con nuove leggi modifica radicalmente la fisionomia dell'esercito e mette fine al 'liberalismo' nazionale; il servizio militare diventa obbligatorio; le unità nazionali vengono soppresse e gli eserciti unificati.

Durante la seconda guerra mondiale si assiste alla cosiddetta 'slavizzazione' dell'esercito: sia tra i soldati che tra gli ufficiali il gruppo slavo è nettamente predominante: le 100 divisioni d'artiglieria sono composte al 90% da slavi di cui 51,18% Russi; 33,93% Ucraini, 2,04% Bielorussi.

Per quanto concerne il problema della lingua, la Carrère d'Encausse afferma che le 130 lingue esistenti si possono dividere in 4 gruppi:

- 1) il russo, lingua delle relazioni internazionali dei popoli dell'URSS;
- 2) le lingue letterarie nazionali delle repubbliche federate;
- 3) le lingue letterarie delle regioni e delle repubbliche autonome;
- 4) una decina di lingue per lo più scritte, limitate ad alcune piccole aree del Nord e con funzioni sociali.

L'autrice afferma che il bilinguismo è da considerarsi una tappa obbligata verso l'egalitarismo linguistico. «Progressivamente le lingue nazionali dovranno diventare componente accessoria di una personalità trasformata: l'homo sovieticus», ella sostiene.

La cirillizzazione pressoché generale degli alfabeti, alla fine degli anni '30, ha soppresso un ostacolo importante.

Un secondo fattore che ha favorito il bilinguismo è stato il processo di tecnicizzazione proveniente dalla Russia.

*% dei membri di alcuni gruppi nazionali che considerano la loro lingua come lingua materna*

nazionalità	1926	1959	1970
Russi	99,7	99,8	99,8
Ucraini	87,1	87,7	85,7
Georgiani	96,5	98,6	98,4
Armeni	92,4	89,9	91,4
Azerbaijani	93,8	97,6	98,2
Tartari	98,9	92,0	89,2
Ebrei	71,9	21,5	17,7
Polacchi	42,9	45,2	32,5

Le lingue nazionali sono considerate come primarie, in media, da più di 90% dei membri dei differenti gruppi. Nel Caucaso gli Armeni presentano un caso interessante: essi appartengono a quel numero di popolazioni per i quali il russo è una lingua lontana, pur essendo coloro che si prestano più degli altri abitanti del Caucaso alla penetrazione di tale idioma (e questo perché essi hanno una notevole diaspora: 45% della popolazione totale).

Ciò che è considerevole, in questa condizione, non è il loro basso grado di russificazione linguistica, ma l'altissimo livello di attaccamento alla lingua armena.

Nel corso degli anni che separano i due censimenti, il russo è divenuto la lingua principale di un numero di Armeni appena di poco superiore: 19,6% al posto di 17,6%.

Come seconda lingua, il russo è parlato oggi dal 23,3% degli Armeni che vivono nella loro repubblica e dal 41,2% di coloro che ne sono al di fuori.

« Quale segno più evidente di questo – continua la Carrère d'Encausse – dimostra la vitalità nazionale di un gruppo »?

Dopo aver esaminato singolarmente con diligente cura e impegno tutte i problemi e le circostanze che si sono venute a creare nell'Unione Sovietica dalla Rivoluzione ad oggi, ed avendo riportato con sottigliezza e costanza tutti i dati di maggiore rilievo, la Carrère d'Encausse trae le sue personali conclusioni sul probabile futuro di questo che definisce un « empire éclaté ».

Ella sostiene che « comme l'Empire auquel il a succédé, l'Etat soviétique semble incapable de sortir de l'impasse nationale » (p. 280). La motivazione (fulcro di tale incertezza), è quella delle differenze nazionali che tutt'ora si presentano come il problema più urgente da risolvere e più irriducibile da debellare.

*Daniela de Maglio Slavich*

Shepher, Joseph, *Mavo' la-sošiologyah šel ha-qibbuš*, Hoša'at ha-midrašah ha-ħaqla'it 'al-šemn Ruppın, Tel Aviv 1977, pp. 260.

Il libro di J. Shepher è, come chiarisce il titolo, un'introduzione sociologica al *Kibbuš*. La bibliografia su tale argomento è assai vasta: i soli contributi in lingua non ebraica assommano, fino al 1972, a ben 1288 titoli e tuttavia mancava un'opera aggiornata che analizzasse i diversi aspetti della vita sociale del *Kibbuš*, introducendo a poco a poco il lettore nella problematica attuale di tale istituzione. Shepher propone il suo testo come manuale di studio per chi, nelle università o negli istituti di cultura superiore, intenda dedicarsi all'analisi del *Kibbuš*.

L'A. si pone come obiettivo di analisi la trasformazione avvenuta in questa istituzione, dalle origini ai nostri giorni: l'importanza vieppiù considerevole acquistata dalla famiglia, il fenomeno di progressiva laicizzazione nella celebrazione delle feste tradizionali ebraiche, la trasformazione delle celebrazioni familiari in pubbliche; e individua nell'interazione del *Kibbuš* con la società israeliana – influenzata e influenzante – uno dei fenomeni più stimolanti e più ricchi per le future investigazioni.

J. Shepher si è limitato a mettere in rilievo le cause più rilevanti delle modificazioni avvenute nella normativa che contraddistingue il *Kibbuš* e delle deviazioni da queste norme essendo, infatti, scopo del libro « valorizzare la dimensione del cambiamento sociale avvenuta nei 65 anni di esistenza del *Kibbuš* » (p. 259).

Al problema sotteso nel saggio, se e in quale misura le modifiche avvenute in questa comune particolare, avrebbero potuto creare un quadro sociale qualitativamente differente da quello presente nel *Kibbuš* degli inizi, l'A. risponde concludendo che la maggior parte dei cambiamenti intersorsi non ha modificato la qualità del *Kibbuš* anche se vi sono avvisaglie di pericolo di deterioramento soprattutto per quanto riguarda il problema della famiglia, della democrazia diretta e della integrazione nella struttura sociale.

Si tratta, nel complesso, di una buona introduzione per chi sia interessato al *Kibbuš* come si presenta oggi: questo è presentato dall'A. non già come un mito ma come *una* delle istituzioni della società israeliana ancorché conservi a tutt'oggi, nei rapporti con quest'ultima, una posizione privilegiata.

Un altro pregio, e non di poco conto, del libro di Shepher è l'aggiunta di ricchi riferimenti bibliografici aggiornati alla fine di ogni capitolo.

*Emanuela Trevisan Semi*

*Per un Palestinese. Dedicato a più voci a Wael Zuaiter.* A cura di Janet Venn-Brown. Prefazione di Yasser Arafat, Milano, Mazzotta, 1979. Pp. 222.

Secondo certi canoni acquisiti, non dovrei occuparmi neppure di questo libro, in quanto non solo vi compare tra gli autori qualcuno che porta il mio cognome, ma vi si trovano anche due o tre traduzioni poetiche da me stesso firmate: omaggio esiguo e troppo fuggevole all'amico in quelle pagine ricordato. Considero invece questo tardivo intervento – più che recensione in senso tecnico – assolutamente doveroso, anche se non tale da giustificare la mia assenza di allora, attribuibile a circostanze serie ma non certo insuperabili.

Se avessi potuto, allora, partecipare alla celebrazione, avrei parlato del mio primo incontro con la terra di Palestina: un incontro antico, remoto; ma non era un viaggio, era un rientro nell'atmosfera terrestre, perché venivo dalle steppe aride e ventose, come un neofita turco, con la carovana di Baghdad. Mi sentivo quasi un Sa'di, curioso ed eccitato in mezzo ai Franchi. Dopo lo stupore improvviso, suggello al lungo deserto, dell'oasi verde e fresca di Damasco, il Giordano era addirittura la prima avvisaglia del Mare Occidentale: gli oleandri addolcivano, inumidivano l'asprezza della polvere accumulata sulla pelle, e mi pareva di essere sbarcato sulla costa di Ravello. Perché il Mediterraneo, tutto, è un continente a sé, non Asia e non Europa, e i cipressi di Gerusalemme assomigliano forse a quelli di Firenze ancor più che a quelli di Shiraz, semprché il tecnicismo dei conquistatori non garantisca loro, oggi, l'immunità dalla triste epidemia che ce li va logorando in questi anni. Di tale amalfitana unità avrei parlato, delle belle scogliere che la libera speculazione corrode, tristemente simile su tutti i lati del Mediterraneo, e dei rispettivi entroterra dove comincia la diversificazione: la Mancha, le foreste trace, e le nebbie padane che noi soli, fra tutti i rivieraschi, congiungono all'Europa tetra attivistica, facendo a rigore di noi soli l'anello privilegiato. Condire i ramolacci con olio d'oliva, sentire cose e fardelli come quelli di Hebron da un lato, ma essere, dall'altro, gemellati a Parigi. Partecipare del sottosviluppo ad essere Europa storicista: se non riusciamo noi, a capirli, in chi sperare più?

Ma ora, dinanzi al contributo di Rodinson, che intelligentemente coglie quella che è davvero la più opportuna e umana delle occasioni per fare, in nome del martire dei sionisti, un po' di storia dell'antisemitismo (i lineamenti stessi del martire arabo singolarmente ricordavano quelli della sua cattiva cugina Golda, a perpetuare nei nostri giorni cosiddetti evoluti l'incesto di sangue archetipale tra Abele e Caino), altri ricordi mi si affollano alla mente.

Ricordi che vogliono essere appunto, a Rodinson, una piccola postilla, e tentativo di precisazione ulteriore per i luoghi di questa nostra democratica e ineguale rivista in cui si dice, pro e contro, di politica sovietica in fatto di nazionalità.

Certamente, il sionismo ha sempre le spalle coperte, in quanto considera antisemiti tutti coloro i quali sostengono che gli ebrei esistono, più tutti coloro i quali sostengono che gli ebrei non esistono: razzisti infami i primi, indegni assimilationisti i secondi. Nazionalità come scelta, come concorso per titoli (ma riservato ad anime precarie), come nevrosi traumatica, contrapposta alla nevrosi genetica delle nazionalità altrui. Ebbene i miei ricordi in proposito, motivazione anch'essi di quanto sostenuto in altra parte di questo volume, mi confortano nella convinzione che tanto è irreprensibile o obiettiva quella politica da riuscire a far sì che persino la nazionalità privilegiata riesca a esprimersi, talvolta, in specificazioni e categorie coincidenti solo con quelle di tutti gli altri cittadini « normali » di quel mondo. Perché esistono là, accanto agli ebrei della repubblica liberale di Israele, gli ebrei della repubblica sovietica di Giuda. E se fra i primi si mime-

tizzano i benintenzionati a raggiungere solo la Gerusalemme americana, i secondi sono quelli che, constatata l'americanizzazione della Gerusalemme storica, preferiscono tornare a casa. Alcuni di questi secondi, nonostante siano imparentati a non pochi pionieri prestalianiani dell'emigrazione in Terrasanta (ma allora Gerusalemme non era che una semplice perla della provincia ottomana, una sorella « marina » e « fiorentina », come dicevo prima, di Samarcanda), abitano oggi in Asia Centrale, dove improvvisi, in mezzo alla tecnica, spuntano ogni tanto anche le sopravvivenze, come le chiamano lì, del mito. Ed era inattesa e gradevole sorpresa ritrovare, nella giovanissima Dushanbè, una tradizionalissima comunità di ebrei bukharioti dediti con fervore alle pratiche del loro culto, con l'ancora più inattesa partecipazione di diversi giovani, disertanti ancora volentieri le varie attrazioni del sabato laico, il *karnaval* del parco, i concerti di musica tagica, gli spettacoli del teatro Lohuti, il « tè musicale » della grande *čojkhona*, per radunarsi tutti insieme a pregare nella loro minuscola sinagoga.

La sinagoga era uno stanzone costruito di recente, ma mi sembrava antica quanto una sinagoga gotica di Praga, quanto una sinagoga *mudéjar* di Toledo. Avevo l'impressione di essere capitato per sbaglio in pieno medioevo. Né sarei mai riuscito a ritrovare quell'angolo così ben nascosto della capitale tagica, se non mi avesse spiegato bene come fare il lustrascarpe di stato, quello che per uno stipendio mensile di ottanta rubli percepito dalla direzione dell'albergo insisteva sempre per pulirmi le scarpe ogni volta che uscivo, e che era, appunto, un ebreo-tagico, sebbene di quelli, forse, che preferiscono il *karnaval*.

Peccato solo che il ricordo della sinagoga di Dushanbè sia legato a quello dell'unica bugia da me detta durante tutto quel viaggio centrasiatico. Per un inspiegabile senso di pudore, mi sembrava di non avere il diritto di intrufolarmi lì dentro senza quella fede.

Mi presero infatti, come avevo previsto, per ebreo, e io non osai smentire.

Da dove viene?

Fin qui arrivo a capire il loro yiddish, e riesco a rispondere. Le altre domande, però, rivoltemi sempre in yiddish, non le afferro più, e chiedo di parlare tagico. La cosa li insospettisce:

Come si chiama, lei?

Con mio disdoro, confesso di avere inventato un nome falso, di sapore ebraico. Sorridono:

Ma se lei è ebreo, perché non parla la lingua ebraica?

Di nuovo il miraggio, la fuggevole immagine, troppo poco archeologica per essere verosimile, d'una dolce spontanea repubblica mitteleuropea a lingua ufficiale yiddish. Comunque sì, per lingua ebraica intendono appunto l'yiddish. O meglio, ci sono due lingue ebraiche: una è quella degli ebrei europei, che è l'yiddish, l'altra è quella degli ebrei asiatici, che è un specie di gergo derivato dal tagico di Bukhara. Un ebreo deve necessariamente conoscere o l'una o l'altra. Io, come ebreo europeo, dovrei conoscere l'yiddish, e invece conosco il tagico (sebbene non il gergo bukhariota). La cosa è molto strana. Ma spiego che nell'Europa occidentale si parlano altre lingue, diverse da quelle due.

Mi portano allora alcuni libri scritti in caratteri ebraici.

Questi, almeno, li saprà leggere.

Poiché una bugia tira l'altra, rispondo che no, che da noi soltanto i vecchi ricordano i caratteri ebraici, e i giovani li hanno ormai dimenticati. Altri sorrisi: abbiamo trovato un motivo di rimpianto comune, perché a Dushanbè è lo stesso, sono solo i vecchi che ricordano le lettere ebraiche, mentre i giovani si interessano di tutt'altro, e di tutto ciò che è ebraico dimenticano ben altro che l'alfabeto. Pure, come avevo osservato già prima, non mi trovo in un'assemblea di soli vecchi. Il proverbiale fervore religioso della comunità ebraica bukhariota manda ancora qualche scintilla, chissà.

Non potei e tuttora non posso trattenermi dal lasciar traboccare l'ondata d'amore che rompe per queste tribù d'Israele destinate alla salvezza, per questi ebrei il cui destino non irrita e non commuove nessuno (e ben a ragione), dal momento che la diaspora non li ha condotti verso l'Europa, bensì quaggiù, dove sono diventati ormai, assieme ai loro vicini, eredi anch'essi

di «civiltà decadute, capaci di interessare soltanto gli antropologi e gli archeologi». Me, per esempio, che ho mie teorie le quali riconoscono alla parte avuta dall'ebraismo nella storia della civiltà iranica una funzione pressoché ignorata, ma grandiosa. Dio vi benedica, voi che non vi siete potuti conquistare nell'esilio, tra una persecuzione e l'altra, posizioni altolocate e relazioni tali da assicurarvi l'impunità ove foste stati tentati di prendere vendetta delle camere a gas dell'emiro di Bukhara sugli zotici contadini tegichi. Dio certo non disperderà la vostra semenza, anche se la sinistra laica europea, e molto antifascismo sentimentale, hanno compassione soltanto dei vostri sedicenti cugini che parlano tedesco, e non di voi, perché ignorano la storia dei vostri martiri, quindi non possono attribuirne la colpa né a 'Abd en-Nāṣer né a Ruḥollāh Khomeini. Nessuno vi riconosce, voi, perché nessuno vi conosce, e così non potete approfittare del mancato riconoscimento per esercitare diritti di preda sui beni di chi, quaggiù, non volesse porgere la guancia irsuta a risarcimento dei danni arrecativi dall'emiro fuggito oltre l'Oxus (e di lì, al solito, dritto a Ginevra, con i suoi astracan e i suoi cahiers de doléance, più degni di rispetto nelle assise internazionali di quelli di ogni altro musulmano). Quelli di voi che sono sfuggiti al patibolo non lo considerano una sorta di selezione naturale che ha risparmiato i superuomini. Voi non avete potuto importare dall'estero quegli agi e quei mezzi che la terra turanica ancora non sa e non può dare, però non avete adorato il vitello d'oro ai piedi dei pozzi del Sinai, a regola d'arte succhiati. Felici voi, che avete perfino il complesso d'inferiorità nei confronti dell'yiddish, e lo credete la Lingua autentica, e non siete in grado, con l'affronto supremo della costituzione di uno stato arcaizzante ma parlamentare in mezzo alle mandrie di tagichi e di uzbeki allibiti, di chiedere a un'impotente opposizione l'alibi morale per una crociata laica verso Ceylon, dov'è il sepolcro santo di Adamo. Tutto sommato, voi siete il sale della terra, destinato a rilucidare in oro la stella di David che i figli dei mercenari khazari hanno trascinato nel fango, e ischeletrito a simbolo sinistro di teschio corsaro. E nelle vostre passeggiate vespertine in compagnia dei mullà, lungo i filari dei platani impolverati dal cemento, sotto il gracidio delle cornacchie e dei pali del telegrafo, col catalizzatore di una natura veramente nuda e di un socialismo reale settimano, c'è più assai unità monoteistica che negli abbracci del Fanar, e perfino più unità semitica che nelle generose interessate utopie degli oppositori illuminati di cui sopra. Non so che ne sarà del vostro dio (e del nostro e del loro), e anche della vostra lingua (e della nostra e della loro) tra qualche generazione; non so se, da bravi vasi di coccio vibranti nel carrozzone dei vasi di ferro ignari delle proprie origini, dovrete perdere la fede e dissolvervi; la terra, comunque, l'avrete già dissodata e salata abbastanza. E il futuro che s'intravede dietro i rami bianchi dei platani, e dietro le vostre barbe ancora tanto clericali, sembra pulito, e omogeneo per tutti.

Tutte queste, salvo naturalmente il nome del secondo castigamatti, aggiunto addirittura in bozza, sono storie di diversi anni fa, e che cosa sia accaduto oggi, a quelle anime, lo ignoro, perché il futuro è in realtà imprevedibile. Certo è che a Gerusalemme tornerò solo quando una via vi sarà intitolata, e per iniziativa di un'amministrazione mista, quindi anche ebraica, a Wael Zuaiter.

*Gianroberto Scarcia*

G. M. D'Erme, *Grammatica del neopersiano*, Istituto Universitario Orientale (*Series Minor*, IX), Napoli 1979, 405 pp.

Dopo un lungo periodo segnato dall'assenza quasi assoluta di manuali di neopersiano in italiano <sup>1)</sup>, ecco che, nel giro di due anni, ne escono ben due <sup>2)</sup>. Da molto tempo, nel campo della nostra 'persianologia', si auspicava la pubblicazione di un'opera che fosse così ampia come questa, così aderente alla realtà anche sociale del linguaggio, così articolata nella descrizione della lingua, e, per di più, con una veste tipografica così accurata <sup>3)</sup>.

Partendo dalla classica distinzione in morfologia e sintassi, l'A. illustra innanzitutto l'alfabeto arabo-persiano e alcuni sistemi di trascrizione <sup>4)</sup>; seguono un capitolo sulla fonetica e uno su «accento e intonazione» (che un po' singolarmente sono stati compresi nella «morfologia»), dove certe forme di accentazione – anche non «canoniche» – e la scomposizione della frase in «segmenti di intonazione» danno prova dell'attenzione che l'A. ha dedicato agli aspetti più vivi della lingua.

La parte più specificamente morfologica è ricca di esempi tratti per lo più da un registro linguistico (o «trancia di riferimento», come si dice a p. 1) che è quello delle «opere a stampa (riviste, romanzi, saggi) oggi correntemente pubblicati in Iran» (p. 2), mentre «per quanto riguarda la fonetica ci si è sforzati di restare – per quanto possibile – prossimi alla pronuncia del conferenziere» (p. 2). Così, da una parte, l'opera non tiene conto di forme strettamente colloquiali, quali, poniamo, la diffusissima modificazione delle desinenze verbali, o l'uso dell'imperativo in 2ª pers. sing. anche col plurale; pure, a p. 30 sgg., c'è tutto un paragrafo sulle «realizzazioni fonetiche non canoniche», tra le quali spicca l'osservazione che «nella zona di Tehran e nelle aree a sud del Caspio... all'inizio e alla fine di parola esiste sempre [q] e nelle altre posizioni sempre [ŋ], tanto se il grafema rappresentativo è <ځ> quanto se è <ق>» (mancanza di opposizione, peraltro, che altrove lo stesso A. segnala relativamente a tempi «molto antichi» <sup>5)</sup>); a p. 33 si accenna al «caratteristico» passaggio [ɒ]/[u] «prima di [n]»; e a p. 63 si precisa che «l'articolazione di una breve [e]» che funge da «articolo determinativo», è «esclusivamente della lingua parlata moderna» (p. 64). Dall'altra parte essa rifugge da preziosismi e costrutti di tipo letterario; però di tanto in tanto compare qualche esempio di «neopersiano classico» tratto da Sa'di <sup>6)</sup>, o qualche «sintema» moderno che suona addirittura ferdousiano, come il *piltan* di p. 287.

Certo, chi legge il libro rimane un po' imbarazzato di fronte a questa non perfetta omogeneità, perché mai, per nessuno degli esempi riportati nel corso della trattazione, è menzionata la fonte, nemmeno per quelli che corredano l'ultimo capitolo sugli «arcaismi notevoli», dove figurano «alcune delle più cospicue fattezze della lingua arcaica, reperibili talvolta anche nei classici» (p. 2) (ma della «postposizione verbale <ی> i», p. es., oltre che nell'ultimo capitolo (p. 385), se ne parla anche in quello sul verbo, a p. 230, dove, tuttavia, essa è definita «raro stilema prezioso e arcaizzante»). Dunque, pur ammettendo la difficoltà di poter individuare un registro linguistico omogeneo e uniforme, la via scelta dall'A. risulta, nel caso specifico, particolarmente indefinita perché, mentre la lingua di romanzi, novelle e, in genere, 'belle lettere' persiane contemporanee in prosa, avrebbe offerto un vero e proprio campionario di espressioni colloquiali – ben al di là delle «introduzioni sperimentali» di cui a p. 64 –, la lingua di questa grammatica appare essere quella del conferenziere non solo relativamente alla fonetica, e si sposta in modo abbastanza imprevedibile su registri linguistici più o meno moderni o più o meno classici.

Quanto alla ricchezza di materiale, cui si è già accennato, basti dire che nella parte morfologica è inserito anche il vastissimo capitolo (pp. 180-218) su « I numerali e altre unità di misura », dove, tra l'altro, c'è un paragrafo sulle operazioni aritmetiche, comprese radici (anche cubiche), potenze, percentuali e frazioni; uno sui calendari, civile, islamico, siro-macedone, turco, e anche *fāhenfāhi* (che l'A., evidentemente, non ha fatto in tempo a segnalare come già obsoleto); uno sullo zodiaco e uno sulle unità di misura lineari e di superficie.

Nella parte sulla sintassi, oltre che alla « sintassi della frase » e alla « sintassi del periodo », molto spazio, assai utilmente, è dedicato ai « procedimenti di formazione lessicale », con relativa distinzione tra « derivati », « composti », « sintemi » e « sintagmi ».

L'opera, impostata in una prospettiva decisamente sincronica, si preoccupa solo in rarissimi casi, e con brevi cenni, di problemi di grammatica storica, nè precisa i vari influssi esterni (esterni anche all'« universo delle lingue iraniche »), di cui risente una lingua così composita e aperta alle innovazioni come il neopersiano. D'altra parte, non essendo corredata da esercizi, si configura, più che come strumento di uso didattico-pratico, come strumento di consultazione; anche da questo punto di vista, tuttavia, certe parti sono trattate inadeguatamente (cfr. più sotto: pronomi, *eżāfe*, preposizioni, ecc.).

Come si legge a p. 4, « l'impianto della grammatica è di tipo tradizionale » perché « i nuovi disponibili modelli... sono apparsi non del tutto adattabili alle esigenze di una descrizione sistematica ». Dunque, i « nuovi » e « poderosi » strumenti di analisi linguistica – tuttavia non specificati – non offrirebbero garanzie di sistematicità. Ciò è forse possibile, intendendo *sistematicità* nel senso di *funzionalità didattica* (per quanto chi scrive – da studentessa – è convinta che gli studenti si « adatterebbero » senza troppe difficoltà a seguire anche metodi dal « carattere precipuamente sperimentale », piuttosto che avere a disposizione soltanto certi « moduli » anche troppo « ben collaudati »), purché non si tratti però, ancora una volta, della tendenza, diffusa tra i cultori italiani di cose orientali<sup>7)</sup>, a condurre studi che si sviluppano sul piano empirico, mentre solo di rado appaiono fondati su basi teoriche ineccepibili. Caratteristica, questa ultima, che ha anche i suoi aspetti positivi, nel senso che eventuali imprecisioni relative alla teoria sono immediatamente e abbondantemente compensate, come nel caso, da una raffinatissima pratica della lingua parlata. La trattazione, che pure è « tradizionale », risulta tuttavia, sotto certi aspetti, poco funzionale. Molto spesso, per seguire un ordine generale, gli argomenti sono spezzettati in più capitoli e più volte ripresi, il che provoca qualche smagliatura nell'esposizione: p. es. a p. 64 si parla di un « articolo partitivo », identificato con la preposizione *az*; a p. 69 tra i significati della preposizione *az* non è compreso quello « partitivo »; a p. 351 si parla di « partitivi », con i quali sembra funzionare lo stesso « articolo » *az*, a cui, tuttavia, non si fa cenno. Ma manca poi una ricapitolazione, e questa maniera frammentaria di esporre non è riconducibile a unità da un indice analitico, purtroppo assente.

La « bibliografia essenziale » è di poca utilità, sia per l'eccessiva stringatezza, sia perché non tiene conto di pubblicazioni recenti: 29 dei 38 titoli riportati sono anteriori al 1970; e l'unica opera citata per la « ricchissima bibliografia pertinente » risale al 1960.

A queste osservazioni generali se ne aggiunge qui di seguito qualche altra fatta durante la lettura del testo, confortata sempre dalla consultazione di altre grammatiche, indicate in nota. Ciò sarà evidentemente causa di una certa frammentarietà anche da parte di chi scrive; frammentarietà che si è sempre cercato di risolvere con gli opportuni riferimenti.

P. 37: Il lettore si sbroglierà a fatica con il caso « d) [e] + vocale », domandandosi dove si trovi la [e] di *رئاسة* ovvero *رئاسة* ovvero *رئاسة*, prestito arabo occorso in un tempo in cui a 'i breve' araba non corrispondeva ancora, come poi regolarmente, una [e]; quindi « *رئاسة* [riɒsət] ~ [rijɒsət] » non dovrebbe mai essere passato per uno stadio di « incontro » *re'āsat*, puramente teorico. Il problema effettivo sarà, semmai, quello di spiegare perché, in tali casi, l'antica 'i breve' non si sia risolta in [e].

P. 50: Tra le forme enclitiche non è stata compresa *ebn* (e) « figlio (di) »; vero è che manca una trattazione del nome proprio di persona, che, pure, sarebbe indubbiamente stata nello spirito dell'opera.

P. 52: Quanto all'insolito accento sulla prima sillaba negli avverbi « حالا [hald] همیشه [hàmif]e », si rimane col desiderio di conoscere la « duplice funzione espressiva » che distingue queste forme da quelle accentate come di consueto sull'ultima sillaba; l'esemplificazione data per i sostantivi nella pagina successiva non chiarisce, comunque, l'uso dell'accento con gli avverbi. Anche altre volte si osserva che gli esempi riportati non illustrano con immediatezza quanto era stato appena esposto (così, per es., alle pp. 94 e 112, v. rif.).

Pp. 53-59: Nelle esemplificazioni della « struttura segmentaria » della frase persiana – comunque problematica – per rendere evidente al lettore la differenza tra intonazione e accento delle parole isolate sarebbe stato opportuno, forse, segnalare anche quest'ultimo.

P. 60: Per alcune annotazioni sull'articolo « indeterminativo », cfr. quelle fatte più oltre a proposito del « pronomi determinativo » (rif. pp. 83-84).

P. 60: Accanto alle forme indicate esistono anche *yek i az darhā e yek i dar i*.

P. 61: Sui possibili significati dell'« indeterminato » *i*, nell'esempio *māl e to xāne i-st* « la tua sì che è una gran bella casa! » cfr. rif. pp. 83-84.

P. 62: Accanto alle forme *yek lebās e mefki e lebās i mefki*, esistono anche *yek lebās i mefki e yek i lebās e mefki*.

Nel capitolo dedicato all'articolo « indeterminativo » manca almeno un riferimento agli altri usi – presentati sotto vari altri argomenti – della *i* di « indeterminazione », p. es. con i pronomi e gli aggettivi indefiniti, con gli avverbi e le locuzioni temporali.

Su altre possibili forme di articolo « determinativo », v. qui di seguito, n. 32.

P. 66: *u rā* è una forma scomparsa dall'uso moderno, per indicare il dativo, mentre a *be-u*, oggi, si preferiscono *be-(h)ef*, *be-in*, *be-ān*, *be-vey*, *be-ifān*. Perciò nei primi due esempi appare poco coerente trascrivere l'imperativo بگو secondo la pronuncia, non certo da conferenziere, *bogu*, piuttosto che secondo quella « canonica » *begu*. (Ma anche Lazard<sup>8)</sup>, parlando di questo argomento, usa una trascrizione dello stesso tipo; e, per la verità, potrebbe trattarsi di forma arcaica – come pronunciasse Sa'di non lo sappiamo – conservatasi in ambienti socialmente e geograficamente isolati). Al contrario, in una frase colloquiale riportata a p. 367, l'imperativo بگو è trascritto *berow* e non *borow* come si dice comunemente; e si veda anche l'esito doppiamente colloquiale *bogu-f* (< *beguy af*) (p. 79). In ogni caso l'accezione « dativale » di *rā* è talmente rara oggi, che sarebbe bene non esemplificare in base ad analogie con i pochi stereotipi rimasti.

Per quanto riguarda, invece, l'uso del *rā* per « segnare il momento in cui una azione avviene », sembra più puntuale la precisazione del Lazard che questo tipo di costruzione costituisce « l'objet de l'idée exprimée par le reste de la proposition »<sup>9)</sup>, come negli esempi dello stesso Lazard; in *câdor zade-and va emšab-râ ânjâ mimânand* « ils ont planté la tente et resteront là cette nuit (passeront la nuit en cet endroit) », il verbo *mândan* potrebbe peraltro avere recuperato il raro antico valore transitivo<sup>10)</sup>.

P. 69: Il metodo – seguito non solo qui – di « tradurre » certe particelle persiane dal molteplice significato con altre italiane altrettanto complesse, rivela i suoi limiti in questo caso; infatti non è davvero esauriente dire che *az* corrisponde solo a « di (comparativo) », « da » (allora c'è anche il « di » del complemento di materia; e v. rif. p. 85).

P. 70: La preposizione *tā* « sino a », oltre a questo significato e a quelli riportati alle pp. 136, 320, 321, 337, 367, ha, con le più svariate sfumature, un comunissimo significato temporale corrispondente a « entro, non oltre », « per tutto il tempo che », e soprattutto a « da quando »<sup>11)</sup>; e può valere anche come il *tā ce rasad* di p. 147<sup>12)</sup>. Delle altre preposizioni si parla in più punti della grammatica; *cun*, p. es., è ripreso alle pp. 99, 172, 174, 321-322.

P. 70, n. 2: Si possono ricordare, tra le « forme modificate », anche *gar* per *agar* e *va-rā* per *u-rā*.

P. 72: Tra gli avverbi con funzione preposizionale, *pas e*, significa anche «dietro a», come *dar pas e* (p. 75), p. es. *pas e parde* «dietro il velo».

Pp. 76-77-78: Con grande chiarezza sono riportati i «quadri sinottici» che illustrano i pronomi personali, così come sono secondo la «norma grammaticale», secondo il «linguaggio cerimonioso, ufficiale, burocratico», secondo la «lingua parlata». Va detto, però, che espressioni tipo *bande*, *in jāneb*, *in faqir*, ecc., usate per il pronome di 1ª pers. sing., sono costruite anche col verbo alla 3ª pers. sing., e ciò soprattutto nel linguaggio del conferenziere; *va-rā* «lo, la, gli, le», non appartiene alla lingua moderna, e non sarebbe mai usato dalla stampa contemporanea; ad ogni modo il <و> *va* è solo una <و> *u moxaffaf* (cfr. rif. n. 2, p. 70).

Pp. 79-83: Vengono prese in esame le varie funzioni dei pronomi personali enclitici (per alcune delle quali è verosimile un influsso turco); tra le altre, quella di «reintegrare la relazione-opposizione col campo di osservazione» quando il pronome di 3ª pers. sing. sia applicato alla «locuzione» *ku* (ma anche con i numerali ordinali, sia o non sia ad essi apposto il suffisso di derivazione *i*, cfr. p. 193), quella di «copula», quella di sostituire il «morfema personale verbale». Per quest'ultimo caso l'A. riporta l'esempio *raft etān* «andaste» - preso dal dialetto degli Ebrei di Samarcanda - ma non accenna alla diffusa forma del tipo «*gufiaš*» che «s'est conservé jusqu'à l'époque moderne», particolarmente interessante per quell'«*emploi étendu des suffixes de la 3<sup>e</sup> personne singulier e pluriel pour représenter le sujet*» (il corsivo è mio)<sup>13</sup>: caso da studiarsi, forse, insieme a quello citato da D'E. (e approfondendo nel contempo il valore esatto, nelle varie situazioni, delle forme tipo *goft* e *raft*).

P. 80: *cun-at bud*, «era come te», è una forma oggi scomparsa dall'uso.

Pp. 83-84: Insolita, e purtroppo non documentata, è l'affermazione fatta a p. 84, secondo la quale la «determinazione proposizionale (o «relativa»)» (*i...ke*), conterrebbe come primo elemento una *i* della stessa natura della *ežāfē*, cioè anch'essa derivata dal «pronome relativo-dimostrativo ap. *hya* mp. *e*»<sup>14</sup>). Tra gli studiosi che si sono occupati di questo argomento ben pochi sono per un'interpretazione di questo tipo<sup>15</sup>; per lo più essa viene considerata come dimostrativo (*yā ye ta'rif* o «di definizione») derivato dal dimostrativo ap. *aita* (mp. *ē* o *ēr*)<sup>16</sup>; oppure, da taluni, ricondotta all'articolo indeterminativo<sup>17</sup>; Lazard, senza specificarne l'origine, ne parla nella *Grammaire* come di «une autre particule enclitique» rispetto alla *ežāfē*<sup>18</sup>; Lentz, poi, pur non pronunciandosi in modo definitivo, dice che «vielleicht wird noch einmal ein plausible Bindeglied zwischen Indeterminiertheit und Deixis ermittelt»<sup>19</sup>).

Certo è che, poiché in qualche caso l'A. non rifugge da riferimenti all'«universo delle lingue iraniche» (v. pp. 82 e 381), ci si sarebbe aspettati qui un richiamo a quanto accade in curdo, dove - per quanto la casistica sia molto più ricca, quindi le cose molto più complesse e la terminologia degli studiosi più fluida - l'A. avrebbe potuto trovare, volendo, anche qualche argomento a sostegno della sua tesi; in curdo, comunque, pare probabile che si sia verificato un processo tale che per la determinazione aggettivale, sostantivale, «proposizionale», il pronome dimostrativo *yē*, *ya*, *yēn* si sarebbe contratto col sostantivo cui si riferiva diventando la particella enclitica *-e*<sup>20</sup>: processo in qualche modo analogo a quello persiano, allora, dove l'antico pronome relativo, il dimostrativo, il numerale, hanno perso spesso il loro significato autonomo per diventare particelle enclitiche: così il relativo ap. *haya*, così il numerale ap. *aiva*, così, forse, il dimostrativo ap. *aita*.

Il problema, nei suoi vari aspetti, è ripreso in più punti (pp. 86, 324, 373, 377); ogni volta l'A. tende a mettere in evidenza la funzione di collegamento svolta dalla *i* nel «determinare un elemento... in quanto lo pone in relazione con un evento descritto nella proposizione stessa» (p. 373), o, al contrario, a sottolinearne la soppressione quando la «relativa» non possieda tale funzione «determinativa» (casi in cui, di solito, i linguisti parlano di funzione appositiva).

I termini della questione sono chiari, ma forse sarebbe bastato considerare che la *i* (cfr. n. 27), rara un tempo, non è sentita come indispensabile neppure oggi quando il soggetto di una proposizione che regga la relativa è già definito da un dimostrativo<sup>21</sup> - per es. *ān māfin ke*

*dārad miāyad māl ε bahrām-ast*, accanto a *māfin i ke...* (p. 373) – per accorgersi che tale *i*, quando c'è, è abbastanza verosimilmente quella che si è sempre chiamata *yā ye ta'rif*. Una costruzione di questo tipo, comune anche al tagico, ha un suo parallelo in tati, che usa regolarmente l'aggettivo dimostrativo *un* + sostantivo, là dove il persiano usa *i* + sostantivo, p. es. *un šikil ki par kəširæ biri, un šikil bæ cəyy?* (lett. *sekl i kə pārsāl kafidə budi, ān sekl kojā-s?*<sup>22</sup>). Insomma, da una parte sembrerebbe che la « particella relativa » *kə* sia rimasta *da sola*, in np., a svolgere la funzione che in mp. condivideva con la *i* relativa (< ap. *haya*)<sup>23</sup>, dall'altra che la *i* oggi usata per la « determinazione proposizionale » sia un dimostrativo e non un relativo. Avremmo, cioè, una forma tipo « quello... il quale », e non « il quale... che » (intendendo, cioè *kə* come pura « congiunzione relativa », priva, quindi, di una reale funzione sua propria, cfr. D'E. pp. 324 e 373). Inoltre, se esisteva un « pronome relativo-dimostrativo formalmente unico nel mp. ed anche nelle prime fasi del np. » (il corsivo è mio), quali testi documentano tale ultima affermazione? E quale era questo elemento « formalmente unico »?<sup>24</sup> Suonava [i] come suonava la *ežāfə* arcaica (fosse essa scritta o no < ى >),<sup>25</sup> o [e] come la *yā ye ta'rif*, notoriamente *majhul*? Esso si sarebbe « poi differenziato in due forme lievemente diverse, l'una destinata alla determinazione sostantivale, aggettivale e avverbiale; e l'altra riservata alla determinazione proposizionale (o « relativa ») ». Ma qual è stata, in tale processo di differenziazione, la parte del *kə*, di cui non si parla, e qual era il suo rapporto con quel pronome « formalmente unico »? Che ne è stato del *kə* relativo mp.? E il *kə* np. non ha funzionalmente nulla a che vedere con quello?

Vero è che talora il *kə* np. slitta effettivamente verso la funzione di semplice congiunzione; si confrontino tra loro i seguenti quattro esempi, per i quali mi si perdoni un pseudo-latino meramente paradigmatico: *mard i rā kə mibini* « illum hominem quem vides », ma *mard i kə u rā mibini* « ille homo quod eum vides »; *mard i ke miravad* « ille homo qui it », ma *mard i kə u miravad* « ille homo quod is it ». Si tenga poi conto anche di *kə* derivato da mp. *kā* nelle « congiunzioni temporali subordinanti »<sup>26</sup>. Tuttavia, quand'anche *kə* fosse sempre e solo congiunzione – cioè avesse perso il valore relativo, conflueno con gli esiti del mp. *kā*, *ku*, e mantenendosi solo come segno di collegamento mentre quel suo valore relativo veniva assunto dalla *i* – non risulterebbero certo argomenti per preferire la derivazione della *ežāfə* e della *yā ye ta'rif* dallo stesso pronome relativo *haya*, piuttosto che riconoscere nella seconda *aita* (o *aiva*). È certo, ad ogni modo, che è usata anche la costruzione *dim. ... + i...ke*: un'indagine statistica tesa a individuarne la maggiore o minore frequenza nelle forme moderne rispetto a quelle classiche potrebbe essere illuminante, nel senso che, oggi, il parlante non sentirebbe più il valore dimostrativo della *i*, e perciò userebbe anche il dimostrativo *in|ān*<sup>27</sup>.

Riuscire a ben definire la natura della cosiddetta *yā ye ta'rif* significherebbe, probabilmente, capire anche il carattere di certi aspetti dell'altra enclitica, foneticamente identica, comunemente chiamata *yā ye nakarə* o *i* « di indeterminazione ». Premessa necessaria a un'eventuale discussione su questo punto sarebbe il chiarimento del significato di « indeterminazione » espresso da questa particella. Da una parte è necessario distinguere tutti i casi in cui essa conserva il valore che le deriva dal numerale ap. *aiva* (p. es. *lebās i mefki dāram* « ho un vestito nero »), dall'altra bisogna stabilire se veramente essa esprime sempre la « indeterminazione », come sembra avvenire quando è applicata ai plurali o agli aggettivi e pronomi indefiniti (ma anche qui un'alternanza come quella tra *ba'z e* e *ba'zi* è un po' curiosa), o se invece ha un altro significato. Per es., Mo'in<sup>28</sup>, rifacendosi a Salemann-Shukowski, riporta da Jāmi un *siah fāmān i az 'anbar serefte*, che anche per lui significa senz'altro « le cose nero-ambrate », cioè con una *yā ye mowšul* « *bedun ε kə* ». Nel dubbio è legittimo, naturalmente, pensare che potrebbe trattarsi anche di « certe cose nero-ambrate ». Viceversa, di « indeterminazione » (*nakarə*), dallo stesso Mo'in, è chiamata la *i* in « ...āh agar az pey ε emruz bovad fardāyi<sup>29</sup> » « povero me se dopo di oggi ci sarà un domani! », ma qui, al contrario, sembra volersi mettere l'accento sulla specificità di quel domani, il giorno che incombe, il giorno del giudizio. Il caso di D'E. p. 61 è analogo: *māl ε to xāne i-st* « la tua [si che] è una [gran bella] casa », dove la *i* apposta a *xāne*

viene chiamata « articolo indeterminativo »; ma analizzando la frase ci accorgiamo che essa potrebbe avere tutt'altro significato, e addirittura *definire* e *distinguere* quella dalle altre case, per cui una traduzione letterale potrebbe dare: « quella di proprietà tua è casa ». Ḥāfez<sup>30</sup> ci offre ancora un esempio molto interessante: « ...*midehand āb i φ delhā rā tavāngar mikonand*, non « ti danno dell'acqua e fortificano i cuori », ma « quella acqua [che ben sappiamo] ti danno, e ne risultano fortificati i cuori ». Non basta, il suffisso di « indeterminazione » è applicato di frequente a un sostantivo, il quale assume un significato avverbiale particolarmente definito, p. es. *sobḥ i sovār* [sic] *šuda* « è partito all'alba »<sup>31</sup>, *tā 'aṣr i* « entro stasera ». Invece *ruz i dō daf'ē* e *šad i se* (D'E. p. 61), letteralmente « un giorno due volte » e « un cento, tre » sembrerebbero più vicini al caso di *lebās i meṣki dāram*<sup>32</sup>.

Per quanto riguarda invece l'uso e i significati espressi dalla ezāfe, alcune osservazioni vengono spontanee, nonostante implicino grossi problemi fonetici, e anche grafici, di cui è impossibile non essere ben consci. Il persistere della « antica funzione » relativa della ezāfe – e quindi l'alternanza tra questa e il pronome relativo *ke* – potrebbe anche non essere un fenomeno così isolato e arcaico come sembra. È vero che a questo proposito Lazard ricorda solo due esempi tratti dalla *Tārix i Tabari* definendoli « idiotisme inanalysable »<sup>33</sup>, e che secondo Horn « im Mp. *stehet i häufig*, wo im Np. das Relativum *ke(h) stehet* »<sup>34</sup>; ma nel *Šifat-Nāma*, il cui manoscritto fu terminato verso la fine del XIX sec.<sup>35</sup> – e dal quale, probabilmente, è stato tratto anche l'esempio, più periferico che « arcaico », riportato a p. 84 – una simile alternanza è più volte riscontrabile ( $\varepsilon = ke$ , e anche *ke* per certe  $\varepsilon$ , tipo quelle del secondo e terzo esempio di D'E. p. 164). Dunque, sembrerebbe che fino a tempi molto recenti, almeno in certe zone, fosse viva una concorrenza tra  $\varepsilon$  e *ke*, quale si dava in epoche più antiche<sup>36</sup>. Del resto è normale, nel kāboli parlato<sup>37</sup>, e anche in hazāre<sup>38</sup>, una costruzione con la cosiddetta « double ezafet » ( $\varepsilon$  e *az*), *ketāb-e az man* « mon livre », *paidā-wār-e az in molk* « les produits de ce pays-ci », che ci offre ancora un esempio, per quanto « orientale », di costruito arcaico vivo. (A meno che nel secondo caso non si voglia interpretare *az in molk* – come un intero « sintagma determinante », normalmente collegato al determinato dalla ezāfe, v. D'E. p. 164, III es. p. 356 col relativo riferimento, e rif. p. 87). Ora, essendo usata nel *Šifat-Nāma* anche la « normale » costruzione *i...ke*, la cosa renderebbe alquanto remota la possibilità di un'identificazione tra la *i* di *i...ke* e la *i = ke* (cfr. n. 35). Approfondendo il ragionamento arriveremmo a capire, probabilmente, la presenza dell'enclitica *i* in certe forme « isolate » e non molto chiare del persiano moderno. Che dire, p. es., di casi del genere di quello citato a p. 378, *har kas i āmad bedu migoft*, tradotto « lo diceva a qualsiasi persona che venisse », cioè « ogni persona *la quale* veniva, ad essa (persona) diceva »? Si noti che qui la *i* è trascritta così come l'A. trascrive quella della « determinazione proposizionale », ma qui sì, ci potremmo trovare di fronte a una ezāfe, tant'è vero (se è vero) che si potrebbe anche dire *har kas ke āmad...* (*ke* = il quale). Dà da pensare anche l'esempio riportato a p. 146: *ketāb i har kodām jālehtar bud xarid* « comprò i libri più interessanti possibili », ma qui la *i* è trascritta dall'A. come « articolo indeterminativo ». Qualche perplessità suscita un terzo esempio, tra altri, riportato alla p. 334: *kār i-st ke namitavān ān rā anjām dād*, dove la *i* è trascritta ancora una volta come « pronome determinativo », e tuttavia viene tradotta « un ». Alle pp. 375-376 è detto che in casi del genere, ove l'ambiguità del valore semantico della *i* (o ovvero *i*) non si risolve con la presenza di un « elemento anaforico » (il pronome dimostrativo), si potrebbe risolvere con la postposizione *rā*; ma allora nel solo caso di complemento oggetto. Anche negli esempi di p. 376, però, solo la presenza del numerale *yek* potrebbe chiarire l'esatto significato.<sup>39</sup>

P. 85: L'elenco delle funzioni svolte dalla ezāfe relativamente alla determinazione sostantivale non pare esauriente; infatti, anche a non voler seguire le accuratissime classificazioni dei grammatici persiani, e a limitarci a indicare che cosa la ezāfe esprime in sostanza, essa può introdurre alcuni casi che, grosso modo, possono essere elencati come segue:

complemento d'agente ( $\varepsilon = az$ ): *ferestāde ye xodā* « mandato da Dio »;

complemento di causa efficiente ( $\epsilon = az$ ): *suxtē ye 'efq* « arso d'amore »;  
partitivo ( $\epsilon = az$ ), soprattutto con i comparativi arabi: *asra' ε vaqt* « al più presto »  
(lett. « il più rapido dei tempi »); *bē aṭrāf ε mamālek* « nei paesi circostanti » (lett. « nei dintorni  
tra i paesi »);

complemento di luogo ( $\epsilon = dar$ ): *qaraq ε daryā* « annegato nel mare »;

complemento di vantaggio ( $\epsilon = bē$ ): *mennat ε xodā* « grazie a Dio » (la famosa *ezāfe ye lāmi*);  
metafora (*ezāfe ye tafbihi*): *saqqā ye nil* « quell'acquaiolo che è il Nilo »; anche quando  
la metafora sia espressa da un'intera frase: *tāj ε xalaqa'llāh 'ala šuratehe bar sar* « sulla testa  
quella corona che è il Dio l'ha creato a sua immagine e somiglianza »;

complemento di compagnia ( $\epsilon = bā$ ): *vešāl ε fomā* « unione con voi »;

preposizione italiana « tra »: *farq ε man o tō* « la differenza tra me e te ».

Inoltre manca almeno un rimando ai numerosi casi in cui la  $\epsilon$  si alterna alla preposizione  
*az* in certe locuzioni preposizionali quali *qabl ε in* e *qabl az in*, *ba'd ε in* e *ba'd az in*, *piš ε in*  
e *piš az in*, *pas ε in* e *pas az in* <sup>40)</sup>. Invece non è molto comune l'uso della *ezāfe* per introdurre.  
il complemento di materia, essendo essa sovente sostituita, in tali casi, dalla preposizione *az*,  
o dalla costruzione con l'aggettivo derivato.

P. 86: Non è solo la « *ezāfe* di forma < ى > » che collega il determinante al determinato,  
ma se mai questa *più* la particella relativa *ke* (o congiunzione, secondo quanto è detto a p. 373).

P. 86: A proposito di quanto è detto in nota sull'uso di « un elemento formalmente iden-  
tico alla *ezāfe* nei titoli di alcune opere », ci si chiede, in primo luogo, perché quell'« elemento »  
non potrebbe essere proprio l'*ezāfe*, (*Yusof ε Zalixā* = « Giuseppe, quello di Zalixā »), <sup>41)</sup> e poi  
si può osservare che almeno in qualche caso esso può essere del tutto assente (così parrebbe da  
come è illustrata (con un verso) la v. *Yusof-Zalixā* nel *Farhang ε ānandarāj*: quest'ultima pos-  
sibilità sembra verificarsi soprattutto nel caso di *Majnun Leyli*, che però potrebbe essere una  
costruzione riecheggiante l'arabo *Majnūn Layla*, « l'impazzito d'amore per Layla ».

P. 87: Andava forse detto che la *ezāfe* è sempre applicata immediatamente dopo il deter-  
minato, ma prima del determinante è tollerata la presenza di un avverbio (p. es. *lā aqall* « al-  
meno »), ferma restando la possibilità di considerare anche questo come parte del determinante <sup>42)</sup>.

P. 88: L'esempio che illustra la costruzione senza *ezāfe* del sostantivo aggettivale '*ajab*  
lo presenta in funzione avverbiale più che attributiva, « in modo da stupire parli »; come tale,  
qui, esso rifiuta evidentemente la *ezāfe*. L'aggettivo *marḥum*, premesso al sostantivo e ad esso  
collegato da *ezāfe*, potrebbe essere sentito ancora come un participio, e la *ezāfe* usata nella sua  
funzione di tipo *tafbihi*: « quell'anima santa che è il mio zio paterno ».

P. 89: *pirēmard* « vecchio » e *pirēzan* « vecchia », che D'E. cita come rari esempi di « ag-  
gettivo declinato al caso obliquo (-ē) » <sup>43)</sup>, non sono omologabili con sicurezza, dato che grafi-  
camente sono segnati in modo diverso (*پیرمرد/پیره زن*); inoltre non è del tutto impossibile  
che possa trattarsi di un uso della *ezāfe*, come sostiene il Mackenzie per il caso curdo: « there  
is a trace of a former wider distribution of the F. Izafe form -ē in the following isolated, but  
regular, form: Sul. 56 *pirēzin*: old woman (but *piramērd*: old man) » <sup>44)</sup>. Del resto non è escluso,  
qui come in *sabzēmeydān* (*سبزهمیدان*) che si tratti di un espletivo tipo quello che si sviluppa  
in *ruzgār* (*ruzegār*), *āsmān* (*āsemān*), ecc.; il fatto che siano dei composti potrebbe facilitare,  
in qualche caso soltanto, però, la registrazione grafica dell'espletivo stesso.

Pp. 89-90: Per le espressioni di quantità (e l'argomento verrà ripreso alle pp. 183-190),  
la regola generale degli studiosi persiani è semplice e limpida: nel rapporto tra *zarf* e *mazruf*,  
mai *ezāfe* con lo *zarf*, ovvero 'misuratore'.

P. 91: Di *šāheb*, per enunciare la regola (è o non è seguito da *ezāfe* - cfr. D'E. p. 303),  
solo una statistica molto accurata potrebbe stabilire la maggiore o minore frequenza della co-  
struzione con o senza *ezāfe*; infatti da quanto dice l'A. sembrerebbe che la seconda possibilità  
costituisca una eccezione alla regola, mentre da altri <sup>45)</sup> si evince il contrario.

P. 93: Ai « titoli e appellativi » sub β vanno senz'altro aggiunti gli usualissimi *hakim*,

*āyatollāh*, ma soprattutto *emām*, per il quale la regola è quella riportata come eccezione a p. 94. A proposito di *sar* e dei suoi composti non sarebbe stato inopportuno indicare la differenza tra *sar* e *kār* « al lavoro » (par. 6.4 – Usi prepositivi di *sar*), e *sarkār* « comandante »; tra *sar* e *deraxt* « in cima all'albero » e *sarderaxt* « cima d'albero ». Pure la situazione illustrata da *āqā xān* rappresenta, nel persiano più irreprensibile <sup>46)</sup>, la buona regola per *āqā*; questo, comunque, può anche seguire il nome, come, e più di frequente, *xānom*, che presenta maggiore resistenza all'eżāfē quando precede <sup>47)</sup>.

P. 94: Gli esempi che illustrano « l'oscillazione... nella costruzione dei cognomi » non chiariscono che in tutti i casi si può avere anche l'eżāfē, di cui sarà magari incerto l'uso tra il nome e l'epiteto (più che « cognome ») di un *emām* (p. es. *moḥammad bāqer* e *mohammad e bāqer* <sup>48)</sup>).

P. 95: *ya'qub* e *zargar* e *yusuf* e *peiqambar* sono casi di apposizione (ma cfr. rif. p. 349).

Tra i casi di omissione della eżāfē non è contemplato quello dei participi arabi del tipo *fā'el*, come *nā'eb*, *ḥāzer*, ecc. <sup>49)</sup>. Così la tendenza analoga, forse tutta 'fonetica', delle parole terminanti in *ā* e *u*.

P. 96: Per segnare una forte enfasi, il pronome *ḫod*, dice Mo'in <sup>50)</sup>, può prendere anche la desinenza del plurale, p. es. *ḫodhā – fān goftand* « loro, proprio loro dissero » (che peraltro, nella pronuncia, è difficile distinguere da *ḫodefān*).

P. 98: Il pronome dimostrativo è usato molto di frequente, oggi, in modo pleonastico, p. es. *in ast ke...*, *meḡl* e *in ast ke...*, *na ān am ke...*; questa caratteristica si sarebbe potuta illustrare meglio che non in una nota (p. 369).

P. 99: *hamin* può avere anche valore avverbiale, come in *hamin emfab* « proprio stasera »; *cu(n)* non è aggettivo per se stesso, caso mai significa « simile a » e come tale può formare dei composti, *cu-māh* « simile a luna ».

P. 100: *kihā*, *xeylihā* (p. 104) e *cehā* (p. 102) sono forme colloquiali.

P. 106: Non sono stati considerati due pronomi indefiniti molto usati, corrispondenti al nostro « si » impersonale, ovvero « uno »: *ādam*, più in uso oggi, e *kas*, più classico.

P. 112: La « -y- eufonica » è inseribile in entrambi i casi presentati: *irāniān* e *irāniyān*, *rumiān* e *rumiyān* (cfr. quanto detto al rif. p. 52).

P. 116: Oltre *riyāziyāt*, sarebbe stato opportuno ricordare anche *qazaliyāt* (accanto a *qazalhā*) e *robā'iyāt* (accanto a *robā'ihā*) che per un processo simile a quello indicato nella n. 1, p. 117, vengono da *abyāt* e *qazaliyē* e *abyāt* e *robā'iyē*. Inoltre il suffisso *-āt* è apposto di frequente ai nomi geografici per conferire un significato generico e indeterminato: *gilān gilānāt*, *servān servānāt* <sup>52)</sup>; ma cfr. anche *ṭavāleḡ*, *kermānfāhān*, *banāder*, ecc.

P. 117: Funzionalmente vicina alla suffissazione in *-jāt* – anche se si tratta in effetti di un composto – è quella formata con *ālāt* « armamentario » pl. di *ālat* « strumento », p. es. *māfin-ālāt* « macchinari », *āhan-ālāt* « ferramenta » <sup>53)</sup>.

P. 121: Piuttosto che pensare all'applicazione in ambiente persiano della forma plurale araba a nomi di origine « persiana », come *ostād*, e *xān* (in effetti, questo, di origine turca), è più verosimile dire che essi siano stati assimilati da parte araba, modificati in ambiente arabo e ripresi in queste forme ibride anche nelle loro sedi di partenza.

P. 123: Per la verità la nozione meramente generica « uno qualsiasi » è meglio espressa dal singolare, p. es. *fir hast* « ci sono leoni ». Così negli esempi riportati a p. 124, *dar ān daft gurān mitāxtand* e *kārgarān āmadand pif*, sarebbe preferibile tradurre « ...correvano gli onagri » e « ... si fecero avanti gli operai »; altrimenti avremmo il sing., o il plur. + *i*. D'altra parte a p. 125 e a p. 260 ci sono due esempi molto simili: *zanān* e *kārgar tażāhorāt i kardand* « le operaie manifestarono » e *kārgarān dar sarāsar* e *irān tażāhorāt kardand* « gli operai manifestarono in tutto l'Iran ». Il senso di totalità, invece, è espresso dal plurale, come risulta da certe espressioni idiomatiche quali *vāy agarhā ye tō...* <sup>54)</sup> « tutti i tuoi 'ah' e i tuoi 'se'... », o dal fatto che il suffisso del plurale può essere usato anche con sostantivi come *mardom* e *xalq*, che già esprimono

un senso di collettività<sup>55</sup>); è possibile, addirittura, usare due suffissi plurali di seguito, come *āqāyānhā* «tutti questi signori» e *nākasānān kas* «tutta questa marmaglia»<sup>56</sup>. Per casi in cui il singolare sia inteso come collettivo cfr. rif. p. 261.

P. 128: *alḥamdolellāh* significa «Deo gratias», «Dio sia lodato», più che «bene!», «bravo!». Inoltre sembra così labile il confine tra le «interiezioni» di questa pagina e «gli avverbi di risposta» di p. 177, che espressioni come *ṣaḥiḥ* (p. 178) «giusto!» «davvero!», e anche *āxar* «insomma», «alla fin fine», *‘ajab* «incredibile!» e le molte altre citate qua è là dall’A., avrebbero potuto integrare la casistica delle prime senza bisogno di ricorrere a ulteriori classificazioni.

P. 131: Il terzo e il quarto esempio palesano bene quell’influsso turco di cui al rif. pp. 79–83.

P. 135: Il più delle volte, al posto di *ṣabiḥ beḥ sib* è usato *ṣabiḥ e sib*. È un peccato, inoltre (sempre tenendo presente lo spirito di quest’opera), che manchi la ricca casistica del «parere» e del «somigliare»: *‘eyn e* «tale e quale», *meṣl e in ke* «a quanto pare», *meṣl e in-ast ke* «sembra proprio che...» (cfr. rif. p. 98 e v. p. 176) ecc.; per non parlare dei casi in cui significano «somigliare» certe forme di verbi come *raftan (be...)* e (*meṣl e ...*) *mānestan*.

P. 138: Non sono proposti esempi che sostituiscano il poco usato comparativo di minoranza, il quale viene comunemente espresso, invece, da forme tipo quella del primo esempio di p. 140: *parvin beḥ zibāyi e nasrin nist* «Parvin non è tanto bella quanto Nasrin»: ivi usato, però, per illustrare il comparativo di uguaglianza.

P. 141: Siccome l’iterazione dell’aggettivo senza *eẓāfe* è tipica della funzione avverbiale, in *dāq dāq fod* «si fece caldo caldo» andrebbe inserita una *eẓāfe*.

P. 144: Si osservi come può cambiare il senso della frase *biftar e ānhā fahmidand* «la maggior parte di essi capi», mutando l’ordine della costruzione: *ānhā bifstar fahmidand* «essi per lo più capirono».

P. 145: *kamtar* significa semplicemente «quanto meno (possibile)», così come *zudtar* può significare «quanto prima (possibile)».

P. 158: Oltre *ba’zi*, esiste anche *ba’z*, che a differenza del primo è collegato al determinato da *eẓāfe*. (v. sopra p. 188).

P. 159: La casistica dell’aggettivo indefinito potrebbe ben comprendere anche *kam i* «un po’», che concorre – ma è più letterario – con *yek xorde*.

P. 160: *digar*, nell’esempio *ḥālā maqāze bastē-ast digar*, è una interiezione come quelle esemplificate nella pagina successiva, «perbacco!».

Pp. 163–164: *خدای عزوجل/خدای تعالی* non sono esempi particolarmente adatti a dimostrare «l’uso in funzione aggettivale di interi elementi proposizionali o di voci verbali»; infatti non è detto che la parola *xodā* sia seguita da *eẓāfe*, dal momento che la <ی> finale, probabilmente, è parte integrante della parola stessa; cfr. p. es. il *mennat xodāy rā* ‘azza va *jalla*, con cui inizia il *Golestān*.

P. 168: *avval* seguito da *eẓāfe* significa «all’inizio», ma con una funzione leggermente diversa rispetto a *avvalhā* di p. 171: *avval e fab*, *avval e ṣobḥ* «all’inizio della notte/del giorno».

P. 171: Anche certi sostantivi possono ricevere il suffisso del plurale, acquistando, così, un significato avverbiale molto enfatico: *bā fetābhā* «di gran fretta», *har aṭrāf* «da tutte le parti» (si noti la diversa sfumatura di significato esistente tra questo ultimo avverbio e *har tarāf* «in ogni direzione», p. 163).

P. 173: *be-cafm* e *cafm* (p. 178), hanno significato più marcato che «volentieri», «d’accordo»; significano piuttosto «sarà fatto certamente», «senz’altro», «agli ordini».

P. 174: Il lettore inesperto non afferrerà bene perché, significando sia *be-har ḥāl* che *har āyine* «comunque», il primo sia inserito tra gli avverbi indefiniti e il secondo tra quelli di modo (p. 176).

P. 174: *har eḥ tamāmtar* si direbbe più un «sintagma aggettivale» («massimo», come un

*har ce zibātar*) che un «avverbio» («al massimo», come un *har ce zudtar*).

P. 174: L'avverbio *bas* «molto», «sicuramente» (ma quest'ultimo significato è desueto), significa anche «basta», *bas-ast*, o *bas* «e basta», usato così soprattutto per concludere un periodo.

P. 175: Forse occorre precisare che *vāsse(ye) ce* è esclusivamente colloquiale.

P. 176 e n. 3: Come *guyā* «probabilmente», «quasi che», anche (*to*) *gofiti* perde spesso il suo significato letterale per assumerne uno avverbiale identico a quello.

P. 177 n. 6: *āre/āre* è oggi forma familiare. Non è difficile trovarlo nella poesia classica <sup>57</sup>.

P. 177 n. 7: Molto colloquiale – ma non più di *vāsse ye ce* – e anche più «brusco» di *na*, è *na digar* «neanche per sogno!».

P. 178: Una espressione colloquiale come «dici a me?» corrisponde a *bā man-i?*, più che a *bā man asti?* (cfr. n. 3).

P. 190: Dei due esempi riportati, nel primo è usato il numerativo *tā*, nel secondo, invece, no: sarebbe stato opportuno specificare quando e perché il numerativo è omissivo.

P. 193: Quando «ai primi ordinali della serie in <P>-om» è applicato «il suffisso di derivazione <س>-i» che conferisce loro «un valore definito», (affine del resto a quello delle forme in *af*: *avvalaf*, *dovvomaf*...) è frequente 'rideterminare' questi aggettivi applicando il pronome enclitico di 3ª pers. sing., *avvali-f*, *dovvomi-f*, ecc. (v. n. 32); un turchismo, si direbbe, cfr. rif. pp. 79–83, presente anche in altre forme: il secondo *-af* in *ku-f-af*, potrebbe valere come 'rideterminazione', appunto, più che come «copula».

P. 202: Per indicare l'operazione di addizione si dice *be ezāfe ye*, ma anche *be- 'alāve ye*. L'espressione *zarb dar*, che indica la moltiplicazione, dato l'uso corrente di *zarb* per «riproduzione», «conio», va tradotta proprio «moltiplicato in» e non «colpo in», anche letteralmente.

P. 205: Tra le unità di tempo, accanto a *qarn* «secolo», andava ricordato anche *šade* e manca pure *dahe* «decennio».

P. 206: La divisione delle parti della giornata prevede anche il *ba'd az zoḥr* «primo pomeriggio» (cfr. rif. p. 356).

P. 212: «Autunno», oltre che *pāyiz*, si dice anche *xazān*, piuttosto letterario, certo.

P. 214: Non è stata ricordata la «formula» *sā'at e cand?* «a che ora?».

P. 216: 3.45 si può dire anche *yek rob' dārim be cahār*.

P. 232: L'infinito retto dalla preposizione *dar* (seguito da *ezāfe*) acquista significato di gerundio, *dar xāndan* «leggendo».

P. 243: L'uso moderno dell'imperfetto anteriore è libresco e addirittura pedante (lo usava comunemente Kasravi) più che «raro».

P. 246: Il passivo costruito con *āmadan*, viceversa, è veramente più antico che «letterario». Inoltre si trovano casi di participio passato attivo con valore passivo: *gerefte*, *nevefte* ecc. <sup>58</sup>).

P. 248: Quando *xāstan*, alla 3ª pers. sing. dell'indicativo presente, significa «è necessario», il soggetto è sempre espresso; in forma negativa, «non è necessario», può stare da solo. La costruzione *xāstan* (coniugato al passato) + congiuntivo, oltre che «essere sul punto di», può corrispondere all'italiano «dovere»: *miḫāsti beravi* «saresti dovuto andare».

P. 248: La distinzione tra *bāyad*, usato al presente, e *bāyest*, usato al passato, appare come una classificazione in apparenza plausibile, ma in realtà abbastanza discutibile, di forme che i dizionari danno come equivalenti <sup>59</sup>).

P. 255: Nell'esempio in fondo alla pagina, sarebbe meglio usare *tu jib* piuttosto che *tu ye jib* (cfr. rif. p. 345).

P. 256; L'irrealità può essere espressa anche dal semplice imperfetto *mirafti* «te ne saresti dovuto andare». Inoltre ricordiamo l'espressione *agar gofti* «sapresti dire...», «riusciresti a dire...» «lo sai che...?!».

P. 260: Ci si sarebbe aspettati almeno un rimando alla p. 344 dove è trattato il complemento d'agente.

P. 261: Circa l'accordo del numero (cfr. rif. p. 123), osserviamo che, se è possibile avere un soggetto plurale concordato con un verbo al singolare, è (era) anche possibile il contrario, nel senso che il nome singolare – quasi fosse un plurale mediopersiano – può avere un significato plurale o collettivo e avere il verbo al plurale, p. es. *bebini ke cun ba ham ayand mur* « vedi come si radunano le formiche »<sup>60</sup>).

P. 295: *bar dāftan* ha piuttosto il significato di « prendere sollevando » che non quello di « portar via », mentre *gereftan* vale « prendere » in senso più generico.

P. 314: Tra le congiunzioni avversative si sente la mancanza di *na in ke* « non già che »; *balke* significa pure « anzi », come risulta da p. 357.

P. 315: Ha lo stesso significato di *va agar na* la « congiunzione subordinante » *va ellā*.

P. 315: Accanto a *joz in ke*, anche *magar in ke*; mentre *mabābā ke* significa piuttosto « non sia mai che », « ci mancherebbe altro che ».

P. 322: Tra le congiunzioni subordinanti: *hāl ke* « dal momento che ».

P. 327: Sono « congiunzioni subordinanti temporali » molto frequenti anche *dar 'eyn e* e *dar 'eyn e in ke* « mentre ».

P. 332: *be-divār xordam* e *divār, be ān xordam* « andai a sbattere contro il muro », può essere reso ancora più enfaticamente dalla usatissima forma *divār nist ānjā? be ān xordam!* ».

P. 345: *dar* e *bar* sono preposizioni che tendono a scomparire dall'uso: sono già scomparse dal linguaggio colloquiale, per lo più, specialmente *bar* (salvo che in locuzioni tipo il ben noto *marg bar ...* « morte a »), essendo frequentemente sostituite rispettivamente da *tu(y)*, *ru(y)*; perciò *ru miz af bebar*, meglio che *bar miz...* (p. 346).

P. 349: Forse non basta dire che « di solito » l'apposizione non è collegata « da elementi di sorta » al termine cui si riferisce: sono apposizioni i « nomi geografici » (p. 92), i « titoli e appellativi » (p. 93) i « nomi di professione, occupazione, mestiere e simili » (p. 94), che « sono collegati mediante *ežāfe* » al nome cui si riferiscono.

P. 350: Nel secondo esempio il verbo è al singolare perché il soggetto, per quanto sia un « nome collettivo », qui è singolare, tant'è vero che è preceduto dal numerale *yek*.

P. 351: Gli ultimi due esempi presentano il verbo al singolare non perché esso esprima « una situazione o una localizzazione », ma perché il soggetto è generico (cfr. rif. p. 123).

P. 352: Solo gli esempi chiariscono l'uso preferenziale di *āyā* e *magar*, mentre non è stata enunciata, in sede teorica, una regola vera e propria.

P. 356: Nel terzo esempio *har ruz sā'at e sef ba'd az zohr* « ogni giorno alle ore sei pomeridiane... », anche dopo *sef* ci vorrebbe l'*ežāfe*; infatti *ba'd az zohr* è di solito sentito come un intero sintagma determinante, con significato aggettivale « dopo mezzogiorno » = « pomeridiano », ovvero vale « pomeriggio » (cfr. rif. p. 206).

P. 356 n. 1: Le sottili sfumature di significato (forma personale o gerundio) assunte dal participio passato persiano nel caso che sia o meno seguito dalla congiunzione <و> *va* sembrano percepibili soprattutto a chi tenda ad applicare al neopersiano le stesse categorie della sintassi italiana.

P. 362: *xoš bud ke miāmad* « sarebbe stato bello che fosse venuto », potrebbe essere reso meglio da *del am miḫāhad miāmad*, o anche *del am miḫāst miāmad*, o, infine, *xub bud miāmad*.

P. 363: A proposito del discorso diretto, occorre precisare che esso è per lo più introdotto dalla congiunzione *ke*, solo raramente omessa.

P. 366: L'uso del trapassato remoto nel periodo ipotetico dell'irrealtà serve forse a segnare non tanto « più nettamente l'appartenenza al passato dell'opportunità non colta », quanto le sue conseguenze nel presente: « se tu avessi avvertito, a quest'ora avrei scritto al direttore ».

P. 373: Sulle proposizioni relative cfr. rif. pp. 83–84.

P. 382: Il lettore, davanti a quel «nella frase avrebbe dovuto figurare il sintagma prepositivo *az xalq*» (il primo corsivo è mio), ha l'impressione che la forma arcaica sia sbagliata.

P. 383: Il plurale *sāliyān* «anni» non è solo arcaico.

Altre possibili osservazioni relative al capitolo sugli arcaismi sono state tralasciate; infatti, in questo campo, o si privilegiano certe forme piuttosto che altre, o si fa un elenco più o meno ampio di «arcaismi» ancora in uso. In quest'ultimo capitolo l'A. non fa nè l'una nè l'altra cosa: certe particolarità grammaticali «arcaiche» erano già state trattate nei capitoli precedenti, altre forme sono state tralasciate – esemplificare è inutile, ma si pensi a *zi* da *zistan* «viva!» – o illustrate senza adeguati riferimenti. La costruzione presentata al par. 17.5, il cui esempio, come tutti gli altri, non sappiamo se sia stato ideato dall'A. per analogia, o se sia documentato – ma che è comunque ovvio – è quella stessa della formula, magari «preziosa e arcaizzante», che introduce la recentissima Costituzione della Repubblica Islamica d'Iran: *ḥākemiyat az ān e xodā-st.*

Concludendo, non si può fare altro che ringraziare l'A., riconoscendo le grandi possibilità di riflessione e di discussione offerte da questo lavoro, che si legge veramente ' tutto d'un fiato '.

Lucia Serena Loi

1) I più noti scritti in questo secolo sono: A. De Martino, *Grammatica persiana*, Roma, 1911; E. Rossi, *Grammatica di persiano moderno*, Roma, 1947.

2) Oltre al presente, v. A. Coletti, *Grammatica persiana*, Roma, 1977.

3) Ecco qualche errore di stampa di cui mi sono accorta: *zoqal* per *zoqāl*, p. 21; *determinativo* per *indeterminativo*, p. 67; *be-mujab* per *be-mujeb*, pp. 74 e 338; *motta'alleqān* per *mota'alleqān*, p. 79; شفعی *safe'i* per شافعی *fāfe'i*, p. 94; *negārefat* per *negārefāt*, p. 116; *alḥamdolelāh* per *alḥamdolellāh*, p. 128; forse – visto che manca un accenno a forme del genere che, pur non essendo «canoniche», tuttavia possono comparire – anche استی *asti* per هستی *hasti*, p. 178; *mavvād* per *mavādd*, p. 183; پنجاه *per* پنجاه, p. 184; *moka'ab* per *moka'ab*, p. 218; manca e dopo *qarmaṭiyān* nel primo esempio di p. 230; *xodrow* per *xo drow*, p. 294; *moḥabat* per *maḥabbat*, p. 345.

4) Lo stesso A. ha elaborato quello usato in quest'opera, utilizzato anche per la redazione del *Dizionario persiano-italiano*, da tempo in preparazione, v. G. M. D'Erme, *Proposta di un sistema simultaneo di trascrizione-traslitteazione da alcune lingue scritte in alfabeto di tipo arabo*, in «Rivista degli Studi Orientali», XLVIII, 1974, pp. 243-249; cfr. anche D'Erme-Piemontese-Scarcia-Vercellin, *L'opera di redazione del Dizionario persiano-italiano*, *ibid.*, pp. 224-226 (20-22). In questi appunti è stata seguita la trascrizione del D'E. eccetto che per le citazioni da altre opere e per il grafema غ, trascritto q̇ per motivi tipografici.

5) Cfr. G. M. D'Erme, *Opere satiriche di 'Ubayd Zākāni*, in *Iranica*, Napoli, 1979 (estratto), p. 14 (12) e n. 16 (con rif. a G. Lazard, *Grammaire du Persan Contemporain*, Paris, 1957, p. 5), e anche p. 88 (86) n. 21.

6) Per es. *zabān az mokālemē ye u dar kafidan qovvat nadāftam* «non potei sottrarre la lingua al colloquio di lui» riportato a p. 232 e tratto dalla prefazione del *Golestān*.

7) Cfr. anche L. Vecchia Vaglieri nell'introduzione alla sua «Grammatica araba»: «...prima bisogna avere la certezza che i nuovi [strumenti] funzionino a dovere» (L. Vecchia Vaglieri, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba*, II, Roma, 1961, pp. II-IV).

8) G. Lazard, *op. cit.*, p. 184.

9) *Ibid.*, p. 185.

10) Per es. nello *fāhnāme: az emruz kār i be fardā mamān...* cit. in Shukurova-Kapranova-Chashima-Masumi, *Farhangi zaboni tojiki*, Moskva, 1979, s.v. *mondan*.

11) Cfr. Xosrow Farafidvard, *Peyvand dar zabān e fārsi*, s.l., 1344, pp. 25-26.

12) A. K. S. Lambton segnala un valore corrispondente a «let us see, behold, beware, namely», p. es. *bebin tā ce bāzi konad ruzgār* «see (let us see) what tricks time will play» (A.K.S. Lambton, *Persian Grammar*, Cambridge, 1967 (prima ed. 1957), p. 75); una sfumatura ancora leggermente diversa (se non intendiamo «non è adatta a... come lo è al») nel verso *reyhān e xold nist sezāvār e har sofāl | tā dar del i ke rişe konad pic o tāt e xař*: «non tutti i vasi sono degni dell'erba paradisiaca, figuriamoci se ne è degno il cuore dove mette radici (ferendolo) lo scompiglio della peluria» (Şā'eb, *Divān*, ed. Amiri Firuzkuhi, (Tehran), 1333, n. 1774).

13) G. Lazard, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963, p. 258, par. 321.

14) A dire il vero, la lettura *hya-* quale antecedente del mp. *i* è stata definitivamente abbandonata per *haya* (cfr. R. Schmitt, *Epitaphious auf altpersisch Hya*, in «*Studia Iranica*», t. 5, 1976, I, pp. 149-154), dopo l'ultimo tentativo di riadottarla compiuto da Szemerényi (cfr. O. Szemerényi, Monumentum H. S. Nyberg II, in «*Acta Iranica*», V, 1975, pp. 323-325). Qui si preferirà trascrivere, d'ora in avanti, *haya*. V. anche A. V. Rossi, *Linguistica mediopersiana 1966-1973. Bibliografia Analitica*, Napoli (Supplemento n. 5 agli *Annali*: vol. 35 (1975), fasc. 4), 1975, p. 38: «(i) risale tramite \*ē ad ap. *haya...*» (con riferimento a Eilers).

15) Procedendo in modo molto empirico, anche De Martino (*op. cit.*, p. 31), nel tentativo di esporre la «teoria delle izafet», classifica tra le altre una «izafet di relativo»; e una definizione di questo tipo, non sostenuta, però, da alcun argomento di ordine storico-filologico, si trova anche in D. C. Phillott, *Higher Persian Grammar*, Calcutta, 1919, p. 142. Rimane lo stesso D'Erme nell'articolo «*Per una definizione dell'eżafè persiana*», in «*Annali di Ca' Foscari*», XI, 3, 1972, pp. 185-189. In modo ben diverso, invece, si esprime Lazard quando, a proposito dell'«enclitique nominale -i», dice che essa «sert à lier le substantif à une relative qui la détermine», e perciò, «dans cette fonction», è semplicemente «comparable» alla eżāfè: G. Lazard, *L'enclitique nominale -i en Persan: un ou deux morphèmes?*, in BSL, XXXI, 1966, p. 257.

16) Per es. J. Darmesteter, *Études Iraniennes*, I, Paris, 1883, rep. 1971, p. 274. Forse significativamente, nel dialetto *lāri*, per il dimostrativo si ha una forma 'e e una 'éde: 'éde cay? «what is this?», 'e *kāri* «this work», cfr. K. Kamioka, M. Yamada, *Lārestani studies-I, Lāri basic vocabulary*, (Tokyo), 1979, n. 0249, p. 45. Resta certo da stabilire in modo definitivo se mp. *ē* e *ēt* avessero la stessa origine, o se, invece, la prima non derivasse da un genitivo singolare \**ayam: ahya*, cfr. H. S. Nyberg, *A manual of Pahlavi*, II, Wiesbaden, 1974, p. 70.

17) Cfr. P. Horn, *Neupersische Schriftsprache*, in *Grundriss der Iranischen Philologie*, I, 2, p. 107; ma Xānlari afferma: «talora prima del *ke* c'è una *yā ye moṣul* (di collegamento) che sta per un aggettivo dimostrativo, e ha tutt'altro significato della *yā ye nakare* (di indeterminazione)»: P. Xānlari, *Dastur e zabān e fārsi*, Tehran, 1351, p. 255.

18) G. Lazard, *Grammaire du Persan Contemporain*, Paris, 1957, p. 68. L'argomento, però, è stato ripreso e trattato molto più estesamente da questo stesso autore in un interessante articolo del 1966: *L'enclitique...*, *cit.*, pp. 249-264.

19) W. Lentz, *Das Neupersische*, in *Handbuch der Orientalistik*, I. Abt., 4. Bd., Abschn., Leiden-Köln, 1958, p. 187; v. anche M. Mo'in, *Ṭarḥ e dastur e zabān e fārsi*, Tehran, 1963, vol. 5, p. 22 sgg.

20) E. D. Bedir Khan et R. Lescot, *Grammaire Kurde...*, Paris, 1970, pp. 87-88.

21) G. Lazard, *Grammaire...*, p. 68: «Lorsqu'un substantif suivi d'une relative déterminative est accompagné d'un démonstratif, la particule -i peut être omise».

22) V. A. Efimov-A. A. Kerimova in *Yaziki Azii i Afriki*, Moskva, 1978, p. 195.

23) P. Horn, *op. cit.*, p. 108; per un esempio lampante di questa alternanza nel mp., v. M. Boyce, *The use of relative particles in Western Middle Iranian*, in *Indo-Iranica*, Wiesbaden,

1964, p. 46: *zīrān ardāwān, i murzihend* « the wise Just, who are persecuted »; *ruzdān ahlamogān, kē nūn nāzend*, « the lustful heretics, who are now vainglorious »; v., del resto, anche H. S. Nyberg, *op. cit.*: *sih-ē...i hač hān nēvakoktar būtan nē šāyist* « splendor quo nullus pulchrior esse poterat » (p. 105); o anche *hān...i-š amocišn* « he whose education » (p. 105), pur se lo stesso A. aggiunge subito: « rare, commonly *kē-š* ».

<sup>24</sup>) Sembra evidente che l'A. intenda una « unicità » grafica (che peraltro coinvolgerebbe anche la *yā ye nakarē!*): *ežāfē* segnata <Ϛ>, cfr. D'E., *Per una definizione...*, *cit.*, p. 186; ma per il mp. di quale « unicità » grafica si può parlare?

<sup>25</sup>) Cfr. p. es., G. Lazard, *Les premiers poètes persans*, Tehran-Paris, 1964, I, p. 49, n. I.

<sup>26</sup>) H. S. Nyberg, *op. cit.*, p. 109: *roč-ē kā* « one day when », da cui, evidentemente, *ruz i kē*, e quindi anche *vaqt i kē*, ecc.

<sup>27</sup>) Tanto più verosimile sembra questa ipotesi alla luce di quanto dice Lazard – che tende a sostenere una derivazione della *-i* da *aiva -*: « Le dépouillement rapide d'une centaine de pages d'un des plus anciens textes persans en prose a donné les résultats suivants. La proportion des relatives dont l'antécédente est affecté de *-i* est très faible: 35 sur 231 exemples relevés... *Aucun exemple sûr de -i combiné avec un démonstratif ou un pronom n'a été noté.* Quand une relative donne à son antécédent la valeur « définie », celle-ci est marquée non par *-i*, mais par un démonstratif » (il corsivo è mio), G. Lazard, *L'enclitique...*, *cit.*, p. 264. Non conosco purtroppo ancora, licenziando le bozze, i « nouveaux arguments » (Lazard in « *Studia Iranica* », *Suppl.* 2, 1979 – *Abstracta Iranica* – p. 156) con cui il Lehmann identifica *yā ye ešārat* e *yā ye vahdat* (C. Lehmann, *Yā ye ešārat. Zur Grammatik des persischen Relativsatz*, in « *Indogermanische Forschungen* », 82, 1977, pp. 97–106).

<sup>28</sup>) Mo'in, *Tarḥ e dastur e zabān e fārsi*, Tehran, 1340, vol. 5, p. 23.

<sup>29</sup>) Mo'in, *ibid.*, p. 29.

<sup>30</sup>) Ḥāfez, *Divān*, ed. Xānlari, Tehran, 1337–1958, p. 51, qāzal n. 36.

<sup>31</sup>) P. Horn, *op. cit.*, p. 108.

<sup>32</sup>) Sulla possibilità che articolo « indeterminativo » e « determinativo » si « confondano » si veda il seguente esempio, riportato da Mo'in (*op. cit.*, vol. 5, p. 73): *folān do pesar dārad: bozorgi panjsālē o kuceki cahārsālē ast*, la cui traduzione è chiaramente « il tale ha due figli: il grande ha cinque anni e il piccolo quattro »; questo, che per Mo'in costituisce un caso di articolo « determinativo » del tutto parallelo a quello in *-e*, non è preso in considerazione da D'E., il quale, però, parlando dei numerali ordinali, ai quali è applicato il « suffisso di derivazione <Ϛ> *i* », dice che tale suffisso conferisce loro un valore definito: *sevvomi* « il terzo (e non « terzo »), *panjomi* « il quinto » (e non « quinto ») » (p. 193, v. anche relativo rif.). Horn, invece, (*op. cit.*, p. 107), anche nel caso degli ordinali parlava di « articolo *-i* », usato però come « determinativo » e non come « indeterminativo ». Utilissimo, per questa problematica, M. Bastiaensen, *Le Morphème d'indétermination en Persan*, in « *Correspondance d'Orient* », *Etudes*, 19-20 (1971–1972), pp. 77–109. Non ho potuto vedere ancora Dj. Moïfar, « *Défini* » et « *non défini* » en persan. *Essai de formalisation*, in « *Langue et technique, Nature et Société. Hommage à A. G. Haudricourt*, I, 1972, pp. 175–177.

<sup>33</sup>) G. Lazard, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963, p. 490.

<sup>34</sup>) P. Horn, *op. cit.*, p. 108.

<sup>35</sup>) G. Scarcia, *Šifat-Nāma-yi Darviš Muḥammad Ḥān-i Ġāzi*, Roma, 1965. Se l'editore avesse pregato il prof. Ḥābiḥ di leggergli qualche brano di quest'opera – a sostituzione di una inimmaginabile lettura 'autentica' da parte dell'autore stesso – parte della nostra discussione sarebbe stata forse superflua.

<sup>36</sup>) Del problema in questione si è già parlato anche alla n. 23 ma si vedano ancora due esempi mediopersiani: *hān mart kē ahlav zaratuxšt* (*Denkart* 7, M 608) « quell'uomo il giusto Zaratustra »; *vartēnišn...kē fraškart-kartārēh i vēh* (*The Pahlavi Rivāyat*, ed. Da Dhabar, PR 148) « trasformazione che è giusta rigenerazione ».

37) Abd-ul-Ghafur Farhadi, *Le persan parlé en Afghanistan, grammaire du Kabuli*, Paris, 1955, p. 49. Ma cfr. anche L. S. Pejsikov, *Voprosy sintaksisa Persidskogo jazyka*, Moskva, 1959, p. 62, per il np. occidentale *estefāde ye az ketāb*, « uso del libro ». *Marbuṭ e be...* « relativo a... », che pure si sente spesso, potrebbe invece coinvolgerci in questioni fonetiche (cfr. rif. p. 89).

38) V. A. Efimov-A. A. Kerimova in *Yaziki Azii i Afriki*, Moskva, 1978, p. 165.

39) Si veda ancora una volta G. Lazard, *L'enclitique...*, cit., in particolare p. 250 e n. 1; cfr. anche A. Rubinčik, *Složnye predloženiya s pridatočnymi opredelitel'nymi v sovremenom Persidskom jazyke*, Moskva, 1959; G. Hinch, *Beiträge zu einer Morphemlehre des Neupersischen*, in *Der Islam*, 37 (1961) (pp. 136-201), pp. 160-173 (particolarmente interessanti le pp. 170-171); J. Meyer-Ingwersen, *Fekr. Ein Beitrag zur Transformationsgrammatik des Neupersischen*, in « Neue Methodologie in der Iranistik » (ed. R. N. Frye), Wiesbaden, 1974, pp. 236-239.

40) Tutti gli esempi appena riportati sono stati tratti da M. Mo'in, *op. cit.*, vol. 3-4. Tuttavia lo studioso che ha teorizzato in maniera più esauriente su tutti questi « raznoobraznye otnošenija » della « izafetnaja svjaz' » è forse il Pejsikov, *op. cit.*, specie pp. 67-71.

41) Cioè come accade al Majnun dell'ultimo verso del 5° *bāb* del *Golestān* se si preferisce seguire Aliev piuttosto che Foruqi. Allora quel titolo andrà tradotto « Giuseppe amato da Zalixā » meglio che « Giuseppe e Zalixā ».

42) Purché non si voglia seguire l'originale lettura di Pio Filippini-Ronconi segnalata da A. M. Piemontese, *Cinquant'anni di persianologia*, in « Gli studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970 », II, *L'Oriente Islamico*, Roma, 1971. p. 336, n. 39.

43) Cfr. anche H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, Uppsala, 1931, II, p. 64. L'annotazione manca nell'ed. inglese del 1974.

44) D. N. Mackenzie, *Kurdish Dialect Studies*, I, London, 1961, p. 61, n. 1; e cfr. anche E. Rossi-A. Bombaci, *Elenco di drammi religiosi persiani*, Città del Vaticano, 1961, pp. 383-384.

45) Per es. dal *Persidsko-Russkij Slovar'*, Moskva, 1970, curato dal Rubinčik.

46) Mo'in, vol. 3-4, pp. 235-237. Il deplorato uso moderno contagia peraltro lo stesso Mo'in, in qualche sua citazione. Verrebbe fatto di pensare che *āqā ye* preceda i soli *veri* cognomi, ma dall'elenco di *āqā*, con qualche *āqā ye*, contenuto nella *Reyhānat ol-adab*, vol. I, pp. 22-26, nulla di preciso si evince.

47) *Ibid.*, p. 237; lo stesso A. dice alla n. 3: « se a volte si dice *xānom e parvin*, significa che Parvin è una *mostaxdeme* ».

48) In E. Rossi-A. Bombaci, *op. cit.*, n. 60, p. 157, troviamo *vafāt-i Muḥammad-i Bāqir*.

49) Mo'in, vol. 3-4, p. 47 e sgg.

50) *Ibid.*, vol. I, p. 97.

51) Ma cfr. il celebre *yek emfab i* di Sa'di (ed. tehranese s.d. Mazāher e Moṣaffā, p. 513).

52) Mo'in, vol. 3-4, p. 116 e n. 1, p. 125.

53) *Ibid.*, p. 141.

54) *Ibid.*, p. 103.

55) *Ibid.*, p. 90.

56) *Ibid.*, pp. 87 e 91.

57) Per es. Ḥāfez, *Divān*, ed. cit., qāzal n. 39.

58) Per es. S. Ḥāim, *New Persian-English Dictionary*, s.v.

59) Per es. S. Ḥāim, s.v.

60) M. Mo'in, *op. cit.*, vol. I, p. 162.

## CRITICISMO COSTRUTTIVO E PROBLEMATICITÀ EZAFETICA: POSTILLA A UNA RECENSIONE

Ai miei tempi, quando un giovinetto recensiva coscienziosamente, magari con un po' d'indignazione morale superflua, uno studioso più grandicello del ristretto orto orientale in cui tutti siamo, com'è noto, buoni amici e buoni vicini, la sua fatica non veniva apprezzata, in quanto la si giudicava un'impertinenza. Nessuno prevedeva, o meglio si fingeva di non prevedere, o meglio ancora si prevedeva benissimo, che ben presto recensore e recensito sarebbero stati comunque colleghi, pari a tutti gli effetti, per cui un passato fatto anche di polemiche si sarebbe trasformato in peso inutile, fastidioso da rievocare: un passato di pessimo gusto.

Oggi non è più così, un po' perché si fanno giustamente sentire anche i bravi *khārej az dastur* che altezzosamente nessuno incoraggia, come Alessandro Coletti, un po' perché è ormai nostra buona norma democratica pubblicare tutto ciò che è nel *dastur* (e pazienza se ne esce, qualche volta, una rivista diciamo ineguale): figurarsi quando si tratta di materiali oggettivamente utili alla discussione serena degli argomenti che più ci stanno a cuore.

Insomma, recensito dalla Loi su *Oriente Moderno* LVIII, pp. 605-607, Alessandro Coletti ci ha inviato, oltre ad alcune sacrosante osservazioni sugli errori di stampa che possono sfuggire anche a Serena Loi e ai suoi correttori di bozze (e altri ce ne saranno nelle pagine che qui ci precedono), alcuni gentili versi che peraltro esagerano nel voler vedere nel recensore soprattutto uno sbarazzino, « perché come il romano fescennino / hai lo spirito sapido e beffardo ». Voglio far osservare che non si tratta affatto, in realtà, di temperamento fescenninico. Tutt'altro. E proprio per via di questa impegnata e costruttiva serietà è la volta, adesso, della grammatica dell'amico D'Erme, che viene in alcune sue pagine passata al microscopio con attenzione ancora maggiore ma, fortunatamente, con la modestia del *fāleb ol-'elm*, e senza la gratuita indignazione morale che talora infiammava la gioventù dei miei tempi.

Intervengo perché sono implicitamente chiamato in causa in quanto « consigliere » dell'A., come tale ringraziato nella sua premessa: e ringraziato a ragione, nonostante io non abbia poi visto la redazione definitiva di un testo che avevo per primo auspicato, e del quale avevo da tempo caldeggiato – invano – la pubblicazione presso l'Istituto per l'Oriente, forse ancora troppo sentimentalmente legato alla grammaticetta di Ettore Rossi. Mi limito pertanto a qualche precisazione essenziale. Sull'unica « novità » teorica del volume in oggetto, la faccenda dell'*eżāfe* e pertinenze, non toccava certo a me, tra i vari specialisti consultati, dare saggi consigli d'ordine storico-filologico. Posso però testimoniare che l'idea, per felice o infelice che la si voglia considerare (anch'io, ahimè, firmando a p. 242 di RSO XLVIII, 1974, ho avallato le pp. 224 e 226!), è maturata nell'A. spontaneamente, da un suo autonomo ragionare che nulla deve né a Philott né a De Martino. È il pregio e il difetto stabile dell'amico D'Erme, che gli ho sempre contestato e ammirato: riuscire spesso a raggiungere con la meditazione pura (« sei un filologo cartesiano », gli dico ogni tanto), risultati equivalenti o paragonabili – bianchi ovvero neri che poi risultino, ripeto – a quelli di certi bibliofili e ricercatori. Quanto agli esempi di frasi neopersiane del libro, pur in mancanza di un riferimento « autentico », esse sono sovente di una genuinità rara, che a molti critici di cose tecniche magari sfuggirà. In qualche caso, certo, la « levigatezza » è « non perfetta »: apro a caso e leggo per es., a p. 341, un *moslemīn* meno levigato che non sarebbe *mosalmānān*, e un *lab-e sāhel* meno levigato di *lab*. Il recensore, mancando di « raffinatissima pratica della lingua parlata », non se ne accorge<sup>1)</sup>. Alcuni esempi potrebbero comunque figurare benissimo, diciamo, nel *A Modern Persian Phrase Book* di M. Shaki, Praha 1963, non

menzionato, che è tra i migliori manuali di conversazione. Come in un testo senza note di Conti Rossini. Vero è che a Conti Rossini si tende a credere, sulla parola, più che a D'Erme: si creda comunque un po', sulla parola, a chi è da tempo un persianologo ampiamente diplomato.

Il resto viene da solo. Le osservazioni di Serena Loi sono tutte pertinenti, e utilissime. Certo, questa benedetta *eżāfe* gioca brutti scherzi un po' a tutti. Giorgio Vercellin, per esempio, prima di ambientarsi nell'Iran di Moḥammad Reżā, ha pur scritto una volta 'Ali-e Reżā. E, a parte il singolare caso già ricordato sopra dalla Loi medesima (p. 198, n. 42), pure la lettura del primo verso di Šā'eb proposta da Riccardo Zipoli sui nostri *Annali* del 1975, v. soprattutto p. 381, è altamente problematica. Ma quella lettura (« l'intelletto dell'eroe ») è giustificata, certo, dalla tendenziosità estetica dell'impostazione neoromantica di tutta l'interpretazione ivi presentata; un po' come quando io, sempre per es., traduco modernisticamente, da Ḥāfez, « l'ansante officina del nulla », o come quando Braginskij, in perfetta letteraria malafede pseudomarxistica, preferisce rendere un *bandegi* di Khayyām con « schiavitù » piuttosto che con « devozione ». Altrove, invece, persino un Angelo Michele Piemontese (« Letteratura Fabbri », I, p. 84) è capace di vedere un *eżāfe* (*nang-e išān*, ovvero *nik-e išān*, invece di *nang išān*, ovvero *nik išān*), là dove non ce n'è senza dubbio neppur l'ombra, e forse viceversa (*bandegān mehmānān-rā*, ovvero *bandegān mehmān-rā* invece di *bandegān-e mehmānān* ovvero *bandegān-e mehmān-rā?*), quando trasforma un consiglio del *Qābus-nāme* (« prenditi cura dei servi e dei valletti dell'ospite perché sono loro i più adatti a raccontar meraviglie fuori ») in un « scegli con cura i servi e gli schiavi per gli ospiti, in modo che questi ne abbiano a divulgare le lodi in giro ». Per quanto voluttuosi, i gentiluomini persiani medievali si preoccupavano probabilmente più della propria reputazione di gran signori che non di quella, estetica, dei servi.

Convengo comunque che queste sono quisquiglie, e che un equivoco sull'*eżāfe* in un caso concreto sia meno grave che dimenticarsi, a parte sempre la storia, di qualche categoria importante di *eżāfe* in sede di trattazione teorica. A ogni modo, neppure in questo caso lo scandalo sarà considerato tale, si spera, da indurre il mohtaseb filologico a lamentare masochisticamente, poniamo, che « ancora una volta... in tanti settori l'iranistica stenta a imboccare vie precisamente scientifiche, e a produrre contributi decisamente solidi e definiti, o insomma a tracciare un terreno su cui si possa evitare il penosissimo 'do everything by yourself' »<sup>2)</sup>. Qui si tratta, per lo più, di pura e semplice dimenticanza. Salvo la registrazione di qualche inesattezza reale, non si pensi, quanto a lacune, che, ciò che Serena Loi aggiunge, Giovanni D'Erme non lo sappia già per conto suo. Il fatto è che non è umanamente possibile tenere sempre tutto presente nel proprio schedario mentale, quindi tutto travasare sulla pagina bianca, quando non si consultino abbondantemente e ripetutamente libri e proutuari. Sempre il solito grande pregio e il solito grande difetto. Gli arcaismi, per esempio, non si possono felicemente inventare come le frasi moderne, perché nessuno può averli sentiti con le proprie orecchie nel bazar di Teheran, e neppure in casa Moqaddam o in casa Tafazzoli. È per questo, cioè per la loro inevitabile approssimatività nel caso, che io avevo consigliato l'Autore di eliminarli totalmente: prima sbucavano dappertutto, mescolati col resto quasi come in Rossi. Il mio consiglio ha portato a un loro raggruppamento in fondo, ma era irrealistico pretendere che il taglio risultasse poi operato in maniera irreprensibile e indolore.

La bibliografia, certo (e anche qui avevo consigliato di non farne nulla, stante la mancanza di attitudine in merito dell'Autore – senti chi parla, mi si dirà, ma io scrivo più di idee e di sogni, e miei, che non di morfologia e di sintassi –) è francamente sconcertante. Spiace soprattutto veder compresi in una « bibliografia essenziale » che dovrebbe essere addirittura essenzialissima mancandone cose veramente essenziali (come l'*Opyt* curato dalla Rastorgueva, o i *Current Trends...* 6, per la bibliografia appunto, o il confutando Lazard di p. 196, n. 15) tutti i saggi grammaticali dell'Autore meno la teorizzazione princeps sull'*eżāfe*, e altri di minor momento. Le poche cose italiane, allora, ci potevano stare tutte. Oppure si poteva fare un excursus delle sole « grammatiche » occidentali moderne, fino, mettiamo, a un Rubiňčík o a un de Fouchécour.

Ma tutto va preso per quello che è, quando le cose buone non mancano. Tutto è transeunte, tutto è utile e tutto è perfezionabile, anche l'errata-corrige della Loi. Utile dunque anche questo che non è nè un manuale pratico per principianti nè una severa grammatica scientifica, ma ha (*rex in regno suo est imperator*) il suo nitore, il suo impegno e la sua oggettiva funzione di stimolo – soprattutto, direi, per gli studenti più anziani, del terzo e quarto anno – a considerare lo studio di una lingua troppo a lungo tenuta fra noi in una specie di limbo di esotica o libresca semiirrealtà, come esercizio su qualche cosa di vivo quanto noi, che può essere costantemente raffrontato e confrontato con le cose nostre: i persiani, cioè a dire, parlano come persone normali. Non è poco. La ricerca puntuale di quelle che chiamerei le convergenze espressive parallele è del resto una caratteristica di Giovanni D'Erme anche nella sua veste (è di questi giorni un suo degno Zākāni) di preciso e al tempo stesso toscanissimo (salvo per quel *hulo* di p. 30) traduttore.

Va da sé che saremo onorati di ospitare un prosieguo di discussione. Invitiamo fin d'ora tutti gli interessati a un seminario, da tenersi al più presto, sulla *yā-ye ta'rif* e problemi conigli.

Gianroberto Scarcia

Nota 1) Nella seguente frase che ho sentito giorni fa alla radio, inoltre – ma sempre per es. – sono concentrate ben due lacune dermiane passate inosservate, e ne cala il dubbio su di un terzo punto: « *Khwāheshmand ast az sohbathā-ye siyāsi khwoddāri farmā'id*. Bale, in mas'ale-rā četour *betavān* [« come si potrebbe »] āsān dānest? *To-ye zarang begu* ».

Viceversa io non mi collocherei del tutto dalla parte di Lazard nel caso di p. 66; magari parlerei di « idiotisme inanalysable », a proposito di quei *rā* posposti ai nomi dei pasti che sembrano proprio, ancora, dermianamente « corrispondere » ai nostri *a pranzo, a cena, a colazione*; riferisco, sempre dalla radio: *Khub, sohbāne-rā biyā manzel-e mā*, dove non mi pare possa parlarsi di « oggetto dell'intera frase ». A meno che non si tratti di mutamento di struttura della frase medesima operato nel mentre che si parla: anche ad altri *rā*, infatti, chiaramente « accusativi », capita di ritrovarsi « dimenticati » quando si arriva al verbo.

Nota 2) Così l'amico Piemontese (questo volume non è dedicato a lui: si tratta solo di accoranti coincidenze), in RSO LIII, I-II (1979) p. 211, recensendo il *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, IV, VI, I, e in particolare la lettura di una « iscrizione in lingua araba, parzialmente leggibile però anche in persiano », in quanto « the place name *sārī*... instead of the *nesbe al-Sārawī* » mostrebbe, secondo gli autori, che « the text is a mixture of the two languages » (p. 3). Continuo la citazione sia perché siamo sempre in tema ezafetico (stavolta si potrebbe trattare del caso *parvāne-ye Rum*, un tipo fra gli altri di *ežāfe cenerentola*), sia perché siamo di fronte a un esempio tra i meno edificanti di criticismo temerario, direi edipico. Prosegue dunque P.: « La tav. 59 mi lascia leggere semplicemente questo:

عَمَلَ حَسَنِ بْنِ اِسْتَدِ أَحْمَدَ سَارِي فِي التَّارِيخِ رَجَبِ الْمَرْجَبِ سَنَةِ تِسْعِينَ وَثَمَانِيَا  
 cioè ' *Fecit* Husayn figlio di mastro Ahmad da Sari in data rajab, l'anno 890/1485 '. Non scorgo, nel testo, la parola *najjār* ... come pure la vocalizzazione ' *amala* per ' *amila*. L'iscrizione del caso mi pare da definire araba, malgrado l'evidente volgarismo persiano della *nisba* e la non perfetta levigatezza grafico-linguistica, e rinviare semmai a un discorso di stile e grado linguistico circa l'uso dell'arabo, nella regione e nell'epoca determinate, a livello artigianale ». In parte giusto, ma qual'è lo « evidente volgarismo persiano della *nisba* »? Non c'è. Se si tratta di ساری inteso anche da P. come « place-name », piuttosto che come *jamā'a min Ṭabaristān*, v. *al-Ikmāl fi'l-mu'talaf wa'l-mukhtalaf fi asmā' al-rijāl* di 'Alī ibn Hibat Allāh... detto Ibn Mākūlā (sec. V Eg.), citato da Sam'ānī, *Ansāb*, GMS XX, f. 285 v., allora anche P. sembra non ricordare, come gli autori da lui sgridati, che *Sārī*, cfr. oltre a Sam'ānī, loc. cit., anche Yāqūt-Wüstenfeld, III, p. 10, può essere tranquillamente, in concorrenza con *Sarawī*, « alia nominis relativi forma, eaque anomala » (*Liber as-Sojutii...*, *Supplementum...*, p. 111), preferita in *al Moschtabih...*, p. 262, una *nisba* all'araba, e addirittura sul prezioso e sull'antiquato, afferente al toponimo nella sua

forma, squisitamente levigata, di Sāriyya. Se P. guarda con sospetto alla mancanza dell'articolo *al-*, può vedere lo Shaikh Muḥammad Taqī Tustarī, per esempio, che a p. 6 del suo *Qāmūs al-rijāl*, I, Tehran 1379 *qamari*, spiega lucidamente tempi modi e funzione del medesimo *al-* premezzo alle nisbe, e tempi modi e funzioni della sua assenza avanti le stesse. Se anche P. intravede un'*ezāfe*, allora l'iscrizione deve trasformarsi per lui in persiana tutta quanta, perché non v'ha dubbio che faccia molto più persiano un'*ezāfe* di quanto non facciano arabo articolo, formule e lessico arabi. Tanto più che non ci sarà mai discorso di stile grado e livello abbastanza tecnico da convincerci che tra artigiani, in quella regione, di rajab 890, per Aḥmad si dicesse *Aḥmad*. Quei *zabar* sembrano piuttosto buttati giù *ad pompam vel ostentationem*, e se si tiene conto per di più di quanto è superflua una vocalizzazione in *la* di '*amila*, nonché del fatto che il secondo *zabar* del medesimo '*amila* se ne sta in realtà, nella tav. 59, rannicchiato dentro l'incavo del *lām*, più in basso del *zabar* numero uno, si da parer tanto un *zīr* che non riesca a trovare, per mancanza di spazio vitale, la sua sede più adeguata, sfido chiunque a giurare, sulla sua coscienza, su Giorgio Pasquali e sul Corano, che quella non è un'iscrizione persiana. Possiamo leggere tranquillamente, in persiano: « Opera di [ma un *Fecit* non porterebbe danno veruno] Ḥosein figlio di mastro Aḥmad da Sāri [come un Aḥmad-e Jām, cioè, che certo non voleva dire Aḥmad Bicchierino nonostante i trascorsi giovanili del famoso *žandepil* 'al-Jāmī'; ma, di nuovo, un eventuale, lezioso *Sariacus* non ci meraviglierebbe], *in tempore* di rajabolmorajjab, ecc. ».

Insomma non è escluso che il « volgarismo persiano » denunciato sia un capovolgimento dei valori canonici usuali, nel rapporto tra colto e volgare, analogo a quello operato dall'amministrazione civica veneziana quando definisce la mia parrocchia « S. Alvise, vulgo S. Ludovico ». Persiana l'iscrizione, cioè, a malgrado dell'evidente arabizzare, zoticamente saputo, della nisba e di altri ipercorrettismi. O viceversa tutta araba senza persianismi (quale potrebbe essere eventualmente proprio una nisba *Sāravi*, comune tra i *mota'akhhherin* locali, vedi per es. il celebre Moḥammad 'Ali ebn-e Moḥammad Rezā Sāravi, *allaḥa* a fine sec. XII Eg.): « [Ciò] fece Ḥusain figlio del Maestro Aḥmad (,) nativo di Sāriyya, nella data: rajab al-murajjab, ecc. ».

In conclusione il sospetto di una « mixture of the two languages » è forse meno lontano dalla verità dell'ipercorrettismo piemontese. Quel *najjār* deriva probabilmente, per attrazione, dall'esempio menzionato poche righe sopra dagli autori recensiti, e non è stato eliminato in bozza solo perché, trattandosi di un artigiano abbastanza noto come il *najjār-e Sāri* (ma Sāravi, naturalmente, nel *Fehrest* ufficiale dei monumenti, ed. in persiano esfand 1349, p. 182, onde l'altro equivoco), la cosa sonava irreprensibile. Irreprensibile resta comunque la frase (sempre alla p. 3) « ... it is difficult to establish which language is intended, and a visitor could read in either idiom according to his inclination ». Non solo, però, « When the vowel is omitted ».

Un'altra conclusione è poi che un elenco delle nisbe meno ovvie e delle loro varianti, in un manuale, sarebbe utile anche ai Maestri più delle radici cubiche.

Ripeto: che un Bivar possa prender papere non m'è nuovo: io stesso, in altra sede, ne ho segnalate altre, constatate a Shinbār, forse più grosse, (si « intravedevano » gli utensili del rito del *haoma*, altro che *najjār*!), ma senza mettermi le mani nei pochi capelli per il lavoro supererogatorio che in conseguenza m'aspettava. Ne prendo spesso anch'io, di papere, e mi glorio di essere almeno con ciò nell'illustre schiera di iranisti « stentati » di cui fanno parte un Minorskij, un Marquart, e, perché no, un Piemontese; quel che è grottesco è che uno continui a lamentare che l'iranistica degli altri non è ancor nata, che ci vogliono scienze superspecializzate, che « povero me, ho tanto da fare, ed ecco che mi tocca sempre rifare tutto *by myself* », senza essere sicuro di non star prendendo papere anche lui proprio nel momento che lagrimando pontifica.

*Wa'llāhu a'lam*, ovvero '*elm az ān-e Khodā-st*, come si dice oggi nell'ambigua, indogermano-semitica *mixture* a stile, grado e livello *beheshti*.

کرد رسوا داغ نافد سوز پنهان مرا / شد دهان روزن خاموش غماز قلم

Hanifi, M. Jamil, *Historical and cultural dictionary of Afghanistan*. The Scarecrow Press Inc., Metuchen, N. J., 1976, pp. viii-141.

Quinto della serie degli 'Historical and cultural Dictionaries of Asia', il volume in esame è costituito da una «selection of cultural and historical categories considered significant by a native Afghan cultural anthropologist» (p. vi), raccolte alfabeticamente, in modo da creare, secondo gli obbiettivi illustrati dal Direttore della Serie (Basil C. Hedrick, del Museo dell'Università dell'Illinois Meridionale, a Carbondale), una «guide and reference ready to the nation» (p. ii).

Giustamente il Direttore sottolinea che la scelta del materiale da inserire, seppur «arbitrarily» fatta dall'Autore, nondimeno vuole essere «logical and justifiable» (*ivi*). Sul primo di questi tre punti non possono esservi commenti da fare, evidentemente, tanto più che non è indicato il criterio ispiratore dell'«arbitraria» scelta; molto discutibili sono invece le applicazioni delle altre due affermazioni.

Non mi riesce infatti chiaro quale logica si possa trovare nell'inserire alfabeticamente voci come le seguenti: 'Fakhruddin Razi' (p. 38), 'Khwaja Abdullah Ansari' (73), 'President Mohammad Daud' (98), quando ci si sarebbe aspettati di trovarle sotto Razi, Ansari, Daud, con eventuali richiami (ma che senso ha mettere come lemma principale 'President'?).

Né si comprende quale logica esiga che la 'Great Friday Mosque of Herat' (51) riappaia anche alla voce 'Masjide [per inciso, questo termine, cfr. s.v., è definito «Afghan native term for the Mosque»!] Jame or Friday Mosque' (83), tanto più che solo alla voce 'Herat' (54-55) si dice che essa è «one of the best architectural examples of the Timurid period».

Tra le lingue parlate in Afghanistan troviamo elencate (i corsivi sono miei) «Pushtu, *Dari* (*Afghan Persian*), *Farsi*, Nuristani, Moghuli, Uzbeki, Turkmani, *Tajiki* and Kirghizi» (78): che senso ha questa triplice divisione del np.? Tralasciamo poi altre contraddizioni interne, come quella dovuta al fatto che, mentre qui si parla di lingua (o lingue?) 'Nuristani', alla voce 'Ethnic groups' (36-37) si dice che i Nuristani parlano 'Pushtu', o assurdità come quella di affermare che «*dari* is the most recent name given to Farsi» (39, s.v. 'Farsiwan'), o dimenticanze come quella dei 'Pushtun' nella voce relativa ai gruppi etnici già citata, malgrado che sotto il lemma omonimo (99) si rimandi appunto a 'Ethnic groups'.

Troppe sarebbero le illogicità ingiustificabili per segnalarle tutte; troppi anche gli errori di stampa e le lacune: tra gli studiosi occidentali sono segnalati solo quelli di lingua inglese, e tra quelli afgani mancano personaggi come Mahmud Tarzi, Habibi, Farhadi, per citare a caso, o sono ignorati termini come *landay*, così come la 'selected, comprehensive and up-to-date bibliography' (vii), che si trova alle pp. 127-141, comprende solo alcuni testi in lingua inglese.

Esistono però voci per gli aeroporti in cui atterra l'Ariana Afghan Airlines (ma anche qui, manca Roma!) (13), o i posti di frontiera per chi arriva in automobile (36), o la corrente elettrica che sarebbe «common throughout Afghanistan»! (35) o gli orari di apertura dello Zoo di Kabul (125).

Ma anche volendo considerare il volume una specie di Baedeker *sui generis*, alcune notizie sono poco chiare: per es. parlando delle 'Chaikhanas' (26) si dice che «in larger towns one may find large Chaikhanas called Hotel or *Rustoorant*» (il corsivo è nel testo): si tratta forse degli 'ethnic restaurants' di cui si segnala l'esistenza a Pule Khumri (99)?

Giorgio Vercellin

Sir Harry Garner, *Chinese Lacquer*, London, Faber and Faber, 1979, pp. 285, figg. 214 + 8 tavn. a colori.

Sir Harry Garner è stato un personaggio di primissimo piano nel campo dello studio della storia dell'arte estremo-orientale in questo secolo; con la sua scomparsa è venuto a mancare un uomo che tanto ha fatto nella sua lunga e laboriosa esistenza per il progresso delle conoscenze scientifiche nel settore sinologico. Collezionista eccezionale e grande studioso, ha fuso armonicamente questi aspetti della sua personalità, evitando che l'uno prevalesse sull'altro: preparato, paziente, meticoloso e modesto, ha pubblicato numerosi lavori di notevole importanza per studiosi e specialisti dell'arte, soprattutto cinese.

Questo suo libro sulle lacche cinesi esce postumo - curato per la stampa da B. Gray che è autore della presentazione - e fa seguito al catalogo, 1973<sup>1)</sup>, della mostra tenuta, al British Museum, della sua superba collezione donata in seguito al British stesso e al Victoria and Albert Museum; si completa così un trittico di opere, tutte fondamentali, pubblicate da Garner nella medesima collana editoriale<sup>2)</sup>. Scrivere un libro sulle lacche è un'impresa ardua per i complessi problemi di datazione, per le conoscenze tecniche necessarie che non sempre sono di agevole apprendimento, per la vastità del materiale a disposizione (è necessaria un'approfondita conoscenza anche delle lacche giapponesi e coreane: sono lucidissime ed esemplificative del suo acume e pagine dedicate da Garner alle lacche delle isole Ryukyu e alle influenze reciproche con quelle cinesi); non è esagerato sostenere che solo un uomo dalla vasta esperienza scientifica e culturale, come il nostro A., poteva riuscire, e riuscire bene, in una fatica così improba.

L'opera tratta principalmente delle lacche dal periodo Yüan in poi, dividendo il materiale a seconda della tecnica usata e non della cronologia, metodo non dei migliori in assoluto, ma forse il più adatto in questo caso. Dopo l'introduzione il primo capitolo è dedicato al materiale dal punto di vista tecnico ed alla distribuzione geografica degli alberi che producono lacca nell'Asia Orientale; segue quindi un capitolo che riguarda le più antiche lacche cinesi, ed uno sulle fonti letterarie cinesi in cui si tratta della manifattura del prodotto o si menziona per esteso il commercio dello stesso. Seguono, poi, i capitoli dedicati alle varie tecniche di lavorazione, Garner ne individua almeno otto principali, ed un breve capitolo accenna alla produzione nell'Asia sud-orientale, imparentata con quella cinese. Concludono il libro una bibliografia, divisa tra testi in cinese e in lingue europee, e l'indice. Altre, numerose, indicazioni bibliografiche sono comunque fornite dalle note a piè di pagina.

Il libro tratta, s'è detto ed è ben precisato dall'A. nella prefazione, principalmente delle opere dall'epoca mongola in poi: è un vero peccato perché è anche il periodo meglio conosciuto (soprattutto grazie alle ricerche del Low-Beer e dello stesso Garner), mentre sarebbe stato di grandissimo interesse un intervento di Garner, studioso autorevolissimo anche fuor d'Europa, circa le lacche più antiche ed in special modo quelle d'epoca Han scavate a Ma-wang-tui che ci paiono stilisticamente assai importanti per la storia artistica cinese, e che sono invece discusse piuttosto brevemente. Delle lacche intagliate Garner dà invece un ampio resoconto. Forse un po' troppo spesso si ricorre all'immagine di lacche londinesi o quantomeno occidentali (ed è vero, però, che le pubblicazioni specifiche cinesi non sempre aiutano adeguatamente gli studiosi), circostanza implicitamente ammessa dall'A., che fu collezionista, non va dimenticato!, il quale ha però d'altro canto avuto così la possibilità di esaminare personalmente quasi tutti i pezzi descritti. Tale resoconto costituisce la parte centrale del volume e insieme al capitolo 11°, sulle lacche con madreperla, la parte più documentata ed approfondita del libro. Tecnicamente Garner

non ci pare molto convincente in un solo caso (pp. 105-106) e non perché la datazione proposta da Low-Beer per due esemplari di lacche intagliate sia a nostro avviso più plausibile, ma in quanto non ci pare sufficientemente argomentata quella proposta dall'A.

Ma la materia è estremamente complessa; inoltre, da poco tempo essa viene esaminata con rigore, ed anche se questo volume lascia in sospeso moltissimi punti, è un'ottima base di partenza, un necessario punto fermo sullo stato degli studi: costituisce certamente un incoraggiamento ad ulteriori ricerche condotte, magari, su specifiche classi di manufatti. Preziosa, in questo senso, è la bibliografia, soprattutto quella cinese, che è ragionata e conta una quindicina di testi, tutti di grandissimo interesse. La stampa è di buona qualità, mentre non sempre sono all'altezza le riproduzioni fotografiche.

È facile profezia quella secondo cui questo *Chinese Lacquer* sarà, come già *Oriental Blue and White*, un classico nel suo genere, un manuale indispensabile a chiunque voglia cimentarsi nel campo orientalistico della storia dell'arte che annovera fra i suoi Maestri Sir Harry M. Garner.

*Giovanni Curatola*

1) Sir H. Garner, *Chinese and Associated Lacquer from the Garner Collection, the British Museum*, London, October-December 1973.

2) Sir H. Garner, *Oriental Blue and White*, tre edizioni; *Chinese and Japanese Cloisonné Enamels*, due edizioni.