

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



XXII, 3 1983

BULZONI

(Serie Orientale, 14)

Annali di Ca' Foscari
serie orientale 14
XXII, 3, 1983

INDICE

ARTICOLI

A. Rigo, <i>Le posizioni corporee nella pratica delle tecniche d'orazione esicasta</i>	1
A. Sirena, <i>Ungherese fél¹, fél², fejfa e félfa</i>	13
C. Coco, <i>Lettere inedite e saggi non recensiti di Armin Vambéry</i>	25
C. Cossio, <i>Kamlešvar: abitare la battaglia</i>	75

NOTE E RASSEGNE

B. Chiesa, <i>Appunti per la recensio del commento a Daniele di Saadia Gaon</i>	91
L. Bettini, <i>Arabo šāwi dhara, "steppa"</i>	101
L. Magarotto, <i>La presenza della parola assente: per una critica di Frana di versi</i>	105
D. Dolcini Manara, <i>Considerazione sui versetti 9-14 dell'inno sab'di di Gorakh Nāth</i>	113
G. Sary, <i>Due preghiere nuziali mancesi di origine sciamanica</i>	119
G. C. Calza, <i>The 'Marriage of the Virgin' in a recently found K'o-ssu of late Ming manufacture</i>	125

ANTONIO RIGO

“ Καθίσας ἐν κελλίῳ ἡσυχῶ ... ” : *le posizioni corporee nella pratica delle tecniche d'orazione esicasta**

Una trentina d'anni fa, I. Hausherr, nell'articolo *Le Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique*¹, si soffermava brevemente sulla posizione seduta nella pratica della orazione esicasta mostrando come essa si scontrasse con l'abitudine tradizionale di tenersi in piedi per la preghiera. Dopo questo contributo del dotto gesuita nessun altro studioso si è soffermato sull'argomento che merita invece un'analisi approfondita.

La presente ricerca mira essenzialmente, esaminando i testi “tecnici” atthoniti, a stabilire quale fosse la posizione che veniva ad assumere l'esicasta. Tale indagine, oltre a fondarsi sulle fonti letterarie e sul materiale iconografico bizantino, si avvarrà dei testi provenienti da altri ambienti religiosi riguardanti pratiche analoghe, prime fra tutte la tecnica sufica dello Dhikr e le tecniche yogiche nell'Induismo e nel Buddhismo². Solo marginalmente, e nella misura in cui ciò sarà possibile, verrà trattato il problema delle origini della posizione (o delle posizioni) consigliata dallo Pseudo-Simeone, Niceforo, Gregorio il Sinaita.

Nel *Metodo della santa preghiera ed attenzione*, all'inizio del passaggio più propriamente tecnico possiamo leggere: “Quindi seduto in una cella tranquilla, in un angolo...chiudi la porta...appoggiando la tua barba sul petto e volgendo l'occhio corporale assieme a tutto il tuo spirito nel centro del tuo ventre, cioè nell'ombelico...”³. A tali indicazioni Niceforo l'Athonita (seconda metà del XIII secolo)⁴ non aggiunge niente di nuovo: anzi è ancora più reticente. “Entra nella tua stanza, chiuditi dentro e sedendo in un angolo...”⁵.

L'unica indicazione che si può ricavare dal primo dei due opuscoli è circa la posa del capo. Su di essa abbiamo anche testimonianze provenienti da altre tradizioni religiose. La *Yogatattva upaniṣad* dice infatti: “l'adepto metta il suo piede sinistro sul suo sesso e tenga con due mani il suo piede destro; inclinando la sua testa fino a che il suo mento tocchi il petto...”⁶. Altrettanto fa la

Dhyânabindu upaniṣad: "...nella posizione-del-Loto, appoggiando fortemente il mento sul petto..." ⁷. Tale postura era diffusa anche nel Buddhismo tibetano. Così *Il Sentiero Nirvânico - Lo Yoga del Grande Simbolo* consiglia: "mettere i piedi nella posizione-del-Buddha (=Padma-âsana, posizione-del-Loto n.m.). Mettere le mani orizzontali ed alla stessa distanza al di sotto dell'ombelico. Raddrizzare la colonna vertebrale...Piegarlo il collo fino a fargli assumere l'aspetto di un uncino, facendo una leggera pressione col mento sul pomo d'Adamo" ⁸. Infatti "il piegare il collo regola l'espiazione" ⁹. Ed *Il Sentiero della Conoscenza: Lo Yoga delle sei dottrine*: "metti il corpo nella posizione-di-Buddha. Fai in modo che le vertebre della spina dorsale siano diritte...Copri completamente l'esofago (appoggiando su di esso il mento)..." ¹⁰. Le fonti islamiche invece non ci dicono niente al riguardo. Abbiamo solo una testimonianza isolata su al-Bistâmî (m. 875) ¹¹ di al-Munâwi, che non è però molto chiara. "L'ho visto come un uomo appena salvato dall'annegamento. Il mento gli urtava il petto. Il suo sguardo era fisso..." ¹². Agli inizi del XIII secolo, Qâdî Ruku ad-dîn Samarqandî tradusse dapprima in persiano e poi in arabo il trattato yogico *Amrta-Kunda* ¹³. In esso possiamo leggere, tra le diverse posizioni, il seguente consiglio: "Sedersi incrociando le gambe e mettere il piede destro sulla coscia sinistra ed inversamente...Raddrizzare il dorso, mettere la mano sul ginocchio, raddrizzare il braccio ed appoggiarsi per guardare l'ombelico..." ¹⁴. È evidente che per seguire questa indicazione, sorprendentemente simile a quella dello Pseudo-Simeone, bisogna inclinare il capo.

Sia lo Pseudo-Simeone che Niceforo invece non dicono assolutamente niente circa la posizione delle gambe ¹⁵. Si può addirittura supporre che essa consistesse nel sedersi per terra con le gambe incrociate: tale consuetudine infatti non era sconosciuta agli ambienti spirituali bizantini come ci mostra l'illustrazione contenuta nel Vat. gr. 1754 (XII-XIII sec. per i foll. che ci interessano) fol. 5v ¹⁶ raffigurante un monaco seduto con le gambe incrociate e con le mani appoggiate sulle ginocchia.

Come è noto posizioni di questo tipo erano (e sono tuttora) consigliate per la pratica della meditazione nello Yoga induista e buddhista. Esse potevano avere numerose varianti delle quali solo quattro venivano generalmente adottate: Siddha-âsana, Padma-âsana, Svastika-âsana e Simha-âsana ¹⁷. Se sfogliamo i repertori sullo Dhikr nella mistica islamica possiamo osservare, assieme a L. Gardet, che in essi è raccomandato generalmente di sedersi a gambe incrociate con le palme delle mani sulle ginocchia (tarabbu'u), anche se è pure ammesso di sedersi sui talloni ¹⁸. Si deve però notare che i repertori sullo Dhikr più conosciuti (D. shâdhilî secondo Ibn'Iyâd o al-Sanûsî, D. dei Naqshabandiyah secondo al-Naqshabandî) sono troppo tardi per avere un effettivo valore in una ricerca di tipo storico. Meglio sarà pertanto rivolgerci alle prime testimonianze sulle posizioni dâ âssumere per la tecnica dello Dhikr.

Il testo più antico risale al XII secolo. Si tratta dello Dhikr hamâ'ilîya che

prescrive di sedersi con le gambe incrociate, gli occhi chiusi, le due palme delle mani sulle ginocchia ¹⁹. Dopo di questo si deve menzionare il testo di Nağm ud-dîn, î Dâya (1223), “il novizio si sedeva con le gambe incrociate, in direzione della Mecca...poneva le mani sulle coscie, chiudeva gli occhi...” ²⁰. Quasi cinquanta anni dopo Azîz-i Nasafî (m. tra il 1282 ed il 1300) scriveva: “...mettersi a sedere nella direzione della Mecca...Alcuni hanno detto che si deve sedere su entrambe le ginocchia, come per la recitazione della formula di fede nella preghiera rituale, poichè questa è la posizione più devota. Il nostro Shaikh invece...siede, come pure i compagni, con le gambe incrociate (murabba’)” ²¹. Di pochi anni successivi è ‘Alâ’ al-Dawla a-Semnânî (m. 1336) ²². Egli consiglia di mantenere erette le vertebre del dorso e del collo sedendo a gambe incrociate, di mettere la mano destra sulla mano sinistra che tiene la gamba destra al di sotto del ginocchio ²³. Ed aggiunge a questo proposito: “È permesso sedersi solamente o con le gambe incrociate in clausura o così come ci si siede per dire la formula di fede nella preghiera rituale (inginocchiato). Si tramanda circa Maometto che dopo la preghiera mattutina rimanesse seduto con le gambe incrociate per ricordare Dio (per lo Dhikr n.m.) fino allo spuntar del sole. Questo modo di sedersi però è vietato sempre ad eccezione di quanto ci si dedica al ricordo di Dio (allo Dhikr n.m.) poichè è il modo di sedersi del fanfarone. Durante lo Dhikr è comunque raccomandabile poichè altrimenti il praticante non potrebbe dedicarsi al cosiddetto “forte” Dhikr. E nel caso dovesse addormentarsi in questa posizione durante lo Dhikr o venisse sopraffatto da una distrazione non deve ripetere l’abluzione rituale...” ²⁴.

Questa breve indagine ci ha permesso di vedere come le più antiche testimonianze sulla tecnica dello Dhikr parlassero di due diverse posizioni corporee ed una di esse era quella a gambe incrociate. Solo al-Semnânî parla della posizione del capo dicendo che vanno mantenute erette, assieme alla schiena, anche le vertebre del collo. La mistica islamica pertanto non sembra aver conosciuto la posa della testa “a uncino” consigliata da alcuni testi yogici e dallo Pseudo-Simeone. Il fatto che la posizione a gambe incrociate fosse conosciuta a Bisanzio e che la testa inclinata fosse connessa a tale posizione nello Yoga sia induista che buddhista non è però decisivo per chiarire definitivamente la posizione seduta alla quale si riferiva l’anonimo autore del *Metodo della santa preghiera ed attenzione*.

Gregorio il Sinaita (m. 1346) ²⁵ ritorna in due diverse opere sulla tecnica d’orazione. Egli scrive così: “Dal mattino siediti su uno sgabello alto un palmo...faticosamente curvato con un forte dolore al petto, alle spalle ed alla nuca” ⁷⁶, “malgrado la scomodità, rimani costantemente seduto su uno sgabello per la maggior parte del tempo...piegato in due dall’angoscia e dal dolore” ²⁷. La migliore descrizione di tale posizione ci è data da Gregorio Palamas (m. 1359). “Colui che cerca di far ritornare la sua mente in se stessa in modo di spingerla

non al movimento in linea diritta, ma al movimento circolare ed infallibile, invece di disperdere il suo sguardo qua e là; nor. avrà forse un grande profitto fissandolo sul petto o sull'ombelico come su un punto d'appoggio?

Poichè non solamente si ripiegherà così esteriormente su se stesso, ma anche, dando una tale posizione al corpo ricondurrà verso l'interno del cuore la potenza della mente che si disperde con la vista all'esterno...Elia stesso, il più perfetto di quelli che hanno visto Dio, avendo appoggiato la sua testa tra le ginocchia ed avendo così riunito con una grande fatica la sua mente in se stessa, mise fine ad una siccità di diversi anni (I Re XVIII, 42-45 n.m.)”²⁸.

Da qualche decennio a questa parte, alcuni studiosi hanno pubblicato una figura contenuta nel Vat. gr. 1754 fol. 8v affermando che essa rappresenta questa posizione per la preghiera²⁹. Si potrebbe pensare che tale illustrazione sia inserita tra testi “tecnici” esicasti, invece essa raffigura una strofa del *Canone catanittico* che narra la vicenda dei “santi criminali” del quinto gradino della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco (575-650 ca)³⁰. Così essa compare in tutti i manoscritti contenenti quest'opera³¹, illustrando l'inizio della quinta ode³². Il Vat.gr. 1754, assieme ad altri codici, aggiunge a questo verso due righe che dicono così: “Questi sedendo sulla nuda terra pongono le loro facce tra le ginocchia e piangono”³³. Ora queste parole non sono nient'altro che una parafrasi di un passo di Climaco contenuto nel quinto gradino della *Scala Paradisi*: “altri stavano seduti sul pavimento, sopra sacco e cenere, con la faccia tra le ginocchia, e battendo la fronte per terra...”³⁴. Si tratterebbe quindi di una antica testimonianza su una posizione simile a quella consigliata da Gregorio il Sinaita e da Palamas nel XIV sec., pur in un contesto notevolmente diverso. Infatti, mentre in Climaco si tratta di una posizione penitenziale assunta dai monaci del “carcere” presso il cenobio di Tanobo, negli autori athoniti essa è la posizione per l'orazione.

Il Vat.gr. 394 (XI sec.) è un manoscritto della *Scala Paradisi* di Climaco ed è il più antico di tutti i manoscritti conosciuti del *Canone catanittico*. Al fol. 41v possiamo ritrovare il passaggio appena citato del quinto gradino, ad esso è anche associato un'illustrazione³⁵. Due dei quattro personaggi sono in una posizione che si discosta dalle raffigurazioni precedentemente prese in esame. Qui infatti i monaci sono (probabilmente) inginocchiati con il mento appoggiato sulle ginocchia³⁶. Alla luce di questa figura che è, lo ricordo, più antica di tutte le altre, c'è da chiedersi se la posizione precedentemente ricordata con le parole di Gregorio il Sinaita e di Palamas non sia più recente dell'XI secolo³⁷.

Abbiamo però delle testimonianze più antiche, provenienti da un altro ambiente religioso, che presentano una posizione simile³⁸. Ḥanīnā ben Dōsā (I sec. D.C.)^{38a} secondo quanto racconta il trattato *Bērakōt* del Talmud babilonese, supplicato da Rabbi Yōhānān ben Zakkay di guarirgli il figlio gravemente ammalato, “chinò la testa fra le ginocchia e invocò la misericordia divina ed

egli guarì ³⁹. In un altro trattato talmudico, l'*Abōdāh Zarāh*, possiamo leggere che Eleazar ben Dordia, dopo essersi macchiato di una colpa ed aver chiesto inutilmente perdono alle montagne, al cielo, alla terra, al sole, alla luna ecc., disse: “la faccenda dunque dipende solo da me! Avendo messo la testa fra le ginocchia pianse ad alta voce finchè la sua anima lo lasciò...” ⁴⁰. Infine abbiamo un racconto di Ḥay Ga’ōn ben Šerīrāh sui mistici della Merkābāh. “Molti dotti credevano che chi...volesse avere la visione della Merkavà dovesse assoggettarsi a una determinata procedura: digiunare...e porre la testa fra le ginocchia e bisbigliare molti inni e canti...” ⁴¹. Il prototipo di questa posizione è probabilmente Elia sul monte Carmelo (lo ricordava già Gregorio Palamas) che poneva fine alla siccità. “Elia si recò alla cima del Carmelo; gettatosi a terra, pose la faccia tra le proprie ginocchia” (I Re 18-42).

È interessante notare che tale posizione in ambiente ebraico è associata a delle pratiche diverse: accompagna infatti un’operazione di tipo taumaturgico nei casi di Elia e di Ḥanīnā ben Dōsā; è una posizione per la penitenza accompagnata dalle lacrime presso Eleazar ben Dordia; è associata ad una tecnica mistica dai praticanti “la discesa verso la Merkābāh”.

Presso gli spirituali dell’Oriente cristiano, come abbiamo visto, essa è sia una posizione penitenziale (accompagnata dalle lacrime come nel passo di *Abōdāh Zarāh* ⁴²), sia una posizione per la tecnica dell’orazione esicasta secondo le testimonianze di Gregorio il Sinaita e di Gregorio Palamas.

Si deve ricordare infine che qualcosa di simile ⁴³ si può ritrovare in un repertorio sullo Dhikr opera di Muḥammad al-Sanūsī (m. 1859) che è però troppo tardo per meritare una particolare attenzione. “Le posizioni da prendere nell’ordine shādhilī ⁴⁴ per lo dhikr consistono nell’accoccolarsi per terra, con le gambe incrociate, elevando le ginocchia, con le braccia gettate attorno alle gambe, la testa bassa tra le due ginocchia e gli occhi chiusi” ⁴⁵. È evidente come questa posizione sia molto simile a quella in esame; una differenza tra l’una e l’altra emerge invece nel corso della pratica; mentre infatti l’esicasta rimane fisso in questa posizione, il sufi secondo al-Sanūsī deve alzare la testa pronunciando la formula ⁴⁶.

Questi sono gli elementi in nostro possesso su questa singolare posizione corporea. Essi ci permettono di vedere come essa avesse già una lunga storia prima di venire usata dai mistici esicasti, ma purtroppo non ci lasciano comprendere il significato che probabilmente aveva a livello di “fisiologia mistica”.

La nostra indagine ci ha permesso di vedere come i testi “tecnici” esicasti consigliassero due diverse posizioni corporee quasi sicuramente d’origine diversa. Quanto prescrivevano lo Pseudo-Simeone e Niceforo aveva infatti dei parallelismi nella mistica islamica e nello Yoga indiano: fatto che si può anche spiegare con una derivazione diretta dall’Oriente di queste tecniche. La posizione curva, consigliata da Gregorio il Sinaita e Grègorio Palamas e documentata

dalle illustrazioni del *Canone catanittico*, contraria ad ogni principio yogico, trae invece la sua origine nel mondo religioso del Vicino Oriente e nell'Ebraismo in particolare.

1) OCP XX (1954) pagg. 7-26.

2) Le eventuali filiazioni storiche oppure le relazioni di tipo fenomenologico sono oggetto da tempo di una mia ricerca che si concreterà in una messa a punto sulla vicenda. Cfr. per il problema M. Eliade, *Le Yoga immortalité et liberté*, Paris 1954 tr.it. Milano 1973 pagg. 67-74; G.C. Anawati-L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1976 pag. 187ss; M.M. Moreno, *Mistica musulmana e mistica indiana*, AL X (1946) pagg. 102-212; R. Gnoli, *Hesychasm and Yoga*, E&W II (1953) pagg. 98-100; E. (von) Ivanka, *Byzantinische Yogis?*, ZDMG CII (N.F. XXVII) (1952) pagg. 234-239; W. Nolle, *Hesychasmus und Yoga*, BZ XLVII (1954) pagg. 95-103.

3) I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, OC IX (1927) pag. 164.

4) Su di lui v. M. Jugie, *Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison*, EO XXXV (1936) pagg. 409-412; D. Stiernon, *Nicéphore l'hésychaste*, DSAM t.XI coll. 198-203.

5) Il passaggio ἔστω σοι πρότερον βίος ἡσυχος, ἀμέριμνος καὶ μετὰ πάντων εὐρηνικός. εἴτα εἰσελθὼν εἰς τὸ ταμεῖόν σου ἀπόκλεισον σεαυτὸν καὶ καθίσας ἐν μιᾷ γωνίᾳ è omesso dalla Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν e dalla *Patrologia Graeca* che ne dipende (cfr. I. Hausherr, *La méthode...*cit. pag. 130), ma è riportato da tutti i manoscritti.

6) *Upanishads du Yoga. Traduites du sanskrit et annotées par J. Varenne*, Paris 1971 pag. 88.

7) *Ibidem* pag. 108. Ed ancora "...si appoggia fortemente il mento sul petto..." (pag. 112).

8) W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines or Seven Books of Wisdom of the Great Path*, London 1958, tr.it. Roma 1973 pag. 123.

9) *Ibidem* pag. 124.

10) *Ibidem* pag. 191. Cfr. anche pag. 192.

11) Su di lui v. H. Ritter, *Abu Yazîd (Bayâzîd) Tayfûr B'îsa B. Surûshân al-Bistâmî*, EISL2 v. I pagg. 166-167.

12) R. Khawan, *Propos d'amour des Mystiques musulmanes*, Paris 1960 pag. 60. Cfr. anche M. Maupilier, *Le Yoga et l'homme d'Occident*, Paris 1974 pag. 235.

13) Yusuf Husain, *Hawâ al-Hayât: la version arabe de l'Amratkund*, JA CCXIII (1928) pagg. 291-344.

14) *Ibidem* pag. 298.

15) Ugualmente Abû Hâmid al-Ghazzâlî scrive solamente: "Dopo essersi seduto in solitudine..." (apud G.C. Anawati-L. Gardet op. cit. pag. 277) ed il cabalista Abraham Abulafia, prescrivendo una tecnica per molti versi simile, consiglia: "...volgi la tua faccia ad Oriente senza abbassarla né alzarla, siediti rivestito di abiti bianchi..." (apud F. Michelini Tocci, *Una tecnica recitativa e respiratoria di tipo sufico nel libro La luce dell'intelletto di Abraham Abulafia*, Ann. Facoltà di Lingue e Lett. Stran. di Ca' Foscari XIV (1975) pag. 230).

16) Tavv. I e II. Sul Vat. gr. 1754 v. J.R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton 1954 (= *Studies in Manuscript Illumination* 5) pag. 113ss.

17) Cfr. A. Danielou, *Yoga. The method of Re-integration*, London 1951 pag. 26ss.

18) G.C. Anawati - L. Gardet op. cit. pag. 201 e n. 64.

19) L. Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallâj. t. II La survie de Hallâj*, Paris 1975 pag. 444; id, *L'idée de l'esprit dans l'Islam in Opera Minora. Textes recueillis, classés et*

présentés par Y.Moubarac t.II, Paris 1969 pag. 563; G.C. Anawati - L. Gardet op. cit. pag. 207.

²⁰⁾ F. Meier, *Der Derwischtanz, Versuch eines Überblicks*, AS VIII (1954) pag. 111. A detta di questo studioso (*Die Schriften des 'Aziz-i Nasafi*, WZKM LII (1953) pag. 164) questa sarebbe la più antica testimonianza sulle posizioni corporee per lo Dhikr.

²¹⁾ *Kasf ul-haqâ'iq* ibidem pag. 164.

²²⁾ Su di lui v. F. Meier, *'Alâ' al-Dawla al-Simnâni*, EISL 2 v. 1 pagg. 357-358; H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques III Les Fidèles d'amour-Shi'isme et Soufisme*, Paris 1972 pagg. 275-355; id, *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Chambéry 1971 pag. 179ss.

²³⁾ L. Massignon, *La Passion...*cit. pag. 444; id, *L'idée de l'esprit...* cit. pag. 563; ib, *Le souffle dans l'Islam* in *Opera Minora* cit. pag. 552. H.Maspero vedeva in questa posizione la possibilità di un influsso taoista. Al riguardo si devono ricordare i ripetuti contatti di al-Semnâni con monaci buddhisti (ed anche con una asceta ebreo), cfr. i brani della sua vita riportati da M. Molè, *Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire*, REI XXIX (1961) pag. 76ss.

²⁴⁾ *Fadî at-tanqa* (1313) apud F. Meier, *Die Schriften...*cit. pag. 164 n. 2.

²⁵⁾ Su di lui v. J. Bois, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIVe siècle*, EO V(1901) pagg. 65-73; J. Darrouzès, *Grégoire le Sinaïte*, DSAM t.VI coll. 1011-1014.

²⁶⁾ Περὶ ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων τῆς προσευχῆς in Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν ...v. IV Atene 1961 pag. 71.

²⁷⁾ Περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθέζεσθαι τὸν ἡσυχάζοντα εἰς τὴν εὐχὴν καὶ μὴ ταχέως ἀνίστασθαι ibidem pag. 80.

²⁸⁾ J. Meyendorff, *Grégoire Palamas- Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Louvain 1959 (=Spicilegium Sacrum Lovaniense 30-31) pagg. 90-94.

²⁹⁾ Tavv. III. Ricordo J. Meyendorff *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959 pag. 292 con la didascalia: "Celui qui s'applique à la prière...". Manuscrit grec XI^e siècle"; M. Eliade, *Patanjali et le Yoga*, Paris 1962 pag. 69: "Posture et respiration dans l'oraison hésychaste (Manuscrit grec XII^e siècle)"; E. Zolla, *I mistici*, Milano 1963 tav. opp. a pag. 544: "Preghiera esicastica. Da un manoscritto bizantino del secolo XI. Biblioteca Vaticana. È così documentata la posa esatta assunta dai religiosi esicastici..."; *The Cambridge Medieval History. Volume IV: The Byzantine Empire*, Cambridge 1966-1967 tr. it. Milano 1978 pag. 467: "Monaco esicasta in preghiera. Miniatura da un manoscritto bizantino dell'XI sec. Biblioteca Apostolica Vaticana"; F. Poli, *Yoga ed Esiccasmo*, Bologna 1981 retro di copertina.

³⁰⁾ V. J.R. Martin op. cit. pag. 128ss.

³¹⁾ Si tratta, oltre che del Vat. gr. 1754, del Bucar. gr. 1294 (XI sec.) (cfr. I. Barnea, *Un manuscrit byzantin illustré du XIe siècle*, RESE I (1963) pagg. 319-330 + Tavv.), del Sinaitic. gr. 427 (XIV sec.) dell'Athen. gr. 742 (XVIII sec.), del Marc. gr. II 32 (XIV sec.) (v. tav. IV) e del Marc. gr. II 44 (XVI sec.) (v. tav. V).

³²⁾ La strofa è la seguente:

Οἱ τὸ πρὶν ἐπ'αύχενος / φέροντες ζυγὸν τὸν χρηστὸν καὶ σωτήριον/
τὰ νῦν οἴῳ βάρει / τῶν πταισμάτων δεινῶς πιεζόμεθα. / ὑφ' οὗ κάτω
νεύειν / καὶ πρὸς τὴν γῆν ὡς περ τὰ κτηνῆ / ἀπονύπειν ἀεὶ βιαζόμεθα"
(ed. J.R. Martin op. cit. pagg. 134-135; cfr. anche per il Bucar. gr. 1294 I. Barnea op. cit. pag. 322).

³³⁾ "Οὗτοι ἐπὶ ψιλοῦ τοῦ ἐδάφους καθημένοι, τοῖς γόνασι τὰ πρόσωπα
ἐπικαλύπτουσι καὶ δακρύουσιν"

(ed. J.R. Martin op. cit. pag. 135).

³⁴⁾ "ἄλλους ἐν τῷ ἐδάφει ἐπὶ σάκκου καὶ σποδοῦ καθημένους, καὶ τὸ
πρόσωπον τοῖς γόνασι καλύπτοντας, καὶ τὸ μέτωπον εἰς γῆν τύπτοντας"
(S. Giovanni Climaco, *Scala Paradisi. Testo con introduzione, versione e note di P. Trevisan* v. I, Torino 1941 pag. 209).

³⁵⁾ Tav. VI.

³⁶⁾ Tavv. VII - VIII.

³⁷⁾ Anche il Bucar. gr. 1294 fol 7r (riportato da I. Barnea op. cit. tav. 13), che è il più antico codice del *Canone catanittico*, presenta una figura che non è molto chiara circa la posizione dei monaci, come lo sono invece quelle più tarde riportate alla fine del presente articolo.

³⁸⁾ Simile, ma non sicuramente la stessa, infatti tutte le fonti ebraiche pur parlando di “porre la testa tra le ginocchia” non accennano al sedersi, ciò può far pensare addirittura che questa azione venisse compiuta stando in piedi.

^{38a)} Su di lui v. innanzitutto la voce *Haninà ben Dosà*, EJ v. VII coll. 1265-1266; G. Vermes, *Post-biblical Jewish Studies*, Leiden 1975.

³⁹⁾ 34B (*Il trattato delle benedizioni (Berakhot) a cura di S. Cavalletti*, Torino 1968 pag. 282).

⁴⁰⁾ 17a (*The Babylonian Talmud. Seder Nezikim v. IV. Translated into English with Notes, Glossary and Indices under the Editorship of I. Epstein*, London 1961ss pag. 87).

⁴¹⁾ Apud G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954³ tr. it. Milano 1965 pag. 74.

⁴²⁾ V. il testo riportato nella nota 33.

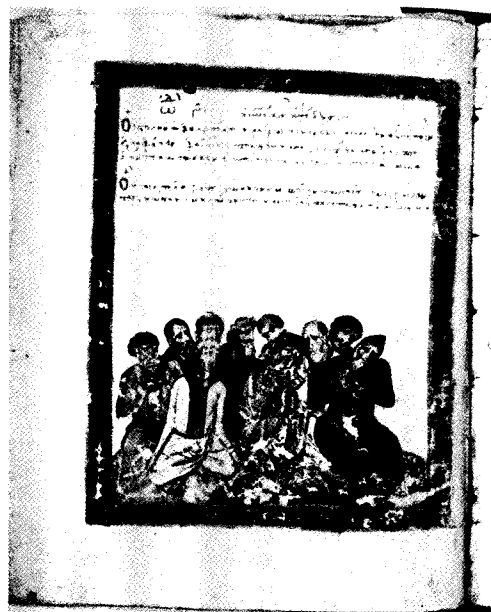
⁴³⁾ E. Peterson, *Messaliani*, EC t. VIII col. 842 collegava la posizione usata dai mistici della Merkābāh con quella dei κατακεφαλῖται presso i messaliani di Costantinopoli ricordati da Michele il Siro (XII sec.). Questo parallelismo è insostenibile: basta leggere la cronaca del patriarca giacobita per rendersi conto che gli eretici praticavano una tecnica completamente diversa: “In questa epoca nacque l’eresia dei ‘Catacefaliti’, cioè ‘sospesi con la testa in basso’. Un certo egiziano, che fu accolto da un altro egiziano nella città imperiale, si mise ad insegnare al suo ospite che colui che rimane sospeso con la testa in basso per tre ore di giorno e tre ore di notte per venti giorni è purificato dal male, vince tutte le passioni e diventa impassibile. In seguito se mangia, o se commette fornicazioni o se asseconda tutti i desideri del suo cuore, agisce come un essere spirituale, e queste cose non gli sono imputate come peccato...Dopo una festa fece sospendere due o tre persone con la testa in giù, e mise le altre attorno in modo che pregassero perchè coloro che erano sospesi ottenessero la perfezione misteriosa e l’impassibilità” (*Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d’Antioche (1166-1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J. B. Chabot t. II, Paris 1901 pag. 261 (trad. franc.)*).

⁴⁴⁾ Su questo ordine v. innanzitutto D. S. Margoliouth, *Shādhilya* SEOI pagg. 509-511.

⁴⁵⁾ Apud G.C. Anawati - L. Gardet op. cit. pagg. 202-203.

⁴⁶⁾ V. ibidem pag. 203.

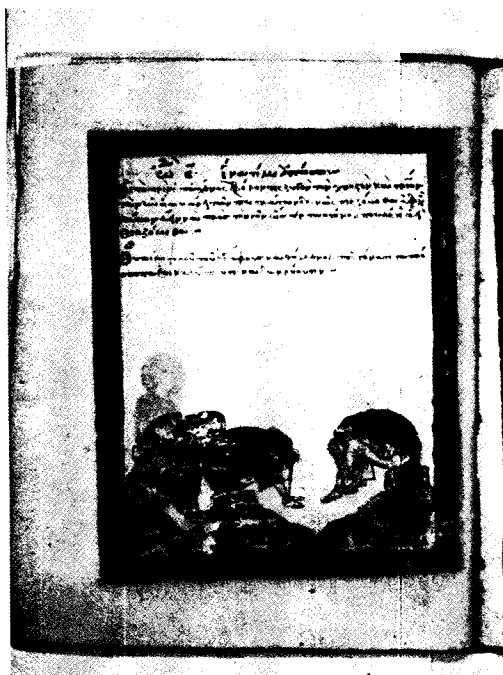
* *Abbreviazioni utilizzate*: AL = Annali Lateranensi; As = Asiatische Studien; BZ = Byzantinische Zeitschrift; DSAM = Dictionnaire de spiritualité, Ascétique et Mystique; EC = Enciclopedia Cattolica; EISL2 = Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition; EJ = Encyclopaedia Judaica; EO = Echos d’Orient; E&W = East & West; JA = Journal Asiatique; OC = Orientalia Christiana; OCP = Orientalia Christiana Periodica; REI = Revue des études islamiques; RESE = Revue des études sud-est européennes; SEOI = Shorter Encyclopaedia of Islam; WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes; ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



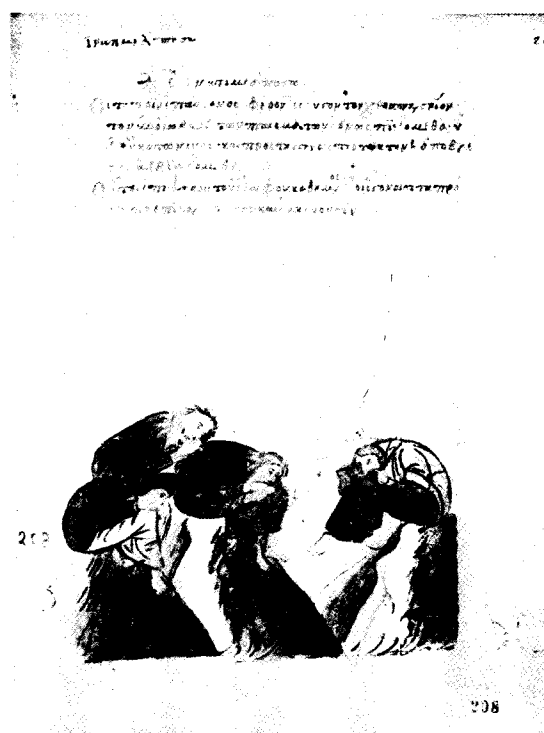
Tav. I: Vat. gr. 1754 fol. 5v.



Tav. II: Vat. gr. 1754 fol. 5v (particolare).



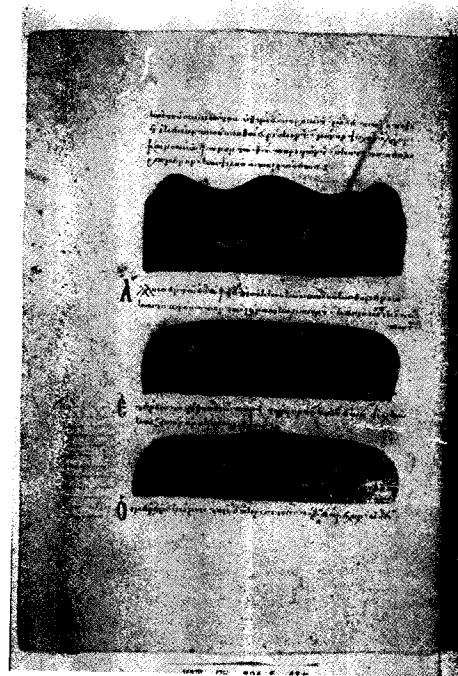
Tav. III: Vat. gr. 1754 fol. 8v.



Tav. IV: Marc. gr. II 32 fol. 208r.



Tav. V: Marc. gr. II 44 fol. 186r.



Tav. VI: Vat. gr. 394 fol. 41v.



Tav. VII: Vat. gr. 394 fol. 41v (particolare).



Tav. VIII: Vat. gr. 394 fol. 41v (particolare).

ANTONIO SIRENA

UNGHERESE *FÉL*₁, *FÉL*₂, *FEJFA* E *FÉLFA*

Le ricerche attorno ai *fejfák* ungheresi, nonostante decenni di continui approfondimenti, non hanno ancora raggiunto un punto di approdo definitivo. Le opinioni si dividono ancora fra chi data la loro comparsa nei cimiteri ungheresi all'epoca della dominazione turca e della Riforma protestante, vedendo fra le tre cose un nesso stretto (Novák 1973, Novák 1982, Csalog 1957) e chi, al contrario, ne sottolinea l'arcaicità e rimanda per una loro interpretazione, formale e funzionale, ad epoca pre-cristiana e territorio orientale (Hoppál 1980, Hoppál 1982, Balassa 1949, Balassa 1973, Imreh-Hoppál 1977, László 1944, Koczogh 1979). Più recentemente, i *fejfák* si sono anche accostati ad oggetti, apparentemente di simile fattura, esistenti in territorio tedesco (Hofer 1982): anche ad ovest, o a nord, insomma, ne andrebbe ricercata l'origine.

Il dibattito è, dunque, ancora ben vivo. Dopo le prime osservazioni etnografiche e linguistiche a caval di secolo (Budenz 1897, Munkácsi 1895, Huszka 1895, Szinte 1901-1905, Roediger 1903, Bátky 1904, Barátosi Balogh 1907) e, più avanti, degli anni trenta (Solymossy 1930), il materiale relativo ai *fejfák* si è arricchito di nuovi dati provenienti dal folclore comparato ugrofinnico. Soprattutto negli anni settanta il dibattito si è nuovamente animato, tentandosi una complessiva riconsiderazione della materia (Kós 1975, Kovács 1971, Kovács 1982, Nagy 1974, Kunt 1983, oltre ai già citati). Particolare rilievo hanno assunto, in quest'ambito, gli studi etnografici comparati in campo ugrofinnico. Ancor lungi dal potersi ritenere completi, questi, tuttavia, hanno aperto nuove frontiere di ricerca. Basti pensare, a solo titolo d'esempio, agli studi sullo sciamanesimo siberiano (Diószegi 1958) o sul mondo spirituale e sulla mitologia finnica (Honko 1980), ed anche ai contributi di parte sovietica sulla religiosità e sulle credenze dei popoli obugrici, permiani, finnovolgaici, ecc. (Sokolova 1975-76, Paulson 1980, Černecov 1949, Markelov 1980, Pletněva 1974, Zbrneva 1980, ecc.).

Nonostante possa ritenersi ricca la messe di saggi pubblicati sulla spiritualità e il folclore dei popoli ugrofinnici e sufficientemente ampia la bibliografia ormai a disposizione in particolare sui *fejfák* (limitata tuttavia, quest'ultima, alle ricerche di parte ungherese), la questione della loro origine e funzione antica (non quella attuale, ch , qui, le descrizioni appaiono esaustive) rimane non solo aperta ma vieppi  ingarbugliata mano a mano che procedono le ricerche e si acquisiscono nuovi dati.

Il problema   che nei *fejf k* confluiscono probabilmente sedimentazioni antiche e recenti contaminazioni culturali: si pensi non solo all'ipotizzato influxo o contagio ottomano (difficilmente decisivo, del resto, se si guarda alla sostanziale dissomiglianza delle "steli" cimiteriali quali si presentano, ad esempio, attorno alla moschea di Jakovali a P cs o alla particolare diffusione transilvana dei *fejf k*, in un territorio, cio , che mai venne occupato dai turchi) ma anche ad una simbologia tipologicamente tutt'altro che estranea alla sensibilit  del medioevo balcanico (emblematico in caso dei bogomili).

L'opinione, tuttavia, che appare oggi prevalente e che suggerisce i pi  consistenti filoni di ricerca, scava verso Oriente e attribuisce funzioni e forme dei *fejf k* ad eredit  ugrofinniche. Il che,   ben chiaro, non risolve certo, ancora, il problema centrale, ch  anche in quel contesto (anzi li a maggior ragione, pur apprendoci i millenari rapporti fra mondi ugrofinnico, altaico e indoeuropeo ancora sostanzialmente oscuri) si pu  parlare di interferenze e commistioni culturali (e linguistiche) fra popoli diversi interagenti sopra grandi estensioni geografiche e all'interno di culture sovranazionali.

Come bene   stato messo in evidenza (Hoppál 1982) usanze simili o comunque culture sepolcrali che potrebbero costituire i contesti antichi dei *fejf k* sono diffuse presso ciuvasci, osseti, ucri e finni (solo per citarne alcuni): popoli che possono vantare profonda antichit  di permanenza nelle steppe euroasiatiche, attraversate da est a ovest e da nord a sud da movimenti migratori e correnti culturali diverse.

Non intendiamo, certo, affrontare qui il problema di una ipotetica "cultura delle steppe" dai tratti areali unitari (connesso all'altro problema, quello delle lingue-base e dei rapporti fra pre-proto indoeuropeo e pre-proto ugrofinnico e altaico). Ci limitiamo a sottolineare come chi sostiene l'origine orientale dei *fejf k* ritenga che essi non siano un'usanza introdotta in tempi relativamente recenti in seguito alla Riforma protestante (ipotesi avanzata perch  il *fejfa*, come "segno" funebre,   esclusivo dei cimiteri protestanti, specie calvinisti, mentre i cattolici si limitano alla croce) ma abbiano, al contrario, origini pi  antiche, risalenti a qualche millennio addietro: tale retaggio ugrofinnico la Riforma ebbe forse il solo merito di rivitalizzare, permettendo il recupero e la reinterpretazione, anche in chiave etnica, di usanze di epoca pre-cristiana, ma ancor latenti.

Una constatazione pare comunque da farsi, tralasciando per il momento di dar conto di alcuni interessanti risultati in quest'ambito, sui quali torneremo

più avanti: alla grande ricchezza di ricerche condotte sui *fejfäk* nel campo etnografico non ha finora corrisposto un'altrettanto ricca quantità di studi sul versante linguistico.

In questo senso, le ricerche sembrano ritenersi paghe delle spiegazioni di TESz che sostiene la derivazione di *fejfa* da *fej* “testa”, di retaggio ugrofinnico, e *fa* “legno, albero”, anch'esso di origine ugrofinnica: “composto” recente, attestato dal 1833 (Kassai 2:162). Quest'interpretazione non soddisfa pienamente e i fatti necessitano, a nostro avviso, di più approfondito esame.

I riscontri per *fej* sono i seguenti: vog. *pänk* “testa”; syr. *pon, pom* “parte finale, inizio, punta di qualcosa”; vot. *pun, pum* “fine, confine, parte superiore di qualcosa”; mordv. *pè, pà* “parte finale di qualcosa”; fin. *pää* “testa”; lap. *bagne* “l'attacco delle corna della renna con la testa”; sam. jur. *päs* “incominciare”; sam. tvg. *feai, feae* “punta, parte superiore, fine di qualcosa”. La forma uralica ricostruita è **pän3* (TESz 1:862).

Per ungh. *fa* “albero, legno”: vog. *-pà* “albero” (solo in composti); cer. *pu* “legna da ardere”; syr. *pu* “albero”; vot. *pu* “albero”; fin. *puu* “albero, legno”; sam. jur. *pa, pea* “albero, bastoncino, ceppo”; sam. Jen. *fē* “albero”; sam. tvg. *fā* “albero”; selk. *pū, po* “albero”; kam. *p' à* “albero, legno secco, bosco”. La forma uralica ricostruita è **puwe*. (TESz, 1:822).

Mentre per *fa* “albero, legno” i significati ungheresi non destano perplessità essendo sostanzialmente univoci (1055: “albero”; 1226: “ceppo, oggetto di legno”; 1231: “bosco”; 1553: “lancia”), per *fej* “testa” i significati antichi sono diversi da quello attuale (1002/1257: “inizio, fonte”; 1130-40/XII-XIII sec.: “parte superiore di un oggetto”; 1329: “cranio, volto”; 1395: “estremità, parte finale di qualche parte del corpo, parte in qualche misura separata dal resto”; altri significati, dal XV secolo, riportano a “capo, condottiero”, “persona”, “essenza, sostanza di qualcosa o qualcuno”).

TESz interpreta *fej* sostenendo che, pur essendo certamente di epoca ugrofinnica anche i significati di “inizio, fonte” e di “parte superiore di un oggetto”, è “cranio, volto” l'accezione più antica: il che apre però il problema del rapporto fra questo significato e quelli attestati nelle altre lingue ugrofinniche (i quali, più che a “testa”, sembrano riportare piuttosto a “parte superiore di qualcosa, estremità, fine”), ma anche con le attestazioni in antico ungherese, dove il termine si trova diffuso con il significato, appunto, di “inizio, fine, estremità”.

Il composto *fejfa*, secondo TESz, si giustifica “in parte perchè una variante di *fejfa* raffigura una testa umana stilizzata, in parte perchè, ancor oggi, il *fejfa* viene piantato accanto alla testa del morto” (TESz 1:864)

Vien fatto di notare che le due spiegazioni addotte da TESz non paiono in realtà ben compatibili fra loro e non sembra giustificato appaiarle. Bisognava optare chiaramente o per l'una o per l'altra.

Si comprenderebbe infatti un composto del tipo *fej-fa* “legno della testa”

se si accettasse la spiegazione secondo la quale si tratterebbe di un “segno funebre collocato accanto alla testa del morto”: ma non si spiega appieno questa costruzione se si vuol sostenere che il termine serve ad indicare *anche* “la testa umana stilizzata”. In questo caso dovremmo piuttosto aspettarci un composto del tipo **fa-fej* “testa di legno”. (Quanto a *láb-fa* “legno del piede” che occorre talvolta, può ben trattarsi di un successivo parallelismo con *fej-fa*).

Inoltre, il termine *fejfa* è recente (è attestato dal 1833) come, del resto, dimostra la sua stessa forma: se fosse più antico, si sarebbe piuttosto fissato in **föfa*, essendo appunto *fö* e non *fej* la forma sostantivale antica (e non solo aggettivale, come oggi) per “testa”: *fej* si sviluppò solo in seguito, differenziandosi come sostantivo, a partire dalle forme suffissate possessive di *fö* (*fejem*, *fejed*, *feje*, ecc.). Le prime attestazioni dei *fej* sono del 1403 (come toponimo) e del 1533 (come nome proprio) (TESz 1:862).

In un solo caso, sporadico, compare una costruzione del tipo **fö-fa*: non riferito però al *fejfa* “idolo funebre”, ma al *félfa* “stipite”, il che ci porta comunque a ritenere, come si dirà anche più avanti, che vi sia stato e vi sia tuttora un significativo rapporto fra i segni tombali e gli stipiti delle porte (*ajtóföfa*, a est del Danubio: NyAtl. 204).

Ciò pone il problema di quale dovesse essere l’antico termine ungherese per “idolo” (e per *fejfa*). Il nome (o i nomi) di origine ugrofinnica per “idolo” sembra sparito. TESz fa derivare *fejfa*, come s’è visto, da *fej* “testa” e *fa* “albero, legno”. *Bálvány* “idolo” è certamente prestito (probabilmente slavo e non turco: Kniezsa 1955: 591-592). *Oszlop* “colonna” è anch’esso di origine slava, derivante da una forma *stülpü* di origine indoeuropea (**stupa*) connessa a a.ind. *ashva-yupa* “colonna rituale” e ciuv. *jupa* “legno funebre” (Hoppál 1982).

Quanto a *kép* “quadro”, ma anticamente “ritratto, volto” come dimostra il prestito ungherese in croato dove s’è mantenuto l’originario significato, è a sua volta prestito turco nell’ungherese.

Ma su ciò torneremo in seguito. Per quanto riguarda l’etimologia di *fejfa* c’è da notare che se è vero, come ormai generalmente si accetta, che il *fejfa* ha origine antropomorfa, non si giustifica appieno, se non con un improbabile “salto” semantico, una denominazione per l’oggetto che si limiti ad indicare un semplice “segnale” della tomba. Poichè questo vero e proprio idolo antropomorfo, oggi stilizzato e semplificato dalle sue originarie sembianze, non è altri che il “doppio” del morto, simulacro e perciò realmente esistente, davvero “incarnante” lo spirito del defunto e dunque ancor più reale di quanto non fosse la persona in vita poichè ne racchiude l’intima “sostanza”, più comprensibile risulterebbe una costruzione del tipo **fa-fej* “testa di legno” (è nella testa che anche secondo la tradizione ugrofinnica risiede l’anima) o, eventualmente, “sostanza di legno”, cioè “anima lignea”.

A meno che non si voglia intendere *fa* come “albero” anzichè come “legno”: ambiguità semantica consentita nell’ungherese. Ciò ci porterebbe, scio-

gliendo il dilemma, certamente più vicini alla concezione sciamanica, e ci spiegherebbe perché l'idolo avesse da essere chiamato *fejfa*, ovvero “albero della testa” (cioè, non necessariamente con metafora, cfr. sopra, “l'albero dello spirito del defunto”).

Una spiegazione plausibile, questa, verso cui potrebbe facilmente propendere qualunque visitatore del cimitero, poniamo, di Nagykörös, dal quale proviene il più antico riscontro dell'esistenza di *fejfák* (Novák 1982:297): qui molti *fejfák* sostengono sospesi, quasi tronchi veri e propri, il peso dell'aggrovigliato vegetale che nasce dal sepolcro (come in certo Islam persiano). È certo antico il culto degli alberi, e non solo presso i Magiari, che ancor oggi, in alcune zone, piantano negli orti prospicienti le case particolari alberi, detti *ecetfa* “albero dell'aceto” in Ormánság, o anche *istenfa* “albero di Dio” in Sárköz, destinati ad essere trapiantati sulle tombe, mentre sono frequenti i cimiteri quasi trasformati in frutteti (Balassa 1973:236). Pare significativo che in Ormánság sia chiamato *ecetfa* il *bálványfa*, costruzione atipica, per la quale, ci pare, valgono le considerazioni espresse sopra: non “idolo di legno”, ma “legno”, o qui, meglio, “albero dell'idolo”, con una probabile analogia (da escludersi invece per *fejfa* per motivi, soprattutto semantici, ben comprensibili alla luce dei dati precedenti) con la lunga e produttiva serie di nomi di albero (*diófa* “noce”, *akácfa* “acacia”, *fűzfa* “salice”, *körtefa* “pero”, *gyümölcsfa* “albero di frutta”, *nyírfa* “betulla”, *tölgyfa* “quercia”, ma anche *élőfa* “albero vivo”, cioè albero in generale per ben distinguerlo da *fa*, che da solo vale anche “legno”, o “legna”) i cui modelli sono di tradizione ugrica.

In questo senso, è significativo che, fra i molti termini indicanti le diverse parti del *fejfa*, concepite come parti del corpo umano (*nyak* “collo”, *láb* “piede”, *vall* “spalla”, *derék* “busto, petto”, ecc.) compaia talvolta (in Transilvania) anche *tő* che significa, per l'appunto, “radice”: quasi che l'idolo antropomorfo si radicasse saldamente sul sepolcro.

E tuttavia è chiara l'origine antropomorfa del *fejfa*: non albero sciamanico, insomma, ma simulacro del caro estinto. Tanto più che il *fejfa*, costruito come un complesso sistema di segni (l'altezza, il colore, la presenza o l'assenza di segni accessori scolpiti come il berretto o il tulipano, il diametro stesso del tronco indicano di volta in volta, presso le diverse comunità locali o regionali, l'età del sepolto, la causa della morte, talvolta lo “status” sociale, ecc.) riporta fedelmente alle caratteristiche individuali del defunto. Se queste si sono conservate attraverso i secoli, pur nel corso del progressivo processo di stilizzazione dell'oggetto, sviluppandosi da un originale antico e caricandosi di interferenze culturali e nuovi significati coerenti con i diversi stadi di cultura, ancor più marcato, allora, doveva essere originariamente di vero e proprio ritratto il carattere dell'antico *fejfa*, copia fedele, per quanto lo consentisse l'abilità dell'intagliatore, del caro estinto. Esso ha dunque carattere non simbolico (com'è invece la croce), bensì iconico.

Se si confrontano, poi, i *fejűk* cimiteriali con gli “idoli del portone”, *kapubárványok* o idoli custodi della casa, presenti in alcuni territori ungheresi più isolati e conservativi, si ricava la convinzione di una forte somiglianza e connessione. Talvolta, pur dotato dei fondamentali attributi con cui è costruito il *fejű*, il *kapubárvány* si approssima ancor di più di esso alle sembianze umane. Scolpito sullo stipite (*félfa*) delle porte delle case contadine, è oggetto di particolare venerazione. Se chiamato alle armi, il giovane contadino prima di partire accarezza e bacia lo stipite: o, meglio, l'idolo che vi è raffigurato (*fakép* “ritratto di legno”, *kapubárvány* “idolo del portone”, *kapufélfa* “stipite del portone”, *kapufa* “legno del portone”: quattro nomi per indicare la stessa cosa). Ma anche il morto, quando, ormai in bara, esce dalla casa diretto al cimitero, viene deposto per un attimo ai piedi dell'idolo perchè se ne possa accomiatare (O. Nagy 1972:153). Sicure analogie lo collegano ad usanze di altri popoli uralici, ed anche altaici. In Transilvania, dove soprattutto è diffuso l’“idolo del portone”, vi sono tuttora numerose tracce dell'uso della sepoltura domestica (un'usanza riscontrata anche presso gli Ugri dell'Ob: Černecov 1949:43). László Kovács e János Jankó rassicurano sull'esistenza di tombe di persone di famiglia nel cortile delle case e perfino all'interno delle abitazioni: si tratta di testimonianze che depongono a favore dell'esistenza della sepoltura domestica, in Transilvania, fino al secolo scorso. (Kovács 1944:420; Jankó 1893:164). Ancor oggi esistono in Transilvania piccoli cimiteri strettamente riservati agli appartenenti ad una stessa famiglia. (Hoppál 1977:136).

Balassa, poi, accenna all'esistenza, in molti fra i più antichi cimiteri, di un ordine interno costruito su reciproci rapporti fra le singole tombe, tali da riprodurre fedelmente l'assetto urbanistico del villaggio, organizzato per “grandi famiglie” (Balassa 1973:230).

Hoppál richiama ad una possibile somiglianza fra *fejűk* e *kapubárványok* (“idoli del portone”), pur avvertendo che essa non è ancora generalmente accettata: questione antica ma irrisolta (Budenz 1896, Lükő 1942, Kós 1972). E tuttavia lo stesso Hoppál ritorna ripetutamente sull'argomento (Hoppál-Novák 1977, Hoppál 1982), limitandosi a sottolineare l'interferenza fra *fejűk* e *kapubárványok*, mentre non mancano esempi di *fejűk* ricavati da preesistenti *kapubárványok* (Hoppál 1982:343), nè di *kapubárványok* in tutto simili ai *fejűk* (OrmSz.: 149). Origine uguale hanno *kapubárványok*, “*kamennye baby*” e *fejűk* secondo Katona-Kós (1976:305), Lükő (1942:220), Kós (1975:183), Fodor (1970:124). Il *kapubárvány* si chiarirebbe dunque come la raffigurazione, in origine, di una persona di famiglia deceduta: il culto dei morti si è sviluppato spesso in culto degli antenati ed anzi dello “spirito protettore”, quasi a guardia del portone di casa. Sviluppi simili sono del resto ben noti proprio nell'area che fu teatro di interferenza fra ugrofinni e altaici. Pletněva ha esaminato oltre cento “statue cumane”, giungendo a concludere che tutte riportano a caratteristiche individuali del defunto: ritratti di un morto, gradualmente trasformatosi

in antenati protettori della comunità dei vivi (Pletněva 1974:10). Pur esistendo naturalmente una differenza fra culto dei morti e culto degli antenati, sono tuttavia entrambi fra loro in relazione. Anzi, l'uno si sviluppa dall'altro: "i primi morti sepolti in un cimitero rappresentano l'intera comunità degli antenati" (Paulson 1980:319). Essi diventano cioè spesso i rappresentanti legittimi dell'antenato mitico, protettore del clan, garante della sicurezza dell'intera comunità, in rapporto privilegiato con qualche divinità superiore.

La cosa è ancor meglio comprensibile, se si appunta l'attenzione su alcune usanze attestate presso altre popolazioni ugrofinniche, ed in particolare gli Obugri: i "parenti" più prossimi, cioè, agli Ungheresi. I Voguli, ad esempio, scolpiscono il ritratto del morto e lo tengono in casa per alcuni anni. Poi, trascorso il periodo, lo depongono sulla tomba. Presso queste popolazioni (ma tracce di ciò si trovano anche in Transilvania), esistono anche dati che riportano all'usanza della sepoltura domestica.

Kapubálvány e *fejfa* si chiariscono così entrambi, e reciprocamente, come raffigurazioni un tempo reali, oggi ormai stilizzate e semplificate, del caro estinto.

Per l'etimologia di *félfa*, sul quale si trovano scolpiti i *kapubálványok*, sono state proposte diverse interpretazioni. Non è dubbio, innanzitutto, trattarsi di un composto, il cui primo membro - *fél* - compare anche in *ajtőfélfa*, "stipite della porta", *ablakfélfa* "stipite della finestra", *kapufél* "stipite del portone", *félszer* "stipite". *Fél*, con valore autonomo, di "stipite", non s'incontra dunque mai, ma solo in composti.

Una prima spiegazione per *fél* di *félfa* riporta ad un ugrofinnico **pälä*, forse in qualche modo connesso all'indoeuropeo (cfr. rus. *pol* "lato, metà", che non ha però paralleli in altre lingue del gruppo). In campo ugrofinnico troviamo ovunque paralleli regolari: vog. *päl* "metà, lato" ost. *pēl k* "la metà di qualcosa"; syr. *pēl* "lato"; vot. *pal* "lato" ma anche "regione, periodo di tempo, periodo del giorno, la metà di qualcosa"; cer. *βel, pel* "lato"; mordv. *pēl* "la metà di qualcosa", *pēl'* "lato"; fin. *pieli* (anche qui solo in composti: *suupieli* "angolo della bocca", *poskipieli* "mascella"); lap. *belle* "lato, metà"; sam.jur. *pēl'l'è* "parte, metà"; sam. jen. *fele* "parte, metà"; sam. tvg. *fealea* "parte, metà"; selk. *pēle* "metà"; kam. *fièl* "metà, lato". (TESz 1:112).

Il vocalismo del rus. *pol*, a cui s'è già accennato, è velare e non consente un rigido accostamento ai dati ugrofinnici-uralici, di serie palatale. (Quanto al fin. *puoli* "la metà", che vi potrebbe essere accostato, si tratta di prestito).

Pur non respingendo la spiegazione di *fél* con UF **pälä*, TESz ne ritiene più plausibile una seconda che fa derivare il *fél* di *félfa* da un UF **pēle* del quale, oltre che nell'ungherese, si avrebbero continuatori in finnico: mordv. *pēl'* "piolo", fin. *pieli* "colonna", est. *peel* "pertica, stanga" (TESz 1:112).

La presenza di vocale lunga in finnico e in ungherese starebbe a segnalare una lunga ugrofinnica, ma questa non è cosa determinante, non essendo ancora

definitivamente acclarata l'esistenza della quantità in ugrofinnico-uralico (Hajdú 1981:116).

Secondo TESz, entrambe le spiegazioni si potrebbero accettare, poiché nulla osta dal punto di vista fonetico. Tuttavia la seconda sembrerebbe "più plausibile semanticamente". Inoltre, è possibile supporre che *fél* "metà, lato" abbia esercitato un influsso su *fél* "stipite" (il cui significato originario, ugrofinnico, doveva essere "colonna lignea"), conducendo ad una contaminazione semantica ma anche fonetica perché non si troverebbe mai, in varianti antiche o dialettali, **fil*, come ci si attenderebbe e come di regola accade per le *é* derivanti da un originario *ë*. In sostanza, la relativa anomalia di *fél* "stipite" (*ajtófél*) viene là spiegata con l'attrazione di *fél* "metà".

TESz propende dunque per spiegare *félfa* non da *fél* "metà" ma da *fél* "stipite", continuatore dell'ugrofinnico **pēle* "colonna lignea". D'altronde, anche il fin. *pieli* "colonna verticale, diritta" contribuisce a chiarire che tale autonomia è possibile. Il fin. *pieli* "stipite, soglia" (*oven pieli, ikkunan pieli*: di porta o finestra) è parola diversa dal suo omofono *pieli* "colonna".

Anche in finnico, cioè, *pieli* "metà" e *pieli* "stipite, colonna lignea" restano ben distinti, anche se omofoni. Il dato finnico rafforza la distinzione, già proposta da TESz anche nell'ungherese, fra *fél* "metà" e *fél* "stipite", ma permette, contemporaneamente, di comprendere meglio, anche dal punto di vista semantico, l'etimologia, che proponiamo, della derivazione di *fejfa* da *félfa*, dove *fél* non varrebbe "metà", ma "stipite, colonna".

Dei tre termini presi in considerazione (*fél* "metà", *fél* "stipite", *fejfa* "idolo funebre") riportiamo i seguenti interessanti riscontri dialettali:

- 1) *fél* "lato, metà": 1516 *fely* (RMNy 2/2:14); *fei-szárig* (uMTSz); *fél* (uMTSz).
- 2) *fél* "stipite" (*ajtófél*): *ajtó-fejfa* (MTsz).
- 3) *fejfa* "idolo funebre": *fölfä* (MTsz); *fějfa* (SzegSz).

I dati qui sopra riportati giustificano un giudizio di generale incertezza sul vocalismo ma anche sul consonantismo dei tre termini, sia per autonome tendenze di sviluppo fonetico, sia (nel caso di *fejfa* e *fél* "stipite") per trovarsi essi in un identico terreno semantico.

Non sono affatto da escludersi, poi, riflessi in quest'ambito di tendenze di sviluppo fonetico che hanno lasciato profondi segni nella lingua ungherese: in particolare, la tendenza alla palatalizzazione, iniziata già nel XV secolo e che continua, anche con particolari sviluppi dialettali, fino al secolo scorso (es. *l* > *ly* > *j*). Certo, la posizione in cui ha valore questa tendenza è davanti a vocale e in fine di parola (Bárczi 1975:140) e varrebbe dunque per *fél* ma non per *félfa*. Tuttavia, abbiamo visto anche dagli esempi dialettali, quale forte e continua interferenza esista fra *fél* "metà" e *fél* "idolo". *Ly* resta nella lingua scritta e letteraria e nel linguaggio colto ed elegante fino alla metà del XIX secolo ed è

probabilmente per questo che i vocabolari non riportano, con adeguata dovizia, dati rintracciabili invece nella lingua parlata e quotidiana.

Per quanto riguarda il vocalismo, lo sviluppo $\ddot{e} > \acute{e}$ è regolare. Prima del XV secolo, la \acute{e} subisce un allungamento. L'esito è $e\ddot{o}$, $e\ddot{e}$ ed altre dittongazioni (Bárczi 1975: 250). È un esito dittongale non strettamente necessario per $f\acute{e}l$, dove era già in corso lo sviluppo $l > ly > j$, con j di valore semiconsonantico. In quest'ultima fase, l'abbreviazione di \acute{e} e la palatalizzazione di l con esito in j sono sviluppi agevolati anche dalla contaminazione semantica fra $f\acute{e}l$ e fej , come sta ad indicare chiaramente l'esempio sopra riportato, dove $ajt\acute{o}f\acute{e}l(fa)$ diventa $ajt\acute{o}-fejfa$: uno sviluppo che si spiega anche con la valenza semantica del termine e che difficilmente avrebbe potuto aver luogo se $f\acute{e}lfa$ derivasse da $f\acute{e}l$ "metà" anziché da $f\acute{e}l$ "colonna, idolo".

Un ulteriore, eloquente indizio è dato dalla completa assenza del termine $f\acute{e}lfa$ "stipite" proprio in quella zona (Dunántúl) dove non esistono affatto i $fej\acute{f}ak$ antropomorfi "a tutto tondo", cioè la variante più simile ai $kapubálványok$. Piuttosto, nel Transdanubio esistono i $lapos fej\acute{f}ak$ ($fej\acute{f}ak$ "piatti") o i $szív alakú fej\acute{f}ak$ (i $fej\acute{f}ak$ "a forma di cuore"), probabile risultato, questi ultimi, di dirette discendenze da grezze pietre tombali (come nel cimitero di Balatonudvari sulla riva settentrionale del Balaton). Qui si trova, è vero, il termine $fejfa$ per "idolo funebre" ma dev'essere di più recente diffusione. Per "stipite", invece, si dice piuttosto $ajt\acute{o}sz\acute{a}rfa$ ($sz\acute{a}r$ "lato"), o $ajt\acute{o}ragaszt\acute{o}$ ($ragaszt\acute{o}$ "colla"), o ancora $k\acute{u}sz\acute{o}b$ "soglia".

Tutto ciò concorre a concludere che $fejfa$ non deriverebbe da $fej + fa$, come sin qui supposto, ma da $f\acute{e}lfa$, cioè da composto $f\acute{e}l$, oggi "stipite" (da un UF $*p\acute{e}le$ "colonna, idolo") + fa "legno, albero".

Lo sviluppo semantico fu probabilmente il seguente: "colonna" > "idolo" > "stipite". Oggi non esiste infatti un $f\acute{e}l$ "stipite" con valore di semantema. I termini che contengono questa antica parola ugrofinnica hanno valore semantico solo in composti. Si spiega, anche, perchè ci sia stato bisogno, nella lingua parlata, di una distinzione funzionale fra $fejfa$ e $f\acute{e}lfa$: espulso dalla casa, con la fine o il restringersi dell'usanza vuoi della sepoltura domestica, vuoi del "ritratto del morto" da collocare entro casa, e trasferitosi, insieme al morto, in cimitero, $f\acute{e}lfa$ è decaduto dalla sua sfera sacrale a semplice, seppur emblematico, pezzo di legno.

L'ipotesi ovviamente non implica una presa di posizione determinata circa l'origine di tutti i "segni sepolcrali" oggi indicati con la denominazione generale di $fejfa$.

In sostanza, l'interpretazione di $fejfa$ come "legno della testa" riporta ad etimologia popolare, agevolata dal fatto che lo sviluppo di $f\acute{e}l$ "colonna, idolo", ha finito coll'avvicinarsi al nome ungherese per "testa" (fej).

Bibliografia

- BALASSA, I. 1949. *O vëngërskich kladbištach*. Folia Ethnographica 1, pagg. 103-126.
- BALASSA, I. 1973. *A magyar temetők néprajzi kutatása*. Ethnographia 84, pagg. 225-242.
- BARÁTOSI BALOGH, B. 1907. *Az anjokról*. Néprajzi Értesítő 8, pagg. 169-182.
- BÁRCZI, G. 1975. *A magyar nyelv életrajza*, Budapest
- BÁTKY, Zs. 1904. *Adatok a kopjafákhoz*. Néprajzi Értesítő 5, pagg. 107-110.
- BUDENZ, J. 1896. *Bálvány és fejfá*. Ethnographia 18, pagg. 117-124.
- ČERNECOV, V.N. 1949. *Adalékok az obi-ugorok nemzetségi szervezetének történetéhez*. Budapest.
- CSALOG, J. 1957. *A szentesi reformatus temető gombosfái*. Néprajzi Értesítő 39, pagg. 203-211.
- DIÓSZEGI, V. 1958. *A samanizmus*. Budapest.
- FODOR, I. 1975. *Verecke híres útján*. Budapest.
- HAJDÚ, P. 1981. *Az uráli nyelvészet alapkérdései*. Budapest.
- HOFER, T. 1982. *Archaikus sirjeleink kérdéséhez*. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, pagg. 308-324.
- HONKO, L. 1980. *Finn mitológia*. Hoppál, M. (a cura di) *A tejút fiai*, Budapest, pagg. 188-213.
- HOPPÁL, M. 1980. *Népművészet és etnózemiológia*. Hoppál, M.-Novák, L. (a cura di), pagg. 191-217. Budapest.
- HOPPÁL, M. 1982. *Fejfáink keleti hátteréről. (A magyar fejfák jelképvilága)* Ortutay, Gy. (a cura di). Népi kultúra népi társadalom, XI-XII. Előtanulmányok a magyarság néprajzához, 10. Budapest.
- HOPPÁL, M. - NOVÁK, L. 1977. *Vëngërskie namogil'nye pamjatniki (etnosemiotičeskij analiz)*. Acta Ethnographica 26, pagg. 309-337.
- HUSZKA, J. 1895. *A székely ház*. Budapest.
- IMREH, P. - HOPPÁL, M. 1977. *Fejfák és temetők Erdélyben*. Folklor Archívum 7, pagg. 7-13, 135-155.
- JANKÓ, J. 1893. *Torda, Aranyosszék, Torockó magyar (székely) népe*. Budapest.
- KATONA, I., KÓSA, L. 1976. *A magyar népi kultúra honfoglaláskori elemei*. Hajdú, P., Kristó, Gy., Róna-Tas, A. (a cura di) *Bevezetés a magyar őstörténet kutatásának forrásaiba*, I, 1:246-308, Budapest.
- KNIEZSA, I., 1955. *A magyar nyelv szláv jövevényszavai*, Budapest.
- KOCZOGH, A., 1979. *Főüil való fák*. Confessio 111:4:84-101, Debrecen
- KÓS, K. 1972. *A székely sírfák kérdéséhez*. Népelet és néphagyomány, Bucarest, pagg. 253-274.
- KÓS, K. 1975. *Ékes fejfáinkról*. Művelődés 8. Anche in: *Fejfák*, Budapest, pagg. 171-193.
- KOVÁCS, L. 1944. *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Kolozsvár.
- KOVÁCS, L. 1971. *A honfoglaló magyarok lándzsái és lándzsás temetkezésük*. Alba Regia (Az István Király Múzeum évkönyvei) XI. Székesfehérvár, pagg. 81-108.
- KOVÁCS, L. 1982. *A honfoglaló magyar lándzsás sírjelölés és néprajzi megfelelő*. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, pagg. 58-85, Budapest.
- KUNT, E., 1983. *Temetők népművészet*. Budapest.
- LÁSZLÓ, GY. 1944. *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest.
- LŰKŐ, G. 1942. *A magyar lélek formái*. Budapest.
- MARKELOV, M. 1980. *Halottkultusz a Volga-kámai finnugor népek temetési szokásaiban*. Hoppál, M. (a cura di) *A tejút fiai*, pagg. 333-350, Budapest.
- MUNKÁCSI, B. 1895. *Adalékok a magyarok pogánykori vallásos képzetéhez*. Ethnographia 7, pagg. 220-229.
- NAGY, D., 1974. *A magyar fejfák és díszítményeik*. Folklor Archívum 2, pagg. 9-29, Budapest.
- NOVÁK, L. 1973. *Halottkultusz és fejfátípusok Albertirsán*. Studia Comitatus 2, pagg. 203-228, Szentendre.

- NOVÁK, L. 1982. *A temető helye a halottkultuszban, különös tekintettel a sír és sírjelölés kérdésére*. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, pagg. 285-307, Budapest.
- O. NAGY, 1972. *Mi fán terem?* Budapest.
- PAULSON, I. 1980. *Az észak-eurázsiai háziszellemek és bálványaik*. Hoppál, M. (a cura di), A tejút fiai, pagg. 422-435. Budapest.
- PLETNĚVA, S. A., 1974. *Poloveckie kamennye izvajanija*. Moskva.
- ROEDIGER, L. 1903. *Kopjafák a kovásznai temetőben*. Néprajzi Értesítő' 4, pagg. 299-302.
- SMIRNOV, I. N. 1891. *Duchovnoe tvorčestvo permjakov*. Permjaki, Kazan'. Trad.ungh. in: Hoppál, M. (a cura di), A tejút fiai, pagg. 249-272, Budapest 1980.
- SOKOLOVA, Z. P. 1975-76. *Az obi-ugor népek mitológiai elképzeléseinek vizsgálata*. Filep, A. (a cura di), Néprajzi előadások, pagg. 61-70, Budapest.
- SOLYMOSSY, S. 1930. *Ősi fejfaformák népünknel*. Ethnographia 41, pagg. 65-84.
- SZINTE, G. 1901-1905. *Kopjafák (temető-fejfa) a Székelyföldön*. Néprajzi Értesítő 2, pagg. 116-121; 6, pagg. 91-102.
- ZBRUEVA, A.V. 1980. *A Káma-menti népesség vilásképe az i.e. első évezredben*. Etno-art és (nép) művészet szemiotika. Kapcsolatok, pagg. 12-26. Budapest.

Abbreviazioni

- cer.: ceremisso (mari)
- ciuv.: ciuvasso
- fin.: finnico
- kam.: camassico
- Kassai: Kassai József, *Magyar-diák szó-könyvének...befejező' része a Toldalékokkal*. Kiadja Gáldi László, Budapest 1962
- lap.: lappone
- mordv.: mordvino
- MTSz: Szinnyei József, *Magyar Tájszótár*, I-II, Budapest 1893-1901.
- est.: estone
- ost.: ostjako (chanti)
- NyAtl.: *Magyar Nyelvatlasz*, a cura dell'Istituto di linguistica dell'Accademia delle Scienze ungheresi.
- RMNy.: *Régi magyar műemlékek*, I-IV, Buda 1838-1846.
- rus.: russo
- sam.jen.: samoiedo dello Jenissej (eńec)
- sam. jur.: samoiedo jurak (ńeńec)
- sam. tvg.: samoiedo tavgi (nganasan)
- selk.: selcupo
- syr.: syrieno (zürjeno, komi)
- SzegSz.: Bálint Sándor, *Szegedi Szótár*, I-II, Budapest 1957
- TESz: Benkó' L., Kiss L., Papp. L., Kubinyi L., *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1-3 1967-1976.
- UF: ugrofinnico
- ÚMTSz.: *Új Magyar Tájszótár*, a cura dell'Istituto di Linguistica dell'accademia delle Scienze ungheresi.
- ungh.: ungherese
- vog.: vogulo (mansí)
- vot.: votjako (udmurt)

CECILIA COSSIO

KAMLEŚVAR: ABITARE LA BATTAGLIA

Abitare la battaglia: ¹ sarebbe difficile trovare una locuzione che meglio di questa possa descrivere il ruolo sostenuto da Kamleśvar ² nel tentativo di esprimere, con lucida veemenza e senza compromessi, i conflitti, le incertezze, le oppressioni, le frustrazioni, l'apatia, ma anche l'irriducibile, seppur calpesta, vitalità del mondo urbano contemporaneo in India. Offrire la sua voce all' "uomo della strada", nel corso degli anni, è diventato per Kamleśvar qualcosa di più di quello che egli stesso definisce come senso di responsabilità dello scrittore. È invece un vero e proprio *dharm*, una Legge integralmente e unicamente umana, al servizio della quale egli pone l'arma della sua penna come un ideale e laicissimo *ksatriy*.

Scrittore, giornalista, leader della *Nayī kahānī* (Nuova Novella), critico e storico della letteratura hindī: Kamleśvar troverebbe da ridire su quasi tutte le definizioni. Non si ritiene un leader, né ritiene tale nessun altro, giacché non vede nella Nuova Novella un "movimento" o una "corrente", termini e concetti a cui è profondamente ostile. Altrettanta ostilità è nutrita da Kamleśvar nei confronti dei critici letterari, con un'avversione viscerale che ha trovato modo di esprimersi in alcuni articoli tanto feroci, quanto divertenti ³. Per non fargli torto, sarà opportuno limitarsi ad affermare che la sua intera attività è stata dedicata allo sforzo di rappresentare la "realtà reale" dell'uomo comune, che agisce nell'ambiente prodotto dalle condizioni storiche, politiche e socio-economiche dell'India urbana contemporanea. Teso al tentativo di un'esposizione spassionata e insieme partecipe, egli respinge e si batte contro ogni produzione letteraria moderna che non abbia le stesse mete. Benché ciò costituisca un suo limite, va detto che si è sempre assunto la responsabilità delle sue posizioni, come testimoniano le sue vicissitudini giornalistiche. Come giornalista, infatti, egli non ha mai esitato a stigmatizzare con inflessibile durezza i mali di un sistema di governo abbondantemente infettato da confusione e corruzione. La

severità del suo atteggiamento non poteva passare inosservata: licenziato dalla rivista “Sārikā” (Il tordo), di cui curava l’editoriale, e dalla televisione, dove conduceva un programma molto seguito, “Parikramā” (Rivoluzione - in senso astronomico), Kamléśvar è diventato per vocazione e per necessità uno scrittore freelance ⁴.

Il ruolo di testimone e giudice del suo tempo lo colloca su un piano più significativo rispetto ad una produzione narrativa spesso appesantita dall’insopprimibile esigenza di “descrivere” la realtà. Tale esigenza, tuttavia, si chiarisce alla luce delle vicende di quella nuova ipotesi del raccontare che si presenta nel momento più produttivo negli anni ’60, sotto il nome di *Nayī kahānī*, la Nuova Novella, o, in senso lato, Nuova Narrativa.

La delusione delle attese nate dall’indipendenza, il peso di modelli e di valori incapaci di dominare situazioni nuove, un’acuta sensazione di impotenza ad intervenire sulla realtà; in sintesi, questo il terreno su cui sorge la *Nayī kahānī*, descritto da Kamléśvar piuttosto disorganicamente, ma con esemplare incisività, nella raccolta di articoli *Nayī kahānī kī bhūmikā* (Introduzione alla Nuova Novella), edita nel 1969. Negli effetti ancora duraturi di cause ormai lontane egli ravvisa le motivazioni profonde che dovevano generare il fenomeno *Nayī kahānī*. La spartizione del paese e il massacro che ne era seguito, nel momento in cui veniva sancita l’indipendenza, avevano significato un brusco risveglio per quanti coltivavano il sogno di un’India unita e di una società nuova, fondata su valori laici di giustizia e uguaglianza. Dopo il 1947, inoltre, non c’era stata la rivoluzione in cui confidavano le forze progressiste, ma un semplice trasferimento di poteri nelle mani di una classe politica che si era subito adoperata per deludere ogni aspettativa:

Quella “generazione di asceti” che fino alle 23,59 del 14 agosto [1947] era composta di gente austera, idealista, sognatrice, virtuosa e santa, esattamente un minuto più tardi si trasformò in una banda di tiranni assetati del proprio tornaconto. Fiorì in ogni dove una nuova classe politica che, come una sanguisuga, prese a succhiare il sangue del popolo e ad accaparrare ogni lusso per sé ⁵.

Tre interi capitoli ⁶ di *Nayī kahānī kī bhūmikā* illuminano con particolare crudezza l’opera capillare di corruzione e di nepotismo perpetrato in vent’anni di indipendenza da parte di gruppi sociali, vecchi e nuovi, confluiti nel partito del Congresso, per mantenere i propri privilegi e quelli acquisiti: “Una visione spaventosa... Tutto un arraffa tu che arraffo anch’io. Un caos orrendo...” ⁷. La rete di corruzione estesasi ovunque - quasi una fisionomia caratterizzante dell’economia indiana - non offre come contropartita miglioramenti rilevanti nei diversi settori produttivi. Due conflitti armati, nel 1962 con la Cina, e nel 1965 con il Pakistan, inaspriscono una situazione già carica di tensioni interne, aggravate nel 1964 dalla morte di Nehru. Alla fine degli anni ’60, l’India

continua ad essere una nazione pre-industriale, con percentuali sempre crescenti di disoccupazione e di inflazione, aggravate dalla svalutazione della rupia nel 1966.

Se il decollo economico non c'è stato, l'India è pur sempre un paese in via di sviluppo, lentissimo e discontinuo. Giustamente Kamleśvar pone l'accento sul ruolo delle città in questa fase di trasformazione di un intero sistema di vita e di valori. È la città - afferma lo scrittore - il vero polso dell'India moderna, non il villaggio, "almeno finché non ci sarà una rivoluzione contadina. Ma la nostra società rurale è molto paziente e fatalista ed è improbabile che allo stato attuale riesca a compiere questo passo" ⁸. È la vita stessa nella città che, muovendosi secondo ritmi fondati "sull'economia, sulla matematica e sulla scienza" ⁹ *costringe* a spezzare i vecchi equilibri e a cercare modelli adatti ad un nuovo mondo di rapporti, sociali e familiari. Questa necessità di rottura è il solo momento positivo in una fase di transizione segnata dalla delusione e dell'impotenza: da qui prende le mosse la Nuova Novella. È la voce della media e bassa borghesia urbana, che più di ogni altra classe vive in condizioni incerte e instabili, mortificata da bisogni economici e avvilita nella sua aspirazione a un ubi consistam sociale. L'uomo della *Nayī kahānī*, come l'uomo comune che vuole rappresentare, vive nella costante sensazione di essere uno spostato, "un ingranaggio potenzialmente funzionale, utilizzato nella macchina sbagliata" ¹⁰, o non utilizzato per niente. È un uomo che finisce per sentirsi inutile, perché vive nell'attesa, sempre delusa, di un'occasione per impiegare le sue capacità e le sue forze. È uno spettatore pieno di dubbi, di incertezze, di paure, che non può intervenire sul proprio destino o sulla realtà, perché non è in grado e non tenta più di spezzare la rete di corruzione tesa ovunque da una classe privilegiata che

(...) si è costruita un'India tutta per sé con la propria politica interna ed esterna. La verità è che la presenza di quest'altra India dentro l'India ha gettato il seme della disintegrazione e ha ridotto in schiavitù l'India vera. (...) Quest'altra India, per mantenersi in vita, ha ficcato dei tubi nelle vene dell'India vera e ne sta succhiando la linfa vitale ¹¹.

La situazione di caotica disintegrazione dell'ambiente urbano, traboccante di gente, di miserie e di istinti vitali, trova nelle pagine di Kamleśvar gli accenti più sofferiti ed efficaci:

E su tutto la folla! Uomini e uomini e ancora uomini l'uno sull'altro. Case che crescono dentro le case! Uomini che si infilano dentro gli uomini. Angoli e verande di case protese su tutte le strade... Balconi impigliati nei fili della luce e nei cavi del telefono... Un popolo maledetto che dorme sui marciapiedi insieme ai cani! Madri che partoriscono nella paludi di insediamenti allagati ... Stracci sporchi di sangue mestruale buttati negli angoli dei vicoli e falli consa-

crati in ogni vicolo, angolo, buco, stanza. L'uomo che si alza ogni mattina nel segno della protesta è lo stesso uomo che va a letto ogni sera nel segno del compromesso. Se guardiamo con onestà e responsabilità, quest'uomo non sono forse io e tu e lui? Cioè l'uomo dell'India vera, soffocato dalla promiscuità, intrappolato nella folla, vittima del caos, che si è ritrovato inutile, insieme con la sua intera esistenza, giusta o sbagliata ¹²?

Per Kamleśvar, questa promiscuità è il vero vuoto dell'India, un vuoto che risuona del fragore di milioni di voci. Egli spiega la solitudine del mondo urbano, il senso profondo di estraneità dell'uomo verso l'uomo, come una difesa contro quel deserto assordante, un modo per sopravvivere al tormento del contatto inevitabile:

Solo non ascoltando quel rumore disperato è possibile vivere. È come se quattrocentocinquanta milioni di esseri stessero fermi tutti insieme davanti alla tua porta e urlassero tutti insieme e si vedessero soltanto le loro labbra che si muovono e le vene del collo che si gonfiano: non hanno più voce. Sono soltanto labbra che si muovono senza eco e tensione di vene che si gonfiano ¹³.

Spetta allo scrittore responsabile, partecipe di questa realtà, offrire la sua voce a queste labbra senza eco, all' "uomo comune, sul quale si è investigato come sul *brahm* senza forma e di cui si è affermato che è soltanto immagine astratta" ¹⁴. La ricerca dell'uomo, con la sua realtà e i suoi valori solo e squisitamente umani - senza implicazioni dogmatiche o fideistiche - è il principio informatore della Nuova Novella, il suo centro gravitazionale. Questa meta fa della Nuova Novella un processo narrativo in continua evoluzione e rinnovamento. Non ha forma o modelli definitivi e non può essere considerata - stando a Kamleśvar - genere o movimento letterario. Tratto comune alla *Nayī kahānī* è il senso di realtà che segna gli scrittori che vi si riconoscono. Ne partecipano personalità molto distinte, forme plurali, ambientazioni diverse. Evidentemente dei nomi ricorrono: Mohan Rākeś, Rājendr Yādav, Mannū Bhaṇḍārī, Śānī, Nirmal Varmā, tanto per citarne alcuni. Kamleśvar, tuttavia, nomina assai spesso anche Phaṇīśvarnāth "Reṇu", che incarna gli aspetti positivi nella rappresentazione del reale propri dell'*āṅcaliktā*, il 'regionalismo' letterario. Con l'*āṅcaliktā*, tuttavia, Kamleśvar polemizza duramente, attribuendole un'arrière pensée nostalgico-reazionaria o semplicemente populista.

Il rigore realistico che Kamleśvar ritiene dovere dello scrittore moderno è alla radice dei suoi contrasti, dai toni quantomai caustici, non soltanto con figure ormai consacrate della letteratura hindī, ma anche con colleghi a lui contemporanei, impegnati in altri campi della ricerca narrativa. I suoi strali si concentrano comunque su due bersagli prediletti: Jainendrkumār - dipinto come un vecchio bisbetico e pieno di sé, sospettoso misoneista, ostile a quanto possa in qualche misura sminuire il suo carisma ¹⁵ - e i poeti della *Nayī kavītā* (Nuova

Poesia), allorché si cimentano con la novella. Ciò che rimprovera a Jainendr e - in minor misura, con tono rispettoso - ad Ajñey è di aver quasi sprecato il loro talento naturale, rifugiandosi in un mondo della psiche, invece di accettare di vivere nella realtà.

Nei confronti dei Nuovi Poeti, l'acrimonia è tale che è difficile non sospettarvi un che di personale; li paragona a rampicanti parassiti che traggono la loro energia dall'albero che infestano, che tentano la via della novella dopo un insuccesso poetico, come "commercianti più volte falliti, che ritentano la fortuna continuando a cambiare insegna" ¹⁶. Kamleśvar rimprovera ai Nuovi Poeti - come a Jainendr e ad Ajñey - la difesa della propria libertà artistica e l'evasione dalla realtà nel rifugio delle loro creazioni letterarie, atteggiamento per lui inammissibile, nello stato di crisi totale del mondo indiano. La creazione letteraria - sostiene Kamleśvar nella prefazione alla raccolta *Khoī huī diśāeṅ* (Direzione perdute), del 1963 - non va giudicata con criteri estetici, accettabili solo quando si scrive per puro divertimento intellettuale, ma solo in rapporto alla pregnanza o alla mancanza di significati, all'efficacia o all'inutilità. Posizione che lo avvicina alla rigidità ideologica del *Pragativād* (Progressismo), la scuola letteraria di ispirazione marxista, con cui peraltro si è scontrato in diverse occasioni.

La significatività e l'autenticità dell'esperienza sono le chiavi di lettura che Kamleśvar chiede per la sua produzione narrativa. Procedo dalla vita alla letteratura, ma non vuol essere descrizione banale di una realtà, bensì del modo con cui tale realtà viene vissuta o vista accadere. Ciò spiega perché molto spesso sintetizzare la vicenda di una novella di Kamleśvar può creare imbarazzo. *Dillī meṅ ek maut* (Una morte a Delhi) ¹⁷ è emblematica del suo modo di raccontare: il narratore, dalla finestra del suo appartamento, vede apparire d'improvviso il corteo funebre di un conoscente; non vorrebbe parteciparvi, perché fa molto freddo, ma si sente costretto ad intervenire, seguendo l'esempio dei suoi vicini. Finita la cerimonia, ognuno se ne va per i fatti suoi. Il racconto pare svolgersi in tempo reale: il funerale, dal momento in cui entra nel campo visivo del narratore fino alla conclusione nel crematorio, non percorre più di un chilometro. Non accade nulla di particolare; a dire il vero, nelle dieci pagine della novella accade solo quanto si è detto. Eppure i temi propri di Kamleśvar vi acquistano un rilievo straordinario: il senso di smarrimento e di estraneità che l'individuo sperimenta nel mondo urbano, il disagio dei rapporti formali con gli altri e, al contempo, la loro continua prossimità fisica. Una soffocante sensazione di solitudine e di squallore si offre all'esperienza del lettore fin dalla prima immagine di Delhi, in un grigio mattino d'inverno:

Tutto è immerso nella nebbia. Sono già le nove di mattina, ma tutta Delhi è avvolta di caligine. Le strade sono viscidie. Gli alberi fradici. Tutto appare velato di foschia (...) Le strade e i marciapiedi sono pieni di gente, ma ogni uomo

avvolto di nebbia ha l'aspetto di un fantasma. Quei fantasmi avanzano nel mare di caligine, in silenzio... Gli autobus sono gremiti. La gente siede intirizzita sui freddi sedili e alcuni stanno in mezzo, appesi come Cristo sulla croce: le braccia spalancate, non hanno chiodi nelle mani, ma le sbarre dell'autobus, lucenti e gelide ¹⁸.

Anche *Khoī huī diśāeṅ* ¹⁹ è ambientata a Delhi, centro geometrico del caos e della disumanizzazione in tutta la narrativa di Kamleśvar:

E questa capitale! Dove tutto è tuo, del tuo paese... Dove però di tuo non c'è nulla, nulla del tuo paese! Ti si aprono davanti tutte le strade, ma quelle strade non portano da nessuna parte ²⁰.

Il senso di solitudine dell'individuo, smarrito nella metropoli, incapace di abbattere il muro di indifferenza e di incomunicabilità che lo separa dagli altri, si manifesta qui con grande profondità. Molti i riferimenti: Kamleśvar, come Candar (il protagonista della novella) si era da poco trasferito a Delhi da Allahabad per motivi di lavoro, come annota nell'introduzione alla raccolta che porta lo stesso titolo della novella:

(...) quando arrivai qui e cominciai a guardarmi intorno, tutto d'improvviso mi parve mutato. Qui c'era una vita nuova, e stando fermi sulla sua riva, non era possibile capire da che parte scorresse quella vita... Qui tutto è stranamente estraneo e straniero. (...) Dentro di me si era accumulato un tale vuoto che non sapevo come colmare ²¹.

È una sensazione di vuoto, una crisi di identità anche quella che sperimenta il suo personaggio, la cui giornata si chiude tuttavia con un barlume di timorosa speranza. Candar trova nella sua casa, accanto alla moglie, la familiarità che gli è negata altrove, benché egli resti atterrito dal sospetto che ancora si tratti di un'illusione.

Parāyā śāhar (Città estranea) ²², come si può intuire dal titolo, riprende lo stesso tema, ma con accenti ancor più cupi e disperati. È la storia di due solitudini parallele, quelle di Sukhbīr e di suo padre. Il primo vive e lavora a Delhi da quindici anni, senza avere mai la sensazione di trovarsi nella *sua* città o che qualcosa di quella città gli appartenga. Il padre, invece, vive in un piccolo centro, dove tutto gli è familiare e tutti gli sono amici; ma col passare degli anni finisce anch'egli per ritrovarsi in un ambiente divenuto totalmente estraneo. Non seguirà il figlio a Delhi: "Questa estraneità non ha fine in nessun posto, Sukhbīr, né qui, né là" ²³. Si lasciano, estranei l'uno all'altro, ciascuno isolato nella propria definitiva solitudine. A separarli è anche un contrastato rapporto familiare, un aspetto della vita metropolitana a cui Kamleśvar è molto sensibile e che trova il risultato più convincente nella descrizione del conflitto tra madre e figlia in *Tatās* (Ricerca) ²⁴.

Sumī, una studentessa di diciotto anni, vive con la madre, una bella vedova trentanovenne. Il loro rapporto, apparentemente molto sereno e affettuoso, entra in crisi quando Sumī scopre che la madre ha approfittato di un viaggio di lavoro per incontrare un uomo. Ancorata alla memoria del padre, Sumī non riesce ad accettare l'idea che la madre possa desiderare un altro uomo. Si scoprono d'improvviso estranee l'una all'altra e non tentano neppure di affrontare l'argomento. Sumī va ad abitare al suo college e la madre, toccata dall'atteggiamento della figlia, finisce per sentirsi colpevole e non osa trattenerla. Sumī non riesce ad inserirsi nel clima spensierato e fatuo del college, ma non ha né la forza, né la volontà di tornare a casa, pur avvertendo vagamente la sensazione di essere stata ingiusta e intollerante. Il giorno del compleanno della madre, tuttavia, Sumī sente il bisogno di andare a trovarla, ma il muro di incomprendimento e di estraneità che lei stessa ha creato le appare insormontabile:

E Sumī avrebbe voluto dire qualcosa, ma non ci era riuscita. Le sembrava che prima di alzarsi per andare via, sarebbe riuscita tutt'al più a chiedere: "Che ore sono, mamma?...²⁵"

La stessa incapacità di comunicare, ma questa volta tra un uomo e una donna, marito e moglie, incombe su *Rājā Nirbaṅsiyā* (Un re di nome Nirbaṅsiyā)²⁶, una delle prove migliori di Kamleśvar. Nella novella scorrono parallele due storie: la favola del re Nirbaṅsiyā e la realtà di Jagpatī e Candā. Nella prima, la sposa del re, con le sue pratiche ascetiche, riconquista la perduta felicità coniugale; Candā, invece, "che non aveva forza divina"²⁷, incinta di un altro uomo è costretta a lasciare il marito. Jagpatī, incapace di affrontare il vuoto e la sterilità della sua esistenza, si uccide, lasciando una lettera con la quale riconosce il bambino e prega Candā di tornare a casa. All'origine di questa vicenda - più triste che tragica - c'è una situazione economica precaria; Jagpatī, in seguito ad un incidente, rimane senza lavoro, condizione che avverte come avvilente della sua umanità e virilità:

Cos'era quella cosa che continuava a spurgare nell'anima come una fistola e chiedeva di essere guarita? Forse il lavoro! Sì, il lavoro, un lavoro che non lasci il vuoto nelle ore della sua vita, un lavoro in cui impiegare la sua energia e impegnare la mente, che lo faccia sentire utile, un lavoro in cui trovare gioia o dolore, sostegno o sfruttamento... Solo di questo ha bisogno²⁸!

Vittima di questo senso di inutilità, di questa disoccupazione psicologica, di cui non si libera nemmeno quando riesce a uscire dall'impasse economica, Jagpatī spinge quasi consapevolmente Candā verso un altro uomo.

Kamleśvar, attento alla trasformazione dei legami tra l'uomo e la donna, costruisce spesso le sue novelle intorno al tema dell' "altro": *Dukhoṅ ke rāste* (Le vie dei dolori), *Jo likhā nahīṅ jātā* (Ciò che non si può scrivere), *Āsakti*

(Attrazione), *Bayān* (Deposizione), il romanzo breve *Tisrā ādmī* (Il terzo uomo), illuminano con particolare intensità questo versante della sua opera. In *Dukhoṅ ke rāste* ²⁹ e *Jo likhā nahīṅ jātā* ³⁰ emergono i profili psicologici di due caratteri femminili piuttosto inconsueti. Nella prima novella, Lalitā, sposata con Balrāj, dal quale ha avuto due figli, vive con Virendr, amico d'infanzia del marito. Nessuno dei tre è riuscito a chiarire il suo rapporto con gli altri: Balrāj ama ancora la moglie ed è incerto sulle decisioni da prendere, mentre Virendr, pur non volendo ferire l'amico, vorrebbe risolvere la situazione in modo definitivo e sposare Lalitā. Quest'ultima ama Virendr, ma ha ancora dei sentimenti confusi verso il marito e propone di tentare di vivere tutti tre insieme. Nessuno però è in grado di affrontare un simile ménage e il divorzio appare l'unica soluzione accettabile. Lalitā e Virendr si sposano, ma la notte di nozze credono di sentire Balrāj bussare alla loro porta. La scelta radicale e abbastanza inconsueta non si accompagna dunque con la pacificazione delle coscienze. Il fantasma del primo marito - che nell'adulterio, più 'normale' di un divorzio nella società indiana, non compariva - rimane tra Lalitā e Virendr come simbolo di un rapporto non completamente risolto.

Anche Sudarśanā, la protagonista di *Jo likhā nahīṅ jātā*, decide di divorziare dal marito Mahendr, con motivazioni psicologiche più sottili di quelle che avevano provocato il divorzio della novella precedente. "Non c'è una ragione specifica", racconta Sudarśanā a Candar, il narratore, innamorato di lei fin dall'infanzia, "Mettila così, che noi due siamo molto buoni e non vogliamo farci soffrire a vicenda. Ma il nostro tormento è tale che non possiamo sopportarlo insieme" ³¹. Il loro rapporto, apparentemente felice, si era incrinato quando Sudarśanā aveva raccontato a Mahendr della cotta di Candar per lei:

E poco dopo mi ero accorta che tra di noi si era intromesso di nascosto un "terzo"... Non saprei dirti quando il suo braccio scivolò dalle mie spalle o quando la mia testa si scostò dal suo petto e si posò sul cuscino. Senza accorgerci eravamo usciti entrambi dal cerchio del contatto reciproco. Da allora tra noi c'è sempre quell'altro uomo... Che a dire il vero non sei esattamente tu, anche se talora per me quell'uomo prende il tuo aspetto e per lui il tuo nome. E quell'ombra è sempre in mezzo a noi...³².

Dopo il divorzio e la morte del padre, Sudarśanā rimane completamente sola, in uno stato mentale di grande confusione e incertezza, ma non accetta l'appoggio che Candar tenta maldestramente di offrirle. "Un giorno devi raccontarmi tutto..." le dice, in un tentativo estremo di mantenere con lei un rapporto privilegiato, ma Sudarśanā ne sorride tristemente: "Non c'è nessuno a cui si possa raccontare tutto. È ciò che resta non detto che rende molto soli... C'è un'immensa solitudine dappertutto" ³³. Qualche tempo dopo, Candar riceve da lei una lettera : un foglio bianco.

Anche in questa novella il carattere emergente è quello di una donna,

motivo ricorrente nella produzione di Kamleśvar. Basti citare la protagonista di *Māṅs kā dariyā* (Il fiume della carne)³⁴, la prostituta Jugnū che, speso tutto ciò che aveva guadagnato per curarsi dalla tubercolosi, riprende il mestiere per pagare i debiti, logorata dal male, ma decisa a strappare coi denti la sua parte di vita. Kamleśvar affida e attribuisce alla donna un ruolo propositivo per l'evoluzione e la trasformazione della famiglia e della società. Tanto maggiore risulta quindi la frustrazione delle figure femminili, quando devono soggiacere - in misura incomparabilmente più elevata rispetto all'uomo - a imposizioni sociali e familiari dettate dalla tradizione o da vincoli economici. *Ek thī Vimlā*³⁵ (Una di loro era Vimlā) è una sorta di excursus nella condizione femminile: divisa in quattro parti o "case", la novella racconta le storie di quattro giovani donne: Vimlā, studentessa di modeste condizioni sociali; Kuntī, la maggiore di molti fratelli, orfana, che deve accettare la corte di un ricco commerciante per mantenere la famiglia; Lajjā, receptionist in un grande albergo, che il suo partner non vuole sposare, per le critiche di cui è fatta segno; e infine Sunītā, la figura più sconsolata, oggetto di volgari avances maschili, perché divorziata. Non è una delle cose migliori di Kamleśvar: il tono moralistico e didascalico è francamente eccessivo; tuttavia, è significativa per l'attenzione che Kamleśvar rivolge alla condizione femminile. Più interessante sotto lo stesso profilo la novella *Dūsre* (Gli altri)³⁶, di cui presentiamo la traduzione. La protagonista, Sunītā (come l'eroina del celebre romanzo omonimo di Jainendr e non a caso), la figlia maggiore di una numerosa famiglia, cerca disperatamente lavoro, che solo le permetterebbe di affrancarsi dall'oppressione economica e di allontanare la necessità di un matrimonio combinato. Non ci riuscirà e dovrà rassegnarsi al destino tradizionale. Non si tratta probabilmente del prodotto migliore dell'autore: *Rājā Nirbaṅsiyā* o *Nīlī jhīl* (Il lago azzurro) gli sono di gran lunga superiori. Non è nemmeno l'esempio più significativo dei modi narrativi di Kamleśvar, incarnati tipicamente da *Khoī huī diśāeṅ* o da *Dillī meṅ ek maūt*. È, tuttavia, la novella in cui si condensa l'intera gamma dei temi peculiari della sua opera: la promiscuità, il bisogno di uno spazio privato, le necessità economiche che mortificano lo spirito dell'uomo, il senso di inutilità dell'individuo che non riesce a trovare uno sbocco per le sue forze costruttive, il peso di tradizioni soffocanti, rese ancora più intollerabili dalla trasformazione dei modelli sociali, a cui è costretta a sottostare la donna, l'inermità di ogni tentativo di uscire dalla miseria dell'ambiente. *Dūsre*, quindi, corrisponde in pieno ai criteri che per Kamleśvar rendono utile il prodotto narrativo e rappresenta emblematicamente le dimensioni letterarie della sua opera: il realismo impotente di una cronaca contemporanea, registrata con toni di esasperata drammaticità, da una posizione di partecipazione intellettuale ed emotiva, inerme pur nella pugnacità della denuncia radicale dei conflitti di una società in crisi.

Cecilia Cossio

GLI ALTRI

Non ne poteva più dei lavoretti che era costretta a fare. Non si potevano nemmeno chiamare lavori. Dare ripetizioni a due bambini, distribuire il latte alla centrale di mattina o di sera oppure sostituire qualcuno in qualche piccolo ufficio: questo non era lavorare.

Non le era mai passato per la mente che la vita sarebbe diventata così difficile. Quando restava a casa, le pareva ogni volta che tutti avessero negli occhi la stessa domanda... Insomma, cosa ha intenzione di fare?

Una famiglia così numerosa... Lei è la maggiore... Se avesse un fratello più grande, forse non avrebbe quella spina nel cuore. Il babbo esce di casa la mattina, portandosi dietro il pranzo di mezzogiorno, e rientra a sera inoltrata, quando chiude il negozio. A casa c'è sempre bisogno di qualcosa. Mai nessuno che dica che non ha bisogno di niente... Quando ci pensa, prova un'acuta sensazione di malessere.

... L'istruzione... Si era diplomata, ma lei sa bene come. Ogni anno il babbo doveva ricorrere a qualche istituzione per avere un aiuto economico... Ne soffriva ancora, ma cosa poteva fare? La famiglia non aveva la possibilità di farle continuare gli studi e c'erano altri che dovevano studiare. Fratelli e sorelle andavano tutti a scuola. E ogni luglio il babbo doveva arrabattarsi per pagare le tasse scolastiche; continua a farlo tuttora. Gli tocca fare i salti mortali e non riesce lo stesso a realizzare quello che vuole.

E in mezzo a tutto questo, lei si trova in una situazione molto strana. Specialmente perché non riesce a combinare niente. Non riesce a trovare un lavoro che possa offrirle un minimo di sicurezza... Allora almeno potrebbe uscire da quella triste situazione familiare e i genitori non potrebbero dirle niente e lei potrebbe fare un po' a modo suo. Quando poi non ha per le mani nessun lavoro, la casa, chissà perché, comincia a sembrarle così estranea... Non perché le dicano qualcosa, ma proprio perché nessuno gliene parla.

Ed è allora che trova più penoso un discorso della mamma, che non c'entra per niente col lavoro. Appena si tocca la questione del matrimonio, avverte di colpo tutto il peso della disoccupazione e questo è altrettanto penoso.

Chissà com'è che a casa si parla di matrimonio solo quando è disoccupata. Lei cerca allora di scoprire qualcosa negli occhi dei genitori e le sembra di leggervi un insulto, ma nulla nel suo comportamento lascia trapelare quell'impressione... E in breve tutto torna normale.

Si è anche opposta al matrimonio... Quando lavora, la sua opposizione ha qualche senso... come se il lavoro bastasse da solo ad allontanare la necessità di sposarsi, ma nei giorni di disoccupazione lei stessa comincia a sentirsi a disagio e quando la mamma e il babbo parlano quietamente di qualche ragazzo, la sua resistenza pare indebolirsi da sola. Anche allora lei rifiuta, ma è solo

ostinazione; non c'è dietro nessun argomento valido. E anche il fatto di non volersi sposare comincia ad apparirle come svuotato... Che farà se non si sposa?

... Ha tanti sogni... Se trovasse un lavoro, potrebbero avverarsi tutti! Forse potrebbe avere una stanza tutta per sé e vivere la vita di ogni giorno a modo suo. Anche i suoi fratelli potrebbero avere una vita più decente e piacevole...

La sua famiglia vive della pietà altrui. Che accadrebbe se il padrone del negozio dovesse licenziare il babbo per l'età avanzata? Che accadrebbe se i suoi fratelli non fossero esenti dalle tasse scolastiche? Che accadrebbe se i vicini non avessero per loro quell'affetto pietoso? E anche i lavoretti che le capitano...

Il direttore di zona della centrale del latte le aveva dato quel posto solo per poterli aiutare... Aveva detto con grande benevolenza: “Signor Harvaṅślāl, finché la sua figliola non troverà un lavoro, la mandi pure in centrale...Le troverò qualcosa da fare... Trenta o quaranta rupie sono meglio di niente...”

Si era sentita come ferita. E il sovrintendente che abitava nella casa a fianco aveva detto anche lui la stessa cosa: “Signor Harvaṅślāl, dica a Sunītā di continuare con le ripetizioni ai bambini, le darò sempre trenta rupie...”

Tante cose che si sovrappongono l'una all'altra... Anche la padrona di casa, quando viene per l'affitto, non è mai arrabbiata con loro. Con gli altri è tutta una baruffa, urla e sbraita in mezzo al vicolo... Perfino i creditori che vengono ogni mese sono come persone di famiglia, stanno a parlare a bassa voce nella stanza che dà sulla strada e poi se ne vanno. E quando alle volte si parla di comprare qualcosa, si prova dentro come un senso di colpa, come se fosse un imbroglio verso quelli che ci hanno prestato dei soldi. A comprare una sārī di buona qualità ci si sente come ladri e prima di portare dal sarto una stoffa costosa si pensa due volte... Visto che la fattura va pagata, tanto vale che la stoffa sia buona; ma anche così pare sempre di imbrogliare.

Sembra allora che la vita ti si stringa addosso in ogni senso e non ti lasci una via di scampo. Ci sono dovunque occhi pietosi, ma se raccogliendo tutte le forze si potesse spezzare quella morsa, quegli occhi cambierebbero di colpo... comincerebbe a balenarvi il disprezzo e la vita diventerebbe difficile.

Trovare un lavoro che allenti la stretta di quelle spire!... Che le permetta di indossare una sārī di seta e di uscire di casa fiera di sé. Se i suoi fratelli potessero pagare la retta e andare a scuola tranquillamente e se la mamma potesse parlare a cuore aperto con le donne del quartiere, partecipare alle loro gioie e ai loro dolori... ma non è possibile... Tutta la sua personalità si è come perduta... Anche Sunītā comincia a trovare inutili le sue stesse parole: da esse non può nascere quella forza che rende sempre più salda la stretta dell'uomo sulla vita.

Tutti in casa sembrano pendere dalle labbra altrui. Nessuno prende una decisione per conto proprio. In ogni piccola casa si manifesta l'interferenza di altri che non fanno parte della famiglia. Com'è impalpabile la presenza di questi altri, e com'è totale! Se possiamo o non possiamo comprare una cosa qualsiasi,

lo decide il creditore, da lontano e del tutto involontariamente. Se la mamma deve o non deve avere altri figli, lo hanno già deciso i vicini. Chi voterà il babbo nelle prossime elezioni, è una decisione che prendono altri e lui non ne soffre nemmeno, perché non gli è toccata una vita in cui poter pensare e decidere. Se i suoi fratelli devono studiare e cosa devono studiare, è una decisione che spetta alle scuole. Perfino come devono vestire i bambini lo decide in larga misura il sarto stesso.

C'è un assedio oscuro e invisibile intorno a loro, che sono "liberi" di fare tutto, come i sorvegliati speciali!

Ecco perché quando Sunitā rifiuta il matrimonio, per un attimo è lei stessa che prende la sua decisione. E prova la sensazione di contare qualcosa... È come se il suo peso aumentasse un po' e così si ributta alla ricerca di un lavoro. Se ne trova uno qualsiasi, ricomincia a sentire quella ristrettissima libertà di piccolissime decisioni. Stabilisce di comprare un tubo di gomma per l'acqua e si permette di acquistare la stoffa per una bella camicia.

Comprare qualche stoviglia per la casa: ecco le decisioni che comincia a prendere. Il babbo ha bisogno di un paio di scarpe nuove e lei può permettersi di dirlo. La mamma ha bisogno di cure mediche e lei è in condizione di esprimere la sua opinione a questo proposito...

Ma un giorno tutto questo a poco a poco finisce di nuovo. E in ogni cosa ricomincia l'interferenza inconsapevole degli altri. Scivolano in casa silenziosamente e tutta la famiglia comincia a marciare secondo i segnali dei loro sguardi invisibili... Ricominciano a decidere loro.

Allora non c'è un posto dove si possa stare da soli.

È come se la casa si sollevasse da terra e restasse sospesa a mezz'aria e una mano invisibile guidasse ogni tuo gesto. Anche quando si è soli, insieme ad ognuno ci sono tre o quattro persone che se ne stanno nascoste in silenzio e ognuno dice la sua.

Il babbo a volte è molto preoccupato. Se gli viene in mente di cercarsi un altro lavoro, finisce per scoraggiarsi ancora di più. Quando siamo proprio a corto di soldi, ecco che si parla di vendere il nostro unico ventilatore: "Quest'estate ne compreremo uno nuovo a rate... Adesso ci tornerebbe comodo... Potremmo farci cinquanta, sessanta rupie..."

Ogni volta la stessa storia. Quando finisce l'estate, resta quell'unico ventilatore su cui si raccolgono tutti gli sguardi, ma appena l'estate ritorna, ce n'è di nuovo bisogno e quello ricomincia a girare.

Così passa il tempo. Nei periodi in cui Sunitā porta a casa qualche soldo, nella sua mente il matrimonio comincia a prendere un aspetto diverso... Forse incontrerà qualcuno da qualche parte che a poco a poco le riempirà tutta la vita... che la toglierà da quella solitudine piena di rumore. Lei allora ne parlerà con la mamma e la vicinanza di quell'uomo porrà fine all'incertezza di questo periodo... Sarà lui a decidere e forse allora ci sarà un po' di sicurezza per tutta

la famiglia... A poco a poco si comincerà a sentire la terra sotto i piedi.

Ma non accade mai. Quel “qualcuno” non l’ha mai incontrato. Sunītā tuttavia crede nella sua esistenza e continuerà a cercarlo.

Ecco perché le fa ancora più male, quando viene a trovarli qualcuno e dice, parlando con la mamma: “Perché continuate a tenere in casa Sunītā? Vediamo di combinare con il figlio del signor Puruṣottam?”

La casa sembra farsi ancora più misera... A lei e ai suoi non resta nemmeno questa decisione. Anche questa finiranno per prenderla gli altri e loro saranno costretti ad accettarla.

Ecco perché rifiuta il matrimonio: non può decidere lei, ma può opporsi alle decisioni altrui.

E la situazione di incertezza della casa continua ad aumentare. Ogni giorno, ogni settimana, ogni mese, è come se diventasse sempre più miserabile. E insieme aumentano le pressioni. I genitori, atterriti da quelle pressioni crescenti, continuano a ripetere la stessa frase sempre più sgomenti: “Adesso bisogna che Sunītā si sposi”.

Nemmeno questa è una decisione loro... L’hanno imposta gli altri.. È per questo che esitano a parlarne apertamente con Sunītā. Vorrebbero presentarla come una decisione propria, ma non ci riescono.

Sunītā è senza lavoro da molti mesi e la questione del matrimonio è già tornata fuori parecchie volte in vari modi: “La madre di un signore mi diceva che ha in vista un ragazzo...”

“È arrivata una lettera di Candū, scrive di un ragazzo... Dice anche che dovremmo dare subito una risposta.”

Śāmlāl dice: “Del ragazzo mi occupo io, al resto pensateci voi.”

E di nuovo si prende in considerazione la possibilità di vendere il ventilatore per fronteggiare alcune piccole necessità. Ogni tanto Sunītā ha la sensazione di non poter impedire nemmeno questa decisione. Non c’è nulla che lei possa fare.

E in questo lungo intervallo, da quando è senza lavoro, si è sentita sempre più impotente. Assolutamente, completamente inutile. Nessuno ha cambiato atteggiamento, ma tutto le sembra senza senso, passare da una stanza all’altra, stendersi sul letto o stare seduta. Come se ora girare per casa, riposare o sedersi fosse solo un modo per passare il tempo. Niente di quello che fa è in sintonia con la casa.

Trovare un lavoro che le permetta di guadagnare duecento o duecentocinquanta rupie!... Se fosse un lavoro stabile, forse potrebbe far uscire la famiglia da questo stato di incertezza, lei stessa potrebbe prendere una decisione... L’intera famiglia si libererebbe d’un colpo da quella miseria che ne attanaglia l’esistenza.

Allora sì che potrebbe buttar fuori tutti quelli che si sono invisibilmente intrufolati in casa. Potrebbe sovvertire le decisioni che questi altri hanno preso

e continuano a prendere... questi tanti altri che si sono introdotti in casa di nascosto e che hanno reso impossibile la vita di Sunītā. Hanno deciso il destino dei suoi fratelli e hanno avvilito i suoi genitori.

Lei continua a rifiutare il matrimonio, ma non ha mai avuto una sensazione così profonda della sua impotenza... e per un attimo ha l'impressione che anche i suoi genitori avvertano la profonda inutilità del suo rifiuto.

E questa lunga disoccupazione...

Da mattina a sera viveva nella paura del momento in cui ne avrebbero parlato. Alla fine, un giorno, il babbo era tornato a casa e si era sdraiato con le mani sotto la testa fissando con occhi vuoti il cielo vuoto; la mamma allora era andata a sedersi sul bordo del suo letto.

“Hai parlato con Sunītā?” aveva chiesto alla mamma, stando così sdraiato. Appena sentite quelle parole, il cuore di Sunītā si era messo a battere forte. Quei tanti altri nascosti negli angoli e negli anfratti della casa si erano raccolti per dare alle parole del babbo una parvenza di decisione. L'avevano circondato e stavano lì, fermi e silenziosi... Quella gente invisibile aveva già comunicato la risoluzione finale e il babbo, nella sua tremenda miseria, si sentiva costretto a presentarla come propria.

“Non ancora...” aveva detto piano la mamma.

“Dov'è?” si era informato il babbo.

“Vuoi che la chiami?...” aveva chiesto la mamma.

“Sì... Dopotutto è grande, bisogna sentire anche la sua opinione... Lei è d'accordo o no?” aveva detto alla mamma.

E Sunītā aveva pensato che era terribilmente doloroso e assurdo essere costretti ad accettare come propria la decisione altrui.

“Vieni qui, Sunītā!...” La mamma la chiamò.

Allora, mentre si avvicinava al letto del babbo, le era sembrato di essersi intrufolata in casa anche lei come tutti quegli altri e oggi il babbo, raccogliendo il coraggio a due mani, voleva chiederle perché lo aveva costretto a tanto... Oggi forse il babbo voleva ribellarsi...

Si era fermata in silenzio accanto a lui, che continuava a stare disteso. Guardando il cielo con occhi vuoti, aveva detto alla mamma: “Dillo a Sunītā... Senti cosa ne pensa...”

E allora la mamma l'aveva fatta sedere vicino a sé e le aveva detto: “Tuo zio ha visto un ragazzo... gli piace. Insiste molto... Tu lo sai, piccola, che lo zio ha sempre pensato al nostro bene... Ci ha sempre aiutati quando ne avevamo bisogno...” Mentre così diceva, la mamma era rimasta in silenzio per un attimo e chissà perché, nella mente di Sunītā quell'ultima frase aveva campeggiato luminosa.

“È un bravo ragazzo, ha un buon lavoro. Guadagna sulle duecento, duecentocinquanta rupie. A tuo zio piace molto. Se ti va bene, basta che tu dica di sì. Poi un giorno, quando sarà il momento, tuo padre andrà a prendere gli

accordi... ci andrò anch'io..." La mamma cercava di parlare con tono misurato e sereno.

Sunītā teneva gli occhi fissi a terra. Il babbo continuava a stare disteso in silenzio, la mamma si era tolta gli occhiali e puliva le lenti con un angolo del vestito.

Per un attimo Sunītā si trovò di fronte a un dilemma e da qualche parte nelle profondità della mente senti echeggiare una vocina piccola piccola e... e tutte le parole si erano perse in un groviglio.

Le si erano riempiti gli occhi di lacrime, ma trattenendo il pianto aveva detto con una voce che non era la sua: "Come voi ritenete giusto..."

"Ehi! ma piange 'sta matta!" Con un lieve sorriso sollevato, la mamma le aveva messo teneramente un braccio intorno alle spalle e le aveva pian piano battuto sulla schiena. Il babbo, sempre disteso, aveva tirato un profondo sospiro e si era coperto gli occhi con la mano. La mamma si era alzata ed era andata in cucina. Sunītā era tornata in camera.

Come se tutti avessero avuto bisogno di un po' di intimità... che a nessuno di loro era toccata in sorte.

1) Cfr. GABRIELE BALDINI, *Abitare la battaglia*, Milano, Garzanti, 1970.

2) Kamleśvar è nato a Mainpuri (U.P.). Dopo aver conseguito il M.A. in letteratura hindī all'università di Allahabad, è stato curatore delle riviste letterarie "Nayī kahāniyān" (Nuove novelle), dal 1963 al 1965, e "Sārikā" (Il tordo), dal 1974 al 1978. Ha lavorato come giornalista televisivo nelle sedi di Allahabad, Delhi, Bombay e Calcutta fino al 1978. Tra le sue opere - che comprendono novelle, romanzi brevi, pièces teatrali, racconti di viaggio e saggi critici - ricordiamo: le raccolte di novelle *Khoī huī diśāen* (Direzioni perdute, 1963), *Māns kā dariyā* (Il fiume della carne, s.d.) e *Zindā murde* (I morti viventi, 1969); i romanzi brevi *Ek sarak: sattāvan galiyān* (Una strada e cinquanta-sette vicoli, 1956), *Tīsrā ādmī* (Il terzo uomo, 1964), e *Agāmī aīt* (Il passato venturo, 1976); e la raccolta di saggi *Nayī kahānī kī bhūmikā* (Introduzione alla Nuova Novella, 1969). Nel 1978 è uscito *Merā pannā* (La mia pagina), la raccolta degli editoriali di "Sārikā" del 1974-75 e del 1977-78. Nel 1975-76, l'editoriale fu sospeso per le restrizioni poste dalla censura durante l'emergenza. Nel 1978 Kamleśvar fu costretto a rassegnare definitivamente le dimissioni. Da allora è scrittore a tempo pieno.

3) Sui suoi rapporti contrastati con la critica letteraria hindī, cfr. *Nayī kahānī kī bhūmikā*, Dillī, Śabdākār, 1978, ai capitoli *Kahānī men 'jīvit vicār' aur amūrttā kā praśn* (Il "pensiero vivo" e la questione dell'astrazione nella novella), pp. 54-55; *Pret bolte haiṅ!* (Parlano gli spettri, contro Śivdānsinh Cauhān), pp. 69-73; *Kathā-samikṣā aur parājīt pahrue* (La critica letteraria e le guardie sconfitte, contro Nāmvarsinh), pp. 87-96; e *Kathā-samikṣā: bhrāntiyān, bhaṭkāv aur nayī śuruāt* (Critica letteraria: errori, incongruenze e un nuovo inizio), pp. 116-122.

4) La cronaca delle sue peripezie giornalistiche, fino al licenziamento nel 1978, è raccontata con dovizia di particolari, nell'introduzione a *Merā pannā*, Dillī, Śabdākār, 1978, pp. 9-24.

5) In *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., p. 59.

6) Si tratta precisamente di *Śaranārthī ādmī aur mohbhāṅg: 'naye' kā ek aur koṅ* (Il profugo e il crollo delle illusioni: un'altra angolazione del "nuovo"), pp. 58-61; *Yathārth aur usse bhī āge* (La realtà e ancora oltre), pp. 80-86; e *Atiparicay kā aparicay, av-sāngati aur phāltū ādmī* (L'estraneamento dell'intimità, lo spostato e l'uomo inutile), pp. 97-115.

7) In *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., p. 101.

8) In *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., p. 131.

9) In *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., p. 81.

10) In *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., p. 112.

11) In *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., p. 105.

12) *Ibid.*

13) In *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., p. 107.

14) In *Merā pannā*, cit., p. 113.

15) Cfr. ad esempio il capitolo *Nayī kahānī aur santrast log* (La Nuova Novella e i terrorizzati), in *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., pp. 40-52. È la cronaca corrosiva di una conferenza letteraria, tenutasi a Calcutta nel dicembre del 1965, a cui avevano partecipato i maggiori interpreti della letteratura hindī, tra i quali anche Jainendr.

16) In *Nayī kahānī kī bhūmikā*, cit., pp. 37-38.

17) In *Khoī huī diśāen*, Vārānāsī, Bhārtīy Jñānpīṭh Prakāśan, 1966², pp. 74-83.

18) In *Khoī huī diśāen*, cit., pp. 74-75.

19) In *Khoī huī diśāen*, cit., pp. 30-49.

20) In *Khoī huī diśāen*, cit., p. 31.

21) In *Khoī huī diśāen*, cit., p. 10.

22) In *Khoī huī diśāen*, cit., pp. 133-143.

23) In *Khoī huī diśāen*, cit., p. 142.

24) In *Māns kā dariyā*, Dillī, Akṣar Prakāśan, s.d., pp. 8-19.

25) In *Māns kā dariyā*, cit., p. 19.

26) In *Merī priy kahāniyān*, Dillī, Rājpal enḍ sans, 1980⁴, pp. 11-38.

27) In *Merī priy kahāniyān*, cit., p. 37.

28) In *Merī priy kahāniyān*, cit., p. 26.

29) In *Māns kā dariyā*, cit., pp. 38-41.

30) In *Māns kā dariyā*, cit., pp. 68-78.

31) In *Māns kā dariyā*, cit., p. 75.

32) In *Māns kā dariyā*, cit., p. 73.

33) In *Māns kā dariyā*, cit., p. 77.

34) In *Māns kā dariyā*, cit., pp. 20-37.

35) In *Khoī huī diśāen*, cit., pp. 84-101.

36) In *Māns kā dariyā*, cit., pp. 79-87.

CARLA COCO

LETTERE INEDITE E SAGGI NON RECENSITI DI ÁRMIN VÁMBÉRY

PREMESSA

Benché su Ármin Vámbéry (Szentgyörgy 1831/32 - Budapest 1913) siano stati pubblicati numerosi lavori, alcuni dei quali di notevole originalità e interesse, e benché la mappa di tali lavori risulti quanto mai vasta poiché sono stati presi in considerazione i molteplici campi di ricerca dell'orientalista, finora si era sottovalutata l'importanza dell'epistolario dello studioso, un nutrito carteggio semidimenticato nella Sezione Manoscritti della *Magyar Tudományos Akadémia* di Budapest.

Solo sommariamente consultate da qualche biografo, le inedite carte rivelano indicazioni e spunti utili a comprendere la personalità dell'orientalista e offrono uno spaccato del composito mondo intellettuale pestino dell'epoca evidenziando retroscena e conflitti personali che ebbero notevoli ripercussioni sulla *querelle* riguardante l'origine della lingua ungherese.

Il *corpus*, proveniente in parte dal lascito fatto all'Accademia dal figlio dello studioso, Rusztem, e in parte dagli originari possessori, è formato complessivamente da circa cento lettere in ungherese, francese, turco e inglese. Scritte tra il 1861 e il 1913, esse costituiscono la corrispondenza di Vámbéry con gli ugrofinnisti e gli orientalisti dell'epoca (József Budenz, i fratelli Szilády, József Szinnyei, József Thury) e con amici e collaboratori (Gyóző Concha, Henrik Marcali, Zsigmond Simonyi, Gyula Vargha, Robemberg); circa settanta lettere sono inviate a Vámbéry da allievi (per es. Ignác Goldziher), da altri linguisti e studiosi (Wilhelm Radloff, Aurél Stein) e da personalità turche (Feridun Bey) e inglesi (Wirt Gerrare, George Curzon, Rawlinson, A.H. Wilson). Le lettere, qui di seguito edite e tradotte in italiano non rappresentano *in toto* l'epistolario, poiché abbiamo ommesso quei documenti (missive di carattere strettamente personale, biglietti di saluti etc.) che non risultano pertinenti ai nostri fini, che sono di far conoscere questi nuovi documenti dei primi decenni della turcologia

e degli studi orientalistici e ugrofinnici ungheresi. Obiettivo che si integra con quello di dare, attraverso una nuova rassegna bibliografica, un'immagine più completa del lavoro dell'orientalista. La parte più rilevante è composta da un gruppo di lettere scritte da Vámbéry, negli anni '60-'65, a due emblematici rappresentanti dell'intelligenza magiara, József Budenz e Áron Szilády.

Impostosi all'attenzione dei circoli culturali intorno agli anni '54-'56 come giovane di talento, Vámbéry maturò - in seguito agli incontri con i primi turcologi ungheresi, il barone Hammer-Purgstall e János Repiczky, docente di lingua turca all'Università di Pest - il proposito di recarsi in Turchia per consolidare la sua conoscenza dell'ottomano e delle "letterature orientali". Il progetto, finanziato dall'Accademia - rispettosa della tradizione ungherese dei viaggi in Asia, legata alla figura di Sándor Kőrösi Csoma (1784-1842) - e appoggiato dagli accademici più liberali, tra cui Eötvös, Hunfalvy e Teleki, doveva segnare non solo la carriera e la personalità di Vámbéry ma anche ampliare i confini della turcologia magiara, limitata fino ad allora agli studi di ottomanistica ¹.

Il soggiorno nell'Impero Ottomano, prolungatosi per quasi cinque anni dal 1857 al 1861, permise a Vámbéry di penetrare nella vita del paese, di comprenderne cultura e lingua e instaurare stretti rapporti con le più raffinate personalità del mondo politico e culturale turco ². Oltre alla ricerca di manoscritti e alla traduzione di opere storiche e letterarie ³, egli cominciò a dedicarsi, negli Anni Sessanta, alle ricerche linguistiche ⁴ giungendo alla determinazione che un'approfondita indagine sull'ungherese e le lingue turche orientali avrebbe potuto chiarire le origini dei magiari e del loro idioma. La mancanza di documenti e di studi rivolti in questa direzione imponeva che la verifica di tali teorie passasse attraverso una ricerca *in loco*, nella "zona d'origine" dei popoli turchi, l'Asia Centrale, dove si contava di raccogliere manoscritti, materiali e prove linguistiche.

Nel 1861 Vámbéry ritornò in patria a riferire delle sue ricerche all'Accademia delle Scienze (di cui era dal '60 membro corrispondente) e alla quale chiese finanziamenti per una spedizione nei Khanati dell'Asia Centrale. Il suo progetto suscitò parecchie perplessità tra gli accademici, i quali diffidavano del senso e delle possibilità di successo dell'impresa. Ma il rifiuto non fu unanime, ed egli trovò sostenitori in Emil Desseffy, allora presidente dell'Accademia e in József Eötvös, ⁵ vice-presidente, i quali perorarono la sua causa facendogli ottenere il finanziamento sperato.

Tenace fautore del progetto di Vámbéry fu anche József Budenz, studioso di scuola tedesca delle lingue turche e di quelle ugrofinniche con una buona preparazione indoeuropeistica dovuta agli anni trascorsi a Gottinga ⁶. Desideroso di eguagliare i grandi viaggiatori ungheresi del passato e di compiere una grande scoperta scientifica risolvendo il problema dell'origine della lingua, ma allo stesso tempo incapace di affrontare i disagi e le peripezie di simili viaggi

alla ricerca di “prove”, Budenz confidò appieno nelle capacità organizzative di Vámbéry, il quale, già durante il soggiorno in Turchia, aveva dimostrato di possedere un notevole grado di adattabilità e indipendenza, oltre ad una perfetta conoscenza del turco. Come studioso autodidatta, Vámbéry era certo limitato da alcune carenze metodologiche e scientifiche (non aveva compiuto precisi studi di linguistica) ma, ultimo della generazione dei grandi viaggiatori romantici, era animato da un forte spirito di avventura e da promettente sensibilità socio-politica. Con tali presupposti la collaborazione tra i due studiosi avrebbe potuto risultare quanto mai fruttuosa poiché le competenze dell'uno sopperivano alle carenze dell'altro. Le cose, in realtà, andarono poi diversamente.

Forte degli appoggi ottenuti e fiducioso di sé, Vámbéry si mise in viaggio nell'agosto del '61 alla volta di Costantinopoli, dove si fermò per circa un anno dedicandosi alla ricerca di manoscritti turco-orientali, in attesa che gli si presentasse l'occasione di proseguire per il più “autentico” Oriente. Dovette superare tuttavia parecchie difficoltà, dal colera alla precaria situazione politica, al rapido esaurimento dei mezzi finanziari a sua disposizione. Poteva però contare sull'appoggio di un vasto numero di influenti amici turchi.

Durante il soggiorno nell'Impero Ottomano, e per tutta la durata del viaggio, si mantenne in contatto epistolare con Budenz, informandolo scrupolosamente dei suoi spostamenti, delle difficoltà incontrate e dei risultati delle sue ricerche. Il tono confidenziale, qualche volta intimo, delle prime missive rivela la particolare intesa esistente allora tra i due studiosi, i quali confidavano nel raggiungimento di un obiettivo comune, ma mostra anche che il ruolo di Budenz era preminente: “vincolato dalla mia promessa avrei dovuto scriverti prima; volevo parlare con te perchè sei davvero, in patria, la ragione più importante di questo mio viaggio” (Stambul 19 agosto 1861).

Nell'agosto del 1862 l'orientalista raggiunse Teheran, dove fu accolto “con grande gentilezza” dall'ambasciatore turco, il quale - oltre a mettergli a disposizione un'antica tenda persiana “di panno e seta” nel parco di Rayy - si adoperò per introdurlo nell'alta burocrazia e presso le ambasciate degli altri paesi. Nonostante la calorosa accoglienza e gli appoggi, in Persia cominciarono a sorgere le prime serie difficoltà. La realizzazione di una spedizione in Asia presentava in quegli anni una serie di problemi oggettivi di notevole entità. L'equilibrio politico dell'Asia Centrale, instabile fra l'altro per il crescente espansionismo russo verso Khokand, Khiva e Bukhara, rendeva pressochè impossibile a elementi stranieri, soprattutto europei, di viaggiare in quei territori senza mettere a repentaglio la vita, dato il sospetto che si destava di essere una spia dei russi o degli inglesi.

Inoltre Vámbéry, durante il soggiorno ottomano, aveva esaurito il sussidio dell'Accademia ed era privo di mezzi finanziari. Costretto dalle circostanze dovette rivolgersi all'Accademia - anche se malvolentieri e con la preoccupazione di un rifiuto - ed avanzare al barone Eötvös un'ulteriore richiesta di denaro.

La posizione di Vámbéry all'interno dell'elitario ambiente intellettuale non era molto solida sia a causa delle sue umili origini sia per le carenze della formazione accademica, ed egli temeva e sapeva che se fossero sorte delle complicazioni durante il viaggio il suo paese non lo avrebbe appoggiato. "Io non ho paura della morte, ma della prigionia sì, specie se considero che devo appoggiarmi ad un istituto che non sarebbe in grado...di pagare il riscatto. E non ho proprio voglia di fare il pastore di cammelli e di pecore nel deserto tartaro o di lavorare alla macina di un mulino" scrive Vámbéry a Budenz, al quale chiede "ti prego di scrivermi *subito e dettagliatamente* cosa ha detto Eötvös...e cosa pensano e dicono gli altri onorevoli membri dell'Accademia della mia sfacciataggine...perchè quei buoni signori...può darsi che adesso "*dilden irak gözden irakrak*" si siano già completamente dimenticati di me" ([dalle] Rovine di Ray 30 luglio 1862).

Tuttavia anche il rapporto con Budenz subisce in quel periodo trasformazioni dovute alle divergenze crescenti sul piano scientifico come si può dedurre dalle perplessità sempre più esplicite del linguista e dal vero e proprio "corteggiamento" che gli fa Vámbéry. Questi, infatti, sentiva il bisogno di giustificare certe sue iniziative che esulavano dagli scopi prefissati (si trattava, nello specifico, di una escursione a Shiraz e a Isfahan per "studiare il passato iranico") e Budenz, a sua volta, pur sollecito del destino dell'amico, non esitava a rimproverargli le inutili dispersioni, tacciandolo con l'epiteto di vagabondo. Così si spiegano a parer nostro certe note enfatiche di Vámbéry ("sarei disperato se non ti sapessi a Pest perchè le mie speranze si concentrano sulla tua persona"), le continue allusioni a un brillante avvenire ("sto preparando non solo per me stesso ma anche per te un futuro migliore"), i progetti di lavori e ricerche comuni.

Spinto dal demone della fama e della ricchezza, oscillante tra il comportamento dello scienziato e quello del solito "ebreo errante", Vámbéry ricercava con quel viaggio ridefinizioni della disciplina uralo-altaica o soluzioni per il proprio destino?

La spedizione, realizzata in verità solo grazie alla sua straordinaria inventiva (per allontanare da sé ogni sospetto si era accompagnato ad un gruppo di hağgi, spacciandosi per un santo derviscio desideroso di visitare i sepolcri di Khiva, Bukhara e Samarcanda) doveva rivelarsi una grande avventura densa di risvolti politici ma carente quanto a informazioni e documenti scientifici.⁷

Il modo stesso in cui si era svolto il viaggio - durato nove mesi, dal marzo al dicembre del 1863 - aveva impedito a Vámbéry non solo di raccogliere testi e documenti d'archivio ma perfino di svolgere le più elementari ricerche "sul campo"; lo stretto controllo cui era sottoposto dalle diffidenti autorità turche e dagli stessi compagni di viaggio, ignari della sua vera identità, gli avrebbero inoltre precluso anche la possibilità di tenere un diario e di prendere appunti. Solo *a posteriori* l'orientalista poté elaborare i dati che era riuscito a memorizzare, con risultati scientifici modesti se non nulli.

Da Teheran Vámbéry - non potendo darsi per vinto - annunciò comunque a Budenz che il problema linguistico poteva considerarsi risolto secondo le loro aspettative con solide argomentazioni e fonti ampie e che il suo soggiorno in Persia sarebbe durato solo il tempo necessario per risistemare i dati e gli appunti con l'aiuto di qualche studioso locale.

L'esaltazione e l'enfasi dell'orientalista non convincevano Budenz, il quale - nelle lettere inviate all'amico al ritorno dall'Asia - non nascondeva ma anzi avanzava, con sempre maggiore insistenza, preoccupazioni e perplessità. E Vámbéry stesso ben sapeva di aver deluso le aspettative dei suoi sostenitori poichè alludeva con malcelata preoccupazione all'accoglienza che gli avrebbero riservato in patria; i solidi contatti stabiliti con la diplomazia inglese miravano ad ogni buon conto a un futuro soggiorno in quel paese. La notizia del fortunoso viaggio di Vámbéry, giunta in Ungheria ancor prima del suo arrivo tramite la diplomazia di Teheran, causò una certa freddezza tra gli accademici poichè mancavano i materiali promessi.

Alcuni anni più tardi l'orientalista - non senza qualche ingenuità e caparbieta - si impegnò a sostenere l'"affinità genetica" tra il turco e l'ungherese, sebbene tale teoria presentasse punti deboli e lacune non indifferenti. La disputa originatasi su tale problema creò una frattura insanabile all'interno della linguistica magiara, poichè condizionò tutta la ricerca successiva e fu per certi versi - al di là delle ragioni scientifiche e politiche che la determinarono - la trasposizione pubblica della frattura personale avvenuta tra Vámbéry e Budenz e della loro decisione di imboccare due opposte direzioni di ricerca, considerate come incompatibili tra loro. Nota col nome di "guerra turco-ugrica", la *querelle* coinvolse e divise una buona parte del mondo intellettuale. Budenz, insieme a Ferdinand Barna e a József Szinnyei, sostenne l'origine ugrofinnica della lingua ⁸, Vámbéry, insieme a József Thury, Aurél Török, Henrik Marcali, Károly Pozder, Sándor Várnai, era per l'origine altaica ⁹.

Negli anni in cui Vámbéry era in Asia, Budenz aveva infatti compiuto dettagliate ricerche ¹⁰ sul čuvascio, il čeremisso e il mordvino, seguito da Pál Hunfalvy ¹¹. Nel suo *Jelentés Vámbéry Ármín magyar-török szögyezéseiről* (NyK. 1870) Budenz suddivise le comparazioni di Vámbéry in quattro gruppi (corrette, apparenti, decisamente scorrette e prive di senso, come le onomatopee e i prestiti turchi recenti) e accusò l'altro di aver condotto ricerche parziali e incomplete e di aver prodotto prove fasulle con la comparazione di parole turche e magiare condotta adattandone la fonetica. Vámbéry, a sua volta, criticò i paralleli magiario-ugrici di Budenz, sostenendo che i due terzi di questi si potevano spiegare anche su basi turche. La questione, protrattasi per diversi anni, venne infine risolta alla maniera ben nota.

La conclusione della ricerca sconfessò le teorie vamberiane. La sconfitta dell'orientalista, però, fu tutt'altro che definitiva. La supposta parentela con popoli ugrofinnici come i voguli e gli ostjachi non dava lustro, anzi pesava

negativamente sulla “reputazione” ungherese, mentre la parentela con i turchi ottomani, oltre ad arrecare vanto, aveva precisi sottintesi di carattere nazionale e antiasburgico. Queste implicazioni trasformarono il dibattito di carattere scientifico in una faccenda nazionale, che non restò limitata all’ambiente accademico. Gli aspetti politici del problema, affatto secondari, furono pienamente avvertiti anche da Vámbéry e contribuirono, a nostro giudizio, alla decisione di sostenere certe teorie linguistiche anche quando queste si dimostravano scientificamente discutibili: difesa fondata non su documenti, ma su “intuizioni”, quelle dei primi anni.

Certo, a questa difesa ad oltranza non furono estranei anche motivi personali che resero difficile all’orientalista sconfessare pubblicamente le sue teorie e dare, così, ragione ai suoi accaniti avversari, a capo dei quali c’era l’ex-amico, benefattore e collaboratore Budenz. L’interruzione del rapporto tra i due studiosi, avvenuta nel ’65, non è tuttavia da imputarsi a quel clima di freddezza e di allontanamento che segnò i rapporti di Vámbéry con una parte dell’ambiente intellettuale ungherese, ma da ricondursi piuttosto a precisi e diretti motivi. Dalle lettere scritte da Vámbéry ad Áron Szilády si deduce che nel ’65, mentre si trovava in Inghilterra, lo studioso tentò approcci e probabilmente anche una riconciliazione con Budenz, ma questi - pur intervenendo a favore dell’amico nella questione riguardante il suo inserimento all’università - si dimostrò piuttosto restio a ristabilire un legame diretto e confidenziale. Entrambi, infatti, si sentirono a vicenda delusi e traditi: l’uno per non aver compiuto alcuna vera scoperta, l’altro per non essere riuscito a trovare la soluzione perseguita nè per i suoi studi nè per il suo destino. Di qui un irrigidimento fra ugrofinnistica ungherese e interessi turcologici i cui effetti furono solo parzialmente superati da studiosi quali Gombocz o Németh, e un misconoscimento di quel che di valido v’era pure nell’opera di Vámbéry, che forse si va risolvendo solo ora.

Il profondo distacco creatosi con gli accademici e la speranza di poter valorizzare nell’altro modo - quello “mondano” - l’esperienza asiatica indussero Vámbéry a trasferirsi nel 1865 in Inghilterra. I contatti e i legami che l’orientalista aveva instaurato con i diplomatici inglesi a Teheran (si era messo in luce inviando al gabinetto inglese una dettagliata relazione su Conolly e Stoddart), servirono ad aprirgli le porte dei migliori salotti di Londra e ad offrirgli interessanti prospettive di lavoro. Sir Henry Rawlinson, ambasciatore in Persia, Sir Henry Layard, sottosegretario di Stato agli Affari Esteri, Sir Justin Sheil, ex-ambasciatore a Teheran, lo accolsero affabilmente e si dimostrarono interessati alle notizie che portava. Sir Roderick Murchison, presidente della Royal Geographic Society, lo invitò a tenere delle lezioni e il maggiore editore del momento stipulò con lui un contratto per la pubblicazione di un resoconto del suo viaggio in Asia.

Nonostante il successo e la brillante posizione sociale, egli non riuscì ad integrarsi pienamente nella società inglese. “Sono sempre qui a Londra preso

dal mio lavoro, straziato e torturato a morte da inviti e onorificenze, poichè le molte strette di mano sono dovute solo alla curiosità e non contengono nemmeno un briciolo di amicizia; ahime, invece, quanto desidererebbe il mio animo, un po' di calorosa simpatia, quale potrei trovare forse solo nella mia patria..." (Londra 9 maggio 1865) confidava Vámbéry ad un altro corrispondente, Áron Szilády, storico della letteratura ungherese e orientalista ¹².

Le lettere a Szilády mostrano una condizione psicologica e sociale inedita nell'orientalista, evidenziano il suo nuovo *status* e svelano allo stesso tempo il meccanismo di tale processo di trasformazione. Sebbene vi siano alcune analogie fra il ruolo di Budenz e quello di Szilády nella vita di Vámbéry, la personalità di questo e il suo modo di presentarsi all'esterno sono mutati sostanzialmente. Si avverte in lui una capacità nuova nell'affrontare il rapporto interpersonale, una più meditata riflessività e concretezza nel progettare ricerche grandiose e nel vagheggiare brillanti carriere. Con ciò non mutano talune caratteristiche proprie della sua personalità, sempre vivace, polemica, ironica. Solo il tono più calmo e compassato di certe proposizioni e l'uso di un'aggettivazione meno forte testimoniano a favore di una maggiore maturità. Il duraturo rapporto instaurato con Szilády - si mantennero ininterrottamente in corrispondenza dal 1861 al 1913, con l'eccezione del periodo asiatico di Vámbéry - è una prova di tale nuova capacità, concreta dimostrazione dell'abbandono di certe esaltazioni e ingenuità giovanili.

In questa sede non è stata presa in esame la corrispondenza tra i due studiosi *in toto*, ma solo un gruppo di missive del 1865. Vámbéry, che aspirava allora all'ottenimento della cattedra di turco per poter tornare in patria e organizzare *ex-novo* la scuola di turcologia di Budapest, trovò in Szilády un valido amico e alleato. Questi si adoperò in suo favore tenendolo costantemente informato degli umori e della posizione degli accademici e delle autorità e dandogli così la possibilità di dirigere dall'Inghilterra la battaglia per la sua assunzione accademica.

L'assegnazione della cattedra di turco, rimasta vacante dal 1855, dalla morte cioè di János Repiczky, fu oggetto di profondi contrasti. Appoggiato dalla frangia conciliante dell'intelligenza - tra cui, lo sottolineamo, anche Budenz - dal conte Apponyi, ambasciatore a Vienna, dal Consiglio d'Istruzione viennese e dallo stesso imperatore Francesco Giuseppe, Vámbéry venne invece violentemente osteggiato dalla parte più conservatrice e scientificamente più intransigente del mondo accademico, che secondo lui non condivideva le sue posizioni politiche, religiose e ideologiche. Da Londra l'orientalista scriveva a Szilády, il 19 marzo 1865: "Mi stavo già preparando a partire da Parigi per Pest, senonchè ...ho appreso...che il "caro" Senato Universitario, a dispetto della chiamata unanime del Collegio dei Docenti, aveva osteggiato la mia nomina e aveva respinto la proposta di sua Maestà...con una risposta negativa.....Vedi ho sempre dubitato del successo. Il fiasco, quindi, non mi ha dato nessuna sorpresa.... Io

ho fatto di tutto per piacere a quella compagnia di panciute e stolte zucche che ne sanno una più del diavolo, ma ho dimenticato che anche un intelletto più grande del mio non saprebbe dominarli e contro la stupidità anche gli dèi lottano invano...Non mi fa rabbia vedere, dopo il trionfo in Europa, l'indifferenza nella mia patria dove hanno innalzato fino al cielo tanti omettini inetti perchè ne capisco la ragione, ma mi ha lasciato una profonda e indimenticabile ferita il fatto di non essere ritenuto degno di lavorare all'Università...". La Cancelleria viennese trovava addirittura riprovevole che la ricca esperienza dell'orientalista non fosse messa a profitto nell'insegnamento, ma il Consiglio Universitario e le forze cattoliche con a capo il primate, si mostrarono contrarie all'assunzione, sempre per via di quella "lacunosa formazione scientifica". La lotta più accanita si svolse con questi ultimi i quali "non lasciarono nulla d'intentato" schierandosi perfino come si è visto contro la decisione dell'imperatore. "...ho appreso da fonti ufficiali e non, di Vienna e Pest, che i sacerdoti con a capo lo stesso primate non lasciano nulla d'intentato contro di me. Essi sono infastiditi non tanto dal *calvinismo* in generale quanto dal *mio calvinismo*. Meglio, tu conosci il mio temperamento accanito e sai che preferisco la lotta, quindi l'oppositio è solo sollecitazione per me...L'affare non è ancora concluso, il Consiglio d'Istruzione viennese e la stessa Cancelleria sono miei forti sostenitori e finora non hanno deciso niente. Può darsi che in questi giorni vada a Vienna (ma per Dio, questo rimanga un segreto) e prima che i fratelli scendano in campo contro di me io li fotterò con un'udienza segreta con l'imperatore. Mi hanno suggerito queste cose da Vienna, dove le parti si stanno misurando e non appena si può sperare nel successo io andrò subito là per proseguire le cose personalmente. Così è la questione, se l'amicizia viennese è veramente tale quale si mostra. Non è che io mi fidi ancora ma forse lì i mascalzoni sono più abili che da noi..." (Londra 11 aprile 1865).

Individuare le cause reali di tale opposizione non è facile ed implica un'analisi che travalica il problema apparente della lotta per un "posto" all'Università. Solo un'esatta verifica di molti aspetti particolari del ruolo e del potere culturale che la Chiesa deteneva - di grande portata nell'Ungheria dell'800 se si pensa che l'istruzione era monopolio quasi esclusivamente religioso - e dei rapporti tra questa e la corte viennese, potrebbe chiarire alcuni interrogativi. Anche le relazioni tra Vámbéry e il governo di Vienna sembrano mutate rispetto agli Anni Cinquanta ma, a nostro avviso, i sentimenti dell'orientalista verso la monarchia non subirono radicali cambiamenti. La sua titubanza, la sua diffidenza verso le "amicizie" viennesi - così esplicitamente dichiarate a Szilády - inducono più semplicemente a credere che Vámbéry si servì e tentò di sfruttare a suo vantaggio persone e situazioni; infatti, la fama non ancora sopita del viaggio in Asia lo poneva in una posizione privilegiata nella stampa europea; stampa che era "a sua disposizione" e che avrebbe potuto dare risalto a tutta la questione.

L'*affaire*, comunque, si concluse con la vittoria di Vámbéry, nominato insegnante all'Università nel '65 e investito nel '70 del titolo di professore ordinario. Dopodichè per quarant'anni, egli si dedicò all'insegnamento con estrema scrupolosità, stimolando e mantenendo vivo nei suoi allievi l'interesse per la turcologia. Le opposizioni e le critiche rivolte a Vámbéry da parte ufficiale - giustificate o meno - si possono in parte comprendere anche analizzando le connotazioni sociali del mondo scientifico ungherese dell'800, costituito per la maggior parte da studiosi provenienti da nobili e ricche famiglie, liberi da qualsiasi preoccupazione finanziaria ¹³. Lo scontro con un ambiente economicamente e, di conseguenza, culturalmente più elevato ha condizionato e qualche volta rallentato l'attività vamberiana. Tuttavia egli è stato - per la prepotente personalità e per le notevoli qualità personali (volontà, fantasia, costanza, arte di arrangiarsi) una delle figure più affascinanti dell'800 ungherese ed insieme è stato - per alcune brillanti intuizioni scientifiche - uno dei primi orientalisti capaci di ampliare in senso geografico o "areale" la turcologia magiara ed europea, fornendo un numeroso e vasto campione di testi originali di opere popolari, storiche, religiose, didattiche dei turchi orientali e allargando l'attenzione da quelle occidentali alle lingue turche orientali. Lavoro che consente di superare l'opera di quegli studiosi che avevano limitato il loro campo d'indagine ai rapporti, linguistici e storici, tra gli ungheresi e i turchi ottomani.

La convergenza d'interesse di intellettuali e studiosi sulla personalità di Vámbéry trova una giustificazione nella vastità e varietà dei campi di ricerca dell'orientalista. Questa peculiarità permette ad ogni biografo di prendere in esame anche solo una delle sue attività e fa sì che a quasi settant'anni dalla scomparsa si registri un notevole numero di lavori su Vámbéry, anche se non tutti ugualmente originali. Tali studi hanno seguito due diverse impostazioni. Alcuni biografi ¹⁴ hanno evidenziato l'aspetto avventuroso della vita di Vámbéry, come la presunta attività spionistica a favore del gabinetto inglese e i viaggi nell'Impero Ottomano e in Asia Centrale. L'altro filone critico - teso ad analizzare l'attività dello studioso in una più corretta dimensione scientifica - è formato da monografie che hanno offerto spunti per tratteggiare la complessa personalità del maestro ¹⁵ e per definire il contributo della sua ricerca allo sviluppo della turcologia e della magiaristica.

Tra questi testi ve n'è di quelli che hanno affrontato il problema del riordino e della catalogazione degli scritti di Vámbéry. Tuttavia, nonostante l'importanza dell'indagine, indispensabile per una conoscenza globale dell'attività dell'orientalista, si contano in questa direzione solo pochi lavori, pubblicati a distanza di parecchi anni l'uno dall'altro.

La monografia di Viktor Récsey, *Doktor Vámbéry Ármin élete és tanulmányos működése* (Kassa 1889), può essere considerata il primo tentativo del genere. Récsey analizza l'attività etnografica e pubblicistica, tratta con attenzione la *querelle* "turco-ugrica" definendola e dal punto di vista politico e da

quello più strettamente scientifico; e soprattutto correda la trattazione di utili indicazioni bibliografiche dando una catalogazione (anche se parziale) delle opere maggiori di linguistica e di etnografia, insieme a un elenco incompleto delle riviste sulle quali Vámbéry scriveva a quel tempo.

Dopo questa pubblicazione bisognerà attendere la nota monografia di Munkácsi del 1915¹⁶ per avere una bibliografia ragionata che abbia un carattere di completezza. Questo lavoro, grazie all'impostazione storica, offre a tutt'oggi indicazioni di notevole utilità sia sui viaggi asiatici di Vámbéry e sui manoscritti turco-orientali da lui raccolti che sulla genesi della "guerra turco-ugrica". Ma il maggiore merito dell'opera di Munkácsi è costituito dall'attenta e puntuale presentazione critica delle più importanti opere dello studioso, suddivise in quattro grandi temi di ricerca: turcologia, rapporti magiaro-turchi, etnografia e ricordi di viaggio. Minore spazio è dedicato all'attività pubblicistica, da Munkácsi ritenuta di complessa definizione per l'elevato numero di scritti. Per tale ragione egli si limita a registrare un elenco (che risulta più ampio rispetto a quello di Récsey) senza catalogare gli articoli.

Tra gli studiosi che si sono occupati di Vámbéry¹⁷ un posto di particolare rilievo occupa György Hazai, attualmente docente all'Università di Budapest. I primi scritti di Hazai, *Büyük türkolog Ármín Vámbéry. 1832-1913* (Kitap Belleten, Yeni Seri, 2/26 (1963) e *Megemlékezés Vámbéry Ármínról* (NyK. 65 (1963) sono articoli commemorativi editi in occasione del 50° anniversario della morte dell'orientalista. In *Megemlékezés....*, Hazai ha stilato un elenco delle opere maggiori insieme a qualche articolo minore e a tre o quattro libri di viaggio con la prefazione di Vámbéry. A completamento di questo ha pubblicato *Ármín Vámbéry 1832-1913. A Bio-Bibliography* (Budapest 1963). L'opera, edita dall'Accademia delle Scienze, è una nutrita rassegna bibliografica, preceduta da una breve introduzione. Lo studioso ha condotto la sua ricerca essenzialmente sui quotidiani e sulle riviste ungheresi: *Budapesti Hirlap, Budapesti Szemle, Az Erdélyi Múzeum, Földrajzi Közlemények, Fővárosi Lapok, Hazánk, Hazánk s a Külföld, A Hét, A Hon, Magyarország és a Nagyvilág, Nyelvtani Közlemények, Ország Tükre, Pesti Napló, Uj Magyar Múzeum, Uj Korszak, Vasárnapi Ujság*, catalogando un centinaio di articoli, quasi tutta la produzione ungherese di Vámbéry. Entrambe le bibliografie seguono un ordine cronologico e non sono divise per argomento.

Nel 1976 Hazai ha pubblicato un prezioso volumetto dal titolo *Vámbéry Ármín* (Budapest 1976); si tratta di una valutazione dell'attività scientifica dello studioso compiuta attraverso la presentazione critica dei lavori di maggior rilievo. Il libro, oltre alla bibliografia essenziale delle opere di Vámbéry, contiene un elenco di alcuni scritti su Vámbéry, dalla monografia di Récsey (1887) al lavoro di Magda Vámos (1966) a quello di József Kiss (1972). Sono trascurati i soli scritti pubblicati all'estero. Tali articoli sono un discreto numero e costituiscono non poca importanza nella valutazione dell'attività politica e di altri

interessi minori dell'orientalista (saggi di letteratura, ricordi di viaggio, etc.)¹⁸.

Egli può essere, infatti, considerato uno studioso eclettico e cosmopolita nel vero senso della parola: due caratteristiche che lo spinsero ad allacciare relazioni con orientali e occidentali, dalla Germania all'Italia,¹⁹ dalla Turchia Ottomana alla Persia e all'Inghilterra. Quale membro di parecchie società scientifiche europee, dalla Royal Society of Literature di Londra alla Società Filologica francese, partecipava e interveniva a numerosi convegni internazionali e come giornalista (era fin dal 1857 corrispondente fisso dell'austriaco *Wanderer*) scriveva su periodici inglesi, americani e tedeschi.

Utilizzando e le indicazioni tratte dalle citate monografie di Récey e Munkácsi e alcuni preziosi dati ricavati dall'autobiografia e da altre opere di Vámbéry è stato possibile comporre un ampio elenco delle riviste sulle quali lo studioso pubblicava. Abbiamo così una settantina di articoli editi (ved. bibliografia) in un arco di tempo che va dal 1861 al 1913 su *The Asiatic Quarterly Review*, *The Athenaeum Journal*, *Deutsche Rundschau*, *The Fortnightly Review*, *Globus*, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, *The North American Review*, *The Nineteenth Century*, *Revue des Deux Monde*, *Unsere Zeit*, e anche su *Magyar Nyelvőr*, *Nyeltudományi Közlemények*, *Pesti Napló*, *Századok*²⁰.

Questi scritti di Vámbéry, che trattano soprattutto dei problemi politici della Turchia Ottomana e dell'Asia Centrale, vanno ad integrare i suoi due trattati *Le Turquie d'aujourd'hui et d'avant quarante ans* (Paris 1898) e *Western Culture in Eastern Lands. A Comparison of the Methods Adopted by England and Russia in the Middle East* (London 1906) e valgono a far seguire e comprendere meglio il suo pensiero politico. Nella seconda metà dell'800, nell'area centro asiatica, erano avvenute importanti trasformazioni. L'atteggiamento di Vámbéry verso la politica russa era stato, fin dal 1867, decisamente critico. Lo studioso, infatti, si era dapprima levato a difesa delle popolazioni turche sostenendo la loro capacità di sviluppo culturale, politico, economico a dispetto della comune e diffusa opinione colonialista ottocentesca che vedeva nell'egemonia europea la sola possibilità di rinascita di quei paesi. Il pensiero politico dell'orientalista non fu però così lineare come può sembrare ad una superficiale analisi e questa visione non fu sostenuta fino in fondo. Vámbéry, infatti, giunse poi ad auspicare che lo sviluppo dei popoli turchi avvenisse sotto la guida di un popolo europeo e che il governo inglese per preparazione e cultura fosse il più adatto ad assumersi tale compito. Che tali mutamenti di opinione, se mutamenti sono, siano dovuti alla necessità che l'orientalista aveva di giustificare l'atteggiamento inglese in Oriente e di difenderne la politica in un momento in cui la classe accademica ungherese era decisamente critica nei suoi confronti pare abbastanza evidente.

Nonostante questi limiti oggettivi bisogna però riconoscere che Vámbéry ebbe in campo politico preparazione e intuito. Meriti che lo resero uno dei

pubblicisti più apprezzati del suo tempo. Anche su questa attività non sono mai state condotte indagini. Con la presente rassegna bibliografica si è voluto supplire, almeno in parte, a tale carenza: lo spazio non consente excerpta. Tale contributo non ha la pretesa di essere definitivo; segnaliamo, comunque, per una possibile prosecuzione della ricerca, che un'attenta verifica su altri periodici (*Times, Army and Navy Gazete, Leisure Hours, Good Words, Forum*) potrebbe definitivamente esaurire il problema della catalogazione degli scritti di Vámbéry. Certo è che lettere e saggi minori debbono integrare qualunque giudizio e valutazione su Vámbéry turcologo e orientalista, senza una loro conoscenza incompleti e frettolosi.

Lettere

L'edizione delle lettere è di tipo "diplomatico". Forme di grafia arcaica, arcaismi lessico-grammaticali e qualche altra "scorrettezza" sono dunque dell'autore. Solo i vocaboli presenti nel testo in caratteri arabi sono qui riportati, per ragioni tipografiche, nella trascrizione scientifica esatta.

Vámbéry a Budenz

Stambul 19.8.1861

Kedves barátom!

Igéretemnél fogva már előbb kellet volna fognom az iráshoz, kivált minthogy neked ezen hazai utazásom legnagyobb szerzeményének szolni akarok, de hidd el kedves Joskám az új elérés az annyi barát viszontlátása, a begen és az egész családunk nyilvánított öröme egészen elkábit. En nem tudtam milly kincsekre tettem szert a valódi mu'minīn csapatjában a törökök szeretnek valóban bensőleg szeretnek. Hogy ne fájjon azon öntudat, hogy csak fölváltva élvezendem ezen keleti és a ti nyugati barátságok élvezeteit.

Hát még félig Pesten félig Stambulban vagyok, e sorokat már a bájos Bosphorus partjain írom. Szabó barátom ki nálam lakik egészen magán kívül van a táj gyönyörűsége, a házunk előzékenysége, és csekélységemben tán nem is sejtett tulajdonok végett. Már Galaczbán szemtanuja volt milly ünnepeketek tárgyává lettem az ottani osztrak General Konzul és más egyebb fő hivatalnokoknál az előbbi egy disztrakománál megtisztelt, a mellyen az Akademiát is éltették.

Ez mint haszontalanság, egyelőre utamat illetőleg azon örömhírral beköszönhetek, hogy a Szadrázam *hivatalos Küldetéssel Teheranba küldend mint követségi titoknok[ka]t*, es azottani tartozkodásom már biztosítva lenne. Itt hely-

ben még semminő munkához nem nyulhattam, csak egynehány ujsag i[ll]etv]e robotlevelet irtam a Vanderer Lloyd és Magyarországnak. Kérlek emlékeztess Salamont, hogy küldjenek egy példányt a Naplóból, Pompéry lapját már kapom de Keményét még nem.

Te bizonyosan nyakra főre bajlods az Apuska és zurüb-i emsāl-lal, az Uristen aldjon meg érette, könyveket küldök ha más valamit akarsz írjál meg a Szabó itt van és en szivesen szolgállok. Mondd meg Aronnak, hogy csokolom a szép szakálát irjon nekem még pedig gyorsan és gyakran, te pedig élj boldogul az Allah áldjon és ne felejtkezzél meg barátodról Residről.

Szokoly levelét vettem, jövő postával felelek addig is köszöntöm Sárkány, Schlesinger barátimmal egyetemben. A Gazdasági Lapok valamint a Hölgyfutárban megjelent czikkeim dijjáról majd jövő héten rendelkezünk.

Szambul 19 agosto 1861

Caro amico,

vincolato dalla mia promessa avrei dovuto scriverti prima; volevo parlare con te perchè sei davvero, in patria, la ragione più importante di questo mio viaggio. Ma credimi, caro Joska, arrivare qui di nuovo, ritrovare tanti amici, la gioia del Bey e di tutta la famiglia mi hanno completamente incantato. Non sapevo quali tesori mi ero acquistato nel gruppo dei veri “fedeli”; i turchi mi vogliono bene, mi vogliono bene sinceramente. Per non essere tormentato dai rimorsi della mia coscienza ho la consapevolezza di poter godere solo a volte dell’amicizia orientale, a volte di quella vostra di occidentali.

Mi sento ancora in parte a Pest in parte a Szambul, ma scrivo queste righe già sulla riva incantevole del Bosforo. Il mio amico Szabó ²¹ che abita con me è estasiato per la bellezza del paesaggio, per le premure che ci riservano in casa e, nella mia pochezza, per certe qualità che prima non supposeva in me. Già a Galac è stato testimone di quali festeggiamenti mi ha riservato il console generale austriaco di là e gli altri funzionari; quello [il console] mi ha onorato con un banchetto, durante il quale abbiamo brindato anche all’Accademia.

Tutte queste cose sono inezie; per ora, quanto al mio viaggio posso annunciarti con gioia che il *şadr-i a‘zam* [“Primo Ministro”] mi manderà ufficialmente a Teheran come segretario d’ambasciata e così sarà assicurata la mia permanenza lì²². Qui non ho potuto iniziare ancora nessun lavoro, ho scritto soltanto qualche articolo e qualche corrispondenza al *Wanderer Lloyd* e al *Magyarország*. Ti prego di ricordare a Salamon ²³ di farmi avere un esemplare del *Napló* ²⁴; ho ricevuto già il giornale di Pompéry ²⁵ ma non ancora quello di Kemény ²⁶.

Credo che ti starai affannando sul vocabolo *Apuska* e sui “proverbi”; Dio ti benedica per questo, ti mando dei libri, scrivimi se vuoi qualche altra cosa

finchè Szabó è presente; io sono volentieri a tua disposizione. Di ad Áron ²⁷ che bacio la sua bella barba e che mi scriva presto e spesso; sii felice, Allah ti benedica e non dimenticare il tuo amico Rešid ²⁸.

Ho ricevuto la lettera di Szokoly ²⁹, gli risponderò a giro di posta; intanto lo saluto insieme agli amici Sárkány ³⁰ e Schlesinger ³¹. Dei compensi per i miei articoli apparsi su *Gazdasági Lapok* e *Hölgy Futár* decideremo la settimana prossima.

Vámbéry a Budenz

Szambul 7.9.1861

Kedves Barátom

Lám azt ne tedd többé, kérlek; én azt hívém hogy leveled csupa barátságí ömledezést fog tartalmazni, és első pillanatra a szép terjedelme őszintén megörvendített, de milyen volt a meglepetésem, látván, hogy te a mindennapi élet kerékvágásából kiemelkédve csak mindég a musák komoly ösvényén jarattad a tolladat el šoĝl kešir wa el 'omr qasir vagy ha-yom qaṭan we-ha-melakhah merubbah mit te az ars longa vita brevis szel mondani akarsz értésünkre már rég óta esett. - ergo dolgozzunk de mulassunk is.

Most még egyszer elengedtem a tudosságot és meglehető pontossággal megfelelek a kérdéseidre, noha azon hiszemben vagyok, miszerint a kérdésben forgó nehézségek saját tetszésed szerinti elintezéssel sem sértettél volna igen nagyon. A *Peldabeszédek* jelen közlése csak mutatvány, az egész kulliyāt csak a későbbi idők dolga, midőn a terjedelmesebb nyelvészeti és szokásbeli fejtegetések megírására rá érünk és remélem hogy akkor édes tete a tete ben megmutatjuk Európának mint gondol az ozmanli.

Te azt irod, hogy az Apuskával még nem igen haladsz, a baj kedves barátom nem kell nyakra főre sietni vigyazz az egészségedre de kíváltkép a szemedre. A propos ha a havidíjjaddal be nem érsz én legnagyobb örömmel látom ha valamint a Lloyd ugy más irkafirkámbeli jövedelmemmel tetszésed szerint rendelkezel, nekem itt annyi van a mennyi kell, és neked jól tudom inkább szükséged lenne rá. Minthogy épen e tárgynál vagyok jó lesz ha megkérek, hogy Dux Adolf urat a Lloyd szekesztőségébe felkeresve részemről megkérned, hogy adott szavánál fogva feleljen, én már 4 levelet irtam és válasszal még nem bírok. Aut aut, ha nem tetszik a levelezésem mondja meg - bizonytalanban nem szeretek élni. A Naplóból még mindég varom az ígért példányt, noha én már szavamat beváltottam - Korizmics remélem már kifizetett - Szokolynak szinte irtam, már 10 ivnyi kéziratomat átadám neki, azon meghagyással hogy a járó somát neked kézbesitse.

Ennyit üzleti dolgokból, most áttérek a foglalatosságomra és legelé[bb] arról tudósítlak hogy Szabó elmenvén én azonnal a török-magyar meséhez fogtam,

mellet a mongol szó kincs kutatásába is kezdvén. Az első mint tréfa csak kevés időt kíván, és úgy mint az eredeti szolásmódok mutatványát (mellyet hibásan a Magyar Nyelvészet helyébe a Nyelvészeti füzeteknek czimeztem) a Magy[ar] Nyelvészetnek szántam. A másik mint nagyobb szerű munka csak Decemberben elkészül, és magán füzetben kiadni szándékozom. - Batu mongol magyar hadjáratához még nem foghattam, hanem úgy akarom hogy az idei nagy gyűlésre elkészüljön és majd ott felolvastatom. - A tárgy felséges és méltó nagy figyelemre.

Az életmodorom kedves barátom azóta hogy hazámat és európai szokásokat újra láthattam nagyon egyhangu. Stambul ez a fattyu város csak undokot költ lelkemben lelkemben, szívesen oda hagynám, ha több tennivalóm és a Persa határszeleken dühöngő kholera nem vissza tartoztatna. Ugy látszik hogy a körülmények már jövő tavaszig itt marasztalnak egyrészt nem is bánom, mert a helyzet olly komoly, hogy nem igen szeretnék egy elhamarkodott lépést tenni.

Remélem hogy a köztünk lévő közelség még tartós leend, én gyakran irok te se légy fukar a szóban (NB a levelezéseink költségét a deponálandó kasszából fedezd) és hidd el hogy az nap midőn soraidat veszem ünnep gyanánt tekinti barátod

Vámbéry Ármin

Schlesinger és Sárkány barátimat szivem mélyéből köszöntöm. Miért nem irnak? Hārūn dostumuzuzü güzel saqālindan öperiz.

Stambul 7 settembre 1861

Mio caro amico,

ti prego di non farlo più; pensavo che la tua lettera contenesse solo effusioni amichevoli e per un attimo mi ha fatto sinceramente gioire per la sua lunghezza. Sapessi quanto sono rimasto sorpreso nel vedere che staccandoti dal solco della vita quotidiana fai scorrere la tua penna solo e sempre sul sentiero serio delle Muse. *El šoġl kešīr wa el 'omr qasīr* ³² ovvero *ha-yom qaṭan we-ha-melakhah merubbah* ["la giornata è breve e il lavoro abbondante"] e quello che vuoi dire con la frase *ars longa vita brevis* lo sappiamo da tempo, quindi lavoriamo ma anche divertiamoci.

Adesso, ancora una volta, ho rinunciato a pose scientifiche e rispondo puntualmente alle tue domande, benchè creda che non mi avresti offeso oltremodo se tu avessi risolto le difficoltà in questione a tuo piacimento. La presente pubblicazione dei *Példabeszédek* ³³ è soltanto un'anticipazione; tutta l'"Opera Omnia" si farà in un secondo momento allorchè avremo tempo per pubblicare un lavoro più ampio sulle ricerche linguistiche e di costume. E spero che allora

noi due finalmente *tête a tête* dimostreremo all'Europa come ragiona l'ottomano.

Scrivi che non procedi ancora spedito con *Apuska*, niente di grave, caro amico, non devi affannarti, abbi cura della tua salute e soprattutto dei tuoi occhi. Se non ce la fai con lo stipendio mensile, sarei molto contento che disponessi a tuo piacimento del guadagno dei miei scarabocchi scritti sia per il *Lloyd* che per altri. Io qui ho tanto quanto mi occorre e so che tu ne hai bisogno più di me. E restando a questo tema vorrei chiederti di cercare il signor Adolf Dux ³⁴ presso la redazione del *Lloyd* per mio conto, e di sollecitarlo a darmi una risposta secondo la parola data. Io gli ho già scritto quattro lettere ma finora non ho ricevuto risposta. *Aut aut*, mi dica se non gli piacciono le mie corrispondenze: non amo vivere nell'incertezza. Sto aspettando tuttora la copia del *Napló* che mi è stata promessa, nonostante io abbia già mantenuto la mia parola. Spero che Korizmics ³⁵ ti abbia già pagato. Ho scritto anche a Szokoky consegnandogli un manoscritto di dieci sedicesimi con la preghiera di farti avere la relativa retribuzione.

Fin qui gli affari, adesso passo alla mia attività. Ti comunico innanzitutto che dopo la partenza di Szabó mi sono dedicato subito alla fiaba turco ungherese ³⁶ e contemporaneamente ho iniziato le ricerche sul lessico mongolo. Il primo, come motto di spirito, esige poco tempo, e in quanto esempio dei modi di dire originari l'ho destinato al periodico *Magyar Nyelvészet* (ho indirizzato erroneamente al *Nyelvészeti Füzetek* invece che al *Magyar Nyelvészet*). L'altro lavoro, di maggiore portata, sarà pronto solo in dicembre, e intendo pubblicarlo in un quaderno privato. Finora non ho potuto iniziare a lavorare sulla spedizione militare mongolo-magiara di Batu ³⁷ ma vorrei, comunque, che fosse pronto per la grande sessione annuale dell'Accademia in modo che si possa farlo leggere allora. Il tema è illustre e degno di grande attenzione.

Il mio modo di vita, caro amico, da quando ho rivisto la mia patria e le abitudini europee è assai monotono. Stambul, questa città bastarda, non fa altro che suscitare fastidio nel mio animo. Il mio animo la lascerebbe volentieri, se non me lo impedissero le molte occupazioni e il colera che infierisce ai confini persiani. Sembra che le circostanze mi trattengano qui fino alla prossima primavera, il che da un lato non mi dispiace poichè, data la gravità della situazione, vorrei evitare qualunque mossa precipitosa.

Spero che l'affiatamento tra noi duri ancora, io ti scriverò spesso; non essere neanche tu avaro di parole (N.B. toglì la spesa della nostra corrispondenza dalla cassa in deposito) e sappi che il giorno in cui ricevo una tua lettera lo considera festivo

il tuo amico Ármin Vámbéry

Trasmetti i miei più sentiti saluti a Schlesinger, a Sárkány e agli altri amici.
Perchè non scrivono?
“Baciamo l'amico Hārūn sulla bella barba”³⁸.

Vámbéry a Budenz

Szambul 13.9.1861

Kedves Barátom!

Rendkívüli a levelem rendkívüli az örömmön, mely az írásra bír köszönöm eloször hogy van barátom, kivel elragadtatásomat közölhetem öröm szamomra hogy neked megírhatom, miszerint a Muḥakemet ül-Lugatein olvasd! *Muhakemet el Lugatein!* birtokomba került, már kezdettem a másoltatáshoz, két ğagatāylyu csigatajli dolgozik rajta és 3 vagy 4 hét mulva az egész kézirat, a draga becses nüṣḥa nuszkha szobámban lévén egyes részeit hű lefordításával együtt neked kedves barátom fogom beküldhetni.-Képzelheted az meglepetésemet, midön egy tebrisi persa barátom egy reggel azön müzsdével hozzám belép, hogy ő Mir Ali Sír valódi müzde-ját Fatihi mecsetje köny[v]tárában latta - eleinte nem hittem szavának utnak indultunk, és ime az Apuska ağā szó alatt idézett Nevaji féle munkák mind, téhát a Muh[akemet] el Lug[atein] is megtaláltatott.

Tudod, hogy a Muh[akemet] el Lug[atein] úgy mint az Apus:[ka] és talán még inkább europai hírességü találmány en úgy hiszem, hogy azt a szöveggel együtt haladéktalanul kiadnunk kell, ha a mi Akademiánk nem pártolja, máshova fordulok és a siker több mint bizonyos. Nem lenne-e jó a magyar fordításhoz egy németet is csatolni, persze először az elsőt és aztán az utobbit - A mienk lehet a dicsőség hogy feltaláltuk, de azért a többi tudos se nélkülözze mért a Muzsanak nincs hazája.

Ezen örömhíremet jelentsd a Nyelvészetedben úgy valamint Hunfalvi Urnak magán uton, add tudtukra a kincsem fontosságát, hogy örüljenek velem együtt a barátaim is.

És most Isten veled egészen csokol és ölelget.

Šenāver-i baḥr-i sūrur li Muḥammed Muḥib. Sadīqin Rešid. Hārūn'a dāḥi iḥbār eylesen quzum.

Szambul 13 settembre 1861

Mio caro amico,

la mia lettera è straordinaria e straordinaria è la gioia che mi costringe a scrivere. Grazie, innanzitutto, perchè ho un amico a cui posso comunciare le mie esaltazioni e gioia per me perchè posso comunicarti che sono entrato in possesso del *Muhakemet ül-Lugatein*, ho già cominciato a farlo copiare, due

“čagatai” ci stanno lavorando sopra, e fra tre o quattro settimane, essendo la preziosa e cara “copia” in camera mia, sarò in grado, caro amico mio, di mandartene alcune parti insieme ad una traduzione fedele. Puoi immaginare la mia sorpresa quando un amico persiano di Tabriz una mattina si presenta da me con una tale “buona notizia” che nella biblioteca della mesgid di Fatih aveva visto l’originale *Kulliyāt* di Mīr ’Alī Šīr. Dapprima non credevo alla sua parola, ci siamo avviati ed ecco che si ritrovano tutte le opere di Nevā’ī citate sotto il termine *Apuska*, *aḡā*, tra cui anche il *Mu[akemet] ül-Luḡ[atein]*.

Sai che il *Mu[akemet] ül-Luḡ[atein]* come *Apus* e forse ancora più di esso è un ritrovamento di importanza europea; io credo che, insieme con il testo, dobbiamo pubblicarlo quanto prima; se la nostra Accademia non favorisce la pubblicazione mi rivolgerò altrove; il successo è più che assicurato. Non sarebbe opportuno aggiungere alla traduzione in ungherese anche una traduzione in tedesco, ovviamente prima l’una e poi l’altra? ³⁹ Noi avremo la gloria di averlo ritrovato, tuttavia il resto del mondo scientifico non deve farne a meno perchè le Muse non hanno patria.

Comunica questa mia notizia nel tuo *Nyelvészet*, annunciala anche al signor Hunfalvy ⁴⁰ privatamente; fai conoscere l’importanza del mio bottino perchè possano rallegrarsi con me anche gli amici

adesso addio ti bacia e ti abbraccia

“Navigatore del mare della gioia [?] di Muḥammed Muḥib. Tuo fedele Rešīd. Informa anche Hārūn, mio caro!”

Vámbéry a Budenz

1861 dec. 9

Kedves Barátom Juszuf!

Az utolsó leveledet valamint minden eddig felém megindított küldeményedet rendesen és épségben megkaptam, vajjon neked kézbesítették e a különféle uton és alkalommal küldött irataimat azt még eddig nem tudom, hanem remélem, hogy minden rendben lesz. Most veszed a parturiuntur montes ridiculus mus themájára fittgetett csagataji mesét. E latin mondatot azért idézem, mivel tervem nagyobbszerűt irni lévén, inkább csak csekélységet comprováltam a tárgy trefás voltánál fogva untatott, ’s én azt hiszem, ki híve az imánhoz térni akar, annak ezen apróság is elég.- De most hadd térjek az utolsó leveledbe tett kérdéseidre. Az Abuska keltéről csak szájbéli hagyományokat közölhetek, a mienk és más kezemben forgott példányokban említés nem tétetett. Egy tebrizsi tudos Haszan Efendi beszélé nekem hogy azt az ő hazájában, valamint egesz

ejszaki Persiában *Szengilakh* Sanglāx-nak hívják. *Sz[engilakh]* egy persa tulajdonnév, tehát nagyon valószínű, hogy ez a szerző nevéből rajta maradt. Keltét pedig a nevezett tudós 1120-1140 körül teszi, mi azon okból hitelt érdeml, mivel a címlapon lévő a keleten szokásos irkafirkák között egyik tulajdonos már 1167-ben magának vallotta. A versbe szedett előbeszédet, mely egyebként keveset vagy semmit sem tartalmaz szintén hű fordítással neked beküldöm, nem árt ha közzé teszed.

Abel Remusat "Recherches sur les langues tartares" Tom. 1. 251 L azt mondja. "Il existe aussi dans plusieurs bibliothèques (1) des dictionnaires indiqués comme mongols, et qui appartiennent véritablement au dialecte Turc du Tchagatai; mais aucun d'eux non plus n'a été à ma disposition. *És a jegyzetben* (1) Mir Ali Schir Lexicon Tartarico-Turcicum ord. alph. a prima voce (quâ mulier tartarica maritum suum compellat) *Abouska* dictum. Catal. Bibliot. Lugd: Bat: mss: or: 1400 Ibid. 1401. - Lexicon Mogullicum cujus voces, persicis, arabicis et turcicis explicantur. Clauditur opus carmine turcico. Ibid. 1382. Az utolsó levelemet illetően az *Abuska* szavait egy csagataji ember kiejtése után átírni megkezdtem, de két év munka után abban hagynom kellett. A jó csagataji ember roppant következetlenséget árult el és ugyanazon alakot (péld. alif-ya) legalább háromféle kiejtésben közlött. Ergó csak mindég a régi nota, a nyelvnek hazájába mennem kell, hogy valami rendszeres és tökéleteset producálhassak.

A beküldött Muh[jakemet] ül Lug[atein] fordításomra feleletedet várom. Pesty Frigyes tisztelem igen sok dolgom van, *imhal ihmal degildir* egy kis türelmet kérek. Lakásom címe a régi Stambulban nincsen utca, se házszám. Tehát csak írjál mindég *poste restante*.

Igazi barátod
Vámbéry

9 dicembre 1861

Mio caro amico Jusuf,

ho ricevuto intatti e regolarmente la tua ultima lettera e tutti i pacchi che mi avevi mandato, ma non so se ti sono stati recapitati tutti gli atti che ti avevo inviato attraverso vari canali e in diverse occasioni, comunque spero che tutto arriverà in ordine. Adesso ricevi, come vuole l'adagio *parturiuntur montes ridiculus mus* [sic!] la favola čagatai promessa. Cito questa frase latina perchè, avendo l'intenzione di scrivere una cosa più significativa, ho composto invece una cosa da poco perchè il soggetto di carattere comico mi annoiava e io credo che a chi ha fede e vuole tornare dall'Imam basta anche questa piccola cosa. Adesso mi sia permesso di tornare alle domande che mi hai rivolto nella tua ultima lettera. Posso comunicarti solo tradizioni orali sulle origini di *Abuška* ⁴¹.

Nel nostro e in altri esemplari che ho avuto sotto mano non ho trovato alcuna menzione. Uno studioso di Tabriz, Hasan Efendi ⁴², mi ha detto che nella sua patria, e in tutta la Persia settentrionale, chiamano quest'opera *Sanglāx* ["Asperità, cose difficili"] ⁴³; *S[anglāx]* è un nome persiano, pertanto è assai probabile che questo titolo derivi dal nome dell'autore. Il soprammenzionato studioso colloca la nascita dell'opera tra il 1120 e il 1140, ed è un'indicazione da considerare valida perchè sul frontespizio, come di solito si fa in Oriente, un possessore fra molte altre cose, ha scritto che gli apparteneva già nel 1167. Ti mando l'introduzione in versi con una traduzione fedele, che del resto non contiene quasi niente, ma non guasta se la pubblici. Abel Rémusat, *Recherches sur les langues tartares*, Tom. 1 p. 251 dice "Il existe aussi dans plusieurs bibliothèques (1) des dictionnaires indiquées comme mongols, et qui appartiennent véritablement au dialecte Turk du Tchagatai; mais aucun d'eux non plus n'aurait été à ma disposition". E nel manoscritto (1) "Mir Ali Schir Lexicon Tartarico-Turcicum ord. alph. a prima voce (quâ mulier tartarica maritum suum compellat) *Abouska* dictum. Catal. Bibliot. Lugd: Bat: mss: or: 1400 Ibid. 1401. - Lexicon Mogullicum cujus voces, persicis, arabicis et turcicis explicantur. Clauditur opus carmine turcico. Ibid. 1382". ⁴⁴ Riferendomi alla mia ultima lettera ho cominciato a trascrivere le parole di *Abuška* ⁴⁵ in base alla pronuncia di un čagatai, ma sono stato costretto a smettere dopo due sedicesimi ⁴⁶ di lavoro. Questo brav'uomo čagatai era molto incoerente e pronunciava la stessa forma almeno in tre modi (ad es. *alif - ya*). Dunque sempre la vecchia sinfonia, devo recarmi nella patria originaria della lingua per poter fare qualcosa di sistematico e perfetto. Aspetto la tua risposta per la traduzione del *Mufakemet] ül Luğ[atein]* che ho inviato. Saluta Frigyes Pesty ⁴⁷, ho moltissime cose da fare, *imhāl ihmal degildir* ["rinviare non vuol dire trascurare"], vi chiedo un po' di pazienza. L'indirizzo del mio appartamento è quello vecchio. A Stambul non ci sono vie nè numeri civici, dunque scrivi sempre fermoposta.

Il tuo vero amico
Vámbéry

Stambul 9.12.1861

Vámbéry a Budenz

Raghesi - romok
30.7.1862

Kedves Jusufom

Csak frissében tudatni akarom veled, hogy a persa fővárosba ép egészséggel megérkeztem, hogy a török követ, kihez ajánlva valék, valamint a többi követségek is kitünő szivességgel fogadtak, és az első, nyári táborában rögtön egy antik persa sátrat rendelkezésemre átadott. - E ponyva és selyem lakásom ejszaki része

a régi parth fővárosból még fönnulló egyik oszlopán meg erősítettett, mely kétezer éves köhöz támaszkodva írom e sorokat a mogerek új hazájában lakó barátomhoz - Tebriszből ide sokat igen sokat szenvedtem a tikkasztó hőségtől; de még eddig hála az égnek a szenvedéseimnek semminő rossz következtetést nem láttam. Tebriszben az első levelem írása után nagy örömömre egy persa nyelven értelmezett dsagataji-szótárt Badāye ' al Luḡāt czime alatt becséhez képest csekély áron vettem. Az a gyönyörű írás mű Európában egészen ismeretlen, még a lételet sem merete sejdíteni valaki. - Én azonnal Tebriszből Pestre indítottam, vajha biztosan megérkeznék. Te bámulni fogod az előadást és nyelvészeti ha [...] olvasd a mennyire akarod, de a közzétételét kérek halasszd meg magam hazajövök - A könyv melyhez más érdekes valamit csatoltam az én birtokom, csak halálom esetében az Akadémiára száll. Az aderbajdsani szójárásból sok érdekes adatot gyűjtöttem, dolgozom rajta, még Teheránból neked közlésre beküldöm.

Igy kedves barátom a célom fele utján állok, lelkesedéssel repülne a tollam e papíron, ha azon leverő újságot tudtadra adnom nem kellene, hogy a szamar-kandi tervemmel egy ideig felhagynom kell, azon, egyszerű okokból hogy 1SZER Közepázsziában, kivált azon tájon, hol atvonulni akarok egy híres haboru dühöng (Doszt Mohāmed Herat és a persa kormány ellen) és én egy kém biztos halálát lelném, ha mostanában oda mennék.

2SZER hogy a pénzemből csak 50 arany marad és az előttem való útra, ha nem sok de, 200 arany minden esetre szükséges, mit itt hiába keresek, mert ez az mibe reményem csalódott, mely abba ringatodzott, hogy Teheránban úgy mint Stambulban lezkeadással kis tökére szert teend - En mar a hibát megtettem, benne vagyok, irtam is egy hosszú és részletes levelet e tárgyban B Eötvösnek, és kíváncsi vagyok vajjon mit mond az Akademia azon indítványomhoz, hogy egy alapos és komoly segélyezést kérek. - Ha adnak, akkor beváltom a szavamat, ha pedig nem, akkor tervem és teendőmről azonnal tudositlak. - Most még 4-5 hétig Teheránba maradok, miután egy kirándulást (persze nem az utomhoz tartozót) Iszfahan és Sirázba teszek, mi körülbelül 25 aranyomba kerül a maradékkal pedig vizatertemkor az Akademia döntő válaszát bevárom - E sirázi utom, előttem mint altaji lingvista előtt nem a legczélszerűebb, igazad van én is belátom, hogy czelomtól félreesik; de úgy hiszem, hogy ártani nem fog a tapasztalataimnak mert jollehet europaiak mar azon vidéket eléggé bebarangolták, de mint Mirza Resid meg senki sem. - Másodszor mi tevő legyek itt Teheránban minekutánna a vad Türkmen (kiket Doszt Moh:[ammed] fellázított) a meshed-herati utat oly bizonytalanná tették - A haláltól nem félek de a fogságtól igen is, ha megfontolom, hogy olyan testületre kell támaszkodnom, ki legjobb akaratával a váltságdíj kifizetni képtelen már pedig Tatárország pusztain tevéket v[agy] juhokat őrizni vagy pedig kézimalommal gabonát őrleni nincs igen nagy kedvem. Tudod kedves barátom, én valóban kétségbeesnék ha tégedet nem bírnálak Pesten, személyedben reményeim központosulnak 's

kérlek is írd meg *azonnal!* egy *részletes* levélben mit mond Eötvös, ha a levelet megkapta a kéréseimhez, mit gondol és beszél az Akadémia többi tisztelt tagja azon orozatlanságomhoz hogy 600 peng:[ő] forinttal nem tudtam beelégedni egy keleti utra mert azok a jó urak nem igen értik mik[mit?] tesz az 1000 mérföldnyi távolságban hazájától egy sánta lábbal koszálni, és meglehet “*dilden irak gözden irakrak*” szerint egészen meg is felejtkeznek rólam -.

Remélem, hogy forró kívánságomat *azonnal* teljesíteni fogod, s hogy mindent mozgásba hozol; csak hogy a bizontalan helyzetemből szabaduljak. - Én mindenre készülve vagyok száraz ígéret vagy tagadás előttem jelen körülmények közt *azonos* és ha az Akadémia üres levelet küld akkor tervemről ugyan nem - de nézeteimtől elállok, s mindkettőnknek oly jövőt alkotok, melyet Juszuf barátom bizonyosam elfogad, mely mindkettőnket kielegit.-

Ird meg egyszersmind mint nyilatkozik Kubinyi F és tarsai, rolam tudod, hogy egy kis koczczanás történt bejnimizde melynek mindketten, de leginkább egy álnok gazember, kit öt évig benső barátomnak hívék - a fő oka - sajnálatos de rám nézve nem leverő, mert az igazság elébbutobb kiderül, és a sérülés kielégitheto.-

Ujságot az élet és ismeretek mezején ne igen kérj most tölem.- Az utom nyelvezeti érdeke mellet az éltem legszebb orait tartalmazza. Képzelheted mit nem lát és hal egy magány utazó, ki mint szenteskedő müszülman a keletet kénye szerint beutazza - Először félttem magam menni és nagyon kívánkoztam az olasz követséggel (ki szintén Persiában utazik) együtt mehetni - Hála az égnek, hogy tervem meghiusult, és hogy *immar* magam az utom nagy részét megtevém és a többit is, (ha modom lesz) távol minden europai szagtól meg teszem. Semmit sem írok az élvényeimről azokat édes tété a tété majd egyszer a szép nyugaton neked el beszélem 's tudom hogy baráti lelked megörül rajta.

Könyveket, kéziratokat igen szépeket láttam, roppant becsü művek azok, de fájdalom én csak lételök hírért hozhatom nyugatra, mert kezem kötve van. -

Meg valamiről akarlak értesíteni t[udni] i[lilik] hogy egy levél Pestről Teheránba *csak egy hónap* alatt juthat, ezt is kedvező alkalommal, és hogy így szováltás köztünk 10 mond *tiz hétbe* kerül.- Nagy baj de Persia nem Soroksár! Leveidet legbiztosabban megkapom, ha e czim alatt küldöd

Vam R: R:

Osterreichischen Consulate zü Trapezunt

Pour Rechid Efendi a l'Ambassade ottomane a Teheran (Perse) A levelet e czimmal bérmmentesen (35 sor) egyszerűen a postára teszed és remélem hogy megkapom. A jövő postával részletesebben írok, addig is csokol és ölel a barátod
Vámbéry

Szilady Aront tisztelem

Ballagi, Toldy és a többi jotevőimnek legközelebbi postával írok.

[dalle] Rovine di Rayy 30 luglio 1862

Mio caro Jusuf,

volevo solo farti sapere in fretta che sono arrivato nella capitale persiana in buona salute e che l'ambasciatore turco ⁴⁸ a cui mi hanno raccomandato, nonchè tutte le altre ambasciate, mi hanno accolto con grande gentilezza, e il primo mi ha messo subito a disposizione un'antica tenda persiana nel suo accampamento estivo. Questa mia abitazione di panno e seta è stata sistemata a ridosso di una delle colonne che ancora sussistono nella vecchia capitale dei parti ed è appoggiandomi alle pietre vecchie di duemila anni che scrivo queste righe al mio amico che abita nella nuova patria dei *moger*. Durante il viaggio da Tabriz fin qui ho sofferto molto il caldo soffocante ma finora, per fortuna, queste sofferenze non hanno avuto alcuna cattiva conseguenza. A Tabriz, dopo che ho scritto la mia prima lettera, ho comprato un vocabolario persiano-čagatai molto prezioso, *Badāye' al Luğāt* ["Rarità lessicografiche"], l'ho preso per pochi soldi rispetto al suo valore. Quest'opera, di calligrafia bellissima, è del tutto sconosciuta in Europa, nessuno ha immaginato la sua esistenza. Io l'ho subito inviata da Tabriz a Pest. Speriamo che arrivi. Tu ti meravigliarai dello stile e della descrizione linguistica; leggila pure ma rimandane la pubblicazione al mio ritorno. Il libro a cui ho aggiunto altro materiale interessante è di mia proprietà e solo nel caso della mia morte lo erediterebbe l'Accademia. Per quanto riguarda il dialetto azerbaigiano ho raccolto molti dati interessanti, adesso sto lavorando a questo proposito e te li invierò ancora da Teheran per pubblicarli.

Così, caro amico, sono a metà strada dalla mia meta e la mia penna volerebbe con entusiasmo sulla carta se non dovessi comunicarti l'amara verità che per adesso devo accantonare per un po' il progetto del mio viaggio a Samarcanda per la semplice ragione che in primo luogo nell'Asia Centrale, nella zona dove devo viaggiare, infuria una brutta guerra (Dost Mohammed contro Herat e il governo persiano) ed io sarei sicuramente ucciso come spia se mi recassi colà in questo momento. E in secondo luogo perchè del mio denaro sono rimaste solo 50 monete d'oro e per il viaggio che mi resta da fare ne occorrono, non dico molto, almeno 200, somma che qui cercherei invano. Pensavo che a Teheran e a Stambul avrei potuto dare lezioni e guadagnare un po' di denaro, ma questa speranza in cui mi cullavo è fallita. Ho commesso l'errore e sono nei guai; ho scritto anche una lunga e dettagliata lettera al barone Eötvös, e sono curioso di sapere che cosa dirà l'Accademia della mia iniziativa di chiedere un aiuto serio e sostanzioso; se mi danno i soldi manterrò fede ai miei impegni, se invece no, ti farò sapere subito i miei progetti e quel che farò. Adesso rimango ancora per quattro cinque settimane a Teheran e farò un'escursione (certamente al di fuori del mio programma di viaggio) a Isfahan e a Shiraz, che mi costerà circa 25 monete d'oro. Con i soldi che mi restano al ritorno aspetterò la

decisione dell'Accademia. Questo mio viaggio a Shiraz, certo, ai tuoi occhi di linguista altaico non è un'iniziativa coerente con lo scopo prefisso; hai ragione, lo riconosco anch'io che cade un po' fuori dai miei fini, ma credo che non recherà danno alle mie esperienze perchè, se è vero che degli europei hanno esplorato abbastanza questa regione, nessuno l'ha fatto ancora come Mirza Rešid⁴⁹. Inoltre cosa faccio qui a Teheran dato che i feroci turkmeni si sono ribellati (sotto la spinta di Dost Moh [ammed]) e hanno reso la strada di Mešed-Herat tanto insicura. Io non ho paura della morte, ma della prigionia sì, specie se considero che devo appoggiarmi ad un istituto che non sarebbe in grado, nonostante le migliori intenzioni, di pagare un riscatto. E non ho proprio voglia di fare il pastore di cammelli e di pecore nel deserto tartaro o di lavorare alla macina di un mulino. Sai, caro amico, sarei disperato se non ti sapessi a Pest perchè le mie speranze si concentrano sulla tua persona; ti prego di scrivermi *subito e dettagliatamente* cosa ha detto Eötvös delle mie domande, se ha ricevuto la mia lettera, e cosa pensano e dicono gli altri onorevoli membri dell'Accademia della mia sfacciataggine di non essermi accontentato di 600 pengó-forint, per un viaggio in Oriente, perchè quei buoni signori non capiscono bene cosa vuol dire zoppicare a mille miglia di distanza dal proprio paese e può darsi che adesso *dilden irak gözden irakrak* ["lontano dal cuore ancora più lontano dagli occhi"] si siano già completamente dimenticati di me. Spero che tu soddisfi subito questa mia ardente richiesta e che tu riesca a rimuovere ogni ostacolo poichè non vedo l'ora di uscire da questa incerta situazione. Ad ogni modo io sono pronto a tutto. Per me una pura promessa o un diniego si equivalgono e se l'Accademia mi manda una lettera vuota io cambierò le mie idee ma non il mio programma e costruirò un avvenire tale per entrambi che anche il mio amico Jusuf lo accetterà e che accontenterà tutti e due.

Fammi sapere come parlano di me F. Kubinyi⁵⁰ e i suoi compagni, sai che fra noi c'è stato un piccolo attrito; la colpa è di entrambi, ma soprattutto di un gaglioffo falso che io ho creduto intimo amico per cinque anni, e mi dispiace, ma per me non è un problema poichè la verità prima o poi verrà a galla, e la ferita si rimarginerà.

Non chiedermi notizie per quanto riguarda la vita e le conoscenze. Il mio viaggio, insieme all'interesse linguistico, racchiude anche le ore più belle della mia vita. Puoi immaginare cosa può vedere e sentire un viaggiatore solitario che ha la sorte di girare per l'Oriente libero e solo come un pio musulmano. Prima avevo paura di andare da solo e volevo aggregarmi ad una ambasceria italiana (che anche faceva un viaggio in Persia) ma, grazie al cielo, questo mio piano è fallito e gran parte del mio viaggio l'ho fatto e lo farò (se avrò modo) lontano da ogni odore europeo. Non scrivo niente delle mie esperienze, una volta in occidente te ne parlerò in amichevole *tête a tête*, so che il tuo animo di amico ne sarà contento.

Ho visto bellissimi libri e manoscritti che sono opere preziosissime, pur-

troppo posso portare in Occidente solo la loro fama perchè le mie mani sono legate.

Ancora una cosa di cui volevo scriverti: una lettera da Pest a Teheran può arrivare *solo in un mese*, e solo in caso fortunato, così un discorso fra noi dura 10 leggi *dieci settimane*. È un guaio ma la Persia non è Soroksár! Ricevo con più sicurezza le tue lettere se le indirizzi a Vam R: R: *Osterreichischen Consulate zü Trapezunt. Pour Rechid Efendi à l'Ambassade ottomane à Teheran (Perse)*. Le lettere con questo indirizzo viaggiano in franchigia (35 righe); mandale con la posta e spero di riceverle. Ti scriverò più particolareggiatamente con la prossima posta; fino ad allora ti bacia e ti abbraccia il tuo amico.

Vámbéry

Dài i miei saluti a Áron Szilády. A Ballagi ⁵¹, Toldy ⁵² e agli altri miei benefattori scriverò con la prossima posta.

Vámbéry a Budenz

Teherán 20-ikk Márczius 1863

Igen kedves édes Barátom!

Dragovics Mihaly ur az osztrák trapezunti Consul által értesítetem, hogy a magy:[ar] Akademia kincstárából Alleon és Társa stambuli bankárháznál számomra 43 arany 2 f és 20 [...] letétetett, felkérve egyszersmind jelölném a legközelebb és legbizotaszabb utat, melyen a nevezett összeget kezemhez jutathatja. - Minthogy ezen országban ritkán alkalom kínálkozik, mely pénzt felelősséggel átvállalna, mindeddig a mod kitalálásában bajlódom, de remélem hogy e napokban ezen is tulteszek, és inšaallah a szekerem tovaindítására szükséges háj birtokában leszek.

Ugy hiszem, hogy anélkül hogy te utaztál volna, még is fogalmad lesz az eddigi utaztatások budgetjéből itélve, mily csekély mily parányi az említett összeg a teendő utomhoz képest - de hidd el édes barátom, hogy engemet még is könnyekig megindított, én ebből jo akarot látok, csak ezer kár, hogy a körülmények a cselekvést gátolják, és hogy nagy fáradalmaim a kívánt gyümölcsözésnek nem fognak örülhetni - mert látok, hallhatok ugyan, de corpus delicti csak szolgáló kéziratokat, a legolcsóbbat sem, nem birom megszerezni. Mindamellet ez apró kis lökés helyezetemen lényeges változást gyakorol, ez által a kétségbeeséssel határos bizonytalanságomból kivetköztetem, és a megpróbált türelmességemben bizva a jövőbeli terveim és az azokat teremtő okokat röviden elédbbe terjesztem. Mindeddig az ádáz viszonyoktól kényszerítve itt Teheránban, hol a török követségi palotában uriasan élek, mi a teendő kérdéssel foglalkoz-

tam. Elöttem két ut vala, az egyik vizatérni, a másik sánta lábommal tovább gyalogolni utközben koldus kenyérrel élni.- Az utolsó tiszta képtelenség lévén az elsővel komolyan foglalkoztam, lelkem tántorgott, talán a visszatérés felé, melyhez a bucsuval tavaszra hazaszándékozó Exc. Hajdar Efendi nyajas meghívása lényegesen segített, már már hajlottam volna; midőn a gondolat, hogy a szükséges persa könyvek nélkül elhagyom Teheránt, melyek Perzsiát illető irkafirkaimhoz okvetetlenül szükségesek, egy roppant követ gördített élémben halál elkéseredettséggel megtöltvén lelkemet. Egyszerre az akadémiai segílyt jelentő levél érkezik, a somma, mely a továbbutazásra nem kieri, persa könyvek megszerzésére jocskán szolgálhatna. Ujra harcz és lelki tusa és három napi okoskodás és fontolkodás után elhatározam magamat, mivel én Hazámat Persia, ennek története és nyelve tanulmányozása céljából el nem hagyám; és mivel engemet a másodrendü érdek után egy fő nálam életkérdéssé vált feladat ide vezetett *hogy én, kerüljön most bár mibe, utamat folytatom, készebb lévén egy fenyegető veszély áldozatává lenni, mint szóbeváltás nélkül hazatérve testi nyugalomban ugyan de lelki furdalosokkal egy czudar életet viselni.*--- Te kedves barátom, ki utolsó leveledben "kóborélet" féle kitétellel nagyon sértettél, ezt ha nem is kinevetni de mindenképp rosszalni fogod, mert baráti érzületed azt sugja teneked, miszerint jobb volna, ha hazatérnék és otthon tantum quantum szolgálnék - Igen nem egészen helytelen a te állításod, de az egekre kérlek, te ki némikép ismered a lelkemet, felteheted e azt rólam, hogy én meggyözetés szennyét türhessem, és hogy zilált kebellet otthon nyugalmas hivatásnak élhessek? Igaz a gyanuság és kislelküség várja aloli felmentésre, elég volna czitálnom, hogy I~ a szükséges mód hiányzik, II~ hogy Középpazsiában jelenleg dühögő afgán háboru a gyáva gyanuskodásrol ugy is eléggé ismeretes Özbég-bokharai kormányt egy idegen utazó ellen, kinek célját ő csak félreértheti, bizonyosan kérlelhetlenné teszi, es hogy ott, hol Nagybritannia két követjét kivégezték az elhagyott magyar utazót nem valami előzékenységgel halmozzák. III~ Hogy Bloqueville francia-persa tiszt fogságba kerülése után, ki 12.000 aranyért kiváltatott a türkmenek, azon hiszemben hogy minden nyugati emberért oly zsiros sommát kapnak, nagyon iparkodnak hálójukba keríteni, és ha ez rajtam megtörténnék, mitől az Isten mentsen - Magyarország érettem annyi pénzt nem ad, mert nem adhat. - De mi haszna, ezek a világ előtt talán, de magam előtt sohasem igazolhatnák hanyagságomat. Engemet a tette buzditanak a) az adott szó b) nyelvészeti kérdésünk sikeres megoldása melynek ha nem egészben, de részben elegett tehetnék. Te sejdited a törökség szógyütése hasznát, de én szemlátomast naponta tapasztalom annak nagy horderejét. Közönyös maradhatnál az iránt, ha a nép szajabol *csöl, aderb, csül* nem pusztá, hanem a házon kívül *kül* féle értelemét hallanád, ha mondanak = monda rege, ij = illat, zibbin = zubbony, besz = távol (messze) féle hasonlatokat fölfedeznél, ha már most észrevétnék veled, hogy az összes magyar képzökincs a török-aderb:[aj-dzsián] és csagatajban létezik? - c) Azon eszme, hogy egy ut ilyen europai ismeret-

lenségü tájban, sikerülés esetében talán a magyar tudományosságot szóba hozhatnána mert Conolly és Stoddart keveset Burnes épenséggel semmi érdekest sem közölhetett Bokhararol.

Kedves Juszufom a legközelebbi terveim és az azokat igazoló okaim-Midőn a levelemet kapandottad, már én a nyomor ösvényén haladva Meshed utján leszek; mely városbol úgy hiszem még lesz alkalmom hozzád néhány sorokat intézni, és ha a szerencse úgy akarja tán kezdedhez el is jutnak.-Most csak arra figyelmeztetek, hogy engemet illető hírek után valamint te úgy az Akademia egyenesen a török követség orvosához (Mr. Dr. M. Bimsenstein, Medicine sanitaire de la Turquie a Teheran) czim alatt fordulhattok. E barátom, német eredetü, ki anyanyelvében szivesen levelezik és amennyire tőle kitelik barátságos ígérétének meg is felel. - Mivel az uri ember a török követségi palotában lakik, úgy hiszem könnyü leend a szunnita vallásu országokból egy szunnita kormány közlegenek összekötetésben maradni. Az özbeg, kirkiz és türkmén fajok a stambuli zultánt mint halife és a szent ereklyék emānāti šerife birtokosát tisztelik és semmi gyanut nem költ, ha annak követjével levelezésben állok. Távolyagok titeket tudakozásra figyelmeztetni ez a propria spons tol függ, én csak az utat kijelöltem. Jobban kérem baráti segedelmedet azon csomag megőrzésére melyet a legközelebbi postával az Akademiához czimezve beküldök. Az egész nagyon kicsiny de mivel az eddigi utom jegyzeteimet tartalmozzák, vesztök v[agy] más öket érhető baj rám nézve nagy csapás volna. Remélem, hogy az Akademia levéltári dolgai javultak és Példabeszédeim sorsa már nem gyakori. Nem tudom, oly nehezen válok el a hozzád való beszélgetésemből, tán csak nem az utolsó.-

Mi a manót, félre ti fekete képek ne takarjátok el előttem a reményeim tündöklő csillagát, ő volt az ki mindeddig tüskés pályámon vezetett, ő az ki jelen állásra emelt, hogy hazámnak áldozhassak, és ő az ki a kívánt kincsel terhelve baráti karjaidba visszavezet.

Isten veled édes barátom, élj boldogul, adja az ég, hogy jusson olykor olykor eszedbe hü barátod

Vámbéry Ármin

U.I. Ha a fáradságot nem sajnálod, jelentsd baráti üdvözetemet Szokoly Viktor és Dalmady Győző nehaj oskola társaimnak. Nem külömben forrón tiszetelem Schleisinger és Sárkány barátaimat. Egy Isten hozzádot csak úgy futalagosan Szilády Áron hanyag tag és szaktársomnak. Sok szerencsét török talulmányaihoz Salamon Ferencz urnak, remélem, hogy tudos tanácsaiddal olykor olykor támogatod.

Vámbéry

Teheran 20 marzo 1863

Carissimo e buon amico,
sono stato informato dal signor Mihály Dragovics, console austriaco di

Trapezunt, che dalla Cassa dell'Accademia sono stati depositati per me al Banco di Alleon & C., a Stambul, 43 monete d'oro, 2 fiorini e 20 fillér, e il console mi ha chiesto contemporaneamente di segnalare il canale più sicuro e più breve attraverso il quale farmi avere la suddetta somma. Poichè questo paese offre molto raramente l'opportunità di intraprendere una iniziativa finanziaria, mi sto tuttora affannando per trovare il modo migliore, e spero, "a Dio piacendo", in questi giorni, di poter sbrigare questa faccenda e di avere abbastanza grasso per mettere in marcia il mio carro.

Credo che tu, pur non avendo intrapreso viaggi, avrai un'idea - secondo il *budget* di tali viaggi - di quanto poca sia la somma menzionata rispetto al viaggio che sto per fare; pur tuttavia, credimi, caro amico, sono stato commosso fino alle lacrime perchè vedo in questo un atto di benevolenza, ma è un gran peccato che le circostanze limitano l'impresa e che le mie grandi fatiche non saranno ricompensate dai frutti desiderati, perchè sì che posso osservare o sentire parlare dei manoscritti che faranno il *corpus delicti* ma il loro acquisto non mi è possibile, neanche di quelli più a buon mercato. Comunque questa leggera spinta muta sostanzialmente la mia situazione, e con questa posso liberarmi dall'incertezza che sconfinava nella disperazione, e confidando nella tua provata pazienza posso mettermi al corrente dei miei progetti e dei motivi di questi progetti. Finora qui a Teheran, vivendo signorilmente nel palazzo dell'ambasciata turca, mi chiedevo, costretto dalle circostanze avverse, cosa dovevo fare. Avevo due strade: l'una di ritornare, l'altra di proseguire col mio piede zoppo e di vivere durante il viaggio come un mendicante. Poichè quest'ultima alternativa era impossibile mi occupavo seriamente della prima con l'animo inclinato forse verso il ritorno, e in questo mi aiutava l'invito caro dell'eccellenza Haydar Efendi, che voleva in primavera ritornare a casa in pellegrinaggio. Stavo per accettare questa soluzione, ma il pensiero di lasciare Teheran senza i necessari libri persiani, libri indispensabili ai miei scarabocchi sulla Persia, mi tagliava la strada come un macigno e riempiva il mio animo di amarezza mortale. Ecco che allora arriva la lettera dell'Accademia che annuncia l'aiuto; la somma non è abbastanza per il proseguimento del viaggio ma più che sufficiente per l'acquisto dei libri persiani. Di nuovo dubbi, lotte interiori e dopo tre giorni di considerazioni e riflessioni ho deciso: poichè non ho lasciato la mia patria per lo studio della Persia, della storia e della lingua persiana, e oltre ad un interesse secondario un compito principale, diventato per me vitale, mi spinge a proseguire nel mio intento, *costi quel che costi, io proseguirò il viaggio perchè per me è preferibile essere vittima di un pericolo minaccioso che, tornato a casa senza aver mantenuto la parola, vivere sì fisicamente in pace ma tormentato dai rimorsi dell'anima e sopportando una vita infame*. Tu, caro amico, che nella tua ultima lettera mi hai molto offeso attribuendomi una "vita di vagabondo", forse non mi deriderai ma in ogni modo mi disapproverai, perchè i tuoi sentimenti di amicizia ti suggeriscono che sarebbe meglio se

tornassi a casa e se lavorassi *tantum quantum*. La tua asserzione sì, non è del tutto errata ma ti prego, per il cielo, tu che conosci abbastanza il mio animo puoi immaginare che io riesca a sopportare la vergogna di essermi lasciato convincere, e con cuore sgominato possa vivere a casa dedicandomi ad una tranquilla professione? È vero per avere l'assoluzione dalle accuse di viltà e pusillanimità mi basterebbe ricordare che, primo, mi mancano i mezzi necessari; secondo, che nell'Asia Centrale, momentaneamente infuria la guerra afghana per cui il governo uzbeko di Bukhara, già ben noto per i suoi vili sospetti, sarebbe inesorabile verso un viaggiatore straniero, e lo scopo del suo viaggio potrebbe solo essere frainteso, e là dove hanno giustiziato due ambasciatori inglesi ⁵³ un inerme viaggiatore ungherese non sarebbe accettato con grande cortesia; terzo, Bloqueville, un ufficiale francese-persiano, essendo stato catturato, è stato poi liberato per 12.000 monete d'oro, e i turkmeni, credendo che con ogni uomo occidentale possono ricevere una somma ingente, cercano di catturarne degli altri e se questo succedesse anche a me, Dio me ne liberi, l'Ungheria non darebbe per me tanto denaro, perchè non può. Ma cosa conta tutto ciò; la mia negligenza potrebbe essere giustificata davanti al mondo ma mai davanti a me stesso. Mi esortano all'azione a) la parola data; b) risolvere felicemente il nostro problema linguistico, e io non dispero di risolverlo, se non in tutto almeno in parte. Tu guardi con sospetto all'utilità di raccogliere parole turche; io invece posso constatarne la grande portata in maniera evidente ogni giorno. Potresti rimanere indifferente se dalla bocca del popolo sentissi dire *csöl*, *aderb*, *csül*, non nel senso di "pusta" ma di "fuori casa", *kül* "esterno", se potessi scoprire somiglianze come *mondak* "legenda", *ij* "profumo", *zibbin* "giubba", *besz* "lontano", se ti venisse rivelato che tutto il tesoro degli affissi e dei prefissi ungheresi esiste nel turco-azerb [aigiano] e čagataico? c) l'idea di un viaggio in un paese sconosciuto all'Europa, se avesse successo, potrebbe far parlare della scienza ungherese dato che Conolly ⁵⁴ e Stoddart pubblicarono poco su Bukhara e Burnes ⁵⁵ addirittura niente di interessante.

Ecco, mio caro Jusuf, i miei progetti per il prossimo futuro. Quando riceverai la mia lettera io sarò già partito sul sentiero della miseria per la strada di Mešed, e credo che avrò l'opportunità di scriverti da quella città e se la fortuna ci aiuta forse queste lettere ti perverranno. Adesso ti faccio sapere solo che per le notizie che mi riguardano, sia tu che l'Accademia, potete rivolgervi direttamente al medico dell'ambasciata turca (Dr. Bimsenstein, medico sanitario di Turchia a Teheran). Questo amico è di origine tedesca e scrive volentieri nella sua lingua materna, e mantiene le sue promesse nei limiti del possibile. Io credo che questo signore, alloggiando nel palazzo dell'ambasciata turca, possa rimanere facilmente in contatto dai paesi sunniti perchè è un funzionario di un governo sunnita. I popoli uzbeki-kirghizi e turkmeni onorano il sultano di Stambul come "Califfo" e come possessore delle sacre reliquie "Nobilissima Custodia" e non desta alcun sospetto se io resto in corrispondenza con il suo

ambasciatore. Io sono lontano per potervi avvertire di quando sarà il momento di chiedere informazioni; ciò dipende dalla vostra *spons*, io vi ho solo mostrato l'itinerario. Ti chiedo piuttosto di custodire il pacchetto che invierò all'indirizzo dell'Accademia. È molto piccolo, ma poichè contiene tutti gli appunti che riguardano il mio viaggio fin qui, la sua perdita o altri inconvenienti sarebbero per me un grave colpo. Spero che si sia verificato un miglioramento nell'organizzazione archivistica dell'Accademia e che la sorte dei miei *Példabeszédek* non si ripeta. È con difficoltà che mi accomiato da te e smetto questa chiacchierata: che non sia l'ultima! Ma cosa diavolo, via pensieri neri, non coprite la brillante stella delle mie speranze; questa stella mi ha condotto ad una carriera spinosa e mi ha portato allo stato attuale per poter onorare la mia patria, ed essa mi riconduce, col tesoro desiderato, nelle tue braccia di amico.

Addio caro, vivi felice, voglia il cielo che di quando in quando ti torni in mente il tuo amico fedele

Ármin Vámbéry

P.S. Se non ti costa fatica dà i miei saluti amichevoli a Viktor Szokoly e Győző Dalmady ⁵⁶, ai miei ex-compagni di scuola e ai miei amici Schlesinger e Sárkány. Un addio ad Áron Szilády, al mio pigro collega. Auguro fortuna agli studi turchi del sig. Ferenc Salamon, spero che tu qualche volta lo aiuterai con i tuoi saggi consigli.

Vámbéry a Budenz

Teheran Feb. 5 1864

Kedves Juszufom!

Remélem hogy a Meshedből megindított soraim kezredbe jutottak - Utom szerencsés vége, menekülésem és ujonszületesemről tehát valamicskét irtam már teneked, most utolagosan arról is tudositlak, hogy szerencsésen Teheránba érkeztem, és itt nem remélt, tán nem is érdemelt tisztelettel fogadva, valamint a persa hatóságok, úgy az europai követségek napi beszélgetések tárgyát képzem - A sah šīr[o] ḥoršid rendjével megajándékozott, a követek sürgönyökben illető kormányait saltu mortalem rol tudositottak, s mindenki megakar Középázsia politikai-statistikai adataim végett megnyerni -. Én jónak látom (és ez köztünk maradjon) az angol Kabinetnek cedálni és jövő tavaszra Pesten át Londonba megyek az illető hatóságokhoz hivatalos Ajánl levelekkel ellátva különösen a trónörököshez, kit Középpázsia nagyon érdekel, és kit tapasztalataim nagyon érdekelni fogjak a mint hallom.

Kedves Juszufom ennyi mindeddig egy merész lépésnek a gyümölcse, nyelvészeti kérdésünket is a sejtett alapon bö források és erős indokokkal

eldönthetjük, és úgy hiszem, hogy utolsó leveledben baráti aggodalom sugta szomorú reflexióktól nem kell igen tartani. - Ha az Akademiát képző és igazgató urak kissé tunyák nekünk az ellenkezőt meg kell mutatnunk - Ez évet meglehet Londonba töltöm, érkeztem előtt a bolond trombita elég lármát csap, mert utam kalandos része és valóban csudás menekülésem sont des affaires tout à la mode a mi pedig a tudományos kiáknázást illeti ismered Residet, hogy hiába nem igen szokta éltét kockáztatni -. Ergo nem csak nekem hanem neked is szebb jövőt készítek, s békésen sokáig együtt dolgozandasz

barátoddal
Vámbéryvel

B: Eötvöst két dunahajótársasági szabad jegyért kértem sürgesd, hogy hamar indítsák még Stambulba, számomra P. R: az Internontiaturánál
NB egy tatár-őzbek fiut (20 éves és mulláh) az Aral to partjáról is hozok magamál Pestre.

V.

Teheran 5 febbraio 1864

Mio caro Jusuf,

spero che le mie righe inviate da Mešed siano pervenute fra le tue mani. Allora ti scrissi qualcosa a proposito della conclusione fortunata del mio viaggio, della rinascita e dello scampato pericolo, in più adesso ti faccio sapere che sono arrivato fortunatamente a Teheran; qui sono stato ricevuto con inaspettati, e forse anche immeritati onori, e sono oggetto d'interessamento e di incontri sia da parte delle ambascaite europee che delle autorità persiane. Lo šah, "Leone e Sole" mi ha insignito di onorificenze, gli ambasciatori hanno informato i loro governi con telegrammi della mia impresa con *saltu mortale*, tutti mi vogliono dalla loro parte per i miei dati politici e statistici sull'Asia Centrale. Mi sembra opportuno cedere questi dati (e questo rimanga tra noi) al gabinetto inglese, e la primavera prossima partirò per Londra via Pest, provvisto di lettere di presentazione per le autorità competenti e in particolare per il principe ereditario, che è molto interessato all'Asia Centrale e, lo sarà come ho saputo, anche alla mia esperienza.

Ecco, caro Jusuf, e tutto questo è finora il frutto di un passo audace; anche il nostro problema linguistico lo possiamo risolvere sulla base di quanto avevamo congetturato, con ampie fonti e solide motivazioni: e credo di non dover temere le tristi riflessioni, suggerite da un'amichevole ansia, della tua ultima

lettera. Se i signori che formano e dirigono l'Accademia sono alquanto oziosi, noi dobbiamo dimostrare il contrario. È possibile che trascorra quest'anno a Londra, prima del mio arrivo la tromba sciocca farà abbastanza chiasso poiché la parte avventurosa del mio viaggio e la mia fuga veramente miracolosa *sont des affaires tout à la mode* ⁵⁷. Per quanto riguarda lo sfruttamento scientifico, sai bene che Rešīd non suole rischiare invano la sua vita. Ergo, sto preparando non solo per me stesso ma anche per te un futuro migliore, e potrai lavorare insieme, in pace e per lungo tempo

col tuo amico Vámbéry

P.S. Ho chiesto a Eötvös due biglietti gratuiti per la nave della Società di Navigazione del Danubio; premi perchè mi siano inviati al più presto a Stambul - fermoposta - accanto P.R. presso l'Internonciature.

N.B. Dalla riva del lago Aral porto con me a Pest un ragazzo tartaro-uzbeko ⁵⁸ (ha 20 anni ed è un mullà).

Vámbéry a Budenz

Teheran 19 Márz 1864

Kedves Juszufom!

Valamint az utolsóelőtti, úgy az utolsó levellem is azon örömmámor befolyása alatt irattak, melyet a valóban merész tervem szerencsés kivitele okozott - Most, hogy lelkem ismért megszokott az új élethez, hogy a multat és jövőt jozanabb szemmel láthatom, nem találom helytelennek mi előtt a persa fővárost elhagynám, hozzád egynehány sort intézni-

Teheránban két hónapot töltöttem. Itt Közepazsia utolsó állomásán lévén, nagyon örülök hogy jegyzeteimet a szükségelt segítséggel rendbe hozhattam. - Két nap mulva visszautomat megkezdem, és körülbelül Május végére Pestre jövők jegyzeteim gyűjtése mellett egy török-csagataji szotárral is foglalkoztam - E mű terjedelmére nézve a legnagyobb mit eddig láttam perzsák számára iratott és a mint a szerző az előbeszédben mondja az eddig letező csag: [atáj] tör [ök] Szotárok kivonatalos Gyűjteménye czime is Hölāse-i 'Abbāsī. A persa átírások folytán a szöveg nagyon hibás, én tehát leirattam a persa magyarázatot magyarul helyettesíttem.

Meglehet hogy előbb utnak indulhattam volna, de a Sah ki többszöri látogatásra meghivatott egy moħtaşar-i-seyyaħat-tal hasztalan munkát adott jutalommal şīr[o] horşid rendjével megtisztelt, mit én szivesen zsitros honorariummal felváltottam volna, hogy a szükséges persa könyveket vásárolhattam volna.

Előbbeni határozatom folytán csakugyan Londonban megyek, hol már jelentve vagyok az itteni követ által miutan egy előleges felhívás folytán a

külügyministeriumnak egy hivatalos tudositást adtam több elveszett angol utas és azon két szerencsetlen olasz felől, kik Bukhárába létem alatt befogadtak - Milyen lesz az Angliabani terveim sikere azt magam se tudom, szándékaimról személyesen tudositlak, és remélem, hogy egyetértesz velem - Minden egyeleve a Hazám helyzetétől függ, hol egészen más hurokat penditek Nota bene Angliából visszajöttemkor, ugy hiszem, hogy kegyelmes Pártfogóm és az erélyes Elnökünk nem hagynak cserben - Veled is kis tedbirem van kha nakhá kabules zaruraszt.

Ird meg micsoda hatást tett a Akademiához intézett jelentésem (4 Ív az utomról) és czimezd a levelet

a Monsieur Ernest Mayer
Secrétaire Interprête a l'Internonciature
a Constantinople

Pour M. Vámbéry
P. Restante

nem kíváncsiasság, hanem szükségből kérlek erre. Ismételve a szabadjegyre kérlek, Szabó Jozsef ezelőtt is ígért, most jót tenne velem, ha ígétét beváltaná. A kegyelmes Pártfogom és Nagyméltóságos Elnökünknek legalázatosabb tiszteletemet jelenteve maradok hü haratod

Vámbéry

Különösen tisztelem Tek[intetes] Szalay Laszlo, Ballagi és Toldy urakat.

Teheran 19 marzo 1864

Mio caro Jusuf,

tanto la penultima che la mia ultima lettera sono state scritte sotto l'influsso di una esaltazione dovuta alla felice riuscita del mio progetto veramente audace. Adesso che il mio animo si è assuefatto a questa nuova vita, e che posso vedere il passato e il presente con occhi più sobri, non ritengo inopportuno inviarti alcune righe prima di lasciare la capitale persiana.

Ho trascorso due mesi a Teheran; essendo questa l'ultima stazione dell'Asia Centrale sono contento di aver potuto sistemare bene i miei appunti avvalendomi del necessario aiuto. Tra due giorni comincio il viaggio di ritorno e arriverò a Pest verso la fine di maggio. Oltre a raccogliere i miei appunti mi sono occupato anche di un vocabolario turco-çagatai. Quest'opera che per la sua consistenza è la più grande che abbia visto finora, è scritta per i persiani, e come l'autore dice nella prefazione, è una raccolta di estratti dei dizionari turco-çagatai finora esistenti, anche il suo titolo è *Hotāse-i 'Abbāsī*⁵⁹. In conseguenza delle trascrizioni persiane il testo è pieno di errori, pertanto io l'ho

tradotto e ho sostituito le spiegazioni persiane con quelle ungheresi.

Forse avrei potuto iniziare prima il mio viaggio di ritorno ma lo šah mi ha invitato più volte con la distinzione onorifica di “Commissario di Via” e come premio mi ha incaricato di fare un lavoro inutile, mi ha insignito dell’ordine di “Leone e Sole” che io avrei volentieri cambiato con un consistente onorario per poter comprare i necessari libri persiani.

Come avevo deciso precedentemente andrò veramente a Londra dove sono già stato annunciato dall’ambasciatore di qui, poichè, in seguito ad un invito precedente, avevo fornito al Ministero degli Affari Esteri una relazione ufficiale su alcuni viaggiatori inglesi perduti e su quei due infelici italiani ⁶⁰ che mi hanno accolto durante il soggiorno a Bukhara. Non so nemmeno io che successo avranno i miei progetti in Inghilterra, ti metterò al corrente personalmente, e spero che tu sarai d’accordo con me. Tutto dipende *a priori* dalla situazione che troverò in patria, dove cambierò assolutamente registro. Nota bene, penso che al ritorno dall’Inghilterra il mio protettore clemente e il nostro energico presidente non mi pianteranno in asso.

Anche per te piccolo *tedbir h^wāh na h^wāh kabuleš zarurast* [“Che si voglia o no bisogna pure ingozzarlo”].

Scrivimi che impressione ha fatto la mia relazione all’Accademia (4 fogli sul mio viaggio) e indirizza la lettera al

Signor Ernest Mayer

Segretario-Interprete a l’Internonciature a *Costantinopoli*

per il Sig. Vámbéry

fermoposta

ti chiedo di farlo non per curiosità ma per necessità. Tornando al biglietto gratuito, József Szabó anche prima me lo aveva promesso, adesso mi farebbe comodo che mantenesse la promessa. Faccio le più umili riverenze al mio eccellente fautore e al nostro onorevole presidente, e resto tuo amico fedele,

Vámbéry

Invio i miei saluti specialmente ai signori illustrissimi László Szalay ⁶¹, Ballagi e Toldy.

Vámbéry a Szilády

London Márcz: 19ike 1865

Kedves Barátom!

Londonba küldött leveledet Párisban vettem, a hova a francia kiadásom ügyében kirándultam vala, még pedig Jancsi öcséd jelenlétében, ki esetlegesen a Hotelban meglátogatott. Furcsa összetalálkozás te cigánykereket hánytatnál velünk s lám a nasib úgy akarta hogy leveledet együtt olvassuk.

Parisból már Pestre is készültem, de éppen azon nap midőn utnak indulni akartam Jusuftól vett levélben arról értesültem hogy a drágalatos egyetemi senatus, a tanári kar egyhangú megválasztása daczára, a kineveztetésemet nagyban ellenezte, és ő apostoli Felsége propositioját tagadó válaszszal visszaküldte.- Pest helyett tehát visszamentem Londonba, a hol is új terveimmel nyakig elfoglalva vagyok.

Valamint többi barátaim úgy te is utolsó leveledben a tanárság bizonyos voltát egy cseppé sem akartad kétségbe hozni. Lám én mint egy vén koborló, ki szakálát nem a malomban fehéritette, mindég kételkedtem a sikerről. A megbukás tehát semmi meglepetés rám nézve, nem is valami szerencsétlenség mert a csere itteni helyzetemmel nem a legfényesebb lett volna - csak az az egy bosszant, hogy újra kitoltak a nagy világba, melyet már meguntam, és hogy gátoltak sajátképeni kötelességem teljesítésében.

Én mindent elkövettem, hogy azoknak az ördög bőrbe burkolt, hájas hasu, tökféjű fratereknek ingyjére legyek - de elfelejtettem hogy nálamnál sokkal nagyobb ész sem bír azokkal, és hogy az ostobaság ellen az Istenek is hiába harcolnak -. Az ügyet a bécsi magyar urak, több német főhivatalnok és Grof Apponyi az itteni követ pártolák - a császár személyesen megígérte; hogy a papok mindezeket ellenezték csakugyan hallatlan fanatismus.

Meglehet, hogy egy jobb kor mindent megváltoztat, de egyelőre én e tervemet meghiusultnak látom, és más pályára kényszerültem. Rajta leszek hogy Európában maradhassak, de tudja az Isten lehetséges e vagy sem és talán közelebbi leveletem már India vagy Tibetből veszed.

Minekutanna ily czudarságot követtek el velem, nem igen tudom lesz e még szerencsém téged viszonzláthatni. Hogy Europa diadala után azon Hazában, hol annyi piczike kis embert az égbe emelnek, közömbösséget látom - arra nem haragszom mert értem az okát; de hogy az Egyetemben N. N. mellé allani nem tartattam méltónak az nagy, felejthetlen sebet ejtett.

Ha két v[agy] három hét alatt az ismert czim alatt válaszolsz, akkor leveledet még megkapom. A Mollahval ne bibelödjél, ha van kedve maradni, maradjon és tanuljon mesterséget, ha pedig nem, folytassa more patria mesterségét, és folytassa koborlását.- En mindég azt hiszem hogy a kikelettel kikel vágyjanak csirája is és fecske lesz belőle.

A kedves Mamádat tisztelem, csokolom kezét. A jó szárma meg mindég tünder pehel képében lebeg szemem előtt. En azt mondok pehel, mert 42 öt ettem és gyomrom nem szakadt belé - Móricz öcsédet, a derék káplánt ugyszintén nőveredet tisztelem.

Richardsont már venni akartam - az ára 60 forint fölött áll. Félek hogy drágalni fogod, tehát várok még másod kézből kapok egyet. Könyvet (értem kalandaim magyar kiadását) ne vegyél, valamint neked egy a Casinónak küldetek egyet.

Isten veled. Még egyszer kérlek ne késsél a válasszal, mert soraiddal nagyon megörvendezteted

igazi barátodat
Vámbéryt

Tek:[intetes] Gyarfás és Varáy Urakat valamint derék nejeiket tisztelem.
Mollā Ishāqğa köpdin köp selām (en šā ā amān) esen olub könli hoşdur eger Mağaristanda qalmaq könli holāse men yahşi dirmen h^Wāh kitābhānede h^Wāh gayri ğayda bolu[b] eger istambulğa qaytmaq murād aytarsa [iderse?] anī taqī özi bilür zōr bile hiç nesne bolmaydur kişi her nime kim yahşi görürse anī qiladur selām selām selām Reşid
qiblenāme alūb yaqında (iberemen)

Londra 19 marzo 1865

Caro amico,

la tua lettera indirizzata a Londra mi è giunta a Parigi dove ho fatto una gita per la faccenda della mia edizione francese ⁶², mi è giunta mentre tuo fratello minore Jancsi ⁶³ era venuto casualmente a visitarmi in albergo. Uno strano incontro: tu ci faresti fare capriole e, vedi, il “destino” ha voluto che noi leggessimo insieme la tua lettera.

Mi stavo già preparando a partire da Parigi per Pest, senonchè il giorno in cui volevo partire ho appreso da una lettera di Jusuf che il “caro” Senato Universitario, a dispetto della chiamata unanime del Collegio dei Docenti, aveva osteggiato la mia nomina e aveva respinto la proposta di sua Maestà Apostolica con una risposta negativa. Perciò invece di andare a Pest sono ritornato a Londra, dove sono occupato fino al collo coi miei nuovi progetti.

Come tutti gli altri amici, anche tu, nella tua ultima lettera, non dubitavi neanche per un momento che io ottenessi la cattedra. Vedi, io come un vecchio vagabondo che non ha sbiancato la barba standosene al mulino, ho sempre dubitato del successo. Il fiasco, quindi, non mi ha dato nessuna sorpresa né lo considero una disgrazia, perché il cambiamento rispetto alla mia situazione attuale non sarebbe stato dei più splendidi. Mi fa rabbia solo che mi hanno di nuovo spinto nel gran mondo, di cui sono già annoiato, e che mi hanno impedito di compiere i doveri che più mi competono.

Io ho fatto di tutto per piacere a quella compagnia di panciute e stolte zucche che ne fanno una più del diavolo, ma ho dimenticato che anche un intelletto più grande del mio non saprebbe dominarli e contro la stupidità anche gli dèi lottano invano. La causa venne appoggiata dai signori ungheresi a Vienna, da alcune autorità tedesche e anche dall'ambasciatore, il conte Apponyi ⁶⁴, lo stesso imperatore ha fatto personalmente delle promesse, e che i preti abbiano avversato tutto questo è indubbiamente fanatismo inaudito.

È possibile che un'epoca migliore cambierà tutto, ma per ora vedo fallito il mio progetto e sono costretto a cambiare direzione. Faccio del mio meglio per restare in Europa ma Dio sa se è possibile o no; e forse riceverai la mia prossima lettera già dall'India o dal Tibet.

Poiché mi hanno giocato un tal tiro non so se avrò ancora la fortuna di rivederti. Non mi fa rabbia vedere, dopo il trionfo in Europa, l'indifferenza nella mia patria dove hanno innalzato fino al cielo tanti omettini inetti, perchè ne capisco la ragione, ma mi ha lasciato una profonda e indimenticabile ferita il fatto di non essere ritenuto degno di lavorare all'Università accanto ad N.N.

Se in due o tre settimane mi manderai una lettera al solito indirizzo la riceverò ancora; non curarti troppo del mullá, se ha voglia di rimanere che rimanga pure e impari un mestiere, se no che continui il suo mestiere *more patria* e il suo vagabondaggio. Io penso sempre che con il nascere della primavera sboccherà anche il seme della sua vocazione e ne verrà fuori una rondine.

Ossequi alla tua mamma; le bacio la mano. La buona *sarma* è tuttora davanti ai miei occhi lieve come la piuma di una fata. Dico piuma perchè ne ho mangiate 42 e lo stomaco reggeva. Mando i miei saluti a tuo fratello Moricz, al bravo cappellano e anche a tua sorella.

Volevo comprare un Richardson, il prezzo è superiore ai 60 fiorini, temo che tu lo giudicherai caro, quindi aspetterò di comprarne uno di seconda mano; non comprare il libro (l'edizione ungherese delle mie avventure) faccio mandare un esemplare sia per te che per il Casinò.

Addio, ti chiedo di non tardare con la risposta perchè le tue righe mi fanno sempre grande gioia,

il tuo vero amico
Armin Vámbéry

Saluto i signori illustrissimi Gyárfás⁶⁵ e Varáy e le loro brave mogli.

“Tanti e poi tanti saluti al mullá Ishāq (se Dio vuole) sta bene, se vuole restare in Ungheria a me va bene e se vuole tornare ad Istanbul faccia pure, con la costrizione niente avverrà. Chi vede bene una cosa la faccia. Selam, selam, selam, Rešīd. Avuta la lettera d'indicazioni”⁶⁶.

Vámbéry a Szilády

London 11.4.1865

Kedves Aronom!

Levelednek valóban örültem, mert látom hogy részvétellel kísérted a tanszék körül tett fáradozásaimat, és csakugyan rosszul veszed terveim meghiusulása hírét. - Neked felesleges mondani, hogy a tanszék nem egyénességi kérdés előttem rám nézve folytonos üldögélés Pesten lehetetlen, én azt akarom hogy velem feláljon, ha én majd megunnám mindegy akad valaki a betöltésére.

E héten Bécsből Pestről több hivatalos és nem hivatalos forrásból arról értesültem, hogy a papok kiknek élén maga a Primás áll ellenem minden követ megmozgatnak. Őket nem annyira a *kalvinistaság* "en general" mint az *én kalvinistaságom* bosszantja. Ez annál jobb rám nézve, ismered a kutya tempomat hogy csak a küzdést szeretem, ergo az "oppositio" csak buzdítás rám nézve, es oly nagy fekete sereg ellen harcolni ha mindjárt halál is a vége, előttem nagy dicsőség.

Az ügy még nincs eldöntve. A bécsi Unterrichtsath és maga a kancellária meleg pártoloim és még eddig semmit sem határoztak. Meglehet, hogy e napokra Bécsbe megyek (Az égre kérlek ez titok maradjon) és mielőtt a fraterok ellen sikra szállnának már én egy császári "Nachtspruch-khal mindnyajoknak bebaszok. Ez Bécsből sugatott meg a hol az egyengetési próbák folynak, és mihely est a siker remelhetővé valik én azonnal ott leszek a folytatást személyesen kezelendő.

Igy állna a dolog hogy ha a becsi barátság csakugyan olyan, mint a minék mutatkozik. Még eddig nem igen bizom benne, talán ott fent ügyesebbek a gazok mint minalunk, ők tudják hogy az europai sajtó rendelkezésemre áll és nem akarnak egyszerre felbőszíteni.-

A közel két hónap mindent megmutat, és ha megbuknék akkor még legjobb lesz ha Indiába megyek hol anyagi és szellemi haszonnal működhetek. Országgyűlésre várni, igen bajos mert ha lenne is, az ily kisszerű dolgokkal igen későn foglalkozhatnék.-

A Mollával ne bibelődjél eresszd utnak a mikor csak akar. Küldök nekie nem sokára egy három nyelven irt levelet, ő dervis volt és dervis lesz ő mindörökké Amen! Hanem azért visszajön ő két v[agy] három év mulva még ha féllábon is. A könyörület csak árt neki, mert a puhított kö nem állja ki a vetést. - -

Szótárt és mas egynehány persa könyvet nem sokára küldök, remélem hogy ingyen kaphatom a Roy:[al] Asiat[ic] Society raktárából számodra. Van nekik elég könyv, de senkisémet tanul. Kedves Mamádat, testvéreidet tiszteltem, es még eddig mindig csak Londonba varja becses soraidat.

Hü barátod
Vámbéry.

A Juszufnak mikor otthon voltam shānker volt, ide azt írta hogy kelése van ergo, bübü. Hogy van ő most már régóta nem irt.

Londra 11 aprile 1865

Caro Áron,

è con vivo piacere che ricevo la tua lettera perchè vedo con quanta parteci-

pazione segui le mie fatiche per la cattedra e quanto ti rattrista la notizia del fallimento dei miei progetti. È superfluo dirti che la cattedra non è una questione personale, per me è impossibile stare ininterrottamente a Pest, io voglio che la cattedra si avvii con me e se poi mi stancherò troveremo sempre qualcuno che la occupi.

Questa settimana ho appreso da fonti ufficiali e non, di Vienna e Pest, che i sacerdoti con a capo lo stesso primate, non lasciano nulla d'intentato contro di me. Loro sono infastiditi non tanto dal *calvinismo* in generale quanto dal *mio calvinismo*⁶⁷. Meglio, tu conosci il mio temperamento accanito e sai che preferisco la lotta, quindi l'oppositio è solo sollecitazione per me, e lottare contro un tal grande esercito nero, anche se finisce con la morte, è per me una grande gloria.

L'affare non è ancora concluso, il Consiglio d'Istruzione viennese e la stessa Cancelleria sono miei forti sostenitori e finora non hanno deciso niente. Può anche darsi che in questi giorni vada a Vienna (ma per Dio, questo rimanga un segreto) e prima che i fratelli scendano in campo contro di me io li fotterò con un'udienza segreta con l'imperatore. Mi hanno suggerito queste cose da Vienna, dove le parti si stanno misurando e appena si può sperare nel successo io andrò subito là per proseguire le cose personalmente.

Così è la questione, se l'amicizia viennese è veramente tale come si mostra. Non che io mi fidi ancora ma forse lì i mascalzoni sono più abili che da noi, e loro sanno che la stampa europea è a mia disposizione e non vogliono farmi adirare tutto d'un colpo.

Nei prossimi due mesi si chiarirà ogni cosa e se ricevessi una sconfitta la soluzione migliore sarebbe quella di andare in India, dove potrei lavorare con vantaggio materiale e spirituale. Aspettare la seduta del Parlamento sarebbe molto difficile perchè se avesse luogo non si occuperebbe di problemi di così scarsa importanza se non in un secondo momento.

Non occuparti eccessivamente del mullá, lascialo andare via quando vuole. Io gli manderò fra poco una lettera in tre lingue, lui era derviscio e resterà derviscio in eterno, Amen. Ma tornerà tra due o tre anni, magari camminando con un piede solo. La pietà gli nuoce soltanto perchè la pietra ammorbida non sopravvive al lancio.

Fra poco manderò un vocabolario e alcuni libri persiani, spero di poterli ritirare gratuitamente dal deposito della *Royal Asiatic Society* per te. Hanno abbastanza libri ma nessuno studia. Saluto la tua cara mamma, i tuoi fratelli, aspetto sempre a Londra tue notizie, il tuo amico fedele

Vámbéry

Quando stavo in patria Jusuf⁶⁸ mi ha scritto qui che aveva [...] un foruncolo. Come sta adesso, [...] non mi scrive da molto tempo.

Vámbéry a Szilády

London 9.5.1865

Kedves Áronom!

Leveled csak *hat* nappal elkésett nem tudom hogy hol tartóztatták le.

A tanszékről se jot se rosszat sem mondhatok. Bécsből Pápay a Referendarius Schlechta és mások azt írják hogy a siker bizonyos csak sapientia es patientia. Nem tartották szükségesnek a dolgot a császár elébe hozni, azért nem is mentem Bécsbe, és folyton itt ülök Londonban nyakig a dologban és vegtelen meghívások és kitünteséktől halálra kinezva - mert az a sok kézszorítás mind kíváncsiság 's egy szikra barátság sincs abban - Hej pedig miként vágyodik a lelkem valami meleg rokonszenv után! Ezt talán csak Hazámban találhatnám de ott az ostoba irigység elkekeriti napjaimat.-

Meglehet hogy ez idény végével megszököm és magányban Pesten vagy Hazánk valami regényes táján folytatom nehéz munkámat. Ha csak pénz dolgában tisztában lennék már. Ugy veszem észre hogy nagyont csalodtam számadásomban - az europai kiadók gazdagodnak könyvemen de én a hiren kívül kevés anyagi hasznot kapok - Persze kezdeményezőnek a hir nagy kincs, de egy szegény magyar embernek más is kell. - -

A második munkammal okosabb lesz de ez egyszer nagyon sokat biztam az emberek a becsületében - - - - .

Az East India Ministériumtól mintegy 40 kötetnyi becses keleti munkákat kaptam (köztök Johnson nagy persa szótara, Kamus 4 kötet arab - Persa, Shahnameti, Ānvār-i Soheyli [...]) neked is jut belöle vagy jobban mondva mind a tied, csak közelebbről érintkezzunk egymással. Paris, London és Petervárból könyvet mindég eleget és ingyen kapok csak lenne már egyszer meg a nyugalom! nyugalom! - -

A mollát ne bántsд félek hogy qua, keleti akaratja ellen saját magát és tégedet is megcsal, bar minő vallásra térjen ő mindörökké dervis marad, mert һūy ğān altindadīr

Könyvemet megkaptad, jo van. A lapok sem kritizáljak remélem mert öк csak roszat tudnának írni rólam. Multkor a Religio egy czudar cikket irt ellenem és senki sem szolt fel mellettem. Fura!

Kedves mamádat és halasi ismerőseimet tisztelem különösen a derék Tek: [intetes] Gyárfás urat. Ugyan jusson olykor eszedbe

hü barátod

Vámbéry

Londra 9 maggio 1865

Mio caro Áron,

la tua lettera è arrivata solo con *sei* giorni di ritardo, non so dove sia stata trattenuta.

Della cattedra non posso dire né male né bene. Da Vienna Pápay, il referendario Schlechta ⁶⁹ e gli altri mi hanno comunicato che il successo è assicurato, ci vuole solo *sapientia* e *patientia*. Dal momento che non hanno ritenuto necessario portare la questione davanti all'imperatore non sono andato a Vienna, sono sempre qui a Londra preso dal mio lavoro, straziato e torturato a morte da inviti e onorificenze, poiché le molte strette di mano sono dovute solo alla curiosità e non contengono nemmeno un briciolo di amicizia; ahimé invece quanto desidererebbe il mio animo un pò di calorosa simpatia, quale potrei trovare forse solo nella mia patria, ma l'invidia stupida mi amareggia i giorni. Può darsi che verso la fine della stagione scapperò e continuerò il lavoro in solitudine a Pest o in un paesaggio romantico della nostra patria. Magari fossi a buon punto con i miei affari finanziari; mi rendo conto di aver fallito nei miei calcoli: gli editori europei si arricchiscono col mio libro, ma io oltre la fama ricevo poco vantaggio economico. Naturalmente la fama è un gran tesoro per un esordiente, ma ad un povero ungherese occorre anche altro.

Con il mio secondo lavoro sarò più saggio, ma questa volta mi sono fidato troppo dell'onore degli uomini.

Ho ricevuto una quarantina di preziosi volumi orientali dall'*East India Ministerium* (tra i quali il grande dizionario persiano Johnson, i quattro volumi del *Qāmūs*, lo *Šah-Nāme*, l'*Ānvār-i Soheyli*), anche tu ne riceverai una parte, anzi a dire il vero saranno tutti tuoi appena possiamo comunicare più da vicino. Da Parigi, da Londra e Pietroburgo ricevo sempre e gratuitamente parecchi libri, se solo avessi una volta la tranquillità, la pace!

Non fare del male al mullá, temo che contro la sua mentalità orientale, inganni se stesso e anche te, benché sia convertito a qualunque religione rimarrà in eterno un derviscio perché "l'indole sta sotto l'anima".

Hai ricevuto il mio libro? Bene! Spero che i giornali non lo stronchino perché loro potrebbero soltanto scrivere male di me. L'altra volta il giornale *Religio* ha riportato un articolo molto crudo nei miei confronti e nessuno ha detto una parola in mio favore. Strano!

Saluti alla tua cara mamma e ai miei conoscenti di Halas, in particolar modo all'illustrissimo e bravissimo signor Gyárfás, che rivolga qualche volta il suo pensiero al tuo fedele amico

Vámbéry

BIBLIOGRAFIA DEI SAGGI MINORI

Á. VÁMBÉRY

1. *Megyeiélet*: PN. 3 gennaio 1861
2. (Articolo sulla politica ottomana / senza titolo): PN. 28 giugno 1861
3. *Országgyűlési tudósítás*: PN. 6 luglio 1861
4. *Eredeti levél a török fővárosból*: PN. 31 agosto 1861
5. *Die Rivalität Russlands und England in Centralasien*: UZ. III, 2 (1867), pp. 575-602
6. *Persien und die Türkei*: UZ. IV, 1 (1868), pp. 767-780
7. *Die Fortschritte Russlands in Centralasien*: UZ. IV, 2 (1868), pp. 663-685, 801-822
8. *Herat und die mittelasiatische Frage*: UZ. V, 2 (1869), pp. 139-148
9. *Die socialen Umgestaltungen im Innern Asiens*: UZ. VI, 1 (1870), pp. 166-175
10. *Englische Politik in Ostturkestan*: UZ. VI, 1 (1870), pp. 649-652
11. *Russlands Stellung in Mittelasien un die Revision des Pariser Vertrags von 1856*: UZ. VI, 2 (1870), pp. 699-712
12. *Die Bedeutung Herats*: Glob. 20 (1871), pp. 81-89
13. *Russlands Feldzug gegen Chiwa*: Glob. 20 (1871), pp. 105-107, 122-124
14. *Der neueste Standpunkt der mittelasiatischen Frage*: UZ. VII, 2 (1871), pp. 657-669
15. *A bokharai Khánság éjszaki határán létező sivatagok*: FöldK. 1 (1873), pp. 177-196
16. *A Tekesz-völgy és a Muzart-szorosut*: FöldK. 1 (1873), pp. 225-232
17. *Les Russes dans l'Asie Centrale. L'expédition de Khiva*: RDM. 104 (1873), pp. 504-512
18. *Ein mohammedanischer Eroberer in Asien*: UZ. IX, 1 (1873), pp. 59-68, 100-109
19. *Der russische Feldzug gegen Chiwa*: UZ. IX, 1 (1873), pp. 264-273, 345-356
20. *Der russische Marsch gegen Chiwa und die Resultate des Feldzuges*: UZ. IX, 2 (1873), pp. 638-649
21. *Viaggi di un falso dervish nell'Asia Centrale, da Téhéran a Khiva, Bokhara e Samarkanda per il gran deserto turcomanno*, Milano 1873, 171 pp.
22. *Mohammedanische Fürsten der Neuzeit und die europäische Civilisation*: DR. 4 (1875), pp. 437-452

23. *Bosnien und die Herzegowina oder die Slavischen Unterthanen der Pforte*: Dr. 5 (1875), pp. 242-256
24. *Die centralasiatische Frage nach dem russischen Feldzuge gegen Chiwa*: UZ. XI, 1 (1875) pp. 41-64
25. *Ein englisches Werk über Centralasien*: UZ. XI, 2 (1875), pp. 32-39
26. *La presa di Samarcanda*: Rus. II (1877), pp. 395-405
27. *On the Uzbeg Epos*: JRASB. 1880, 14 pp.
28. *England and Russia in Asia*: NC. 7 (1880), pp. 917-928
29. *Codex Cumanicus*: Száz. 1881, pp. 157-162
30. *A legujabb népvándorlási mozgalmak keleten*, Budapest 1881, 24 pp.
31. *Hungary*: AthJ. 30 dicembre 1882, n. 2897
32. *Hungary*: AthJ. 29 dicembre 1883, n. 2931
33. *Hungary*: AthJ. 27 dicembre 1884, n. 2983
34. *Die Sarten und ihre Sprache*, s.l. 1884, pp. 203-266
35. *Will Russia Conquer India?*: NC. 17 (1885), pp. 25-42, 297-311
36. *The Turcs in Persia and the Caucasus*: AQR. I (1886), pp. 165-179
37. *Hungary*: AthJ. 2 gennaio 1886, n. 3036
38. *Russia and England: Batoum and Cyprus*: FR. 40 (1886), pp. 382-387
39. *The Transcaspian Railway*: FR. 41 (1887), pp. 294-311
40. *The Transcaspian Steam Tramway or Railway?*: FR. 41 (1887), pp. 615-616
41. *Magyarországi török kincstári "defterek"*: Száz. 1887, pp. 361-365
42. *Kanizsa (1600-1601)*: Száz. 1887. pp. 716-726, 798-826
43. *The Future of Russia in Asia*: NC. 27 (1890), pp. 196-212
44. *Sultan Abdul Hamid*: NR. 1890, [pp. ?]
45. *The Situation in Central Asia*: NC. 32 (1892), pp. 104-117
46. *England in the Orient*: NAR. 156 (1893), pp. 359-364
47. *The Shah of Persia in England*: NC. 35 (1894), pp. 451-458
48. *Russia and England*: NAR. 160 (1895), pp. 561-569
49. *Urmeniem und Kurden*: DR. 86 (1896), pp. 216-231

50. *Die Ungarn und die Millenniumsfeier*: DR. 87 (1896), pp. 378-387
51. *Bilder aus Chiwa*: Glob. 69 (1896), pp. 142-145
52. *Bilder aus Bochara*: Glob. 70 (1896), pp. 138-142
53. *Bilder aus Samarkand*: Glob. 71 (1897), pp. 152-155
54. *Bilder aus Russisch-Turkestan und Ferghana*: Glob. 73 (1898), pp. 268-272
55. *A dohány, a tózsde és a tajtékpipa*: MNyr. 28 (1899), pp. 537-538
56. *Die europäische Rivalität in Persien und die deutsche Bagdadbahn*: DR. 103 (1900), pp. 206-220
57. *The Agitation against England's Power*: NC. 53 (1903), pp. 353-389
58. *Japánról*, Budapest 1904, 51 pp.
59. *The Awakening of the Tartars*: NC. 57 (1905), pp. 217-227
60. *Japan and Mahometan World*: NC. 57 (1905), pp. 573-576
61. *A Political Retrospect*: NC. 58 (1905), pp. 501-504
62. *Constitutional Tartars*: NC. 59 (1906), pp. 906-913
63. *Pan-Islamism*: NC. 60 (1906), pp. 547-558
64. *The Anglo-Russian Convention*: NC. 62 (1907), pp. 895-904
65. *Magyarázatok, helyreigazítások: Idegen*: MNyr. 37 (1908), p. 359
66. *The Crisis in the Near East. Europe and the Turkish Constitution: an Independent View*: NC. 64 (1908), pp. 724-729
67. *The Future of Constitutional Turkey*: NC. 65 (1909), pp. 361-374
68. *Personal Recollections of Abdul Hamid II and its Court*: NC. 65 (1909), pp. 980-993; 66 (1909), pp. 69-88
69. *Magyarázatok, helyreigazítások: Kendő*: MNyr. 39 (1910), p. 324
70. *Szó-és szólásmagyarázatok. Rokon*: MNy. 1911, pp. 23-24
71. *Szó-és szólásmagyarázatok. Maga*: MNy. 1911, pp. 83-84
72. *Szó-és szólásmagyarázatok. Czóh*: MNy. 1911, p. 413
73. *Turfaner türkische Sprachmonumente*, s.l. 1911, 24 pp.
74. *An Approach between Moslems and Buddhists*: NC.

- 71 (1912), pp. 657-666
 75. *The Future of the Turks in Asia Minor*: AQR. II (1913), pp. 232-236
 76. *Die türkische Katastrophe un die Islamwelt*, Stuttgart 1913, 10 pp.
 77. *Scenes from the East*, Budapest 1979, 418 pp. [ristampa di *Keleti életképek*, Budapest 1876]
 78. *On the Origin of the Hungarian*: EJ. 188?, 22 pp.

Abbreviazioni

AkÉrt.	= Akadémia Értesítő (Budapest)
AOH.	= Acta Orientalia Scientiarum Hungaricae (Budapest)
AQR.	= The Asiatic Quarterly Review (London)
AthJ.	= The Athenaeum Journal (London)
BpSz.	= Budapesti Szemle (Budapest)
DR.	= Deutsche Rundschau (Berlin)
EJ.	= The Ethnological Journal (London)
ErdMúz.	= Az Erdélyi Múzeum (Budapest)
Ethn.	= Ethnographia (Budapest)
FöldK.	= Földrajzi Közlemények (Budapest)
FR.	= The Fortnightly Review (London)
Glob.	= Globus (Braunschweig)
Haz.	= Hazánk (Budapest)
KSz.	= Keleti Szemle (Budapest)
JRASB.	= The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (Hertford)
MNy.	= Magyar Nyelv (Budapest)
MNyr.	= Magyar Nyelvőr (Budapest)
MNyszet.	= Magyar Nyelvészet (Budapest)
MTA.	= Magyar Tudományos Akadémia
NAR.	= The North American Review (New York)
NC.	= The Nineteenth Century (London 1877-1900) poi the Nineteenth Century and After (London 1901-1905)
NR.	= New Review
NyK.	= Nyelvtudományi Közlemények (Budapest)
PN.	= Pesti Napló (Budapest)
RDM.	= Revue des Deux Mondes (Paris)
RM.	= Revue Moderne (Paris)
Rus.	= La Russia (Milano)
Sür.	= Sürgöny (Budapest)
Száz.	= Századok (Budapest)
UZ.	= Unsere Zeit (Leipzig)

¹⁾ Non ultimo, tra le cause di questo interesse, il privilegiato rapporto instaurato dall'Impero Ottomano con gli emigrati politici ungheresi, cui vennero offerti rifugio e ospitalità.

²⁾ Grazie alla conoscenza di un connazionale colà rifugiato, egli venne accolto come insegnante, prima in casa di Hüseyin Daim Paşa, generale di divisione, e poi in quella di Refat Paşa, ministro degli Esteri e mecenate, la cui residenza non era soltanto la più ricca della capitale ma il centro di ritrovo più à la page di tutti i letterati turchi del tempo. Sulle esperienze in Turchia ved. Á. VÁMBÉRY, *The Story of my Struggles. The Memoirs of --*, London 1904, 2 voll.

³⁾ Ved. le prime opere di Á. VÁMBÉRY, *Solimán zultánnak a mohácsi útközetnél nyert győzelmét hirdető levele. A törökből fordította --*: Haz. 2(1860); *Török történeti irodalomról*: BpSz. 13(1861); *Feridun begnek, szultáni okmányok gyűjteménye*: ErdMuz. 1(1859-1861).

⁴⁾ Á. VÁMBÉRY, *A magyar es a török tatár nyelvekbeni szövegyezések*, Pest 1860.

⁵⁾ Uomo politico e letterato, compì gli studi universitari a Pest laureandosi in giurisprudenza. Si dedicò al giornalismo e con il *Pesti Hirlap*, da lui fondato, prese le difese di Kossuth. Durante la rivoluzione del 1848 fu nominato ministro del governo Batthyány, ma si dimise prima che questo fosse sciolto, ritirandosi in volontario esilio. Tornato in Ungheria nel 1851 fu eletto deputato di Buda nella Dieta ungherese. Nel 1867 entrò nel gabinetto Andrassy e come ministro dell'Istruzione riorganizzò il sistema dell'istruzione pubblica. Lottò per l'emancipazione degli ebrei, ottenendo per questi la parità di diritti.

⁶⁾ Era nato a Rasdorf (presso Fulda) nel 1836 e morì a Budapest nel 1892. Trasferitosi in Ungheria, svolse colà tutta la sua attività didattica e scientifica. Fu insegnante nel Liceo di Székesfehérvár, bibliotecario alla MTA. nel 1861, libero docente nel 1868 e professore nel 1872 di linguistica comparata altaica nell'Università di Budapest. Pubblicò importanti lavori sui čeremissi e sui čuvasci.

⁷⁾ I dati politici e statistici che si potevano ricavare da un viaggio in Asia sollecitavano l'interesse di parecchie potenze. Al suo ritorno a Teheran (gennaio 1864) lo studioso fu ricevuto con molti onori e fu oggetto d'interessamento da parte delle autorità persiane e delle ambasciate europee, che desideravano guadagnarlo alla loro causa. Vámbéry, che d'altra parte voleva sfruttare la sua esperienza per ricavarne fama e denaro, ritenne opportuno cedere le informazioni che aveva raccolto alla Gran Bretagna (cfr. lettera del 5 febbraio 1864) che aveva lasciato intravedere la possibilità di una rapida e brillante carriera.

⁸⁾ J. SZINNYEI, *A magyar nyelv eredete. Észrevételek Vámbéry Ármin. "A magyarok eredete" című művének nyelvészeti részéről*, Budapest 1883; J. BUDENZ, *Nyelvészeti észrevételek Vámbéry Ármin "A magyarok eredete" című munkájára*: NyK. 18(1884).

⁹⁾ S. VÁRNAI, *A magyarok eredete, ethnológiai tanulmány, írta Vámbéry Ármin*: Szaz. 1883.

¹⁰⁾ Cfr. J. BUDENZ, *Csuvas közlések és tanulmányok*: NyK. 1(1862), 2(1863); *Erdei-és hegyi cseremiszt szótár, főleg Reguly Antal cseremiszt szógyűjteményéből és az Ujtestamentom cseremiszt fordításából szerk --*, Pest 1886.

¹¹⁾ Cfr. P. HUNFALVY, *Finn és magyar szók egybehasonlítása*, Pest 1853; *A török, magyar és finn szók egybehasonlítása*, Budapest 1855.

¹²⁾ Á. Szilády (1837-1922) sacerdote calvinista e membro della MTA., iniziò a Debrecen lo studio delle lingue e letterature orientali, in particolare di quella turca. Nel 1857 si recò a Costantinopoli per imparare l'ottomano e tornato in patria si occupò di turco orientale e di finnico. Nel 1858 era a Gottinga per studiare l'arabo, il persiano e l'antico egiziano. Tra le sue più importanti opere una raccolta di documenti concernenti la dominazione turca in Ungheria e numerose traduzioni poetiche.

¹³⁾ Dati significativi sul ruolo politico e culturale dell'intelligenza magiara in Gy. SZABAD, *Hungarian Political Trends between the Revolution and the Compromise (1848-1867)*, Budapest 1977.

¹⁴⁾ Ved. P. KUN, *Mi végből és mily eredménnyel jártak ázsiai utazóink? Kőrösi Csoma Sándor, Reguly Antal, Vámbéry Ármin*: Sür.18(1865); É. RECLUS, *Arminius Vámbéry*: RM. 1865;

L. SÁMI, *Vámbéry vázlatai Közép-Ázsiából*. BSz. 2(1868); *Hires Magyar utazók: Vámbéry Ármín*: AthJ. 2(1874).

¹⁵⁾ B. MUNKÁCSI, *Vámbéry Ármín*: KSz. 1911; Gy. NÉMETH, *Ertesítő: Vámbéry Ármín*: NyK. 42(1913); I. GOLDZIHNER, *Vámbéry Ármín tiszt. tag emlékezete*, Budapest 1915.

¹⁶⁾ B. MUNKÁCSI, *Vámbéry Ármín tudományos munkássága*, Budapest 1915.

¹⁷⁾ Nonostante l'interesse della stampa per l'orientalista non sia mai diminuito (tranne nel periodo che va dal 1915 al 1933 durante il quale non si registra alcun lavoro a riguardo), gli articoli pubblicati su di lui dal 1934 al 1962 sono ancora una volta incentrati principalmente sull'aspetto avventuroso. Ved. P. TÁBORI, *A szánta dervis, Vámbéry Ármín. Egy csodálatos élet regénye*, Budapest 1934; Gy. HALÁSZ, *Vámbéry Ármín: Világjáró magyarok*, Budapest 1945; M. RUBINYI, *Emlékezések és tanulmányok*, Budapest 1962.

¹⁸⁾ L'elenco di Hazai risulta di grande utilità ma non è del tutto esauriente. Allo scopo di ampliare tale elenco segnaliamo il lavoro dell'orientalista Éva Apor che ha catalogato i manoscritti orientali raccolti da Vámbéry, *The Persian Manuscripts of the Vámbéry-Bequest*. Budapest 1971.

¹⁹⁾ Vámbéry faceva parte della Società Italiana di Antropologia. In qualità di membro della *Magyar Néprajzi Társaság* partecipò al 3° Congresso Geografico Internazionale tenutosi a Venezia dal 15 al 22 novembre 1881, organizzato dalla Società Geografica italiana. Oltre a pubblicare sulla rivista italiana *La Russia* (ved. bibliografia) è probabile anche che intorno agli Anni Settanta abbia scritto qualche articolo per *Il Diritto*.

²⁰⁾ Avendo Hazai già sufficientemente indagato sul materiale ungherese, la nostra indagine è stata condotta essenzialmente sui periodici stranieri.

²¹⁾ József Szabó (1822-1894) docente di mineralogia e geologia all'Università di Pest. Svolse ricerche in Serbia e Turchia.

²²⁾ Questa circostanza non si verificò e Vámbéry si recò a Teheran senza alcun incarico ufficiale ma, per il tramite di queste amicizie, fu introdotto nella burocrazia persiana e poté spostarsi liberamente all'interno del paese.

²³⁾ Ferenc Salamon (1825-1892) critico, storiografo, docente universitario. Lavorò come giornalista a Pest insieme a Kemény.

²⁴⁾ Vámbéry collaborò al *Pesti Napló* fin dal 1857 scrivendo parecchi articoli, soprattutto di carattere politico.

²⁵⁾ János Pompéry (1819-1884) studiò legge e si occupò di politica. Nel '48-'49 fu segretario del ministro dell'Interno e nel '53 lavorò come giornalista presso il *Pesti Napló*, di cui fu anche direttore.

²⁶⁾ Zsigmond Kemény (1814-1875) scrittore e pubblicista politico. Si occupò inizialmente di storia e di letteratura. Durante la Guerra d'Indipendenza fu deputato e poi consigliere del Ministero degli Affari Interni. In seguito mise in atto, insieme ad Antal Csengery e Ferenc Déak, una forma di resistenza passiva, organizzando la vita letteraria e pubblicando il *Pesti Napló*, portavoce delle esigenze nazionalistiche dell'Ungheria.

²⁷⁾ Si riferisce ad Áron Szilády.

²⁸⁾ Il nome turco Reşid "discreto" fu dato a Vámbéry da Hüseyin Daim Paşa in segno di affetto e stima.

²⁹⁾ Géza V. Szokoly (1835-1913) scrittore e giornalista; compì studi giuridici e lavorò presso la rivista *Hazánk s a Külföld*.

³⁰⁾ Miklós J. Sárkány (1802-1891) si laureò in teologia all'Università di Pest dedicandosi, dopo, all'insegnamento e all'attività pubblicistica.

³¹⁾ Difficile individuare questo Schlesinger poichè vi erano parecchi intellettuali che portavano tale cognome.

³²⁾ Cfr. la frase latina seguente.

³³⁾ Vámbéry si riferisce al suo lavoro *Török példabeszédek*, NyK. 1(1862).

³⁴⁾ Adolf Dux (1822-1881) lavorò per parecchi giornali tra cui il *Pressburger Zeitung*, il

Wanderer, il *Pester Lloyd* e tradusse in tedesco numerose opere scientifiche e letterarie. Negli Anni Settanta pubblicò alcuni studi sulla lingua ungherese.

³⁵⁾ László Korizmic (1816-1886) agronomo, ingegnere e dal '58 membro della MTA, fondò nel 1849 il *Gazdasági Lapok*.

³⁶⁾ Si tratta di *Egy csagatajtörök-magyar mese, a török-magyar nyelvrokonság fölmutatására*, MNyszet. 6(1861), una favola scritta per dimostrare l'affinità linguistica tra il turco e l'ungherese.

³⁷⁾ Non risulta a riguardo alcuna pubblicazione dello studioso.

³⁸⁾ La frase è rivolta a Szilády.

³⁹⁾ Vámbéry pubblicò il manoscritto in Ungheria, *Muhakemet - ül - Lugatejn. Mir 'Ali Sír (Nevâji) csagataj-törökjéből*, NyK. 1 (1861).

⁴⁰⁾ Pál Hunfalvy (1810-1891) linguista, etnografo, membro della MTA. e dal 1851 bibliotecario della stessa. Nel 1856 diede vita al *Magyar Nyelvészeti*, la prima rivista di linguistica ungherese.

⁴¹⁾ Vocabolario čagatai-osmanli che contiene circa 2000 voci e prende il nome dalla prima parola dell'elenco. Finalizzato a facilitare la lettura delle opere di MİR 'ALĪ SĪR NEVĀ'Ī, il testo contiene una scelta dei termini più difficili del čagataico, tratti dai primi poemi di Nevā'ī o dalle opere di altri autori. Manoscritti di *Abuška* si trovano a Londra, Leningrado e Vienna.

⁴²⁾ La lettera non contiene elementi sufficienti per identificare questo studioso.

⁴³⁾ Alcune delle notizie fornite da Hasan Efendi, sulle quali Vámbéry sembra fare pieno affidamento, sono errate. Il *Sanglāx* è una guida (grammatica e vocabolario) in persiano della lingua turca, e specificamente del turco-čagataico, scritta nel 18° secolo allo scopo di fissare una materia così mutevole quale è la lingua. È divisa in quattro parti: nella prima l'autore, Muḥammad Māhdi Khan, spiega di aver dato all'insieme del lavoro il nome di *Sanglāx* "Asperità, cose difficili" per mettere in evidenza le difficoltà di descrivere questa lingua. La seconda contiene una lista di frasi che ricorrono nel lavoro di Nevā'ī, e delle quali l'autore non sa il significato; la terza è formata dal dizionario turco-persiano e la quarta è ancora una lista di frasi e parole arabe e persiane che, secondo l'autore, non sono state adeguatamente spiegate dai precedenti lessicografi. Per ciò che riguarda la data di composizione, nei due cronogrammi in versi scritti sotto i colofoni delle tre copie conosciute vengono indicate due date diverse, il 1172 H. e il 1173 H.; dividendo la differenza la data più probabile risulta essere il 1759.

⁴⁴⁾ Ved. A. RÉMUSAT, *Recherches sur les langues tartares ou mémoires sur différens points de la grammaire et de la littérature des Mandchous, des Mongols, des Ouigours et du Tibetains*, Paris 1820.

⁴⁵⁾ Vámbéry pubblicò il manoscritto in collaborazione con Budenz, *Abuska. Csagatajtörök szójegyzék. Török kéziratból ford.--. Előbeszéddel és jegyzetekkel kísérte Budenz József*, Budapest 1862.

⁴⁶⁾ Traduciamo così l'originale *iv* che corrisponde ad una segnatura tipografica.

⁴⁷⁾ Frigyes Pesty (1823-1889) storiografo, membro della MTA.; dopo il fallimento della Guerra d'Indipendenza emigrò in Turchia e fece ritorno in patria solo in seguito ad una malattia. Si occupò di storia antica e fu uno dei fondatori della *Magyar Történelmi Társulat* (Società Storica ungherese).

⁴⁸⁾ Si tratta di Haydar Paša che aiutò lo studioso durante il suo soggiorno persiano.

⁴⁹⁾ Riferito a se stesso. *Mirza* ha il significato, più o meno, di "signore".

⁵⁰⁾ Ferenc Kubinyi (1796-1874) paleontologo e attivo politico liberale. Nel 1862 si recò a Costantinopoli e insieme a due storici dell'arte, Arnold Ipolyi e Imre Henszlmann, scoprì una parte delle *Corvinák*, i codici appartenenti alla Biblioteca Corviniana trasportati in Turchia all'epoca dell'occupazione turca dell'Ungheria. L'attrito a cui Vámbéry accenna potrebbe riferirsi alla ricerca e alla scoperta di questi codici, poichè anche il nostro se ne occupò in un lavoro dal titolo *Vámbéry Ármín előadása Konstantinápolyi utazásának céljáról a Corvinák ügyében*, AKÉrt. 23(1889).

⁵¹⁾ Mór Ballagi (1815-1891) teologo e linguista; era insegnante all'Università di Pest.

⁵²⁾ Ferenc Toldy (1805-1875) storico della letteratura e critico. Collaborò ad importanti riviste tra cui *Tudománytár*, *Athenaeum* e *Figyelmező*.

⁵³⁾ Vámbéry si riferisce a due missioni diplomatiche inviate dagli inglesi nel Khanato di Bukhara. La prima fu effettuata nel 1838 dal colonnello Stoddart e la seconda nel 1840 dal capitano Conolly; esse avevano lo scopo di creare un'alleanza offensivo-difensiva tra questo khanato e gli inglesi ma le trattative non ebbero buon esito e i due diplomatici furono imprigionati, torturati e infine giustiziati. Vámbéry ha riferito estesamente sull'argomento in *History of Bokhara from the Earliest Period down to the Present Composed for the First Time after Oriental Known and Unknown Historical Manuscripts by Armin Vambéry*, London 1874, pp. 384-390.

⁵⁴⁾ Ved. A. CONOLLY, *Journey to the North of India, Overland from England, through Russia, Persia and Affghaunistaun*, London 1834, 2 voll.

⁵⁵⁾ Ved. A. BURNES, *Travels into Bokhara; Containing the Narrative of a Voyage on the Indus from the Sea to Lahore...An Account of a Journey from India to Cabool, Tartary and Persia. Performed by Order by the Supreme Government of India in the Years 1831, 32 and 33*, London 1835.

⁵⁶⁾ Győző Dalmady (1836-1916) poeta, studiò all'Università di Pest e al tempo del movimento nazionale fu uno dei dirigenti della gioventù.

⁵⁷⁾ Sul genere di rapporti intercorsi tra Vámbéry e l'Inghilterra sono state avanzate diverse ipotesi. Due giornalisti, Alder e Dalby, in un lavoro dal titolo *The Dervish of Windsor Castle. The Life of A. Vámbéry*, London 1979, hanno sostenuto che l'orientalista esercitò l'attività spionistica a favore degli inglesi fornendo notizie riservate sull'Asia Centrale e l'Impero Ottomano.

⁵⁸⁾ Questo mullà, di nome Ishāq, causò numerosi problemi allo studioso, soprattutto quando questi si trasferì in Inghilterra. Il mullà non fece ritorno in Asia ma si stabilì in Ungheria, dove visse sotto la protezione di Vámbéry e di altri orientalisti.

⁵⁹⁾ *Holāse-i 'Abbāsī* "Epitome di Abbas". È un'epitome del *Sanglāx* sulla quale parecchi studiosi dell'800 furono costretti a basare i loro lavori per l'impossibilità di confrontare direttamente il *Sanglāx* difficile da reperire.

⁶⁰⁾ I due italiani, vittime della crudeltà dell'emiro, sono Flores Naselli e Giovanni Orlando. Il primo, un avventuriero, fu attratto dal sogno di una rapida carriera militare; arrivato a Bukhara poco tempo dopo l'esecuzione dei due ambasciatori inglesi egli mise la sua scienza militare a disposizione dell'emiro, ma uno dei consiglieri di Nasrullah temendo di avere in lui un rivale lo fece arrestare come spia e uccidere. Giovanni Orlando, invece, si recò in Oriente spinto dal suo amore per i viaggi. Preso prigioniero fu costretto ad abbracciare l'Islam e a costruire un grande orologio. Venne giustiziato per punizione, perché l'orologio si era fermato. Quest'ultima vicenda è confermata da J. LECLERQ, *Du Caucase aux Monts Alai*, Paris 1890, pp. 95-96, da O. OLUFSEN, *The Emir of Bokhara and his Country*, London 1911, p. 538. Anche Vámbéry riferisce sull'argomento in *History of Bokhara.....*, pp. 389-390.

⁶¹⁾ László Szalay (1813-1864) pubblicista e storiografo, dopo aver compiuto studi giuridici si dedicò alla letteratura. Dal '36 al '40 viaggiò per l'Europa e tornato in patria si dedicò all'attività pubblicistica divenendo collaboratore del *Pesti Hirlap*.

⁶²⁾ Si tratta del resoconto del viaggio, pubblicato anche in francese con il titolo *Voyages d'un faux derviche dans l'Asie Centrale de Téhéran a Khiva, Bokhara et Samarcand par le Gran Désert Turkoman, traduit de l'anglais par Forgues*, Paris 1865.

⁶³⁾ János Szilády (1839-1889) poeta, studiò teologia a Pest. Tra il 1864 e il 1866 viaggiò in Europa soggiornando a lungo a Parigi.

⁶⁴⁾ György Apponyi (1808-1899) politicamente conservatore fece parte della Cancelleria della corte ungherese a Vienna, prima come vice e poi come capo cancelliere. Si dimise da questa carica nel '48, e solo nel '60 riprese a partecipare alla vita pubblica adoperandosi per risolvere i contrasti esistenti tra sovrano e nazione.

⁶⁵⁾ István Gyárfás (1822-1883) scrittore. Compì studi giuridici e si dedicò a ricerche di carattere storico.

⁶⁶⁾ Saluto rivolto al mullà Ishāq.

⁶⁷⁾ Il riferimento è da interpretare nel senso di rigore morale e non di adesione al credo calvinista.

⁶⁸⁾ Il saluto è rivolto a Budenz.

⁶⁹⁾ Wfferhd Schlehta, orientalista, nato nel 1825 a Vienna; fu dapprima ufficiale presso l'ambasciata austriaca a Costantinopoli e in seguito direttore all'Accademia Orientale a Vienna. Pubblicò parecchi libri, di cui alcuni in turco.

BRUNO CHIESA

APPUNTI PER LA *RECENSIO* DEL COMMENTO A *DANIELE*
DI SAADIA GAON

In un recente articolo ¹ C. Sirat rileva la scarsità di edizioni di testi di una certa estensione prodotte nel nostro secolo nel campo della filosofia ebraica medievale e individua la causa di questa stasi (o regresso, nei confronti del secolo scorso) nello “spettro” dell’edizione critica, che paralizza gli storici della filosofia ebraica. “Il est remarquable - continua l’A. - que le seul érudit contemporain qui nous ait donné de nombreuses éditions de textes soit en dehors de l’université. Le Rav Y. Kappah, à lui seul, a édité plus de textes que tous les professeurs d’érudition réunis et, dans ces éditions, qu’utilisent tous les universitaires, il ignore, avec une tranquille sérénité, toutes les règles de l’édition critique” (p. 4).

Rinviando alle pagine successive dell’articolo in questione per una prima riflessione sui principali problemi metodologici che si pongono ad un editore dei testi di filosofia ebraica medievale, intendiamo qui soffermarci sull’ultima (a quanto ci risulta) delle edizioni curate dal dotto yemenita menzionato da C. Sirat, con l’intento di sopperire ad una almeno delle lacune che essa presenta, grazie appunto all’olimpica serenità con cui l’editore ha affrontato il suo compito.

L’edizione a cui ci riferiamo è quella della traduzione e del commento al libro di *Daniele* di Saadia Gaon (con l’aggiunta dei frammenti conservati del commento di Tanḥum ha-Yerušalmi ²), pubblicata da Y. Qāfiḥ nel 1981, col titolo: *Dani’el ‘im targum u-feruš rabbenu Sa’adyah ben Yosef Fayyumi u-feruš rabbi Tanḥum ha-Yerušalmi* (ed. “Ha-wa’ad la-ḥoša’at kitvê RaSa“G”, Jerusalem, pp. 256).

Il volume, che è passato del tutto inosservato alle stesse riviste giudaistiche, contiene, oltre alle opere già citate, anche la parte relativa al testo di *Daniele* del trattato grammaticale *Heleq ha-diqduq* di r. Yaḥya’ Šāliḥ ³, una nuova edizione dell’introduzione e versione araba della *Megillat Antiochos* di Saadia

Gaon ⁴, un glossario relativo alla traduzione saadiana di *Daniele* (pp. 236-253) e un elenco dei passi di *Daniele* commentati o citati da Mosè Maimonide nelle sue opere (pp. 245 s.).

Con questo volume Y. Qāfiḥ porta a sei il numero delle sue edizioni di testi saadiani: all'antologia (nella sola traduzione ebraica) di note esegetiche sul *Pentateuco* del 1963 ⁵, si sono infatti successivamente aggiunte le edizioni della traduzione e del commento ai *Salmi* (1966) ⁶, a *Giobbe* (1973) ⁷ e ai *Proverbi* (1976), nonché quelle del *Sefer 'emunot we-de'ot* (1970) ⁸ e del commento al *Sefer Yeširah* (1972) ⁹.

Un pregio indiscutibile di queste edizioni è rappresentato dalla traduzione in ebraico moderno posta a fronte degli originali redatti in un giudeo-arabo spesso di difficile comprensione, ma generalmente ben interpretato dall'editore (che, giova ricordare, è uno degli esponenti più rappresentativi della comunità arabofona yemenita stanziata, attualmente, in Israele) ¹⁰.

Ugualmente utili sono i glossari che accompagnano alcune delle edizioni citate e che rappresentano uno dei pochi concreti contributi alla formazione di quel lessico del giudeo-arabo, senza di cui questo campo di studi continuerà a conoscere i soliti stentati progressi.

Il commento di Saadia Gaon a *Daniele* è uno dei testi meno studiati di questo prolifico autore, unanimemente riconosciuto come la figura di maggior rilievo espressa dal giudaismo rabbanita orientale nel sec. X. La bibliografia relativa si può, infatti, ridurre a due contributi di S. Poznanski (*Peruš rav Sa'adyah Ga'on le-Daniel*, "Ha-Goren" 2, 1900, 92-103; *Miscellen über Saadja*, MGWJ 44, 1900, 400-416. 508-529) e ad uno studio di H. Malter (*Saadia Gaon's Messianic Computation*, "Journal of Jewish Lore and Philosophy" 1, 1919, 45-59) ¹¹. Al Poznanski va anche il merito di aver ribadito, dopo le osservazioni di S.J.L. Rapoport (in "Bikkure ha-'ittim" 9, 1828, 34 s.), il carattere spurio del commento a *Daniele* che compare in diverse edizioni delle cosiddette *Miqra'ot gedolot* (a cominciare da quella di Venezia 1525 ¹²) sotto il nome di Saadia Gaon, ed insieme quello di aver pubblicato alcuni estratti del commento autentico, sulla base dell'*unicum* allora noto, il ms "Opp. Add. Qu. 64" della Bodleian Library di Oxford.

Questo stesso ms (n. 2486 nel catalogo di A. Neubauer ¹³) è alla base anche dell'edizione di Y. Qāfiḥ (cfr. pp. 8-9 dell'introduzione ebraica), il quale si limita ad aggiungere di aver trovato nella raccolta di microfilms dello "Institute of Microfilms of Hebrew Manuscripts" di Gerusalemme "numerosi fogli e frammenti della traduzione e del commento di Saadia a questo libro", servendosi per integrare diverse lacune del ms base.

Per render conto in modo adeguato dell'importanza che possono avere questi materiali - per quanto frammentari essi siano - nella ricostruzione dell'opera saadiana, sarà opportuno ricordare che il ms di Oxford è, secondo la

descrizione del Neubauer (*Cat. cit.*, I, col. 882), “very fragmentary and very injured. It beg[ins] with ii.29, and ends with the beginning of XII, but none of the chapters are complete. It is doubtful whether ff. 1 to 6 (different handwriting) are fragments of this commentary, and ff. 7 and 8 contain no clue for putting them in the right place”.

Senza pretendere di ricostruire la tradizione dell’opera, ricordiamo quindi i testimoni testuali di cui abbiamo notizia; di questi, alcuni (ma non sappiamo quali) possono essere gli stessi “fogli e frammenti” menzionati dall’editore, mentre altri rappresentano sicuramente della documentazione sfuggita al Qāfiḥ (qui di seguito indicato con la sola iniziale Q.).

Per quanto riguarda la sola *traduzione* del testo di *Daniele*, all’edizione del ms di Berlino Or. fol. 1203, curata da H. Spiegel (*Saadia al-Fajjûmi’s arabische Danielversion*, Berlin 1906) ed al ms in possesso dello stesso Qāfiḥ (menzionato nell’introduzione [Q., pp. 9 s.] ed edito da S. Morag in facsimile [*The Book of Daniel. A Babylonian-Yemenite Manuscript*, Jerusalem 1973]), si possono aggiungere i seguenti mss:

1. Londra, British Library, Or. 2377, ff. 54v-88r; cfr. Margoliouth, *Cat.* 14, I, n. 145: traduzione di *Daniele* e della *Megillat Antiochos*.
2. Londra, British Library, Or. 2375, ff. 195r-217r; cfr. Margoliouth, *Cat. cit.*, I, n. 147: traduzione di *Daniele*.
3. Londra, British Library, Or. 2374, ff. 104r-113v; cfr. Margoliouth, *Cat. cit.*, I, n. 149: traduzione di *Daniele*.
4. Londra, British Library, Or. 1476, ff. 44v-80v; cfr. Margoliouth, *Cat. cit.*, I, n. 150: traduzione di *Daniele*.

Questi mss (n¹ 1-4) contengono (nei fogli che abbiamo indicato cercando di sciogliere i dati piuttosto sommari forniti nel *Catalogue*) una traduzione araba di *Daniele*, che il Margoliouth ritiene attribuibile, con buon margine di verosimiglianza, a Saadia Gaon, senza riportare, tuttavia, alcuno *specimen* che consenta di verificare la correttezza dell’attribuzione proposta. Si può notare, comunque, che M. Steinschneider (*Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt a.M. 1902, p. 59) menziona come testimoni saadiani i soli mss Or. 2374 e Or. 2377, senza motivare, peraltro, l’esclusione degli altri due mss.

5. Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4to, 154, ff. 176r-201r; cfr. Neubauer, *Cat. cit.*, I, n. 2484,4 (col. 881): ms yemenita del 1372, contenente la traduzione da 1,1 a 12,11¹⁵.
6. Oxford, Bodleian Library, Heb. c. 19, ff. 49r-54v; cfr. Neubauer-Cowley¹⁶, *Cat.*, II, n. 2628, 13 (col. 22): traduzione di 9,26-11,20.
7. Ḥolon, Ginzê Teman, Coll. Juda Levy Nahoum, n. 257-260; cfr. I. Yeivin, *Geniza Bible Fragments with Babylonian Massorah and Vocalization*, vol. III (tomo V), Jerusalem 1973, pp. 247-250: traduzione di 7,8-16.25-8,4.

8. Sotto questo numero riuniamo tutti i fogli del ms *Ec 24* (secondo la classificazione di P.Kahle¹⁷, ripresa e completata da I.Yeivin¹⁸). Si tratta di un ms contenente il testo di *Daniele* con vocalizzazione babilonese (del tipo cosiddetto “semplice”¹⁹), seguito, a versetti alternati, dalla traduzione araba di Saadia Gaon (sinora non identificata come tale). Poiché il ms, proveniente dalla genizah del Cairo, è attualmente disperso in biblioteche diverse, indicheremo nell’ordine: (1) la biblioteca di appartenenza e la segnatura dei singoli frammenti, (2) la paginazione con cui essi compaiono nei facsimili editi dallo Yeivin (=Y) in *Geniza Bible Fragments...*, cit., vol. III (tomo V), Jerusalem 1973, pp. 175-200²⁰, (3) il contenuto (in riferimento alla traduzione, non al testo).

Il Cairo (?), Collezione privata J.Mosseri, VIII, 399 (Y 175-178): 2, 35-37.42-44

Cambridge, University Library, T. - S. Ar. 1b, 1 (Y 179-186): 3,10-15.19-23.

Parigi, Alliance Israélite Universelle, Ms. V B, 38,3 (Y 187-188): 3,33-4,2.

Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 28, f. 25r-v (Y 189-192): 4,11-14²¹.

Cambridge, University Library, T.-S. K 24,26 (Y 193-196): 5, 12-13; 6,3-4.

Parigi, Alliance Israélite Universelle, Ms. V B, 38, 1-2 (Y 197-200): 10, 1-6; 11,7-11.

Nel catalogo dei mss biblici babilonesi redatto dal Díez Merino²² figura anche, come *Ec 97,1*, un frammento conservato a Holon (Ginzê Teman, Coll. Juda Levy Nahoum, n. 321-322), contenente testo e traduzione araba di *Dan.* 3,27-4,9. Tale traduzione non viene, però, identificata, né vengono forniti elementi utili per la sua attribuzione.

Per quanto concerne, invece, il *commento* (eventualmente accompagnato dalla traduzione di *Daniele*), notiamo in primo luogo che il frammento della Bodleiana n. 2884,14 (nella catalogazione del Neubauer), segnalato da S. Poznanski (*A Fihrist of Saadya's Works*, JQR NS 13, 1922-23, p. 383), non ha nulla a che vedere con l’opera di Saadia Gaon, trattandosi di un ostrakon aramaico (cfr. Neubauer-Cowley, *Cat.*, II, col. 399), mentre il ms indicato da A.Freimann (*Union Catalog of Hebrew Manuscripts and Their Location*, II, New York 1964, n. 11306), di difficile identificazione per la parziale illeggibilità della segnatura, è probabilmente una copia del commento, in ebraico, dello

Pseudo-Saadia (come induce a ritenere il fatto che esso sia unito al commento di Ibn Ezra).

Frammenti del commento saadiano sono contenuti, invece, nei seguenti mss:

9. Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 43, ff. 54r-55v; cfr. Neubauer-Cowley, *Cat.*, II, n. 2562,20 (col. 46): commento a 7,9; 8,13-21.
10. Oxford, Bodleian Library, Heb. d. 56, ff. 37r-45r; cfr. Neubauer-Cowley, *Cat.*, II, n. 2629, 12-14 (col. 28): f. 37: parte dell'introduzione (acefala) e del commento alla prima parte di *Daniele*; f. 42: parte del commento al cap. 2; f. 43: parte della conclusione; f. 44: parte del commento al cap. 10.
11. Oxford, Bodleian Library, Heb. e. 55, ff. 40r-43v; cfr. Neubauer-Cowley, *Cat.*, II, n. 2659, 18-19 (col. 53): f. 40: commento a 11,36-39; f. 41: commento a 12,1; f. 42: traduzione e commento a 9,25-26 e (f. 43) a 10,6 (fine)-7.
12. Oxford, Bodleian Library, Heb. f. 34, ff. 24r-25v; cfr. Neubauer-Cowley, *Cat.*, II, n. 2860,8 (col. 345): f. 24: commento a 7,6-7; f. 25: commento a 7,13-15 (testo).
13. Un importante ms, sfuggito all'editore e contenente ampi frammenti del testo di *Daniele* con puntazione babilonese semplice, della traduzione e del commento di Saadia Gaon, è il ms designato come *Ec 58* nel catalogo dei mss biblici babilonesi di I.Yeivin²³ (il quale, per altro, non ha rilevato la paternità saadiana del commento). La svista in cui è incorso il Q. appare piuttosto seria, in quanto i fogli conservati e identificati di questo ms sono facilmente accessibili nella riproduzione in facsimile data dallo stesso Yeivin, in *Geniza Bible Fragments... cit.*, vol. III (tomo V), Jerusalem 1973, pp. 207-234²⁴.
Qui di seguito, indicheremo, nell'ordine: (1) la segnatura attribuita ai singoli frammenti nelle biblioteche in cui sono dispersi, (2) la paginazione con cui essi compaiono nei facsimili editi dallo Yeivin (=Y), (3) il loro contenuto, insieme (4) all'eventuale corrispondenza con l'ed. Q.

Cambridge, University Library

T.-S. Ar. 26,54 (Y 207-208,8): fine dell'introduzione al commento (da collocarsi, non consecutivamente, dopo Q., p. 15, fine);

T.-S. Ar. 26,54 (Y 208, 9-209,21): commento a 1,1-2 (Q., p. 16,1 - p. 19, ultima);

T.-S. Ar. 26,54 (Y 209, 21-210): commento a 1,2 (da collocarsi, consecutivamente, dopo Q., p. 19, ultima);

T.-S. Misc. 5,128 (Y 211,1-9): traduzione di 2,11-13 (Q., p. 33);

- T.-S. Misc. 5,128 (Y 211,9-212,1): commento a 2,13 (da collocarsi, non consecutivamente, dopo Q., p. 31, fine);
- T.-S. Misc. 5,128 (Y 212,2-fine): traduzione di 2,14-21 (Q., p. 34);
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 213-214): traduzione di 5,4-13 (Q. pp. 96-102);
- New York*, Jewish Theological Seminary of America ENA 3462,5 (Y 215-216): traduzione di 5,13-23 (Q., pp. 102-104);
- Strasburgo*, Bibliothèque Nationale et Universitaire Ms. 5138,15 (Y 217,1-9): apparentemente commento a 7,13 (diverso da quello edito in Q., p. 138);
- Ms. 5138,15 (Y 217,10-12): commento (frammentario) a 7,14 (Q., p. 138);
- Ms. 5138,15 (Y 217,13-14): traduzione di 7,15 (Q., p. 138);
- Londra*, British Library
- Or. 5554a,9 (Y 218): traduzione di 7,19-22 (Q., pp. 140-142) e *incipit* del commento a 7,19 (Q., p. 140, penultima);
- Or. 5554a,9 (Y 219): commento a 7,22 (Q., pp. 141,11-142,12);
- Or. 5554a,9 (Y 220): commento a 8,2-7 (non a 7,22, come indicato da Yeivin), corrispondente a Q., p. 149,4-ultima;
- Or. 5554a,9 (Y 221): commento a 8,4-5 (*incipit*), non a 7,22, come indicato da Yeivin, corrispondente a Q., pp. 149, ultima - 150,28.
- Budapest*, Accademia delle Scienze
- Kaufmann 222 (Y 222): commento a 7,25 (molto frammentario); Q., p. 144,2 - penultima;
- Kaufmann 222 (Y 223): commento a 7,25 (Q., p. 145,11-22), testo e traduzione di 7,25-27 (Q., pp. 144-145), molto frammentari;
- Kaufmann 222 (Y 224): traduzione di 7,28 (Q., p. 146), commento a 7,28 e *incipit* dell'introduzione al commento del cap. 8 (Q., pp. 145,25-146,20);
- Kaufmann 222 (Y 225): commento a 8,1-2 (Q., pp. 146,21-147, penultima);
- Cambridge*, University Library
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 226): traduzione di 8,2-7 (Q., pp. 147-148);
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 227): traduzione di 8,7 (Q., p. 149) e commento a 8,2-7 (Q., pp. 147, ultima - 149,3);
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 228): traduzione di 8,13-14 (Q., pp. 154-156) e commento agli stessi versetti (Q., pp. 154,16-155,11);
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 229): commento a 8,14 (Q., pp. 155,12-156,8);
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 230): commento a 8,14 (Q., pp. 156,8-157,10) e *incipit* del testo di 8,15;
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 231): traduzione di 8,15-23 (Q., pp. 156-157);
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 232): traduzione di 9,17-19 (Q., p. 163) e commento a 9,4-19 (Q., pp. 164,1-166,8);
- T.-S. Ar. 1b,101 (Y 233): commento a 9,19 (Q., pp. 166,9-167,9);
- Strasburgo*, Bibliothèque Nationale et Universitaire

Ms. 5138,16 (Y 234): le prime 6 linee contengono il commento a un passo non identificato; nei restanti frammenti del foglio, molto danneggiato, si leggono alcune parole del testo di 12,1 e 2 (Q., pp. 211-212).

14. Da ultimo segnaliamo un frammento del commento a *Daniele*, piuttosto ampio, ma finora del tutto trascurato:

Leningrado, Biblioteca Pubblica Statale Saltykov-Šcedrin, Antonin 476: 6 ff. pergamenei con almeno 33 linee per foglio (il ms è particolarmente danneggiato nella parte inferiore e laterale destra); nel f. 1r si ha una scritta, disposta su 4 linee, parzialmente illeggibile nel microfilm (in possesso della biblioteca "P. Kahle" dell'Istituto di Orientalistica dell'Università di Torino) da noi esaminato: *Tafsīr Daniʿel* [] *maʿā[nī]* [] / *le-rabbenu Saʿadyah* [] / *le-Yosef ben Yešūʿah Š* []. Il ms era stato correttamente identificato già da A. Harkavy, nell'inventario della collezione Antonin, pubblicato in *Otčet Imperatorskoj Publičnoj Biblioteki za 1899 god*, St. Peterburg 1903, p. 79 (cfr. anche A.I. Katsh, *The Antonin Genizah in the Saltykov-Schedrin Public Library in Leningrad*, "The Leo Jung Jubilee Volume...", New York 1962, p. 130), ma finora non ne è stata data alcuna descrizione.

Nei ff. 1v-3r si ha la parte introduttiva mancante all'edizione Q. o, per meglio dire, parte di tale introduzione, in quanto l'incompletezza dei singoli fogli non consente una lettura continuata del testo, così come un esame del solo microfilm non permette di rilevare la composizione del fascicolo e l'eventuale caduta di fogli.

Il f. 3v corrisponde a quella parte dell'introduzione pubblicata in Q., pp. 13,2 - 15,3, ed è seguito da una lacuna piuttosto ampia, in quanto il f. 4r contiene, nelle linee 1-25, il commento a 1,21-2,1-2 (Q., pp. 25,4 - 31, ultima). Le ultime linee del foglio colmano, molto parzialmente per la verità, la lacuna che segue Q., p. 31, ultima (del commento).

Il f. 4v contiene nelle linee 1-13 la traduzione di 2,8-13 (Q., pp. 33-34) e, dopo alcune linee (13-25) di commento, la traduzione di 2,14-18 (linee 25-32 = Q., p. 34).

Il f. 5r contiene (ll. 1-13) la traduzione di 2,22-28 (Q., pp. 34. 41-42), seguita dal commento (mancante in Q.) a 2,14-19 (*videtur*). Il commento continua nel f. 5v, per riprendere alla l. 20 il commento a 2,23, con cui ricomincia, dopo lacuna, l'ed. Q. (p. 41,1).

Il f. 6r, ll. 1-20, contiene la traduzione di 2,35-45 (Q., pp. 46,8-57,1), seguita dal commento a 2,29 (Q., pp. 42,1-44,8).

Il f. 6v contiene il commento a 2,30-40 (Q., pp. 44,14-49,15).

Segnaliamo, infine, un interessante problema posto dall'*incipit* dell'introduzione, secondo il ms di Leningrado, che suona, dopo una citazione non letterale

di *Gen.* 39,3 (f. 1v): [*al-ma*]mālik wal-matāḥim mā yakūnu fi [] *SFW sanah*. Questo *incipit* non può non richiamare quello segnalato in una lista di libri (T.-S. Loan 149,6, f. 2r, ll. 1s.), edita da J. Mann ²⁵: *Tafsīr Dani'el (...)* *wa-btidā'uhu* [W'BTD'H] *Kitāb al-mamālik wal-matāḥim yakūnu fi alf SFW sanah*, ossia, nella traduzione del Mann (*op. cit.*, p. 663 n. 14): “A commentary on Daniel (...) the heading of the work being ‘The book of the kingdoms and the wars that will be in the year 1386 (Sel. = 1074-5 C.E.)’”.

Comunque vada interpretato questo testo (nel ms Antonin l'indicazione cronologica è resa incompleta da uno strappo nella pergamena), appare insostenibile la congettura del Mann: “I surmise that it was written in Palestine and was inspired by the fights between the Fāṭimids and the Seljūks who conquered Jerusalem in 1071 C.E.” (*op. cit.*, p. 663) ²⁶.

Come si vede, i materiali qui segnalati permettono di colmare diversi punti dell'edizione Q. e, comunque, ampliano considerevolmente la base documentaria su cui dovrà essere condotta l'analisi sia della traduzione sia del commento di Saadia Gaon al libro di *Daniele* ²⁷.

¹) *L'édition des textes philosophiques médiévaux. Questions de méthodologie*, “Daat” 10, 1983, pp. 3-13.

²) Secondo il ms Poc. 320 (ff. 226r-247v) della Bodleian Library di Oxford; cfr. A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the Colleges Libraries of Oxford*, Oxford 1886, n. 363 (col. 77). Il commento si estende solo fino a *Dan.* 6,7. Sull'autore e la sua opera, cfr. il recente e ottimo lavoro di H.-G. von Mutius, *Der Josua-Kommentar des Tanchum Ben Josef ha-Jeruschalmi*. Neu herausgegeben, übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen versehen, “Judaistische Texte und Studien” (hrsg. von J.Maier), 9, Hildesheim-Zürich-New York 1983.

³) Cfr. “Encycl. Judaica”, 14, Jerusalem 1971, coll. 683 s.; tutta l'opera è anche in Ch.D.Ginsburg, *The Massorah Compiled from Manuscripts*, III, London, 1885, pp. 53-105 (*Daniele*: pp. 100-102).

⁴) Su questo interessante scritto, cfr. A.Vivian, *La Megillat Antiochos*, in stampa in “Aspetti della storiografia ebraica” (*Atti del IV Convegno di Studi Giudaici promosso dall' AISG - S. Miniato* 7-10 Nov. 1983).

⁵) Cfr. G.Vajda, *HUCA* 43, 1972, p. 135 n. 57.

⁶) Cfr. la recensione di G.Vajda, *REJ* 127, 1968, pp. 407 s.

⁷) Cfr. G.Vajda, *Quelques remarques en marge de la seconde rédaction du commentaire de Saadia Gaon sur le livre de Job*, *REJ* 135, 1976, pp. 157-168; R.Ecker, *Die arabische Job-Uebersetzung des Gaon Saadja...*, München 1962.

⁸) Cfr. J.Blau, *Judaeo-Arabic Literature*. Selected Textes, Jerusalem 1980, p. 9.

⁹) Per la bibliografia delle edizioni e degli studi su Saadia, si possono utilmente consultare: H.Malter, *Saadia Gaon. His Life and Works*, Philadelphia 1921 (=Hildesheim-New York 1978), pp. 306-419; A.Freimann, *Saadia Bibliography. 1920-1942*, in *Saadia Anniversary Volume*, New York 1943, pp. 327-339; N.Allony, *Ha'egron. Kitāb 'uṣūl al-shi'r al-'ibrānī* by Rav Sē'adya Ga'on, Jerusalem 1969, pp. 564-575.

¹⁰) Cfr. “Encycl. Judaica”, 10, Jerusalem 1971, coll. 671 s.

- ¹¹⁾ Cfr. Malter, *op. cit.* (n. 9), p. 325 s.
- ¹²⁾ Cfr. M.Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin 1852-1860, col. 2195 n. 26.
- ¹³⁾ *Cat. cit.* (n. 2), col. 882.
- ¹⁴⁾ *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, I, London 1899.
- ¹⁵⁾ Nelle tavole delle corrispondenze tra le segnature dei mss e la numerazione del catalogo del Neubauer, poste all'inizio del *Cat. cit.*, I, si rinvia erroneamente per il ms in questione al n. 2487, contenente un'opera di Sa'īd ibn Dā'ūd al-'Adanī e corrispondente a "Opp. Add. 4to, 164" (cfr. *Cat. cit.*, I, col. 883). Il ms "Opp. Add. 4to, 154" è citato come *Ec 66* nella lista dei mss biblici con puntazione babilonese, cfr. L. Díez Merino, *La Biblia babilónica*, Madrid 1975, p. 299.
- ¹⁶⁾ A.Neubauer-A.E.Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, II, Oxford 1906.
- ¹⁷⁾ Cfr. P. Kahle, *Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien*, ZAW 46, 1928, pp. 113-137; Id., *Praefatio* a R.Kittel-P.Kahle (edd.), *Biblia Hebraica*³, Stuttgart 1937, pp. X-XIV.
- ¹⁸⁾ *The Babylonian Vocalization and the Linguistic Tradition it Reflects* (in ebr.), Ph.D. Diss., Jerusalem 1968, pp. 73-180: p. 117 per il ms *Ec 24*; cfr. anche Díez Merino, *op. cit.* (n. 15), pp. 301-303.305.
- ¹⁹⁾ Cfr. Yeivin, *op.cit.* (n. 18), pp. 45-46; Díez Merino, *op. cit.* (n. 15), pp. 29.49-57.
- ²⁰⁾ L'eventuale identificazione di ulteriori frammenti di questo ms sarà segnalata in I.Yeivin, *The Hebrew Language Tradition as Reflected in the Babylonian Vocalization* (in ebr.), [in corso di pubblicazione], nel capitolo dedicato alla descrizione dei mss.
- ²¹⁾ In Neubauer-Cowley, *Cat.*, II, col. 30, si indica erroneamente come contenuto la traduzione di *Dan.* 4,13-15.20-22.
- ²²⁾ *Op. cit.* (n. 15), p. 302.
- ²³⁾ *Op. cit.* (n. 18), p. 119; Díez Merino, *op. cit.* (n. 15), pp. 301.303-305.
- ²⁴⁾ Cfr. la nota 20.
- ²⁵⁾ J.Mann *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I, Cincinnati 1931 (=New York 1972), p. 645.
- ²⁶⁾ Per altre citazioni del commento a *Daniele* di Saadia Gaon nelle liste di libri medievali, cfr. N.Allony, in "Aley Sefer" 1, 1975, p. 47 n. 33.
- ²⁷⁾ È appena il caso di ricordare che la lista dei mss qui presentata non pretende di essere completa; è assai probabile che altri materiali si trovino nella collezione Taylor-Schechter della Cambridge University Library ([S.C.Reif], *A Guide to the Taylor-Schechter Genizah Collection*, Cambridge 1973, pp. 7-14); ulteriore documentazione sarebbe fornita dai mss 203, 571 e 842 della biblioteca di D.S.Sassoon, ora dispersa (cfr. *Ohel Dawid. Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, Oxford 1932).
- Uno studio analitico della traduzione saadiana di *Daniele*, per quanto complesso, appare in qualche misura facilitato da analoghe ricerche già condotte sulla versione arabo-cristiana; cfr. H.Gehman, *The "Polyglot" Arabic Text of Daniel and Its Affinities*, JBL 44, 1925, pp. 327-352; O. Löfgren, *Studien zu den arabischen Danielübersetzungen mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte*, Uppsala 1936 (cfr. pp. 27-28 e 32-33; edizione di *Dan.* 1,1-4;3,1-7.21-23 nella traduzione saadiana secondo l'ed. Spiegel); più in generale, cfr. S.P.Brock, *Bibelübersetzungen I*, "Theologische Realenzyklopädie", VI, Berlin-New York 1980, pp. 209-211.

LIDIA BETTINI

ARABO SĀWĪ DHARA “STEPPA”*

In uno studio degli anni Sessanta ¹ sulla tribù araba dei Beggāra dell’Eufrate, seminomadi all’epoca dell’inchiesta, viene descritta la struttura territoriale dei loro villaggi, situati sulla riva sinistra del fiume, all’altezza di Deir ez-Zōr. Il terreno vi è suddiviso in zone diverse quanto ad uso e proprietà, classificate secondo la loro distanza dal fiume; la zona ad esso più vicina, detta *deghel* (i nomi sono riportati nella trascrizione dell’autore), incolta perché soggetta alle piene del fiume e coperta di vegetazione per lo più arbustiva, è di proprietà comune; segue la zona detta *zor*, riservata alla coltura irrigua dei cereali e suddivisa in proprietà private, individuali o familiari; la zona detta *hāqui*, di proprietà collettiva, è utilizzata per lo più come pascolo, non viene irrigata e solo irregolarmente vi si semina; infine, la zona detta *zhara*, anch’essa di proprietà collettiva, è una zona incolta e sassosa riservata a terreno di percorso e di pascolo.

Il vocabolo *dhara* nel significato di “steppa”, come contrapposta alla terra coltivata e stabilmente abitata, è attestato ampiamente nella zona del Medio Eufrate. Accanto ai dati relativi ai Beggāra, qui riportati, testimonianze dirette e unanimesi sono state raccolte presso parlanti di Deir ez-Zōr e al-Bu Kemāl ². Diamo qui per esteso la testimonianza di una giovane donna di al-Bu Kemāl, che definisce la *dhara* e descrive le attività che vi si svolgono: caccia, raccolta e pascolo.

wēn ṭāl’īn? ṭāl’īn ‘a-ləḏhara. ləḏhara təšməl l’arəḏ lwāsə’a
aṣṣaḥra əlli qarība mn əlbalad. fī faṣl arrabi’ səkkān əlbu kəməl yigmə’un
ḥālhom ya’ni ššəbāb yirkabūn sayyārāt yaḥḏūn ḥatab yaḥḏūn akəl w fawākəḥ
yaḥḏūn ḥēma yinṣobūha yaḥḏūn əgğəfet yib’adūn ‘an ilbalad šī
sab’īn tmānīn kīlōmətar. tmorr ha-l’arānəb b-əlləl yšidūha ymorr
ləṭyūr ṭyūr bərrīya bī qaṭa ³ w bī dərrāğ w bī ḥamām bərri
kān fī gəzal bess ənqaraḏ fī ləḥšən aw ittā’ləb yšidūn w
yğībūn šəd ktīr ‘a-lbalad. mən ahl lbalad ‘indhom aḡnām
yrobūn aḡnām.

wēn yaḥdūha b-ərrabī' ? 'a-lədhara la'enn fi 'ešeb. ərra'yān yinšobūn ḥiyām yidirūn bālhom 'a-lganam mənšān tākol b-ərra-bī' mən ha-l'əšəb.aw yǧībūn b-ərrabī' əlkema yinabšūn əl'ard w yǧībūnəlkema. fi lədhara təktar əl'a'sab əlbarriya k-əlbābunneǧ w ašših⁴ w əlkema w ləšnān⁵. ləšnān yi naḍḍfūn biha əlbədu yḥaṭṭūn ma' əlmoy w yrūḥ mənna lməluḥa. hay kəllha b-l-ədhara: əlbādiya b-əl'arabiya lfəšḥa.

Dove andate? Alla *dhara*. La *dhara* comprende il terreno vasto, il deserto che è vicino alla città. In primavera gli abitanti di al-Bu Kemāl si riuniscono, i giovani, prendono le automobili, portano legna da ardere, cibo e frutta, prendono una tenda, la montano, prendono il fucile, si allontanano dalla città circa settanta, ottanta chilometri. Passano le lepri, di notte, le cacciano, passano gli uccelli selvatici: ci sono pernici, francolini, colombi selvatici, c'erano gazzelle, ma sono scomparse, c'è la volpe. Cacciano e portano in città molta selvaggina. Fra gli abitanti della città, alcuni hanno ovini, allevano ovini: dove li conducono in primavera? Alla *dhara*, perché vi è erba. I pastori mettono delle tende e guardano le pecore, prendono i tartufi, scavano la terra e prendono i tartufi. Nella *dhara* ci sono molte piante selvatiche, come la camomilla, lo *ših*⁴, il tartufo e lo *šnān*⁵. Lo *šnān*, serve per pulire; i Beduini lo mettono con l'acqua e il salmastro se ne va. Tutto questo avviene nella *dhara*: *bādiya* in arabo classico.

Circoscritto il vocabolo dal punto di vista semantico, resta da esaminarne l'aspetto fonetico. La parola *dhara* rappresenta un antico arabo **dahra*, in virtù del ben noto fenomeno, tipico delle parlate beduine della Penisola Arabica, per cui una sequenza *-aXK-* diviene *-aXaK-* quando *X* sia una laringale, faringale o spirante velare; la prima *a* della nuova sequenza spesso cade⁶. In ambiente beduino, quindi, anche se è difficile stabilire a quale stadio di sedentarizzazione, si è formato questo vocabolo, per indicare la steppa incolta, contrapposta al terreno coltivato ed abitato in forma stabile: anche in un dialetto sedentario come quello di Deir ez-Zōr, la parola è conosciuta secondo la fonetica beduina.

Fra i significati traslati che il vocabolo *dahr* "dorso" conosce in arabo letterario, sembra che nessuno abbia questa specifica connotazione. Nel Corano, sura 35 Fāṭir, versetto 45, si trova l'espressione '*atā dahrīhā* [i.e. *al-ard*] "sulla sua superficie" [della terra]. Secondo Dozy⁷, anche il solo '*atā al-dahr*, senza menzione di *ard*, significa "per terra": dato che viene confermato comunemente dai lessici. Secondo la testimonianza di Ibn Sīda, riportata dal Lisān⁸, l'espressione *ṭariq al-dahr* significa *ṭariq al-barr* "via di terra", quando esistano una via di terra ed una via di mare; Dozy peraltro cita anche l'espressione '*atā dahr al-bahr*, letteralmente "sul dorso del mare". *Dahr al-ard* "il dorso della terra" indica inoltre, sempre secondo il Lisān, un terreno elevato e duro, contrapposto a *baṭn* "ventre", terreno piano e basso.

A questi usi traslati di *dahr* nell'arabo letterario, le testimonianze dialettali,

ove presenti, si aggiungono in modo uniforme, con la connotazione di “luogo elevato”⁹, accanto a denotazioni particolari per “aperta campagna”, “deserto”, etc.¹⁰. Il passaggio che ha condotto la parola “dorso” a designare la “steppa” sembra essersi verificato in forma specifica nell’area dell’Eufrate¹¹, anche se le nostre conoscenze dei dialetti arabi non permettono, naturalmente, esclusioni categoriche.

La formazione di questo traslato appare tanto più singolare, se la confrontiamo con quella analoga che si è verificata nelle lingue antiche della medesima area. L’attestazione più antica del semitico **zahr*- “dorso” nel significato di “steppa” proviene dagli archivi di Ebla, intorno al 2250 a.C.¹² La grafia *za-lum*, interpretabile come /*ṣahr-um*/ compare in una lista lessicale come glossa al sumerogramma e d e n “steppa”. In accadico, l’attestazione più antica, *a-ṣé-er* “verso la steppa”¹³, si trova nei “fegati” di Mari, databili poco dopo il 2000 a.C.

Successivamente le attestazioni divengono frequenti con il significato di “aperta campagna, pianura, steppa”. Il vocabolo indica, più esattamente, l’area utilizzata per il pascolo, usualmente abitata dai seminomadi, ambiente di piante ed animali selvatici; nei testi economici può indicare una regione coltivata a cereali, contrapposta all’area irrigata della valle¹⁴. Già prima della scoperta degli archivi di Ebla, P. Fronzaroli¹⁵, sulla base della distribuzione delle attestazioni del semitico **zahr*-, e senza tener conto dei dati dell’arabo dialettale, considerava il passaggio “dorso-steppa” come fenomeno tipicamente mesopotamico.

*) Lavoro eseguito con il contributo del Ministero della P.I.

1) R. Naffakh, *Les Beggāra du Zor. Société traditionnelle. Changements techno-économiques et sociaux*, Thèse de 3e cycle, Sorbonne, Paris 1964, 36-7; dello stesso autore si veda anche *La conception du monde chez les Beggāra*, in *Revue des études islamiques* 39 (1971), 119-43.

2) I dati sono stati raccolti durante l’estate degli anni 1982 e 83.

3) v.J. Cantineau, *Le dialecte arabe de Palmyre*, I-II, Beyrouth 1934, II, 74 e A. Musil, *The Middle Euphrates*, New York 1927, che a p. 32 e *passim*, traduce “sand grouse”.

4) Di questa pianta, spesso citata senza traduzione in Musil, *Middle Euphrates*, si vedano le divergenti descrizioni di A. Barthélemy, *Dictionnaire Arabe-Français*, Paris 1935-54 e W. Fischer-O. Jastrow (ed.) *Handbuch der arabischen Dialekte*, Wiesbaden 1980, 242.

5) Pianta da cui si ricava la potassa, v. Cantineau, *Palmyre*, 70-72 e Musil, *Middle Euphrates*, 29 e *passim*.

6) La cosiddetta “*gahawa* sindrome”, su cui si veda da ultimo Fischer- Jastrow, *Handbuch*, 109 e 145.

7) R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leyde-Paris 1967³, s.v. *ḍahr*.

8) Ibn Mandūr, *Lisān al-‘arab*, s.v.

9) “colline allongée et plate au sommet”, W. Marçais-A. Guiga, *Textes arabes de Takroûna, Glossaire*, I-VIII, Paris 1958-61, s.v.; per la forma femminile, “plateau” in J. Cantineau, *Les parlers arabes du Ḥōrân*, Paris 1946, 281 e C. Denizeau, *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine*, Paris 1960, s.v. *ḍhr*, ambedue senza contesto; “collinetta” (nel mare) in E. Panetta,

L'arabo parlato a Bengasi, I-II, Roma 1943, I, 178; “hauteur, eminence” in G. Boris, *Lexique du parler arabe des Marazig*, Paris 1958; “Bergrücken” in Le Comte de Landberg, *Glossaire daïnois*, Leiden 1920-42 (tratto da A. Musil, *Arabia Petraea*, Wien 1908; si potrebbe forse aggiungere anche il toponimo *Zahrat al-Ḥemār* riferito ad una collina, in A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au Pays de Moab*, Paris 1907,7).

¹⁰ Le attività di raccolta e caccia che il Cantineau descrive per la regione di Palmira e che sono del tutto analoghe a quelle cui accenna la nostra testimone di al-Bu Kemāl, si svolgono tutte nella *barrīye* (Cantineau, *Palmyre*, II, 66-74; una sola volta viene menzionato il vocabolo *ḥamēd*, p. 64) e in tutta l'area circoscrivita *barr* e *barrīya* sono i termini più comunemente usati; in altra regione E. Rossi, *L'arabo parlato a Ṣan'ā'*, Roma 1939, cita *barr* insieme ad altri vocaboli s.v. “deserto”, ed ha anche *fi l-barr* “alla campagna”, pp. 73-75. Nell'area occidentale, invece, il vocabolo che più comunemente i lessici testimoniano è *ḥla*: L. Brunot, *Textes arabes de Rabat*, I-II, Paris 1931-52, s.v., dà *ḥla* “la campagne”, come opposta alla città e ai luoghi coltivati; Boris, *Marazig*, come “désert”; Panetta, *Bengasi*, I, 76 n. 2, cita *ḥalā* “luogo deserto, incolto” e *fi l-ḥalā* “all'aperto”. Naturalmente, tali usi non sono esclusivi: per esempio, Fischer-Jastrow, *Handbuch*, testimonia *bādiya* in area mesopotamica (p. 159) e *bādiya* in area marocchina (p. 281). Di particolare interesse sarebbe un'indagine meno sommaria di quanto le fonti esistenti non permettano, relativa alla valle del Nilo. Sembra infatti che anche in questa area abbia avuto il traslato da “luogo elevato” a “steppa”, dato che quest'ultima ha inizio dove l'innalzarsi delle rive del fiume non permette l'irrigazione naturale. Tale traslato ha avuto come punto di partenza non già *ḍahr* “dorso”, ma *ḡabal* “montagna”: si vedano fra gli altri G. Spitta-Bey, *Contes arabes modernes*, Leide-Paris 1883, 63 n. 3: “*ḡabal* en Egypte est tout ce qui n'est pas la vallée du Nil” e C.A. Nallino, *L'arabo parlato in Egitto*, Milano 1939², 330 n. 1: “in Egitto è deserto [*ḡabal*] tutto quello che si eleva oltre il massimo livello delle acque del Nilo in piena” (ringrazio G. Canova per questa segnalazione). È tuttavia da notare ancora, per quanto riguarda la valle del Nilo, il dato offerto da 'Awn al-Ṣarīf Qāsim, *Qāmūs al-laḡa al-'ammiyya fi al-Sūdān*, al-Ḥarṭūm 1972. s.v. *ḍahara: al-ḡalā' wa-al-widyān al-ba'ida 'an al-'umrān* “il deserto e le valli lontane dai luoghi abitati”, peraltro senza riscontro in A. Roth-Laly, *Lexique des parlers arabes tchado-soudanais*, Paris 1969-71. D'altra parte, l'uso di *ḡebel* nel senso di “steppa” non è ignoto, nell'uso moderno, nemmeno alla valle dell'Eufrate: si veda, per esempio, G. Dossin, *Les Bédouins dans les textes de Mari*, in F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina*, Roma 1959, 43. Si potrebbe quindi concludere che, da un punto di vista semantico, uno stesso traslato abbia avuto luogo nelle due valli, pur privilegiando quella del Nilo l'uso di *ḡabal* e quella dell'Eufrate, per almeno due volte nel corso della storia, l'uso di *ḍahr*.

¹¹ Musil, *Middle Euphrates*, cita due volte, con oscillante grafia, questo vocabolo: p. 86: “we left aṣ-Ṣwar [situato sul basso corso del Ḥābūr] and started northwest towards the bare, undulating plateau of aṣ-Ṣahara”, e p. 122, dove, descrivendo uno spostamento lungo il corso inferiore dell'Eufrate, alla approssimativa latitudine di Bagdad, scrive: “we then rode along the rocky upland of aṣ-Ṣahra”. Il fatto che il vocabolo sia interpretato, in ambedue le occorrenze, come un toponimo, unito alla localizzazione e descrizione che ne viene data, è un'ulteriore conferma della sua specificità.

¹² TM.75.G.10023+r.X:l'sg. (comunicazione orale di P. Fronzaroli).

¹³ *Revue d'Assyriologie* 35(1938), 46, N° 18 II 2.

¹⁴ Si vedano le attestazioni in *The Assyrian Dictionary*, S, Chicago 1962, 141 e sgg.

¹⁵ P. Fronzaroli, *Studi sul lessico comune semitico. V*, in *Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della C1. di Sc. morali, storiche e filologiche*, s. VIII, vol. XXIII 1968, 270.

LUIGI MAGAROTTO

LA PRESENZA DELLA PAROLA ASSENTE:
PER UNA CRITICA DI *FRANA DI VERSI*

Premessa

T'ician T'abidze, nato a Suamta nel 1895 e scomparso in un lager nel 1937, fu uno dei più fecondi e brillanti poeti georgiani del nostro secolo e negli anni dieci e venti partecipò, con instancabile attivismo, al sodalizio avanguardistico dei *Cisperi q'anc'ebi* (I corni azzurri), che, con il gusto dell'irriverenza e il diletto della dissacrazione, non dissimile in questo dal noto copione di comportamento osservato dai coevi gruppi avanguardistici europei, seppe promuovere un'autentica svolta nella poesia georgiana. Pettinato con una corta frangia sulla larga fronte, gli occhi azzurri, secondo l'osservazione di Pasternak, come laghi di montagna, e un eterno garofano rosso all'occhiello, egli interpretava, anche nell'aspetto, quel ruolo avanguardistico che pretendeva di infondere ai suoi versi. Prendendo avvio dalla solida tradizione simbolista, filtrata attraverso il prorompente insegnamento di K. Bal'mont (mentre altri, per esempio A.Blok e Z.Gippius, saranno i 'maestri' di alcuni dei restanti sodali dei *Corni azzurri*), egli accoglie anche parte dei risultati cui erano pervenuti in quel tempo gli sperimentatori del futurismo russo alogico (molti dei quali, come è noto, erano riparati, per sfuggire agli orrori della guerra civile che imperversava in Russia, a Tiflis, la capitale della Georgia menscevica), pur tuttavia i suoi versi, a differenza dai suoi articoli teorici che sono esplicitamente avanguardistici, si muovono essenzialmente entro i confini segnati dalla scuola simbolista, sono cioè rivolti verso il di dentro, rimandano a qualcosa di inespresso, di non detto, sono il significante di un mondo latente, che deve essere indagato e scoperto. Si può dire che il percorso poetico di T'ician T'abidze è evidentemente contraddittorio perchè egli, atteggiandosi a paladino dell'assolutamente nuovo, svela invece, con la scansione dei suoi versi, i segreti dell'interiorità, ripercorre le avventure dell'Altro, narra le vicissitudini dell'assenza. E per meglio esprimere quest'intima contraddittorietà nella creazione di T'abidze, abbiamo scelto la poesia *Frana di versi* (Leksi mec'q'eri), scritta nell'aprile 1927 ed ora raccolta in *Txxzulebani sam t'omad* (Opere in tre volumi), Tbilisi 1966, di cui abbiamo preferito presentare la traduzione, seguendo l'esempio dell'originale e spinti anche dalla traduzione russa di Pasternak, in una sua intelaiatura metrica che rispettasse nello stesso tempo il testo poetico tabiziano.

Frana di versi

Non scrivo io i versi, sempre essi mi scrivono:
compagni sono della vita mia.
I versi tutti come frana vivono
che travolge e poi segue la sua via.

Con la pioggia d'aprile io sono nato,
quando i fiori di melo ora sbocciati
son un diluvio di bianco inebriato...
ed ho i miei occhi di lacrime velati.

Della mia morte conosco già il giorno;
per sempre i versi di me parleranno,
mia assoluzione, mio eterno ritorno,
sol se nel cuor di un poeta essi vivranno.

Di me diranno un bel originale,
cresciuto dell'Orpiri sulla riva,
i versi erano il vero materiale
che usava come forza sempre viva.

E fino all'ultima ora egli ha sofferto
per la terra di Georgia ed il suo mare,
per sè la gioia non ha mai scoperto,
ma ai versi l'ha saputa poi donare.

Non scrivo io i versi, sempre essi mi scrivono:
compagni sono della vita mia.
I versi tutti come frana vivono
che travolge e poi segue la sua via.

Non si rivela impresa semplice tentare di avvicinarsi all'essenza, certamente definita, eppure così sfuggibile, della poesia di T'ician T'abidze *Frana di versi* (Leksi mec'q'eri), coglierne i fondamenti e rivelarne i presupposti. Forse si può pensare di infrangere le barriere dietro cui il testo si cela, e si difende, intraprendendo un cammino indubbiamente insidioso e malsicuro, lungo il quale ci si riprometta di raggiungere inizialmente delle tappe intermedie o dei risultati parziali, per poi avanzare con più sicurezza verso i vasti domini della parola e gli ampi spazi della ricordanza entro cui la poesia si muove o, meglio, verso i quali essa rimanda. Si tratta in sostanza di mettere in discussione i tradizionali metodi di analisi che usano privilegiare ora soluzioni tecnico-linguistiche, insi-

stendo fino all'eccesso sulla forma materica del testo, ora operazioni di 'pura sostanza', con le quali si provocano le più svariate manifestazioni di ideologia, per attrezzarsi di strumenti che prima di interpretare ci permettano di ascoltare, e anziché percepire la risonanza del rumore siano in grado di far comprendere il suono della quiete. Perché la poesia di T'ician T'abidze, anche se in apparenza è intrisa di un intimo agonismo e si muove sulla scansione di fragorose dichiarazioni di principio e di impetuose attestazioni patriottiche, si colloca in realtà tra scarti e intermezzi dominati da un silenzio significativo, da una densa quiete che si rivelano il sintomo di un'avventura interiore, di una vicenda umana, e insieme teorica, che superando la dimensione del mondo delle cose approdano a scoprire, e rivelare, i segreti dell'interiorità. Il distacco che divide la forma di pensiero sottesa al testo poetico dal linguaggio altro che parla in quanto movimento della quiete, ci propone quella permanenza del dialogo heideggeriano tra pensiero poetante e poesia pensante che sovrasta e supera ogni problema di scrittura o di intensità e differenzia questo testo da molta della produzione poetica di T'abidze per condurci nei territori sconfinati dell'assenza.

Non scrivo io i versi, sempre essi mi scrivono. L'imperioso movimento negativo, col il quale prende avvio la poesia, trova la sua precisa giustificazione, e la sua intima spiegazione, nella certezza dell'affermazione che lo segue. Il poeta svela il suo terribile segreto, dichiara la sua totale impotenza a creare, a fare, a produrre e nel contempo ammette la forza dell'inconscio, la capacità dell'Altro di strutturarsi come linguaggio. Nella contrapposizione *non io/sempre essi* si sviluppa il riconoscimento della supremazia dell'Altro sugli strumenti del razionale, si manifesta il privilegio del desiderio e dell'immaginario sulla memoria storica, si enuncia la vittoria del suono della quiete interiore sul fragore del mondo. La contrapposizione cui T'ician T'abidze approda è insieme un arrivo e un inizio nel senso che il trionfo dell'Altro riposa, o meglio parla, si esprime nell'essere mondo del mondo. In quel *non io* prende avvio il movimento dell'intera poesia, si diparte il senso di smarrimento e di sfiducia dei versi successivi, già si percepisce il senso di morte che affascinerà il poeta. Fin d'ora, dunque, si comprende che l'intero testo si svilupperà in negativo secondo una linea di tendenza che dichiara l'ineffettualità, o il fallimento, degli accadimenti mondani e indica di promuovere la ricerca del cammino che porta all'agire, al fare umano, in spazi diversi da quelli mondani, nei territori dell'Altro. La foresta entro cui si compie la vita dell'uomo è percorsa da una molteplicità di significanti che svolgono la funzione di vicari, sono sintomi dell'assenza, dicono per quel che non dicono, sono la garanzia di una presenza assente, parlano, esprimono, enunciano in nome e per conto altrui, sono un costante rimando all'Altro. E T'ician T'abidze denuncia il carattere ineffabile dell'Altro, ne accusa la presenza e ne prova il fascino, avverte soprattutto che la forza e la superiorità dell'Altro consistono nel carattere della sua parola, nell'essenza del suo linguag-

gio che sente di subire costantemente, e fino alle estreme conseguenze, egli ammette infatti di non parlare (o scrivere), ma di essere parlato (o scritto). La parola, il linguaggio creano allora le figure retoriche mediante le quali il 'parlante' più facilmente può decifrare il 'proprio' messaggio che solitamente riceve in forma inversa; mentre il movimento che sta alla base dell'ordine presenza-assenza diventa soltanto un pretesto per favorire l'intervento dei sensi, i quali possono aprire in libertà gli sconfinati spazi dell'assenza alle operazioni del desiderio e dell'immaginario.

I versi tutti come frana vivono / che travolge e poi segue la sua via. Ma perchè il poeta affida al verso tanta potenza? Da dove essa prende la sua origine? Il verso è capace di infrangere tutte le barriere, di superare ogni limite, di travolgere ogni confine perchè, abbiamo visto, esprime la parola dell'Altro. Perciò il nostro io è costretto a corrispondere al linguaggio dell'Altro, ed è al suo parlare che dobbiamo porre ascolto, non al nostro. Soltanto in questo modo possiamo raggiungere quel dominio entro cui possiamo anche riuscire a percepire l'essenza del linguaggio, o a raggiungere quella situazione particolare in cui esso si riveli a noi. Percorrendo la via che ci porta a cercare il parlare del linguaggio, non ci limiteremo a prendere una parola qualsiasi, ma sceglieremo una parola pura, perchè è il luogo dove si esprime la pienezza del dire, e la parola pura, come sostiene M.Heidegger, è la poesia ¹. Per questa ragione, ascoltando in rigoroso silenzio i versi di T. T'abidze, non solo potremo intendere fino in fondo l'essenza del linguaggio, ma riusciremo anche, per questa via, a penetrare nei confini del desiderio, osservare gli spazi della rimembranza, provare a decifrare la selva del significato. Nella nostra vita quotidiana noi usiamo solitamente la parola per intraprendere un'azione mediatrice tra il soggetto e l'Altro nella speranza che nella mediazione si realizzi la presenza dell'Altro e quindi poi la parola possa unirci a lui. Ma nella parola pura, nella poesia, una tale operazione è sostituita da un'altra più importante: la parola non è più mediazione, ma diventa rivelazione. Di qui la sua forza e il suo potere di frana, la sua attitudine a travolgere, a seppellire vive le persone. Sappiamo che una volta che la frana è avvallata, il fragore cessa e intorno si diffonde il silenzio, così la persona sepolta ha modo di ascoltare, di intendere il suono della quiete interiore. Ora la metafora è divenuta più chiara. I versi, in quanto parole pure, hanno la virtù di mulinare intorno al lettore fino ad avvilupparlo in una densa cortina che lo isola dalle voci fragorose del mondo e gli permetta di porsi in intimità con il suono della quiete, di poter percepire, seppure solo per fuggevoli istanti, la voce dell'Altro.

Con la pioggia d'aprile io sono nato. Il silenzio del verso precedente promuove la ricordanza, che raccoglie tutto l'umano con le sue variazioni e interpretazioni, con i suoi tumulti infantili, e accentua una funzione immaginaria e simbolica

che, tuttavia, non riesce a soddisfare il piacere del poeta. Il tempo e il luogo della nascita si confondono nella bellezza del tempo passato, nella ricordanza del piacere provato, nella luminosa simbolica degli anni giovanili. Vi è un certo gusto, un sottile piacere che il poeta tenta di prolungare nell'intrattenimento della memoria. Forse ha ritrovato la mitica ignoranza della fanciullezza quando il piacere era dettato dall'errare dell'immaginario? Forse la simbolica dei meli, o meglio l'intenso biancore della loro fioritura, segna un limite nel tempo della vita, spaccando il presente dal passato, l'ingenuità della fanciullezza dalla consapevolezza della maturità, il vivere gioioso del bambino dalla sofferenza dell'adulto? Quella simbolica dei meli, così intensamente recepita, rappresenta da sempre una presenza 'materiale' che si colloca nel cerchio dell'assuefazione e il ritorno del sentimento verso i luoghi dell'infanzia appartiene ad una misura affettiva definita che rinnova il senso di piacere e offre la possibilità di un rapporto di rifugio, di salvezza. Ma ritrovare il già noto non sempre è condizione perchè l'affanno si acquieti nella vicenda gioiosa, anzi quando l'affettività della memoria si ripete, molto spesso il desiderio che perseguiva il proprio soddisfacimento nella ricerca di un piacere di routine, travolge i limiti dell'assuefazione e dell'affetto, si disaliena dalla sua specifica separatezza (il mondo dell'infanzia, l'infanzia del mondo) per diventare percorso 'interiore'. E le lacrime provocate dall'immagine di un'infanzia ricostruita, che inondano gli occhi del poeta, non stanno a significare la nostalgia di un mondo perduto, ma denotano proprio la constatata incapacità di pervenire al piacere, denunciano la debolezza del gioco della ripetizione (l'ostinato, e ormai inutile, ritorno ai luoghi della fanciullezza) ed esprimono la volontà del poeta, una volta superata la fase dell'assuefazione, di consegnarsi all'avventura del pensiero. Nel bosco della rimembranza il poeta ha perduto il cammino, ora ritorna a cercarlo nella selva della parola, del linguaggio.

Della mia morte conosco già il giorno. La certezza con cui T. T'abidze enuncia il tempo della propria morte non intende sicuramente riproporre quella tensione dell'autosacrificio, quella vocazione agonistica, quella passione iperbolica tesa verso l'impossibile che intride i programmi di molti avanguardisti europei, ma rimanda alla particolare dimensione del poeta che è quella di vivere permanentemente nella contraddittorietà, sospeso tra la non esistenza in quanto si riconosce e si realizza nella propria opera, nel proprio linguaggio, nella propria parola, e nello stesso tempo dominato dal desiderio di eternità per cui si affida alla rimembranza dei posteri per affermare un'improbabile supremazia del soggetto sull'oggetto, dell'autore sull'opera, di se stesso sulla sua parola. Il destino del poeta, così come di tutta la poesia, è segnato definitivamente, come già si diceva, da quel *non io*, che apre una prospettiva negativa non solo nei confronti dell'esistenza del poeta, ma anche della sua scrittura. Dietro alla parola non è presente l'autore, ma proprio il testo è la denuncia più perentoria, il sintomo

più evidente dell'assenza del poeta. Già a Socrate sembrava che la parola provenisse dall'ignoto, accadesse come nell'oracolo in cui la divinità parlava, ma il dio stesso non era mai presente nella sua parola, ed era allora l'assenza del dio che parlava, egli aveva compreso che la scrittura proveniva dall'oblio, spalancando, attraverso il terrore e l'orrore, regioni sconosciute². Ma s'è visto che anche T. T'abidze aveva percepito in quest'assenza il sintomo di una presenza, la manifestazione esplicita dell'intervento dell'Altro. Al poeta non sfugge la supremazia dell'opera sul suo autore, condivide lo stato profetico, di annuncio che permea i versi, è cosciente che essi saranno la sua unica, e autentica eredità: *per sempre i versi di me parleranno*, ma è convinto che ciò potrà accadere solo se sarà il cuore di un poeta a raccogliere il lascito. Perché proprio un poeta e non un semplice lettore? Perché il poeta non appartiene né all'universo degli dei, né alla voce del popolo, egli è un espulso da questi due mondi ed è relegato a vivere in un "framezzo", framezzo agli dei e agli uomini. In questa condizione particolare in cui vive, nello scarto tra la grandezza degli dei e la mediocrità della folla, il poeta è in grado di creare la parola dell'avvenire e ancor più di raccogliere e conservare l'eredità della parola pura, della poesia con la quale annuncia la nascita di un orizzonte più vasto, l'affermazione di un giorno primo.

Di me diranno un bel originale. La fedeltà a un destino preciso è la forza di ogni poeta, e a questa fedeltà T. T'abidze affida la sua imperitura memoria di autore. Si tratta di dare corso al movimento del desiderio, perché il poeta sa che in realtà la storia premia il testo, ma punisce il soggetto, e se nei versi precedenti egli tentava di promuovere l'avventura dell'immaginario e del desiderio nella scansione di un tempo trascorso, ora si preoccupa di percorrere i luoghi di un tempo futuro. Ma nella ricerca di una gloria futura, si svela subito la finzione organizzata dal poeta, si palesano i contraddittori giochi del desiderio, si concretizzano le ragioni della auspicata immortalità. Infatti se prima proponeva la giustificazione, e l'accettazione, di sé come soggetto nella fedeltà a un destino, ora, superata la finzione, riconosce nei versi il segno sicuro della sua fama: *per sempre i versi di me parleranno*. È un ritorno alla parola come giuramento dell'avvenire, è un'asserzione di misura e di controllo, sintomo che il processo di scrittura non è trascrizione immediata della creazione del soggetto, ma è messa in gioco del soggetto stesso e garanzia di una libertà che non si confronta con la dimensione del tempo, non ne subisce le imposizioni, né osserva i suoi divieti. L'attività artistica di T. T'abidze si irriga di una indistinta violenza che tende ad ampliarsi e a restringersi, secondo una lotta di momenti irconciliabili ed inseparabili, tra la misura dell'opera che si fa sempre più potente e imbavaglia la voce del soggetto, e lo spazio dell'autore che annuncia la sua resistenza alla parola inseguitrice dell'impossibile, alla prevalenza dell'Altro. È una sfida antagonista di cui conosciamo già il risultato, e prima di tutti

lo conosce il poeta, ma non è inutile, perchè essa fonda la comunicazione, esprime, appunto in un rapporto di violenza, l'essenza del canto poetico, il vigore di quella parola che richiama, trascina e conduce verso l'eterno futuro.

E fino all'ultima ora egli ha sofferto. Confessando la fedeltà al suo destino di poeta, T. T'abidze evidenzia le difficoltà dell'osservanza e delinea una sofferenza materiale che, situata nella dimensione temporale, si pone in comparazione con la presenza corporale. Ed è proprio nella materialità del corpo che il rapporto con il tempo si iscrive come memoria, come percezione di una presenza, come bilancio. Il tempo, come lo spazio dei versi precedenti, è l'ultimo orizzonte che comprende il corpo, ma anche in una dimensione dilatata, esso non può che riaprire, come era accaduto nella strofa precedente, un conflitto permanente tra la brevità del proprio tempo e l'illimitatezza del tempo della parola. Si fa strada allora, ancora una volta, l'onda della ricordanza (così era accaduto anche con il biancore dei meli) che di fronte alla prospettiva di una futura assenza di tempo (è l'opera che vivrà, non l'autore), evoca un empito di vita, un impegno profondamente sofferto, intimamente legato alla storia della propria terra, segnata da secoli da un destino nemico. L'immaginazione del tempo e della storia sono ora unificate nella contemplazione del conflitto tra il corpo e la morte, tra il presente e il futuro, tra la ricordanza del passato e l'assenza di ricordanza che marcherà il proprio futuro. La presenza del corpo suggerisce la permanente conflittualità del poeta con il proprio essere, la continua ostilità degli accadimenti mondani, il riconoscimento di una vita vissuta ma non goduta, in nome della felicità della parola: *ma ai versi l'ha saputa poi donare*. Confidandosi alla ricordanza, T. T'abidze si avvede dell'assenza di piacere che ha pervaso la sua vita, avverte la sofferenza del corpo che l'ha afflitto, denuncia, senza disperazione alcuna, anzi con serenità e pacatezza, di aver vissuto l'assenza di una vita. Ma da dove nasce tanta tranquillità? Dalla convinzione che egli ha saputo donare la gioia ai versi, che è stato il verso stesso a vivere (e che vivrà per sempre), che la sua vita, in fondo, ha significato l'affermazione della parola pura. Non a caso la poesia si chiude con la strofa che l'aveva iniziata: *Non scrivo io i versi, sempre essi mi scrivono*. La parola dell'Altro, che è il suono della quiete, l'espressione dell'interiorità, si incontra con la presenza dell'io, con l'esteriorità del mondo, la voce delle cose, nello stacco del framezzo dove è relegato a vivere il poeta. È là dove si pronuncia la differenza, ossia si situa quella linea mediana che avvicina, anche se per qualche istante, l'intimità dell'Altro e l'esteriorità del soggetto ³. La differenza portando a compimento le avventure dell'Altro e la mondanità dell'io, media il loro realizzarsi nella rispettiva essenza, stabilisce un temporaneo accostamento, decreta una tregua, effettua una corrispondenza, attua il tempo della poesia. In questo spazio il poeta è realmente poeta, trova il suo tempo, e la sua funzione. La differenza non è dunque nè distinzione, nè relazione, ma è semplicemente

una dimensione, è la dimensione del poeta. Ed è qui che T'ician T'abidze raggiunge la sua grandezza, e la sua gloria.

- 1) M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in "Studi Germanici", 1937.
- 2) M. Blanchot, *La bestia di Lascaux*, Bologna 1983, p.15.
- 3) M. Heidegger, *In cammino verso il Linguaggio*, Milano 1973, p.37.

DONATELLA DOLCINI MANARA

CONSIDERAZIONI SUI VERSETTI 9-14 DELL'INNO *SAB'DĪ* DI
GORAKH NĀTH

- “Tu, o *kāzī*, non invocare Maham̄mad, Maham̄mad! ¹: il pensiero di Maham̄mad è difficile!
Il coltello che sta nella mano di Maham̄mad non è stato fabbricato con il ferro né con l'acciaio ². (9)
- Con la parola Maham̄mad ha ucciso, con la parola ha resuscitato: questa fu la sua santità di maestro (*pīram*).
Tu, o *kāzī*, non commettere un errore di tal fatta, nel tuo corpo non c'è la [sua] forza. (10)
- Anche se invoca Gorakh Nāth tutto il mondo è condotto in schiavitù. Allo stesso modo pur con la formula della *Kam'tā* ³ Maham̄mad è morto. (11)
- Nel cielo più profondo, che è la sostanza della sostanza stessa, è rimbombato il *nād* ⁴.
Il rubino è stato conquistato; è rimasto celato al mondo, [ma] ogni contesa si è dimostrata falsa. (12)
- Come le acque dei sessantotto *tīrath* ⁵ confluiscono nel mare, così lo *jogī* fonda la sua sicurezza nell'insegnamento del maestro. (13)
- Per nascita siamo *hindū*, per fede siamo *jogī*, per saggezza *pari* musulmani.
Voi, o *kāzī* e *mulām*, riconoscete la strada che Brahmā, Bisnū, Mahādev han fatta loro.” (14)

Questi pochi versi ci paiono ricchi di particolari significati, specialmente in quanto inseriti in un inno inteso, come indica il suo stesso titolo: 'La parola', ad esaltare la grandezza della Parola appunto come depositaria della verità suprema, anzi verità suprema essa medesima, origine di tutto l'universo. Tale concetto, che in pratica idealmente viene a coincidere con quello occidentale di Logos e di Verbum, è una costante del pensiero mistico indiano fin dalla più lontana epoca upaniṣadica ⁶; ed è strettamente connesso con quello della sublime autorità del *Guru*, che, suo portavoce, in essa affonda le radici della propria

credibilità. Da questo punto di vista i versi di Gorakh Nāth nulla aggiungono ad una tradizione già assai ampiamente documentata nel corso dei secoli precedenti; essi tuttavia appaiono ‘nuovi’ sotto un altro rispetto: immettono in quella medesima tradizione la realtà musulmana, a quei tempi (X secolo ?) di innesto ancora relativamente recente nel mondo indiano. Come noto, infatti, le prime conquiste islamiche in India datano dall’epoca del califfo omniade Walīd I (705-715 / 86-96), ma per circa tre secoli, cioè fino all’invasione gaznavide (iniz. 1001) restano limitate ai centri di Multan e Maṅsūra (Sind-Pañjāb), con una sfera d’influenza di così scarsa portata per il resto non si dica del subcontinente, ma anche del vicino *doāb* gangetico - il cuore della civiltà hindū - da venire ben a ragione definite “semi-colonie musulmane, isolate dal resto dell’India.”⁷ D’altra parte geograficamente esse rientrano ancora in quella che viene riguardata come una delle principali zone di diffusione dell’insegnamento di Gorakh Nāth⁸, il Pañjāb appunto, per cui si può pensare che agli occhi del santo *Guru* questo piccolo universo islamico rivestisse già un’importanza imprescindibile nel contesto della vita quotidiana di quell’area.

D’altro canto questa ‘familiarità’ di Gorakh Nāth con il pensiero musulmano si potrebbe giustificare con la teoria della composizione apocrifa degli inni a lui attribuiti, dove, per altro, i termini ‘teoria’ e ‘apocrifa’ non vanno presi esattamente alla lettera, ma intesi piuttosto, rispettivamente, come ‘spiegazione quasi del tutto comprovata’ e ‘[stesura] effettuata da tardi discepoli’, non con intento mistificatorio, ma allo scopo di fissare finalmente in modo indelebile il santo insegnamento dopo i tanti passaggi orali, così tipici della tradizione orientale. Questi, se da un lato, per la fede ed il sacro rispetto tributati al *Guru*, avevano cercato di mantenerne integro e fedele il messaggio, dall’altro, a causa o dell’inevitabile fragilità mnemonica o della necessità di adattare i dettami antichi alle nuove esigenze, avevano finito, nonostante tutto, per modificarne alcuni punti. Così le più antiche redazioni scritte della *bānī* (‘voce, opera’) di Gorakh Nāth risalgono solo al XVI-XVIII secolo dell’era *Vikram* (XII-XIV sec. d. C.), mentre sulla base degli avvenimenti storici che si possono con maggior sicurezza riconoscere nella congerie di episodi per lo più leggendari riferiti alla presunta vita *effettiva* del santo personaggio⁹, questi si deve collocare come vivo ed operante in un’epoca non più tarda del X secolo dell’era cristiana¹⁰.

Personalmente ci sembra che la prima ipotesi sia la più plausibile: l’inno *Sab’dī* è considerato uno dei più antichi di tutta la cosiddetta ‘*Gorakh-bānī*’ e la sua ‘autenticità’, pur nei possibili limiti indicati sopra, non viene messa in dubbio dai principali filologi indiani che si sono occupati di questo argomento (D. Pitāmbardatt Barāthvāl e Hazārī Prasād Dvivedī); inoltre, l’apostrofe alle autorità islamiche non si presenta avulsa dal rimanente contesto, né, comunque, forzosamente inserita in esso, chè anzi sia stilisticamente sia concettualmente ben si lega al resto della composizione. Così essa risulta acconciamente anticipata nella prima parte del versetto 4: “Veda e Kateb (Kitāb) non sono riusciti a

descrivere il Brahman. Tutti gli stanno sopra come coperchi.”¹¹; così il quadro generale del fraintendimento di cui è fatta oggetto la sacra Parola nel degenerato costume religioso di qualsivoglia credo ne esce più completo e perciò più paradigmatico.

Il che trova riscontro da una parte nell’organicità dell’impianto espositivo anche degli altri principali inni di Gorakh Nāth - *Machindra Gorakh’bodh*, *Gyān’tilak*, *Gorakh Gaṇes’goṣṭī* ecc. -; dall’altra in quell’universalità di insegnamento che è una delle caratteristiche peculiari della predicazione del Maestro, che non teneva in conto alcuna razza, casta, sesso, cultura del suo auditorio se non per cercare l’approccio più adatto per ogni singolo possibile discepolo (e non è certo un caso che l’indirizzo ai *kāzī* ed ai *mu’allā* si trovi in un inno redatto in lingua volgare: la *sadhukkharī bhākhā*)¹².

Proprio questa voluta universalità del messaggio ci porta alla seconda considerazione che questi versetti suggeriscono. Essi si presentano infatti come uno dei primissimi esempi, se non addirittura il primo a noi pervenuto, di quel sincretismo religioso che non rinunciò a cercare, pur in un credo così lontano dall’Induismo¹³ e così avverso ad esso per sua propria natura, quale era senza dubbio l’Islam, dei punti di contatto che ne agevolassero una penetrazione e successivamente un eventuale assorbimento, piuttosto che un rigetto categorico e senza appello. Alla luce degli sviluppi della mistica indiana in epoca medioevale (ma anche più moderna¹⁴) e perciò posteriore a Gorakh Nāth - e ci riferiamo ovviamente ai movimenti *nirguṇa* e *sāguṇa* di Kabīr (1398-1518 ?), Nānak (1469-1538), Sur Dās (1483-1563) ecc. - è chiaro che questo *trait d’union* poteva essere trovato, era inevitabile, solo nel *taṣawwuf*. Quasi sicuramente la corrente sufica era già vitale anche in India all’epoca di Gorakh Nāth, pur nell’ipotesi formulata più sopra che il Maestro fosse a contatto con i soli centri islamici di Multan e Maṇsūra. Riferendosi ad essi, infatti, il Pareja ricorda che “non pochi eterodossi perseguitati al centro del califfato trovarono rifugio in quelle appartate regioni¹⁵”.

È sintomatico, in ogni caso, quell’insistito rivolgersi di Gorakh Nāth proprio alle autorità religiose musulmane - *mu’allā* e specialmente *kāzī* (ar. *qāḍī*) - che più appaiono legate ad una rigida osservanza ed applicazione della legge coranica nei suoi aspetti non solo prettamente rituali e culturali, ma anche relativi alla vita laica di ogni giorno. Ricordiamo, a questo proposito, che la figura del *qāḍī* spesso e volentieri è stata rivestita di una connotazione piuttosto vaga: istituito come giudice religioso, il *qāḍī* non ha esitato a divenire anche funzionario della burocrazia statale¹⁶. In questo duplice ruolo era giocoforza che si attirasse gli odî delle popolazioni conquistate, che vedevano in lui lo strumento più immediato e quindi per loro principale dell’oppressione islamica sanguinaria ed esosa. Ancora oggi questo personaggio è visto come il simbolo della grettezza pretesca, come e più del tradizionale brahmano tronfio ed imbro-

glione, di cui d'altra parte viene a costituire il *pendant* in seno ai gruppi musulmani della società indiana, di quello condividendo anche l'incapacità pratica a risolvere le situazioni che sarebbero di sua competenza, proprio perché sostenuto solamente da una vuota e perciò sterile conoscenza della *superficie* della sua 'fede' confessionale ¹⁷. Forse lo stereotipo così negativo di questa figura ha inizio proprio dai versetti della *Sab'dī* di Gorakh Nāth. Certo è che il Maestro già presenta il suo *kāzī* come colui che, al pari del brahmano induista, non ha capito nulla dell'essenza della sua religione: il coltello che egli tiene in mano a minaccia mortale per chi non vuole convertirsi all'Islam non è il *kard* di Maometto, l'arma spirituale con cui il Profeta ha ucciso l'uomo 'vecchio' per risuscitarlo rinnovato nella vera fede; né è la lettera del Corano che dà la vita eterna, ma la nota cosmica che risuona nel più profondo dell'essere umano e che, sprigionando la vera conoscenza, rivela la Verità. Proprio questa è venuta a portare il Maestro, non il maestro *hindū*, né quello musulmano o di qualsiasi altra religione, ma il *Guru* supremo che parla a tutti e per tutti e per il quale non esistono divisioni o differenziazioni: si nasce *hindū*, si diventa *jogī*, si muore santi musulmani, perché unica è la Strada da percorrere.

Questo duplice 'programma' che vede Induismo ed Islam fusi in un comune obiettivo di rigetto e di accoglimento da parte del movimento mistico - rigetto senza pietà del formalismo ad essi inerente, ma fervido accoglimento della Parola di luce e di liberazione che ambedue custodiscono, preziosissima gemma, "nell'essenza della loro essenza" -; questo duplice 'programma', dunque, è chiaramente delineato *una volta per tutte*, e potremmo aggiungere fino ai giorni nostri, proprio in questi versetti della *Sab'dī*, e di essi faranno tesoro i cosiddetti mistici medioevali ed i loro epigoni, ora con piatta ripetitività, ora con rinnovate commosse vibrazioni. Fra i tanti citiamo ad esempio un passo di Kabīr ed uno di 'guru' Nānak:

"Io, Kabīr, tentai di seguire la religione dei turchi,
ma m'accorsi che essa era gonfia di vanità, e praticata con ferocia dai suoi
seguaci.

Stolidi, ciechi alla purezza della conoscenza, costoro incedono con boria, pur
se han smarrita la strada. (...)

I *pandit*, che a loro volta si sono smarriti nei tortuosi meandri dei Veda, sono
andati ancora più lontano ¹⁷."

"Sia la compassione la tua moschea
la fede il tuo tappeto di preghiera
la vita onesta il tuo *Corano*
la modestia la tua circoncisione
la pietà il tuo digiuno.

In questo modo cerca di diventare un musulmano.

Sia la retta condotta la tua *Ka'ba*
la verità il Profeta
le opere buone la tua preghiera.
La sottomissione al volere del Signore sia il tuo rosario ^{18.}”

¹⁾ Nella traduzione dei versi o nella loro parafrasi abbiamo lasciato nomi propri e comuni di tipo tecnico nella forma in cui li usa l'Autore, anche ove essi non corrispondano più all'uso odierno o all'ortografia oggi comunemente seguita.

Per il testo dell'inno ci siamo attenuti alla redazione accettata da Pitāmbardatt Barāthvāl nella sua fondamentale edizione della *Gorakh-bānī* (Allāhābād 1950, 3^a ed., pagg. 4-5).

²⁾ Si fa qui riferimento all'immagine tradizionale di Maometto o comunque del conquistatore musulmano, che, il Corano in una mano, il coltello (la spada) nell'altra, impone al vinto infedele la conversione all'Islam oppure la morte immediata.

³⁾ “Non c'è altro Dio che Allāh e Maometto è il suo Profeta”: basta che questa frase venga ‘pronunciata’ (*kalima* = detta, qui con metatesi e caduta di vocale epentetica), perché questa ‘testimonianza’ (*śahāda* o *taśahhud*) dell' ‘unicità’ (*tawhīd*) di Dio renda il loquente musulmano a tutti gli effetti.

⁴⁾ Il suono cosmico.

⁵⁾ Santo luogo di pellegrinaggio per gli *hindū*.

⁶⁾ Si veda in proposito l'esauriente trattazione “The Causal Word” in Daniélou A., *Hindu Polytheism*, London 1964, pp. 37-39.

⁷⁾ Pareja F.M., *Islamologia*, Roma 1951, pag. 219.

⁸⁾ Cfr. Mishra, L. P., *Il ‘Machīndra Gorāṣa Bodh’ come compendio della ‘Nāth Sādhanā’*, in «Annali di Ca' Foscari» XII, 3 (Ser. Or. 4), Venezia 1973, pag. 31.

⁹⁾ Per alcuni studiosi sarebbe da mettere in dubbio perfino la storicità di Gorakh Nāth. Cfr. Mishra L. P., *op. cit.*, *ibid.*

¹⁰⁾ Cfr. Hazārī Prasād Dvivedī, *Nāth Sampradāy*, Benares 1966, 2^a ed. riv. e cor., pagg. 221-222.

¹¹⁾ In Pitāmbardatt Barāthvāl, *op. cit.*, pag. 2.

¹²⁾ Cfr. Dolcini Manara D., “*Il segno della vera conoscenza*” di Gorakhnāth, in «Annali di Ca' Foscari» XIX, 3 (Ser. Or. 11), Venezia 1980, pag. 60.

¹³⁾ Usiamo qui il termine in senso lato per indicare *in generale* la religione degli *hindū* in quanto contrapposti ai musulmani, basandoci sulla terminologia stessa di Gorakh Nāth. In realtà non tutti gli studiosi sono propensi a fissare l'epoca della nascita dell'Induismo sulle ceneri del vecchio Brahmanesimo in un periodo precedente o contemporaneo a quello, pur controverso, come dicevamo, che vide il fiorire del nostro Autore (X sec.). Così P. Masson Oursel colloca il fenomeno verso l'XI sec. d. C., il de Milloué lo pone addirittura al III sec. a. C., il von Glasenapp indica come più probabile l'VIII sec., ecc.

¹⁴⁾ Gorakh Nāth si pone come un esempio *metodologico* per i mistici moderni. A questi, infatti, è spettato e spetta il compito storico di accostare la religione dei nuovi conquistatori (politici e culturali) venuti dall'Occidente e di trarne un ‘succo’ capace di amalgamarsi con quello della spiritualità locale e di provocarvi proficui rinnovamenti ed allargamenti di vedute, fino all'elaborazione di una nuova sintesi. È questo il processo spirituale portato avanti dall' '800 in poi dai grandi Maestri mistici dell'epoca moderna, da Ramakrishna (1836?-1886) a Vivekananda (1863-1902) ad Aurobindo (1872-1950) ecc.

¹⁵⁾ Pareja F.M., *op. cit.*, pag. 209.

¹⁶⁾ *Ibidem*, pagg. 404 e 441-442.

¹⁷⁾ A questo proposito citiamo un proverbio tuttora in uso, che ci pare assai indicativo: “[Se] marito e moglie si sono parlati (cioè: hanno concertato qualcosa tra di loro), che cosa può fare il *kāzī*?” Che inopinatamente riproduce, a distanza di secoli e di cultura, il medesimo sentimento anticlericale (condanna della figura del prete gretto, chiuso al sentimento ed alla spiritualità e perciò incapace di reggere anche nella pratica il suo più autentico ministero) con cui il Manzoni rappresenta il suo don Abbondio: “... Il povero curato non c'entra: fanno i loro pasticci tra loro, e poi...” (*I promessi sposi*, cap. I).

¹⁸⁾ In Mishra L. P. (a cura di), *Mistici Indiani Medievali*, Torino 1971, pagg. 555-556.

¹⁹⁾ In Piano S., *Guru Nānak e il Sikhismo*, Fossano 1971, pagg. 61-62.

GIOVANNI STARY

DUE PREGHIERE NUZIALI MANCESI DI ORIGINE SCIAMANICA.

L'inevitabile e naturale processo di sinizzazione, al quale i Manciu furono sottoposti durante il dominio sulla Cina (1644 - 1911), modificò profondamente anche la loro religione originaria: lo sciamanesimo praticato presso la stessa corte di Pechino ¹ e nei vari insediamenti mancesi, dislocati per tutto l'impero cinese, ben presto perse i suoi caratteri primitivi e si trasformò in culto stereotipo di alcuni spiriti ancestrali ². Le stesse preghiere e le invocazioni sciamaniche, che venivano pronunciate in lingua mancese, spesso si ridussero a formule recitate automaticamente e non di rado poco o affatto comprensibili agli stessi Manciu ³. Per questo motivo i testi di culto tramandati sono rari e lo erano già nel 1700, quando l'imperatore Ch'ien-lung (r.1736-1795) per "salvare dall'oblio" il rituale sciamanico del proprio clan imperiale *Aisin Gioro*, diede l'ordine di compilare le ben note "Leggi per i sacrifici e le offerte rituali dei Manciu" (*Manjusai wecere metere kooli bithe*) ⁴. Le preghiere qui raccolte sono molto simili nella forma e nel contenuto ai testi rituali di altri clan mancesi e si limitano ad auspicare lunga vita, eterna salute ed abbondanza di alcuni animali domestici⁵.

A questo proposito meritano di essere segnalate due preghiere finora rimaste inosservate, contenute nell'opera *Man-chou ssü li chi* ("Raccolta di quattro riti dei Manciu"), completata nel 1796 da Suo-ning-an ⁶. Esse rispecchiano nella forma le preghiere raccolte nel *Manjusai wecere metere kooli bithe* con cui coincidono perfettamente in alcuni versi; la novità sta nel fatto che esse erano destinate ad essere recitate durante le cerimonie nuziali. Dal punto di vista stilistico e grammaticale il linguaggio non è privo di punti oscuri (p.e. *hasure hala*), e ciò conferma (a meno che non si tratti di semplici errori di stampa, come sicuramente accade per la punteggiatura) l'osservazione iniziale sulla stereotipicità della recitazione.

Ambedue le preghiere iniziano con una formula introduttiva fissa (*anje*), presente anche in molte preghiere del clan imperiale *Aisin Gioro* ⁷. La tecnica

versificatoria è imperniata, dopo un breve gioco di allitterazione (anje/amba/abka), sulla ritmicità di coppie di versi, caratterizzati dal numero costante delle sillabe e dalla rima, p.e.:

ninju aniya nimerakū 2+2+4 = 8 sillabe

tanggū aniya targarakū 2+2+4 = 8 sillabe

Questa ritmicità, più marcata e regolare in preghiere più antiche ⁸, pare sia collegata all'accompagnamento del tamburo che, nello sciamanesimo primitivo, induceva lo sciamano all'estasi e quindi rendeva possibile il suo viaggio nel mondo degli spiriti ⁹.

Senza dubbio si tratta di due documenti rari e preziosi della cultura manceese che, pur se scomparsa in Cina da quasi tre secoli, si è mantenuta viva nelle sue regioni periferiche fino alla metà del nostro secolo ¹⁰.

* * *

1) Dal *Man-chou ssū li chi*, cit., pp.111-112.
(facsimile 1)

Anje ¹¹

amba abka donji

*hasure hala halai giyoro niohuru hala
tere aniyangga haha-i beye*

*tere aniyangga hehe-i beye-i jalin
basan* ¹²*jafafi baim*

ulin jafafi udame

baitangga ulgiyan bahafi

emu gala tukiyeft

tugi de gama

juwe gala tomosofi ¹³

amba abka de aliburengge

tere aniyangga hahai beye

tere aniyangga hehe-i beyebe

angga weihe sorotolo

uju funiyehe saratala

ninju aniya nimerakū

Anje!

Grande Cielo, ascolta!

Le famiglie Giyoro [e] Niohuru,
per conto dell'uomo [nato] nell'an-
no...,

e della donna [nata] nell'anno...,
dopo aver ricevuto del denaro, hanno
chiesto,

dopo aver ricevuto dei preziosi, hanno
acquistato,

hanno ottenuto un maiale utile [per il
sacrificio].

Accettalo con una mano

e portalo via sulle nuvole!

Accoglilo con due mani

ed accettalo nel grande cielo!

Che l'uomo, [nato] nell'anno...,

[e] la donna, [nata] nell'anno...,

possano conservare i denti della bocca
finché essi ingialliscono,

possano conservare i capelli del capo
finché imbiancano!

Non abbiano malattie per sessant'an-
ni,

tanggū aniya gasha ¹⁴ *akū*
enteheme sain-i banjibufi sakdabuki

non soffrano disgrazie per cent'anni!
[Ed] invecchino dopo una vita di im-
menso benessere!

2) Dal *Man-chou ssū li chi*, cit., p. 142.
(facsimile 2)

Anje
amba abka donji
enenggi sain inenggi
hāsurre hala niohuru hala-i
tere aniyangga ciksin haha tere
tere halangga mergen sargan gaimbi
cacumbi cacumbi
ereci Julesi
juwan jui banjifi
tanggū omolo fusembufi

ninju aniya nimerakū
jakūnju se de jalumbu
uyunju se de unumbu
siran siran-i sain sabingga wehiyebu-
ki
bayan wesihun banjibufi sakdabuki

Anje!
Grande Cielo, ascolta!
Oggi è un giorno propizio.
L'uomo adulto [di nome]...,
[nato] nell'anno...,
che appartiene alla famiglia Niohuru,
prende una moglie virtuosa
che appartiene alla famiglia...
[e] offre un sacrificio, un sacrificio.
In futuro, dopo aver procreato dieci
figli
[e] cresciuto cento nipoti,
non abbiano malattie per sessant'anni,
non soffrano privazioni per cent'anni!

Fa' che possano vivere ottant'anni!
Fa' che possano giungere a novant'an-
ni!
Segni propizi li assistano senza tregua,
[ed] invecchino in ricchezza ed onore!

¹⁾ Per gli aspetti istituzionali dello sciamanesimo alla corte di Pechino cfr. H.S.Brunnert - V.V.Hagelstrom, *Present Day Political Organization of China*, Shanghai 1912 (rist. Taipei 1971), nn. 79 C e 573 C.

²⁾ La fonte migliore sullo sciamanesimo mancese è tuttora S.M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, Shanghai-London 1935.

³⁾ Cfr. a questo proposito A.Rudnev, *Novyya dannyya po živoj manžurskoj reči i šamanstvu*, in *Zapiski vostočnago otdelenija imp. russkago archeologičeskago obščestva*, 21 (1912), pp. 47-82, e V.Diószegi, *Schamanenlieder der Mandschu*, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, XI (1960), pp. 89-104.

⁴⁾ Una traduzione, in alcuni casi inesatta, fu pubblicata da Ch. De Harlez, *La religion nationale des Tartares orientaux*, Bruxelles 1887. Cfr. anche la traduzione, per estratti, di L. Langlès, *Rituel des Tatars-Mantchoux* (Paris 1804) e *Recueil des usages et cérémonies établis pour les offrandes et*

les sacrifices des Mantchous, in *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi, et autres bibliothèques, publiés par l'Institut royal de France*, VII (An.XII)/pt.1 (1804), pp.241-308, e il commento critico di J.Klaproth, *Rituel tatare-mantchous publié par M.Langlès*, in *Mémoires relatifs à l'Asie*, III (1828), pp. 66-80. Una documentazione fotografica è stata pubblicata da Ishibashi Ushio, *Peipin no shamankyō ni tsuite*, Tōkyō 1934.

⁵⁾ Le preghiere del clan imperiale *Aisin Gioro* e di altre tribù mancesi sono raccolte ed analizzate in G.Stary, *Mandschurische Schamanengebete*, in *Zentralasiatische Studien* 14/II (1980), pp. 7-28.

⁶⁾ Ristampata nella serie *Chung-kuo pien Chiang shih-ti ts'ung-shu*, prima serie vol.11, Taipei s.d., con l'aggiunta dell'impaginazione europea.

⁷⁾ Esiste anche la forma apparentemente abbreviata “je”; presso il clan *Yehe Nara* si usava invece la forma “ainci”; il significato preciso di queste formule è tuttavia ignoto. Cfr. Stary, *cit.*, pp.12-14 e 24.

⁸⁾ Cfr. Mitamura Taisuke, *Manshū shāmanism no saijin to shukushi*, in *Ishihama sensei koki kinen tōyōgaku ronsō*, Ōsaka 1958, pp. 536-550.

⁹⁾ Cfr. G.Stary, *Viaggio nell'oltretomba di una sciamana mancese*, Firenze 1977.

¹⁰⁾ Cfr. le testimonianze raccolte da N.Krotkov, *Kratkiya zametki o sovremennom sostojanii šamanstva u Sibio, živuščich v Ilijskoj oblasti i Tarbagatae*, in *Zapiski vostočnago otdelenija imp. russkago archeologičeskago obščestra*, 21/1-II (1911-1912), pp. 117-136; Iwao Kobori, *Manshūzoku shaman no saishi o mite*, in *Minzokugaku Kenkyū* 14/I (1949), pp. 26-32.

¹¹⁾ Nella presente pubblicazione la disposizione dei versi, indipendente dalla punteggiatura, è stata eseguita in analogia alle preghiere contenute nel *Manjusai wecere metere kooli bithe*: cfr. i due facsimile.

¹²⁾ *basa*.

¹³⁾ *tomsofi*.

¹⁴⁾ *gashan*.

ਮਲਕ ਨੇ ਚਿਠੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ

ਦਿਖਾਈਆਂ ਸਨ ਕਿਸੇ ਨੇ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ ਮੇਰੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕੀਤਾ

ਮੇਰੇ

1. 第一行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅
 2. 第二行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅
 3. 第三行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅
 4. 第四行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅
 5. 第五行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅
 6. 第六行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅
 7. 第七行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅
 8. 第八行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅
 9. 第九行: 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅 亞米利雅

10. 第十行: 亞米利雅
 11. 第十一行: 亞米利雅

GIAN CARLO CALZA

THE "MARRIAGE OF THE VIRGIN" IN A RECENTLY FOUND
K'O-SSU OF EARLY QING MANUFACTURE

A Chinese silk tapestry piece, to which my attention was recently drawn¹, has proved to be a specimen of remarkable historical interest, mainly for its iconographic significance. Its "exotic", Western approach makes it a highly intriguing piece to study. It is a rare *k'o-ssu*² curtain of early Qing manufacture, probably dating from the late Seventeenth century. Its rarity derives from a rather unusual design of European (most likely Portuguese) origin representing the marriage of the Vergin with Saint Joseph³.

The Western subject decoration is rendered with a typical *k'o-ssu* weaving technique although the design seems to have been taken after a European source, possibly a painting or, more likely, a printed book illustration imported into China by the Jesuits for didactical and edificatory purpose.

K'o-ssu weaving technique had long been used to reproduce paintings and had established itself as an independent art during the Sung Dynasty (960-1279). The development seems to have come about at the time of the 1125-1127 militar and political disaster and the transfer of the capital to Hangchow. *K'o-ssu* appear to have been used for decorative panels, furniture⁴, curtains (like the one examined in this article), carpets⁵, robes for Emperors⁶ and high ranking officials; but it was particularly appreciated as means of translating calligraphy and paintings into the weaver's art⁷.

In some cases Chinese connoisseurship valued the woven piece better than its painted prototype and some weavers established themselves in the history of Chinese art criticism like well known painters. Shen Tzu-fan, Chou K'o-ju, Wu Hsü, Wu-t'o, Chu Liang-tung⁸ are among them. Consequently, throughout the Sung Dynasty and also later, one finds parallel to the rich production of paintings a series of reproduction in monochrome and in polichrome *k'o-ssu* in both the "boneless" *mu-kou* and in the "double outline" *shung-kou* styles.

The reason why *k'o-ssu* enjoyed so great a success lies mainly in its

flexibility in rendering the most delicate patterns and colour gradations. Although in the Western part of Asia woven tapestry was hardly considered an aristocratic type of manufacture and, like *kilim*, was mainly used as a popular produce, in China its *k'o-ssu* counterpart developed into a highly refined type of art essentially confined to the use of the nobility. It seems that by the mid-seventeenth century *k'o-ssu* had been outlawed for commoners and noblemen alike and exclusively limited to Court use⁹. And although further development (as well as its decline in quality in the second half of the nineteenth century) prove that the restriction was a short-lived one, it does speak in favour of the great consideration in which *k'o-ssu* was held.

K'o-ssu is a silk material woven with tapestry technique. After the construction of the warp, with two alternating sheds to form a plain weave, the wefts, wound on bobbins with a colour for each, were separately woven in the prescribed areas. They were systematically and tightly pressed with a special comb to cover the warp and to create a weft-faced type of tapestry. Therefore, like in embroidery, iconographic development is practically unlimited and the weaver can expand on *k'o-ssu* pattern effects like a painter on his canvas.

In the most complex designs the weaver might feel it safer to trace the design on the warps or even to put it on a piece of paper placed behind them. While embroidery is actually an external element put on the surface of the material, *k'o-ssu* has the design incorporated into the fabric thus emulating a painting. In its best examples the fineness of the weaving is astonishing and while the best Gobelins tapestry has from eight to eleven warp threads the centimetre, *k'o-ssu* from the Sung manufacture has up to twentyfour; and while Gobelins has twentytwo weft threads, *k'o-ssu* has hundred and sixteen of them.

The effect of a *k'o-ssu* is similar to a design inlaid, like a *cloisonné* for example; and the lines between the various pattern sections, when the finished work is held against the light, give the feeling of having been cut with a block cutter's knife¹⁰. This brings us to the yet unsolved problems of both the term and origin of *k'o-ssu*. The second character presents no difficulty: it is the usual one for silk¹¹. The first one is however written with different characters of the same sound one of which means cut or carved silk¹² with obvious reference to the gaps between single colour areas mentioned above. A more technical term seems "weft[woven] silk"¹³. However, other variants of the term appear to point to a Chinese transcription and adaptation of a foreign word like the Persian *gazz* or the Arabic *khazz* both referring to silk and silk products¹⁴.

Even the origins of silk tapestry in Chinese artcraft remain obscure. The technique seems to have been invented in Central Asia by the Sogdians, passed over to the Uighurs, who improved it, and then imported into China¹⁵. Until very recently the earliest surviving Eastern silk tapestries were thought to be specimens from Emperor Shōmu's collection in the Shōsōin repository dedicated to the Tōdaiji temple in Nara by his widow in 756 A.D.¹⁶. Of the same

period is *Taima mandara*, the most important silk tapestry piece, of Chinese manufacture, depicting the Western Paradise of Buddha Amitābha ¹⁷ and treasured in the Taimadera temple near Nara since the eighth century. However, recent excavations in the Turfan area have brought to light from tomb n. 39 at Astana, dated c. 367 to 370, a pair of slippers with silk tapestry woven uppers ¹⁸ of probable Chinese origin and have moved further back dated evidence for the beginning of that art in China. It is possible that silk tapestry weaving developed in China as a consequence of the opening of the Silk Road when the much older domestic textiles were challenged by the new, more fashionable and easy to produce Near Eastern tapestry weave.

Having thus outlined some characteristics of this important, and yet little studied art, let's now turn to the analysis of the piece mentioned at the beginning. It is a curtain with the typical design of a couple of confronting phoenixes with plumage coloured with the five virtues colours, the left with curly and the right with long striped tail plumage. The ball of fire (or fire) between them surmounting a conventionally shaped cloud, symbolizes their mythical origin. The decoration, which is common to this type of a curtain, is always separated at the bottom from the main design by a stripe of small conventional clouds.

The picture illustrates the "Marriage of the Virgin". A group of five figures is reproduced in the foreground between some rocks with grass and shrubs, all rendered in an abstract way on the right, and a tree on the left with head and branches disappearing into the conventional clouds.

The Virgin and Saint Joseph, facing one another, are standing on a grass covered ground. Mary is holding the train of her outer robe with the left hand while resting the right one on her left shoulder. The hair thread, dyed with a type of corrosive brown, has almost completely disappeared exposing a large empty area; an unfortunate feature repeated in other parts of the tapestry. It is interesting to note that the artist has been unable to reproduce typically Western facial characteristics (unlike in the case of Saint Joseph) such as a pointed, protruding nose, a marked chin and cheek-bones with round eyes. An interesting hypothesis might be that the artist had the opportunity to refer not only to painting, but also to a living Western model of a man but not of a woman.

Saint Joseph is depicted advancing towards Mary and holding a ring in his left hand. From his right wrist hangs a vase with some grapes leaves and fruits. The sleeves of his shirt are a later restoration, also visible from the blue gradation not to be found elsewhere in the tapestry. His hair has also been lost and only a few warp threads remain visible.

The central imposing figure is of interest despite much restoration which has altered some characteristics. Hands and head are, in fact, later additions. But not the *ju-i*, symbol of the Buddha and his doctrine that he is holding and

which might have been seen by the artist as a more domestic equivalent of a Bishop's pastoral staff. He must have been wearing originally a Roman Catholic headgear of some importance ¹⁹ which the restorer substituted with a taoist *kuan* ²⁰ topped with a cloud decoration and side wings. The traits of the face are hardly recognizable; however, the effort to stick to the Western iconography is evident: round bulging eyes, rich flowing hair, thick lips. Perplexity remains of the reasons why such a thick and dark brown had to be used for skin and hair alike.

Also the head of the man on the back left hand side has been redone, but probably with no great alteration except for the colour of the face which is of a most improbable gray. He is holding a vase, possibly an ampulla for the Mass wine. The last figure, on the back right hand side is sitting against the rocks and the thread of his outer robe as well as of the hair is damaged, but the face, except for his right eyebrow, is intact and reveals the problems confronted by the weaver in giving a Western expression to a figure taken frontally.

In the background is a landscape among clouds showing European buildings and stressing the "exotic" flavour of the whole painting. From their shapes they are more likely to have been taken from an engraving than a picture, but even so they seem to demonstrate a total disinterest for Western architectural structure.

It is not unlikely that this *k'o-ssu* was made on commission of some Portuguese who would have supplied the iconographical model, either for export or for Catholic use in China at the time of the early Jesuit penetration into the Middle Kingdom, when men like Ricci and Schall were building a bridge between China and the West.

¹) I thank prof. Feliciano Benvenuti, Rettore Magnifico of Venice University for attracting my attention to the tapestry in question and Mr. Umberto Sorgato for allowing me to study and publish the piece in his care.

²) For the complex problem of the terminology and the origin of this technique in China see *infra*, p. 126.

³) See ill. n.1.

⁴) See, for instance, the chair strips in the Royal Ontario Museum of the Early Seventeenth century with a four clawed frontal dragon topped by a Manchurian crane in cloud: Vollmer, John E., *Chinese Tapestry Weaving K'o-ssu*, "Hali", vol. 5 n.1, 1982, n. 3, hereafter quoted: Vollmer, *K'o-ssu*; or the screen panel in the Metropolitan Museum of New York with a couple of *Feng-huang* (phoenixes) in a flowered rock garden: Mailey, Jean, *Chinese Silk Tapestry: K'o-ssu*, China House Gallery, New York, 1971, n. 24

⁵) See the ill. n.2: the monumental and unique carpet in the Royal Ontario Museum reproduced and described in Vollmer, *K'o-ssu*, n. 6 and p. 41.

⁶) See, for instance, ill. n. 3, an Emperor's twelve symbol dragon robe in the silk and wrapped-gold tapestry from the Metropolitan Museum of New York.

7) See the ill. n.4, ceremonial coat of a civil servant of the Sixth Rank in silk and metal tapestry of the K'ang-hsi period from the Metropolitan Museum of New York. However, the largest collection is to be found in the National Palace Museum of Taipei.

8) See the charming square album leaf of a parakeet on a cherry twig from the Boston Museum of Fine Arts inscribed: *Shen Tzu-fan k'o-ssu kuo niao*, that Shen Tzu-fan must have taken after a painting from the Academy in the thirteenth century. Also: Chiang Fu-tsung, *K'uo-li lu-kung po-wu-yüan ts'ang-p'in hsuan-mu* National Palace Museum, Taipei, 1974.

9) *Ta Ch'ing hui-ten*, chapter 136 of the K'ang-hsi edition 1690. Vollmer, *K'o-ssu*, n.22.

10) Hansford, S.Howard, *A Glossary of Chinese Art and Archaeology*, London, The China Society, 1972/²(1954). p. 84: *k'o ssu*.

11) 綠

12) 刻絲

13) 絳絲 . Jean Meiley reports a further reading: *k'o-se 絳色* . (weft [woven] colours) found in the Ming Dynasty encyclopedia *Ko ku yao lu*; Meiley, *K'o-ssu*, p.10.

14) For further analysis of this matter see: Camman, Schuyler, *Notes on the Origins of Chinese K'o-ssu Tapestry*, "Artibus Asiae", XI, 1948.

15) *Ibidem*.

16) Ishida Mosaku, Wada Gun.ichi, *Shōsōin*, Tōkyō, Mainichi Shinbunsha 1954, nn.154 ff. Also: *Shōsōin hōmotsu someori*, 2 vols. Tōkyō, Asahi Shinbunsha, 1963-1964.

17) See the thorough analysis on this famous tapestry by Ōga Ichirō, Ōta Eizō, *Kokuhō tzutzureori Taima mandara*, Tōkyō, 1963.

18) In the series: *Sinkiang wei-wu-erh tzu-chih-ch'ü po-wu kuan*, see the volume: *Ssu-ch'ou chih-lü*, Peking, Wen Wu, 1973, plate 22.

19) Prototypes might have been the ones worn, for instance, by Matteo Ricci in his famous posthumous painting by Yu Wen-hui, brought to Rome by Nicolas Trigault in 1614 or, more likely, Monseigneur Maigrot's (apostolic Vicar of Fukien) as reproduced in the picture in the Missions Entrangères in Paris (where he is depicted in Chinese robes) and illustrated in *Les Jesuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773) présentée par Etiemble*, (the one but last illustration page) Paris, Julliard, 1966.

20) For informations on taoist hats see: Shafer, Edward H., *The Copeline Cantos*, «Asiatische Studien» XXXII,1,1978, pp. 5-65. I wish to express my thanks to dr. Alfredo Codonna for his assistance in the not much explored field of Chinese religious hats iconography and to dr. Federico Greselin for drawing the characters with his expert hand.



