

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

XXXII, 3

1993

(Serie orientale 24)

Editoriale Programma

INDICE

ARTICOLI

- 5 MAURO ZONTA, Un'ignota versione ebraica delle *Quaestiones in De anima* di Jean de Jandun e il suo traduttore
- 35 LAURA MINERVINI, Una versione giudeospagnola dell'*Orlando Furioso*
- 47 MATTHIAS KAPPLER, Ahmed Haşim in traduzione greca e tedesca
- 63 ROBERTO TOTTOLI, L'introduzione al *Tafsīr* dello *šayḥ al-Ša'rawī*
- 83 ANTONELLA GHERSETTI, I paradigmi della stupidità: *ḥumq* e *ḥamqā* nella letteratura d'*adab*
- 97 VALENTINA ZANOLLA, *Resāla-ye Mešvāq*: un trattato persiano sui termini mistici
- 125 CINZIA PIERUCCINI, Alcune osservazioni sul lessico erotico di Vātsyāyana
- 135 ANTONIO PANAINO, Philologia Avestica III
- 173 GIAN GIUSEPPE FILIPPI, On Some Sacrificial Features of the Mahiṣamardinī
- 183 ANTONIO RIGOPOULOS, The Genealogy of Dattātreyā
- 203 MARCO CERESA, Discussing an Early Reference to Tea Drinking in China: Wang Bao's *Tong yue*
- 213 MAGDA ABBIATI, Transittività e orientamento della relazione predicativa in cinese moderno
- 229 SYLVIE MARINE GAROIA, Il dibattito politico in Cina: 1956-1962
- 259 LAURA DE GIORGI, La propaganda per il controllo delle nascite in Cina: una riflessione
- 281 ROSA CAROLI, L'avvio della politica di cooperazione nippo-americana ed il mantenimento di Okinawa sotto il controllo statunitense

NOTE

- 315 IMMANUEL K. OBRJUZOV, *Quel Lenin italo-tagico*
- 319 ANVAR M. ŠARIPOV, *Le opere di Kul Šarif: una fonte per la storia della letteratura tatara del '500 (Premessa e traduzione dal russo di G. Bellingeri)*
- 329 GIAMPIERO BELLINGERI, *Anatolia-Anadolu: sorgente e "gravidità madre"*
- 335 GIORGIO ROTA, *Ancora sul palazzo di İshak Paşa a Doğubayazıt*
- 343 DANIELA MENEGHINI CORREALE, *Didattica della poesia neopersiana fra vecchie e nuove creazioni*

RECENSIONI

- 353 G. STEMBERGER, *Il Midrash*, Bologna 1992 (G. Tamani). O.G. TYCHSEN, G.B. DE ROSSI, *Briefwechsel 1777-1815*, Rostock 1992 (G. Tamani). M. MACKENZIE, *Turkish Athens, the Forgotten Centuries 1456-1832*, Reading 1992. N. EIDENEIER, A. TOKER, *Kalimerhaba. Griechisch-Deutsch-Türkisches Lesebuch*, Köln 1992 (M. Kappler). M. MULLO-AHMADOV, *Qo'oni She-rozi*, Dushanbe 1992 (F.S.). M. RESTELLI, *Il ciclo dell'unicorno. Miti d'Oriente e d'Occidente*, Venezia 1992 (C. Pieruccini). M.J. POWERS, *Art and Political Expression in Early China*, New Haven London 1991 (T. Lippiello). *Joined Colors. Decoration and Meaning in Chinese Porcelain – Ceramics from Collectors in the Min Chiu Society*, Hong Kong 1993 (F. Romagnoli). M. MURASE, *Il Giappone*, Torino 1992 (G.C. Calza).

MOSTRE

- 369 I. *Kamakura. The Renaissance of Japanese Sculpture 1185-1333* al British Museum di Londra (G.C. Calza). II. *Visions of Japan* al Victoria and Albert Museum di Londra (G.C. Calza). III. *Inlaid Bronze and Related Material from Pre-Tang China* alla Galleria Eskenazi di Londra (G.C. Calza).

LIBRI RICEVUTI

376

Mauro Zonta

UN'IGNOTA VERSIONE EBRAICA
DELLE *QUAESTIONES IN DE ANIMA* DI JEAN DE JANDUN
E IL SUO TRADUTTORE

Il manoscritto conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli con la segnatura III. F. 5 contiene, secondo la descrizione di G. Moscati Steindler¹, le versioni ebraiche di alcuni dei *Commenti* di Averroè alle opere aristoteliche, e precisamente quelle del *Commento Medio* agli *Analitici Posteriori* e del *Commento Grande* al *De anima*. In realtà, questo manoscritto rappresenta anche l'unico testimone di una traduzione ebraica delle *Quaestiones in De anima* di Jean de Jandun, uno dei più celebri e diffusi testi dell'averroismo latino del primo Trecento. Tale traduzione, sinora totalmente ignota², si presenta anonima e mutila nel codice di Napoli, ma assume una certa importanza per la storia dell'influenza della filosofia scolastica sul pensiero ebraico medievale, e solleva anche alcuni problemi relativi al testo latino dell'opera. Rimandando a uno studio più approfondito l'analisi puntuale degli aspetti linguistico-filologici di questa versione, se ne presenteranno qui sommariamente le principali caratteristiche e si cercherà di individuarne la datazione e l'autore.

¹ *I manoscritti ebraici della Biblioteca Nazionale di Napoli*, AION 31 n.s. XXI (1971), pp. 313-340: v. le pp. 321-322. Per la bibliografia relativa al fondo dei mss ebraici di Napoli, v. G. TAMANI, *Repertorio delle biblioteche e dei cataloghi dei manoscritti ebraici esistenti in Italia*, «Annali Ca' Foscari» 12/3 (1973), pp. 1-30: p. 21.

² La sua esistenza non è registrata neppure nello schedario dei microfilm conservati presso l'«Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts» della Biblioteca Nazionale di Gerusalemme [= JNUL]; v. le schede relative al microfilm n. 11518 (che riproduce il codice in questione), che riportano, senza variazioni, i dati del catalogo di Moscati Steindler.

1. *Il manoscritto di Napoli*

Il codice di Napoli [= N], appartenente a un fondo originariamente posseduto dalla famiglia Farnese³, privo di indicazione qualsiasi sulla data di copiatura⁴, si compone di 190 fogli numerati (molti dei quali lasciati bianchi)⁵, riempiti da una scrittura di mano italo-aškenazita e ampiamente glossati ai margini dal copista stesso, che provvide anche a ritoccare in più punti il testo copiato (introducendovi talora lezioni scorrette). Il contenuto del ms è il seguente:

- f. 3r-v: schema logico ad albero;
- ff. 10ra-11vb: *Quaestio de omni, de inesse et de mixtione*, ossia la quinta delle *Quaestiones* sulla logica di Aristotele, opera di Averroè, nella versione ebraica di Šemu'el b. Yehudah di Marsiglia (1320)⁶;
- f. 12ra-12va: *Quaestio de mixtione contingentis et necessarij*, ossia la nona delle *quaestiones* sopracitate, nella versione ebraica di Qalonymos b. Qalonymos b. Me'ir (composta forse verso il 1314)⁷;
- ff. 14ra-57rb; *Commento Grande agli Analitici Posteriori*, di Averroè, nella versione ebraica di Qalonymos b. Qalonymos b. Me'ir datata del 14 tebet 5075 [= 23 dicembre 1314], come indicato nel *colophon* del traduttore (f. 57rb53-58)⁸. L'opera è mutila del principio (il testo del commento inizia al cap. 16 del libro I, in corrispondenza del f. 77v della versione latina pubblicata in *Aristotelis... Opera*, Giunta, Venetiis 1560, II vol.), mentre l'apparente lacuna nel

³ MOSCATI STEINDLER, art. cit., p. 315: il fondo dei mss ebraici «farnesiani» è costituito da nove codici, le cui segnature vanno da III. F. 5 a III. F. 13.

⁴ Secondo il *colophon* collocato alla fine del testo della versione del *Commento Grande agli Analitici Posteriori* (f. 57rb59-64), il nome del copista è Eli'ezer b. Šelomoh. Apparentemente, tutto il codice è opera della stessa mano.

⁵ Se ne veda l'elenco nel catalogo di Moscati Steindler, art. cit., p. 321.

⁶ Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893 (= Graz 1956) [= *HÜb.*], § 43/V, pp. 101-102. Per la *recensio* dei mss, v. anche SH. ROSENBERG, *Logica e ontologia nella filosofia ebraica del secolo XIV* (in ebr.), Ph.D.Diss., Jerusalem 1974, pp. 59 ss., ove tuttavia, a proposito di N, si rileva solo che esso contiene non meglio specificati «frammenti» delle *quaestiones* (p. 60: כ"י גמולי 5 מכיל בהחלתו קטעים מתוך שאלות חשובות).

⁷ Cfr. *HÜb.*, § 43/IX pp. 103-104. Proprio le due *quaestiones* che si leggono nel ms di Napoli furono commentate da Levi b. Geršon (v. STEINSCHNEIDER, *ibid.*).

⁸ Cfr. *HÜb.*, § 42, pp. 95-96. Il testo arabo dell'opera (del quale si conserva solo il libro I) è stato edito da 'A. Badawī, *Averroès, Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote*, «al-Silsila al-turāṭiyya» (Kuwait) 12 (1984), sulla base dell'*unicum* di Berlino, Staatsbibliothek zu Berlin, Or. fol. 3176; la versione ebraica (che abbraccia tutti e due i libri dell'opera, ed è tuttora conservata in 4 mss, secondo il catalogo della JNUL) è invece inedita.

testo corrispondente al f. 50 (bianco) è in realtà colmata dal f. 61 (fuori posto nel ms). Il libro I dell'opera termina al f. 32ra; al f. 32rb inizia la versione del libro II;

– f. 62rb: indice del primo libro del *Commento Grande* [= CG] al *De anima* di Averroè, in una traduzione ebraica anonima⁹. Il foglio riporta anche, più sotto, una nota censoria: *Ego fr[ater] Johanne de Fuctio [?] ordinis fratrum predicator[um] ann[o]* (manca l'indicazione della data);

– ff. 62va-72ra: CG al *De anima*, libro I (completo);

– f. 73va: indice del secondo libro del CG al *De anima*;

– ff. 74ra-101ra: CG al *De anima*, libro II (completo). I fogli (in disordine nel ms) vanno ordinati come segue: 84 + 76 + 82 + 78-81 + 77 + 83 + 75 + 74 + 86-101;

– f. 85: bianco, a parte il *verso*, contenente alcune annotazioni sulla terminologia impiegata dal traduttore (con riferimenti ai corrispondenti termini latini);

– ff. 101rb-115ra: CG al *De anima*, libro III (completo).

I successivi fogli del codice contengono, senza alcuna indicazione del titolo o del nome dell'autore, il testo delle *Quaestiones super libros De anima Aristotelis* di Jean de Jandun¹⁰, in una versione ebraica anonima e priva di *colophon*, secondo questo ordine:

– ff. 120ra-120vb: qq. I,1-2 (la seconda *quaestio* s'interrompe alla fine della *conclusio*, immediatamente prima delle *responsiones*, in corrispondenza delle parole *...cum perfecti fuerimus per scientias*);

– ff. 125ra-155vb30: qq. II,1-37. Si rilevi tuttavia che:

alla *quaestio* 8 segue, ai ff. 132ra20-132vb41, un'altra *quaestio*, mutila della fine, il cui testo non trova riscontro nel testo latino dell'opera;

la *quaestio* 16 s'interrompe al f. 138ra6, in corrispondenza delle parole *...quod species rei seu forme sensibilis [sic nella stampa]* (= J 47rb46);

la *quaestio* 17 è omessa, e i fogli 138ra-143vb, che avrebbero dovuto riportarne il testo, sono lasciati bianchi;

⁹ Il testo della versione latina completa dell'opera, attribuita (probabilmente a torto) a Michele Scoto, e già pubblicata nelle edizioni giuntine dell'*opera omnia* di Aristotele, venne ripubblicato in edizione critica da F. STUART CRAWFORD (*Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, CCAA VI,1, Cambridge [Mass.] 1953).

¹⁰ Si farà d'ora in poi riferimento all'edizione del testo latino dell'opera pubblicato a Venezia nel 1480 (cfr. *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia* [= IGI], III, Roma 1954, p. 165, n. 5271), consultata nella copia conservata presso la Biblioteca Nazionale Braidense di Milano (segn. AK-X-23) e indicata con la sigla J.

all'interno del testo della *quaestio* 32 si presenta una lacuna (corrispondente a uno spazio bianco nel ms, visibile al f. 152va3ss.): è omessa la traduzione delle parole comprese tra ...*et potest sic ordinari* e *Ex quo haberi potest quod animal...* nel testo latino (= J 73va28-43);

– ff. 156ra-163rb: qq. III,1-7. L'ultima *quaestio* si interrompe alle parole corrispondenti nel testo latino a ...*ut patet per diffinitionem* (J 94rb35);

– f. 187ra: q. III,37, dall'inizio sino a ...*et aliter non verbi gratia* (J 146va18).

L'identificazione dei contenuti è decisiva per la datazione del ms, assegnata dal catalogo ai secoli XIV-XV; in effetti, come è stato congetturato da H.A. Wolfson, il *Commento Grande* al *De anima* venne probabilmente tradotto in ebraico, prima del 1475, sulla base della versione latina ascritta a Michele Scoto (e risalente alla prima metà del sec. XIII), da Baruk b. Iṣḥaq Ibn Ya'īš, filosofo e traduttore vissuto nella seconda metà del secolo XV¹¹: è dunque improbabile che il codice sia stato copiato in data anteriore al 1450. Questa datazione viene corroborata dai dati a noi noti sull'attività del copista, Eli'ezer b. Šelomoh^{11a}; N venne dunque copiato forse nello stesso periodo in cui venne scritto il ms di Berlino, Staatsbibliothek zu Berlin, Or. 1387 [= Steinschneider 214], datato appunto del 1475 e redatto, anch'esso in scrittura aškenazita, da Šemu'el Pinḥas per Abraham di Benavente (da leggersi forse «Benevento»), che contiene solo il testo del *Commento Grande* al *De anima*¹².

Le numerose lacune testé riscontrate nel codice N sono, con ogni verisimiglianza, da attribuirsi a una negligenza del copista, il quale provvede tuttavia, ogni volta, a lasciare uno spazio vuoto approssimativamente corrispondente al testo omesso (come si può rilevare dal confronto con il testo latino delle *Quaestiones*). Nel caso, per esempio, delle *quaestiones* II,16-17, è da credere che sia stata la notevole

¹¹ H.A. WOLFSON, *Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, «Speculum» 38 (1963), pp. 88-104: v. le pp. 100-104.

^{11a} Egli copiò anche i mss di Parigi, B.N., hébr. 929 (datato del 1462) e di Oxford, Bodl. Libr., Mich. 505 [= Neubauer 1351] (datato del 1477): cfr. M. BEIT-ARIÉ – C. SIRAT, *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques...*, Tome II. *Notices*, Jérusalem – Paris 1979, n. 94.

¹² Cfr. la descrizione del ms in M. STEINSCHNEIDER, *Verzeichniss der hebräischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, II, Berlin 1897, p. 64, con le correzioni di Wolfson, art. cit., p. 100. Si può rilevare che anche nel ms di Berlino, come in N, i lemmi del testo aristotelico sono scritti in caratteri di dimensioni maggiori rispetto ai passi del commento di Averroè.

lunghezza del testo a indurre il copista a tralasciarne la trascrizione¹³; è d'altra parte da notare che, pur omettendo la copiatura di buona parte del I. III, egli si sia premurato di trascrivere almeno in parte la *quaestio* III,37, dedicata al problema degli intelletti separati – che, com'è noto, riveste notevole interesse per lo studio del pensiero di Averroè. Si può così concludere che l'intento del copista – o del suo committente – fosse proprio quello di raccogliere una silloge di testi composti da Averroè o comunque utili per chiarire le dottrine del Commentatore: e tale è appunto il caso delle *Quaestiones* dell'averroista Jean de Jandun.

2. Il carattere della versione e i suoi rapporti con la tradizione latina

Le *Quaestiones in De anima* di Jandun¹⁴ vennero composte a Parigi tra il 1314 e il 1321, in due successive redazioni¹⁵: la seconda di esse aveva comportato l'aggiunta di un proemio, la riscrittura di una parte delle *quaestiones* del libro I, l'inserimento di una nuova *quaestio* e alcuni ritocchi minori al libro II. A questa seconda redazione si rifanno non solo la tradizione indiretta dell'opera (rappresentata dai molti scritti influenzati dalle *Quaestiones*, che, da Taddeo Alderotti¹⁶ a Giovanni di Glogau¹⁷, giungono almeno sino alla

¹³ Nell'ed. a stampa citata (J), esse occupano i ff. 46r-56v.

¹⁴ Per una rassegna bibliografica sull'opera di Jean de Jandun (1286-1328, noto in latino come *Johannes de Janduno* o *de Gandavo*) si rimanda a C. LOHR, «Traditio» 26 (1970), pp. 208-215 (sulle *Quaestiones*, v. pp. 212-213), con le integrazioni in Id., *Commentateurs d'Aristote au Moyen-Âge latin*, Fribourg-Paris 1988, pp. 140-142. Sulla tradizione manoscritta delle *Quaestiones*, sono fondamentali le precisazioni contenute nello studio di M.C. VITALI-Z. KUKSEWICZ, *Note sur les deux rédactions des «Quaestiones de anima» de Jean de Jandun*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» [= MPP] 27 (1984), pp. 3-24.

¹⁵ In realtà, giacché la tradizione manoscritta delle due «redazioni» si presenta fortemente contaminata, non si può ancora definire con esattezza il numero delle rielaborazioni effettivamente subite dall'opera nel suo complesso o almeno da alcune parti di essa; tali rielaborazioni sembrano comunque tutte ascrivibili all'autore stesso: v. al proposito VITALI-KUKSEWICZ, art. cit., pp. 18-19 nota.

¹⁶ M.C. VITALI, *Taddeo de Parme et les deux rédactions des «Quaestiones de anima» de Jean de Jandun*, MPP 28 (1987), pp. 3-13, dimostra che Taddeo, nelle sue *Quaestiones De anima*, sfruttò ampiamente l'opera di Jandun, nella sua seconda redazione; cfr. al riguardo anche Z. KUKSEWICZ, *Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun*, MPP 27 (1984), pp. 25-64.

¹⁷ Per l'influenza delle *Quaestiones* di Jandun su questo autore (noto come *Johannes de Glogovia* e vissuto tra il 1445 e il 1507: cfr. LOHR, «Traditio» 26 [1970], pp. 198-202), e specialmente sul 1. I del suo *Commento* al *De anima*, v. Z.

seconda metà del sec. XV)¹⁸, ma anche le edizioni a stampa pubblicate nel Quattro e Cinquecento. Il testo di queste ultime, tuttavia, presenta indubbie tracce di contaminazione tra le due redazioni – come avviene del resto in buona parte della tradizione manoscritta: in particolare, l'*editio princeps* (Venetiis 1473)¹⁹ riflette una forma testuale che risulta quasi completamente conforme alla seconda redazione dell'opera, a parte l'introduzione di due *quaestiones* appartenenti in origine alla prima redazione, l'una dedicata al problema degli universali (q. I,8 nella stampa), e l'altra corrispondente alla *quaestio* II,2 della prima redazione, che, nell'edizione a stampa, si legge come q. II,5²⁰. In occasione delle ristampe successive (che si protrassero dal 1480 al 1570), il testo venne collazionato con i mss almeno a tre riprese, e ciò comportò l'inserimento di alcune modifiche: tra le altre, la più notevole è quella riprodotta nelle edizioni pubblicate a partire dal 1507, per cui alla conclusione della *quaestio* III,6 venne aggiunta una frase che allude a una più ampia trattazione del problema ivi affrontato²¹. Questa aggiunta, che si riscontra anche in alcuni codici (appartenenti sia alla prima che alla seconda redazione), si riferisce probabilmente alla *Lectura super Tertium De anima* composta da Jandun nel 1321, e pertanto nasce probabilmente da una variante apportata dall'autore solo dopo la chiusura della seconda redazione dell'opera, ma trasmessasi, mediante contaminazione, ai diversi rami della tradizione manoscritta²².

Uno sguardo all'elenco delle *quaestiones* che compaiono nella versione ebraica conservata da N mostra già che essa si conforma in sostanza alla forma testuale dell'*editio princeps*, con due sole eccezioni: l'omissione dell'ampio proemio premesso da Jandun alla seconda redazione, e l'inserimento, tra le *quaestiones* ottava e nona

KUKSEWICZ, *Główne źródła «Komentarza do de anima» Jana z Głogowa*, «Studia Mediewistyczne» 4 (1963), pp. 3-203.

¹⁸ Inoltre, è passata sinora inavvertita l'influenza esercitata dall'opera di Jandun su un filosofo italiano della prima metà del Quattrocento, Offredo Apollinare da Cremona (v. LOHR, «Traditio» 23 [1967], pp. 367-368): cfr. le sue *Quaestiones in De anima*, Venetiis 1496 (v. IGI, IV, Roma 1965, p. 155, n. 6977) [consultate nella copia conservata presso la Biblioteca Universitaria di Pavia (segn. 111. H. 14)], il cui primo libro (comprendente nove *quaestiones*) si rifà palesemente alla *quaestiones* I,1-6 e 9-12 di Jandun (come si presentano nell'edizione a stampa citata).

¹⁹ IGI, III, p. 165, n. 5270.

²⁰ VITALI-KUKSEWICZ, art. cit., pp. 10-12.

²¹ Eccone il testo, com'è riportato in VITALI-KUKSEWICZ, art. cit., p. 16: *Quid autem sentiendum sit de ista quaestione secundum sententiam Aristotelis et Commentatoris videbitur posterius; haec autem dicta sunt ut probabilia et gratia exercitationis.*

²² Per tutto il problema, v. VITALI-KUKSEWICZ, art. cit., pp. 15-16.

del libro II, di una *quaestio* supplementare assente in tutte le stampe e nei manoscritti sinora noti. Questo fatto porta innanzitutto ad escludere che il traduttore ebreo abbia redatto la sua versione sulla base di un incunabolo (dove non avrebbe letto la *quaestio* supplementare); nel contempo, se tale traduttore impiegò come antografo un codice che riproduceva, con le eccezioni ora menzionate, la particolare forma testuale rappresentata dall'*editio princeps*, si deve supporre che quest'ultima non sia il risultato di una rielaborazione attuata da chi ne curò la stampa, ma esistesse già nella tradizione manoscritta²³. In ogni caso, il traduttore dimostra di non conoscere il testo contaminato riprodotto nelle stampe successive: basti l'esempio dell'*explicit* della versione ebraica della *quaestio* III,6 (cfr. N 163ra15-17), ove non si riscontra traccia alcuna dell'aggiunta sopra ricordata.

A livello stilistico, due sono i caratteri fondamentali della traduzione conservata in N: da un lato, una notevole letteralità, che ben emerge dal confronto tra la versione ebraica e il testo latino della prima parte della *quaestio* I,1 (cfr. qui innanzi, *Appendice*). Tale letteralità è tuttavia incrinata da una sostanziale incertezza del traduttore nel rendere in ebraico la terminologia scolastica impiegata da Jandun: queste oscillazioni lessicali balzano agli occhi allorché, per esempio, si esaminano le formule che introducono le diverse sezioni della *quaestio*. Dagli *incipit* delle *rationes principales* (anch'essi riprodotti nell'*Appendice*) si può rilevare come, alla rigidità della formula impiegata da Jandun (*Arguitur quod non/sic*, con lievi varianti) il traduttore opponga una notevole varietà di traduzioni, apparentemente capricciosa. Si noti, in particolare, che la risposta negativa viene spesso resa con l'espressione על צד השולל, corrispondente alla lettera alla formula *ad partem negativam* – formula che peraltro Jandun non impiega mai in quest'opera, ma che si legge, tra l'altro, nelle *Quaestiones in De anima* di uno dei suoi tardi seguaci, Offredo Apollinare²⁴. Nel caso della formula *ad oppositum*, la traduzione ebraica è più uniforme: nella quasi totalità delle occorrenze, l'espres-

²³ È un'ipotesi avanzata anche da VITALI-KUKSEWICZ, art. cit., p. 18 nota (in alto): «...même si aucun manuscrit présentant le même type du texte n'est pas connu aujourd'hui, il n'est pas exclus qu'un tel texte existait à l'époque et que les éditeurs ont repris l'une des traditions manuscrites».

²⁴ È il caso, per esempio, della *quaestio* III,37 sugli intelletti separati, dove la formula impiegata da Offredo, *ad partem negativam arguitur primo sic* (ed. cit., 108va28), corrisponde pressoché alla lettera a quella del traduttore ebraico (הנה יטען ראשונה) לצד השולל הנה [il כן finale resta evidentemente sottinteso]: N 187ra3); cfr. invece la diversa formula riprodotta da Jandun: *arguitur primo quod non* (J 146ra41).

sione latina è resa con le parole **לצר המקביל** o una loro variante (**המקביל יראה**, corrispondente a *oppositum patet*, ecc.); si riscontra bensì anche, al posto di **מקביל**, la variante lessicale **הפך** (II,8 e 20), che, nella terminologia tibbonide, indica piuttosto il «contrario», e, in due casi (III,3 e 4) la formula **לצר הסותר**, alla lettera «dalla parte del contraddittore». Eguale incertezza si rivela nell'introduzione delle *responsiones* finali, seguenti alla *conclusio*: la formula impiegata per solito da Jandun, *ad rationes* o una sua variante, viene resa spesso dalla locuzione **להתרה הספקה** (con diverse varianti, che non trovano riscontro nel testo latino), che traduce alla lettera il latino *ad solutionem dubiorum*; essa viene tuttavia alternata con una serie di formule che designano le *rationes* con il nome di **טענות** (com'è nel caso delle *quaestiones* II,3, 27 e 34, III,5 e 7). Si tratta probabilmente, almeno in quest'ultimo caso, di oscillazioni dovute al traduttore, più che alla presenza di varianti nell'antigrafo latino da lui impiegato – tanto più che la traduzione manoscritta superstite si rivela, nell'impiego di tali formule, sostanzialmente uniforme alle edizioni a stampa.

Non tutti gli elementi che distinguono la versione ebraica dal testo latino possono comunque essere ascritti al traduttore. Resta incerto il motivo per cui, nelle *quaestiones* che si leggono nella versione ebraica, tutti i riferimenti di Jandun agli scritti di autori scolastici cristiani vengono sistematicamente omessi. È il caso dei richiami a Roberto Grossatesta: si confrontino le citazioni incluse nel testo della *quaestio* II,3 (J 28vb35: *ut dicit Lincolnensis in primo posteriorum* e, più innanzi [J 29ra4], *ut dicit Lincolnensis primo posteriorum*), omesse nella traduzione (N 127va57 e 127vb8 rispettivamente)²⁵, o quella contenuta nella *quaestio* II,1 (J 24vb14-15: *ut dicit Lincolnensis secundo posteriorum*), omessa in N 125va1; non diversamente, la citazione di Alberto Magno contenuta nella *quaestio* II,3 (J 28rb51-52: *adsignat Albertus satis evidenter*) non trova riscontro nel testo ebraico (N 127va9). La motivazione ideologica spesso invocata nei casi di questo genere non sembra reggere qui: se, come più innanzi si dimostrerà, la versione di Jandun è da ascriversi a Baruk Ibn Ya'āš, l'impiego che questo filosofo fa di autori scolastici cristiani quali Alberto e Tommaso, esplicitamente menzionati in altre sue opere, porterebbe ad escludere che l'omissione dei loro nomi sia

²⁵ Da un controllo effettuato su alcuni dei codici che trasmettono il testo delle *Quaestiones* non risulta che la tradizione manoscritta latina dell'opera conservi traccia di queste omissioni: cfr. p.e., per i casi sopra riportati, le testimonianze dei mss Vat. lat. 2156, 21va25 e 45; Vat. lat. 2157, 31vb4 e 24; Roma, Bibl. Angelica, n. 536, 18ra24 e 38.

dovuta a un suo intervento «censorio»²⁶. Infine, non è certamente frutto di una elaborazione personale del traduttore ebreo la *quaestio* supplementare del libro II (che si chiamerà d'ora in poi q. II,8bis): essa merita dunque di essere esaminata a parte.

3. La *quaestio* II,8bis e il problema della sua autenticità

La *quaestio* II,8bis della versione ebraica non trova, come si è detto, alcuna corrispondenza nel testo di Jandun, né nelle stampe, né in alcuno dei manoscritti. Si pone dunque, innanzitutto, il problema della fonte dalla quale è stata tratta. Va senz'altro osservato che il confronto con alcuni passi analoghi che si leggono nella letteratura filosofica latina contemporanea a Jandun fa ritenere che essa sia stata tradotta da un testo originale latino, databile proprio al periodo tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo; d'altra parte, giacché non vi è nella versione ebraica delle *Quaestiones* alcun segno che mostri che tale *quaestio* sia stata introdotta nel testo da una fonte estranea, è tutt'altro che irragionevole attribuire anch'essa alla mano del filosofo parigino. Eccone dunque l'*incipit* (N 132ra20-23), a fronte di una congetturale ritraduzione in latino:

האם כחות הנפש יבדלו קצתם
מקצת כפי הבדל מושגי הכחות
ולצד השולל נקיש ראשונה
ההפכיים הם אשר בתכלית המרוק
אבל הפכיות המושגים
לא יחדש הפכיות בכחות
כי כח הראות אחד בעינו
משיג הלבן והשחור
אבל הבדלי המושגים
לא יחדשו הבדלי הכחות

Utrum potentie anime differant ab in-
vicem secundum differentiam obiectorum
Et arguitur primo quod non
quia contraria sunt maxima distantia
sed contrarietas obiectorum
non producit contrarietatem in potentiis
quia virtus visiva est eadem
percipiens album et nigrum
sed differentiae obiectorum
non producunt differentiam in potentiis

1 ms הכחות|כחות

Il testo della *quaestio* (che conta ben 19 *rationes principales*) si interrompe al principio della *responsio* alla seconda *ratio* (N 132vb40-41):

לב' נאמר
שאף שהקול המראה הם
מתחלפים מקרים...

Ad secundam dicitur
quod, etiamsi vox et visus sunt
diversa accidentia...

²⁶ Per le citazioni di Alberto e Tommaso negli scritti di Baruk, v. qui innanzi, p. 20.

Si tratta della *quaestio* che si trova generalmente formulata nei termini *Utrum potentiae animae distinguantur per obiecta*²⁷, e che si legge in alcune delle numerose raccolte di *quaestiones* sul *De anima*, di tendenza averroistica, composte tra la fine del sec. XIII e l'inizio del sec. XIV²⁸. Tra le altre, essa è contenuta (come q. II,24) nella miscellanea silloge di *quaestiones* sul *De anima* conservata nel ms di Cracovia, Bibl. Jagell., n. 737²⁹, una raccolta che, in parte, si rifà proprio alle *Quaestiones* di Jandun (almeno per quanto riguarda il 1. III); tuttavia, l'unico dato sinora noto della discussione della *quaestio* di Cracovia, l'*incipit* delle *rationes principales (et arguitur quod [sic])*, non corrisponde a quello della *quaestio* II,8bis del ms di Napoli. Parimenti, una *quaestio* egualmente formulata e riportata nell'*Expositio libri De anima* di Walter Burleigh (*Gualterius Burlaeus*)³⁰ differisce da quella di N nella risposta, come si può desumere dall'*incipit* (riportato qui sotto secondo il ms di Roma, Bibl. Ap. Vat., vat. lat. 2151, f. 31rb9ss.):

Utrum potentie anime distinguantur per obiecta. Quod non arguitur: voluntas et intellectus sunt potentie anima et non distinguuntur per obiecta, quia habent idem obiectum. Nam id quod est obiectum voluntatis est obiectum intellectus...

²⁷ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, 6, 418a7-26.

²⁸ Sugli autori dell'averroismo latino tra il 1260 e il 1350 e le loro dottrine noetiche, v. Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, Wrocław – Varsovie – Cracovie 1968. Per dati sommari su alcuni dei testi in questione. v. anche A. THIRRY, *A propos de certains commentaires médiévaux du «De anima» d'Aristote: résultats de quelques recherches*, BSPM 8-9 (1966-1967), pp. 63-87, e B.C. BAZÁN, *La ciencia del alma y el conocimiento de si mismo a traves de tres textos ineditos del siglo XIII*, «Philosophia» (Mendoza) 35 (1959), pp. 111-153, dove, tuttavia, nulla risulta in merito alla *quaestio* che qui si considera; essa non compare neppure tra le *Quaestiones in De anima* di Ugo di Utrecht (*Hugo de Traiecto*, che pure fu autore ben noto a Jandun), esaminate da C. ERMANTINGER, *Some Unstudied Sources for the History of Philosophy in the Fourteenth Century*, «Manuscripta» 14 (1970), pp. 3-33, 67-87: v. le pp. 22-27.

²⁹ Cfr. la segnalazione di Z. KUKSEWICZ, *Note on some fourteenth century Averroistic works in the ms Cracow Bibl. Jagell. 737*, MPP 27 (1984), pp. 65-72: v. p. 70.

³⁰ Su quest'opera, v. la bibliografia in LOHR, «Traditio» 24 (1968), pp. 182-183, e Id., *Commentateurs d'Aristote...*, pp. 72 e 74; cfr. la lista delle *quaestiones* in A. MAIER, *Ein unbeachteter «Averroist» des XIV. Jahrhundert: Walter Burley*, in *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze 1955, pp. 475-499: v. le pp. 481-483 [= A. MAIER, *Ausgehendes Mittelalters*, I, «Storia e Letteratura» 97, Roma 1964, pp. 101-121: p. 105]. Su Burley e il suo (discusso) averroismo, v. anche J. KITCHEL, *The De potentiis animae of Walter Burley*, «Medieval Studies» 33 (1971), pp. 85-113: il suo *De potentiis* contiene diversi accenni al problema della *distinctio potentialium per obiecta* (v. in particolare cap. V, § 23 ss.: *ivi*, p. 90).

Il testo che più si avvicina alla *quaestio* considerata è forse, invece, quello della *quaestio* nona del libro II inclusa nelle *Quaestiones in De anima* dello pseudo-Sigieri (in realtà, opera di un anonimo «semi-averroista», forse discepolo di Boezio di Dacia, e composta tra il 1273 e il 1277)³¹. Se ne veda il testo (di cui si riproducono qui sotto i passi più utili ai fini del confronto) nell'ed. Van Steenberghen³²:

Quaestio <9>

<Utrum potentiae animae distinguantur per obiecta>

Quaeritur consequenter utrum potentiae animae distinguantur per obiecta. Quod non, probo, quia, si sic, videretur quod distinguantur secundum maximam distantiam obiectorum; maxima autem distantia est contrariorum; quare secundum hoc distinguantur: quod tamen falsum est, quia eadem est virtus et potentia contrariorum.

[...] *Ad rationem dicendum quod distinctio erit secundum maximam distantiam obiectorum secundum quod obiecta; et ulterius dico quod contraria, ut album et nigrum, non sunt talia. Vel non esset inconueniens dicere quod per album et nigrum distinguitur virtus visiva secundum duas species, cum sint differentiae per se coloris.*

Non stupisce, peraltro, che proprio in questo scritto pseudo-sigieriano si legga un testo che rivela qualche analogia con la *quaestio* II,8bis di N: per il vero, già M. Giele aveva mostrato l'esistenza di rapporti reciproci – evidenti almeno nella formulazione delle *quaestiones*, se non nella loro effettiva discussione – tra l'opera dello pseudo-Sigieri, quella di Boezio di Dacia e quella, appunto, di Jean de Jandun³³.

³¹ M. GIELE - F. VAN STEENBERGHEN - B. BAZÁN (edd.), *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote*, «Philosophes Médiévaux» XI, Louvain-Paris 1971, pp. 121-348: v. pp. 129-133 (sull'identità dell'autore); il testo delle *Quaestiones* dello Pseudo-Sigieri era già stato edito da VAN STEENBERGHEN in *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vv., Louvain 1931-1943, I, 21-156, secondo i mss di Oxford, Merton Coll., n. 275, ff. 67-84 e Monaco, Bayerische Staatsb., lat. (Clm) 9559, ff. 74-82, che presentano due diverse redazioni del testo: la *quaestio* II,9, in particolare, è assente nel ms di Monaco.

³² *Op. cit.*, pp. 211-213.

³³ Si cfr. la tesi di dottorato dello stesso Giele (consistente nell'edizione delle *Quaestiones De anima* attribuite a Boezio di Dacia), presentata nel 1944 a Lovanio, e più tardi pubblicata da W. SEŃKO (M. GIELE, *Un commentaire averroïste du traité de l'âme d'Aristote (Text inédit et étude)*, MPP 15 [1971], pp. 3-168: v. le pp. 145-150, per una tavola comparativa degli *incipit* delle *quaestiones* contenute nei tre testi).

Tutti questi elementi contribuiscono a far risalire la *quaestio* II,8bis a un autore averroista del principio del Trecento. Ciò non comporta, naturalmente, che tale autore sia necessariamente da identificarsi con Jandun: essa potrebbe essere stata redatta da un allievo o da un imitatore contemporaneo del filosofo parigino, e successivamente inserita in un ascendente del codice impiegato come antografo dal traduttore ebreo. Almeno un indizio, tuttavia, induce a credere che il passo sia effettivamente di mano di Jandun. Spinge a questa conclusione (che potrà naturalmente essere confermata definitivamente solo in seguito a un'analisi dottrinale dei contenuti della *quaestio*) la presenza di un significativo accenno al termine della *quaestio* II,8 del testo latino riprodotto in J, dove, dopo aver affrontato, seppur molto rapidamente, proprio il problema della distinzione delle potenze dell'anima mediante i loro oggetti, Jandun dichiara:

Sic dicitur communiter. Sed de hoc non dico per modum determinationis sed gratia exercitationis. Inferius autem plus ingeretur de isto (J 36vb46-49).

Sembra che a questa allusione sia da attribuire lo stesso peso di quella contenuta al termine della *quaestio* III, 6, non a caso formulata in termini analoghi: se è così, Jandun allude qui a una più ampia trattazione del problema, che non trova certamente posto nel testo delle *Quaestiones* sul *De anima* quale ci è giunto nelle stampe e nei mss latini sinora noti. È possibile che tale trattazione fosse stata demandata a una *quaestio* apposita, aggiunta più tardi (forse in occasione di una terza «redazione» dell'opera), che potrebbe ben identificarsi con la *quaestio* II,8bis³⁴; e, se tale ipotesi è vera, si può ragionevolmente concludere che la versione ebraica rappresenta l'unica

³⁴ A far credere che la *quaestio* sia stata introdotta da Jandun più tardi contribuisce anche il confronto con una delle principali fonti della sua opera (che ha lasciato tracce soprattutto nella prima redazione), le *Quaestiones super librum De anima* di Thomas de Wylton (contemporaneo di Jandun: cfr. LOHR, «Traditio» 29 [1973], pp.190-191): esse non fanno menzione alcuna di una *quaestio* del genere, limitandosi a riportare, come q. II,9, *utrum de potentia distinguatur per obiecta et actus* (ms Oxford, Balliol College, n. 91, ff. 246-277: f. 261rb). V. l'elenco delle *quaestiones* in V. SEŃKO, *Tomasza Wiltona Quaestio disputata de anima intellectiva (wstęp krytyczny i wydanie tekstu)*, «Studia mediewstyczne» 5 (1964), pp. 3-190: v. pp. 12-13; sull'importanza di questo testo come fonte di Jandun, v. W. SEŃKO, *Jean de Jandun et Thomas Wilton. Contribution à l'établissement des sources des «Quaestiones super I-III De Anima» de Jean de Jandun*, BSPM 5 (1963), pp. 139-143. D'altra parte, non vi è traccia alcuna della *quaestio* II,8bis nelle *Quaestiones* di Taddeo Alderotti, redatte subito dopo la stesura della seconda redazione dello scritto di Jandun: cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Le Quaestiones de anima di Taddeo di Parma*, «Orbis Romanus» XVIII, Milano 1951 (edizione delle *quaestiones* del l. III e riassunto dei ll. I-III), e in particolare, la p. XXX.

testimonianza superstite di quest'ultima redazione delle *Quaestiones* di Jandun.

L'ipotesi testé avanzata è giustificabile proprio in considerazione dell'intricata tradizione manoscritta dell'opera, che dà prova dell'esistenza di numerose rielaborazioni (più o meno parziali) operate dall'autore stesso. Va anche considerato che tale tradizione è costituita in buona parte da manoscritti relativamente tardi, risalenti al sec. XV; dunque, se, come si vedrà, la versione ebraica può essere cronologicamente ascritta alla seconda metà di questo secolo, la sua testimonianza per la ricostruzione del testo latino non può essere senz'altro respinta come *recentior*. Infine, l'ipotesi di una terza redazione può dar ragione delle non poche varianti testuali testimoniate dal ms di Napoli³⁵: anche l'omissione delle citazioni del Grossatesta e di Alberto potrebbe esser fatta risalire a varianti d'autore. Si noti, tra l'altro, che la conclusione della *quaestio* II,8 si presenta nel testo ebraico in forma diversa da quella testimoniata nelle edizioni: in essa, l'accento al problema della *distinctio per obiecta*, molto più breve di quello contenuto nel testo latino, allude senz'altro ad una trattazione immediatamente successiva della questione (cfr. N 132ra19: *שאחר זה והאמת בזה יגלה עוד במה*, «e la verità di questo apparirà anche da quel che segue»), e non è improbabile che questa seconda formulazione sia stata adottata da Jandun stesso al momento di inserire nell'opera la nuova *quaestio*. Non è neppure da escludere che tale *quaestio* fosse stata in origine indipendente dalla raccolta – come è avvenuto per la *quaestio* II,16, che costituiva in un primo tempo un trattato a sé stante (*De sensu agente*)³⁶ – e che proprio il fatto che sia stata inserita più tardi sia la causa della sua assenza dalla tradizione manoscritta latina superstite.

4. Il probabile traduttore: Baruk Ibn Ya'āz

Restano ora da individuare l'autore della traduzione di Jandun e l'epoca in cui essa venne realizzata. Quanto al primo punto, alcuni indizi di carattere lessicale e stilistico fanno ritenere che la traduzione si debba alla stessa mano di colui che volse in ebraico il *Commento Grande* al *De anima*.

Innanzitutto, tanto nella versione del *Commento* quanto in quella delle *Quaestiones* si riscontrano analoghe oscillazioni terminologiche:

³⁵ Cfr., p.e., le ll. 33-34 della *quaestio* I,1 (pubblicata qui sotto, *Appendice*), omesse nell'edizione a stampa latina.

³⁶ Cfr. ERMANTINGER, art. cit., pp. 3-4.

valga per tutti l'esempio già ricordato dell'incostante traduzione del termine latino *ratio* (o dei suoi sinonimi *quaestio* e *dubium*) ora come טענה, ora come ספק. Identica incertezza si verifica nella versione del *Commento* di Averroè: al termine *quaestio* impiegato nella versione latina ascritta a Michele Scoto corrispondono, nella traduzione ebraica, ora טענה (N 103vb24 = CG *De anima*, ed. Crawford, 409,654), ora ספק (N 103ra13 = CG *De anima*, ed. Crawford, 399,370).

Esiste tuttavia un secondo indizio, più probante, a favore dell'identificazione del traduttore delle *Quaestiones* con il traduttore del *Commento*: la traduzione ebraica dei passi dell'opera di Averroè citati da Jandun nel suo scritto è infatti pressoché identica a quella dei passi corrispondenti che si leggono nella versione ebraica probabilmente redatta da Baruk Ibn Ya'āš. Si vedano, a mo' di esempio, le citazioni incluse nella *quaestio* III,1 (per il *Commento*, si fa riferimento all'ed. Crawford; per le *Quaestiones*, all'ed. di Venezia 1480 [= J]):

J 80rb45-46	N 156ra33
<i>ista enim virtus sc. cogitativa</i>	לפי שהכח הזה רצוני המחשבי
<i>est aliqua ratio</i>	הוא דבור מה
CG (449,176)	N 107rb7
<i>Ista enim virtus</i>	כי הכח ההוא
<i>est aliqua ratio</i>	הוא דבור מה

N [= CG] 2 דברי [דבור] ms (ma cfr. N 112ra52 = CG 509,39: דבור = *ratio*).

J 80va29-30	N 156ra56
<i>intellecta universalia speculativa</i>	המושכלות הכוללות
<i>sunt colligata cum imaginibus</i>	הם נקשרות עם המדומות
<i>et corrupta per corruptionem earum</i>	ונפסדות בהפסדם
CG (469,26-27)	N 108vb40-41
<i>intellecta universalia</i>	המושכלות הכוללות
<i>conligata sunt cum ymaginibus</i>	הם נקשרים עם המדומים
<i>et corrupta per corruptionem earum</i>	ונפסדים בהפסדם

N [= CG] 2 [נקשרים] מקובצים nel ms; aggiunto sopra נקשרים.

È chiaro che tali coincidenze non possono essere dovute al caso; ed è molto improbabile, d'altra parte, che il traduttore delle *Quaestiones* avesse sistematicamente riconfrontato con la versione ebraica del *Commento* i passi ripresi da quest'ultimo, tanto più che le indicazioni fornite da Jandun (che si riferiscono – non senza varianti – alla numerazione dei lemmi del testo aristotelico che si legge nell'edi-

zione giuntina) non corrispondono affatto alla suddivisione in *summae* (כללים) e capitoli (פרקים) introdotta da Baruk nella sua versione. La soluzione più economica per spiegare le coincidenze lessicali e stilistiche ora rilevate sta nel supporre che la stessa persona abbia tradotto il *Commento Grande* e le *Quaestiones*, e probabilmente in tempi non molto distanti tra loro.

5. L'opera di Baruk Ibn Ya'īš

Alla figura del filosofo e traduttore Baruk b. Iṣḥaq Ibn Ya'īš, appartenente a una famiglia di origine spagnola non ignota agli studiosi della scienza e della filosofia ebraica medievale³⁷, e, come generalmente si crede, attivo in Italia meridionale nella seconda metà del Quattrocento, non è stato sinora dedicato uno studio approfondito. Questo personaggio si inserisce tuttavia nel più vasto movimento che spinse, verso la fine del sec. XV, alcuni filosofi ebrei, per lo più di area sefardita (Eli Ḥabillo, Abraham Šalom, Abraham b. Yosef Ibn Naḥmias), a tradurre in ebraico commenti ed esposizioni scolastiche della filosofia aristotelica, quali la numerosa serie delle *Quaestiones* di Jean Letourneur (*Johannes Versor*)³⁸, le *Quaestiones sull'Isagoge*, le *Categoriae* e il *De interpretatione* di Marsilio di Inghen (*Marsilius ab Inghen*)³⁹ e il *Commento alla Metafisica* di Tommaso d'Aquino⁴⁰. In verità, se la personalità di Baruk è rimasta per lo più in ombra, ciò è dovuto anche al fatto che ben poche sono le opere a lui esplicitamente attribuite dalla tradizione manoscritta. Tale è il caso di:

- 1) la traduzione della *Metafisica* dalla versione latina di

³⁷ Membro della stessa famiglia fu infatti anche quel David b. Šelomoh Ibn Ya'īš che, verso il 1375, tradusse dall'arabo al latino l'*Economico* di Brisone (cfr. STEINSCHNEIDER, *HÜb.* § 120, pp. 228-229); la traduzione, conservata nel solo ms di Monaco, Bayerische Staatsbibl., hebr. 263, venne edita, insieme all'originale arabo, da M. PLESSNER in *Der OIKONOMIKOS der Neupythagoreer Bryson...*, Heidelberg 1928); ma già nella prima metà del '300 uno Šelomoh b. Ya'īš (identificato dallo Steinschneider, *HÜb.* 686, con il celebre medico Šelomoh b. Abraham b. Baruk di Siviglia, morto nel 1345: cfr. P. PERREAU, *Correzioni ed aggiunte al Catalogo Derossiano. Intorno ad alcuni Comenti del Canone di Avicenna, in lingua ebreo-rabbinica*, «Bollettino Italiano degli Studii Orientali» n.s. 16-17 [1879], pp. 344-348, e v. p. 354) aveva redatto un commento al *Canone*, del quale oggi restano alcuni frammenti e vari compendi (*HÜb.* § 463/3, pp. 686-687). Sulle notizie relative a questa famiglia, v. HB 19 (1879), pp. 93-95; le poche notizie biografiche su Baruk si leggono in EJ XVI, p. 704.

³⁸ Cfr., *HÜb.* § 298, pp. 487-489.

³⁹ *HÜb.* § 280, pp. 469-470.

⁴⁰ *HÜb.* § 296, pp. 485-486.

Guglielmo di Moerbeke. A questa versione, conservata per intero in quattro mss⁴¹ e, parzialmente, in un quinto⁴², è premezza una prefazione, opera dello stesso Baruk, che dichiara di aver composto la traduzione su commissione di Šemu'el Šarfati, in data imprecisata⁴³;

2) un commento filosofico ai capitoli 1-10 del libro I dei *Cardiaca* di Avicenna, conservato nel solo ms di Oxford, Bodl. Libr., Mich. Add. 16 [Neubauer 2110], e per il quale Baruk impiega tanto gli scritti di Aristotele (*De Coelo*, *Politica*, *Etica Nicomachea*) e i commenti di Averroè, quanto testi di Tommaso e di Alberto Magno⁴⁴.

Oltre a queste due opere, viene generalmente attribuita a Baruk anche una terza: si tratta di un commento all'*Etica Nicomachea*, conservato nei mss di Parigi, B.N., hébr. 1001, 1002 e 1003 (= micr. JNUL 14686, 14687 e 14688 rispettivamente)⁴⁵, che, secondo l'opinione vulgata, sarebbe la versione (promossa o effettuata personalmente da Baruk) di un testo latino non identificato⁴⁶. In realtà, i tre codici⁴⁷ contengono un'*expositio* (*bé'ûr*) scolastica dell'*Etica*, inclu-

⁴¹ Secondo il catalogo IMHM, si tratta dei codici di Oxford, Bodl. Libr., Mich. 67 [Neubauer 1366] (= micr. JNUL 22391); Leiden, Univ. Libr., Warner 33 [Or. 4771] (= micr. JNUL 31912); Parigi, B.N., hébr. 891 (= micr. JNUL 30333); Cambridge, Univ. Libr., Add. 172 (= micr. JNUL 16290).

⁴² Questo frammento, sinora mai individuato, si conserva nel ms di Roma, Bibl. Casanatense, n. 3083 [= ebr. 151], ff. 144r-145v (datato del 1470) e di Mosca, The Russian State Library, Collez. Günzburg 139 (= micr. JNUL 5819), ff. 1v-3r. È interessante osservare che tale frammento compare in appendice a una copia della versione ebraica (opera di Qalonymos b. Qalonymos) del *Commento Medio* alla *Metafisica* di Averroè, e comprende proprio il passo iniziale del libro I, capp. 1-2 (nella versione di Baruk, l. I, *summa* I, capp. 1-3), non commentato da Averroè nella sua opera, ed evidentemente inserito qui per motivi di completezza.

⁴³ Ovviamente prima del 1470. Il contenuto della prefazione è esposto da STEINSCHNEIDER in *HÜb.* § 77, pp. 157-158.

⁴⁴ Cfr. al proposito *HÜb.* § 447/1, pp. 701-702. L'ascrizione a Baruk è contenuta nel titolo dell'opera (ms di Oxford, f. 1r1-2: *Be'ûr la-Samim ha-Libbiyyim še-ħibber ha-ħakam ha-šalem ha-'elôhî R. Barûk Ibn Ya'îš*). È da rilevare che le esplicite citazioni di Alberto (traslitterato אלברטו) che si leggono nel suddetto ms ai ff. 6v18 e 7r3 e 8 – e che trattano appunto del problema della presenza della totalità dell'anima in tutto il corpo o in *ogni* parte del corpo (per cui cfr. anche Jandun, q. II,7) – si rifanno (seppur non alla lettera) al *Commento* del filosofo al *De anima* (l. II,1,7; cfr. l. I,2,16).

⁴⁵ *HÜb.* § 114, p. 218.

⁴⁶ Questa ipotesi risale al catalogo di H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la bibliothèque impériale*, Paris 1866, pp. 179-180.

⁴⁷ Si noti che il ms 1001 (in scrittura sefardita, forse del tardo sec. XV, ma portato a Parigi, nella biblioteca di Colbert, da Aleppo nel 1673 [come si deduce da una nota manoscritta al f. 220v]) è mutilo dell'inizio, e contiene il testo a partire dal

dente anche numerose *quaestiones*, compilata da un allievo di Baruk, Šemu'el b. Šelomoh A[Ī]ṭortos, nel 5245 [= 1485], come egli stesso dichiara al termine dell'opera⁴⁸. Per la redazione del suo commento, Aṭortos si rifece agli insegnamenti del suo maestro, che è più volte citato nel corso dell'esposizione sotto il nome di מורי י"א⁴⁹; alle sue opinioni vengono accostate quelle di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino⁵⁰ e tale «*Maestro de Osma*», da identificarsi con lo scolastico spagnolo Pedro Martinez de Osma (m. nel 1480)⁵⁰. A quanto si può desumere dai brevissimi frammenti dell'*Etica* riprodotti come lemmi, il testo seguito nel commento compilato da Aṭortos non ha alcun rapporto con la versione ebraica quattrocentesca, tratta dalla versione latina di Roberto Grossatesta e opera di Me'ir Alguadez⁵²;

l. II, *summa* 2, cap. 1, in corrispondenza dei f. 59r8ss. del ms 1002 e f. 44r19ss. del ms 1003.

⁴⁸ Cfr. il *colophon* che si legge nel solo ms 1001, f. 220r10-13: העתקתי אותו... וכתבתי ממה ששמעתי אני שמראל בר' שלמה אטורטוש [...] מפי מורי החכם השלם הכולל הפילוסוף... האלוהי ר' ברוך בן יעיש [...] השלמתיו בעיד בניאבינוטי בשנת רמ"ה... «l'ho copiato e scritto da quel che ho udito io, Šemu'el b. Šelomoh A[Ī]ṭortos [...], secondo il mio maestro, il sapiente completo e universale, il filosofo metafisico R. Baruk b. Ya'īš [...], e l'ho concluso nella città di Benavente [*lege* Benevento?] nell'anno 245...»; ma all'attribuzione dell'opera al nostro autore alludono anche le tre ll. finali del ms 1003 (271r12-15), contenenti una serie di eulogie tutte inizianti con la parola *barūk*. Le numerose glosse in vernacolo (apparentemente in lingua castigliana) incluse nell'opera sono probabilmente di mano del compilatore stesso.

⁴⁹ Per questa denominazione, impiegata anche da Abraham Ibn Nahmias (che si riferisce al traduttore della *Metafisica* come ברוך י"א), cfr. STEINSCHNEIDER, *HÜb.*, p. 158.

⁵⁰ Su un commento ebraico al *Commento Medio* di Averroè all'*Etica Nicomachea*, includente numerosi riferimenti al commento di Tommaso, v. L.V. BERMAN, *Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew Literature*, in *Multiple Averroës*, Paris 1978, pp. 287-321; v. le pp. 300 e 312-321.

⁵¹ Le citazioni di Pedro de Osma (*Petrus Oxomensis*) si leggono in particolare nell'introduzione dell'opera (ms 1002, f. 4r1, 4v1); è da credere che esse siano state tratte dal *Commento* all'*Etica Nicomachea* del filosofo spagnolo, il cui testo venne edito una sola volta (*Petrus de Osoma, Commentaria in Ethicorum libros Aristotelis*, Salamanca 1496; ne esiste copia presso la Bibliothèque Nationale di Parigi [segn. Rés. g. R. 22]), dopo esser stato sottoposto a una non meglio precisata «revisione» da parte di Fernando de Roa (cfr. l'*explicit* dell'edizione, che lo dichiara *...correctum per reverendum magistrum de Roa...*). Per una bibliografia su Pedro de Osma (condannato come eterodosso da papa Sisto IV nel 1479), v. LOHR, «Traditio» 28 (1972), pp. 363-364; cfr. anche ID., *Commentateurs d'Aristote...*, pp. 203-204.

⁵² Cfr. per uno studio su questa versione, L. BERMAN, *La traduzione ebraica dal latino dell'Etica Nicomachea di Aristotele* (in ebr.), «Jerusalem Studies in Jewish Thought» 7 (1988), «Shlomo Pines Jubilee Volume» I, pp. 147-168. Si noti anche che, come nelle versioni ebraiche della *Metafisica* e del *Commento Grande* al *De anima*, il testo dell'*Etica* è, nel commento di Aṭortos, suddiviso in *summae* e capitoli secondo uno schema diverso da quello adottato nelle traduzioni di uso corrente:

esso risulta piuttosto da una traduzione in ebraico del testo commentato dallo stesso De Osma, che corrisponde a sua volta alla versione latina dell'*Etica* redatta dall'umanista aretino Leonardo Bruni nel 1417⁵³. Nell'introduzione di questo commento viene infine citata un'esposizione (*be'ûr*) della *Fisica* (completamente sfuggita ai bibliografi), della quale viene riportato un ampio passo sul tema della classificazione delle scienze⁵⁴; non è tuttavia chiaro se essa sia stata redatta dallo stesso Altorços o dal suo maestro.

Altri due scritti, benché non esplicitamente ascritti a Baruk, sono a lui attribuibili, come si è visto, sulla base di un esame del lessico e dello stile: la versione del *Commento Grande* del *De anima* di Averroè, conservata almeno in quattro mss⁵⁵, e quella delle *Quaestiones* in *De anima* di Jandun. Si può ragionevolmente presumere che queste due versioni siano state compiute nello stesso periodo (ossia, com'è certo nel caso del *Commento Grande*, in data anteriore al 1475)⁵⁶; ad accomunarle non è solo la terminologia filosofica impiegata, ma anche e soprattutto i contenuti dottrinali. Jandun fu, notoriamente, uno dei massimi esponenti dell'averroismo parigino tra la fine del '200 e l'inizio del '300, e certo la lettura e lo studio dei suoi scritti poteva tornare utile anche a uno studioso ebreo di Averroè

sembra questa una caratteristica propria delle traduzioni di Baruk (cfr. l'osservazione di Wolfson, art. cit., 101).

⁵³ Per la bibliografia relativa alla versione di Bruni (più volte data alla stampa tra Quattro e Cinquecento), cfr. E. FRANCESCHINI, *Leonardo Bruni e il «vetus interpres» dell'Etica a Nicomaco*, in *Medioevo e Rinascimento* cit. (v. sopra, n. 30), I, pp. 299-319: 299 n. 1; si aggiunga H.B. GERL, *Philosophie und Philologie. Leonardo Brunis Übertragung der Nikomachischen Ethik in ihren philosophischen Prämissen*, München 1981. Per indicazioni bibliografiche generali su Leonardo Bruni, v. LOHR, «Traditio» 27 (1971), pp. 316-320; ID., *Commentateurs d'Aristote...* cit., p. 160.

⁵⁴ Cfr. il ms 1002, f. 1r17ss.: ...**וכבר קדם מאתנו בביאור ספר השמע**

⁵⁵ Oltre al ms di Napoli, si tratta di: Berlino, Staatsbibliothek, Or. 1387 (= micr. JNUL 1814) (per cui v. qui sopra, p. 8); Mosca, The Russian State Libr., Coll. Ginzburg 1421 (= micr. JNUL 48487); Budapest, Accademia delle Scienze, Coll. Kaufmann 283 (= micr. JNUL 14731), mutilo del principio (il testo s'inizia in corrispondenza del lemma 26 del l. I del testo latino) e della fine (sino al lemma 31 del l. III), e non privo di lacune all'interno. Sulla tradizione manoscritta dell'opera, cfr. anche G. TAMANI, *La tradizione ebraica del De anima di Aristotele*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, «Sangue e antropologia» 7, Roma 1991, I, 339-362: v. le pp. 351-352.

⁵⁶ A far propendere per una datazione «bassa» (presumibilmente non prima del 1450) potrebbe contribuire, oltretutto la testimonianza dell'allievo Altorços (attivo nel 1485), anche l'annotazione di Abraham Ibn Nahmias menzionata da Steinschneider (v. sopra, n. 49): essa presuppone che Baruk fosse ancora in vita quando Abraham compose la sua versione del *Commento* alla *Metafisica* di Tommaso, ossia in data non molto precedente il 1490 (cfr. Wolfson, art. cit., p. 102).

(quale dev'essere stato Baruk) per chiarire gli sviluppi raggiunti dalla Scolastica nell'interpretazione del Commentatore.

6. Conclusioni

L'incertezza, che ancora permane, sull'esatta collocazione cronologica e geografica della traduzione ebraica delle *Quaestiones* di Jandun non consente per il momento di trarre conclusioni sicure circa le motivazioni che spinsero Baruk Ibn Ya'īš a redigerla; né, d'altra parte, è possibile ora stabilire quale accoglienza e fortuna essa abbia trovato nel pubblico dei contemporanei. Da un lato, la versione potrebbe inquadarsi nel panorama dell'aristotelismo averroizzante che caratterizzò una considerevole parte della filosofia italiana nei secoli XIV-XV: per quanto, come si è accennato, l'opera di Jandun abbia avuto il suo massimo successo in Italia poco dopo la sua apparizione (verso il 1320)⁵⁷, essa non cessò di manifestare la sua influenza almeno sino alla metà del Quattrocento. D'altro canto, non è escluso neppure che la versione delle *Quaestiones* sia stata redatta da Baruk sulla spinta dell'ambiente filosofico ebraico spagnolo dal quale egli traeva le sue origini – un ambiente che non mancò di dedicare attenzione alle opere di Averroè sino a Quattrocento inoltrato⁵⁸.

Questa versione rappresenta comunque un caso del tutto particolare tra le versioni ebraiche di scritti filosofici latini: nel panorama dei commenti scolastici al *De anima*, che, specialmente nell'ambiente italiano, era dominato sin dal principio del '300 dai commenti di Alberto, Tommaso ed Egidio Colonna (noti attraverso gli estratti tradotti da Yehudah Romano⁵⁹, e, più tardi, anche attraverso ver-

⁵⁷ Sull'influenza delle dottrine psicologiche dell'averroismo parigino sull'averroismo bolognese della prima metà del sec. XIV (rappresentato da Taddeo Alderotti e Matteo di Gubbio [*Matthaeus Maei de Eugubio*]), v. l'introduzione di A. Ghisalberti, *Le «Questiones de anima» attribuite a Matteo da Gubbio*, Milano 1981, che pubblica il testo di Matteo sulla base del ms di Firenze, Bibl. Med. Laur., Faes. 161 (ff. 84v-103v); sui legami tra i ll. I-II dell'opera e quelli delle relative *Quaestiones* di Jandun, v. *ivi*, 37, n. 63.

⁵⁸ Si considerano, al proposito, i supercommentari agli scritti di Averroè redatti in Spagna nel secolo XV, come quello al *Comento Medio alla Metafisica*, composto dal filosofo sefardita Abraham Bibago verso il 1450: cfr. *HÜb.* § 86, pp. 168-171.

⁵⁹ V. ora C. RIGO, *Yehudah b. Mosheh Romano traduttore di Alberto Magno (commento al De anima III,II,16), «Henoch» 15 (1993)*, pp. 65-91, cui si rimanda per la bibliografia in merito; cfr., per il panorama generale delle versioni, EAD., *Yehudah b. Mosheh b. Dani'el Romano traduttore dei commenti scolastici al De Anima*, in F. VATTIONI (ed.), *Sangue e antropologia nel Medioevo*, «Sangue e antro-

sioni integrali)⁶⁰, e nel quale l'averroismo latino sembrava non aver lasciato traccia alcuna, la traduzione realizzata da Baruk, ancorché giunta tardi, rappresenta certamente un elemento innovativo. Ma l'interesse di quest'opera non si limita all'ambito della storia della filosofia ebraica medievale; essa, con buone probabilità, testimonia l'esistenza di una *recensio* del testo di Jandun della quale non è rimasta traccia nella tradizione latina diretta, e che conteneva un passo altrimenti ignoto – un punto che merita ulteriori approfondimenti.

Appendice

Le Quaestiones in De anima di Jandun: versione ebraica e testo latino

Le citazioni del testo latino rimandano all'edizione a stampa di Venezia 1480 [= J, consultata nella copia di Milano, Bibl. Naz. Braidense, segn. AK-X-23]; le abbreviazioni sono state, di regola, sciolte, mentre le eventuali integrazioni di lettere omesse sono state poste tra parentesi quadre.

Le citazioni della versione ebraica rimandano al ms di Napoli, Bibl. Naz., III. F. 5 [= N], il cui testo è stato corretto sulla base del confronto con la fonte latina⁶¹; con l'eccezione della q. I,1 (della quale si pubblica, a scopo esemplificativo, tutta la prima parte), non si riporta che il testo della *quaestio principalis* e l'*incipit* delle *rationes principales*.

Q. I,1 (N 120ra1-42 = J 2vb40-3ra41):

האם אפשר שתהיה לנו	<i>Utrum de anima possit</i>
דיעה מן הנפש	<i>esse scientia</i>
ויחשב שאי אפשר בטענות	<i>et arguitur quod non</i>
ראשונה לא תפול דיעה	<i>primo quia de singularibus</i>
בדברים פרטיים	<i>non est scientia</i>
הנפש היא בתואר זה	<i>sed anima est huiusmodi</i>
אם כן וכו'	<i>quare etc.</i>

pologia» 8, Roma 1993 [in stampa].

⁶⁰ Tale è il caso, almeno, del commento al *De anima* di Tommaso (cfr. STEINSCHNEIDER, *HÜb.* § 297/8, pp. 486-487); altri trattatelli psicologici di Tommaso vennero volti in ebraico da Eli Habbilo verso la fine del sec. XV (v. *ivi*, § 295, pp. 483-484).

⁶¹ Nell'apparato dei passi in ebraico, qui come nel testo dell'articolo, le lettere che risultano cancellate nel ms vengono sottolineate con due punti.

הגדולה מברארת בא' ממופת	<i>maior patet primo posteriorum</i>
ובו' ממה שאחר	<i>et septimo metaphysice</i>
הקטנה גם כן תתבאר למה	<i>minor patet quia</i>
שהנפש היא צורה לגשם בעל נפש	<i>anima est forma corporis animati</i>
שהוא פרטי	<i>quod est singulare</i>
וצורת הגשם פרטי היא פרטית	<i>talis autem forma est singularis</i>
כמו שיאמר הפלוסוף	<i>ut dicit philosophus</i>
בו' ממה שאחר	<i>septimo metaphysice</i>
-	<i>et decimo capitulo</i>
כל דבר מהדברים אשר יתחדשו	<i>eorum autem que fiunt</i>
מהענינים החמריים הם כלו	<i>omnis autem materialis species et in his</i>
בבשר רמוז ועצם כמו ראובן ושמעון	<i>carnibus et ossibus calias et socrates</i>
המתחלפים מפני החומר	<i>diversa propter materiam</i>
-	<i>quare etc.</i>
ב' לא תפול ידיעה בדברים נפסדים	<i>item de corruptibilibus non est scientia</i>
הנפש היא בתואר זה אם כן וכו'	<i>sed anima est huiusmodi ergo etc.</i>
הגדולה מברארת בא' ממופת	<i>maior patet primo posteriorum</i>
וממאמר בואיציאו בא' מהארישמיטיק'	<i>et per Boetium in primo sue arismetrice</i>
הקטנה תתבאר כי הגשם בעל נפש	<i>minor patet⁶² quia corpus animatum</i>
אשר צורתו היא הנפש הוא נפסד	<i>cuius forma est anima est corruptibile</i>
כמו שיראה בשני מזה	<i>ut patet secundo huius</i>
למה שהוא מורכב מחומר וצורה	<i>cum sit compositum ex materia et forma</i>
המורכב מחומר וצורה הוא נפסד כי	<i>compositum autem sic corrumpitur quia</i>
הנפסד יהיה בעצם הצורה	<i>corruptio tangit essentiam forme</i>
לא בחומר	<i>licet non materie</i>
כי החומר בלתי היה ובלתי נפסד	-
הצורה היא המתחדשת בנושא	-
כאשר יראה בא' משמע	<i>et satis patet primo physicorum</i>
ובו' ממה שאחר	<i>et septimo metaphysice quare etc.</i>
ג' לא תפול ידיעה בדבר בלתי מושכל	<i>item de non intelligibili non est scientia</i>
הנפש היא כזה אם כן וכו'	<i>sed anima est huiusmodi quare etc.</i>
הגדולה מברארת מגדר הידיעה	<i>maior patet quia scientia</i>
שהוא קנין השכל	<i>est habitus intellectus</i>
כמו שיאמר הפלוסוף בו' ממדות	<i>ut dicit philosophus sexto ethicorum</i>
ולכן הדבר הידוע	<i>et ideo scibile debet</i>
ראוי שיהיה מושכל ממקום המתחברים	<i>esse intelligibile per locum a coniugatis</i>
הקטנה תתבאר בג' פנים	<i>minor patet tripliciter</i>
הא' כי היא אינה מוחשת	<i>primo quia non est sensibilis</i>
למה שהנפש היא עצם	<i>cum anima sit substantia</i>
החוש והשגת החושים איננה עוברת בעומק	<i>et sensus non se profundat</i>

⁶² Nell'edizione delle *Quaestiones* pubblicata dai Giunta a Venezia nel 1570 [consultata nella copia di Padova, Bibl. Antoniana, O VII 26 II] si legge qui *probatum*, conformemente alla versione ebraica.

עד עצם הדבר
 כמו שיאמר אבן רשד בשני מזה
 והשכל לא ישכיל דבר מהדברים
 שהם חוץ מן חושו
 כמו שיאמר הפלוסוף בספר החוש והמוחש
 ובג' מזה
 השני לפי שהשכל ראוי שיהיה
 מופשט מהדבר אשר ישכילו
 כמו שיאמר ארסטו ואבן רשד בג' מזה
 הנפש אי אפשר בה
 שתופשט מכלל עצמה אם כן וכו'
 הג' אם היה כן היה מתחייב
 שיהיה דבר אחד בעינו מניע ומתנועע
 הנמשך בטל
 אם כן גם הקודם
 בטול הנמשך מבוראת
 כי יתחייב ממנו בטול
 כמו שיבאר אבן רשד בח' ממה שאחר
 ההתחייבות הנמשך מבוראת
 כי הנפש תתנועע מהדבר אשר תשכילו
 כמו שיאמר אבן רשד בג' מזה
 ולכן אם תשכיל עצמה תניע עצמה
 אם כן וכו'
 ד' לא תפול ידיעה בבלתי נמצא
 והנפש היא כזה אם כן וכו'
 הגדולה מבוראת בא' ממופת
 הקטנה תבאר כי כל נמצא הוא
 אם בנפש או חוץ לנפש
 כמו שיראה בו' ממה שאחר
 אבל הנפש איננה נמצא מהנמצאות אשר
 למה שאין דבר נמצא בעצמו] בנפש
 כמו שיראה בד' מהשמע
 בפנים שיאמר גם שדבר בדבר
 ולא גם כן מהנמצאות אשר חוץ לנפש
 כי לא ימצא נמצא יהיה חוץ מעצמו
 וליזה וכו'
 ה' אם היה אפשר שתפול ידיעה בנפש
 היה מחוייב שתהיה החכמה ממנה
 דבר אחד עם עצמותה
 הנמשך בטל
 אם כן הקודם שממנו יתחייב בטל
 ושקרות הנמשך מבוראת
 כי הנפש היא במאמר העצם
 והחכמה היא מסוג האיכות
 ואלו המאמרות הם בלתי מתערבים

*usque ad substantiam rei
 ut dicit comentator secundo huius
 modo intellectus nihil intelligit eorum
 que sunt extra suum sensum
 ut dicit philosophus in de sensu et sensato
 et etiam tertio huius quare etc.
 secundo quia intellectus debet esse
 denudatus ab eo quod intelligit ut dicunt
 philosophus et comentator tertio huius
 modo anima non potest
 denudari a seipsa quare etc.
 tertio si sic sequeretur
 quod idem esset movens et motum
 consequens est falsum
 ergo et antecedens
 falsitas consequentis patet
 quia implicat contradictionem
 ut ostendit Comentator nono metaphysice
 consequentia est manifesta
 quia anima movetur ab eo quod intelligit
 ut dicit comentator tertio huius et ideo
 si anima intelligit seipsam movebit seipsam
 quare etc.
 item de non ente non est scientia
 sed anima est huiusmodi ergo etc.
 maior patet primo posteriorum
 minor probatur quia omne ens
 vel est in anima vel extra animam
 ut patet sexto metaphysice
 sed anima non est ens in anima
 quia nihil est in seipso ut patet
 per philosophum quarto physicorum
 –
 neque est eius extra animam
 quia nihil est ens extra seipsum
 quare etc.
 item si de anima esset scientia
 sequeretur quod eius scientia esset
 eadem cum eius substantia
 consequens est falsum
 ergo et antecedens
 falsitas consequentis patet
 quia anima est de genere substantie
 et scientia de genere qualitatis
 et ista sunt impermixta*

כמו שיראה בא' ממופת
 וההתחייבות יתבאר למה
 שבדברים הנבדלים מן החומר
 הידיעה והדבר הידוע הם דבר אחד
 כמו שיאמר הפלוסוף ואבן רשד בג' מזה
 ובשני ממה שאחר
 אבל הנפש לכל הפחות המשכלת
 היא נבדלת מן החומר
 כמו שיבאר הפלוסוף ואבן רשד בג' מזה
 ולזה וכו'
 לצד המקביל הוא הפלוסוף
 ואבן רשד וחמסטיוס ואבן סינא
 וכל מי שהגיע ספורם בנפש

*ut patet primo posteriorum
 consequentia declaratur quia
 in separatis a materia
 eadem sunt scientia et scibile ut dicunt
 philosophus et comentator tertio huius
 et in secundo metaphysice
 sed anima ad minus intellectiva
 est separata a materia ut probant
 philosophus et comentator tertio huius
 quare etc.
 In oppositum est philosophus
 et comentator et themistius et avicenna
 et omnes qui nobis tradunt scientiam
 de anima quare etc.*

ה [מהענינים 18] ms | והצורה [וצורת 13] ms | ובז' 36 e 9
 71 | השגח [עד] ms | הראוי שיהיה + [ולכן 42] ms |
 | מאמר, [מסוג 91] ms | כללתי [בבלתי
 | cancellato nel ms; aggiunto sopra, א, 98
 | cancellato nel ms; aggiunto sopra, א.

Q. I,2 (N 120va34 = J 4ra8-9):

האם ידיעת הנפש טבעית
 ויראה היותה בלתי טבעית

*Utrum scientia de anima sit naturalis
 Et arguitur quod non*

Q. II,1 (N 125ra1 = J 24ra4-6):

האם הנפש היא עצם
 לצד השולל

*Utrum anima sit substantia
 Et arguitur quod non*

ms. הוא] היא 1

Q. II,2 (N 125va19-20 = J 24vb39-41):

האם הנפש היא עצם שהוא צורה
 או נאמר צורה עצמית
 לצד השולל אקיש ראשונה כן

*Utrum anima sit substantia quod est forma
 sive forma substantialis
 Et arguitur quod non*

Q. II,3 (N 127rb11-12 = J 27vb39-40):

האם גדר הנפש
 אשר הגיה אריסטו
 באמרו שהוא שלמות ראשון וכו'
 היה גדר נכון

*Utrum diffinitio anime
 -
 -
 sit bene assignata⁶³*

⁶³ Cfr. il testo della q. II,3 in Offredo Apollinare, *Quaestiones in De anima*, Venetiis 1465 [v. sopra, n. 18]: *Utrum diffinitio anime ab Aristotele posita sit bene data*, che meglio corrisponde al dettato della versione ebraica.

לצד השולל

Et arguitur primo quod non

Q. II,4 (N 128rb6-7 = J 29vb44-46):

האם נעשה מן הנפש הגוף אחד בעצם
לצד השולל אם ראשונה

*Utrum ex anima et corpore fiat unum per se
Et arguitur primo quod non*

Q. II,5 (N 128vb45-46 = J 31ra20-21):

האם כל נפש היא שלמות ראשון לגשם
ויראה השולל בטענה ראשונה

*Utrum omnis anima sit actus primus corporis
Et arguitur quod non*

1] הוא ms.

Q. II,6 (N 130ra50-52 = J 33va3-7):

האם בחלקי הבעלי חיים
בעלי טבעות הנחמכים שאר הנפש
כאלו תאמר בחלקי
התולעים הנחמכים דומיהם
אשר יורכבו גשמיהם
מחלקים דומים לטבעות
-
הנה לצד השולל יראה כן

*Utrum in partibus animalis
anulosi decisi remaneat anima
verbi gratia in partibus
anguille aut vermibus aut huiusmodi
qui habent corpora quasi
composita ex quibusdam anulis
et similiter de ceteris
Et arguitur primo quod non*

Q. II,7 (N 130va18-19 = J 34ra46-48):

האם כל הנפש תמצא בכל
חלק מן הגשם בעל נפש
ויראה שאינה בהם ראשונה

*Utrum tota anima sit
in qualibet parte corporis animati
Et arguitur primo quod non*

1 בכל] ובכל ms. aggiunto sopra

Q. II,8 (N 131va6 = J 35vb33-35):

האם כחות הנפש יתחלקו
כפי התחלקות פעולותיהם
לצד השולל

*Utrum potentie anime distinguantur
per actus suos
Et arguitur primo quod non*

Q. II,8bis (N 132ra20): per il testo, v. sopra, p. 13

Q. II,9 (N 133ra1-2 = J 36vb52-37ra1):

האם כחות הנפש הם דבר אחד
בעצם עם הנפש
ולצד המחייב יוקש כן ראשונה

*Utrum potentie anime sint idem
essentialiter cum ipsa anima
Et arguitur primo quod sic*

Q. II,10 (N 133va33-34 = J 38ra42-44):

האם החכות נאצלות ונשמכות מעצם
הנפש ויוקש ראשונה השולל כן *Utrum potentie anime fluant ab essentia anime*
Et arguitur quod non

Q. II,11 (N 134ra44-45 = J 39rb11-13):

האם הוא ענין טבעי מאד לאדם
להיות דומה לו *Utrum generare sibi simile sit*
ואקיש לצד השולל ראשונה כן *opus naturalissimum viventibus*
Et arguitur primo quod non

Q. II,12 (N 134vb30-31 = J 40vb25-27):

האם פעולות ההולדה וההזנה והצמיחה
הם פעולות נפשיות *Utrum generare sibi simile et nutriri et augeri*
לצד השולל כן *sint ab anima*
Et arguitur primo quod non

Q. II,13 (N 135va3-4 = J 42ra35-37):

האם כחות ההולדה וההזנה והצמיחה
הם כחות מתחלפים *Utrum potentia generativa et augmentativa*
לצד השולל יוקש כן *sint diverse potentie anime*
Et arguitur quod non

Q. II,14 (N 136ra48-49 = J 43va42-43):

אם החוש הוא כח מתפעל
ויוקש לצד השולל א' *Utrum sensus sit virtus passiva*
Arguitur primo quod non

Q. II,15 (N 136vb36-37 = J 45ra36-38):

אם המוחש ישיב החוש
מן הכח אל הפועל *Utrum sensibile reducat sensum*
ואקיש ראשונה לצד השולל כן *de potentia ad actum*
Et arguitur primo quod non

Q. II,16 (N 137va1-5 = J 46rb24-31):

האם מזולת צורת הדבר
המורגש המקובלת בחוש
ומזולת החוש *Utrum preter speciem rei*
שהוא נושא להרגשות *sensibilis in sensu receptam*
ימצא כח מה אחר פועל *et preter sensum*
טבעי למושכלות *qui est subiectum sensationis*
נמצא בנפש המרגשת *sit aliqua alia virtus activa*
והענין בזה כאמרנו *sensationis naturalis*
existens in anima sensitiva
Et hoc querere

האם בנפש המרגשת	<i>Utrum in anima sensitiva sit</i>
ימצא חוש פועל	<i>aliquis sensus agens</i>
כענין בנפש המשכלת	-
השכל הפועל המושכלת	-
לצד השולל ראשונה	<i>Et arguitur primo quod non</i>

6]למושכלות *lege* ? למורגשות (cfr. il testo latino) | **נמצא 8**] cancel-
lato nel ms | כמו] כענין 11 | aggiunto sopra nel ms.

Q. II,18 (N 144ra1 = J 56vb30-32):

האם המוחשים הכוללים הם מוחשים	<i>Utrum sensibill[ia] communia sint sensibilia per se</i>
ואטעון לצד השולל ראשונה] בעצם	<i>Et arguitur primo quod non</i>

Q. II,19 (N 145va30-31 = J 60ra24-27):

האם האור יקנה למראה צורה או קניין	<i>Utrum lux conferat colori formam vel habitum</i>
אשר בה יניע האמצעי הכח הרואה	<i>per quam vel per quem moveat medium et visum</i>
ואקיש ראשונה כן	<i>Et arguitur primo quod sic</i>

Q. II,20 (N 146ra24 = J 61ra5-6):

האם האור הוא גשם	<i>Utrum lumen sit corpus</i>
ויטען לצד המחייב כן	<i>Et arguitur quod sic</i>

Q. II,21 (N 146va45-46 = J 62ra49-62rb1):

האם המראה הוא מושג הראות הראשון	<i>Utrum color sit primum obiectum visus</i>
ואטעון ראשונה לצד השולל	<i>Et arguitur primo quod non</i>

Q. II,22 (N 147ra,ult.-147rb1 = J 63rb23-25):

האם הקול הוא נשוא באויר נשיאות	<i>Utrum sonus sit realiter in aere ut in subiecto</i>
לצד השולל יוקש ראשונה כן] עניינית	<i>Et arguitur primo quod non</i>

Q. II,23 (N 147va40-41 = J 64rb11-14):

האם הצלילה היא קול אחד בעינו	<i>Utrum echon sit idem sonus</i>
עם הקול הראשון	<i>cum primo sono</i>
רצוני עם הקול הקודם לו	<i>id cum sono precedente ipsum</i>
ולצד המחייב הגה יוקש כן	<i>Argitur primo quod sic</i>
ms. הוא] היא 1	

Q. II,24 (N 147vb51-52 = J 64vb32-33):

- האם הריח הוא באמצעי
כפי המציאות העינית חוץ לשכל
וראשונה מבאר שהוא באמצעי
- Utrum odor sit in medio
realiter
Arguitur primo quod sic*
- Q. II,25 (N 148vb29-30 = J 66va45-47):
- האם באדם נמצא חוש הריח
למטה ממציאותו בשאר הבעלי חיים
כמו שיאמר ארסטו בתחלת זה הפרק
לצד השולל כן
- Utrum homo habeat peiorem odoratum
ceteris animalibus
-
Arguitur primo quod non*
- Q. II,26 (N 149rb41-42 = J 67vb21-23):
- האם הבעלי חיים המתנשמים והבלתי
ימצא להם ריח אחד בעינו]מתנשמים
ויקש ראשונה שלצד השולל א'
- Utrum animalia respirantia et non respirantia
habeant eundem odoratum
Arguitur primo quod non*
- Q. II,27 (N 149va8-9 = J 68ra13-15):
- האם המשוש הוא חוש אחד
ויוטען ראשונה לצד המחייב כן
- Utrum tactus sit unus sensus
Arguitur quod sic*
- Q. II,28 (N 150ra55-56 = J 69ra48-49):
- האם חוש המשוש יצטרך לו לאמצעי חיצוני
ונטען ראשונה לצד השולל
- Utrum tactus indigeat medio extrinseco
Et arguitur primo quod non*
- Q. II,29 (N 151ra30-31 = J 71ra10-12):
- האם המורגש כשינוח על החוש המשוש
ימששהו
לצד המחייב א'
- Utrum sensibile positum supra sensum
faci[alt] sensationem
Arguitur primo quod sic*
- ms. [?] ימגששהו] ימששהו 2
- Q. II,30 (N 151rb28-30 = J 71va3-5):
- האם ההקדמה האומרת
כי חוש הוא מקבל המינים כלומר הצורות
מזולת חומר היא הקדמה צודקת
לצד השולל יטען א'
- Utrum ista propositio sit vera
omnis sensus est receptivus specierum
sine materia
Arguitur quod non*
- Q. II,31 (N 151vb33-35 = J 72rb,ult.-72va2):
- האם מין הדבר המחוש המקובל בחוש
- Utrum species rei sensibilis recepta in sensu*

הוא דבר אחד בעצם עם פעולת ההרגשה
לצד המחייב נטעון ראשונה
] נטעון 3 ms. אק

sit idem cum ipso sentire
Arguitur primo quod sic

Q. II,32 (N 152rb4-5 = J 73ra29-31):

האם החושים הם חמשה לא פחות
ולא יותר
ויקש לצד השולל וראשונה
שהם יותר מזה ראשונה

Utrum sensus sint quinque et non plures
neque pauciores
Et arguitur primo
quod plures

Q. II,33 (N 153ra1-3 = J 74va23-26):

האם החוש החלקי מכיר
פעולתו המיוחדת לו
כאלו תאמר הראות מכיר פעולת הראיה
והשמע השמיעה וכן בזולתו
לצד המחייב יוקש כן

Utrum sensus particularis cognoscat
suam propriam operationem
ut visus visionem
et sic de ceteris
Arguitur primo quod sic

Q. II,34 (N 153va20 = J 75va33-34):

האם המוחש יפעל בחוש
וראשונה לצד השולל כן

Utrum sensibile agat in sensum
Arguitur primo quod non

Q. II,35 (N 153vb23-24 = J 76ra25-27):

האם המוחש המערף יפסיד החוש
הנה אקש לצד השולל כן

Utrum excellens sensibile corrumpat sensum
Arguitur primo quod non

Q. II,36 (N 154ra23 = J 76va16-17):

האם החוש המשותף הוא חוש אחד
ויקש לצד השולל

Utrum sensus communis sit unus sensus
Arguitur primo quod non

Q. II,37 (N 154va38 = J 77va22-23):

האם הדמיון היא אחד עם החוש
וראשונה נבאר שהוא כח אחד כן

Utrum fantasia sit idem cum sensu
Arguitur primo quod sic

Q. III,1 (N 156ra1-2 = J 80ra48-50):

האם יחוייב על הפלוסוף טבעי
לחקור מן השכל

Utrum naturalis philosophus debeat
considerare de intellectu

ואל הצד השולל יטען ראשונה

Et arguitur primo quod non

1 האם] + החקירה ms \ טבעי] il confronto con il testo latino richiederebbe הטבעי, ma è possibile che il traduttore abbia interpretato qui *naturalis* in senso predicativo, anziché attributivo (com'è nel latino), o abbia letto senz'altro *naturaliter*.

Q. III,2 (N 156rb45-46 = J 81ra3-5):

אם השכל הוא כח מתפעל מן המושכל *Utrum intellectus sit virtus passiva ab intelligibili*
הנה יטען לצד השולל כן *Arguitur primo quod non*

Q. III,3 (N 156vb42-44 = J 81vb42-46):

אם כח הנפש המשכלה *Utrum potentia anime intellective*
לקבל מיני המושכלות או לפעולת ההשכלה *ad speciem intelligibilem vel ad intelligere*
הוא דבר אחד בעצם עם עצם הנפש *sit idem essentialiter cum substantia anime*
יטען על זה כן שהוא אחד ראשונה *Arguitur primo quod sic*

1 כח] <ה> <אשר> ms [le lettere poste tra <> sono aggiunte sopra nel ms].

Q. III,4 (N 157ra36-37 = J 82vb28-31):

אם יחוייב אל היות השכל למשכיל *Utrum ad hoc quod intellectus intelligat*
מושכל מה שיהיה *aliquod intelligibile oporteat ipsum esse*
מופשט מן המושכל ההוא *denudatum ab illo intelligibili*
יוקש שלא יחוייב לו זה *Et arguitur primo quod non*
1 השכל] + בהצותו ms.

Q. III,5 (N 158rb,ult.-158va1 = J 85ra19-21):

האם הנפש המשכלת היא צורה עצמית *Utrum anima intellectiva sit forma substantialis*
לגוף האדם *corporis humani*
ויפלו טענות לצד המחייב ראשונה *Arguitur primo quod sic*

Q. III,6 (N 161ra7-9 = J 89vb10-14):

האם השכל האפשרי *Utrum intellectus possibilis*
הוא נמצא מה בפועל מצד עצמו *sit aliquod ens actu de se*
או הוא נמצא בכח הגמור מקבל *aut sit ens in pura potentia receptiva*
לצד השולל *Et arguitur primo*
הנה יוקש ראשונה *quod non*
רצוני שהוא אינו נמצא בכח הגמור *est ens in pura potentia*

Q. III,7 (N 163ra18-19 = J 93va33-35):

האם השכל הוא אחד במספר
בכל בני האדם
לצד השולל יטען א'

*Utrum intellectus sit unus numero
in omnibus hominibus
Et arguitur primo quod non*

Q. III,36 (N 187ra1-3 = J 146ra38-41):

האם השכל האנושי
אפשר ויכול להשכיל
העצמים הנפרדים
מן החומר ומן הגודל
הם העצמים הנקראים
השכלים הנבדלים
לצד השולל הנה יטען ראשונה

*Utrum intellectus humanus
possit intelligere
substantias abstractas
a materia et magnitudine
ut sunt ille substantie que dicuntur
intelligentie
Arguitur primo quod non*

Laura Minervini

UNA VERSIONE GIUDEOSPAGNOLA
DELL'ORLANDO FURIOSO

Nella vita culturale degli ebrei espulsi dai regni iberici alla fine del XV sec. riveste un ruolo di primo piano ¹ l'esperienza svolta sul suolo italiano: qui, dove molto stretti sono i legami (politici, anzitutto) con il mondo ispanico, gli espulsi trovano un'atmosfera propizia ad attività che si potrebbero definire di 'mediazione culturale': senza voler in alcun modo sottovalutare la produzione letteraria e filosofica inserita nella tradizione degli studi ebraici, è importante riconoscere il valore di tale funzione d'intermediazione, che, pur non essendo una novità nella storia culturale ispanogiudaica, resta nondimeno un fenomeno di grande rilievo e originalità.

Gli ebrei sefarditi sono spesso, nei territori italiani dove gli è concesso di risiedere, un elemento propulsore della vita intellettuale, segnalandosi in particolare nel campo dell'editoria come traduttori e tipografi; senza cancellare la propria identità, rappresentano perciò un anello di congiunzione fra la cultura italiana e l'iberica (spagnola e portoghese), e partecipano, in forme e modi peculiari, al complesso fenomeno del Rinascimento ².

Così, ad esempio, nel 1554 Abraham Usque pubblica a Ferrara la prima edizione del romanzo pastorale-cavalleresco *Menina e Moça* di Bernardim Ribeiro; nel 1567 appare a Venezia la traduzione spagnola delle poesie di Petrarca, opera di Salomon Usque; negli stessi

¹ Questo ruolo è troppo spesso trascurato da una storiografia ipnotizzata dagli splendori olandesi.

² Le forme e i modi della partecipazione degli ebrei alla cultura rinascimentale italiana sono, come è noto, argomenti dei più controversi: si veda in proposito Bonfil 1990, 1991, in polemica con le posizioni di Roth; per osservazioni di ambito letterario cfr. Busi 1992: 17-35.

anni Yosef Sarfati prepara una versione ebraica della commedia spagnola *Celestina* di Fernando de Rojas³.

In quest'atmosfera s'inquadra il successo riscosso in ambienti ebraici dalla produzione letteraria di Ludovico Ariosto (1474-1533), che trascorre gran parte della sua vita al servizio dei duchi Estensi a Ferrara, sede di una delle più popolate comunità ebraiche della penisola⁴. Leone Modena traduce in ebraico il primo e il ventottesimo canto dell'*Orlando Furioso*; Leone de' Sommi s'ispira alla *Lena* per la sua *Šahūt bēdīḥūta' dē-qiddūšīn*, che segna la nascita del teatro in lingua ebraica; altre commedie sono documentate nel repertorio di compagnie di recitazione ebraiche del Norditalia⁵.

Un'ulteriore testimonianza di tale successo è fornita da un manoscritto conservato alla Bodleian Library di Oxford (MS Canonici Oriental 6): vi si trova infatti, accanto ad alcuni indovinelli in ebraico e a qualche componimento poetico in spagnolo e in portoghese, la trascrizione in caratteri ebraici dei primi trentasei canti dell'*Orlando Furioso*, nella traduzione castigliana di Jerónimo de Urrea.

Per spiegare questo singolare documento occorre tener conto del fatto che il capolavoro dell'Ariosto gode, in questo periodo, di eccezionale fortuna nel mondo ispanico; tradotto in verso e in prosa, imitato e continuato, in pochi anni diviene un classico della letteratura cavalleresca che non può mancare nelle biblioteche degli appassionati⁶: non a caso Cervantes lo colloca nella libreria di don Quijote, alludendo maliziosamente al basso livello delle sue versioni castigliane (*Quijote* I, 6). La più popolare di queste traduzioni si deve al capitano e poeta aragonese Jerónimo de Urrea (1510-1570 ca): pubblicata ad Anversa nel 1549, viene ristampata molte volte nei cinquanta anni seguenti; si tratta di una traduzione (o meglio, un rifacimento) mediocre e rozza: la pretesa fedeltà al poema ariostesco,

³ Cfr. Roth 1943a, 1943b, 1946, 1953.

⁴ Con Ariosto, tra l'altro, fa la sua comparsa, per la prima volta nella letteratura italiana, il personaggio di un ebreo sefardita: il protagonista della commedia *Il Negromante* è infatti «un giudeo d'origine, di quei che fur cacciati di Castiglia» (vv. 551-52). Per i contatti culturali ebraico-cristiani a Ferrara cfr. Busi 1992: 65-93.

⁵ Cfr. Golding 1988.

⁶ Accanto alla traduzione di Urrea, di cui si dirà più avanti, si ricordano, nel XVI sec., quelle di Hernando de Alcocer e Diego Vázquez de Contrera; fra i tentativi di continuazione del poema, quelli di Nicolás Espinosa e Luis Barahona de Soto; attingono alla materia ariostesca anche Lope de Vega e, naturalmente, Cervantes. Per la fortuna dell'*Orlando Furioso* in Spagna cfr. Macri 1952, Chevalier 1966, Riquer 1975.

vantata dall'autore e spesso anche dalla critica, si riduce a un'adesione pedante e puramente formale alla lettera del testo, di cui sfugge completamente lo spirito, soffocato da un greve e piatto moralismo ⁷.

La versione giudeospagnola dell'*Orlando Furioso* non è datata, ma il manoscritto reca, al f. 199v, la data 5360, che, corrisponde, nel computo degli anni che parte dalla creazione del mondo, al 1600; la data *post quem* è il 1554, poiché l'anonimo trascrittore non si serve della versione del poema di Urrea del 1549, bensì di quella, edita per la prima volta ad Anversa cinque anni dopo, *corregida segunda vez* dall'autore, con lievi modifiche rispetto alla precedente e alle sue numerose ristampe ⁸.

La scrittura del manoscritto è descritta da Adolph Neubauer come corsiva italiana («Ital. Rabb. char.»), e forse da questo il catalogatore è stato indotto a pensare che si tratti di una trascrizione in lingua italiana ⁹. Cecil Roth, che nel suo libro dedicato alla civiltà ebraica nel Rinascimento accenna a questo manoscritto, ipotizza che sia destinato a un membro della comunità sefardita di Venezia ¹⁰.

L'uso dell'alfabeto ebraico segnala che in quest'epoca, anche fra ebrei colti e interessati alle novità letterarie, la comprensione dei caratteri latini non è generale. Il ricorso, per la lettura di un poema italiano, a una traduzione spagnola suggerisce una scarsa familiarità con la lingua italiana, almeno quella di livello poetico, ma va visto anche come un'affermazione dell'identità di un gruppo che ha tenacemente difeso il suo carattere 'nazionale' rispetto ad altre comunità ebraiche di più antico radicamento ¹¹.

Nonostante qualche piccolo fraintendimento, si può dire che il gravoso lavoro di trascrizione sia stato eseguito in modo piuttosto accurato e preciso, con il risultato che appaiono inalterate espressioni come «O falsador de fe, marrano», che dovevano certo riuscire poco gradite a un pubblico ebraico ¹².

⁷ Per la vita e l'opera di Urrea cfr. Van Horne 1930, Bertini 1934, Geneste 1978.

⁸ Per il confronto con il testo del ms. oxoniense si è usata l'edizione di Anversa del 1558, che segue il testo dell'edizione del 1554. Delle altre edizioni consultate (Lione 1550, Venezia 1553, Venezia 1575) le due veneziane seguono, con piccole differenze quella lionese, che a sua volta riproduce il testo della prima edizione (Anversa 1549). Per tutto questo cfr. Vaganay 1933, Geneste 1978: 603-606.

⁹ Neubauer 1886: 687, n. 2001.

¹⁰ Roth 1984: 307.

¹¹ Cfr. Segre 1991.

¹² Canto I, strofa 26, verso 6. A questo proposito può essere interessante leggere la definizione della parola 'marrano', che si trova in un'appendice, preparata da

Sono però penetrati nel testo, attraverso il filtro della scrittura ebraica, alcuni tratti della lingua parlata dall'anonimo redattore, che, libero dai vincoli della grafia latina (etimologizzante, arcaizzante, comunque normativa)¹³, ha riprodotto la sua maniera di leggere il testo di Urrea: ciò conferma come la trascrizione, lungi dall'essere una meccanica corrispondenza fra diversi sistemi grafici, rappresenti un'operazione per nulla neutrale, che tocca profondamente il testo, arrivando ad alterarne la natura¹⁴.

Perciò l'*Orlando Furioso* trascritto con grafia ebraica risulta un esempio precoce della varietà linguistica poi conosciuta con il nome di giudeospagnolo o *judezmo*, che appare qui già abbastanza differenziata dal castigliano *fino* del poema di Urrea, anche se tutto lascia credere che lo scrivente non ne sia affatto cosciente¹⁵.

Alonso Ulloa, all'edizione veneziana del 1553 dell'opera di Urrea, con spiegazione in italiano di «todos los lugares dificultosos que en el presente libro se contienen»: «Communmente nella Hispagna s'usa chiamar marrano ad uno che ha qualche razza di Hebreo, quasi chiamandolo porco, che porci possiamo dire esser i Giudei. L'anno 1496 [sic] il serenissimo e catholico Ferdinando d'Aragona Re di Hispagna discacciò di essa parecchi Hebrei, percioche non uolendo esser Christiani, egli non uoleua che nel suo regno habitassero, i quali uenendo nella Italia quiui alquanto tempo se fermarono, come in Venetia, Ferrara e in altroue, et poscia alquanti si trasferirono a Soloniche, e hauendo seco questo nome che dicemmo per esser Giudei loro, diedero cagione a molti di pensare che il tal nome si douesse intender per tutti gli Hispagnuoli, gia che quelli nella Hispagnuola lingua fauellauano, non si auuenendo che quelli erano banditi e altri fuggiti di quel Regno, e cosi assai, follemente dicono marrano ad uno Hispagnuolo, non sapendo i tali cosa voglia dire: la onde dico io che non conviene questo nome alli Hispagnuoli, così per esser loro Christiani antichi conuertiti dall'Apostolo S. Giacopo, quanto per hauerlo dato se medesimi alli Giudei, ma che debbitamente se debbia intender per quelli Hebrei che habitano a Saloniche e per quelli che stantiano in Ancona e traficano a Venetia dal leuante, i quali sono i ueri Marrani e discacciati dalla Hispagna et ultimamente fuggiti del Regno di Lusitania o Portogallo, hauendo prima in quella habitato lo spatio di anii mille cinquecento, dal tempo di Vespasiano Imperadore. Questo habbiamo detto, accio che s'intenda qualmente la Hispagna è netta di questa razza, et se sapia che come s'ha nella man un Giudeo o Marrano di fatto lo mandano al fuoco, procacciando sempre conseruare la religione Christiana in quella candidezza e purità che il Signore Iddio ci commanda».

¹³ Quanto la tradizione grafica latina costituisca un freno inibitorio a una realistica rappresentazione della pronuncia si evince da un confronto con la Bibbia di Ferrara (1553), in cui si riscontra solo una parte dei fenomeni presenti nel nostro testo.

¹⁴ Cfr. Minervini 1992, I: 132-34.

¹⁵ È da considerarsi infatti del tutto eccezionale una dichiarazione come quella di Yacob Uziel, che nel 1624, nel prologo del suo poema *David*, sente il bisogno di scusarsi con il lettore per l'ineleganza del suo spagnolo, dimostrando una rara sensibilità linguistica: «los defectos del lenguaje disculpa, por no ser nacido en Castilla; antes en tan remota parte, que no podía participar de la moderna policia» (cit. in Gallardo 1889: 847).

Poche osservazioni basteranno a mostrarne i caratteri più rilevanti¹⁶: nel nostro testo appare già pienamente sviluppato il fenomeno del *seseo*, con conservazione dell'opposizione di sonorità: *saliese* (9: 5), *mesarse* (6: 2), *cavesa* (26: 1, 68: 7), *dulse* (35: 4), con *šin* (= /s/ < /s/, /ts/), *sezo* (2: 7), *famozo* (10: 2), *ventezillo* (35: 4), *diziendo* (26: 6), con *zayin* (= /z/ < /z/, /dz/), mentre *samek* non mai è usata, in contrasto con l'uso grafico medievale e moderno; /f/ in posizione iniziale di parola scompare nella maggior parte dei casi: *erida* (66: 2), *oñas* (33: 3), *azer* (6: 1), resiste davanti a dittongo: *fiere* (17: 7, 39: 4), *fiende* (73: 4), *fuelga* (42: 7), e passa a /h/ (graficamente *he*) nel solo vocabolo *hijo* (12: 2, 53: 2, 77: 4); nella seconda persona plurale /ajs/, /ejs/ > /aš/, /eš/: *daš* (4: 6), *estimaš* (80: 2), *esteš* (67: 1), dove la palatalizzazione di /s/ è segnalata da un *rafeh* posto su *šin*; alternano casi di iper ed ipodittongazione: *dientro* (72: 2), *crodo* (56: 2); /r/ mostra propensione alla metatesi: *proveza* (44: 4), *crodo* (56: 2); compaiono nella forma particolare che hanno conservato in giudeospagnolo moderno¹⁷ alcune parole, come *preβa* (16: 8, 25: 5, 70: 8), con riduzione del dittongo /we/ > /e/, *caβza* (8: 7, 45: 6, 78: 1) con consonantizzazione della semivocale /w/ > /β/, *caβzo* (2:1, 12: 4, 48: 4, 71: 4), variante di *cazo* (78: 3) probabilmente influenzata da *caβza*, e i già citati *proveza* con metatesi di /r/ e *dientro* con /je/ < /e/.

Va poi aggiunto che la grafia mostra un notevole livello di standardizzazione, in contrasto con la tradizione medievale¹⁸: lo scrivente adopera con sistematicità *matres lectionis*, segni diacritici, digrammi e trigrammi per la rappresentazione di fonemi inesistenti in ebraico; la sola rilevante oscillazione si riscontra nella rappresentazione della fricativa bilabiale [β] (o labiovelare /v/), per cui *bêt* con segno diacritico alterna con *vav*: *selvas* (33: 1)-*selβa* (34: 5, 72: 2), *p[r]eva* (50: 7)-*preβa* (16: 8, 25: 5, 70: 8).

Si rispecchia nel nostro testo, dunque, una varietà di spagnolo che sta acquistando specificità e autonomia rispetto allo spagnolo

¹⁶ Tutte le citazioni sono dal primo canto del poema; i numeri si riferiscono alla strofa e al verso. Ho approfondito la caratterizzazione linguistica del testo nella mia relazione al 'Fourth International Congress of Misgav Yerushalayim. Hispano-Jewish Civilization after 1492', Gerusalemme 21-25 giugno 1992, in stampa negli atti del congresso.

¹⁷ Cfr. Sefiha 1973: 501, 225-26; Wagner 1914: 91-92; Nehama 1977: 280, 450.

¹⁸ S'intende una coerenza interna al testo, poiché, com'è noto, anche in epoca moderna la grafia del giudeospagnolo è assai poco standardizzata; per certi aspetti, anzi, il nostro testo mostra soluzioni innovative rispetto alla tradizione medievale, che non avranno però seguito.

peninsulare, cioè al castigliano che si è venuto affermando come lingua di Spagna. La varietà parlata dagli ebrei che hanno abbandonato la penisola alla fine del XV sec. assume gradualmente una sua fisionomia: questa storia è ancora, almeno nelle sue prime fasi, largamente sconosciuta. A causa delle lacune nella documentazione a nostra disposizione, ci si trova di fronte a un quadro assai confuso: enorme appare il divario fra la lingua dei testi medievali e quella dei testi dei sec. XVII-XVIII provenienti dal mondo Ottomano¹⁹, oscuri i tempi e i modi di questa evoluzione, contraddittorie le testimonianze dei viaggiatori.

In tale prospettiva si può comprendere il valore di questa versione dell'*Orlando Furioso*, testimonianza di un eccezionale incrocio di tradizioni linguistiche e culturali, e prezioso documento in grado d'illuminare, grazie al confronto ravvicinato fra due varietà linguistiche in fase di accelerata diversificazione, un momento cruciale nello sviluppo del giudeospagnolo.

BIBLIOGRAFIA

- BERTINI, G.M. 1934 *L'Orlando Furioso nella sua prima traduzione ed imitazione spagnuola*, «Aevum» 8, pp. 357-402.
- BONFIL, R. 1990 *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, Oxford.
- 1991 *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze.
- BUSI, G. 1992 *Il Succo dei Favi. Studi sull'umanesimo ebraico*, Bologna.
- CHEVALIER, M. 1966 *L'Arioste en Espagne (1530-1560). Recherches sur l'influence du "Roland furieux"*, Bordeaux.
- GALLARDO, B.J. 1889 *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, vol. 4, Madrid.
- GENESTE, P. 1978 *Le capitaine-poète aragonais Jerónimo de Urrea. Sa vie et son oeuvre ou chevalerie et renaissance dans l'Espagne du XVIe siècle*, Paris.
- GOLDING, A.S. 1988 *Introduction*, in Leone de' Sommi, *A Comedy of Betrothal (Tsa'oth B'dibutha D'Kiddushin)*, Ottawa, pp. 15-53.
- MACRÌ O. 1952 *L'Ariosto e la letteratura spagnola*, «Letterature Moderne» 5, pp. 515-543.
- MINERVINI, L. 1992 *Testi giudeospagnoli medievali. Castiglia e Aragona*, 2 voll., Napoli.
- NEHAMA, J. 1978 *Dictionnaire du Judéo-Espagnol*, Madrid.

¹⁹ Per ragioni non ancora completamente chiarite, la lingua giudeospagnola si sviluppa solo fra i sefarditi del bacino mediterraneo e dell'area balcanica, mentre in area nordeuropea le pur fiorenti e popolose comunità sefardite mantengono nell'uso scritto uno spagnolo letterario assai prossimo a quello peninsulare, e nella comunicazione orale si servono, almeno a partire da un certo momento, del solo portoghese.

- NEUBAUER, A. 1886 *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Libraries and in the College Library of Oxford*, Oxford.
- RIQUER, M. DE 1975 *Ariosto y España*, in *Atti del Convegno Internazionale Ludovico Ariosto*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 319-329.
- ROTH, C. 1943a *The Marrano Press at Ferrara, 1552- 1555*, «The Modern Language Review» 38, pp. 307-317.
- 1943b 'Salusque Lusitano' (*An Essay in Disentanglement*), «The Jewish Quarterly Review» 34, pp. 65- 85.
- 1953 *Jewish Printers of Non-Jewish Books in the Fifteenth & Sixteenth Centuries*, «The Journal of Jewish Studies» 4, pp. 116-130.
- 1946 *The History of the Jews of Italy*, Philadelphia.
- 1975³ (1930¹) *History of the Jews in Venice*, New York.
- 1984⁶ (1959¹) *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia.
- SEGRE, R. 1991 *Sephardic Settlements in Sixteenth- Century Italy: A Historical and Geographical Survey*, «Mediterranean Historical Review» 6, pp. 112-137.
- SEPHIHA, H.V. 1973 *Le Ladino, Judéo-Espagnol calque. Deuteronomie, Versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1533)*, Paris.
- URREA, J. DE 1550 *Orlando furioso dirigido al Principe Don Philipe nuestro Señor, traducido en Romance Castellano por Don Ieronymo de Urrea*, Lyon.
- 1553 *Orlando furioso de M. Ludovico Ariosto, dirigido al Principe Don Philippe N. S. Traduzido en Romance Castellano por el S. Don Hieronimo de Urrea*, Venecia.
- 1558 *Orlando furioso dirigido al Principe Don Philipe nuestro Señor: traduzido en Romance Castellano por Don Ieronimo de Urrea. Corregido segunda vez por el mismo*, Anvers.
- 1575 *Orlando furioso de M. Ludovico Ariosto, traduzido de lengua italiana en Romance Castellano por Don Ieronymo de Urrea*, Venecia.
- VAGANAY, H. 1933 *Orlando Furioso traduit par Urrea. Les deux éditions lyonnaises 1550-1556*, «Revue Hispanique» 81/2, pp. 1-9.
- VAN HORNE, J. 1930 *The Urrea Translation of the «Orlando Furioso»*, in *Todd Memorial Volumes. Philological Studies*, ed. by J. D. Fitz-Gerald & P. Taylor, New York, vol. II, pp. 217-229.
- WAGNER, M.L. 1914 *Beiträge zur Kenntniss des Judenspanischen von Konstantinopel*, Wien.

APPENDICE

Ludovico Ariosto
Orlando Furioso (1532)
Canto Primo

Jerónimo de Urrea
Orlando Furioso (1558)
Canto Primero

Le donne, i cavallier, l'arme, gli
amori,
le cortesie, l'audaci imprese io
canto,
che furo al tempo che passaro i
Mori
d'Àfrica il mare e in Francia

Damas, armas, amor, y empresas
canto,
Caualleros, esfuerço, y cortesia
D'aquel tiempo, que a Frãcia da-
ño tâto
Passar Moros el mar de Be-
rueria,

nocquer tanto,
 seguendo l'ire e i giovenil furori
 d'Agramante lor re, che si diè
 vanto
 di vendicar la morte di Troiano
 sopra re Carlo imperator romano

Dirò d'Orlando in un medesimo
 tratto
 cosa non detta in prosa mai né
 in rima:
 che per amor venne in furore e
 matto,
 d'uom che sì saggio era stimato
 prima;
 se da colei che tal quasi m'ha
 fatto,
 che 'l poco ingegno ad or ad or
 mi lima,
 me ne sarà però tanto concesso,
 che mi basti a finir quanto ho
 promesso.

Piacciavi, generosa Erculea prole
 ornamento e splendor del secol
 nostro,
 Ippolito, aggradir questo che
 vuole
 e darvi sol può l'umil servo vo-
 stro.
 Quel ch'io vi debbo, posso di
 parole
 pagare in parte e d'opera d'in-
 chiestro;
 né che poco io vi dia da imputar
 sono,
 che quanto io posso dar, tutto vi
 dono.

Voi sentirete fra i più degni eroi,
 che nominar con laude m'appa-

D'Agramante su Rey siguiendo
 quanto
 Con juvenil furor les prometia,
 En el vengar la muerte de
 Troyano
 Sobr'el Rey Carlo emperador
 Romano.

De Roldan dire vn caso junta-
 mente
 Que en verso o prosa nunca fue
 cõtado
 Que por amores fue loco impa-
 ciente,
 Vn hombre por tan sabio repu-
 tado:
 Si por quien casi tal me veo al
 presente,
 Mejor perdido y mas enamo-
 rado,
 Me fuere tanto seso concedido,
 Que me baste a cumplir lo pro-
 metido.

Plégaos (generosa Herculea
 rama,
 Dechado y resplandor del siglo
 nuestro
 Hippolito) aceptar de quien os
 ama
 Esto que daros puede el siervo
 vuestro.
 Que quanto por mi daros puede
 Fama,
 Pagando's algo, cõ la pluma os
 muestro:
 No deuo por dar poco ser cul-
 pado,
 Pues quãto puedo dar, todo os
 lo he dado.

Entre tanto excelente caullero
 Aquien fama imortal sea conce-

recchio,
 ricordar quel Ruggier, che fu di
 voi
 e de' vostri avi illustri il ceppo
 vecchio.
 L'alto valore e' chiari gesti suoi
 vi farò udir, se voi mi date orec-
 chio,
 e vostri alti pensier cedino un
 poco,
 sì che tra lor miei versi abbiano
 loco.

Orlando, che gran tempo inna-
 morato
 fu della bella Angelica, e per lei
 in India, in Media, in Tartaria
 lasciato
 avea infiniti ed immortal trofei,
 in Ponente con essa era tornato,
 dove sotto i gran monti Pirinei
 con la gente di Francia e de La-
 magna
 re Carlo era attendato alla cam-
 pagna,

per far al re Marsilio e al re
 Agramante
 battersi ancor del folle ardir la
 guancia,
 d'aver condotto, l'un d'Africa
 quante
 genti eran atte a portar spada e
 lancia;
 l'altro, d'aver spinta la Spagna
 inante
 a destruzion del bel regno di
 Francia.
 E così Orlando arrivò quivi a
 punto:
 ma tosto si pentì d'esservi
 giunto.

dido
 Contare de aquel inclito Rugero
 Que a vuestra illustre sangre a
 produzido
 El gran valor el puro amor sin-
 cero
 Si a mi cantar señor vos days
 oydo
 Y vuestros pensamientos algo
 cedan,
 Porque entrellos mis versos ca-
 ber puedan.

Roldan que fue gran tiempo ena-
 morado
 D'Angelica la bella, a quien se-
 guia
 En India, Media y Tartaria de-
 xado
 Tropheos immortales mil auia:
 En Poniente con ella era tornado
 Y al pie del Perineo llego vn dia,
 Do con gente de Francia, y d'A-
 lemaña
 Estaua en tiendas Carlo en la
 campaña.

Por hazer a Marsilio y a Agra-
 mante
 Messarse bien la barua, arrepentido
 El vno, porque exercito pujante
 La flor d'Africa toda auia
 traydo:
 Y el otro, porque a España assi
 adelante
 Pusó, dañando a Francia, alli
 atreuido.
 Roldan llego a este punto y a tal
 puesto,
 Mas el se arrepintio, de venir
 presto.

אורלאנדו פֿורייזו Orlando Furyozo

קאנטו פרימירו Canto Primero

דאמאש ארמאש אמור אינפריזאש קאנטו Damas armas amor enprezas canto
 קאואלירוש אישפואידשו אי קורטיזיאה cavalleros esfuerzo i cortezia
 דאקיל טינייפו קי א פראנשיא דאניו טאנטו d'aquel tienpo que a Fransya daño tanto
 פאשאר מורוש איל מאר די בירביריאה pasar Moros el mar de Berberia,
 קי אגראמאנטי שו ריי שיגינדו קואנטו que Agramante su rei siguiendo quanto
 קון גוביניל פורור ליש פרומיטיאה con jußenil furor les prometia
 אין ליש וינגאר לה מואירטי דיל טרויאנו en les vengar la muerte del Troyano
 שוברי איל ריי קארלוש אינפיראדור רומאנו sobre el rei Carlos enperador romano.

די רולדאן דירי און קאבזו גונטאמינטי De Roldan dire un caßzo juntamente
 קי אין וירשו או פרואה נונקה פואי קונטאדו que en verso o pro[s]a nunca fue contado
 קי פור אמוריש פואי לוקו איפאשיינטי que por amores fue loco i[m]pasiente,
 און אונברי פור טאן שאביו ריפוטאדו un onbre por tan saßyo reputado;
 שי פורקיין קאזי טאל מי ויאו אל פריזינטי si por quien cazi tal me veo al prezente
 מיגור פירדידו אי מאש אינאמוראדו mejor perdido i mas enamorado
 מי פואירי טאנטו שיו קונשידידו me fuere tanto sezo consedido
 קי מי באשטי אקונפליר לו פרומיטידו que me baste a cunplir lo prometido

פליגאאוש גינירוזה אירקוליש ראמה Plegaos generoza Ercoles rama
 דיגאדו איל רישפלאנדור דיל שיגלו נואישטרו dechado el resplandor del siglo nuestro
 היפוליטו אשיפטאר די קיין אוש אמה Hipolito aseptar de quien os ama
 אישטו קי דאר בוש פואידי איל שירבו נואישטרו esto que dar ßos puede el sierßo buestro,
 קי קואנטו פור מי דאראוש פואידי פאמה que quanto por mi dar os puede fama
 פאגאנדאוש אלגו קון לה פלומה אוש מואישטרו pagando os algo con la pluma os muestro,
 ון דיבו פור דאר פוקו שיר קולפאדו no deßo por dar poco ser culpado
 פואיש קואנטו פואידו דאר טודו אוש לו אי דאדו pues quanto puedo dar todo os lo e dado.

אינטי טאנטו אישלינטי קאואליירו Entre tanto eßelente cavallero
 אקיין פאמה אי מורטאל שיאה קונשידידו a quien fama inmortal sea consedido
 קונטארי די אקיל אינקליטו רוגירו contare de aquel inclito Rugero

קי בואישטרה לייושטרי שאנגרי אפרודוזידו
 איל גראן ואלור איל פורו אמור שין שידו
 שי אמי קאנטאר שינייור בוש דאש אידו
 אי בואישטרוש פינשאמינטוש אלגו שידאן
 קי אינטרי אילייוש מיש וירשוש קאזיר פואידאן

que vuestra [i]llustre sangre a producido
 el gran valor, el puro amor sinsero,
 si a mi cantar señor los daš oido
 i vuestros pensamientos algo sedan
 que entre ellos mis versos caver puedan.

רולדאן קי פואי גראן טיינפו אינאמוראדו
 די אנגליקה לה ביליאה אקיינ שיגיאה
 אין אינדיאה מידיאה אי טארטאריאה דישאדו
 טרופאוש אימורטאליש מיל אויאה
 אין פוניינטי קאן איליאה איריה טורנאדו
 אי אל פי דייל פיריניאו לייגו און דיאה
 דו קון גינטי די אישפאניאה אי די אלימאניאה
 אישטאבה אין טיינדאש קארל אין לה קאנפאניאה

Roldan que fue gran tienpo enamorado
 de Angelica la bella a quien seguia
 en India, Media i Tartaria dešado
 troff[e]os imortales mil avia
 en Poniente con ella era tornado
 i al pie del Perineo llego un dia
 do con gente de España i de Alemaña
 estaña en tiendas Carlo en la campaña.

פור אזיר אמארשילייו אי אגראמאנטי
 מישארשי ביין לה בארבה אריפינטידו
 איל אונו פורקי אישירשטו פוגאנטי
 לה פלור די אפריקה טודה אויאה טראאידו
 אי איל אוטרו פורקי אאישפאניאה אשי אדילאנטי
 פוזו דאניאדו אפראנשיאה אליי אטריודו
 רולדאן לייגו אאישטי פונטו אי אטאל פואישטו
 מאש איל שי אריפינטייו די ויניר פרונטו

Por azer a Marsilyo i Agramante
 mesarse bien la barba arepentido
 el uno porque ešersito pujante
 la flor de Africa toda avia traido,
 i el otro porque a España asi adelante
 puzo dañado a Fransya alli atrevido.
 Roldan llego a este punto a tal puesto,
 mas el se arrepintyo de venir presto.

Matthias Kappler

AHMED HAŞİM IN TRADUZIONE GRECA E TEDESCA

1. La delicata questione della traducibilità del testo poetico è dibattuta assai. Possiamo rendere l'espressività e lo «spirito» della Poesia in un'altra lingua, e come? Quali sono i mezzi a disposizione, o «leciti», quale l'obiettivo? Dobbiamo presentare «poesia» o dobbiamo tradurre «alla lettera»? Che cosa sacrifichiamo in un caso, che cosa nell'altro?

Sappiamo che la poesia agisce con metafore, sinonimi e analogie; dai semiologi sovietici innanzitutto abbiamo imparato che la sovrapposizione di questi e altri elementi della *plasticità della lingua artistica* alla *capacità di significato* del testo rende «poetico» il medesimo, ad esso conferendo *l'entropia* delle lingue artistiche¹. Dice Jurij Lotman²:

«La costruzione poetica crea un mondo speciale di accostamenti semantici, di analogie, di contrapposizioni e opposizioni che non coincide con la rete semantica della lingua naturale ma entra in conflitto e lotta con essa. L'effetto artistico è proprio conseguenza di questa lotta.»

Come reagire davanti al compito di tradurre un testo poetico? Decidiamo di mantenere «l'effetto artistico» o optiamo per una mera informazione da mettere in primo piano?

Le presenti note vogliono essere un esercizio suggerito dalla possibilità di raffrontare due traduzioni contemporanee di uno stesso testo poetico. L'operazione, è ovvio, si potrebbe condurre su qualsiasi caso del genere; quello in oggetto, tuttavia, è abbastanza singo-

¹ È la nota teoria di N. Kolmogorov, esposta in JU. LOTMAN, *La struttura del testo poetico*, trad. it. Milano 1972, p. 35 sgg. e JU. LOTMAN-B. USPENSKIJ, *Mito - nome - cultura*, in: *Tipologia della cultura*, trad. it. Milano 1973, p. 106.

² Op. cit., p. 227 sg.

lare, quindi suggestivo, in quanto non presenta solo, per la prima volta, un poeta in un altro ambito culturale, ma si tratta nello stesso tempo di ambienti che presuppongono una certa preparazione da parte del lettore: un poeta turco viene «introdotto», da un lato, ad un pubblico greco, però di Costantinopoli, e, dall'altro lato, ad un pubblico tedesco, però di orientalisti.

2. Si tratta di Ahmed Haşim (Bagdad 1887? – Istanbul 1933), poeta che sta, per così dire, al liminare tra la «classicità ottomana» e le «innovazioni» d'influenza occidentale, comunemente associato alle correnti simboliste europee (francesi) e considerato il primo e anche massimo esponente di tale corrente in Turchia. Compose sia in prosa sia in poesia, ma è soprattutto con quest'ultima che suscitò lode e reazioni nei contemporanei per la sua nuova concezione di scrivere, di fruire, di percepire l'arte poetica. Poesia di dimensioni piuttosto modeste: due piccole raccolte pubblicate, apparse precedentemente in diverse riviste (*Göl saatleri*, «Ore del Lago», 1921, e *Piyâle*, «La Coppa», 1926, ristampa del 1928) e una trentina di componimenti sparsi. Le due traduzioni da noi consultate sono di Herbert W. Duda³ (1928), con una introduzione e una versione tedesca della raccolta *Piyâle*, e di Vasilis Kasapákis⁴ (1927/28 e 1932) con breve commento e versione greca di quindici «pezzi» scelti dalle due raccolte più uno sino allora «inedito»⁵. Per il testo turco ci basiamo sull'edizione a cura di İnci Enginün e Zeynep Kerman (1987)⁶.

Nel nostro mettere a confronto le traduzioni, tra di loro e con l'originale, ci imbattiamo subito nella prima difficoltà: come trasmettere l'informazione contenuta nella nostra indagine a un lettore che, poniamo, non sa egualmente bene il turco, il greco ed il tedesco? Avendo scelto come veicolo una quarta lingua (l'italiano) dovremo

³ HERBERT W. DUDA: Ahmed Haschim, ein türkischer Dichter der Gegenwart. Mit einem Bildnis des Dichters. In: *Die Welt des Islams*, Band 11, Heft 3/4, Berlin 1928, pp. 200-244.

⁴ ΑΧΜΕΤ ΧΑΣΙΜ, Ποιήματα. Μετάφραση: Βασίλη Κασαπάκη. Μὲ πρόλογο τοῦ μεταφραστή, καὶ μὲ ἓνα πορτραῖτο τοῦ ποιητῆ, Πόλη 1932. (Volume di una collana (?) «Σύγχρονοι Τούρκοι Ποιηταί», «Poeti turchi contemporanei»). Anteriore a questa data, Kasapákis aveva pubblicato versioni di poesia di Haşim negli *Annali dei Greci di Costantinopoli* (Ἡμερολόγια) del 1927 e 1928, e nelle riviste «Ανεξάρτητος» (1927) e «Πρωῖτα» di Atene.

⁵ È la poesia «Tahattur-Θύμηση» («Ricordo»), nr. 5 nel libro di Kasapákis. Secondo Enginün/Kerman, p. 220 (v. infra) fu pubblicata per la prima volta nella *Edebiyat Gazetesi* 1, p. 1, giugno 1932 (lo stesso anno di pubblicazione della versione di Kasapákis!).

⁶ Ahmet Haşim, *Bütün şiirleri: Piyale/Göl saatleri/ Diğer şiirleri*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1987.

ancora passare per una *instrument translation*, che, il più omogenea e, appunto, strumentale possibile, chiameremo «resa». Per questo motivo, appositamente, non è stata usata la traduzione dal turco della raccolta «Coppa» di Giacomo Carretto⁷, a cui spetta il merito di aver presentato per primo una versione italiana sostanziosa della poesia hascimiana.

3. Pur non essendo ovviamente nostro compito chiarire che cosa significhi struttura poetica (l'hanno già fatto per noi i summenzionati semiologi a cui rimandiamo), né tornare sulla poetica simbolista in genere e su quella di Haşim in particolare, è indispensabile tenere presenti le intenzioni degli autori evocati. Sorgono, quindi, due domande:

a) Come intende Haşim la propria poetica?, e b) Quale scopo perseguono Duda e Kasapákis con le loro versioni?

Alla prima domanda ci risponde la famosa premessa del Poeta alla raccolta *Piyâle* «Şiir hakkında bâzı mülâhazalar» (Qualche osservazione sulla poesia). In fondo, possiamo rimandare qui il lettore italiano allo studio del Carretto, che ha brevemente presentato le frasi chiave di quel «prologo»⁸. In questa sede riassumiamo soltanto le caratteristiche della poetica hascimiana ridotte a slogan:

- prosa e poesia hanno strutture («architetture») **opposte**;
- la lingua poetica non è fatta per essere **compresa**, ma per essere **sentita**;
- la poesia non deve essere intesa da tutto il mondo, ma da pochi;
- la «chiarezza» della poesia è relativa: **cambia** a seconda del lettore, ma anche dell'ambiente naturale, temporale, climatico ecc.;
- la poesia è necessariamente **vaga** e **indeterminata**, deve lasciare spazio all'immaginazione del lettore;
- non c'è **un** senso/significato nella poesia, ci sono **molti** sensi/significati.

È davvero sorprendente notare come in certi punti Haşim anticipi le tesi degli strutturalisti moderni. Vi cogliamo naturalmente l'eco dei simbolisti francesi (Abbé Henri Bremond, che viene anche citato), ma possiamo immaginarci le furiose reazioni che ebbe a suscitare il prologo nella tormentata Turchia degli anni Venti.

⁷ GIACOMO E. CARRETTO: Ahmet Haşim e la tradizione. Nel suo libro: *Hars-Kültür, Nascita di una cultura nazionale*, Venezia 1979, pp. 23-35.

⁸ Op. cit. pp. 23-24. L'intero prologo è tradotto in tedesco nello studio del Duda (pp. 209-216). Nell'edizione turca del 1987 si trova a pp. 69-77.

La frase di Haşim «Si può dire che la poesia è un ordine in versi che non può essere trasformato in prosa»⁹ fa da ponte alla nostra seconda domanda. Scrive il Duda nella sua introduzione alla versione (p. 218): «La traduzione completa della raccolta poetica *Piyâle* fornita in appendice può ovviamente rappresentare un mero scheletro per immaginare l'arte di Haşim; la traduzione avrebbe piuttosto il compito di facilitare la comprensione linguistica delle poesie di Haşim, che non quello di riprodurle nella loro originalità.»¹⁰ Se ricordiamo che la versione del Duda è destinata ad un pubblico di orientalisti, cioè di lettori potenzialmente forniti di nozioni di lingua e letteratura turca-ottomana, ci sembra a prima vista lecito porre l'accento sul significato primario del testo trascurando l'aspetto della plasticità della lingua artistica; ma torneremo su questo punto in seguito.

Un'atteggiamento opposto notiamo nel traduttore greco. Citiamo le ultime frasi della premessa di Kasapákis: «...devo ammettere che con tutta la mia vasta esperienza accumulata in questo campo, occupandomi io da anni di traduzione della produzione letteraria turca, mi sono trovato, con i canti di Haşim, davanti a un serio dilemma: tradurre rincorrendo l'idea o la forma? In ogni altro caso un traduttore cosciente percorre il primo itinerario, perchè è quello il primo requisito della traduzione. In questo caso, tuttavia, ho messo in evidenza la forma della canzone, tenendo l'idea in second'ordine. Mi sembra di aver seguito la via più saggia. E sostengo il modesto parere che canti come quelli di Haşim perdono molto nella traduzione in prosa, dato che le componenti più importanti dell'originale sono la musica ed il ritmo»¹¹. Scopo principale, quindi, del tradut-

⁹ («Denilebilir ki şiir, nesre kabil-i tahvil olmayan nazımdır.»)

¹⁰ («Die als Anhang gegebene vollständige Übersetzung des Gedichtbandes *Piyâle* kann natürlich nur ein leeres Vorstellungsgerippe der Kunst Hâşims geben; die Übersetzung soll vielmehr dazu dienen, das sprachliche Verständnis der Gedichte Hâşims zu erleichtern, als sie selbst in ihrer Ursprünglichkeit wiederzugeben.»)

¹¹ («...πρέπει να ομολογήσω, πώς με όλη τη μακρά μου πείρα που άποκτησα άπάνω σε τέτοια δουλειά, καταγινόμενος από χρόνια στη μετάφραση της Τουρκικής λογοτεχνικής παραγωγής, με τα τραγούδια του Χασίμ βρέθηκα μπρός σ'ένα σοβαρό δίλημμα: Θα τα μετάφραζα κυνηγώντας την ιδέα ή τη μορφή; Σε κάθε άλλη περίπτωση ένας εύσυνείδητος μεταφραστής κάνει το πρώτο, γιατί είναι και το κυριότερο προσόν της μετάφρασης. Στην περίπτωση όμως αυτή έβαλα μπρός τη μορφή του τραγουδιού, και κράτησα σε δεύτερη μοίρα την πεζή ιδέα. Μου φαίνεται πώς άκολούθησα τó σοφότερο δρόμο. Και έχω την ταπεινή αντίληψη πώς τραγούδια σάν του Χασίμ χάνουν πολύ στην πεζή μετάφραση, άφου τó κυριότερο συστατικό του πρωτοτύπου τους είναι ή μουσική και ó ρυθμός.»)

tore greco è la riproduzione, o trasposizione, della plasticità linguistica, oltre che di caratteristiche formali quali metro e rima. Ricordiamo che anche in questo caso la traduzione è destinata ad un pubblico che conosce, se non la letteratura, almeno la lingua dell'originale (se non guardiamo all'«esportazione» del libro in Grecia, dove, peraltro, saranno sempre gli ex-sudditi turco-ottomani a leggerlo); tant'è vero che, nella sua prefazione, Kasapákis cita versi in turco senza alcuna traduzione.

Ricapitoliamo: Haşim vuole essere inteso tramite le sensazioni, non tramite l'intelletto, nega la possibilità di una resa prosaica della poesia e vuole lasciare quanto più spazio possibile all'immaginazione del lettore (il che privilegia la «plasticità» linguistica, come sinonimi, metafore ecc.); Duda intende far **capire** la poesia di Haşim ad un lettore intellettualmente preparato tramite la resa prosaica; Kasapákis vuol mantenere, o riprodurre, la forma «musicale» per un pubblico sensibilizzato e culturalmente vicino ai lettori dell'originale.

Vediamo ora nel confronto come si realizzino questi intenti.

4. Gettiamo dapprima uno sguardo alla «metastruttura» della raccolta *Piyâle*. Sono quindici componimenti brevi: Introduzione (Mukaddime, nella prima pubblicazione del 1922 e nella traduzione del Kasapákis con il titolo *Piyâle*) – Autunno (Sonbahar) – Metà strada (Yarı Yol) – Bosco (Orman, nell'edizione del 1923 e nella traduzione del Kasapákis insieme alla poesia precedente) – Morire (Ölmek) – Scala (Merdiven) – Desiderio alla fine di un giorno (Bir Günün Sonunda Arzu) – Stagno (Havuz) – Scintillio (Parıltı) – Nell'aurora (Şafakta) – La mia testa (Başım) – Garofano (Karanfil) – Usignolo (Bülbül) – Oscurità (Karanlık) – Ricordo di una notte d'estate (Bir Yaz Gecesi Hâtırası), seguiti da altri componimenti più lunghi intitolati «Poesia della luna» (Şi'r-i Kamer). L'ordine, più che tematico, potrebbe anche essere formale, almeno all'inizio della raccolta. Ecco il primo componimento (Mukaddime):

Zannetme ki güldür, ne de lâle,
Âteş doludur, tutma yanarsın
Karşında şu gülgün piyâle...

İçmişti Fuzuli bu alevden,
Düşmüştü bu iksir ile Mecnûn
Şi'rin sana anlattığı hâle..

Yanmakta bu sâgardan içenler,
Doldurmuş onunçün şeb-i aşkı
Baştanbaşa efgân ile nâle..

Âteş doludur, tutma yanarsın
Karşında şu gülgün piyâle!

(Non credere che sia una rosa, né un tulipano, / È piena di fuoco, non toccare, ti bruci / Di fronte a te quella coppa color della rosa.../ Aveva bevuto Fuzuli da questa fiamma, / Era caduto con questo elisir Mecnûn / nello stato di cui ti racconta la poesia.../ Bruciano coloro che bevono da questo calice, / Per quello hanno riempito la notte d'amore, / Tutta, il sospiro ed il lamento.. / È piena di fuoco, non toccare, ti bruci / Di fronte a te quella coppa color della rosa!).

Non vogliamo avviare in questa sede un'interpretazione detagliata, tuttavia prima di passare alle traduzioni sarà opportuno constatare:

– le immagini sono evidentemente mutate dalla poesia «classica» ottomana («Divân Şi'ri»): la coppa rappresenta la persona amata, l'amore, inganna nella forma di rosa/tulipano, brucia nella sua essenza di fuoco, è rossa (come le labbra dell'essere amato), è liquida fiamma, vino che inebria e fa impazzire l'amante, reca con sé sospiri e affanni;

– si rimanda a autori e a figure della letteratura ottomana classica (Fuzuli, Mecnûn); tali citazioni, nei componimenti seguenti, non si daranno più (a eccezione di Mecnûn/Leyla in «Karanlık-Oscùrità»);

– a ulteriore conferma lo schema di rima ABA CDA EFA BA, unico nella raccolta, sembra quasi un'amplificazione dello schema del *gazel*, cioè AA BA CA... (e il metro, ---/~/---~//---, è quantitativo, come peraltro sempre in Haşim);

– il titolo è «introduzione» e tale funzione si rispecchia anche nella forma grammaticale: aprire con le forme verbali (imperativi negativi innanzitutto) di seconda persona singolare significa rivolgersi al lettore direttamente, presentargli la raccolta.

Il secondo componimento, «Sonbahar-Autunno», possiede invece tutte le caratteristiche della quartina classica (rima, metro), e inizia nel tono e *setting* (giardino, valle) di una tipica *şarkı* sette- ottocentesca, con una «svolta» finale inaspettata:

Bir taraf bahçe, bir taraf dere
Gel uzan, sevgilim benimle yere,
Suyu yakûta döndüren bu hazân
Bizi garkeyliyor düşüncelere...

(Da una parte il giardino, dall'altra la valle / Suvvia, cara, a terra

distenditi con me, / quest'autunno che trasforma l'acqua in rubino / ci sommerge nei pensieri.)

Se aggiungiamo che dal componimento seguente in poi non incontriamo più classicismi del genere in tutta la raccolta (a parte la nota immagine della falena/candela in «Karanfil- Garofano»; «un semplice vezzo», come lo chiama il Bombaci¹²), possiamo concludere che si tratta qui davvero di un'**introduzione** anche formale, quasi programmatica che ci guida dalla poesia classica alla canzone, e fino allo stile «moderno», personale, del Poeta.

Vediamo ora come, o se, ha risolto il problema il Kasapákis, colui che teneva alla forma più che all'«idea»:

Μή θαρρείς πώς εἶνε ρόδο, μήτε κρῖνο,
Φωτιά γεμάτο, καίει, μὴ τὸ κρατεῖς
τὸ λουλουδόμορφο ποτῆρι ἐκείνο.

Ἐπὸ τῆ φλόγα αὐτὴ ἤπιε ὁ Φουζουλῆ
τοῦ τρελλοῦ μεθυσιοῦ του τὸ ἐλιξίρι
ποῦ ἐνοιωσες στὴν Ποίηση κ' ἐσύ.

Καίονται ὅσοι πιοῦν ἀπ'τὸ κροντήρι
Γ'αὐτὸ κ' ἡ νύχτα τοῦ ἔρωτα γεμάτη,
ἀπ' ἄκρη σ' ἄκρη στεναγμοὺς καὶ θρήνο.

Φωτιά γεμάτο, καίει, μὴ τὸ κρατεῖς
τὸ λουλουδόμορφο ποτῆρι ἐκείνο.

(Non credere che sia una rosa, né un giglio, / Piena di fuoco, brucia, non tenerla / quella coppa a forma di fiore. / Da questa fiamma bevve Fuzuli / l'elisir della sua folle ebbrezza / che sentisti anche tu nella Poesia. / Bruciano coloro che bevono dal calice / Per questo anche la notte d'amore piena / da capo a fondo di sospiri e lamento. / Piena di fuoco, brucia, non tenerla / quella coppa a forma di fiore.)

La traduzione ha lo schema di rima ABA CDC EFA BA, cerca cioè di mantenere la rima dell'originale. Con riferimento alla struttura del testo turco notiamo le seguenti mutazioni:

a) il tulipano è diventato un giglio per ottenere la rima A in /ino/: se è vero che il lettore può sempre immaginarsi una *forma* a calice,

¹² In: *La letteratura turca*, Milano 1969, p. 459.

è vero anche che il traduttore ha invece sacrificato il *colore* (rosa-tulipano dando l'idea del rosso- fuoco-vino più che rosa-giglio);

b) per coincidenza o volontà il Kasapákis traduce *gülğün* «color di rosa» con λουλουδόμορφο «a forma di fiore»: di nuovo trascura l'aspetto cromatico;

c) *yanarsın* «ti bruci», inserito in un chiaro gioco di analogie fra forme verbali di seconda persona, come accennato sopra, è reso con la terza persona «brucia»;

d) il traduttore ha deciso di render conto del «mito», a rigore intraducibile (cfr. Lotman/Uspenskij di nota 17 qui infra), tralasciando il nome di Mecnûn.

A queste osservazioni si aggiunga un punto importante: gli spostamenti sintattici fanno parte delle caratteristiche della lingua artistica e distinguono essa dalla lingua naturale; nel nostro esempio notiamo tale spostamento nella seconda strofa con i verbi paralleli «*içmişti/düşmüştü*» all'inizio del verso/della frase (il turco ha, di solito, il verbo alla fine). Queste variazioni nella sintassi possono essere rese benissimo in traduzione, tuttavia il Kasapákis non si cura né di questo, né del parallelismo verbale.

Le altre varianti sono per noi irrilevanti, poichè non toccano la struttura sintagmatica del testo. Segue poi la traduzione del Duda:

Glaube nicht, daß es (eine) Rose ist, noch (eine) Tulpe.
 Er ist voll Feuer, faß (ihn) nicht an, du verbrennst (sonst)!
 Dir gegenüber (steht) jener rosenfarbige Becher.
 Von dieser Flamme hat Fuđûli getrunken,
 Durch dieses Elixier fiel Međnûn
 In die Verzückung, von der dir die Poesie berichtet.
 Es brennen die, die aus dem Weinbecher trinken,
 Seufzen und Klagen haben seinetwegen die Nacht der Liebe ganz und gar erfüllt.
 Er ist voll Feuer, faß ihn nicht an, jenen rosenfarbigen Becher dir gegenüber, du verbrennst (sonst)!

(Non credere che sia una rosa, né un tulipano, / È piena di fuoco, non toccar(la), (sennò) ti bruci! / Di fronte a te (sta) quella coppa color di rosa. / Da questa fiamma bevve Fuzuli, / Con questo elisir cadde Mecnûn / nell'estasi di cui ti racconta la poesia. / Bruciano coloro che bevono da quella coppa di vino, / Sospiro e lamenti hanno per colpa sua riempito la notte d'amore da capo a fondo. / È piena di fuoco, non toccarla, quella coppa color di rosa di fronte a te, ti bruci (sennò)!).

Constatiamo che la struttura poetica, più o meno coscientemente, è intatta, con l'eccezione del sinonimo *piyâle- sâgar* «coppa-calice» reso con «Becher-Weinbecher» (mentre il greco aveva «ποτήρι-

κροντήρι») e della non osservanza del rigido parallelismo fra il secondo e terzo verso e gli ultimi due. La scrittura di Kasapákis presenta, vista come testo poetico autonomo, più numerose caratteristiche della lingua artistica, è più «poetico» in sé: oltre la rima, contiene delle opposizioni sintattiche (nuove) e conserva una parte delle metafore, tralasciando analogie che invece la traduzione di Duda, la quale non aspira ad essere «poetica», ha rispettato. La «metastruttura» di cui sopra, ovvero l'introduzione programmatica del poeta, non viene tenuta in considerazione dai traduttori, anche perchè la seconda poesia «Sonbahar» che abbiamo paragonato a una *şarkı* ottomana, non viene tradotta dal Kasapákis. Passiamo dunque all'esame di un altro componimento della raccolta.

5. Ecco qui di seguito «Merdiven-Scala» e le sue traduzioni (Haşim p. 91, Kasapákis No. 4, Duda p. 231):

Ağır ağır çıkacaksın bu merdivenlerden,
Eteklerinde güneş rengi bir yağın yaprak,
Ve bir zaman bakacaksın semâya ağlayarak..

Sular sarardı..yüzün perde perde solmakta
Kızıl havâları seyret ki akşam olmakta..

Eğilmiş arza, kanar, muttasıl kanar güller,
Durur alev gibi dallarda kanlı bülbüller,
Sular mı yandı? Neden tunca benziyor mermer?

Bu bir lisân-ı hafidir ki rûha dolmakta,
Kızıl havâları seyret ki akşam olmakta!

(Grave salirai tu queste scale, / Ai tuoi piedi un cumulo di foglie color sole, / E per qualche tempo guarderai piangendo il cielo.. / Le acque diventero gialle.. il tuo viso sempre più avvizzito / Contempla le acque rosse, si fa sera.. / Chine a terra sanguinano, continuamente sanguinano le rose, / Stanno fermi come vampa sui rami (gli) usignoli insanguinati, / S'infiamarono le acque? Perchè il marmo al bronzo assomiglia? / Questa è una lingua arcana che ricolma l'anima, / Contempla le acque rosse, si fa sera!)

Βαρειά-βαρειά θά τ'άνεβής αὐτὰ τὰ σκαλοπάτια,
ποδόγυρά σου ἠλιόχρωμα τούφες τὰ φύλλα,
καί μιὰ στὸν οὐρανὸ θά ἰδῆς μὲ δακρυσμένα μάτια.
Ἰκτερός βάφει τὰ νερά... ἡ ὄψη σου σοῦ θαμπώνει...

Αἶμα ἀπὸ ροδοπλήμμυρα στὸ χῶμα αἶμα στάζει,
Σὰν ὄρθιες φλόγες στὰ κλαδιά τὰ ματωμένα ἀηδόνια.

Τὰ νερὰ ἀνάψανε; Χαλκὸς τὸ μάρμαρο πῶς μοιάζει;
Μιὰ γλῶσσα μυστικὴ εἶνε αὐτὴ ποῦ τὴν ψυχὴ πληρώνει.
Ἴδὲς τὴν πορφύρα ποῦ ἔβαλεν ἡ φύση, σὰ μουχρώνει...

*(Grave salirai questi gradini, / ai tuoi piedi ciuffi di color del sole
le foglie, / e d'un tratto al cielo vedrai con occhi lagrimosi. / Ittero
colora le acque... la tua visione si offusca... / Vedi la porpora che si
mise la natura, come annotta... / Sangue da troppe rose a suolo sangue
goccia, / Come fiamme dritte sui rami gli usignoli insanguinati. /
Bruciarono le acque? Come mai assomiglia il marmo al bronzo? / Una
lingua segreta è quella, che l'anima appaga. / Vedi la porpora che si
mise la natura, come annotta...)*

Du wirst langsam, langsam diese Treppen hinanstiegen,
Neben dir ein Haufen Blätter sonnenfarben,
Und du wirst eine Zeitlang weinend gegen den Himmel blicken...
Die Wasser wurden gelb... Dein Gesicht wird immer blässer.
Betrachte die rote Luft, denn es wird Abend...
Zur Erde gebeugt, bluten, bluten ununterbrochen die Rosen.
Wie Flammen sitzen auf den Zweigen blutige Nachtigallen.
Brannten die Wasser? Warum ähnelt der Marmor der Bronze?
Dies ist eine verborgene Sprache, die die Seele erfüllt.
Blick auf die rote Luft, denn es wird Abend!

*(Piano piano salirai queste scale, / Accanto a te un mucchio di
foglie color sole. / E guarderai per qualche tempo piangendo verso il
cielo. / Le acque divennero gialle... Il tuo viso diviene sempre più
pallido. / Contempla l'aria rossa, chè si fa sera... / Chine a terra
sanguinano, sanguinano ininterrottamente le rose. / Come fiamme
sono seduti sui rami usignoli insanguinati. / Bruciarono le acque?
Perchè il marmo assomiglia al bronzo? / Questa è una lingua occulta
che riempie l'anima. / Guarda l'aria rossa, chè si fa sera!)*

Il programma della concezione poetica di Haşim si concentra nella frase «Questa è una lingua arcana, che ricolma l'anima». Come tale si trova isolata in chiusura dei versi, accentuata dalla presenza della ripetizione, una specie di ritornello. Nessuno dei due traduttori mette in evidenza questo fatto; inoltre, Duda cambia il verso ripetuto (tendenza che abbiamo già notato nella poesia precedente).

L'iterazione immediata è la maggiore caratteristica formale del componimento, collegata a un concetto di tempo, di durata: **ağır ağır** «gravemente, piano piano», **bir zaman** «per qualche tempo», **perde perde** «a poco a poco», **kanar muttasıl kanar** «sanguinano, continuamente sanguinano», **durur** «stanno (dritti, fermi)». Kasapákis rende «ağır ağır» con «βαρειά-βαρειά», poi ripete la parola αἷμα «san-

gue»; Duda traspone fedelmente la struttura del testo in questo senso, anche dove in tedesco «suona» male («langsam, langsam»). Un altro nesso strutturale del poema è l'analogia dei colori: osserviamo un passaggio da «color del sole, giallo, pallido» a «rosso, insanguinato, bronzo», esattamente come cambia la natura all'ora serale descritta. Il passaggio, chiaro nel Duda, diventa un po' velato, pur sempre percepibile, in Kasapákis: nella sua ricerca di una lingua «poetica», egli cambia il lessico e rompe la strutturalità testuale (giallo-ittero, rosso-porpora, avvizzito-offusca). Anche qui (come sopra, nell'esempio del «giglio-tulipano») il traduttore rinuncia a una componente vitale, lo «scheletro», per una decorazione stilistica.

6. Il sacrificio di un elemento a favore di un altro, il più delle volte sotto il dettato della rima, si osserva in quasi tutte le poesie della nostra indagine. Nel componimento «Karanfil-Garofano» (Haşim p. 99):

Yârin dudağından getirilmiş
Bir katre alevdir bu karanfil,
Ruhum acısından bunu bildi!

Düşükçe, vurulmuş gibi, yer yer,
Kızgın kokusundan kelebekler,
Gönlüm ona pervâne kesildi.

(Recato dal labbro dell'amica / Questo garofano è una goccia di fiamma, / La mia anima l'ha saputo dal suo dolore! / Caddero, qua e là, come abbattute, / le farfalle pel suo bruciante profumo, / E il mio cuore si stagliò in falene.)

abbiamo l'evidente parallelismo semantico-grammaticale «ruhum-gönlüm» («la mia anima-il mio cuore»), tanto più che nella prima pubblicazione del 1923 si legge ancora «gönlüm-gönlüm». Ora vediamo la traduzione del Kasapákis (No. 9):

Τὰ χεῖλη τῆς καλῆς μου τῶχουν φέρει
φλογοσταλίδα τὸ γαρούφαλο. Τὸ ξέρει
ἡ ψυχὴ μου ἀπὸ τὸν πόνο πῶχει νοιώσει,

Σειρὰ ἢ νεκρὲς πεταλουδίτσες χάμου
τίς ἔχει ἢ φλόγινη εὐωδιὰ σκοτώσει.
Μαζὺ τους πεταλούδα κ'ἡ καρδιά μου

(Le labbra della mia bella l'hanno portato / gocciola-fiamma il garofano. Lo sa / la mia anima dal dolore che ha sentito, / In fila le

*farfalline morte per terra / le ha uccise il profumo fiammante. /
Insieme a loro farfalla anche il mio cuore.)*

Come notiamo subito, il parallelismo è stato sacrificato alla rima in /ámu/. Stavolta anche la traduzione «filologica» del Duda tralascia questo aspetto, determinata dai vincoli della sintassi tedesca (inversione del soggetto). Inoltre, il Duda cerca negli ultimi due versi di scegliere materiale lessicale dal linguaggio «poetico», contraddicendo le precedenti promesse (*allüberall, ward*, l'aspetto interpretativo in *Nachtschmetterling*). Sentiamolo (p. 233):

Diese Nelke ist ein Flammentropfen,
Gebracht von der Lippe des Liebchens,
Mein Geist wußte dies wegen seines Schmerzes.
Als die Schmetterlinge allüberall wie hingeschleudert wegen ihres scharfen Duftes
fielen,
Ward ihr *mein Herz* zum Nachtschmetterling.

(Questo garofano è una gocciola-fiamma, / portata dal labbro dell'amata, / Il mio spirito lo sapeva per il suo dolore. / Quando le farfalle, come abbattute, caddero dappertutto per il suo profumo ardente, / divenne il mio cuore farfalla notturna.)

7. Sinora abbiamo cercato di confrontare le pretese del traduttore (significato, stile, lettori, forma) con la loro realizzazione rispetto al testo originale (equivalenza denotativa, connotativa, pragmatico-comunicativa, estetica)¹³. Un'altra impostazione può essere quella del paragone fra il testo originale e quello nella *target language* relativo alle norme d'uso linguistiche nel passaggio della traduzione (l'equivalenza normativa testuale). Secondo Koller (op. cit., p. 247sg.) la scelta di trasporre le norme linguistiche vale per certi testi di carattere pragmatico («Sachtexte»), come lettere commerciali, slogan pubblicitari ecc. Ma anche la lingua artistica possiede, come abbiamo visto, le sue norme lessicali e sintattiche («Stilnormen»), e, a nostro parere, l'indagine potrebbe essere applicata in questo senso anche al testo poetico. Tale impostazione è diversa da quella finora seguita, e vogliamo, qui di seguito, darne soltanto un piccolo accenno. Esaminiamo la poesia di Haşım «Bir Günün Sonunda Arzu- Desiderio alla fine di un giorno» (p. 92) e la traduzione del Kasapákis (No. 10):

¹³ Secondo la teoria della «Äquivalenzrelation» in WERNER KOLLER: *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg/Wiesbaden⁴1992, p. 216 sgg.

Yorgun gözümün halkalarında
Güller gibi fecr oldu nümâyân,
Güller gibi.. sonsuz, iri güller
Güller ki kamıştan daha nâlân,
Gün doğdu yazık arkalarında!

Altın kulelerden yine kuşlar
Tekrarını ömrün eder ilân.
Kuşlar mıdır onlar ki her akşam
Âlemlerimizden sefer eyler?

Akşam, yine akşam, yine akşam,
Bir sırma kemerdir suya baksam,
Üstümde semâ bir kavs-ı mutalsam!¹⁴
Akşam, yine akşam, yine akşam,
Göllerde bu dem bir kamış olsam!

*(Nei cerchi del mio occhio stanco / Come rose si è mostrata l'alba,
/ Come rose... infinite, grandi rose / Rose più lamentose della canna, /
Peccato, è sorto il sole dietro di loro! / Di nuovo (gli) uccelli da (dalle)
torri d'oro / Annunciano il rinnovo della vita. / Sono uccelli quelli che
ogni sera / Migrano dai nostri mondi? / Sera, di nuovo sera, di nuovo
sera, / È una cintura ricamata d'oro se guardo l'acqua / Sopra di me il
cielo è un arco magico! / Sera, di nuovo sera, di nuovo sera, / Fossi io
in questo momento una canna nei laghi!)*

Στῶν κουρασμένων μου ματιῶν τὰ βλέφαρα,
ὄσῃ τὰ ρόδα ἢ αὐγούλα ἔχει ἀνθίση.
ρόδα ἄφθονα καὶ πῶς παραπονιάρικα
ἀπὸ τὰ καλάμια ποὺ ἀργοκλαῖν στὴ δύση.
Τὶ κρίμα ποὺ ἡ μέρα πίσω τους
ἔχει ροδίση!...

Ἄπὸ τοὺς χρυσοπύργους, πάλι, τὰ πουλιὰ
λὲν τὸ τραγούδι τῆς ζωῆς ποὺ νέα θάνα.
Μὰ τάχα εἶνε πουλιὰ τὰ ποὺ καθεβραδὺς
φεύγουν ἀπὸ τοὺς κόσμους μας καὶ πάνε...

Βράδου, ᾧ! βράδου πάλι, βράδου πάλι!
Μιὰ χρυσοκεντημένη ζώνη στ' ἀκρογιάλι
ἐπάνω ὁ οὐρανός, ξανθὸ πλοκάμι.

¹⁴ Verso inserito nella prima edizione del poema (1926), assente nelle edizioni posteriori.

Βράδου, ώ! βράδου πάλι, βράδου πάλι!
 Τήν ώρα αὐτή νάμουνα στίς
 ἀκρολημιές ένα καλάμι!

(Nelle palpebre dei miei occhi stanchi, / come le rose la piccola alba è fiorita. / Rose esuberanti e più lamentose / delle canne che si lagnano ad Occidente. / Che peccato che il giorno dietro a loro / sia diventato roseo (fiorito come rosa)!... / Dalle torri d'oro, di nuovo, gli uccelli / cantano la canzone della vita che si rinnoverà. / Ma sono forse uccelli quelli che ogni sera / partono dai nostri mondi e vanno... / Sera, o sera di nuovo, sera di nuovo! / Una cintura ricamata d'oro sulla riva / sopra il cielo, treccia bionda. / Sera, o sera di nuovo, sera di nuovo! / Fossi io in quest'ora sulle / rive dei laghi una canna!)

Kasapákis ha reso la poesia con una notevole plasticità: forse è il componimento della raccolta che, visto solo in traduzione, esprime di più un «gusto» estetico. Eppure non si mantengono né la forma dell'originale (uno dei pochi dove la rima non si approssima in qualche modo a Haşim), né altri elementi di struttura poetica (allitterazione, metafore). Ma vediamo i cambiamenti lessicali introdotti dal traduttore:

a) morfologici: plurale invece di singolare (*occhi, canne*), diminutivo (*piccola alba*), il vocativo *o sera!*, omissione del suffisso/pronome personale (*sopra-sopra di me*).

b) sintattici: *la vita che si rinnoverà per il rinnovo della vita*.

c) lessicali-estetici: *esuberante* per *grande*, *partono e vanno (vanno e vengono)* per *migrano (viaggiano)*.

d) lessicali-interpretativi: *palpebre* per *cerchi*, *fiorire* per *manifestarsi*, *il giorno è fiorito-come-rosa* per *il giorno (sole) è nato (sorto)*, *cantano la canzone* per *annunciano*, *riva* per *acqua*, *treccia bionda* per *arco magico*.

e) aggiunte interpretative: (*canne*) *che piangono ad Occidente, sulle rive dei laghi* per *sui (nei) laghi*.

Da questo elenco, piuttosto lungo (e forse incompleto), si vede che il traduttore ha scelto di dare, nel perenne conflitto del tradurre, una sua visione, una sua interpretazione dell'opera. Il risultato è un allontanamento notevole dal testo originale, più che non si abbia nella traduzione del Duda, che è superfluo dare in questa sede essendo molto vicina alla nostra resa «strumentale». Ma forse, nel caso del Kasapákis, si tratta solo di una trasposizione riuscita, o «correlazione», delle norme stilistiche del testo originale?

8. Il nostro breve esame ha scopi descrittivi, non normativi. Nes-

suna prescrizione è possibile per un vero *modus traducendi*, (benchè qualcuno ci abbia provato, come M. Byron Raizis¹⁵), e mai l'autore di queste righe si permetterebbe di discutere, nella pratica di veri Maestri ed Allievi, gli innumerevoli modi (innumerevoli come i traduttori stessi) di trasporre il testo, l'informazione, il senso che dir si voglia, a due, a quattro o a sei mani. Ma ecco, l'intervento porta a constatare quanto segue:

– Studiosi della teoria della traduzione hanno concluso che, pur stante l'intraducibilità della singola parola, è possibile, in linea di principio, tradurre un qualsiasi testo (Weinrich)¹⁶; inoltre, per il testo poetico, postulando la sua contrapposizione, secondo Lotman e Uspenskij, al testo mitologico come testo omonimo, vale la regola della sua traducibilità, trattandosi di un testo sinonimo¹⁷.

– Ogni traduttore si porrà la domanda fatidica: che tipo di traduzione voglio, quali sono i miei lettori, quali i mezzi linguistici e stilistici della *target language*?

– Anche quando il traduttore è convinto di essersi posto il problema e ha scelto un tipo di traduzione (comunemente chiamata poi «poetica» o «filologica», oppure «instrument translation» o «result translation»), lo vediamo continuamente tradire i propri principi, vincolato com'egli è da elementi formali quali rima, metro ecc. da una parte, oppure dalla tensione verso l'«esattezza scientifica» dall'altra. Abbiamo potuto notarlo qui, dove abbiamo a che fare con due casi di traduttori dichiaratamente consci del problema, e dove il pubblico dei lettori è ben definito.

– Ciò che abbiamo scritto dovrebbe contribuire a riconoscere la non proponibilità, o futilità, di una scelta operativa nel tradurre, se non sono date in precedenza le prerogative strutturali necessarie per *qualsiasi* tipo, o modo di tradurre (anche se un tale modo, lo abbiamo visto, in fondo non esiste: esistono solo modi). In altre parole, ogni traduzione dovrebbe per forza di cose essere anticipata da un'analisi strutturale approfondita del testo, per poi poter scegliere le prerogative da attuare, insomma i diversi tipi dell'equivalenza testuale.

¹⁵ MARIOS BYRON RAIZIS: *Greek Poetry Translations*, Athens 1981.

¹⁶ H. WEINRICH: *Linguistik der Lüge*, 1966, p. 25; citato da TH. LEWANDOWSKI: *Linguistisches Wörterbuch 3*, Wiesbaden 1990, p. 1202.

¹⁷ JU. LOTMAN/B. USPENKIJ: op. cit., p. 105/106.

Roberto Tottoli

L'INTRODUZIONE AL *TAFSĪR* DELLO *ŠAYḤ* AL-ŠA'RĀWĪ

Un commentario coranico, edito in fascicoli mensili a partire dalla metà del 1991, sta conoscendo in Egitto un successo editoriale di grandi proporzioni; si tratta del *tafsīr* del famoso *šayḤ* al-Ša'rāwī¹. Il fatto in sé non è sorprendente: la diffusione di testi di argomento religioso e di commentari al Corano è notevole e non riguarda solo opere moderne e recenti². Né si può dimenticare, restringendo la nostra attenzione solo all'esegesi coranica, che non di rado la pubblicazione di commentari antichi e moderni al testo sacro ha infiammato dibattiti e sollevato interesse nella pubblica opinione³. Per

¹ MUḤAMMAD MUṬAWALLĪ AL-ŠA'RĀWĪ, *Tafsīr*, Il Cairo, Aḥbār al-yawm, 1991 sg; In questa nostra ricerca riportiamo esclusivamente dal primo fascicolo che d'ora in poi citeremo con l'abbreviazione TS. L'ultimo fascicolo stampato in nostro possesso è il n° 21, distribuito alla fine del mese di gennaio 1993. In questi primi ventuno fascicoli il commento è arrivato alla sura 3, versetto 118, assommando ben 1712 pagine.

² J.J.G. JANSEN, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leida 1980², p.10.

³ In questo secolo, tre casi riguardanti moderni commentari al Corano hanno attirato l'attenzione dei giornali e dell'opinione pubblica in Egitto e l'interesse degli studiosi occidentali. Ci riferiamo al commentario coranico di Abū Zayd (1930) e agli studi coranici di Ḥalafallāh (1947) e Muṣṭafā Maḥmūd (1970): MUḤAMMAD ABŪ ZAYD, *Al-Ḥidāya wa al-'irfān fī tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān*, Il Cairo 1930; si veda, su Abū Zayd, A. JEFFERY, *The Suppressed Qur'ān Commentary of Muḥammad Abū Zayd*, «Der Islam», 20 (1932), pp.301-308; MUḤAMMAD AḤMAD ḤALAFALLĀH, *Al-fann al-qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-karīm*, Il Cairo 1974²; si vedano, su Ḥalafallāh, J. JOMIER, *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte*, MIDEO, 1 (1954), pp.39-72; M. CHARTIER, *Muḥammad Aḥmad Khalaf Allah et l'exégèse coranique*, IBLA, 29 (1976), pp.1-31; R. WIELANDT, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, pp.134-152; Y.Y. HADDAD, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albany 1982, pp.46-53; D.M. REID, *Cairo University and the Orientalists*, IJMES, 19 (1987), pp.68-70; ed infine il libro contestato di MUṢṬAFĀ MAḤMŪD, *Muḥāwala li-fahm 'aṣrī li-al-Qur'ān*, Il Cairo s.d., su cui si vedano M. CHARTIER, *Un essai récent d'interprétation du Coran: Muṣṭafā Maḥmūd*, OM, 52 (1972), pp.716-728; e J.J.G. JANSEN, *Polemics on Muṣṭafā Maḥmūd's Koran*

questo ci sembra interessante offrire un ampio riassunto dell'introduzione di questo *tafsīr*, un riassunto che cerchi di chiarire i punti di vista dell'autore ed i principi esegetici che hanno guidato la stesura di quello che si preannuncia un importante, almeno per dimensioni e diffusione, commentario.

Libri di al-Ša'rawī dedicati al *tafsīr* di singole sure del Corano sono nelle librerie ed edicole egiziane da oltre un decennio, ed anche in questo caso si tratta di testi già conosciuti, perché sono a loro volta ripresi dalle sue note apparizioni televisive. Nonostante tali premesse, e non appaia una contraddizione, la pubblicazione di questo *tafsīr* crediamo debba essere comunque considerata un evento. Formalmente, anche se i contenuti sono parzialmente già noti, l'edizione di un *tafsīr musalsal* completo, dal primo all'ultimo versetto del Corano, ha valore decisamente superiore rispetto all'esegesi di singole sure del testo sacro⁴. Un'opera così intesa, che si annuncia assai voluminosa, rappresenta quindi la *summa* dell'ottantenne autore ed il libro destinato, probabilmente secondo i suoi ammiratori e l'opinione di molti egiziani, a consegnare al-Ša'rawī alla storia dell'esegesi coranica.

Uno spazio notevole nella storia recente dell'Egitto lo *šayḥ* al-Ša'rawī già se lo è ritagliato e non si può negare che egli sia la personalità religiosa più famosa. La sua vasta fama deriva soprattutto dalle sue frequenti apparizioni televisive che, secondo Jansen, durante l'epoca di Sadat superavano quelle del presidente stesso⁵.

Exegesis, in *Proceedings of the 9th Congress of the UEAI*, a cura di R. Peters, Leida 1981, pp.110-122. Polemiche e censure non si sono occupate solo di testi contemporanei, ma anche di edizioni di opere antiche. L'ultimo caso, in ordine di tempo, ha visto coinvolta l'edizione del *Tafsīr* di Muqātil ibn Sulaymān (m.150/767), curata da 'Abdallāh Maḥmūd Šaḥāta (5 voll., 1979-1990) per l'editrice governativa al-Hay'a al-Miṣriyya, misteriosamente ritirata dal mercato librario (si veda a questo proposito quanto riportato da K. VERSTEEGH, *Grammar and Exegesis. The Origins of Kufan Grammar and Tafsīr Muqātil*, «Der Islam», 67 (1990), p.206 n.1; e C. GILLIOT, *Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit*, «Journal Asiatique», 279 (1991), p.39 n.1 e le loro ipotesi su questa «sparizione». I librai del Cairo, alla richiesta di questo libro, sostengono che sia esaurito. I responsabili delle diverse librerie della Hay'a Miṣriyya, da noi ripetutamente sollecitati durante i nostri viaggi in Egitto, dichiarano immediatamente che il libro non c'è e solo dopo insistite visite e richieste, ammettono che si tratta di un'opera *muṣādara* (sequestrata) e ormai difficilmente recuperabile.

⁴ Al-Ša'rawī, all'apparire dei primi commentari a singole sure, venne invitato dagli ammiratori a scrivere un commentario completo del Corano, vedi JANSEN, *Šaikh al-Ša'rawī's Interpretation of the Qur'ān*, in *Proceedings of the 10th Congress of UEAI*, a cura di R. Hillenbrand, Edinburgo 1982, p. 24.

Al-Ša'rawī deve la notorietà proprio a questi sermoni televisivi, più che alla sua attività all'interno delle istituzioni che lo portò a capo del ministero degli *Awqāf* dal 1976 al 1978. Le ragioni del suo successo derivano quasi esclusivamente dalla sua capacità di fronte al mezzo televisivo di mantenere il prestigio degli *'ulamā'*, rinnovandone allo stesso tempo l'oratoria monotona e lo stile meccanico. I suoi libri sono tratti quasi completamente dai suoi sermoni ed in molti casi sono mere trascrizioni che non rendono giustizia al carisma che traspare dalle sue apparizioni in video. Quest'ultimo particolare non intacca minimamente il prestigio di cui gode presso l'opinione pubblica egiziana ⁶.

Indubbiamente il *tafsīr* di al-Ša'rawī sembra destinato a raggiungere in Egitto una vasta diffusione e, di conseguenza, ad influenzare o comunque rappresentare concezioni e credenze sul Corano di una vasta fascia di musulmani. Solo il tempo potrà dire se quest'opera raggiungerà la posizione e l'importanza di altri due commentari di questo secolo, il *Tafsīr al-Manār* ed il *Tafsīr* di Sayyid Quṭb ⁷. Da un punto di vista commerciale e di diffusione, al momento del suo apparire, il successo del *tafsīr* di al-Ša'rawī è di proporzioni infinitamente superiori ad ogni altra opera di esegesi coranica di questo nostro secolo; resta da vedere se questo successo editoriale si rivelerà effimero come i contenuti assai meno innovatori, rispetto ai due commentari citati in precedenza, potrebbero indurre a pensare.

Il *tafsīr* di al-Ša'rawī inizia con una introduzione, di cui qui tratteremo, lunga una ventina di pagine; del resto una premessa

⁶ *The Neglected Duty*, New York 1986, p.121; per più dettagliati dati biografici rimandiamo alle pp.122-123; interessanti ipotesi sul suo successo sono avanzate da H. LAZARUS-YAFEH, *Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi. A Portrait of a Contemporary 'Alim in Egypt*, in *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, a cura di G. Warburg e U. Kupferschmidt, New York 1983, pp.284-285.

⁶ Si veda LAZARUS-YAFEH, *Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi*, 281-297; J.J.G. JANSEN, *A little-known Endorsement by Sheikh as-Sha'rawi*, in *Actas del XII Congreso de la UEAI*, Madrid 1986, pp.385-386. Va sottolineato che al-Ša'rawī è immancabilmente interpellato dai media egiziani per ogni questione religiosa; si veda, ad esempio, il suo intervento nel caso dello scrittore 'Alā' Hāmid, R. TOTOLI, *Islam e libertà di espressione: il caso dello scrittore 'Alā' Hāmid*, OM, in corso di stampa.

⁷ MUḤAMMAD RAŠĪD RIDĀ, *Tafsīr al-manār*, Il Cairo 1904-1932; un interessante parallelo tra la figura di al-Ša'rawī e quella di R. Ridā, è tracciato da JANSEN, *Shaikh al-Sha'rawi's Interpretation*, pp.22-28; Sayyid Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, Beirut-II Cairo 1987 (l'opera fu scritta negli anni '60, cfr. JANSEN, *Interpretation of the Koran*, p.13; sulla questione della datazione ed altri aspetti di questo *tafsīr* si veda O. CARRÉ, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb*, Frère musulman radical, Parigi 1984, pp.19-30).

prima del commento al Corano verso per verso, si ritrova pressoché in tutti i commentari coranici. Sorprendentemente, però, non si è mai affermato né mai è stato codificato un modello di introduzione⁸. Questo vale ancor più per i commentari di questo secolo, dove l'autore vi confina considerazioni più o meno prolisse sui suoi metodi ed i suoi fini. Non esiste perciò alcuna tradizione dal punto di vista formale; i principi ermeneutici dell'autore si devono desumere in primo luogo dai contenuti del commentario.

L'introduzione al *tafsīr* di Ša'rawī sembra fin dall'inizio, dallo stesso titolo e dalla definizione della sua ricerca, segnata dal desiderio di defilarsi. Il titolo usato per questa parte introduttiva è infatti *madḥal* invece del più consueto *muqaddima*. Inoltre, nonostante la copertina dei fascicoli porti a grosse lettere il titolo *Tafsīr al-Ša'rawī*, l'Autore inizia subito a spiegare il sottotitolo riportato all'interno in terza copertina, *ḥawāṭir* (riflessioni):

Riflessioni intorno al Corano non significa un commento (*tafsīr*) al Corano... si tratta invece di sforzi chiarificatori che richiamano alla mente del credente un versetto o alcuni versetti⁹.

Una simile affermazione all'inizio di un'opera che si preannuncia di numerosi volumi e del tutto simile ai *tafsīr musalsal* tradizionali sembra innanzitutto un espediente difensivo per evitare paragoni ed avere mano più libera. Nessuno potrà comunque negare l'ambiguità della definizione¹⁰. Al-Ša'rawī continua sostenendo che un commentario al Corano è possibile, ma la persona più adatta allo scopo sarebbe stata il profeta Muhammad stesso¹¹. Sul rapporto privile-

⁸ È un aspetto poco trattato dagli studiosi; gli studi più interessanti sull'ermeneutica coranica sono quelli di I. GOLDFELD: *The Development of Theory on Qur'ānic Exegesis in Islamic Scholarship*, «Studia Islamica», 67 (1988), pp.5-27, e *Qur'ānic Commentary in the Eastern Islamic Tradition of the First Four Century of the Hijra: an Annotated edition of the Preface to al-Tha'labī's «Kitāb al-Kaṣḥ wa'l- Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān»*, Acre 1984; e quelli di J.D. McAULIFFE: *Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr*, in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, a cura di A. RIPPIN, Oxford 1988, pp.46-62; e *Ibn al-Jawzī's Exegetical Propaedeutic: Introduction and Translation*, «Alif: Journal of Comparative Poetics», 8 (1988), pp.101-113; non meno interessanti per questi argomenti sono le pagine dedicate all'esegesi da J. WANSBROUGH, *Quranic Studies*, Oxford 1977, pp.119-246.

⁹ TS, p.5; anche SAYYID QUTB, nell'introduzione al suo *tafsīr* (*Fī zilāl al-Qur'ān*, I, p.18), conclude dicendo che si tratta di *ḥawāṭir* e impressioni sul Corano.

¹⁰ La tendenza all'ambiguità e alle formulazioni poco chiare è avvidenziata da JANSEN a proposito delle sue posizioni politiche, *The Neglected Duty*, p.135.

¹¹ Già nell'introduzione al *Tafsīr al-manār* di RAŠĪD RIḌĀ (Beirut s.d., I, p.17) si afferma in principio che il *tafsīr* del Corano è una delle cose più difficili.

giato Muḥammad-Corano al-Ša'rawī insiste doverosamente, ma questo non è certo un argomento nuovo o inedito in un'introduzione ad un commentario coranico. Il testo sacro musulmano fu rivelato a Muḥammad ed egli è perciò quello che più ha diritto ad interpretarlo, colui che meglio può comprenderne i contenuti.

Tuttavia il Profeta di Dio si limitò a spiegare alla gente, in base alle loro necessità, gli obblighi religiosi (*abkām al-taklīf*) della fede che il Corano annunciava loro e si trattava di ordini e divieti; quegli obblighi per cui è ricompensato l'uomo che li segue e punito chi li trascurava. Questi sono i fondamenti (*usus*) della devozione (*'ibāda*) a Dio Lodato ed Altissimo che Dio ha rivelato nel Corano perchè siano come una guida (*manḥağ*)¹² per la vita dell'umanità sulla terra¹³.

Per quanto riguarda i segreti del creato, continua al-Ša'rawī, Muḥammad si limitò a quanto era conosciuto a quel tempo; le conoscenze limitate di allora non avrebbero accettato tutte le verità del Corano ed il risultato sarebbe stato un'esplosione di controversie ed un allontanamento dai doveri verso Dio. Al-Ša'rawī sembra così dividere i versetti in due categorie: quelli chiari che contengono le prescrizioni religiose e quelli non chiari, che contengono verità non ancora accessibili alle conoscenze limitate dell'uomo¹⁴.

Il Corano, afferma al-Ša'rawī, non è stato rivelato per insegnarci i segreti dell'universo, ma contiene i comandamenti della fede in modo chiaro mentre i segreti dell'esistenza vi sono ma sono nascosti, e questo

affinché le civiltà progrediscano e si ampli la capacità della mente umana. È Dio Altissimo e Lodato che ci svela i segreti dell'universo che meglio ci fanno comprendere le ricchezze di segreti dell'esistenza che si trovano nel Corano¹⁵.

¹² Compare per la prima di numerose volte il termine *manḥağ* impiegato solitamente nel significato di 'modo di vita', 'insegnamento'. L'uso frequente di questo termine è già stato discusso da JANSEN in *Šaikh al-Ša'rawī's Interpretation*, p.25; e *The Neglected Duty*, pp.141-142, in cui è sottolineato che lo stesso vocabolo ha un ruolo rilevante nel famoso libro di Sayyid Quṭb *Ma'ālim fī al-tariq*; Si vedano le diverse considerazioni, sulla rilevanza politica dell'uso di questo termine, di LAZARUS-YAFEH, *Muhammad Mutawalli al-Ša'rawī*, p.290.

¹³ TS, p.5.

¹⁴ Si confronti a questo proposito la definizione data da Mawdūdī dei versi *Muḥkamāt* e di quelli *Mutašābihāt*; l'ambiguità di questi ultimi deriva dal fatto di essere alla di fuori della comprensione umana: K.K. ABBOTT, *Mawlānā Mawdūdī on Quranic Interpretation*, MW 48 (1958), pp.12-13. Nessuno, afferma comunque Mawdūdī, può pensare di saper interpretare il Corano meglio del Profeta (p.15).

¹⁵ TS, pp.5-6.

Ogni volta che l'uomo scopre un segreto dell'universo, subito si rivela il prodigio (*i'ğāz*) del Corano; infatti Dio già aveva incluso questo e gli altri segreti nel testo sacro in un modo così preciso che neppure la scienza è in grado di raggiungere.

Al-Ša'rāwī definisce gli argomenti della sua introduzione riportando che nel Corano vi sono evidenti prodigi (*mu'ğizāt*) che indicano chiaramente e provano la verità del Corano, in quanto parola di Dio, e la verità di Muḥammad, in quanto ultimo profeta. Il resto dell'introduzione infatti si dipana attorno a questi due punti senza affrontare altre questioni propriamente esegetiche del testo, ma prendendo quindi un tono spiccatamente ed esclusivamente apologetico¹⁶.

Il primo punto affrontato è il Corano; il primo prodigio del testo sacro è quello di possedere ciò che l'animo umano predilige e di cui è attratto. Il Corano

si rivolge ad inclinazioni nascoste nell'animo di cui noi non conosciamo l'esistenza, ma che Dio Lodato ed Altissimo, il Creatore dell'uomo e colui che tutto sa, conosce. Queste inclinazioni entrano in azione quando si ascolta il Corano; i cuori si ammorbidiscono e vi entra la fede (*īmān*)¹⁷.

Già i miscredenti, aggiunge al-Ša'rāwī, si rendevano conto di questo particolare potere del testo sacro musulmano sull'animo umano; ed era un potere che nessuno era in grado di spiegare razionalmente. Ciò che essi paventavano maggiormente era udire il Corano, tanto che cercavano di evitarlo con ogni mezzo. Da tutte queste considerazioni al-Ša'rāwī deduce la prima prova che il Corano è parola di Dio. Se così non fosse, non vi sarebbe stato nessun influsso e potere del testo coranico, e soprattutto i miscredenti non avrebbero avuto alcun motivo per temere che qualcuno ne ascoltasse le parole. Segue poi la prima citazione coranica dell'introduzione.

¹⁶ La natura apologetica dell'opera di al-Ša'rāwī è evidenziata anche da JANSEN (*The Neglected Duty*, p.137); egli cerca sempre e soprattutto di vincere i dubbi dei suoi ascoltatori e dei suoi lettori. Jansen trae la conclusione, lasciando trapelare uno sfumato ottimismo, che potrebbe trattarsi in parte di insinuazioni di dubbio del tutto simili a quelle dell'Illuminismo europeo. Crediamo piuttosto, almeno per quanto riguarda questa introduzione al *tafsīr*, che al-Ša'rāwī cerchi di offrire strumenti di facile apologia al suo folto pubblico, senza che la minima possibilità di riflessione approfondita affiori attorno ai dubbi che vengono vinti nell'argomentazione.

¹⁷ TS, p.6. Nell'introduzione al *tafsīr* di MUḤAMMAD MAḤMŪD HAMZA et al. (*Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, I, Il Cairo 1982, p.5) si insiste sui sentimenti che il Corano smuove in chi ne pronuncia o ascolta le parole.

Poi iniziarono a non proibire solamente che si ascoltasse il Corano e sostennero, come ci è riportato nel Corano:

«E dicono ancora coloro che rifiutano la Fede: Non ascoltate questa predicazione, ma parlate mentre si recita, a che ne soverchiate la voce»¹⁸.

Dopo questo passo dal testo sacro, al-Ša'rāwī riporta un esempio per esemplificare meglio i suoi argomenti; è la storia di 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb che picchia a sangue la sorella che si è convertita all'Islam. La vista del sangue ha la forza di addolcirne l'ira al punto che 'Umar chiede alla sorella di leggergli alcuni passi di questo Corano che ottengono l'effetto prodigioso. 'Umar dice di non avere mai udito parole tanto belle e nobili e la miscredenza che pervadeva il suo cuore lascia immediatamente spazio alla fede ed alla sua conversione all'Islam. I motivi di questo repentino cambiamento sono spiegati così:

'Umar b. al-Ḥaṭṭāb aveva già udito il Corano prima di quel momento ma non si era convertito. Tuttavia, quando egli vide il sangue scorrere sul volto della sorella ed i sentimenti d'ira del suo cuore si cambiarono in un moto di misericordia, il Corano poté agire su un animo puro; la fede riempì il suo cuore ed egli corse dal Profeta di Dio ad annunciarli la sua conversione.

Questo è il motivo per cui gli infedeli tentano di stimolare i sentimenti di miscredenza nei cuori, affinché non vi entri il Corano. Per accettare la fede è necessario che innanzitutto il cuore sia purificato dalla miscredenza¹⁹.

Al-Ša'rāwī affronta, o meglio accenna, poi ad una questione più propriamente di esegesi testuale. Dopo aver premesso che i compagni del Profeta, riprendendo quanto detto in precedenza, comprendevano dei segreti dell'universo solo quanto i loro intelletti erano in grado di fare, al-Ša'rāwī afferma esplicitamente che di questi compagni nessuno ha mai chiesto al Profeta un chiarimento su un versetto od un passo coranico sull'universo; né nessun suo contemporaneo ha mai chiesto il significato delle lettere isolate con cui iniziano numerose sure del testo sacro. Il Profeta, viene ricordato, si trovò a fronteggiare fedeli e soprattutto infedeli; ebbene, neppure questi ultimi ebbero nulla da obiettare sul significato di queste lettere oggi considerate misteriose, e questi miscredenti facevano di tutto per trovare argomentazioni contro il Profeta ed il Corano. I miscredenti contemporanei del Profeta, come del resto i suoi seguaci, conoscevano pro-

¹⁸ Cor.41:26. TS, p.6. Riportiamo i versetti coranici nella traduzione di A. Bausani (*Il Corano*, Firenze 1956).

¹⁹ TS, p.6.

fondamento la lingua araba, eppure nessuno chiese mai il significato di queste lettere isolate.

Fatte queste considerazioni al-Ša'rawī non trae le conclusioni che ci si aspetterebbe, e non offre alcuna spiegazione della funzione di queste lettere. Egli dichiara che il significato doveva essere chiaro al tempo del Profeta, senza alcun dubbio, e dal suo punto di vista, almeno in questa introduzione, la questione è risolta e rimandata al commentario vero e proprio²⁰.

Al-Ša'rawī ritorna poi ad approfondire la questione dell'esegesi del Profeta: egli, afferma, spiegò e chiarì solo ciò che riguardava i doveri della fede

e lasciò il restante alle generazioni successive; così il tempo passa e Dio offre quando vuole ai suoi devoti i segreti dei suoi segni sulla terra. Ciò che offre il Corano è in proporzione alle capacità degli intelletti, perché? Perché le rivelazioni precedenti all'Islam erano limitate nel tempo e nello spazio, mentre il Corano durerà fino al giorno della Resurrezione. Questo è il motivo per cui contiene un prodigio per ogni generazione e rimane un miracolo per ogni epoca²¹.

Un altro aspetto dell'inimitabilità del testo sacro risiede, secondo al-Ša'rawī, nella capacità del Corano di sfidare l'umanità nei diversi campi in cui eccelle. Così sfidò gli arabi nel campo dell'eccellenza linguistica ed i non arabi con altri segni. A questo punto troviamo la seconda citazione coranica, dalla sura *Rūm*²². I quattro brevi versetti riportati accennano ad una sconfitta dei Romani che però, sostiene il Corano, vinceranno dopo qualche anno. L'allusione è alle guerre tra Bizantini e Sassanidi dalle alterne vicende, ma al-Ša'rawī trae la conclusione da questo passo che Muḥammad non è l'autore del Corano. Nessuno infatti poteva spingerlo a fare una tale profezia da cui non

²⁰ Tutt'altro approccio, e più esplicito, deriva dalle considerazioni di Amīn al-Ḥūlī (su cui si veda J. JOMIER-J. CASPAR, *L'exégèse scientifique du Coran d'après le cheikh Amin al-Khouli*, MIDEO 4 (1957), pp.269-280) e di 'Ā'īša 'ABD AL-RAḤMĀN (Bint al-Šāṭi') nell'introduzione al suo *tafsīr* ad alcune sure (*Al-tafsīr al-bayānī li- al-Qur'ān al-karīm*, I, Il Cairo 1990 [1a ed. 1962], pp.13-19). Essi sostengono che i difetti di comprensione di oggi di alcuni passi od aspetti del Corano devono portare ad una indagine linguistica per risalire, se possibile, al significato originario. Si ammette perciò esplicitamente che vi sia un difetto di comprensione che giustifica l'esegesi in primo luogo filologica, cosa che al-Ša'rawī sembra preoccupato di evitare. Puntualizziamo che neppure per Amīn al-Ḥūlī e 'Ā'īša 'Abd al-Raḥmān è in discussione l'inimitabilità e la perfezione del Corano: i difetti di comprensione derivano da carenze di oggi e non da caratteristiche proprie del testo.

²¹ TS, p.8. Si noti l'assenza della benché minima polemica, su questo punto, anti-cristiana o giudaica.

²² Cor.30:1-4.

poteva personalmente ricavare alcun vantaggio; il motivo, conclude, della presenza di questi versetti, è che si tratta di un prodigio per i non arabi perché effettivamente i Bizantini ottennero una vittoria dopo questa rivelazione.

L'introduzione al *tafsīr* entra poi in una delle questioni centrali dell'esegesi moderna, il rapporto tra la rivelazione coranica e le scoperte scientifiche di questo nostro secolo²³:

Se noi prendiamo in considerazione le conoscenze moderne che sono state scoperte (*uktušifat*) nel ventesimo secolo e sono diventate verità scientifiche, scopriamo che il Corano le aveva già espresse in un modo impareggiabile e sorprendente, in modo tale che l'espressione non contraddiceva gli intelletti del tempo in cui fu rivelato né li contraddice con il progresso del sapere e la scoperta dei segni di Dio sulla terra²⁴.

È Dio e Dio solo l'autore di un tale prodigio contenuto nel Corano, sostiene al-Ša'rāwī, poiché solo l'opera di Dio è in grado di contenere tutto fino alla fine dei tempi. Ma l'autore di questa introduzione dà la sua chiave di lettura, evitando accuratamente di dire che il Corano possa anticipare la scienza²⁵. Nessun credente musulmano potrebbe mettere in dubbio la corrispondenza tra Corano e scoperte scientifiche, ma evidentemente lo *šayḥ* al-Ša'rāwī sembra rendersi conto che cercare una pedissequa identificazione tra versetto e scoperta, come accaduto in passato, non porterebbe a nulla ed anzi potrebbe risultare controproducente²⁶. Al-Ša'rāwī neppure in questo

²³ Per una approfondita discussione della questione rimandiamo a JANSEN, *The Interpretation of the Koran*, Cap.3 «Koran Interpretation and Natural History», pp.35-54. Il capitolo inizia con una breve frase che potrebbe essere posta con utilità ad inizio di questo argomento: «Many Moslems nowadays believe that the Koran anticipates the modern sciences» (p.35); l'esegesi di al-Ša'rāwī sposa queste concezioni, si veda LAZARUS-YAFEH, *Muhammad Mutawalli al-Sha'rāwī*, pp.285, 295 n.10; e le diverse conclusioni di JANSEN, *Shaikh al-Sha'rāwī's Interpretation*.

²⁴ TS, p.9.

²⁵ Su questo punto al-Ša'rāwī insiste anche nelle sue altre opere, si veda JANSEN, *The Neglected Duty*, p.138. Con un posizione prudente di questo tipo evita di imboccare una lettura esegetica del tipo di quella di Ṭaṭṭāwī Ġawharī, aspramente criticata; sul *tafsīr* di questi, interamente dedicato a ricercare prova nel Corano delle scoperte di inizio secolo, si veda J. JOMIER, *Le Cheikh Ṭaṭṭāwī Ġawharī* (1862-1940) et son commentaire du Coran, MIDEO 5 (1958), pp.115-174. Un atteggiamento simile a quello di Ṭaṭṭāwī Ġawharī non è limitato all'inizio secolo; alludiamo alle più recenti polemiche attorno alle letture esegetiche di Muṣṭafā Maḥmūd, su cui si veda J. JANSEN, *Polemics on Muṣṭafā Maḥmūd*, pp.110-122 e M. CHARTIER, *Un essai récent*, pp.716-728. Sulle critiche di 'A'īsha 'Abd al-Raḥmān a Muṣṭafā Maḥmūd si veda anche I. BOULLATA, *Modern Qur'ān Exegesis: A Study of Bint al-Shāṭi's Method*, MW, 64 (1974), pp.108-109.

²⁶ Tale impressione viene poi in parte smentita da quanto riportato nella parte

caso affronta perciò il problema alla radice, ma offre invece una citazione di un versetto coranico che, teme l'autore, potrebbe muovere dubbi nel lettore. Il versetto citato accenna alla terra che venne spianata²⁷ ed al-Ša' rāwī dedica un certo spazio per spiegare che con queste parole Dio non intendeva rivelare che la terra fosse piatta, come gli uomini credevano nel passato; questo, puntualizza, sarebbe impossibile, dato che ormai è dimostrato anche dai viaggi spaziali che la terra è rotonda. Tuttavia,

forse ha detto Dio Lodato ed Altissimo quale terra è distesa e spianata? No, non l'ha detto, ha detto terra in ogni accezione, vale a dire ogni luogo sulla terra da cui tu vedi la terra davanti a te piatta²⁸.

Al-Ša' rāwī continua menzionando i poli, l'equatore, e tutti i luoghi della terra da cui, sostiene, la terra che si ha davanti agli occhi è sempre piatta. Conclude dicendo che grazie alla sua rotondità appare sempre piatta alla vista; se fosse un'altra figura geometrica, questo non sarebbe più possibile da tutti i punti. Questo è un esempio di quella prodigiosa perfezione coranica che al-Ša' rāwī cerca di dimostrare; solamente con il progresso delle capacità intellettuali si è potuto capire la vera portata di questo versetto che perciò non riflette la semplice questione se la terra sia piatta oppure tonda. Inoltre il motivo che porta Dio a svelare progressivamente questi segreti è semplice:

se il Profeta avesse attirato l'attenzione su questi versetti sull'universo con argomenti che non si conciliavano con le capacità degli intelletti al tempo della rivelazione del Corano, probabilmente questi intelletti si sarebbero distorti dai principi della religione cadendo in controversie sui segreti del creato che non potevano essere compresi o spiegati. Ma Dio Benedetto ed Altissimo lasciò nell'universo cose (*ašyā'*) a vantaggio dei progressi dell'intelletto nella conoscenza, in modo che quando questa conoscenza progrediva poteva scoprire un legame tra i segni di Dio nell'universo ed i suoi segni nel Corano²⁹.

Un altro motivo prevenne il profeta dallo spiegare minuziosamente tutto il Corano, benché, naturalmente, fosse in grado di farlo,

conclusiva dell'introduzione. Ricordiamo al proposito che Mawdūdī sostiene invece che non è detto che il progresso scientifico porti a maggiori possibilità nella comprensione del Corano; si veda АВБОТТ, *Mawlānā Mawdūdī*, p.15.

²⁷ Cor.50:7.

²⁸ TS, p.9.

²⁹ TS, p.10. Nel *Tafsīr* di HAMZA et al. (I, p.6) il concetto espresso è sensibilmente diverso: tutta la scienza è contenuta nel libro sacro, ma l'uomo non è in grado di comprendere tutto.

«mentre nessuno di noi è oggi in grado di spiegarlo come lui»³⁰; se lo avesse fatto il Corano sarebbe stato congelato (*ḡamada*), definito completamente, senza più alcun segreto da scoprire. Il Profeta preferì quindi lasciare che i doni del Corano si rinnovassero nel tempo³¹, con il progresso umano e gli sforzi di interpretazione, fino alla fine dei tempi; e questa, conclude al-Ša'rāwī, è un'altra prova dell'origine divina del Corano.

L'introduzione prosegue con le definizioni del significato del vocabolo *qur'ān* e della natura della parola coranica, parola recitata e parola letta. Lo scopo di questa argomentazione risulta evidente proseguendo la lettura, quando al-Ša'rāwī affronta più direttamente il problema della trasmissione del testo sacro. Il Corano, afferma, fu trasmesso, data la sua natura di parola recitata e letta, attraverso la memoria degli uomini e attraverso la scrittura. I due mezzi di conservazione della parola divina ne garantirebbero la genuinità; venivano accettati i versetti scritti, su oggetti di fortuna, e allo stesso tempo conservati a memoria da almeno due testimoni, a meno che non ci fosse uno scritto in mano al Profeta in persona. Al-Ša'rāwī menziona poi l'unico versetto coranico accettato che sfuggì a questa regola: «Fra i credenti furono uomini fedeli al Patto stretto con Dio, e d'essi alcuni vi sono il cui destino s'è compiuto nella morte, e altri attendono, senza mutare d'animo, ancora»³².

Viene descritto l'episodio collegato a questo caso particolare, ben noto agli studiosi di islamistica e registrato anche nelle raccolte canoniche di *ḥadīth*³³. Al-Ša'rāwī si dilunga a citare testimonianze su questo avvenimento che potrebbe sembrare di rilievo secondario, dedicandogli uno spazio superiore agli argomenti considerati in precedenza³⁴. Evidentemente egli teme che le modalità della trasmissione del testo Corano potrebbero generare nel lettore dubbi sulla sua autenticità, dubbi che meritano una risposta articolata. È evidente anche qui che il lettore a cui si rivolge al-Ša'rāwī, è il lettore con scarse o nulle conoscenze di esegesi coranica e bisognoso di essere confortato sui dubbi più elementari della fede.

Dopo aver citato il primo e l'ultimo verso del Corano per dare

³⁰ TS, p.10.

³¹ Si veda HAMZA et al., *Tafsīr*, I, p.6.

³² Cor.33:23. TS, p.11.

³³ Si tratta della storia di Ḥuzayma b. Ṭābit che fu l'unico a conservare a memoria questo versetto; il Profeta concesse solo a lui che la sua testimonianza valesse quanto quella di due uomini. Si veda Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, «Kitāb tafsīr» s.33, 3, e le altre fonti citate in nota da al-Ša'rāwī (TS, p.11 n.1).

³⁴ TS, pp.11-12.

una definizione del testo scritto, l'introduzione ritorna a discutere della perfezione del testo sacro. Il Corano, si afferma, è stato rivelato per insegnare la via (*manḥağ*) di Dio e

il Corano non contrasta con gli insegnamenti (*manāhiğ*) che l'hanno preceduto, bensì esso vi aggiunge e perfeziona quanto è stato cancellato poiché è ispirato da Dio. Certo anche la Torà, il Vangelo ed i Salmi provengono da Dio, ma essi contengono solo un insegnamento (*manḥağ*) mentre il Corano è l'insegnamento ed il miracolo che dimostra la veridicità del Profeta di Dio.

La Torà era l'insegnamento (*manḥağ*) di Mosè mentre il suo miracolo era il bastone; il Vangelo è l'insegnamento di Gesù mentre il suo miracolo è la guarigione dei ciechi e dei lebbrosi, con il permesso di Dio. Quindi, per quanto riguarda i profeti precedenti, il miracolo era un cosa mentre l'insegnamento era un'altra. Il Corano è invece il solo ad unire i due insieme, e questo perché gli insegnamenti che Dio inviò ai profeti precedenti furono rivelati per essere cambiati.

Invece il Corano fu rivelato perché restasse saldo fino al giorno della Resurrezione³⁵.

Continuando in questo genere di argomentazioni al-Ša'rawī afferma che a differenza del Corano, i miracoli degli altri profeti sono conclusi nel tempo, definiti in un spazio breve e perciò irripetibili. Sono infatti miracoli che colpiscono i sensi, chi vede ci crede mentre chi non ha questa fortuna non ci crede; questo genere di prodigi aveva l'esclusiva funzione di confortare i fedeli seguaci del profeta. I miracoli di Gesù, conclude, non possono essere ripetuti, né i fedeli di Mosè possono ancora dividere il mare con il suo bastone. Tutto questo dimostra ancora una volta che il Corano è il testo sacro destinato a rimanere un miracolo che continuerà fino alla fine dei tempi³⁶.

A questo punto al-Ša'rawī ritorna a discutere degli aspetti prodigiosi del testo sacro, ripetendo che tra i segni di questa eccellenza vi sono i versetti sull'universo e quelli sui segreti del corpo umano, vale a dire quelli chiamati in causa dalla questione del rapporto tra scienza e rivelazione coranica. L'argomento è riaffrontato per spiegare che questi versetti sono stati rivelati a beneficio dei credenti e dei non credenti. In primo luogo ne usufruirono i credenti, dato che questi passi servirono da stimolo nelle diverse discipline del sapere; al-Ša'rawī cita Ġabr b. Ḥayyān, Avicenna ed altri ancora che contribuirono al progresso scientifico. Ma Dio, aggiunge, ha fatto dono dei

³⁵ TS, p.13. Tale argomentazione è innegabilmente interessante perché tralascia gli argomenti classici di polemica contro le scritture giudee e cristiane.

³⁶ TS, pp.13-14. Alla fine di questa argomentazione segue poi la citazione di un versetto coranico: Cor.41:53.

versetti sui segreti del creato anche ai miscredenti, nel progresso scientifico che vediamo in occidente. Attraverso queste verità, col tempo, i miscredenti si avvicineranno e crederanno, perché avranno la prova che il Corano è la verità. Già nelle conferenze scientifiche, aggiunge con il consueto ottimismo al-Ša'rāwī, un crescente numero di scienziati si converte all'Islam quando si rende conto della prodigiosità scientifica del testo sacro musulmano³⁷. Nel Corano troviamo cose scoperte dall'uomo solo nel ventesimo secolo ed a questa affermazione al-Ša'rāwī offre una serie di esempi, dalle profondità dei mari,

alle fasi dello sviluppo dell'embrione, alla disposizione dei nervi nel corpo umano, alla costituzione dell'orecchio e dell'occhio ed altri esempi ancora di prodigiosità che non possono essere descritti con questa precisione se non da chi li ha creati. E tutto questo è testimoniato da eminenti scienziati che non sono musulmani e non credono nel Corano³⁸.

Al-Ša'rāwī riprende poi un argomento a cui aveva solamente accennato in precedenza: il Corano non sfida o incita le sue creature in cose che non conoscono,

così come non si sfida un infermo nella corsa o un vecchio debole a portare pesi, bensì quando si sfida qualcuno bisogna sfidarlo nei campi in cui eccelle³⁹.

Il Corano sfidò quindi gli arabi nella lingua, dato che essi eccellevano nell'uso della parola, e li sbaragliò; sfidò i non arabi con i versetti dell'universo e del creato⁴⁰. Questa prima parte dedicata al Corano si conclude ribadendo, a chi voglia assumere la scienza come dio, che tutto quanto viene scoperto è contenuto nel testo sacro musulmano.

³⁷ TS, pp.14-15. Non si può fare a meno di sottolineare come al-Ša'rāwī salti a piè pari l'annosa questione dell'attuale arretratezza dei paesi orientali nei confronti dell'occidente. Di fronte ad un quesito che ha sollecitato in questi due ultimi secoli risposte di intellettuali, scrittori e uomini di studi religiosi di tutto il mondo islamico, al-Ša'rāwī glissa cavandosela con l'affermazione, non oltre commentata, che anche lo sviluppo scientifico dell'occidente è un dono del Corano.

³⁸ TS, p.15.

³⁹ TS, p.15.

⁴⁰ Segue poi la citazione di un versetto, Cor.4:56 che al-Ša'rāwī considera un esempio di queste verità scientifiche contenute nel Corano. Il versetto, che accenna al rogo di infedeli di cui verrà bruciata la pelle, sempre secondo al-Ša'rāwī, precedette la scoperta che il fuoco brucia insieme alla pelle anche le terminazioni nervose che comunicano dolore.

Le argomentazioni sulla sincerità della missione di Muḥammad, il secondo argomento trattato in questa introduzione, prendono il via dall'abituale asserzione che il profeta fosse illetterato:

Dio lo scelse illetterato (*ummī*), che non sapeva leggere né scrivere, e nonostante questo su di lui di riversarono tutti i prodigi che confermano la veridicità della sua missione. Il primo è che egli non eccelleva nella poesia o nella prosa ⁴¹.

Nonostante questo il Corano fu rivelato in una forma perfetta che sfidava la riconosciuta abilità retorica degli arabi. Al-Ša'rawī sostiene che se Muḥammad avesse posseduto il genio per creare una opera di tale valore letterario, questo si sarebbe saputo fin dalla sua giovane età. Le doti della gente, continua, si evidenziano a venti anni o al massimo a trenta, ma non a quaranta, quando il profeta ebbe la prima rivelazione. Muḥammad fino all'età della rivelazione divina non era assolutamente conosciuto per doti letterarie particolari, come potrebbe avere prodotto un testo come il Corano improvvisamente, tutto d'un tratto, si chiede al-Ša'rawī.

Alcuni sostengono che il profeta possedesse un'impareggiabile talento linguistico e che lo nascose alla gente fino all'età di quarant'anni; questo discorso non è logico, poiché viviamo in un mondo di imprevisti, dove la gente muore prima dei vent'anni, prima dei trenta e prima dei quaranta. Chi avrebbe informato il Profeta che non sarebbe morto fino ai quarant'anni perché potesse mantenere questo suo segreto fino a quell'età ⁴²?

Seguono poi a breve distanza due versetti coranici ⁴³ tratti dalla sura *Yūnus* che testimoniano la buona fede del profeta Muḥammad, che nulla cambiò nel messaggio rivelato.

Al-Ša'rawī ripete quanto sostenuto in precedenza; Muḥammad visse tra i miscredenti per quarant'anni, da persona normale, senza particolare abilità oratoria, poetica o retorica, questa è la prova incontrovertibile della bontà della sua ispirazione divina. Inoltre,

chi è colui al quale viene attribuita una cosa perfetta e rifiuta, e dice questo non è mio, mentre di solito la gente si attribuisce quello di buono fatto dagli altri? Quanti infatti scoprono qualcosa di ammirevole fatto dalla gente, non ne conoscono l'autore e lo attribuiscono a se stessi! La gente lotta per attruirsi il merito delle cose perfette ⁴⁴.

⁴¹ TS, p.16.

⁴² TS, p.16.

⁴³ Cor.10:15, 16.

⁴⁴ TS, p.17-18.

Anche in questo caso, possiamo notare, gli argomenti portati a sostegno delle tesi sono alquanto semplici e poco consueti in un libro di esegesi coranica. Più che risalire ai dati coranici che ribadiscono l'origine divina del testo sacro, al-Ša'rāwī cerca di convincere i suoi lettori con esempi di logica elementare; le due citazioni coraniche sono incidentali ed hanno scarso rilievo nelle prove logiche che al-Ša'rāwī intende portare.

L'introduzione riporta un'ulteriore prova della sincerità del profeta Muḥammad, a partire dalla *ummiyya* del Profeta.

Non esiste genio al mondo, dal giorno della creazione ad oggi, che abbia tre stili diversi con caratteristiche distinte e che non si assomigliano l'un l'altro. Come è possibile che il Profeta distinguesse, nell'esprimersi, tra Corano, *ḥadīṭ qudsī* e *ḥadīṭ nabawī*⁴⁵?

Questa diversità di stili è una prova decisiva che l'autore del Corano non fu il profeta Muḥammad; ogni autore ha infatti una personalità stilistica ben definita che non varia a seconda dei casi della vita, ma rimane sostanzialmente inalterata. La differenza tra i tre stili, conclude al-Ša'rāwī, è troppo evidente ai nostri occhi per poterci insinuare il sospetto che il Profeta cambiasse registro consciamente e con una perfezione inimitabile solo grazie alle sue capacità; l'origine non può essere che divina, come sostenuto dal Profeta.

Gli stessi miscredenti non trovarono una fessura in cui insinuarsi per i loro attacchi, per questo, secondo al-Ša'rāwī, ricorsero all'accusa di magia, accusa che può essere subito rigettata. Se infatti Muḥammad fosse stato un mago perché non avrebbe stregato questi miscredenti, ottenendone con incantesimi la conversione? Se qualcuno lancia l'accusa di magia, è la prova che magia non c'è stata, perché costui evidentemente non è stregato⁴⁶. Il Profeta fu anche accusato di essere pazzo; al-Ša'rāwī risponde, forse in maniera meno convincente⁴⁷, che la pazzia è tutt'altra cosa, è ciò che spinge l'uomo a fare cose imprevedibili ed a cambiare umore repentinamente senza alcuna ragione apparente.

Tuttavia contro queste accuse non c'è solo la logica, ma anche la testimonianza dei contemporanei. Muḥammad, continua l'introdu-

⁴⁵ TS, p.18.

⁴⁶ TS, p.19. Anche in questo caso al-Ša'rāwī non ricorre ad uno dei passi coranici che rigettano l'accusa di magia, ma preferisce vincere i dubbi con elementari dimostrazioni di logica.

⁴⁷ In questo caso infatti ricorre ad una citazione coranica, Cor.68:1- 4; TS, p.19.

zione, era persona degna di fiducia; la gente lo stimava e gli affidava la cura dei suoi beni senza alcun timore. Certo non è assolutamente verosimile pensare che tutti, persino quei miscredenti che poi lo accuseranno, si fidassero di una persona pazza. Al-Ša'rawī accenna poi all'accusa di essere un poeta, citando un passo coranico che la rigetta completamente⁴⁸. Come sostenuto in precedenza inoltre, non vi è nessuna testimonianza sul fatto che Muḥammad componesse o avesse mai composto poesia, e questa non è una capacità che sorge improvvisamente,

il talento non appare all'improvviso, ma indubbiamente viene perfezionato da prove ed errori precedenti, proprio come si guida l'automobile. Quando si inizia deve infatti esserci anche chi sappia guidarla, per insegnare, in modo tale che uno sbaglia ed apprende così come fare in modo corretto⁴⁹.

Un'ulteriore prova dell'origine divina del Corano risiede nel fatto che Muḥammad conservava a memoria tutto il testo, senza dimenticare una sola lettera. Se fosse opera sua, opera umana, sostiene al-Ša'rawī, di certo avrebbe dimenticato qualcosa; la memoria non può infatti ricordare con le stesse parole, senza compiere nessun errore, quanto è stato detto. Il Profeta era sottoposto a numerosi quesiti che lo obbligavano a ripetere parti della rivelazione ed egli riusciva a non sbagliare mai; solo un testo di origine divina poteva essere ricordato con tale perfezione.

Il dono della profezia è tuttavia nascosto, continua al-Ša'rawī, perché anche Dio è nascosto⁵⁰. Infatti la natura umana non può accettare improvvisamente la rivelazione, questa ha bisogno di insinuarsi attraverso segni segreti, segni che non tutti sono in grado di capire completamente ed allo stesso tempo. Nessuno quindi può comprendere questi segni segreti se non chi li manda e chi è designato a riceverli. Lo stesso, continua al-Ša'rawī, accadde tra gli angeli e la madre di Mosè e gli apostoli. Tutt'altra cosa, puntualizza, è l'ispirazione diabolica che è semplicemente un influsso che prende possesso della lingua.

La rivelazione sincera è quella di Dio ai suoi profeti. Era la rivelazione di Dio a Mosè quando gli parlò dietro un velo, era la rivelazione di Dio Potentissimo al Profeta quando gli inviò Gabriele⁵¹.

⁴⁸ Cor.69:40-42, TS, p.19.

⁴⁹ TS, p.20.

⁵⁰ Segue una citazione coranica, Cor.42:51, TS, p.20.

⁵¹ TS, p.21.

La rivelazione inoltre è qualcosa che trasforma la sostanza stessa del corpo umano; a questo proposito vi sono numerose testimonianze che riguardano il Profeta.

L'introduzione si conclude accennando confusamente ad alcuni degli argomenti già affrontati nelle pagine precedenti. Al-Ša'rāwī ribadisce il primato scientifico del Corano, ripetendo che, allorché appare una nuova teoria scientifica, immancabilmente se ne trova traccia nel testo sacro musulmano. Se non si trova questa corrispondenza vuol dire che la teoria è sbagliata e che col passar del tempo verrà sicuramente smentita. Tutti questi segreti che il Corano contiene e ci vengono parzialmente svelati non ci danneggiano.

Anche dal sole prende giovamento tutta l'umanità eppure nessuno conosce la verità su di esso, e lo stesso vale per le altre leggi dell'universo⁵².

Il Corano è la guida per l'umanità, continua al-Ša'rāwī passando in rassegna freneticamente le più diverse questioni, le sofferenze colpiscono gli uomini quando si discostano dal suo messaggio⁵³. La misericordia risparmia agli uomini malattie ed il male; tutti i flagelli che nell'antichità segnavano l'umanità furono spazzati dall'apparire dell'Islam. Quando l'uomo si allontana da questa via ecco riapparire di nuovo queste avversità che solo riparando di nuovo nella «farmacia del Corano» (*šaydalīyyat al-Qur'ān*) possono essere curate. Con queste parole si conclude l'introduzione al *tafsīr* di al-Ša'rāwī.

È difficile inquadrare quanto abbiamo descritto in queste pagine all'interno della tradizione esegetica coranica; benché, giova ripeterlo, non esistano modelli dominanti a questo proposito, l'introduzione al *tafsīr* di al-Ša'rāwī evita qualsiasi problema propriamente esegetico. La presentazione al Corano si risolve in una apologia dell'Islam che vinca ogni possibile dubbio nel credente; le citazioni coraniche servono solo per dimostrazioni nel caso in cui la logica si rivela insufficiente nel fornire elementi inoppugnabili e di facile comprensione. Questa facilità di comprensione è poi un altro elemento inseparabile dall'opera di al-Ša'rāwī il quale rifiuta esplicitamente ciò che teme non possa essere pienamente compreso dai suoi ascoltatori e lettori⁵⁴. L'esercizio del dubbio nell'argomentare è funzionale solo

⁵² TS, p.21.

⁵³ Al-Ša'rāwī dice esplicitamente che le malattie appaiono tra le società quando queste si allontanano dal messaggio coranico dall'insegnamento celeste (*manbağ al-samā'*), ed in conclusione a questa asserzione cita un versetto coranico, Cor.17:82: «E noi rivelammo del Corano ciò che è guarigione e misericordia»; TS, pp.21- 22.

⁵⁴ Non si deve dimenticare che i testi di al-Ša'rāwī sono per lo più trascrizioni

alle dimostrazioni positive dell'Autore; più che di dubbi reali si tratta quindi di confutazioni facili che mai mettono in dubbio la fede da un lato, mentre dall'altro forniscono al fedele facili strumenti apologetici. Il risultato di un simile procedimento è la consueta visione ottimista dell'Islam tipica in tutti i sermoni e le opere di al-Ša'rawī⁵⁵.

Tale visione del Corano e dell'Islam è raggiunta innanzitutto evitando ogni possibile accenno polemico; la fede musulmana, sembra suggerire al-Ša'rawī, è più forte di ogni polemica. Parlando delle scritture cristiane e giudaiche non accenna alle accuse classiche di aver falsificato i testi sacri; non c'è bisogno di tali prove, sembra sottinteso, perché la logica indica che il Corano è troppo superiore oppure perché sono fatti che tutti conoscono. La questione delle scritture giudeo-cristiane evidenzia un'altra caratteristica comune in tutta l'introduzione: al-Ša'rawī non affronta, evita ed aggira ogni questione controversa. Anche quando la sua logica appare trionfante a mani basse nella disputa, si avverte che il nocciolo del problema viene aggirato e saltato completamente, oppure accennato in passi elusivi e non definitivi.

Difficile, in questo quadro, trovare un'eco degli altri commentari; un raffronto permette di scoprire quanto questa introduzione eviti qualsiasi valutazione sul significato del testo sacro oggi⁵⁶, né si dedichi ad una più classica presentazione dei contenuti del Corano⁵⁷. In ogni caso al-Ša'rawī porta ben poco di nuovo, se prendiamo in considerazione anche solo questa introduzione, nell'esegesi e nella

dei suoi sermoni, e questo particolare contribuisce in parte a determinare la semplicità della lingua, dei temi e dell'argomentazione. Non bisogna tuttavia esagerare le conseguenze di questo fatto; ricordiamo che esiste una tradizione di 'ulamā' che nei loro sermoni dibattono anche oggi questioni esegetiche in ben altro tono. Il successo di al-Ša'rawī dipende dalla sua parziale novità rispetto a questa tradizione, ed egli è sicuramente consapevole di questa novità che non può essere liquidata semplicemente come un adattamento al mezzo televisivo.

⁵⁵ Si veda a proposito di questo ottimismo, ben allineato con le posizioni politiche governative, JANSEN, *The Neglected Duty*, p.131. Di altro avviso è LAZARUS-YAFEH, *Muhammd Mutawalli al-Sha'rawi*, pp.293-294, secondo cui questa adesione acritica ai sentimenti religiosi popolari nasconderebbe un'insidioso fiancheggiamento delle tesi fondamentaliste, più che un allineamento con il potere politico.

⁵⁶ Come fatto invece da SAYYID QUṬB nell'introduzione al suo *Fī zilāl al-Qur'ān*, dove si definisce esplicitamente il Corano un appello salvifico per un ritorno a Dio e si insiste sul suo potere rigenerativo in un mondo di miscredenza dilagante.

⁵⁷ Su questa linea è ancora l'introduzione del *Tafsīr al-manār* di R. RİḌĀ, che procede accennando alla divisione delle scienze coraniche ed insiste sulla necessità di affrontare i problemi filologici (I, pp.19-20; si veda JANSEN, *The Interpretation of the Koran*, pp.19 sg).

teoria esegetica coranica; l'unica sua vera innovazione è infatti quella di tentare la massima divulgazione possibile per un commentario coranico, introducendo argomenti di apologia semplificata e popolare che mai vi erano stati introdotti.

Ne deriva abbastanza chiaramente che l'ambizione di al-Ša'rāwī è quella dell'educatore delle masse che mai, per mancanza di cultura soprattutto, hanno avuto accesso a testi che indagano i significati del Corano. Per questo motivo la differenza dalla tradizione precedente è notevole, ma non si può parlare di principi esegetici nuovi o rivoluzionari, anzi, il fine dello *šayĥ* al-Ša'rāwī è nella direzione opposta, per forza di cose, quando cerca a tutti i costi di evitare discussioni che potrebbero ingenerare dubbi e confondere il lettore più semplice.

L'ultima questione che merita di essere discussa riguarda il presunto atteggiamento politico di al-Ša'rāwī che possiamo desumere da questa introduzione al *tafsīr*. Nessuno può ignorare, e tanto meno al-Ša'rāwī, che le letture esegetiche del Corano non coinvolgono solo studiosi o divulgatori di questo tipo, ma anche i gruppi fondamentalisti. Le posizioni più radicali sono spiegate infatti proprio da una lettura ideologica di passi del Corano, e chiunque si dedichi ad un commento al Corano deve confrontarsi in primo luogo con queste posizioni estreme, oltre che con la sempre viva tradizione medievale⁵⁸.

Anche qui al-Ša'rāwī è sfuggente; il suo curriculum tutto all'interno delle istituzioni e le sue stesse frequenti apparizioni televisive lasciano scarso spazio a considerazioni in senso opposto. Va aggiunto però che l'ambiguità delle sue posizioni politiche impedisce di stabilire, oltre ogni dubbio, il suo allineamento alle posizioni governative⁵⁹. Nell'introduzione al suo *tafsīr* ogni argomento e persino ogni espressione o vocabolo che potesse far intuire qualche sua posizione è accuratamente evitato. L'accusa da sinistra di essere il mentore

⁵⁸ Ricordiamo che Sayyid Qutb era un Fratello Musulmano; sul credo religioso degli assassini di Sādāt, che offre un esempio eccellente sulla centralità della lettura del Corano nell'ideologia di questi estremisti, si veda il magistrale studio, già ripetutamente citato, di JANSEN, *The Neglected Duty*; si veda inoltre il breve ma illuminante articolo di JANSEN, *Tafsīr Ijmā' and Modern Muslim Extremism*, «Orient», 27 (1986), pp.642-46.

⁵⁹ JANSEN, *The Neglected Duty*, p.135. Per un testo emblematico dell'ambiguità delle posizioni politiche di al-Ša'rāwī, si veda JANSEN, *A little-known Endorsement*, pp.378-379. Per un'aspra critica ad alcune sue dichiarazioni di natura politica, si veda F. ZAKARIYA, *Islamisme ou laïcité*, Il Cairo-Parigi 1991, cap.5: «Le monde selon le cheikh Shaarawi», pp.101-112.

degli estremisti, colui che ne prepara la via⁶⁰, non va sottovalutata. Infatti i suoi giudizi sulle interpretazioni coraniche da cui questi integralisti traggono ispirazione non sono mai nette, bensì ancora una volta ambigue, poco chiare e soprattutto senza una condanna decisa. Tuttavia questa ambiguità, invece che un paravento per le sue vere convinzioni, è probabilmente il frutto della sua visione positiva dell'Islam e della sua vocazione populista, che in nome di una necessità di comprensione da parte di tutti, sminuzza e salta ogni ostacolo che trova sulla strada e di fatto banalizza le questioni che andrebbero approfondite.

⁶⁰ Tesi adombrata da JENSEN (*The Neglected Duty*, p.xix), e sostenuta da LAZARUS-YAFEH, (*Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi*, p.294).

Antonella Ghersetti

I PARADIGMI DELLA STUPIDITÀ: *HUMQ* E *HAMQĀ*
NELLA LETTERATURA D'ADAB

La definizione del concetto di intelletto (*'aql*) e le sue manifestazioni, i canoni cui la persona dotata di intelletto (*'āqil*) si deve conformare sono argomenti che trovano ampia discussione nella cultura araba del periodo classico. In particolare per l'epoca abbaside essi sono oggetto di trattazione per teologi e filosofi, ma vengono anche descritti nelle opere più squisitamente letterarie e nelle enciclopedie di *adab*.

Alla presentazione del concetto di intelletto si associa molto spesso, nelle fonti di quest'ultimo tipo, quella dell'idea di stoltezza (*ḥumq* o *ḡahl*), così come alla descrizione dei canoni fisiognomici e di condotta dell'*'āqil* fa riscontro una descrizione simile dedicata all'*aḥmaq* (o *ḡābil*), lo stolto, ricca in genere di materiale aneddótico. Lo stolto costituisce anche un tipo letterario, quale il *baḥīl* descritto da al-Ġāḥiz, cui si possono ascrivere ben determinate categorie di persone: sono sciocchi per definizione i maestri¹, le donne², i predicatori popolari³. In questo quadro si iscrive per esempio la raccolta di aneddoti di Ibn al-Ġawzī (m. 596/1201) *Aḥbār al-ḥamqā wa l-muḡaffalīn*, cui fa da contraltare quella sulle persone di acuta intelligenza, il *Kitāb al-adkiyā*.

In questo lavoro tenteremo di passare in rassegna le definizioni di «stoltezza» e di «stolto» che la cultura d'*adab* ha recepito e trasmesso e di verificare quale sia il rapporto che esiste tra intelletto e stoltezza, tra *'āqil* e *aḥmaq* (specularità, più spesso, ma forse anche complementarità) basandoci su alcune opere ed enciclopedie d'*adab* e in particolare sul citato *Aḥbār al-ḥamqā wa l-muḡaffalīn* che costi-

¹ Si vedano per esempio AL-TAWḤĪDĪ, *al-Imtā' wa l-mu'ānasa*, Cairo 1939-1944, I, p. 96 (settima notte); *'Uyūn*, p. 64; *Bayān*, parte I, p. 139.

² *Ibidem*; AL-ĠĀḤĪZ, *Faḥr al-sūdān 'alā al-bīdān*, in *Rasā'il* ed. Hārūn, vol. I, Cairo, 1964, pp. 196, 197.

³ *'Uyūn*, p. 55; *Bahġa*, pp. 548-9.

tuisce in un certo senso la *summa* delle definizioni e del materiale aneddótico su *ḥumq* e *ḥamqā*, senza trascurare le fonti lessicografiche.

Un rapido riferimento ad alcuni dizionari classici può essere di aiuto per verificare quale sia la definizione del concetto di stoltezza che prevale e per chiarire le differenze di significato tra i termini *aḥmaq* e *ḡābil*. Al-Azharī (m. 370/980) sotto la radice ḤMQ riporta l'etimologia del termine: «stolto (*aḥmaq*) è termine tratto dalla stagnazione (*inhimāq*) del mercato quando non è attivo, poiché è come se il suo intelletto fosse viziato sino ad essere ridotto all'inattività» e oltre «*ḥumq* si origina dalla stagnazione (*kasād*). Per stolto (*aḥmaq*) si intende quella persona il cui intelletto ristagna»⁴. Il passo viene citato alla lettera da Ibn Manzūr⁵ e ripreso da al-Zabīdī⁶, e allo stesso etimo si rifanno anche Ibn al-Ġawzī, Ibn 'Abd al-Barr, al-Ibṣīhī⁷. La stoltezza pare dunque essere, più che una assenza, una stasi dell'intelletto, quasi esso avesse bisogno di essere in qualche modo reso attivo.

Un altro significato del termine *ḥumq* è quello di «inganno» «illusione» (*ḡurūr*)⁸, difatti le notti tanto luminose da far credere al viandante che sia ormai mattino vengono dette *muhmiqāt*. Il nuovo nucleo semantico introdotto dai dizionari è piuttosto significativo: dal termine *ḥumq* lo stolto viene detto *aḥmaq* perché inizialmente riesce ad ingannare il suo interlocutore facendo mostra di un'intelligenza che in realtà non possiede, cosicché solo alla fine della conversazione la stoltezza si rivela chiaramente⁹. Essa è dunque legata a doppio filo all'illusione ed all'inganno poiché è insidiosa e si manifesta solo tardivamente; spesso è necessaria una lunga frequentazione per scoprirla nel proprio interlocutore¹⁰, ma talvolta può essere immediatamente evidente, permettendo così di evitare la compagnia dello stolto¹¹. Se l'etimologia la dice lunga sulle valenze della stoltezza, le sue definizioni convergono su pochi concetti fondamentali: essere stolti (*inhamaqa*) significa non essere all'altezza della situazione¹² e *ḥumq* è «il contrario di 'aql (intelletto)»¹³, o anche «la

⁴ T.L., p. 85.

⁵ L.A., p. 68.

⁶ T.A., p. 424 (paginazione errata: leggasi 324 anziché 424).

⁷ *Ḥamqā*, p. 13; *Bahġa*, p. 535; *Mustaṭraf*, p. 40 che, nella trattazione della materia, epitoma evidentemente *Aḥbār al-ḥamqā wa l-muġaffalīn* di Ibn al-Ġawzī.

⁸ T.L., p. 85; L.A., p. 68; T.A., p. 424 (*sic.*).

⁹ *Ibidem*; etimologia ripresa in *Bahġa*, p. 535.

¹⁰ T.L., p. 84; L.A., p. 67.

¹¹ *Ibidem*.

¹² T.L., p. 85; L.A., p. 68; T.A., p. 424 (*sic.*).

¹³ *Muḥaṣṣas*, p. 42; nel capitolo riservato alla debolezza dell'intelletto si nota, tra

pochezza d'intelletto»¹⁴. Tuttavia la definizione più interessante è quella che ci offre Ibn Manẓūr e che viene ripresa frequentemente nelle opere di *adab*: la stoltezza è il mettere le cose al posto sbagliato, pur consci dell'errore¹⁵. Essa sarebbe inoltre una carenza congenita, come suggerisce Ibn Sīda accennando un parallelismo tra difetti fisici e carenze intellettive¹⁶, consistente in una inadeguatezza alle situazioni, una incongruenza tra quanto le circostanze imporrebbero e quanto invece lo stolto fa e dice. Tale definizione costituisce in realtà, nonostante i dizionari non vi si dilunghino, una spia delle valenze che la stoltezza assume negli aforismi e negli aneddoti menzionati nelle opere di *adab*, dove la costante incapacità di cogliere le situazioni e di adeguarvisi di cui soffrono gli stupidi viene ampiamente sottolineata e presentata in tutti i suoi risvolti.

Il termine *ḥumq* non è il solo che identifica la stupidità: un sinonimo che in alcuni casi le enciclopedie di *adab* presentano, in contrapposizione a *ʿaql*, è il termine *ḡabl*¹⁷. Se esso è generalmente descritto come il contrario della conoscenza (*ʿilm*) da Ibn Sīda e Ibn Manẓūr¹⁸, è proprio quest'ultimo a segnalare che il termine *ḡābil* costituisce anche il contrario di *ʿāqil*¹⁹. La rapidità dell'accento, nel corso di una precisazione sulla terminologia coranica, pare dare per scontato e universalmente noto quest'ultimo significato, sul quale l'autore non ritiene evidentemente necessario soffermarsi. Molto più articolata è la trattazione di al-Zabīdī: la stoltezza si suddivide –

i termini adoperati per designare la stoltezza, una preponderanza di quelli connessi alla radice ḤMQ, che godono anche della priorità nell'elencazione. Parimenti *ahmaq* è il termine di uso più frequente nella definizione dei diversi lemmi, e lo stesso dicasi per esempio per IBN AL-SIKKĪT, *Kanz al-ḥuffāz fī taḥqīq al-alfāz*, ed. Cheikho, Beirut 1895, pp. 187 ss. Questo fa supporre che *ahmaq* sia il termine più noto e più immediato per designare la stoltezza cui si affianca, in posizione subalterna, il termine *ḡābil*. Si veda anche L.A., p. 67.

¹⁴ *Ibidem*; T.A., p. 323.

¹⁵ L.A., p. 68; T.A., 323. Nella retorica classica un simile sfasamento tra le azioni del soggetto e il contesto (*turpitude* e *deformitas*) è fondamento del ridicolo e, se ricade sul soggetto stesso, anche della stoltezza: QUINTILIANO, *Institutiones oratoriae*, tr. it., vol. 1, Torino 1972, pp. 740 e 762. Il rapporto tra sciocchezza e ridicolo sottolineato dalle fonti latine costituisce di fatto una costante in molta letteratura aneddotica in ambito arabo.

¹⁶ *Muḥaṣṣaṣ*, p. 42.

¹⁷ Che tradurre semplicemente con il nostro «ignoranza» è molto riduttivo; si veda per esempio il fondamentale saggio di I. GOLDZIEHER, «What is meant by 'al-Jahiliyya'», in *Muslim studies*, (tr. inglese), vol. I, Londra 1967, pp. 201 ss; ma cfr. F. ROSENTHAL, *Knowledge triumphant*, Leida 1970, pp. 32-35.

¹⁸ *Muḥaṣṣaṣ*, p. 35; L.A., vol. XI, p. 129.

¹⁹ *Ibidem*, p. 130.

secondo l'autorità di al-Rāḡib – in tre diversi tipi. Il primo, e quello basilare, è la mancanza di conoscenza, il secondo consiste nel considerare le cose in maniera difforme dalla realtà e il terzo nell'agire diversamente da come sarebbe giusto, indipendentemente dalla correttezza della propria convinzione²⁰. In questo caso, benché il nucleo semantico resti quello relativo alla mancanza di conoscenza, e quindi all'ignoranza, si riscontra ancora quella incongruenza, quella inadeguatezza alle situazioni e alla realtà circostante che sembra caratterizzare il concetto di stoltezza: il terzo tipo di *ḡabl* è, in altre parole, quel «mettere le cose al posto sbagliato» che costituisce, come abbiamo visto, una delle definizioni di *ḥumq*. Nelle fonti letterarie prese in esame l'intercambiabilità di *ḥumq* e *ḡabl* all'interno di contesti simili è piuttosto alta, il che induce per molti aspetti a considerarli sinonimi. L'uso contemporaneo di entrambi i termini, più che far pensare ad un diverso significato, pare determinato talvolta dalla volontà di rafforzare il concetto, o da esigenze metriche, come per esempio nei versi citati da Ibn 'Abd al-Barr²¹, che dà anche *ḡābil* come sinonimo, forse meno comune, per il più noto *aḥmaq*²².

Se non esiste un rapporto di sinonimia assoluta tra *ḥumq* e *ḡabl*, stando perlomeno alle fonti lessicografiche, ci pare di poter affermare che il campo semantico di quest'ultimo termine include parzialmente quello del primo. Che vi sia d'altro canto un legame necessario tra la mancanza di conoscenza e la stoltezza viene bene evidenziato da Ibn al-Ġawzī, secondo il quale tra le caratteristiche dello stolto v'è l'ignoranza (*ḥulūw min al-'ilm*): chi è dotato di intelletto acquisisce necessariamente delle conoscenze (seppur minime) la cui mancanza è dunque sicuro indice di stupidità²³.

Verifichiamo ora quali sono le definizioni di stoltezza che le opere di *adab*, ed in particolare le enciclopedie, trasmettono, quali ne sono i paradigmi e quali le caratteristiche che identificano lo stolto. Innanzitutto è opportuno osservare che nelle sezioni riservate alla stoltezza gli aneddoti sugli stupidi prevalgono quantitativamente sulla trattazione sistematica del concetto stesso e che la definizione di stoltezza va dedotta molto spesso dai comportamenti che vengono attribuiti agli stolti.

²⁰ T.A., vol. VII, p. 368. Se ne riconosce inoltre un genere semplice (la mancanza di conoscenza) ed uno composto (la convinzione non rispondente a realtà).

²¹ *Bahġa*, p. 538, riga 5.

²² *Ibidem*, p. 543, righe 9-10, 11. Per esempio AL-DAMĪRĪ, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, Cairo 1978, vol. II, p. 190 contrappone a *'aql* non già *ḥumq* bensì *ḡabl* (*faṣl fī faḍl al-'aql... wa qabḥ al-ḡabl*).

²³ *Ḥamqā*, p. 24.

Essa viene innanzitutto definita una caratteristica innata alla quale non si rimedia: che uno stupido diventi intelligente è cosa alla quale non è possibile credere²⁴ e la stupidità è una malattia per la quale non esiste cura alcuna²⁵. Lo stesso Gesù, in una tradizione riportata da al-Awzā'ī, ammette di essere incapace – nonostante resusciti i morti e guarisca i lebbrosi – di guarire la stoltezza²⁶.

Le definizioni prevalenti si rifanno ancora una volta a quella inadeguatezza e incongruenza che già l'esame delle fonti lessicografiche aveva evidenziato: Ibn al-Gawzī per esempio, dopo averne sottolineato l'etimologia (l'ormai noto concetto di stagnazione), descrive *ḥumq* come «l'errore nei mezzi e nelle modalità per conseguire il fine, nonostante l'obiettivo propostosi sia corretto»²⁷ rifacendosi ancora, in termini più specifici, a quel «mettere le cose al posto sbagliato» che i dizionari riportano. Una tradizione attribuita a 'Alī ribadisce il concetto: alla richiesta di descrivere la persona intelligente, 'Alī risponde che *'āqil* è colui che mette le cose al posto giusto, mentre *ḡābil* è, per deduzione, colui che non lo fa²⁸. Per questo il raggiungimento di un risultato da parte dello stolto è puramente casuale: «se coglie nel segno lo fa senza intenzione», cita al-Nuwayrī²⁹, cosa che secondo Abū al-Dardā' fa parte delle caratteristiche dello stolto, assieme alla vanità e a una esagerata e indiscreta loquela³⁰. Una variante della definizione data da 'Alī viene offerta da al-Nuwayrī secondo il quale la stoltezza consiste, oltre che nella scarsa capacità di cogliere nel segno, nel parlare a sproposito (lett. «mettere le parole al posto sbagliato») ³¹. L'importanza della parola nel determinare la stoltezza dell'individuo è un elemento su cui

²⁴ *Ibidem*, p. 14; *Nihāya*, p. 354.

²⁵ *Ibidem*; *Iqd*, p. 200; *Bahḡa*, p. 542; *Ḥamqā*, p. 14; *Mustatraf*, p. 40; *Adab*, p. 15. *Mustatraf*, p. 40 e *Nihāya*, p. 353 citano il detto secondo il quale «la stoltezza è una malattia la cui cura è la morte».

²⁶ Citata con qualche variante in *Ḥamqā*, p. 14; *Bahḡa*, cit, p. 542; *Nihāya* p. 354; *Mustatraf*, p. 40.

²⁷ Di contro alla follia, nella quale anche lo scopo è errato; *Ḥamqā*, p. 13.

²⁸ *Mustatraf*, p. 37.

²⁹ *Nihāya*, p. 356, all'interno del catalogo delle caratteristiche del *ḡābil*.

³⁰ *'Uyūn*, p. 47; *Iqd*, p. 199; alla stessa idea si rifanno i versi attribuiti a Maḥmūd al-Warrāq citati in *Bahḡa*, p. 544 fine. Sulla vanità si veda anche *Ḥamqā*, in cui si sottolinea come lo stupido «si immagina di essere la più intelligente delle persone» (p. 26) e gioisce di una lode non rispondente al vero (p. 24).

³¹ *Niyāba*, p. 353. Essa viene anche definita, per contrasto, «l'assenza di tutto ciò che si loda nella persona dotata di intelletto (*'āqil*)»; di fatto la descrizione dello sciocco assume in molti casi una perfetta specularità rispetto alla figura dell'intelligente e ogni azione che caratterizza l'*'āqil* trova il suo opposto nel comportamento dell'*ahmaq/ḡābil*.

spesso viene posto l'accento: al-Ġāhiz per esempio afferma che lo stupido è colui che fa un errore madornale nel contesto di un discorso corretto e serio³² e già si è visto nei dizionari che il discorso dello stolto, ingannevole in principio, è alla fine rivelatore. La relazione esistente tra intelletto e favella d'altra parte trova la sua ragion d'essere nel fatto che essi sono entrambi gli unici elementi costitutivi, come precisa Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs, dell'essere umano³³. La parola è dunque il più forte indice della stoltezza³⁴, tanto da identificarsi persino con questa stessa³⁵. Segno certo della stoltezza è pertanto l'incontinenza verbale, il parlare troppo (*katrat al-kalām, katrat al-mantiq*)³⁶ – mentre per contro all'intelligenza perfetta corrisponde un eloquio moderato³⁷ –, caratteristica la cui logica conseguenza è l'incapacità di mantenere il segreto. L'*ifṣāʿ al-sirr*, la divulgazione del segreto, azione propria dello stupido³⁸, costituisce l'altro versante di quel *kitmān al-sirr* che è invece una delle caratteristiche salienti dell'*ʿāqil*. Si tratta evidentemente di questione non trascurabile se per esempio Ibn Sīda dedica ad entrambi gli aspetti appositi capitoli nel suo dizionario analogico³⁹, Ibn Qutayba riserva una sezione di *ʿUyūn al-ahbār* alla conservazione e divulgazione del segreto⁴⁰, nel *Mustatraf* il trentottesimo capitolo è dedicato al mantenimento del segreto e al biasimo della sua divulgazione⁴¹ e al-Ġāhiz scrive un'epistola intitolata *Kitmān al-sirr wa ḥifz al-lisān*. L'atteggiamento diametralmente opposto che l'intelligente e lo stolto assumono nei confronti dei

³² *Bayān*, parte I, p. 140; ancora un caso di incongruenza, di inadeguatezza per cui lo sciocco non sa mantenersi coerente col contesto del discorso.

³³ *Bahġa*, p. 539.

³⁴ *Ḥamqā*, p. 22.

³⁵ *Ibidem*, p. 13; *Bahġa*, p. 535 secondo le parole di Ibn al-Aʿrābī.

³⁶ Secondo Abū al-Dardāʾ in *ʿIqd*, p. 199 e, con delle varianti, in *Ḥamqā*, p. 24 (in cui l'incontinenza verbale è citata anche all'inizio pagina ed esemplificata in un aneddoto con protagonista Muʿāwiya) e *ʿUyūn*, p. 47; si veda anche *Mustatraf*, p. 40.

³⁷ *Ibidem*, p. 185: nel capitolo si raccomanda all'uomo intelligente di tenere a freno la lingua e di parlare solo a ragion veduta; si veda anche l'incisivo aforisma citato in *Bahġa*, p. 537. Ibn Abī l-Dunyā (m. 281/894), nel suo *Kitāb al-samt wa adab al-lisān*, Beirut 1990, inserisce tra gli altri un capitolo sulla moderatezza nel parlare.

³⁸ È una delle sei caratteristiche che si riconoscono nello stolto; le altre cinque sono l'ira immotivata, le chiacchiere oziose, la munificenza fuori luogo, il non distinguere il nemico dall'amico, la fiducia indiscriminata nel prossimo: *Bahġa*, p. 535. Il catalogo è riportato, con lievi varianti, in *Nihāya*, p. 356 e *Ḥamqā*, p. 26.

³⁹ *Muḥaṣṣaṣ*, rispettivamente pp. 75 ss. e 20 ss.

⁴⁰ *ʿUyūn*, vol. I, parte I, pp. 96 ss.

⁴¹ Nel tredicesimo capitolo si raccomanda alla persona intelligente e responsabile di tenere a freno, all'occorrenza, la lingua.

doveri di segretezza non costituisce che uno dei tipici elementi che li contrappongono.

Sempre legato ad un uso distorto della parola è il parlare di ciò che non riguarda, citato come tipica caratteristica legata alla stupidità sia nell'aforisma attribuito a Abū al-Dardā⁴² sia, in altri contesti, da Ibn Qutayba⁴³: Ibn Abī al-Dunayā riserva un capitolo del *Kitāb al-ṣamt* alla proibizione di parlare di ciò che non compete, citando a questo proposito le parole del Profeta secondo le quali «è buon musulmano chi non si occupa di ciò che non lo riguarda»⁴⁴. Un'altra tradizione raccomanda non solo di astenersi da ciò che non riguarda ma anche di evitare interventi fuori luogo in faccende invece di proprio interesse⁴⁵. Ancora alla dimensione della parola è legata l'idea che l'avventatezza nel rispondere sia indice sicuro di stoltezza: secondo 'Umar b. 'Abd al-'Azīz due caratteristiche non mancano mai nello stolto: la rapidità nel rispondere e il volgere spesso lo sguardo⁴⁶. Spesso dunque lo stolto «parla senza riflettere e poi si pente»⁴⁷, denunciando così quella mancanza di lungimiranza (*al-nazar fī l-'awāqib*) che costituisce per contro uno dei principali indici dell'intelligenza. Se l'*'āqil* infatti sa valutare correttamente la portata delle sue parole e delle sue azioni⁴⁸, lo stolto è riconoscibile proprio in quanto è incurante delle conseguenze dei suoi gesti. Egli si fa quindi dominare dai propri appetiti: «lo stolto (*ḡābil*) si fa prendere dai piaceri del mondo, non si cura delle conseguenze [delle sue azioni], non si fa ammaestrare dagli ammonimenti, ama solo ciò che gli nuoce»⁴⁹, mentre è proprio la corretta valutazione delle conse-

⁴² «Tre cose indicano lo stolto: la vanità, parlar molto di ciò che non lo riguarda, ottenere un risultato che non si era proposto»; *'Uyūn*, p. 47 e *Ḥamqā*, p. 24.

⁴³ *'Uyūn*, p. 49.

⁴⁴ Cit., p. 92.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 95; ancora una volta il «porre le parole al posto sbagliato» è cosa deprecabile, anche se non viene qualificato esplicitamente come segno di stoltezza.

⁴⁶ *'Uyūn*, p. 47; l'aforisma è menzionato, con lievi varianti, in *Babḡa*, p. 543, in *Ḥamqā*, p. 24 (e p. 26, in un detto attribuito ad Abū Ḥatim b. Ḥayyān al-Ḥāfīz) e, senza fonte, in *'Iqd*, p. 200, *Nihāya*, p. 355 e *Mustaṭraf*, p. 40.

⁴⁷ Mentre l'intelligente parla solo dopo attenta riflessione; tradizione canonica riportata in *Babḡa*, p. 536.

⁴⁸ Le caratteristiche della condotta dell'*'āqil* sono riassunte in *Aḍkiyā*², pp. 18-20. Alla retta considerazione delle conseguenze sono dedicati anche dei capitoli nelle enciclopedie di *adab*: si veda per esempio *Mustaṭraf*, p. 166. Secondo al-Nuwayrī, la «considerazione delle conseguenze» costituisce una delle definizioni stesse di *'aql* (*Nihāya*, p. 233).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 356; si veda anche *Ḥamqā*, p. 24 (cfr. *Mustaṭraf*, p. 40).

guenze che trattiene l'*āqil* dal soddisfare la ricerca del piacere immediato⁵⁰. Tra i quattro segni della stoltezza elencati da Hišām b. 'Abd al-Malik v'è infatti anche l'eccesso negli appetiti; gli altri sono una brutta *kunya*, il motto inciso sull'anello e la barba lunga⁵¹. La lunghezza della barba sembra essere, per motivi «fisiologici», l'attributo precipuo dello stupido: si legge nella Torah che «la barba ha la sua origine nel cervello: colui nel quale essa è eccessivamente lunga, ha poco cervello, e chi ha poco cervello ha scarsa intelligenza, e chi ha scarsa intelligenza è stupido (*aḥmaq*)»⁵². Anche Ibn al-Ġawzī sembra dar credito alla convinzione secondo la quale una barba lunga è indice di stoltezza, supportandola con le parole di Mu'āwiya, 'Abd al-Malik b. Marwān e Ziyād b. Abīh⁵³. I tratti somatici sono essi pure un elemento importante nella valutazione dell'intelligenza dell'individuo: secondo Galeno la testa piccola rispecchia una brutta conformazione cerebrale, così come il collo corto e una costituzione mal proporzionata. La forma ed il colore degli occhi in particolare sono segno di vari difetti associati alla stupidità, quali la pigrizia e la sensualità; occhi bovini, sporgenti, e palpebre mal fatte sono indice sicuro di pochezza di mente. Inoltre spalle e collo pelosi, collo lungo e magro, naso grosso, labbra carnose, viso rotondo, orecchie grandi, una bella voce (!), pinguedine sono altrettanti segni da prendere in considerazione nel valutare l'intelligenza delle persone, benché quello assolutamente discriminante sia ancora una volta la lunghezza della barba⁵⁴. Accanto al parere dei medici Ibn al-Ġawzī pone quello dei fisiognomi, secondo i quali «se un uomo ha alta statura e barba lunga, giudicalo uno sciocco, e se a ciò si aggiunge una testa piccola, siine certo», di contro peraltro all'opinione precedentemente citata

⁵⁰ AL-ĠAZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, vol. I, Cairo, 1939, p. 91, ripreso in *Aḍkiyā'*, p. 14. Anche AL-MĀWARDĪ si diffonde sul rapporto tra dominio delle passioni e considerazione delle loro conseguenze (ovviamente nefaste) (*Adab*, pp. 17 ss in particolare) e su questo rapporto si fonda *Damm al-hawā* di Ibn al-Ġawzī.

⁵¹ *Uyūn*, p. 47; *Babġa*, p. 545 (fine); *Bayān*, parte III, p. 193; *Nihāya*, p. 357, riferisce lo stesso detto attribuendolo a Maslama b. 'Abd al-Malik, ma si tratta senz'altro di una lezione errata, visto che tutte le altre fonti sono concordi nell'attribuzione. *Hamqā*, p. 23, riporta un aneddoto nel quale Mu'āwiya indica solamente nella *kunya* e nell'anello gli indici della stoltezza. Un icastico aforisma viene citato in *Babġa*, p. 544: «quando il membro dell'uomo si erige, se ne vanno due terzi del suo intelletto».

⁵² *Nihāya*, p. 356 e *Hamqā*, p. 20. Le stesse parole riporta, senza citarne la fonte, *Mustatraf*, p. 40.

⁵³ *Hamqā*, p. 21.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 19-20; secondo i saggi (*ḥukamā'*) «la stoltezza è il concime della barba!» (p. 20)

stando alla quale un indice della stoltezza è la statura bassa⁵⁵. Le altre fonti letterarie preferiscono privilegiare i segni concernenti i tratti caratteriali e le azioni degli stolti, registrando una certa omogeneità di descrizione. Sembrano esistere difatti degli elenchi canonici di azioni e comportamenti caratteristici dello stolto: per esempio il catalogo dei sei atteggiamenti (si veda nota 38), quello bipartito (l'avventatezza nel rispondere e il volgere spesso lo sguardo) e quello tripartito (la vanità, l'esagerata loquela, la casualità nel raggiungere un risultato) già citati *supra*. Una fonte indiana alla quale si rifà Ibn Qutayba ne elenca inoltre vari altri tra i quali la ricerca del proprio vantaggio a danno del prossimo⁵⁶, e al-*Ibṣihī* offre un elenco conciso e riassuntivo di atteggiamenti e costumi propri dello stolto⁵⁷. Una caratteristica costante delle azioni proprie dello stupido è l'ormai nota incongruenza tra quanto imporrebbero le circostanze e quanto invece egli fa o dice:

«lo stolto (*ahmaq*) se lo tratti dolcemente ti maltratta, ma se lo maltratti ti tratta dolcemente, se gli fai del bene ti fa del male, se gli fai del male ti fa del bene, se gli fai torto ti fa giustizia, ma ti fa torto se sei giusto con lui»⁵⁸.

In sostanza egli fa il contrario dei quello che dovrebbe tanto che, per esempio, se per caso nuoce a qualcuno insiste nell'esigerne la gratitudine, convinto di avergli fatto del bene⁵⁹. Tale inadeguatezza investe anche l'ambito etico, poiché, riporta al-Nuwayrī, egli «non si astiene dal fare il male e non gioisce di far del bene» e, indotto a qualche azione abominevole, non esita a compierla⁶⁰. Inoltre egli «se

⁵⁵ *Ibidem*, p. 21. Ibn al-Ġawzī pare attribuire un certo peso ai dettami della fisiognomia: anche nel *Kitāb al-adkiyā*, nella descrizione della persona intelligente, trovano posto gli indici legati ai tratti fisici accanto a quelli legati alla condotta. Il parere dei fisiognomi è riferito brevemente anche in *Nihāya* p. 356.

⁵⁶ *Uyūn*, p. 49; con qualche variante e mancanza lo stesso catalogo è riportato anche in *Bahā*, pp. 546-547, che però tace circa l'origine indiana. Gli indici della stoltezza qui elencati non vengono ripresi, nemmeno in altri contesti, dalle altre fonti che abbiamo preso in esame.

⁵⁷ *al-Mustatraf*, p. 40; cfr. *Hamqā*, pp. 24, 26.

⁵⁸ Parole di Abū Ḥātim b. Ḥayyān al-Ḥāfiẓ citate in *Hamqā*, p. 26; a p. 27 si riportano i versi di Muḥammad al-Šāmī «[...] s'adira, stupido, quando v'è motivo di soddisfazione ed è contento quando v'è motivo d'ira».

⁵⁹ *Adab*, p. 15 fine.

⁶⁰ *Nihāya*, p. 356. La stoltezza (*ḥumq*) addirittura corrompe la dimensione religiosa nell'uomo; per contro non v'è religione (*dīn*) senza intelletto, nelle parole di 'Abd Allāh b. al-Ḥusayn (*Bahā*, p. 537).

si ritrova ricco si dà alla pazza gioia, se diventa povero cade preda della disperazione, se è contento è quasi euforico, se apre bocca dice delle atrocità, se gli si chiede dà avaramente ma se è lui a chiedere lo fa con insistenza»⁶¹. La mancanza di misura ne caratterizza difatti gli atteggiamenti: ride sguaiatamente e quando piange emette grida⁶², così come è eccessivo nelle passioni. Egli insomma, per certi versi, si comporta in maniera esattamente contraria a quella dell'intelligente (*'āqil*), che è invece dotato di senso della misura nelle azioni e nelle parole (misura raccomandata dallo stesso Profeta⁶³), di lungimiranza, di ponderatezza e di un forte senso etico. Molte fonti così contrappongono in maniera netta il catalogo delle caratteristiche dell'*'āqil* a quello delle caratteristiche dell'*ahmaq/ġābil* offrendo per ogni segno anche il suo opposto. Al-Māwardī, per esempio, nel suo *Adab al-dunyā wa l-dīn*, riserva una sezione alla descrizione dei tratti tipici dell'intelligente e dello stupido, rovesciando, nel secondo catalogo, le qualità del primo nel loro esatto contrario. Ibn 'Abd Rabbih cita un *ḥadīṭ* del Profeta secondo il quale «lo stolto (*ġābil*) fa torto a chi lo frequenta, tratta brutalmente chi gli è sottoposto, è arrogante con chi gli è superiore, parla senza discernimento; qualora veda una azione meritevole la evita, e se gli si presenta una tentazione vi si getta a capofitto e si fa rovinare». Al contrario «l'intelligente (*'āqil*) è gentile con chi [gli] fa torto, non è altezzoso con chi gli è sottoposto, fa a gara in pietà con chi gli è superiore, quando vede un'occasione per far una buona azione la coglie e quando gli si presenta una tentazione cerca rifugio in Dio e le resiste»⁶⁴: il confronto delle due tradizioni canoniche dà un quadro esatto del contrasto che oppone i due tipi. Ibn 'Abd al-Barr, da Ayyūb b. al-Qirriya⁶⁵, offre parimenti un catalogo comparato dei tratti caratterizzanti di intelligente e stolto, così come al-Nuwayrī⁶⁶ e al-Ibšīhī⁶⁷.

Frequentare le persone dotate di *'aql* è cosa raccomandabile tanto quanto è biasimevole accompagnarsi agli stolti, dalla cui compagnia si ricava solo nocumento. Voci autorevoli ammoniscono in

⁶¹ *Ḥamqā*, p. 26; cfr. *Mustatraf*, p. 40.

⁶² Letteralmente: «se ride raglia e se piange muggisce» *Ḥamqā*, p. 26; in *Mustatraf*, p. 40, grazie ad una lezione diversa, le espressioni sono meno colorite.

⁶³ *Ibidem*, p. 12: «la cosa migliore è il [giusto] mezzo». Il *ḥadīṭ* è accostato alla aristotelica raccomandazione di mantenere la giusta misura (*'i tidāl*).

⁶⁴ *'Iqd*, pp. 199 e 96 rispettivamente. Le stesse parole (*ḥabar marfū'*) vengono citate, con diverse varianti e senza soluzione di continuità, in *Bahġa*, p. 536.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 534.

⁶⁶ *Nihāya*, p. 356.

⁶⁷ *Mustatraf*, p. 37 inizio, e 38.

questo senso: ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb invita a non fraternizzare con lo stolto «poiché egli, volendo esserti di giovamento, al contrario ti nuoce»⁶⁸ e aforismi dello stesso tenore sono attribuiti al profeta⁶⁹ e a ‘Alī⁷⁰. A tal punto è dannoso frequentare lo stolto che un nemico intelligente è preferibile a un amico stupido: l’opinione, attribuita a Luqmān, diviene poi motivo ripreso da diversi poeti⁷¹. Secondo un detto attribuito a Sahl b. Hārūn fa più danno il consiglio dello stolto che la frode dell’intelligente. In generale dunque l’intelligente – nelle sue peggiori manifestazioni – è comunque preferibile allo stupido, pur animato delle migliori intenzioni⁷². Esiste quindi un divario tra le intenzioni dello stolto che, come abbiamo già visto, possono essere corrette, e le azioni tese a conseguire lo scopo prefissato: ancora una volta quel «mettere le cose al posto sbagliato», quel «non colpire il segno» che costituiscono le definizioni più comuni della stupidità. Lo stolto così finisce per essere emarginato, quasi la sua «malattia» (la metafora è frequente) fosse contagiosa: a Ibn Abī Ziyād il padre raccomanda di allontanarsi dallo stolto, per timore che il frequentarlo intacchi la sua intelligenza⁷³. Lo stolto è una tale iattura che tutti lo evitano e che il solo fatto di essere messi in relazione con lui fa adirare⁷⁴: persino la madre desidererebbe esserne orbata e la moglie restarne vedova⁷⁵. Il perché di tanto biasimo per colui che è afflitto da tale penosa carenza innata risiede probabilmente nello stretto legame che unisce ‘*aql* (intelletto) e *dīn* (dimensione religiosa), tra i quali esiste una relazione di reciproca necessità illustrata da numerose tradizioni canoniche: chi è privo di intelletto è facile preda di Satana⁷⁶. Se sono soprattutto le opere teologiche ad insi-

⁶⁸ ‘*Uyūn*, p. 47; *Bayān*, parte III, p. 233; con lievi varianti e senza attribuzione anche in ‘*Iqd*, p. 200.

⁶⁹ *Ḥamqā*, p. 28. Nel capitolo riservato a mettere in guardia dalla compagnia degli stupidi si riportano anche le parole di Ḥalīl b. Aḥmad e di Ġa‘far b. Muḥammad che invitano a evitare lo stolto, definito «colui che non sa e che non sa di non sapere».

⁷⁰ *Bahġa*, p. 537.

⁷¹ *Bahġa*, pp. 543, 538 e 544. Si veda anche AL-QĀLĪ, *Kitāb dayl al- āmālī wa l-nawādir*, con *Kitāb al-āmālī*, Beirut s.d., vol. II, p. 32; *Nihāya*, p. 355.

⁷² *Ibidem*; opinione supportata da numerosi aforismi e versi.

⁷³ *Ḥamqā*, p. 28.

⁷⁴ Parole di Ardašīr riferite in ‘*Uyūn*, p. 47 e, con lezione diversa, in ‘*Iqd*, p. 200.

⁷⁵ Parole menzionate da Wahb b. Munabbih in *Nihāya*, p. 356 (cfr. p. 354).

⁷⁶ Si vedano per esempio il primo capitolo del già citato *Adab al-dunyā wa l-dīn* di al-Māwardī e i primi due di *Damm al-hawā* di Ibn al-Ġawzī per i rapporti tra intelletto e religione.

stere su questo punto, anche le fonti letterarie prese in esame menzionano vari detti secondo i quali rifuggire dalla compagnia degli stolti è opera meritoria: secondo al-Ḥasan al-Baṣrī allontanarsi dallo stolto avvicina a Dio e, nei versi attribuiti a Maṣṣūr al-Faḡīh, è opera seconda solo al rimettersi nelle mani di Dio (*taqwā*)⁷⁷. Una tradizione attribuita al Profeta sottolinea il concetto: lo stolto è l'essere più detestabile per Dio poiché è privo della cosa che è a Lui più cara, cioè l'intelletto⁷⁸.

Concludendo, ci pare tuttavia opportuno segnalare l'esistenza di una corrente di pensiero che esalta la stupidità. L'intelligenza può infatti essere fonte di sofferenza e causa di svilimento, in tempi in cui (*o tempora, o mores!*) si assiste al rovesciamento dei valori e la stoltezza viene elevata a modello di vita, tanto da divenire – paradossalmente – l'unica fonte di sostentamento quando, per converso, l'intelligenza non garantisce di poter sopravvivere⁷⁹. Al-Nuwayrī segnala l'esistenza di questa tendenza attribuendola ad un gruppo non meglio identificato di persone, secondo le quali la pochezza di mente (*ḡabl*) sarebbe una garanzia contro le preoccupazioni, mentre l'intelligenza assicurerebbe senza fallo l'infelicità⁸⁰. Anche al-Mutanabbī sembra aver condiviso tale opinione: nei versi che al-Nuwayrī cita egli lamenta come l'intelligente, pur nel benessere, tragga dalla sua intelligenza solo tormento mentre lo stolto, pur nella sventura, stia sempre bene. La stupidità sarebbe anzi, secondo Bakr b. Mu'tamar, complemento necessario – nelle giuste proporzioni – all'intelligenza⁸¹. Lo stolto può fare tutto ciò che desidera, senza che lo si biasimi o gli si rinfaccino i suoi errori; protetto dalla sua stessa stoltezza, è al riparo dai crucci e non teme la morte e, per dirla con il poeta,

vidi che le pene stavano nell'aver intelletto sano, e così vi posi rimedio facendolo ammalare⁸²....

⁷⁷ *Bahḡa*, p. 541; il detto di Ḥasan è menzionato, in forma più completa, anche a p. 536; cfr. *Ḥamqā*, p. 28.

⁷⁸ *Nibāya*, p. 353; *Mustatraf*, p. 40.

⁷⁹ Si vedano i versi (anonimi) citati in *Bahḡa*, pp. 540, 545, 546.

⁸⁰ *Nibāya*, pp. 358-9.

⁸¹ *Ibidem*, p. 358.

⁸² *Ibidem*, p. 359.

CHIAVE BIBLIOGRAFICA

- Adab* = AL-MĀWARDĪ, *Adab al-dunyā wa l-dīn*, Cairo 1315/1898
Adkiyā' = IBN AL-ĠAWZĪ, *al-Adkiyā'*, ed. M.A. Farṣūh, Beirut 1990.
Bahġa = IBN 'ABD AL-BARR, *Bahġat al-maġālis wa uns al-muġālis*, ed. M. M. al-Ḥulī, vol. I, Cairo s.d.
Bayān = AL-ĠĀḤIZ, *al-Bayān wa l-tabyīn*, Beirut s.d.
Ḥamqā = IBN AL-ĠAWZĪ, *Aḥbār al-ḥamqā wa l-muġaffalīn*, Beirut 1985
'Iqd = IBN 'ABD RABBIH, *al-'Iqd al-farīd*, vol. I, parte II, Cairo 1956
L.A. = IBN MANZŪR, *Lisān al-'arab*, Cairo 1956 (ove non diversamente indicato facciamo riferimento al vol. X)
Muḥaṣṣaṣ = Ibn Sīda, *al-Muḥaṣṣaṣ*, vol. I, libro III, repr. Beirut 1965
Mustatraf = AL-IBŠĪHĪ, *al-Mustatraf fī kull fann muṣṭarraf*, vol. I, Beirut 1986
Nihāya = AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, vol. III, Cairo s.d.
T.A. = AL-ZABĪDĪ, *Tāġ al-'arūs*, Bengasi s.d. (ove non diversamente indicato facciamo riferimento al vol. VI)
T.L. = AL-AZHARĪ, *Tabāib al-luġa*, vol. IV, Cairo, 1966
'Uyūn = IBN QUTAYBA, *'Uyūn al-abbār*, ed. Y. 'A. Ṭawīl, Beirut s.d., (ove non diversamente indicato facciamo riferimento al vol. I, parte II).

Valentina Zanolla

RESĀLA-YE MEŠVĀQ: UN TRATTATO PERSIANO
SUI TERMINI MISTICI *

Introduzione

*Resāla-ye Mešvāq*¹ è il titolo di un breve trattato in lingua persiana del mistico sciita Mollā Moḥsen Fayz Kāšānī² che elenca e spiega i principali termini tecnici metaforici della poesia sufi persiana.

Sottolineiamo: tecnici e metaforici, con l'esclusione cioè dei vocaboli arabi propri della terminologia tecnica e denotativa del sufismo (Eṣṭelāḥāt), quali fanā (Annullamento)³, baqā (Permanenza eterna in Dio), zāher (Essoterico), bāṭen (Esoterico), zāt (Essenza), vojūd (Esistenza), 'adam (Nulla), ecc., che sono termini (prevalentemente di origine coranica)⁴ utilizzati per il loro significato 'base'.

Il trattato di Mollā Moḥsen Fayz esamina dunque vocaboli quali may (Vino), ḵarābāt (Taverna), pīr-e moḡān (Superiore dei Magi),

* Per la traslitterazione delle parole persiane e arabe seguiamo i criteri adottati dall'*Encyclopaedia Iranica*, a cura di E. Yār-Šāter, New York-London, 1982.

¹ Il termine mešvāq deriva dalla radice trilittera araba šwq 'desiderare ardentemente' ed è un 'nome di strumento', tipo meftāḥ, cioè che designa l'oggetto, il mezzo indicato a compiere l'azione espressa dalla radice; esso può essere dunque tradotto come 'lo strumento che fa desiderare', 'l'appassionante'.

² L'autore di questo trattato, Mollā Moḥsen Fayz Kāšānī fu un grande teologo, mistico ed esperto di diritto e tradizioni islamiche, di esegesi coranica, di letteratura e di scienza. Nato a Kāšān nel 1596, si trasferì per ragioni di studio a Šīrāz, dove divenne allievo, e più tardi genero, del più celebre Mollā Šadrā. Insegnò in seguito, come il suo maestro, a Eṣfahān, alla madrasa 'Abdallah Šostarī, e morì nel 1680, all'età di 84 anni, a Kāšān. Fu uno scrittore fecondo, tanto in arabo quanto in persiano; la sua bibliografia comprende più di centoventi titoli. Grande è la loro varietà, perché coprono tutte le discipline che figuravano nel programma di studi della madrasa. Tra di essi ricordiamo: *Ab-e zolāl*, *Abvāb al-jenān*, *Oṣūl al-mā'āref*, *Oṣūl al-'aqāyed*, *al-Esteqlāṭīya*.

³ La traduzione italiana dei termini tecnici o, viceversa, l'originale arabo/persiano dei termini tecnici menzionati in italiano, vengono riportati in parentesi solo la prima volta che compaiono nel corso della trattazione.

⁴ Cfr. LOUIS MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1936, p. 45 e ss.

zolf (Ricciolo), roḡ (Volto, Gota), ḡaṭṭ (Peluria), kāl (Neo), čašm (Occhio), acquisenti connotazione metaforica nell'uso sufi.

Esso non è il primo né l'unico nel suo genere: l'esigenza di spiegare l'uso e il significato dei termini utilizzati per designare nozioni fondamentali nella dottrina mistica si avverte già nei primi trattati arabi sul sufismo. Nel più antico di essi, il *Ketāb al-lomā'* del mistico arabo Abū Naṣr al-Sarrāḡ (m. 988), si nota una grande attenzione per la terminologia araba, sopra menzionata, sviluppatasi dopo la maturazione teorica del sufismo promossa da al-Moḡāsebī (m. 837) e al-ḡonayd (m. 910). Nel libro, l'autore fornisce un primo elenco delle Tappe (maqām) che si susseguono lungo la Via (ṭarīq) ed elenca gli Stati (ḡāl) concessi al mistico dalla misericordia divina: la Vicinanza (qorb), l'Amore (moḡabbat), il Desiderio ardente (šawq), la Certezza (yaqīn), ecc.

La stessa preoccupazione di approfondire e spiegare i termini fondamentali per le dottrine mistiche, è palese anche nelle opere di due autori di poco posteriori: Abū Bakr al-Kalābāzī (m. 1000) e Abū'l-Qāsem al-Qoṣayrī (m. 1072). Nel suo libro *Al-Ta'arrof le mazhab abl al-tašavvof*, che ha come scopo principale quello di difendere l'ortodossia musulmana dei mistici e di sistematizzare in questo senso il loro pensiero, il primo si dedica alla descrizione delle tappe ascetiche e mistiche, dal Pentimento (tawba) all'Amore, e commenta i 'termini tecnici' dei sufi e gli 'stati spirituali' che essi designano (la Conoscenza di Dio/ ma'refat, l'Estasi/ vaḡd, ecc.). Il secondo, nella sua famosa *al-Resāla al-Qoṣayrīya*, canonizza la formulazione classica della dottrina sufi e attua una nuova distinzione tra Tappe e Stati. Dopo aver spiegato che le prime sono stadi spirituali del cammino verso Dio conseguiti mediante sforzi personali, mentre i secondi sono stati d'animo dipendenti da Dio e non dal mistico, l'autore elenca e spiega ognuno di essi. Tra le tappe egli indica la Paura (ḡawf), la Speranza (raḡā), la Gratitudine (šokr), la Pazienza (šabr); tra gli stati menziona la Servitù ('obudīya), la Veridicità (šedq), il Ricordo di Dio (zēkr), la Preghiera (do'ā), la Povertà (faqr), l'Amore, il Desiderio ardente, ecc.

Pressoché contemporaneo alla *Resāla* di al-Qoṣayrī è il primo trattato sul sufismo scritto in persiano, il *Kašf al-maḡjūb* di 'Alī Ebn 'Osmān Hoḡvīrī (m. 1057). Di struttura simile alla *Resāla*, quest'opera è estremamente importante perché, oltre a trattare delle dottrine mistiche e della loro terminologia in generale, dà testimonianza precisa dell'incontro tra misticismo islamico e sensibilità poetica anacreontica.

Parlando del *samā'*, la riunione mistica con canti, suoni e danze, Hoḡvīrī si sofferma su quanto viene recitato durante queste sedute.

Oltre al *Corano*, egli scrive, alcuni mistici sono soliti recitare poesie in lingua persiana che descrivono le sembianze dell'Amato, il Suo volto, la Sua capigliatura, il Suo neo, ecc.⁵. Per loro questi termini ricordano Dio, e permettono a colui che ascolta di entrare in uno stato d'estasi e di comunicare con Lui. Hojviri dissente, considera sconveniente questo genere di poesia e si direbbe memore delle correnti ascetiche del primo sufismo, affermando che solo la poesia «di saggezza, d'edificazione e riflessione sulle manifestazioni divine»⁶ può essere considerata 'buona' e lecita.

Di opinione diversa è invece un altro autore d'origine persiana, il grande teologo e mistico Moḥammad Ġazālī (m. 1111), che tratta la questione in una vasta discussione, sempre sul *samā'*, contenuta sia in *Iḥyā' 'olūm al-dīn* (in arabo) che in *Kīmīyā-ye sa'ādat* (in persiano). Egli ritiene che le poesie d'amore e quelle 'bacchiche' recitate dai sufi o dai partecipanti al *samā'* non siano sconvenienti, poiché ogni Concetto (ma'ni) espresso in esse si riferisce a Stati mistici (ḥāl) ben determinati. Essi, per esempio «... alludono con il ricciolo alle tenebre dell'empietà e con lo splendore del volto alla luce della fede...»⁷; Ġazālī afferma inoltre che termini quali Volto, Ricciolo, Occhio e Sopracciglio si collocano su un piano diverso da quello delle espressioni tecniche 'denotative' del sufismo (es.: fanā, baqā), e cioè sul piano della poesia, dell'immaginazione, e non della ragione.

Le testimonianze lasciateci dagli scritti di Hojviri e di Ġazālī sono fondamentali per comprendere come si sia verificata la compenetrazione tra sufismo e poesia bacchica o anacreontica, compenetrazione che dà i suoi primi frutti letterari già nell'undicesimo secolo. Il fratello minore di Ġazālī, il maestro sufi Aḥmad Ġazālī (m. 1126), è

⁵ Il primo esempio del tipo di poesia menzionato da Hojviri è rappresentato dalle quartine di Abū Sa'īd Abū'l-Ḳayr (m. 1049) di Mayhana, considerato da taluni il primo poeta mistico d'Iran. Abū Sa'īd «scelse la quartina per abbellire e rendere più vivida a quelli che si affollavano alle sue 'sedute' mistiche, talvolta accompagnate da musica, canto e danze estatiche, la sua predicazione teorica» (cfr. ANTONINO PAGLIARO-ALESSANDRO BAUSANI, *La letteratura persiana*, Roma, 1968, p. 326).

⁶ 'ALĪ EBN 'OŠMĀN HOJVIRI, *Kašf al-maḥjūb*, a cura di V. A. Žukovskiy, Leningrad, 1926, p. 518.

⁷ ABŪ ḤĀMED MOḤAMMAD ĠAZĀLĪ, *Kīmīyā-ye sa'ādat*, a cura di Ḥ. Ḳāḍiv-Ĵam, 2 voll., Tehrān, 1985, vol. I, p. 484. Ġazālī dà anche una sua spiegazione del termine *ḳarābāt* (taverna), spiegazione che è ritenuta essere la più antica della letteratura persiana (cfr. NAŠROLLAH PŪRĴAVĀDĪ, *Poésie licite et poésie illicite*, in 'Loq-mān', IV, 1, 1987-88, p. 48, nota 24): «Per taverna, essi intendono la distruzione dei connotati umani, giacché principio della religione è demolire tali connotati, paragonabili a città da distruggere, affinché appaia e fiorisca ciò che è celato nell'essenza dell'uomo» (ĠAZĀLĪ, *Kīmīyā-ye sa'ādat*, cit., vol. I, p. 485).

uno tra i primi autori mistici persiani ad utilizzare una lingua poetica 'speciale', carica di allusioni e di metafore amorose. Nel suo breve trattato in lingua persiana *Savāneh*, dedicato alla natura metafisica dell'amore, alle qualità divine dell'Amato, agli stati spirituali e alla psicologia dell'amante, egli dà un contributo allo studio dei significati simbolico-allegorici del lessico poetico basato su metafore amorose, suggerendo il senso nascosto di termini quali Peluria, Neo, Occhio, Sopracciglio, ecc.⁸.

Fra dodicesimo e tredicesimo secolo, la poesia mistica persiana conosce il suo ben noto straordinario *essor* grazie ad autori quali Sanā'i (m. 1141), 'Attār (m. 1230) e Rūmī (m. 1273). Il contenuto spirituale delle composizioni dedicate all'amore e al vino non è più messo in discussione, e tra i mistici si avverte la necessità di fissare e di commentare le metafore utilizzate. Il primo a dedicare una sezione di libro all'interpretazione di questi termini metaforici è Abū'l-Mofāker Yahya Bākarzī (m. 1281), che nel secondo volume dei suoi *Awrād al-aḥbāb va Foṣuṣ al-ādāb* (in lingua persiana), nel capitolo *Šarḥ alfāz al-qavvāl fi'l-samā'*, redige un commento, inframmezzato da versi esplicativi, dei termini moḥabbat, šarāb (Vino), dord (Feccia), kās (Calice), dayr (Monastero), zonnār (Cordone), tarsāyī (Cristianesimo), tarsābača (Giovinetto cristiano), bot (Idolo), botkāna (Tempio degli idoli), zolf, vajh (Volto), namāz (Preghiera), mašjed (Moschea), madrasa (Scuola), kāneqāh (Convento), ka'ba, qarābāt, šāhed (Bello), kofr (Miscredenza).

Le spiegazioni che egli dà dei termini Ricciolo e Volto poco si discostano da quelle esposte da Moḥammad Ġazālī: il primo, egli scrive «è metafora per la miscredenza, il velo, gli ostacoli e rappresenta tutto ciò che divide l'uomo dal suo Amato»⁹, mentre il secondo «allude allo svelamento della Fede, della Certezza, della Gnosi, della Verità, alla visione di tutto ciò che in Lui è Grazia divina»¹⁰.

Un altro scrittore interessato alla terminologia poetica mistica, coevo ai poeti sopra menzionati, è Šaraf al-dīn Ḥosayn Ebn Olfatī

⁸ Fondamentali in proposito anche le opere dell'allievo di Aḥmad Ġazālī, 'Ayn al-Qożzāt Hamadānī. Esse contengono numerose indicazioni sul significato e sulla classificazione dei termini poetici metaforici (cfr. NAŞROLLAH PÜRĴAVĀDĪ, *Masāla-ye tā'rif-e alfāz-e ramzi dar šē'r-e āšeqānā-ye fārsi*, in «Ma'āref», VIII, 3, 1992, pp. 3-40 e NAŞROLLAH PÜRĴAVĀDĪ, *Signification du lexique mystique dans la littérature persane*, in «Loqmān», I, 1, 1984-85, p. 15, p.16).

⁹ ABŪ'L-MOFĀKER YAḤYĀ BĀKARZĪ, *Awrād al-aḥbāb va Foṣuṣ al-ādāb*, a cura di I. Afšār, 2 voll., Tehrān, 1966, vol. II, p. 246.

¹⁰ *Ibid.*

Tabrīzī (XIII-XIV sec.), autore del *Rašf al-alḥāz fī kašf al-alfāz*, già attribuito a Fakr al-dīn 'Erāqī (m. 1288)¹¹. L'opera, che risente parzialmente dell'influenza del pensiero di Ebn 'Arabī (m. 1240), comprende una breve introduzione e tre capitoli, all'interno dei quali sono chiariti all'incirca trecento termini ed espressioni utilizzate nella poesia e nella prosa ' lirica ' persiana. Tra essi vi sono il Desiderio ardente, l'Amore, il Dolore (ḡam), il Vino, la Coppa (jām), il Neo, la Peluria, il Ricciolo, la Statura (qadd), ecc.

Sono i tempi di Ebn 'Arabī. Come è noto, origine e fine di tutto è, secondo il sufi andaluso, la Verità (ḥaqq), assoluta, infinita, incondizionata, immutabile, la Pura Essenza (zāt), inconoscibile e ineffabile. Essa è fonte, mediante la Rivelazione (taǰallī), di tutti gli stati dell'Essere (voǰūd), delle Manifestazioni (maẓāher) e delle Determinazioni (ta'ayyonāt). La Molteplicità (kaṣrat) degli esseri manifestati non deve però trarre in inganno, e deve essere intesa in modo unitario, come riflesso di quell'Unicità (vaḥdat) invariata in cui sono appunto compresi gli esseri già manifestati nei loro differenti gradi¹².

Prima di manifestarsi, le creature del molteplice esistono come 'essenze eterne' nel Principio assoluto, come Nomi (asmā'), designanti ciascuno diversi Attributi divini (ṣefāt) da esso inscindibili. Grazie a loro viene prodotto l'Universo ('alam, kaḷq), poiché essi sono i principi diretti di tutti gli esseri. L'esistenza di questi ultimi è di due categorie: essa deriva sia dalla propria Essenza, ed è quindi contingente/possibile (momken), essenzialmente illusoria (e'tebārī), sia dal Principio (ḥaqq), ed è allora reale e necessaria (vājeb).

Un'analisi approfondita dei rapporti tra Essenza e Manifestazioni, tra Principio e Universo, ci fa intuire che Dio non può essere considerato né assolutamente 'altro' dagli esseri, né assolutamente 'simile' ad essi; è questa una complessa questione che investe da vicino la

¹¹ Così Sa'īd Nafīsī e Ĵavād Nūrbakš, i quali hanno curato edizioni del libro basate ciascuna su un solo manoscritto (FAKR AL-DĪN 'ERĀQĪ, *Resāla-ye eṣṭelāḥāt*, a cura di S. Nafīsī, Tehrān, 1959; FAKR AL-DĪN 'ERĀQĪ, *Resāla-ye lama'āt va resāla-ye eṣṭelāḥāt*, a cura di Ĵ. Nūrbakš, Tehrān, 1974). Di parere contrario il curatore di un'ulteriore edizione dell'opera, basata su cinque manoscritti, Naǰīb Māyel Herāvī (ŠARAF AL-DĪN ḤOSAYN EBN OLFATĪ TABRĪZĪ, *Rašf al-alḥāz fī kašf al-alfāz*, a cura di Māyel Herāvī, Tehrān, 1983); cfr., in proposito, le riserve di PŪRĴAVĀDĪ, *Signification du lexique mystique dans la littérature persane*, cit., p. 19.

¹² Ebn 'Arabī descrive l'Unicità servendosi di metafore ispirate al mondo della geometria: «Ogni raggio che si diparte dal centro verso la circonferenza è uguale a ciascuno degli altri raggi e termina in un punto della circonferenza. Tuttavia, nonostante la molteplicità dei raggi che da esso si dipartono verso la circonferenza, il centro, in se stesso, non si moltiplica né è soggetto ad aumento.» (Cfr. ALBERTO VENTURA, *L'esoterismo islamico*, Roma, 1981, p. 35).

poesia persiana, poiché indaga la possibilità e la liceità di assimilare le realtà divine ad elementi umani. Di grande interesse è dunque l'opinione espressa a tal proposito da Ebn 'Arabī: «Sappi che per le genti della Signoria divina l'affermazione esclusiva dell'alterità' (tan-zih) di Allah equivale a limitarlo e vincolarlo. Ugualmente, chi afferma soltanto la 'somiglianza' (tašbīh) ad esclusione dell'alterità', Lo vincola, Lo limita e non Lo conosce affatto. Ma colui che, nella propria conoscenza, riunisce al contrario l'alterità' e la 'somiglianza', e Lo qualifica di entrambi questi aspetti Lo conosce realmente, in modo sintetico e non distintivo.»¹³

E la similarità tra Dio e il suo creato è tema che immette in quello dell' 'Uomo Perfetto' (al-ensān al-kāmel), microcosmo in cui si riflettono tutti gli attributi del Macrocosmo, epifania del desiderio che Dio ha di essere conosciuto: solo lui conosce Dio, ama Dio e ne è riamato. Egli è l'uomo che ha realizzato completamente l'unione con l'Essenza divina, il Santo (vālī) che dal molteplice illusorio è risalito all'Unità.

La teosofia di Ebn 'Arabī viene assimilata e rielaborata nei secoli successivi in una lunga serie di testi e commentari, per lo più in arabo¹⁴. Nel mondo persiano, però, è la poesia a funzionare da veicolo di diffusione degli insegnamenti della scuola 'arabiana, e tra le opere più rilevanti ispirate in parte alla filosofia del grande mistico, ricordiamo le *Lama'āt* di 'Erāqī e, soprattutto, il *Golšan-e rāz* dell'azerbajano Maḥmūd Šabestārī (m. 1320): un maṣnavī di circa mille distici che risponde a diciassette domande poste da un sufi del Kōrāsān in merito alla teosofia mistica e alla via spirituale. L'autore tocca la maggior parte dei temi basilari del sufismo e nell'ultima sezione del poema si sofferma sul significato dei termini metaforici più frequenti nella poesia persiana: rok, čašm, lab, zolf,

¹³ Cfr. sempre VENTURA, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 23 e, per il tema della trascendenza e dell'antropomorfismo, cfr. NAŠROLLAH PŪRĀVĀDĪ, *Le probleme de la transcendence divine et de l'anthropomorphisme chez Ibn 'Arabi e Djalal al-Din Rumi*, in «Loqmān», I, 2, 1985, pp. 16-41.

¹⁴ Citiamo, a titolo di esempio, l'opera del mistico 'Abd al-Karīm al-Jīlī intitolata *al-Ensān al-Kāmel* commentata dal Nicholson nei suoi *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1967, pp. 77-142. È fondamentale sottolineare inoltre che Ebn 'Arabī dimostrò un grande interesse anche per la questione della terminologia del sufismo nel suo libello *Ketāb al-Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya* (MOḤYĪ AL-DĪN EBN 'ARABĪ, *Ketāb al-Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya*, Hayderabad, 1948; MOḤYĪ AL-DĪN EBN 'ARABĪ, *Ketāb al-Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya*, Cairo, 1979). Da notare in seguito anche un testo più lungo del suo discepolo 'Abd al-Razzāq al-Kāšānī, *l'Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya* ('ABD AL-RAZZĀQ AL-KĀŠĀNĪ, *Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya*, a cura di A. Sprenger, Calcutta, 1845; 'ABD AL-RAZZĀQ AL-KĀŠĀNĪ, *Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya*, a cura di M. K. E. Ja'far, Cairo, 1981).

karābāt, tarsābača, ecc. L'interpretazione che egli ne dà è ben diversa da quella di Yahyā Bākarzī, e rivela appunto l'influenza del pensiero di Ebn 'Arabī: il Ricciolo non rappresenta più la miscredenza, gli ostacoli frapposti tra l'uomo e Dio, bensì è metafora per la Manifestazione (zohūr) della Maestà divina (jalāl) negli Attributi (ṣefāt) di Collera (qahr), o simboleggia il Molteplice (kaṣrat) che, a guisa di Velo (hejāb), ricopre l'Essenza.

Il poema di Šabestārī è allusivo, redatto in un 'linguaggio chiuso'¹⁵, ricco di metafore, di sottintesi e di riferimenti alla tradizione esoterica islamica. Esso, divenuto una sorta di vademecum dei sufi persiani, rivelerà presto la necessità di essere interpretato e chiarito. Il commento più famoso al *Golšan-e rāz* è quello composto da Šams al-dīn Moḥammad Lāhījī (n. 1426), intitolato *Mafātīḥ al-e' jāz fi šarḥ Golšan-e rāz*. Vera e propria summa di metafisica del sufismo, questo commento è un'opera voluminosa, in cui ogni verso del maṣnavī di Šabestārī viene spiegato con dovizia di particolari, citazioni e riferimenti ai versi di altri autori.

Intimamente legato al *Golšan-e rāz* e al commento di Lāhījī è il trattato dai noi qui tradotto integralmente, *Resāla-ye Mešvāq*, un *pastiche* che riunisce in sé i versi di Šabestārī inerenti al significato dei principali termini metaforico-poetici e le spiegazioni, rielaborate e riassunte, date da Lāhījī. Il trattato si apre con una breve introduzione in cui l'autore esprime il desiderio di svelare il significato nascosto delle metafore poetiche, per replicare all'ironia dei sufi che, come un tempo Hojvīrī, 'diffamano' la lirica persiana. Egli si augura anche che le sue parole sappiano suscitare familiarità e prossimità tra coloro che sono capaci d'amare e accrescano la gioia e il desiderio (šawq per l'appunto) di coloro che hanno buon gusto.

Alla brevissima introduzione, che conta meno di venti righe, seguono tre 'sezioni' (faṣl) di diversa ampiezza. Nella prima, concisa come l'introduzione, Mollā Moḥsen Fayz tenta di spiegare perché i poeti mistici provino il bisogno di recitare versi densi di metafore. Essi, scrive, soffrono se non possono dar sfogo alla passione e al desiderio che dimora nel loro cuore, ma poiché non è loro permesso di rivelare apertamente i segreti della Conoscenza, si giovano di metafore e di allegorie e, recitando versi che alludono alle Realtà spirituali, fanno esultare chi li ascolta.

La seconda sezione, caratterizzata da un linguaggio ricercato e spesso complicato, esamina le 'categorie' (marāteb) e i 'gradi' (daraġāt) delle parole che si suddividono in 'buone' (nīk; capaci cioè

¹⁵ Cfr. HENRI CORBIN, *Storia della filosofia islamica*, Milano, 1989, p. 304.

di esprimere in modo esauriente un'idea e 'cattive' (bad; non in grado di manifestare un concetto). L'autore si sofferma solo sulla prima categoria, e spiega che le parole 'buone' hanno diversi 'gradi'. Ogni grado è determinato dallo stato spirituale in cui si trova colui che parla: questo stato suscita una risposta da parte di Dio, il quale arricchisce di significato le sue parole e fa sì che esse accrescano spiritualmente colui che ascolta. Gli stati spirituali che Mollā Moḥsen Fayz enumera sono sei: quello in cui l'oratore viene sopraffatto dall'Amore divino (moḥabbat-e ḥaqīqīya), quello in cui è vinto dal desiderio di contemplare il volto dell'Amato vero (leqā-ye maḥbūb-e ḥaqīqī), quello in cui osserva nello Specchio dell'uomo (merāt-e nāsūt) la Bellezza divina (jamāl-e lāhūt), quello in cui percepisce la Perfezione divina (kamāl-e ḥaqīqī), quello in cui è condotto alla letizia grazie all'amore per un Santo (vālī) e, infine quello in cui sente la necessità di esporre i propri Bisogni (nīyāz) alla corte del Libero (bīnīyāz). L'intevento divino, che trasforma e ravviva il significato delle parole, viene descritto dall'autore mediante metafore e frequenti citazioni dal *Corano* o da *ḥadīṣ*.

L'ultima sezione, la più lunga del trattato, si compone di sette capitoletti, preceduti da una breve premessa. In essa l'autore ragiona sul perché i poeti mistici abbiano scelto termini metaforici relativi all'universo sensibile per interpretare il mondo del puro Spirito. Mollā Moḥsen Fayz ritiene che il dominio della Verità, il mondo dei significati, sia troppo vasto perché le sole parole possano esprimerlo in modo chiaro ed efficace, senza l'aiuto di similitudini e analogie. Così, nella manifestazione dei Significati in forma di lettere, ogni Verità viene espressa mediante il sottile legame dell'affinità (evidentemente formale) che essa ha con una cosa materiale cui è stato dato un nome. In questo modo, i mistici possono godere delle Realtà spirituali e coloro che invece badano solamente alle apparenze possono trarre diletto da versi esteriormente frivoli e amorosi.

L'autore esprime poi il suo proposito di spiegare le più pregnanti parole metaforiche impiegate dai poeti, illustrando i loro significati più riposti; per motivi di chiarezza e di ornamento, egli collegherà a ognuna di esse alcuni versi del *Golšan-e rāz*.

Seguono dunque i sette capitoletti, dedicati rispettivamente a: 1) Volto e Ricciolo; 2) Neo e Peluria; 3) Occhio, Sopracciglio (abrū), Ammiccamento (gānza), Labbra (lab), Bocca (dahān) e Bacio (būsa); 4) Vino, Coppa, Orcio (sabū), Brocca (kom) e Cantina (komkāna); 5) Taverna, Frequentatore di taverne (karābātī) e Vecchio della taverna (pīr-e karābāt); 6) Idolo e Cordone; 7) Miscredenza, Cristianesimo e Giovinetto cristiano.

Le spiegazioni fornite da Mollā Moḥsen Fayz ricalcano quelle di

Lāhījī, e, pur essendo l'autore posteriore di quasi due secoli, non si ritrovano nel testo, come in ogni tradizione medievale, innovazioni, arricchimento di significati o ulteriori approfondimenti: «... a partire dal XII secolo, gli scambi da testo a testo sono costanti, per imitazione o copia; ma *più ci si avvicina all'epoca moderna, più l'importanza di questo fenomeno si accresce*: brani considerevoli di testi a volte molto anteriori sono puramente e semplicemente inseriti in opere nuove» (corsivo nostro) ¹⁶.

In tale ottica, pregio del testo è quello di offrire un breve e nel contempo esauriente panorama sul significato dei termini tecnici metaforici della lirica persiana e di fornire ai lettori un valido strumento per interpretarli. Il trattato deve essere così inteso come una chiave di lettura per le poesie mistiche, un breviario in cui, in modo attento e analitico, ogni termine viene rapportato alla dottrina mistica sviluppatasi grazie al pensiero di Ebn 'Arabī e consolidatasi grazie ad opere quali quelle di Šabestārī e di Lāhījī ¹⁷.

Traduzione

Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso,
a Lui chiediamo aiuto

Ti lodiamo Signore Nostro, Cui tende il cuore dei desiderosi, Ti ringraziamo, Oggetto delle speranze degli innamorati, e salutiamo il Tuo diletto Moḥammad, la sua famiglia e tutti coloro che grazie a Te godono di dignità e di rispetto.

L'autore di queste parole, Moḥsen Ben Mortazā – che Iddio abbia misericordia di lui nella remissione dei peccati – afferma che, poiché un certo numero di asceti negava l'amore dei servi di Dio verso il Signore e per questa ragione scherniva le poesie della 'gente della conoscenza e dell'amore', definiva miscredenti e seguaci di Mani i Suoi amici e parlava di loro con ironia, egli ha pensato di scrivere alcune parole per rendere manifeste le Verità spirituali celate dalla veste delle metafore e quelle stesse singolari metafore cui nei loro versi si ricorre, sollevando così il velo dai segreti che questa gente ha reso noti mediante la Verità d'Amore e la Realtà poetica.

¹⁶ Cfr. PAUL ZUMTHOR, *Semiologia e poetica medievale*, Milano, 1973, p. 24.

¹⁷ Cfr. NAŠROLLAN PŪRĀVĀDĪ, *Resāla-ye Mešvāq: ḥalqa-ī az yek zanjīr-e adabī va 'erfanī*, in «Ma'āref», IV, 1, 1987, pp. 3-22.

Forse, in questo modo, la lingua sprezzante di coloro che dispensano biasimo dall'alto del loro rango, si accorcerà e [questo trattato] sarà fonte di profonda conoscenza per coloro che percorrono la Via, farà manifestare familiarità e prossimità tra coloro che sono capaci d'amare, accrescerà la gioia e il desiderio di coloro che hanno buon gusto e porterà i cuori morti in esultanza e gli spiriti avvizziti in volo.

L'autore ha riunito queste parole in alcune sezioni e le ha intitolate *mešvāq*, e che Iddio l'assista.

PRIMA SEZIONE

Sul perché del poetare e sugli accenni alle Verità spirituali dei Segreti

Sappi che la mente e il cuore della 'gente della conoscenza e dell'amore' sono talvolta assaliti da un'agitazione e da un desiderio pungenti, al punto che se costoro non possono manifestare ciò che hanno nel loro animo con le parole, l'entusiasmo e l'inquietudine li fanno soffrire, e patir ciò insinua nel loro cuore i semi del dolore e dell'angoscia. Poiché non è stato loro permesso di manifestare i segreti della Conoscenza e di svelare ciò che dell'Amore è velato, inevitabilmente abbandonano talvolta il cuore al velo della metafora e alla veste dell'allegoria, recitando poesie che racchiudano in sé accenni alle Verità spirituali, che sono motivo di esultanza per il cuore; conducono così alla gioia gli uomini sensibili che ascoltano, e in questo modo aggiungono desiderio al desiderio e amore all'amore nei cuori illuminati, affinché gli assetati della valle della ricerca, nell'intimo dei quali ha dimorato la sottile lamina della devozione, e coloro che si sono smarriti a causa della fitta coltre di buio e dei manti materiali del deserto della frustrazione, con l'aiuto di queste parole suggestive e di queste poesie dilettevoli, si cingano il collo di laccio di desiderio, emergano dai precipizi dell'abbandono e gustino un sorso di quei vini.

SECONDA SEZIONE

Sulle categorie della parola e sui suoi gradi

Sappi che la parola è paragonabile al corpo e il significato allo spirito; ovvero la parola è simile ad una coppa e il significato al vino; o, ancora, la parola è un borsellino di muschio e il significato è la fragranza in esso contenuta.

Sia per le parole che per i significati si riconoscono categorie e gradi; in merito alla distinzione tra categorie, alla fragilità delle parole, alla solidità dei significati, e riguardo alla differenza tra categorie e gradi dei significati e dei concetti, ecco un verso:

Se la tua parola non è buona, mille non ne valgono una,
se invece essa è buona, allora una ne val mille.

Le parole ‘buone’ hanno a loro volta generi e classi.

Quando il poeta¹⁸ è travolto dall’Amore vero – «Egli amerà come essi ameranno»¹⁹ «Quei che credono, più forte amano Dio»²⁰ – o il desiderio di quell’amore si fa in lui violento, egli descrive il vero Amore e menziona la Fontana di Salsabil; il Sultano dell’Amore, al cospetto di tanto ardere – «È fuoco di Dio, acceso, che s’erge sui cuori»²¹ – sparge scintille sul calice della consapevolezza di quelle parole, affinché, grazie al calore del giocondo temperamento del vino del significato, quelle parole si insaporiscano di zenzero e, nel palato dello spirito dell’innamorato che ascolta, – «Bruci in questo mondo il cuore degli innamorati e nell’altro la pelle dei peccatori» – si rinnovi l’Ardore d’Amore – «Saranno abbeverati da una coppa il cui licore è miscela di zenzero d’una fonte che colà ha nome Salsabil»²².

Quando il desiderio del volto dell’Amato vero travolge il poeta, egli ricerca la Sua prossimità, vela le parole nel descrivere la Verità e fa giungere suggellato alle nari dei mistici il profumo squisito del vino; il Coppiere Eterno – «È grande nei probi il desiderio del Mio volto, ma è più forte in Me il desiderio di loro» – stilla alcune gocce dalla cima di Tasnīm, la fontana dei Cherubini, sulla coppa di quelle parole, affinché, grazie alla delicatezza del giocondo temperamento del vino del significato, esse acquistino il sapore della prossimità e, nel palato spirituale del Cherubino che ascolta – «A chi si avvicina a Me di una spanna Io Mi avvicino d’un cubito» – si rinnovi la Vicinanza – «E saranno abbeverati di vino squisito suggellato, suggellato di suggello di muschio (oh, che possan bramarlo gli uomini quel vino, di brama grande!) mesciuto con acqua di Tasnīm la fonte alla quale bevono i Cherubini»²³.

¹⁸ Letteralmente ‘oratore, colui che parla’.

¹⁹ *Corano* V, 54.

²⁰ *Ibid.*, II, 165.

²¹ *Ibid.*, CIV, 6-7.

²² *Ibid.*, LXXVI, 18.

²³ *Ibid.*, LXXXIII, 25-27.

Quando il poeta osserva la Bellezza divina riflessa nello specchio dell'uomo, la creazione appare al suo sguardo in tutta la sua bellezza – «In verità Noi creammo l'uomo in armonia di forme»²⁴ – «E v'ha formato, e le forme vostre ha abbellito»²⁵ – ed egli parla per mezzo di allegorie prodotte dal Vino Puro; il Principe della città del Cuore – «Iddio è Bello e ama la Bellezza» – sparge allora il sale dell'amabilità nella coppa di quelle parole, o vi versa il nettare della dolcezza, affinché, grazie alla sapidità e alla dolcezza del giocondo temperamento della bevanda del significato, quelle parole prendano il sapore dell'Intimità e nel palato spirituale di colui che ascolta, Intimo di Dio, – «Chi è in intimità con Dio è in intimità con tutte le cose piacevoli e di bell'aspetto» – si produca Intimità, come è scritto nel Sacro Libro «E di bevanda purissima li abbevererà il Signore»²⁶.

Quando giunge allo sguardo del poeta la Perfezione divina, che permette di ottenere ciò che si desidera, ed egli si esprime con sermoni ed esortazioni e beneficia della sorgente del vino dei Servi di Dio, il Predicatore della Ragione, salito sul menbar dell'eloquenza – «Invero la saggezza appartiene alla poesia e l'incanto all'espressione» – spira nell'animo delle parole un soffio evocatore e uno spirito penetrante, affinché, grazie alla frescura del giocondo temperamento del vino del significato, quelle parole acquistino il sapore della canfora e nel palato spirituale del viandante che ascolta – «Non è col ricordo di Dio che si tranquillizzano i cuori?»²⁷ – si rinnovi la Frescura della Certezza – «E beberanno i pii da una coppa, il cui licore sarà miscelato di Canfora, sorgente cui i Servi di Dio attingeranno, che faranno sgorgare sgorgante»²⁸.

Quando l'amore per un Santo Perfetto, che è strumento di Vicinanza a Dio – sia esaltato il Suo nome! – conduce il poeta all'esultanza – «E cercate i mezzi per avvicinarvi a Lui»²⁹ – ed egli pronuncia parole ricolme del desiderio di Lui, il Coppiere della Santità plasma dalla sorgente del diafano licore una coppa scintillante, priva di impurità biasimevoli e innocua per la ragione e la salute; grazie allo splendore di quella coppa limpidissima e all'ebbrezza di quella bevanda vivificatrice, il vino del significato delle parole acquista il sapore della vita – «Nessun oratore parla di Me nei versi se non con

²⁴ *Ibid.*, XCV, 4.

²⁵ *Ibid.*, XL, 64.

²⁶ *Ibid.*, LXXVI, 21.

²⁷ *Ibid.*, XIII, 28.

²⁸ *Ibid.*, LXXVI, 5-6.

²⁹ *Ibid.*, V, 35.

l'aiuto dello Spirito Santo» – e nel palato spirituale di colui che ascolta – «E questo prese la sua via, libero, nel mare»³⁰ – è come Acqua di Vita – «E circolerà fra loro un calice di licor limpidissimo, chiaro, delizioso ai bevanti, che non darà male al capo e non ne saranno inebriati»³¹.

Quando nel poeta si manifesta l'esigenza di esporre i propri bisogni alla corte del Libero, – «Avanti a Dio mi lamento del mio tormento e del mio dolore»³² – egli, rivelando lo smarrimento del cuore triste e sventurato, la paura del demone maledetto e della carne corrotta, entra dalla Porta della Prece e dei Salmi, parla umile e supplichevole, chiede un rimedio per il proprio dolore al Dottore dei cuori – «Fuggite dunque presso Dio»³³ – e infine si estingue e si annulla in Dio. In tale condizione, gli Innamorati possono trarre beneficio dal vino dell'estinzione nell'Amato – «Quando lo bevono si ubriacano» – e aggiungere Vicinanza a Vicinanza – «A chi Mi ricorda senza nulla chiedere concedo più di quanto non conceda a coloro che mi pregano».

TERZA SEZIONE

Sul perché si esprimano le Verità spirituali mediante parole note e d'uso comune – Accenni al significato d'ogni parola

Il dominio del Sapere e delle Verità, il mondo dei Significati e delle Sottigliezze sono troppo vasti perché le limitate figure delle parole possano tentare di esprimerli mediante la forma e il significato, e possano rappresentarle in modo chiaro ed efficace, senza l'aiuto di similitudini e analogie.

Inevitabilmente, dunque, nella manifestazione delle Vergini dei Significati in forma di lettere, ogni Verità è espressa mediante il sottile legame dell'affinità che essa ha con una cosa materiale cui è stato dato un nome. In questo modo, i mistici possono godere di quelle Verità, e coloro che invece badano alle apparenze non vengono privati delle figure allegoriche – «Queste similitudini noi proponiamo agli uomini, ma non le comprendono altro che i saggi!»³⁴.

³⁰ *Ibid.*, XVIII, 61.

³¹ *Ibid.*, XXXVII, 45-47.

³² *Ibid.*, XII, 86.

³³ *Ibid.*, LI, 51.

³⁴ *Ibid.*, XXIX, 43.

È nostro proposito spiegare alcune parole allegoriche d'uso comune, le più pregnanti, e alcune delle loro proprietà; ossia diremo a quale Verità tra le Verità spirituali alludono, affinché chiunque non conosca i termini in uso tra questa gente, quali Volto, Ricciolo, Neo, Peluria, Occhio, Sopracciglio, Labbro, Bocca, Bacio, Vino, Coppiere, Taverna, Frequentatore di taverne, Idolo, Cordone, Miscredenza, Cristianesimo, possa così comprendere almeno in parte i significati dei versi. Per ognuno di tali vocaboli citeremo, affinché essi possano trarne chiarezza e abbellimento, i versi de "*Il Roseto del Mistero*" e confidiamo in Dio per il buon esito del nostro lavoro.

Capitolo Primo

Sul significato di Volto e Ricciolo

Il Volto rappresenta la manifestazione della Bellezza divina negli Attributi di Grazia quali il Misericordioso, il Clemente, il Penitente, Colui che dà la vita, la Guida, il Generoso.

Il Ricciolo rappresenta la manifestazione della Maestà divina negli Attributi di Collera quali Colui che rifiuta, Colui che ghermisce, il Tremendo, Colui che dà la morte, Colui che induce in errore e Colui che procura danni.

Volto e Ricciolo, secondo le esigenze della vita che s'accresce, hanno dato parte di questi due opposti attributi agli idoli dal volto di luna; così, lo specchio del bel volto viene comparato, per luminosità e chiarezza, alla manifestazione della Bellezza della Grazia, e la catena intrecciata del Ricciolo viene paragonata, in quanto scura, tenebrosa e celata, alla manifestazione della Maestà della Collera.

Poiché sotto il velo di ogni Maestà è nascosta la Bellezza e nella magnificenza di ogni Bellezza è celata la Maestà, dell'Amato vero, che rappresenta la Verità manifestatasi, si può dire che da dietro il velo ogni Maestoso appare anche come Bello e che, grazie ai raggi di luce, ogni Bello appare anche Maestoso. Il Principe dei Credenti – sia a Lui salvezza eterna! – ha detto: «Lode a Colui che ha tanta misericordia per i Suoi amici quanta vendetta e tanta vendetta per i Suoi nemici quanta misericordia».

Secondo il retto parere, la manifestazione della Bellezza allude alla luce e la manifestazione della Collera all'ombra; l'Eccelso ha detto: «Iddio è la luce dei cieli e della terra»³⁵ e «Non guardi tu all'opera del Signore, come lunga Egli stende l'ombra?»³⁶.

³⁵ *Ibid.*, XXIV, 35.

³⁶ *Ibid.*, XX, 45.

Talvolta si esprime mediante il Ricciolo la parte essoterica dell'Assoluto, poiché, similmente, il Ricciolo è un velo che ricopre il Volto dell'Amato.

Tutte le creature e il molteplice, costituiscono il velo dell'Essenza e la coltre del volto dell'Unico vero; per questo si rappresenta l'illimitatezza degli esseri e il molteplice delle determinazioni mediante la lunghezza e l'infinità del Ricciolo.

Ogni cosa manifestatasi nell'universo è come un riflesso del Sole³⁷ di quel Mondo. Quest'ultimo è come la peluria, il neo, l'occhio e il sopracciglio, poiché ogni cosa ha un suo posto³⁸.

La manifestazione è talvolta Bellezza e talvolta Maestà, il Volto e il Ricciolo sono similitudini per quei concetti. La Grazia e la Collera sono Attributi di Dio l'Altissimo, il Volto e il Ricciolo degli idoli sono parte d'entrambi. Una volta uditi, questi termini divennero percettibili, e in quanto percettibili furono il primo argomento di studio.

Non ha fine il mondo dei significati, quando mai l'occhio potrà scorgerne il limite? Ogni significato che scaturì dal godimento quando mai ha potuto esser espresso a parole? Quando gli uomini sensibili cercano di spiegare un significato, lo descrivono per mezzo di similitudini, poiché le cose concrete sono come l'ombra di quel Mondo e questo mondo è come un infante mentre l'altro è come la balia³⁹.

Non è però possibile un paragone completo, smetti di cercarlo!⁴⁰ Guarda nei significati, ricercane il fine e osserva tutti i loro componenti. Trova per essi un paragone adatto, ma poi trascendi ogni similitudine⁴¹.

Con la sinuosità e le torsioni del Ricciolo si indica la separazione, la contrapposizione dei Nomi e degli Attributi nel mondo della manifestazione; esso ricopre infatti la figura e la statura del Signore Iddio, ritta, armoniosa, slanciata, legame tra necessità e contingenza.

Correttamente ragionai ieri della Sua figura, ma la punta del Suo ricciolo mi disse: «Taci!». Per causa sua la tortuosità è prevalsa sulla rettezza, per causa sua il cammino di colui che cerca è divenuto sinuoso⁴².

³⁷ Si intenda qui per 'Sole' l'insieme dell'Essenza, degli Attributi e dei Nomi Divini (cfr. ŠAMS AL-DĪN LĀHĪJĪ, *Mafāṭiḥ al-e'jāz fi šarḥ Golšan-e rāz*, a cura di K. Samī'i, Tehrān, 1989, p. 550).

³⁸ I versi citati del *Golšan-e rāz*, di metro haza'j-e mosaddas-e maqsūr/ mahzūf (*mafā'ilon mafā'ilon mafā'il/fa'ilon*, v---/v---/v---(v)) sono stati da noi tradotti in prosa.

³⁹ MAHMŪD ŠABESTARĪ, *Golšan-e rāz*, a cura di R. Ma'sūmī, in *Haft šabr-e 'ešq*, Tehrān, 1990, vv. 716-724.

⁴⁰ *Ibid.*, v. 729.

⁴¹ *Ibid.*, vv. 738-739.

⁴² *Ibid.*, vv. 762-763.

Tutto ciò che vedi nelle categorie del molteplice è in verità un anello tra gli anelli infiniti di quel Ricciolo, e ogni cuore legato alla passione e alla brama è prigioniero d'un anello degli anelli di quella catena, poiché non è libero dai propri vincoli determinati ed è rimasto legato e immobile nel proprio sé, filo di quel Ricciolo.

Ogni cuore è incatenato a lui, ogni animo è arso per lui; ovunque s'aggrappano migliaia di cuori, e nessun di essi s'è ancora staccato dal proprio anello. Ma se Egli scuotesse i riccioli muschiati, nel mondo non rimarrebbe un solo pagano; e se lo lasciasse invece fermo, nel mondo non rimarrebbe un solo credente⁴³. È molto lungo il racconto del ricciolo dell'Amato; che dire di lui, dimora di segreti? Non chiedermi il racconto del ricciolo inanellato, non agitare la catena dei folli d'amore⁴⁴.

Mediante l'instabilità del Ricciolo si esprimono le trasformazioni e i mutamenti della catena degli esseri, che ad ogni attimo sono di genere e realtà diversi; talvolta il molteplice si allontana dall'Unicità e sorge all'orizzonte l'alba dell'Unificazione, talvolta l'Unicità si cela nel molteplice e sopraggiunge il vespero del politeismo.

È senza posa il Suo ricciolo, a volte fa spuntare l'alba, a volte fa scendere il tramonto. Ha creato cento notti e cento giorni, ha compiuto numerosi giochi bizzarri⁴⁵.

Il nostro cuore ha un indizio sul Suo ricciolo, sa che mai troverà posa. A causa sua ogni attimo devo iniziare daccapo, e ho sottratto alla mia vita il cuore. Ora c'è un cuore che brucia sul fuoco e per questo s'avviluppa la punta del suo ricciolo⁴⁶.

Poiché la Verità è apparsa nelle manifestazioni ma nel contempo si è in esse nascosta, si può dire che il Suo manifestarsi è fonte di celamento e che il Suo celarsi è fonte di manifestazione – «Lode a Colui che Si manifesta nel celarsi e Si cela nel manifestarsi».

Sappi che tutto l'universo è splendore di Luce divina, e che in esso Iddio per il tanto apparire s'è celato. I segni si sono illuminati grazie all'Essenza, ma essi non hanno potuto illuminarla a loro volta; tutto il mondo appare grazie alla Sua luce, eppure mai Egli appare grazie al mondo. Non si contiene la Luce dell'Essenza nelle manifestazioni, poiché il sublime splendore della Sua Maestà è impetuoso⁴⁷.

Profumo: vengono chiamati 'profumo' quei soffi di familiarità

⁴³ *Ibid.*, vv. 764-768.

⁴⁴ *Ibid.*, vv. 760-761.

⁴⁵ *Ibid.*, vv. 771-772.

⁴⁶ *Ibid.*, vv. 774-776.

⁴⁷ *Ibid.*, vv. 115-117.

che giungono all'odorato dei mistici dalle Rivelazioni della Maestà e della Bellezza, e sono causati dal continuo manifestarsi e celarsi, proprio del Ricciolo.

Fermentò il fango dell'uomo quando gli giunse la fragranza da quel ricciolo profumato ⁴⁸.

Capitolo Secondo

Sul significato di Neo e Peluria

Il Neo rappresenta l'occulto punto dell'Unità Reale che è inizio e fine del molteplice illusorio; esso è velato, nascosto alla comprensione e conoscenza degli estranei, giacché il buio e le tenebre sono causa di celamento.

Sul suo volto il punto del neo fa da contorno, poiché è origine e centro del cerchio del viso. Da esso ha avuto inizio la lunga linea che circonda i due mondi, la stessa che circonda l'anima concupiscente e il cuore dell'uomo.

È cupo il riflesso del neo e devasta il cuore ricolmo di sangue; non può che sciogliersi il cuore nel proprio sangue, non ha altra via per uscire da quello stato ⁴⁹.

La Peluria rappresenta la manifestazione della Realtà nelle forme degli Spiriti, poiché, così come la Peluria spunta dal Volto, il mondo degli Spiriti si è formato attorno all'Essenza, giacché esso è il grado dell'Esistenza più vicino a Dio – sia Egli glorificato ed esaltato!

Il volto è tra i mistici manifestazione della Grazia divina e la peluria rappresenta il vestibolo dell'Onnipotente. Egli ha tratteggiato sul proprio viso la graziosa linea della peluria dicendo: «Nessuno oltre a me ha bei lineamenti» ⁵⁰.

E poiché la manifestazione della vita si verifica dapprima nel mondo degli Spiriti, la Peluria può rappresentare anche l'Acqua di Vita.

La peluria è divenuta la segreta verzura del mondo dell'animo, per questo la chiamano 'Acqua di vita'. Trasforma il giorno in notte con la tenebra del Suo ricciolo, ricerca nella Sua peluria la Sorgente di vita! Nella stazione dell'assenza di segni ⁵¹

⁴⁸ *Ibid.*, v. 773.

⁴⁹ *Ibid.*, vv. 788-791.

⁵⁰ *Ibid.*, vv. 777-778.

⁵¹ La stazione dell'assenza di segni' rappresenta l'Essenza Assoluta (cfr. LĀHĪĪ,

bevi la Sua peluria, come fece Kezr con l'Acqua di Vita! Se riesci a vedere il Suo volto e la Sua peluria, senza dubbio distinguerai l'Unità dal Molteplice. Col Suo ricciolo riconoscerai i laboriosi affari del mondo, con la Sua peluria decifrerai i segreti dell'arcano.

Qualcuno vide la peluria sul Suo bel volto, ma il mio cuore solo intravide il volto tra la peluria. Forse esso è l'esordio del Corano, sotto le cui lettere vi sono mari di significato⁵²! Nascosti sotto ogni Suo capello vi sono forse mille oceani di conoscenza del mondo segreto⁵³.

Capitolo Terzo

Sul significato di Occhio, Sopracciglio, Ammiccamento, Labbro, Bocca e Bacio.

L'Occhio rappresenta Dio che guarda i Suoi servi e le loro attitudini, ovvero il Suo attributo della Vista – esaltata sia la Sua Potenza! –; l'Altissimo ha detto: «Dio osserva attento i Suoi servi!»⁵⁴.

Si rappresentano con il Sopracciglio tutti gli Attributi, che sono limite e velo dell'Essenza; entrambi [occhio e sopracciglio] sono requisiti della manifestazione della Maestà divina che spesso è causa di distanza e di privazione.

L'autonomia divina e l'indifferenza che ne consegue, dovute al fatto che Egli non considera il mondo facente parte dell'Essere bensì lo pone nel proprio Non Essere, si rappresentano con l'ebbrezza e la languidezza, caratteristiche dell'occhio degli idoli crudeli, giacché da esse derivano l'estasi, l'inconsapevolezza e l'indifferenza per la propria esistenza.

L'Ammiccamento allude al concedere il riposo spirituale dopo l'angoscia o, viceversa, al far sperimentare l'angoscia dopo il riposo spirituale, e tutto ciò è cagione di paura e di speranza. Si ha l'ammiccamento quando gli Amati chiudono gli occhi per rubare i cuori e civettare, e questo rappresenta l'indifferenza, caratteristica dell'autonomia [di Dio]; l'aprire gli occhi, invece, rappresenta la cortesia e la dolcezza, conseguenze dell'ebbrezza.

Le Labbra denotano il dispensare la vita e il rinvigorire, spiegati

Mafātih al-e' jāz fī šarḥ Golšan-e rāz, cit, p. 589).

⁵² L'esordio del Corano, o Sura Aprente costituisce infatti un compendio di tutto quanto è nel Corano (cfr. LĀHĪJĪ, *Mafātih al-e' jāz fī šarḥ Golšan-e rāz*, cit, p. 591).

⁵³ ŠABESTARĪ, *Golšan-e rāz*, cit., vv. 779-786.

⁵⁴ Corano XXXV, 45.

invece dal retto parere con il soffio dello Spirito; l'Eccelso ha detto: «E gli avrò soffiato dentro il Mio Spirito»⁵⁵.

Labbra e Bocca indicano anche la profusione dell'Esistenza, data dal trattenere il Creato nella condizione d'essere in base al *kon*. Con la Bocca sottile si allude poi al celamento della fonte dell'Essere; entrambe sono requisiti della manifestazione della Bellezza divina, causa di Vicinanza ed Unione.

Il Bacio esprime lo stimolo a progredire nella Perfezione e ad assaggiare il piacere dell'Unione.

In generale, l'Essere e il Non Essere che le creature del mondo sperimentano attimo dopo attimo mediante trasformazioni e perfezionamenti sono requisiti necessari della Bellezza e della Maestà dell'Occhio; talvolta il Suo occhio ebbro, di solito completamente indipendente e indifferente, a causa della generosità e della cortesia causategli dall'ebbrezza, molce i cuori degli amanti desiderosi con la testimonianza della Bellezza dell'Amato; il labbro, invece, che tiene in vita l'animo, dà per un attimo un rimedio agli sventurati del luogo del Non Essere, con la profusione della Grazia dell'Esistenza, e li conduce dal Non Essere all'Essere.

Guarda che cosa si manifesta nell'occhio dell'Amato, osservane ogni particolare! Dal suo occhio si sono levate ebbrezza e languore, dal suo rubino è scaturita l'essenza dell'Essere! Pel suo occhio i cuori sono ebbri e inebetiti, pel suo rubino gli animi sono tutti velati. Il suo occhio consuma i cuori nel dolore, le sue labbra curano l'animo malato. Benché il suo occhio non badi al mondo, ad ogni ora il suo labbro profonde Grazia; ora accarezza i cuori con l'allegria, ora porge un rimedio agli sventurati⁵⁶.

Ammiccando saccheggia e devasta l'Essere, baciando ricostruisce sulle rovine⁵⁷. Ogni suo ammiccare è una trappola o un'esca, per causa sua ogni angolo è divenuto una taverna⁵⁸.

Pel suo occhio il sangue del nostro cuore continua a ribollire, pel suo rubino la nostra anima è eternamente attonita. Ammiccando, il suo occhio ruba cuori, vezzeggiando, il suo rubino dona vita. Quando chiedi al Suo occhio e al Suo labbro un abbraccio, uno pronunzia un 'No' e l'altro dice 'Sì'. Con l'ammiccare mette in fervore un mondo, con il bacio di continuo accresce la vita. Una sua occhiata e noi spiriamo, un suo bacio e noi viviamo.⁵⁹

⁵⁵ *Ibid.*, XV, 29.

⁵⁶ ŠABESTARI, *Golšan-e rāz*, cit., vv. 741-746.

⁵⁷ *Ibid.*, v. 749.

⁵⁸ *Ibid.*, v. 748.

⁵⁹ *Ibid.*, vv. 750-754.

Capitolo Quarto

Sul significato di Vino, Coppiere, Coppa, Brocca, Orcio, Cantina

Il Vino rappresenta il godimento, l'estasi, lo stato che pervade il cuore del viandante innamorato in seguito all'apparizione del vero Amato grazie al trionfo dell'Amore. Esso lo rende ebbro e inconsapevole, e il suo dominio demolisce le regole della ragione e viola i legami della mendace immaginazione, la quale dà origine all'impressione di una moltitudine di disegni, rapporti e relazioni illusorie.

Il Coppiere simboleggia la Verità che ama manifestarsi in ogni forma rivelata.

I Coppieri del banchetto sono metafora per l'udito e la vista dell'uomo, poiché la maggior parte delle cause dell'ebbrezza derivano da questi due sensi. La rivelazione delle Azioni si esprime con la Coppa, le rivelazioni dei Nomi e degli Attributi con la Brocca e l'Orcio, le rivelazioni dell'Essenza, che è causa di Annullamento e Permanenza eterna in Dio, con il mare e l'oceano; infine, il godimento e l'estasi che provengono dalla manifestazione dell'Essenza vengono definiti Vino purificatore, poiché liberano il viandante dalla sozzura dell'esistenza e gli procurano l'Annullamento; l'Altissimo ha detto: «E di bevanda purissima li abbevererà il Signore»⁶⁰.

Vino e candela: godimento e luce mistica; guarda il Bello, a nessuno più si cela⁶¹! Ci sono tutti, il vino, la candela, il Bello; orsù, non rinunciare all'amoreggiamento⁶²! Assaggia per un attimo il vino dell'estasi, forse la tua stessa mano ti porgerà la salvezza! Bevi vino e liberati da te stesso, affonda l'esistenza, come una goccia, nel mare. Bevi però un vino la cui coppa sia il volto dell'Amico e il cui calice sia l'occhio ebbro che sorseggia vino. Ricerca un vino senza bicchiere, un licore che beva a sua volta vino e coppieri! Bevi vino dalla coppa del volto eterno il cui Coppiere è «li abbevererà il Signore»⁶³! È purificato quel vino che ti affranca dalla sozzura dell'esistenza dandoti l'ebbrezza; bevilo, liberati dall'indolenza, l'ebbrezza è migliore della virtù⁶⁴.

Tutti i mondi, invisibili e visibili, sono come una Cantina in cui si mesce il vino dell'Essere e dell'innato Amore di Dio – sia Egli glorificato ed esaltato! – e ogni atomo tra gli atomi del mondo ha capacità e attitudini particolari, giacché è coppa del vino del Suo Amore, di esso completamente ricolma.

⁶⁰ Corano LXXVI, 21.

⁶¹ ŠABESTARĪ, *Golšan-e rāz*, cit., v. 804.

⁶² *Ibid.*, v. 807.

⁶³ Cfr. nota 60.

⁶⁴ ŠABESTARĪ, *Golšan-e rāz*, cit., vv. 809-815.

Tutti i mondi sono come una cantina di quel vino, il cuore d'ogni atomo è la sua coppa. Esso ha reso ebbra la ragione, gli angeli, l'animo, l'aria, la terra, il cielo⁶⁵. Ha confuso e incantato totalmente l'intelletto, ha messo all'orecchio dell'anima concupiscente l'orecchino della schiavitù⁶⁶. Ha portato lo scompiglio nel cielo, il cui cuore anela al profumo d'un soffio dell'Essenza.

Gli angeli, bevendo purezza dalla candida giara, hanno versato gocce di feccia su questa terra; grazie ad esse si sono inebriati gli elementi, ora sprofondati nell'acqua, ora arsi nel fuoco. Pel profumo di quei sorsi versati sulla terra un uomo emerse e salì nei cieli; il riflesso di quel vino riportò vita in quel corpo avvizzito, il suo raggio liberò l'anima appassita. Grazie ad esso le creature sono di continuo sconvolte, e di continuo si allontanano dalla propria dimora⁶⁷.

Questo vino fa aumentare le capacità e le attitudini dell'uomo, e lo rende superiore alle altre creature. La maggior parte degli individui ebbri è dunque stupita e vaga nel deserto dell'Amore e della preghiera alla ricerca dell'Amato vero, del Discepolo e della Guida spirituale, che la conduca all'Unione e la liberi da se stessa.

Uno, al profumo della feccia di quel vino, divenne saggio, un altro, pel suo candido colore, divenne guida. Mezzo sorso e uno divenne sincero, una brocca e un altro divenne Amante. Un'altro s'immerse in una sola volta nell'orcio, nella taverna, nel coppiere e nell'oste. Sperimentò ogni cosa e a bocca aperta esclamò: «Che mare è il cuore, e che viaggiatore colui che ne emerge!». Bevve in un sorso l'Essere, lasciò perdere le affermazioni e le negazioni. Si liberò dall'arido ascetismo e dall'ipocrisia, afferrò la veste del Vecchio della taverna⁶⁸.

Capitolo Quinto

Sul significato di Taverna, Frequentatore di taverne e Vecchio della taverna

La Taverna simboleggia la pura Unità e la pura Libertà, dove i segni delle determinazioni non hanno né origine né effetto, sia che siano relativi agli Atti o all'Essenza o agli Attributi.

Il Frequentatore di taverne indica l'impavido viandante innamorato, liberatosi dalle catene della discriminazione tra gli atti e gli attributi del necessario e quelli del possibile; egli sa infatti che gli atti e gli attributi di tutte le cose svaniscono negli Atti e negli Attributi divini e non ne ascrive alcuno a sé o agli altri.

⁶⁵ *Ibid.*, vv. 822-823.

⁶⁶ *Ibid.*, v. 821.

⁶⁷ *Ibid.*, vv. 824-829.

⁶⁸ *Ibid.*, vv. 830-835.

Farsi dediti a ebbrezza è liberarsi da sé; l'individualità è miscredenza, anche quando il sé è casto. La gente della taverna ha rivelato un segno, che l'Unificazione è l'eliminazione di tutto ciò che non è Dio. La taverna appartiene al mondo che non ha somiglianze, è la tappa degli amanti impavidi; essa è il nido dell'uccello dell'animo, è la soglia del 'nondove'.

Il frequentatore di taverna è rovina su rovina, un deserto in cui il mondo non è che un miraggio. Esso non ha limiti, estremità, mai nessuno ne ha veduto la fine o l'inizio. Anche se tu lo percorressi cent'anni, non troveresti né te stesso né alcun altro. Un gruppo vaga laggiù, nessuno è credente, nessuno miscredente. Il vino dell'estasi ha dato loro alla testa, li ha fatti abbandonare sia il bene che il male. Ognuno di essi ha bevuto vino senza labbra e coppa, e s'è liberato dalla fama e dall'onta. Hanno rinunciato per il profumo della feccia alle pie tradizioni, ai deliri estatici, all'immaginazione del vuoto, alla luce dei miracoli; sono caduti, ebbri per il godimento del nulla. Il bastone, la brocca, il rosario e lo stuzzicadenti, ogni cosa pura hanno impegnato per un po' di feccia; cadendo e rialzandosi tra l'acqua e il fango, con gli occhi rigonfi di sangue, non di lacrime. Talvolta si sono elevati per la gioia nel regno del mistero, come orgogliosi servitori di corte; talvolta, per la vergogna, hanno rivolto la faccia al muro; a volte sono saliti con luminoso e roseo colorito sulla forca; a volte nella mistica danza del desiderio dell'Amato, sono divenuti vagabondi come la ruota celeste. Ogni melodia che odono dal musico richiama loro l'estasi di quel mondo. Non ha parole o suoni diversi la danza estatica dell'animo, poiché ogni melodia cela un raro segreto. Nell'udirlo si sono spogliati d'ogni colore e d'ogni odore, si sono sfilati la veste dai dieci veli. Hanno bevuto una coppa di limpido vino, grazie al quale sono divenuti sufi puri da ogni attributo. In quella limpida purezza hanno lavato tutti i colori, il nero, il verde, l'azzurro. Hanno ripulito l'animo dalla sudicia terra, non hanno rivelato una sola cosa di cento viste. Hanno afferrato la veste degli ebbri rei, li ha presi la noia di maestri e di discepoli⁶⁹.

Il Vecchio della taverna rappresenta la Guida perfetta, che insegna al discepolo l'abbandono delle leggi e delle consuetudini e gli fa conoscere la via della Povertà e dell'Annullamento.

Capitolo Sesto

Sul significato di Idolo e Cordone

L'Idolo rappresenta ogni oggetto estraneo a Dio – sia Egli lodato ed esaltato! – che viene adorato, sia identificando la Divinità con gli idoli pagani, sia tributando obbedienza e reverenza ai grandi maestri, sia eccedendo nell'amore, come nel caso degli Amati dagli amanti profani, sia accordando troppa importanza ad altre cose quali il rango, l'onore, le dracme e i dinār.

⁶⁹ *Ibid.*, vv. 836-859.

Se l'Idolo viene adorato in quanto manifestazione di Dio – sia Egli glorificato ed esaltato! – e credendo che in esso Egli si sia rivelato con un Nome tra i Nomi, e con un Attributo tra gli Attributi di Bellezza, è allora l'idolo dei mistici e adorarlo è adorare il Creatore, poiché tutti gli esseri sono immagini di Dio e Dio – sia Egli lodato! – è lo spirito di tutto. Per questo motivo hanno detto: «Nulla ho veduto nel cui intimo e al cui cospetto non ci fosse Dio».

In caso contrario esso è l'idolo dei politeisti e Dio non ha nulla a che fare con Lui – sia innalzata la Sua potenza di cui spesso si parla! –. L'Eccelso ha detto: «Ma vi son uomini che danno a Dio degli eguali, che essi amano come Dio; però quei che credono, più forte di loro amano Dio»⁷⁰ e «Si son presi i loro dottori e i loro monaci... come “Signori” in luogo di Dio»⁷¹.

Talvolta s'attribuisce il nome d'Idolo ad un Uomo Perfetto o ad una Guida che è Polo del suo tempo, poiché il vero Amato si è manifestato in lui mediante tutti i Nomi e gli Attributi. Egli è venerato con universale rispetto e tutti gli esseri sono attenti alla sua indole, alla sua volontà nei confronti dell'Amico; per tutte queste ragioni egli è la qibla del Creato.

Il Cordone rappresenta il rispetto del patto di obbedienza e di servizio.

L'idolo è la manifestazione dell'Amore e dell'Unità, il cordone è il rispetto del patto di servitù. Sia la miscredenza sia la fede stanno nell'Essere, è dunque l'Unificazione la fonte dell'idolatria. Tutte le cose sono manifestazioni dell'Essere, una di esse è certamente l'idolo. Pensa bene, uomo sagace, l'idolo non è vano rispetto all'Essere! Sappi che Dio l'Altissimo è il suo Creatore, e tutto ciò che scaturì dal bene è bene. Dovunque sia l'esistenza, essa è nocciolo di bene, e se vi è male in essa, deriva da altro. Se il musulmano sapesse che cos'è l'idolo, saprebbe anche che il Credo è nell'idolatria. Ed il pagano, se fosse divenuto conscio della fede, si sarebbe mai perduto nel suo culto? Nell'idolo egli vide solo l'aspetto esteriore del creato, per questo motivo nel suo retto credo divenne miscredente. Ed anche tu, se in lui non vedi, nascosto, il Signore, non potrai essere considerato musulmano dal retto parere⁷². In ogni idolo v'è un'anima nascosta, nel Dio della miscredenza è celata una fede⁷³.

L'idolo e il giovinetto cristiano sono una luce chiara, dal loro volto s'originano le manifestazioni. L'idolo rende tutti i cuori schiavi prediletti, a volte è cantore, a volte coppiere. Bravo quel musico che con una melodia gioiosa getta nel mucchio cento asceti infuocati! Bravo quel coppiere che grazie ad un solo calice manda in estasi duecento vecchi di settant'anni! Va di notte nel *kāneqāh* ed ebbro incanta i sufi con

⁷⁰ *Corano* II, 165.

⁷¹ *Ibid.*, IX, 31.

⁷² ŠABESTARĪ, *Golšan-e rāz*, cit., 863-872.

⁷³ *Ibid.*, v. 874.

la sua storia; se al sorgere del sole viene alla moschea non vi lascia alcun consapevole. Va inebriato alla madrasa, celando la sua ebbrezza, e per causa sua il giurisperito diviene uno sventurato ubriaco. Pel suo amore gli asceti sono divenuti miserabili, oppressi dai loro stessi averi. Un altro credente ancora egli ha reso pagano, tutto il mondo ha colmato del suo tumulto. Le sue labbra hanno reso affollata la taverna, il suo volto ha riempito di luce le moschee. Egli ha reso agevole ogni mia occupazione, in lui ho veduto la liberazione dalla carne miscredente. Cento veli impedivano al mio cuore di conoscersi, la presunzione, l'orgoglio, la falsità e la superbia. Giunse alla mia soglia all'alba quell'idolo, mi svegliò dal sonno dell'ignoranza. Grazie al suo volto s'illuminò l'eremo dell'animo, in lui vidi cos'ero. Guardando il suo grazioso volto eruppi in un profondo sospiro. Mi disse: «Ipocrita imbroglione, hai finito di vivere di plauso o di biasimo! T'accorgi di come t'imbrigliano il sapere, l'ascetismo, la presunzione, la superbia, tu che non sei arrivato! Andammo mezz'ora ad osservare, valse l'obbedienza di mille anni. Alla fine, il volto di quell'ornatore di mondi mi rivelò in un istante a me stesso, dalla testa ai piedi. Si rabbuiò il volto dell'animo per la vergogna, avevo perduto una vita nei giorni di vanità. Quando vidi quella luna dal volto simile al sole, recisi dall'animo la speranza. Egli riempì una coppa e me la porse, ricadde su di me la sua acqua di fuoco; Disse allora: «Con quel vino senza colore né odore cancella ogni immagine dalla Pagina dell'Essere!» Quando centellinai quella pura coppa crollai a Terra per l'ebbrezza. Ora non sono in me né fuori di me; non sono sobrio, non sono ebbro, né ubriaco. Talvolta sono inebriato come il suo occhio, a volte, come il suo ricciolo, inquieto. Talvolta il mio umore mi conduce in una fornace; a volte il suo volto m'accompagna in un roseto⁷⁴.

Meditai profondamente e compresi la radice di ogni azione: il segno di sudditanza è espresso dal patto del cordone. L'unico modo valido con cui i dotti possono conoscere qualcosa è di rapportarla al suo stato originale. Cingiti con coraggio i fianchi, come i prodi, unisciti al gruppo dell'«Onora il mio patto». Col destriero della conoscenza e la mazza da polo della servitù ruba dalla piazza la palla della felicità! Di tutti coloro che sono stati creati solo tu fosti fatto a questo scopo. Il padre è come la conoscenza, la madre come le azioni, gli stati sono come preziosi figli. Non esiste uomo senza padre nei due mondi; non v'è dubbio, v'è un solo Messia. Abbandona le ciance, il delirio e il vaniloquio, l'immaginazione di luce e gli strumenti per i miracoli. I tuoi miracoli consistono nell'adorare Dio, il resto è orgoglio, ipocrisia, presunzione ed essere⁷⁵.

Il tuo essere appartiene al creato, non esserne per questo prigioniero.⁷⁶ Non si confà l'obbedienza all'abitudine, sii obbediente, abbandona l'abitudine⁷⁷.

Capitolo Settimo

Sul significato di Miscredenza, Cristianesimo e Giovinetto cristiano

La Miscredenza vera consiste nell'occultare l'esistenza della mol-

⁷⁴ *Ibid.*, vv. 968-994.

⁷⁵ *Ibid.*, vv. 881-889.

⁷⁶ *Ibid.*, v. 897.

⁷⁷ *Ibid.*, v. 925.

teplicità e delle determinazioni nell'Esistenza divina; questa è la 'miscredenza dei mistici', che testimonia tra di loro il vero islam e la vera fede; l'Altissimo ha detto: «E tutte le cose periscono salvo il Suo volto»⁷⁸. Per il popolo e per i teologi la vera miscredenza è invece l'opposto di questa: consiste cioè nel coprire l'Esistenza divina con l'esistenza di altre cose e nel passare dall'Unificazione alla Negazione.

L'Islam esteriore rappresenta il concetto comune di fede, secondo il quale l'Esistenza di Dio, – sia Egli lodato! – si differenzia dall'esistenza del possibile; l'Eccelso ha detto: «E i più non credono in Dio se non associandogli dei»⁷⁹.

L'islam esteriore venne a noia a colui al quale apparve la Miscredenza vera⁸⁰.

Il Cristianesimo consiste nel distacco ascetico dal mondo, nell'isolamento totale, nella liberazione dal giogo del credo tradizionale, nell'abbandono dei vincoli, dei costumi, degli ostacoli, nel rifiuto delle abitudini, delle leggi e degli interessi; il Cristianesimo rappresenta la vittoria su tutte queste cose grazie a Gesù – abbia egli eterna salvezza! – ed al suo popolo.

Il Giovinetto cristiano è la Guida Perfetta, totalmente affine nella nascita spirituale ad un altro Perfetto, lodevole per l'esser cristiano, eremita ed estinto in Dio e a sua volta simile ad un altro Perfetto situato nella catena della Santa Missione.

Grazie al Cristianesimo ho veduto lo scopo dell'isolamento e la liberazione dal giogo del Credo. Il sacro luogo dell'Unità è tempio dell'animo, è nido per il *šimorg* dell'eterna permanenza; esso è sorto per merito di Cristo, Spirito di Dio, il quale si è manifestato grazie allo Spirito Santo. E Dio ha dato anche a te un'anima, nella quale, in virtù dello Spirito Santo, c'è un segno: se riuscirai a liberarti dall'anima mondana, raggiungerai il sacro luogo della Divinità, poiché chiunque diviene puro come un angelo ascende come Cristo nel quarto cielo⁸¹.

Sciogliti con coraggio da te stesso, come i prodi, ma non dimenticare alcun dovere. Se per un attimo non baderai alla religione t'affrancherai in entrambi i mondi dal Credo. Non fidarti dei diritti e doveri del retto credo, bensì guarda bene in te stesso! L'oro, la donna, non sono che fermento di dolore; lasciali dove stanno, come fece Gesù con Maria! Fa come Abramo, slegati dai vincoli dell'idolatria; vieni, come il monaco cristiano, nel tempio della fede. Fino a che guarderai gli stranieri, il diverso, la moschea rimarrà sempre per te un monastero; ma quando ti leverai la

⁷⁸ *Corano* XXVIII, 88.

⁷⁹ *Ibid.*, XII, 106.

⁸⁰ ŠABESTARI, *Golšan-e rāz*, cit., v. 873.

⁸¹ *Ibid.*, vv. 926-931.

veste dell'alterità si confonderà la moschea con l'immagine del monastero. Non so dove adesso tu sia, ma scaccia l'anima concupiscente e sarai nel giusto! L'idolo, il cordone, il cristianesimo, la campana, sono tutte metafore per l'abbandono del buon nome. Se vuoi divenire un ottimo servo preparati alla sincerità e devozione. Va, levati dalla via del Sé, riprendi ad ogni attimo la fede. Nel mondo interiore l'anima concupiscente è un miscredente, non accontentarti di questo islam esteriore! Rinova la tua fede ogni istante, diventa musulmano, musulmano, musulmano. Sboccia molta fede dalla miscredenza, e non può esser miscredenza quella che arricchisce la fede. Abbandona l'ipocrisia, il prestigio e il buon nome, getta via il paramento religioso e cingiti col cordone pagano. Come il nostro maestro, diventa unico nella miscredenza; se sei un prode, porgi al tuo cuore il coraggio. Affidati per una volta il cuore a un giovinetto cristiano, liberati da ogni negazione e affermazione⁸².

Abbiamo portato a termine quanto c'eravamo proposti all'inizio.
Sia ringraziato il Signore e un saluto ai Diletti e ai Santi.

LIBRI E ARTICOLI MENZIONATI

- 'ERĀQĪ, FAḤR AL-DĪN EBRĀHĪM, *Resāla-ye eṣṭelāḥāt*, a cura di S. Nafīsī, Tehrān, 1959.
- 'ERĀQĪ, FAḤR AL-DĪN EBRĀHĪM, *Resāla-ye lama'āt va resāla-ye eṣṭelāḥāt*, a cura di Ĵ. Nūrbakš, Tehrān, 1974.
- BĀḤARZĪ, ABŪ'L-MOFĀḤER, *Awrād al-ahbāb va Foṣūṣ al-ādāb*, a cura di I. Afšār, 2 voll., Tehrān, 1979.
- Corano, tr. di A. Bausani, Firenze, 1978.
- CORBIN, HENRI, *Storia della filosofia islamica*, Milano, 1989².
- EBN 'ARABĪ, MOḤYĪ AL-DĪN, *Ketāb al-Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya*, Hayderābād, 1948.
- EBN 'ARABĪ, MOḤYĪ AL-DĪN, *Ketāb al-Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya*, Cairo, 1979.
- ĠAZĀLĪ, AḤMAD, *Savaneḥ*, a cura di N. Pūrjavādī, Tehrān, 1979.
- ĠAZĀLĪ, ABŪ ḤĀMED MOḤAMMAD, *Kīmīyā-ye sa'ādat*, a cura di Ḥ. Ḥādīv-Ĵam, 2 voll., Tehrān, 1985.
- HOJVĪRĪ, 'ALĪ EBN 'OŠMĀN, *Kašf al-mahjūb*, a cura di V. A. Žukovskiy, Leningrad, 1926.
- KALĀBĀZĪ, ABŪ BAKR MOḤAMMAD, *al-Ta'arof le-maḥḥab abl al-taṣavvof*, a cura di J. Arberry, Cairo, 1934.
- KĀŠĀNĪ, 'ABD AL-RAZZĀQ, *Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya*, a cura di A. Sprenger, Calcutta, 1845.
- KĀŠĀNĪ, 'ABD AL-RAZZĀQ, *Eṣṭelāḥāt al-Šūfiya*, a cura di M. K. E. Ĵa'far, Cairo, 1981.
- KĀŠĀNĪ, MOLLĀ MOḤSEN FAYZ, *Resāla-ye Mešvāq*, a cura di Ḥ. Rabānī, Tehrān, 1976.
- LĀHĪĴĪ, ŠAMS AL-DĪN MOḤAMMAD, *Mafātīḥ al-e'jāz fī šarḥ Golšan-e rāz*, a cura di K. Samī'ī, Tehrān, 1989.
- MASSIGNON, LOUIS, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1936².

⁸² *Ibid.*, vv. 951-967.

- NICHOLSON, RICHARD ALLEYNE, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1967¹.
- PAGLIARO ANTONINO-BAUSANI ALESSANDRO, *La letteratura persiana*, Roma, 1968.
- PÜRĴAVĀDĪ, NAŞROLLAH, *Signification du lexique mystique dans la littérature persane*, in «Loqmān», I, 1, 1984-85, pp. 14-21.
- PÜRĴAVĀDĪ, NAŞROLLAH, *Le probleme de la transcendence divine et de l'anthropomorphisme chez Ibn Arabi et Rumi*, in «Loqmān», I, 2, 1985, pp. 16-41.
- PÜRĴAVĀDĪ, NAŞROLLAH, *Resāla-ye Mešvāq: ḥalqa-i az yek zanjir-e adabī va 'erfāni*, in «Ma'āref», IV, 1, 1987, pp. 3-22.
- PÜRĴAVĀDĪ, NAŞROLLAH, *Poésie licite et poésie illicite*, in «Loqmān», IV,1, 1987-88, pp. 29-50.
- PÜRĴAVĀDĪ, NAŞROLLAH, *Masāla-ye ta'rif-e alfāz-e ramzī dar še'r-e 'āseqāna-ye fārsi*, in «Ma'āref», VIII, 3, 1992, pp. 3-40.
- QOŞAYRĪ, ABŪ'L-QĀSEM, *al-Resāla al-Qoşayrīya*, a cura di 'A. Maḥmūd e M. Ebn al-Şarīf, Cairo, 1974.
- ŞABESTARĪ, MAḤMŪD, *Golšan-e rāz*, a cura di R. Ma'sūmī, in *Haft šabr-e 'eşq*, Tehrān, 1990.
- SARRĀJ, TŪSĪ ABŪ NAŞR, *Ketāb al-loma' fi'l-taṣavvof*, a cura di R. A. Nicholson, London, 1914.
- TABRIZĪ, ŞARAF AL-DĪN ḤOSAYN EBN OLFATĪ, *Raşf al-allḥāz fi kaşf al-alfāz*, a cura di M. Herāvī, Tehrān, 1983.
- VENTURA, ALBERTO, *L'esoterismo islamico*, Roma, 1981.
- ZUMTHOR, PAUL, *Semiologia e poetica medievale*, Milano, 1973.

Cinzia Pieruccini

ALCUNE OSSERVAZIONI SUL LESSICO EROTICO DI
VĀTSYĀYANA

Il *Kāmasūtra* di Vātsyāyana, il più antico trattato di erotismo preservato dalla tradizione brahmanica, si serve di una terminologia specifica molto ampia e precisa, cui l'estrema stringatezza e pregnanza della redazione in *sūtra* conferiscono a più riprese marcate valenze tecniche, delle quali è indispensabile tenere conto per la corretta interpretazione del testo. In questo ampio vocabolario amoroso si distinguono i numerosi derivati secondari, coniati con intenti descrittivi¹, che designano ciascun tipo di bacio, di abbraccio, di graffio, di unione e così via; questi però, sebbene peculiari ed efficaci, hanno per lo più ripercussioni solo nell'ambito della trattatistica erotica in senso stretto. Di gran lunga più interessanti sono i vocaboli che esprimono concetti e azioni della sfera amorosa in generale, la cui esatta comprensione è senz'altro decisiva per indagare la concezione dell'amore sottesa, e su alcuni di essi vuole soffermarsi questa analisi. Si tratterà, in certi casi, di puntualizzare le gradazioni di significato all'interno di una terminologia consueta e ricorrente nel sanscrito classico, in altri di segnalare la valenza erotica di forme verbali e nominali che i dizionari trascurano in questa accezione.

L'esigenza di chiarire una parte della terminologia erotica in uso

¹ Si tratta infatti, almeno nelle intenzioni, di vocaboli dal significato trasparente: quando ne nomina alcuni per la prima volta, a proposito dei vari tipi di abbraccio, Vātsyāyana spiega che «in tutti i casi, già con il termine usato per definizione si indica [il modo dell']azione» (*sarvatra samjñārthenaiva karmātideśah*, II, 2, 8). Il *Kāmasūtra* è qui citato seguendo l'edizione di GOSVAMĪ DĀMODAR SHASTRI, *The Kāmasūtra by Śrī Vātsyāyana Muni, with the Commentary Jayamangala of Yashodhar*, Kāshi Sanskrit Series 29, Benares 1929, cui sono stati apportati alcuni indispensabili emendamenti, i più significativi già segnalati in appendice alla nostra traduzione: VĀTSYĀYANA, *Kāmasūtra*, a cura di CINZIA PIERUCCINI, Venezia 1990, pp. 249-250 (per le motivazioni e la *ratio* seguita cfr. *ibid.*, p. 51).

è avvertita anche da Vātsyāyana, che nel primo paragrafo (*prakaraṇa*) della sezione seconda del libro, dedicata interamente all'amore fisico (*sāmprayogikam*), offre un elenco di sinonimi di *rati*, «orgasmo», cioè *rasa*, ancora *rati*, *prīti*, *bhāva*, *rāga*, *vega* e *samāpti*, e di *surata*, «unione sessuale», cioè *samprayoga*, *rata*, *rabas*, *śayana* e *mohana* (II, 1, 65). Non tutti e non solo questi termini sono però ripresi dal resto del *Kāmasūtra* nel senso qui annunciato, e quanti in effetti ricorrono presentano spesso valenze più complesse.

Nel corso del medesimo paragrafo, in larga misura riservato a una discussione sull'orgasmo femminile, di cui Vātsyāyana, contrariamente ad alcuni suoi predecessori nel trattare la scienza del *kāma*, ritiene identico nelle modalità a quello maschile, l'orgasmo o il culmine del piacere erotico, variamente intesi (il che si ripercuote a volte nelle sfumature semantiche sottese alla terminologia), sono designati nella maggior parte dei casi con i vocaboli *sukha* e *bhāva*, e quindi con *rasa*, *rati* e *prīti* (II, 1, 19-70). In tale contesto, notiamo di passaggio, il desiderio femminile è chiamato *kaṇḍūti*, mentre il «seme», o «secrezione», sia dell'uomo sia della donna è indicato con *dhātu* (sempre nel composto *dhātukeśaya-*, «esaurimento del seme»), e mai con il termine vedico e upaniṣadico *retas*². Il momento della massima voluttà è dunque spesso qualificato semplicemente come *sukha*, termine che non rientra nell'elenco di sinonimi offerti dallo stesso Vātsyāyana, e che nel resto del trattato torna solo con il significato comune di «felicità», ovviamente, dato il contesto, amorosa: si confronti, per esempio, III, 5, 30.

Quanto a *bhāva*, altrove nel *Kāmasūtra* il termine è solo occasionalmente usato nel senso di «orgasmo» (II, 8, 8), e con estrema frequenza, invece, con connotazioni essenzialmente psicologiche, che investono un'ampia gamma di significati³. Si tratta, nell'accezione

² Si veda IVO FIŠER, *Indian Erotics of the Oldest Period*, Acta Universitatis Carolinae, Philologica Monographia XIV, Praha 1966, pp. 44, 92, 102, 117.

³ Anche KLAUS MYLIUS rileva (a proposito di *Kāmasūtra*, V, 3), la molteplice valenza di *bhāva*, e annota: «Die Bedeutungen von *bhāva* 'Wesen' und 'Neigung' sind nicht scharf zu trennen» (MALLANĀGA VĀTSYĀYANA, *Das Kāmasūtra*, Übersetzung, Einleitung, Anmerkungen und Glossar von KLAUS MYLIUS, Leipzig 1989², p. 180, nota 252). Ci sembra però che nel *Kāmasūtra* *bhāva* si raccosti al senso di *Wesen* solo molto di rado, e per lo più in presenza di altre qualificazioni, come in *vimuktakanyābhāvā-*, «quando ha perso la verginità» (III, 4, 51), o in *sūksmabbhāvā-* «di indole sottile» (V, 4, 9 e *passim*). In II, 1, nel titolo del primo paragrafo (confermato dall'indice interno che, come l'*Arthaśāstra*, il *Kāmasūtra* include nelle pagine iniziali), e al sū. 64, peraltro forse interpolato, *bhāva* ha il significato di «temperamento» se con esso si allude alla classificazione degli amanti in base alla «passionalità» espressa dai composti di *vega* (si veda oltre).

fondamentale, della «disposizione d'animo», che può essere «emozione» o «sentimento» in genere, «propensione» o addirittura «desiderio», oppure espressamente «sentimento d'amore». Com'è naturale, non si rivela sempre facile, né opportuno, decidere con sicurezza per una delle sfaccettature implicite. Citiamo, nella messe di esempi possibili, alcuni passi significativi. Quando corteggia una fanciulla l'uomo, «durante [il gioco] delle foglie nuove e così via, [deve] esprimere i [suoi] sentimenti in modo speciale» (*navapattrikādiṣu ca saviṣeṣabhāvanivedanam*, III, 4, 7); «e, con altro pretesto, [narrare di aver fatto] un sogno d'amore» (*svapnasya ca bhāvayuktasyānyāpadeśena*, III, 4, 9). La donna propensa all'adulterio «rivela in privato la sua disposizione d'animo, ma anche in un luogo non appartato, senza motivo, apertamente» (*vivikte bhāvaṃ darśayati niṣkāraṇaṃ cāgūḍham anyatra pracchannapradeśāt*, V, 3, 28). Le premure al termine dell'unione, i bisticci e le riconciliazioni, la musica e la danza, il discorrere della propria vicenda sentimentale, il contemplare romanticamente la luna, gli abbracci e i baci sono tutti *bhāva* che consolidano l'amore: «se s'intreccia con queste emozioni e altre ancora, a un giovane si accresce la passione» (*tais tais ca bhāvaiḥ samyukto yūno rāgo vivardhate*, II, 10, 27). La prostituta che vuole sbarazzarsi di un amante, «quando comprende il [suo] desiderio, [uscirà per] fare visita a persone importanti» (*bhāvaṃ upalabhya mahājanābhigamanam*, VI, 3, 42). Il sovrano può trovare il modo di soddisfare le donne dell'harem «anche se non prova desiderio» (*vināpi bhāvayogād*, V, 6, 4). Infine, mentre si disserta dell'aspetto strettamente fisico dell'amore, durante l'unione, «se pure nasconde la propria indole e tiene celate le espressioni, l'innamorata svela il suo sentire, per la passione, quando sta di sopra» (*pracchāditasvabhāvāpi gūḍhākārāpi kāmīnī / vivṛṇoty eva bhāvaṃ svam rāgād uparivartinī*, II, 8, 30). Osserviamo per inciso che il termine *rāga*, ricorrente in alcuni di questi passi e citato, come si è visto, fra i sinonimi di «orgasmo» da II, 1, 65, non ha mai nel *Kāmasūtra* tale significato, bensì quello, ovvio e comune, di «passione» o «eccitazione». Su *ākāra* («espressioni») si tornerà più avanti.

Fra gli altri termini già incontrati nel senso di «orgasmo», ricorrono con grande frequenza nel corso del *Kāmasūtra* soprattutto *rati* e *prīti*. In questa accezione inequivocabile *rati* è raro (cfr. per esempio II, 10, 34), sebbene il significato potrebbe essere sotteso al vocabolo più spesso di quanto appaia a prima vista: ovunque compare nel testo, *rati* riconduce infatti costantemente al piacere fisico che viene dall'unione d'amore. Così «le donne dell'Andhra sono delicate per natura, cercano il piacere, hanno desideri impuri e modi scortesi» (*prakṛtyā mṛdvyo ratipriyā asucirucayo nirācārās cāndhryah*, II, 5, 28).

L'amante rabbonita dopo un bisticcio, «del tutto quietata e desiderosa di piacere, si lascerà abbracciare dal compagno» (*prasannā ratikāṅksiṇī nāyakena parirabhyeta*, II, 10, 46). Come norma generale, «nell'incontro con un uomo le prostitute [trovano] il piacere e, naturalmente, i mezzi di sostentamento» (*veśyānām puruṣādbigame ratir vrttiś ca sargāt*, VI, 1, 1). Una serie molto ampia di composti – qualcuno è già apparso in questi esempi – ha *rati* come primo termine: *raticakra-* «ruota del piacere», che una volta messa in moto (*pravṛtta-*) fa sì che gli uomini trascendano le istruzioni di un trattato (II, 2, 32; II, 4, 6); *ratīyoga-* pl. «forme del piacere» (II, 6, 48); *ratikerīḍa-* «gioco erotico» (IV, 2, 86); *ratikauśala-* «abilità erotica» (III, 3, 20; V, 4, 64); *ratilālasā-* «desiderosa di piacere», detto della donna propensa all'adulterio (V, 3, 34). In particolare, ricorrono alcune tipiche formazioni all'apparenza ridondanti, quali *ratīyoga-* sg. (II, 7, 27), *ratisamyoga-* (II, 7, 30; II, 8, 6), *ratīyojanā-* (II, 8, 8), e così via, tutte nel senso di «unione che ha per scopo il piacere», come s'incarica puntualmente di spiegare (per quest'ultimo caso: *ratyartham yojanā*) il commentatore Yaśodhara.

Se il senso di *rati* si mantiene quindi sostanzialmente univoco in tutto il *Kāmasūtra*, non altrettanto può dirsi per *prīti*, che rivela invece connotazioni amorose e affettive molto ampie, in generale condivise, d'altronde, dal *kāvya* e dall'epica, ma che in Vātsyāyana emergono con precisione estrema. Al di fuori del passo già esaminato (II, 1, 65), il termine è irreperibile nel testo come sinonimo di «orgasmo»; può tuttavia conservare valenze strettamente erotiche ed equivalere a *rati* «piacere» all'inizio di composti con derivati della radice *yuj-*: *prītisamyogaśīlā-* (glossato da Yaśodhara *ratisambhogaśīlety arthaḥ*, VI, 1, 13) è la donna «amante dei piaceri erotici»; l'uomo che ha molte spose deve onorare ciascuna con «segrete delizie d'amore» (*rahasyaiḥ prītiyogaiś*, IV, 2, 89); la fanciulla cui nell'intimità il novello sposo non ha saputo accostarsi con rispetto e tenerezza «non ha raggiunto il piacere d'amore» (*prītiyogam aprāptā*, III, 2, 44). Nella quasi totalità degli altri passi in cui compare – vedremo presto l'eccezione – *prīti* può essere ricondotto a due significati di base. Per un verso indica l'«amicizia», o l'«affetto», senza implicazioni sensuali, fra persone del medesimo sesso e di sesso diverso: la fanciulla «stringe amicizia» con i servi dell'amato (*prītim...karoti*, III, 3, 35), la giovinetta in cerca di marito dovrà lasciarsi corteggiare «con affetto innocente» (*bālaprītyā*, III, 4, 37) da un uomo provvisto delle opportune qualità. Nel secondo caso, *prīti* definisce ancora una relazione erotica, ma non più di ordine soltanto fisico: il termine può allora essere ben reso con «amore», nel senso di legame sensuale e affettivo che s'instaura all'interno di una coppia. Così, se gli amanti

agiscono con fantasia e insieme con saggezza, «non si consuma il loro amore nemmeno nel corso di cent'anni» (*samvatsaraśatenāpi prītir na parihīyate*, II, 5, 43). Le ragioni per cui una prostituta potrà avere una relazione sono «guadagno, salvaguardia dai danni e amore, dice Vātsyāyana» (*artho'narthapratīghātaḥ prītiś ceti vātsyāyanaḥ*, VI, 1, 18), «ma per amore non si deve nuocere al guadagno, perché questo è lo scopo principale» (*artham tu prītyā na bādbhetāsya prādhānyāt*, VI, 1, 19). A loro volta, i doni che si scambiano gli amanti sono sempre chiamati *prītidāya-* (IV, 2, 46-47 e *passim*). Il contrasto fra *prīti* e *rati* è bene espresso da una strofe al termine di un passo dove sono state esposte le consuetudini affettuose che devono seguire l'unione degli innamorati: «pure alla conclusione, un amore adorno di premure suscita, con racconti e atti fiduciosi, un piacere immenso» (*avasāne'pi ca prītir upacārair upaskertā / savisrambhakathāyogai ratim janayate parām*, II, 10, 23). Qui Yaśodhara glossa *prītir* con *striyāḥ puṃsaś ca snehaḥ*, mentre *ratim* è per il commentatore l'orgasmo *tout court* (*visrṣṭilakṣaṇām*, «che ha per caratteristica l'emissione [di seme]»).

Questo l'uso che di *prīti* il *Kāmasūtra* fa normalmente nel corso della trattazione; tuttavia, dopo la discussione sul piacere femminile cui si è accennato all'inizio, Vātsyāyana introduce un paragrafo intitolato *prītivīśeṣāḥ*, «le diverse specie di *prīti*»⁴, dove in una manciata di strofe (II, 1, 72-78) si afferma, non senza qualche oscurità concettuale, che la *prīti* può essere di quattro tipi: «per pratica» (*abhyāsād, ābhyāsikī*), come verso la caccia e attività simili; «per consapevolezza» (*ābhimānāc, ābhimānikī*), che comporta, così sembra, delizie innanzi tutto psicologiche – e questo può accadere, per esempio, nei baci⁵; «per convinzione» (*sampratyayād, sampratyayātmikā*), quando

⁴ Di questo passo si è occupato RICHARD SCHMIDT in *Liebe und Ehe im alten und modernen Indien*, Berlin 1904, pp. 84 s.; si veda anche il suo *Beiträge zur indischen Erotik*, Berlin 1911², pp. 82 s.

⁵ II, 1, 74-75. Di questa *prīti*, che il testo definisce «per azioni anche mai compiute prima, non fondata sugli oggetti dei sensi, che nasce da un'idea» (*anabhyastessv api purā karmasv avisayātmikā / samkalpāj jāyate ... yā, sū. 74*) SCHMIDT, *Liebe und Ehe*, p. 84, sottolinea le caratteristiche fantasiose e innovative, nonché improvvise e momentanee, in contrasto con il primo tipo che si fonda sulla consuetudine. Il termine *ābhimānika-*, in ogni caso, ricorre anche in altri passi del *Kāmasūtra*. Qualifica infatti due volte *sukha* in quanto «diletto che viene dalla consapevolezza», reputato una componente fondamentale sia del vero erotismo (I, 2, 12; si veda la traduzione del *Kāmasūtra* a cura di chi scrive, p. 221, nota I.15), sia, secondo un'opinione riportata da Vātsyāyana, del piacere femminile (II, 1, 21). La *rati* è invece definita *ābhimānikī-* a proposito della sensualità omosessuale (II, 9, 4). Da

nell'attuale oggetto di affezione si crede di ravvisare l'identità, o la somiglianza, con un destinatario precedente; e infine «per sensualità» (*viṣayebhyaś, viṣayātmikā*), una *prīti* fondata cioè sugli oggetti dei sensi, accezione che Vātsyāyana considera di per sé chiara e implicata da tutte le altre. In questo passo, la cui fonte, dichiara significativamente l'autore, sono altri «esperti nei trattati» (*tantrajñāh, sū. 72*) e che non ha peraltro ripercussioni di rilievo sul resto del *Kāmasūtra*, siamo dunque dinanzi a una sorta di uso filosofico di *prīti*; il termine viene qui, in sostanza, a coincidere con *kāma* nel suo senso primario e già antico di «desiderio», «pulsione verso il piacere»⁶, e forse la scelta del vocabolo è dovuta proprio alla specializzazione, molto sentita da Vātsyāyana, ormai assunta da *kāma* nel designare un valore del *trivarga*.

Un altro sinonimo per «orgasmo» ricordato in II, 1, 65 è *vega*, che però nel testo non torna mai in questa inequivocabile accezione, né mai appare, per di più, come termine a sé stante. L'uso di *vega* è infatti limitato a una serie di composti, introdotti all'inizio del medesimo paragrafo in II, 1, dove gli amanti, uomo e donna, sono classificati in base alla focosità: essi saranno dunque, rispettivamente, *mandavega-*, *madhyama[vega]-* o *caṇḍavega-*, secondo l'intensità della loro passione (II, 1, 13-14). Tali composti, come le loro derivazioni astratte in *-tā*, e soprattutto l'ultimo (anche in varianti come *khara-vega-*, II, 5, 27) ricompaiono più volte nel corso del testo con significato identico (cfr. II, 4, 2; II, 5, 32 e *passim*). Essi definiscono sempre una qualità intrinseca alla personalità dell'amante, in contrasto, per esempio, con *mandarasa-* (II, 2, 32)⁷, che indica la scarsa eccitazione momentanea; *vega* esprime dunque, per lo meno così aggettivato, il vigore e la passionalità erotica presenti in grado diverso, per natura, in ciascun individuo.

L'occasionalità ripresa del termine, sempre in II, 1, all'interno di un'altra serie di composti, conferma per un verso questo significato, dall'altro raccosta però il vocabolo, innegabilmente, al senso di «orgasmo». Al *sū. 17* viene infatti introdotta un'ulteriore classificazione degli amanti «secondo la durata» (*kālato'pi*), in base alla quale

questi passi sembra di poter ricavare che l'aggettivo voglia definire in generale la condizione psicologica del piacere interiorizzato, che, oltre ad accompagnare e governare il piacere fisico, può costituire addirittura, come nel brano qui in esame, la finalità essenziale dei giochi d'amore.

⁶ Il significato originario di *kāma* e la sua evoluzione nella letteratura vedica sono esaurientemente analizzati da FIŠER, *op. cit.*, pp. 89 s. e *passim*.

⁷ Il termine *rasa* ricompare nel testo con il probabile significato di «orgasmo» nel composto *rasapṛāptikāle*, «quando è stato raggiunto il piacere» (VII, 2, 2).

essi possono rivelarsi «veloci, medi o lenti» (*śīghramadhyacirakāla-*). Più avanti (*sū.* 26), nella dissertazione sul piacere femminile, *vega* viene tuttavia sostituito a *kāla-*, con il medesimo significato sostanziale: ed ecco che un amante (maschio) sarà «di *vega* lento» (*cira-vega-*), oppure «di *vega* veloce» (*śīghravega-*).

Esaminiamo ora i termini per definire l'unione degli amanti. Fra i sinonimi dell'elenco di II, 1, 65 Vātsyāyana predilige *samprayoga* e *rata*, cui si aggiunge il frequente *surata*. Altri vocaboli usati dal *Kāmasūtra* sono *saṃyoga* (cfr. II, 1, 31), *saṃveśana* (II, 6, 21; titolo del paragrafo), *upabhoga* (V, 4, 53), *vyatikara* (V, 6, 41), *vyavāya* (VI, 2, 9; VII, 2, 17), *samāgama* (VI, 2, 52), forse *saṃdhāna* (VI, 3, 24), spesso con la stessa valenza generica del nostro «fare l'amore». Quanto alle forme verbali, l'atto può essere reso, oltre che con il semplice *gam-* + acc. (per esempio VII, 2, 33-34)⁸, per mezzo di *upabhuj-* (V, 5, 32), *upayuj-* (V, 6, 36-37) o *abhiyuj-* (II, 1, 49), con i quali l'agente è sempre il maschio: «l'uomo è soddisfatto quando pensa: 'Io la possiedo'; la giovane quando pensa: 'Egli mi ha presa'» (*abhiyoktāham iti puruṣo nuraṣyate 'bhiyuktāham aneneti yuvatir*, II, 1, 49). Tuttavia *abhiyuj-* ha normalmente nel *Kāmasūtra* il senso specifico di «corteggiare», e *abhiyoga* è sempre il corteggiamento (si veda in particolare III, 4). Un altro derivato di *yuj-* ricorrente in Vātsyāyana con estrema frequenza è il termine *prayojyā*, che indica la donna, alla lettera, «da usare», con la quale cioè si cerca l'unione; che il termine, nonostante l'apparenza, abbia connotazioni neutre e non presupponga in alcun modo disprezzo è confermato dal suo occasionale impiego anche al maschile, per esempio riferito all'uomo cui una fanciulla mira come sposo (III, 4, 42 e 51; titolo del paragrafo).

Una serie di verbi di moto con il prefisso *upa-* (fra i quali *upakram-*, *upagam-*, *upasṛp-*) e i loro derivati possono esprimere l'«accostarsi» fisicamente in senso erotico, accezione che non risulta sempre facile distinguere, tuttavia, da altre più generali e variamente traducibili con «rivolgersi», «frequentare», «visitare». La valenza sensuale sembra particolarmente marcata per *upakram-*: l'uomo che corteggia una fanciulla, «quando la riterrà del tutto affascinata, passerà alle vie di fatto» (*yadā tu bahusiddhāṃ manyeta tadaivopakrameta*, III, 4, 30); celebrate le nozze, «quando si accosta [alla sposa, l'uomo] dovrà procedere senza forzare nulla» (*upakramamāṇaś ca na prasabya kiñcid*

⁸ Così la donna con cui non si devono avere rapporti è *agamyā* (I, 5, 32-33); mentre nella sezione sulle prostitute (VI) *gamya* è diffusissimo termine tecnico per indicare il «possibile amante», oppure l'amante o il cliente *tout court*.

ācaret, III, 2, 5). L'azione espressa dal verbo non implica necessariamente l'unione: «Vātsyāyana consiglia di avvicinarsi alla donna e di ispirarle fiducia, ma senza trasgredire la castità [prescritta per le prime notti dopo le nozze]» (*upakrameta visrambhayec ca na tu brahmacaryam ativarteteti vātsyāyanaḥ*, III, 2, 4). Con *upāvartana* si indica, invece, l'«attrarre» o l'«adescare» (III, 4, 51; VI, 1, 28; titolo dei due paragrafi).

Al di fuori della terminologia erotica in senso stretto, molto interessante è nel *Kāmasūtra* l'uso del vocabolo *ākāra*, già incontrato in precedenza. Se per Monier-Williams il termine significa «*form, figure, shape, stature, appearance, external gesture or aspect of the body, expression of the face (as furnishing a clue to the disposition of mind)*», per Vātsyāyana, nell'accezione fondamentale, esso designa ogni genere di espressione o di comportamento rivelatore di propensione amorosa. Per il grande valore dell'*ākāra* in ambito erotico, come manifestazione tacita ma preziosa di desiderio e di invito, considerata utile – e la cosa non sorprende – soprattutto all'uomo, il trattato di Vātsyāyana dedica esplicitamente a esso diversi passi descrittivi. Nel paragrafo intitolato appunto *ingitākārasūcanam*, il «mostrare con gli atteggiamenti e le espressioni» (III, 3, 24 ss.), si dipinge quale condotta generale di una fanciulla sveli indirettamente all'uomo l'attrazione per lui; con la medesima coppia di termini⁹, o con il semplice *ākāra* sono definiti, nel brano che illustra come la messaggera debba convincere una donna all'adulterio, i comportamenti e i discorsi di questa che indicano uno stato d'animo favorevole nei confronti del possibile amante (V, 4). Se invece per concludere l'adulterio l'uomo preferisce non servirsi di intermediari (V, 3), potrà accostarsi senza problemi «a quella [donna] che ha dato segnali [di assenso] e mostrato una condotta [allusiva]» (*kṛtalakṣaṇām tām darśitākārām*, V, 3, 15); l'autore illustra quindi questi sintomi, e in che modo trarne conclusioni: dall'*ākāra*, infatti, si comprende il *bhāva* della donna (V, 3, 33). Come risulta chiaro da questi passi e come tutto il *Kāmasūtra* conferma, la valenza del termine è sempre positiva: *ākāra* non indica mai il rifiuto, e perciò spesso il termine può essere reso, senza forzature, semplicemente con «segni di consenso» o «di desiderio».

Tuttavia, dal significato di «comportamento che rivela una propensione amorosa», *ākāra* passa nel *Kāmasūtra* a designare anche la

⁹ Il composto *ingitākāra* ricorre diverse altre volte nel testo (per esempio V, 4, 1; V, 6, 19) per designare, con significato pregnante, per l'appunto tutte le manifestazioni di assenso e di invito, anche da parte maschile.

disposizione d'animo o le intenzioni stesse: così, «baciare su uno specchio, su un muro o sull'acqua l'immagine riflessa della donna da conquistare è un gesto che serve a rivelare lo stato d'animo» (*ādarśe kuḍye salile vā prayojyāyās chāyācumbanam ākārapradarśanārtham eva kāryam*, II, 3, 30). Quando il fine è l'adulterio, «se però la messaggera non trova accesso, e la donna da amare ha già compreso le intenzioni [dell'uomo, questi] si apposterà dove essa lo possa scorgere» (*dūtyās tv asaṃcāre yatra grhītākārāyāḥ prayojyāyā darśanayogas tatrāvasthānam*, V, 6, 17). Il senso di «intenzioni» non è ristretto all'ambito amoroso: per esaminare la fedeltà delle proprie spose, un uomo potrebbe addirittura ricorrere a «donne che riferiscono i discorsi altrui, dissimulando le [vere] intenzioni» (*paravākyābhidhāyiniḥ ca gūḍhākārābhīḥ*, V, 6, 47). Nel *Kāmasūtra* appaiono anche due derivati di *ākāra-*, cioè il denominativo *ākārāya-*, «rivelare i propositi con il comportamento» (per esempio V, 3, 16; anche per interposta persona, V, 4, 57 e 59), e l'indeclinabile *sākāram*, «in modo espressivo o denso di significato», riferito a sguardi, gesti, iniziative intraprese con evidente allusione erotica (III, 4, 2; III, 4, 23 e *passim*).

Un accenno, infine, ad alcuni vocaboli erotici che il lettore si attenderebbe di trovare nel *Kāmasūtra*, perché noti fin dai *Veda* o dalla letteratura di esegesi¹⁰, oppure cospicui nella trattatistica posteriore sul *kāma*. Fra i primi, appare del tutto assente il termine *yoni* per l'organo sessuale femminile (indicato, invece, soprattutto con *jaghana*, ma anche con *sambādha*, *gubya*, *gubhyadeśa*). La parola è forse sentita come troppo carica di connotazioni speculative; in ogni caso *liṅga*, che implica valenze filosofico-religiose semmai più ampie, ricorre nel testo normalmente. Dei vocaboli già antichi non compaiono mai neppure *mithuna* e *maithuna*; mentre ancora non è entrato nell'uso il termine *bandha*, che in diversi trattati medievali designerà le «posizioni» durante l'unione¹¹. Quasi superfluo sottolineare, infine, la mancanza di composti evocativi, o di scelte lessicali che offrano spazio a risonanze estetiche e lascino intravedere, perciò, una matrice comune con il linguaggio erotico del *kāvya*: sebbene disserti d'amore, il *Kāmasūtra* non si propone il diletto, bensì l'istruzione. Soppesato interamente a questo scopo, il suo linguaggio oscilla dunque fra univocità tecnica e dilatazioni semantiche altret-

¹⁰ Cfr. BÖHTLINGK UND ROTH, *sub voce*.

¹¹ Si confrontino i passi riguardanti l'unione raccolti da SCHMIDT (*Beiträge...*, pp. 395-444): il termine appare di ampio uso nel *Pañcasāyaka*, nell'*Anāṅgarāṅga*, in almeno uno dei testi noti come *Smaradīpikā*, ecc.

tanto preziose per l'icasticità dei *sūtra*; con notevoli coerenza ed efficacia, ragioni certo non ultime della sua straordinaria fortuna nella cultura indiana.

Antonio Panaino

PHILOLOGIA AVESTICA III *

Av. *mzdaiiasna-* / *māzdaiiasni-* / *māzdaiiasna-*
M.P.I. *mzdēs̄n* (?) / Part.I. *mzdēzn* /
Pahl. *māzdēs̄n* / M.P.Man. *māzdēs̄* /
Sogd.Man. °*mzt'yzn*

0.0. L'interpretazione del noto composto avestico *mzdaiiasna-* «quello di cui lo *yasna* è per *Mazdā*» o, più semplicemente, «quello di cui il culto si rivolge a *Mazdā*», fu stabilita da Benveniste (1970: 6), apparentemente contro le soluzioni precedenti¹, che, pur rendendolo come «che adora *Mazdā*», presupponevano una medesima analisi (Duchesne-Guillemin, 1984: 206). Si tratta, infatti, di un *bahuvrīhi* con nome divino al primo termine, raro in sanscrito, ma diffuso in avestico, ove può assumere il valore di nome proprio.

1.0. Tale composto (Gnoli, 1989: 91, n. 26) appare anche nella documentazione aramaica di Elefantina (Cowley, 1923: 133-134, che propone la data del 410 a. C per tale documento) nella forma *mzd̄yzn* (papiro n. 37, r. 6: 𐤌𐤃𐤅𐤆𐤏, secondo Cowley; n. 97, secondo Grelot, 1972: 478) con cui si confronta l'armeno *mazdezn*², ed è generalmente considerato come il corrispettivo con fonetica³ *meda*

* Philologia Avestica I – *aburaḍāta-* / *mazdaḍāta-* apparirà in *Aula Orientalis*; Philologia Avestica II – *antiia(/ō).tkaēša-* / *antiia(/ō).varəna-* in *East and West*.

¹ *mzdaiiasna-* è stato infatti tradotto: «adornateur de Mazda» da Darmesteter; «der den *Mazdab* verehrt, anbetet; Anhänger der *Mazdab*-religion» da Bartholomae; «Mazdaverehrer » da Widengren, etc. (Benveniste, 1970: 5). Cf. ancora Lommel, 1927: 123: «Mazdayasnier»; Duchesne-Guillemin, 1936: 105: «qui adore M.». Per la problematica storico-religiosa cf. Gnoli, 1989: 91.

² *mazdezn* e *mog* «mago» sono usati come sinonimi nelle opere degli storici armeni; cf. Zaehner, 1955: 31, n.D.

³ L'esistenza di una varietà linguistica *meda* è stata sostenuta da Mayrhofer (vedi ad esempio: 1968; 1971; 1973: 299-301), ma ridimensionata da Gershevitch (1964; 1969; 1979). In questo specifico caso Gershevitch (1964: 10, n. 1, afferma: «Since the OP names *Kambužya-* and **Zāmāspa-* are spelled in Aramaic *Kmbuzy* and *Zmsp*, there is no obstacle to interpreting the Aramaic spelling *mzd̄yzn* as representing an OP compound **mazdayažna-*, rather than a supposedly Median form **mazdayazna-* (Arm. *mazdezn* being, of course, Parthian). Sulla questione vedi ancora Boccali, 1981.

(**mazdayazna-*) dell'av. *mazdaiiasna-*; sempre ad una forma nord ir. si riconnette l'accad. *ma-az-da-is/z-na*. Sulla base della differente documentazione elamica, che nelle tavolette persepolitane del Tesoro [T.] attesta: *maš-da-ya-āš-na* (Cameron, 1948: 207b), mentre in quelle delle Fortificazioni [F.] presenterebbe: *mas-da-ya-aš-na*, *mas-da-ya-iš-na*, *mas-te-aš-na* (così in Hallock, 1969: 727b), sono state formulate ipotesi contrastanti: Benveniste (1958: 51; 1966: 87; 1970: 8) considera tali formazioni come una resa di un ir. **mazdayazna-/ -yasna-*; Hoffmann (1958: 5) non si risolve a favore di una lettura **mazdayaš-na-*, «mit echt-ap. šn», **mazdayazna-* «mit med. zn» o **mazdayasna-* «mit aw. sn», mantenendo aperta la questione; Mayrhofer (1973: 193, n. 8.1004) propende per un medismo (**mazdayazna-*); Hinz (1975: 164)], invece, distingue tra **mazdayasna-* (riconnesso alla documentazione elamica) e **mazdayazna-* (sulla base delle fonti aramaiche e accadiche); a sua volta Gershevitch (1969: 209-210) supponeva l'esistenza di una forma **mašdayašna-*, per via della grafia elamica con šd, attestata, come nel caso sopra citato, nelle tavolette persepolitane del Tesoro (apparentemente contrapposta a quella delle Fortificazioni⁴), nonché presente nell'elamico *ma[-i]š[?]-da-ad-*

⁴ Rammentiamo che nello *Elamisches Wörterbuch* di W. HINZ e H. KOCH (1987, II: 893, 895) la documentazione elamica è così presentata: *hb.maš-da-a-iš-[n]a* [F.], *hb.maš-da-āš-[na]* [F.], *hb.maš-da-ya-āš-na* [F./T.], *hb.maš-da-ya-iš-na* [F.], *hb.maš-te-āš-na* [F.] (tutti nomi propri maschili con *hb.* determinativo, rappresentato da due cunei orizzontali di seguito; Paper, 1955: 7), sulla cui base gli autori restano incerti tra la derivazione da medo **mazdayazna-* o da un ir.or. **mazdayasna-*. Si noti che Hinz e Koch trascrivono sempre *maš-°*, ma a prima vista sembrerebbero esistere due grafie: accad. MAŠ [F.] = *mas*, *maš* e accad. MĀŠ [T.] = *mās*, *maz*, almeno secondo la tavola di Hallock (1969: 84; cf. anche Hallock, 1950: 250, n. 48; Hinz – Koch, 1987: 10). Ma come mi fa cortesemente notare Heidemarie Koch (lettera del 31-12-1992), sia nelle Fortificazioni sia nel Tesoro, la grafia corretta del segno è sempre *maš-*. Non esiste, infatti, né un segno *mas-* né *maz-*. Il segno *māš-* al contrario è ben differente e dovrebbe pronunciarsi pressappoco come /mats-/, ma esso non è mai usato per rendere un ir. *maz-*. Ringrazio la Dottoressa Koch per la sua gentilezza.

Bisogna, inoltre, notare che spesso nelle trascrizioni dall'elamico si è preferito normalizzare la grafia di MAŠ sulla base di criteri etimologici. Quindi, nell'uso di Hallock, come mi fanno notare la Dr. Koch ed il Professor M. Mayrhofer, che ringrazio per le importanti chiarificazioni (lettera del 24-11-199), si trova *Mas-da-°* e non *Maš-da-°*, in quanto l'ultima forma non sarebbe mai stata così articolata in bocca ad un parlante iranico (così ad esempio anche in Grillot-Susini, 1987: 64, e.g. DBIV, 2: trasl. *d.u-ra-mas-da-na*; trascr. *d.Uramasda-na*; Vallat, 1972: 8, e.g. DSf: trascr. *ju-ra-mas-da*), mentre si riscontra, e.g., *maš-ka-um*, *maš-ša-*. L'uso preferito da Hinz e dalla Koch sembrerebbe, invece, come nota ancora Mayrhofer, più preciso, in quanto dove l'elamico reca MAŠ, essi registrano *maš*, pur non attribuendo a tale trascrizione un'automatica valenza fonetica.

da (i.e. *Mašdadda* da **mazda-dāta-* con aplologia (o aplografia?); cf. Mayrhofer, 1973: 194, 8.1011).

1.1. Benveniste (1970: 7) ha considerato l'aram. *mzdyzn* come il nome proprio di un ufficiale superiore [*pqyd* פקיד] e non come un aggettivo indicante l'appartenenza alla comunità mazdaica⁵, in quanto parrebbe strano che «dans un document officiel, un officier supérieur (*pqyd*) soit désigné comme 'un Mazdéen' sans autre identification». Tale soluzione sembrerebbe, non ostante la diversa interpretazione di Herzfeld (1947, II: 416-417), più prudente⁶, giacché *mazdaiiasna-* non solo è attestato come nome proprio in avestico recente (*Yt.* 13, 121; *Mazdaiiasnabe*; il padre di *Usadan-*; Mayrhofer, 1979: I/61, n. 221), ma anche nelle tradizioni parallele (*Nebenüberlieferungen*), e.g., elamico *Maš-da-ya-āš-na* [(Cameron, 1948: no. 4, 1.8) in una tavoletta del Tesoro del 480 a. C.], accadico *Ma-az-da-is/z-na* [(Eilers, 1953: 23) in una tavoletta di Nippur del 421 a. C.], etc.

1.2. Verificata l'esistenza di un composto **mazda-yasna-/yazna-* (e forse anche *-yašna-* ?) nelle *Nebenüberlieferungen*, si noterà che *mazdaiiasna-* non appartiene all'antico avestico, ma compare solo nei testi recenti a partire dagli *Yašt* e ricorre soprattutto nel *Widēwdād* (Benveniste, 1970: 8). Sulla forma av. *mazdaiiasna-* è certamente costruito un derivato con *vṛddhi*, *māzdaiiasni-* «relativo a *mazdaiiasna-*»⁷; l'esistenza di tale formazione indusse Benveniste a considerare arcaico il composto di partenza (i.e. *mazdaiiasna-*), e, conseguentemente, a retrodatare la stessa costituzione della forma in *vṛddhi*, giacché la vitalità di questa particolare funzione morfologica doveva, a suo avviso, essersi ormai esaurita in epoca storica. Tale considerazione, solo in parte giustificata, come dimostra l'alta frequenza di attestazioni di *mazdaiiasna-* nelle stanze metriche degli *Yašt* (vedi

⁵ Tale fu, in vero, l'interpretazione non solo di Cowley, ma anche degli editori precedenti, tra i quali Benveniste (1970: 7, n. 12) ricorda Ugnad (1911: 19).

⁶ Infatti Benveniste nota che la collocazione religiosa dei funzionari persiani non è mai indicata in tali testi, mentre lo è il loro nome. Se si accettasse di interpretare *mzdyzn* come «mazdeo» bisognerebbe, quindi, ammettere due stranezze (la mancanza del nome e la presenza dell'indicazione del culto), mentre l'ipotesi del nome proprio elimina elegantemente ogni questione.

⁷ Bartholomae (1895-1901: 44, § 100) traduce, infatti, *māzdayasniš* «den Mazdayasnern zugehörig», *mazdayasnō* «der Mazdayasner». Per evitare, in italiano, ulteriori appesantimenti, tradurrò di norma «Mazdaico», precisando la derivazione dal tema avestico in *vṛddhi* con l'introduzione del segno della voc. lunga su *-a-* (i.e. «Māzdaico», etc.).

Appendice, 3.6.), appare, d'altro canto, eccessivamente perentoria, in quanto temi in *vrddhi* sono ben attestati, oltre che in avestico recente, anche in antico persiano (Kent, 1953: 44-45, §§ 125-126) ed inoltre, secondo Henning (1958: 45, n. 3; 1964: 95-96, n. 1), nella fase medio iranica, sebbene in un periodo relativamente antico, la possibilità di creare formazioni in *vrddhi* non si sarebbe del tutto estinta.

1.3. Si noterà, poi, che oltre a *māzdaiiasni-* (Bartholomae, 1904: coll. 1169-1170), detto di *vīs-*, f., e *daēnā-*, f., è attestata un'ulteriore formazione in *vrddhi*, ovvero *māzdaiiasna-* ([*hapax*] Bartholomae, 1904: 1169), detto anch'esso di *vīs-*.

1.4. Nella documentazione linguistica di epoca medio iranica si presenta una situazione estremamente variegata e difficile da giustificare; infatti, nel medio persiano e nel partico delle iscrizioni sasanidi sono attestate unicamente formazioni che sembrerebbero derivare da un composto con /a/ ⁸ breve nella prima sillaba: ovvero *mazdēs*n [mzdysn] in medio persiano e *mazdēzn* [mzdzyzn] in partico; diversamente nel pahlavi dei libri ricorre soprattutto *māzdēs*n [m'zd(y)sn], anche se non di rado si trova la variante *mazdēs*n [mzd(y)sn ⁹]. A sua volta, il medio persiano manicheo presenta la forma con *vrddhi*, *māzdēs* [m'zdys] in *pyšwb'y 'y dyn m'zdys* [*pēšō-bāy ī dēn māzdēs* »i capi della Religione Mazdaica« ¹⁰ (Ms. **M. 729**; Boyce, 1975: 149, testo **cqa**, 1; 1977: 56)]. Il sogdiano, invece, sembrerebbe con *dēn-mazdayazn bayi* [δynmzt'yzn βyyy (Ms. **M.140**)] tramandare il composto senza *vrddhi*, ma la sequenza sintagmatica è la medesima dell'avestico, come implicitamente nota Benveniste (1970: 8, n. 20).

1.5. Donde trae origine questa distribuzione e per quale ragione soprattutto il medio persiano presenta esiti così difformi? Bisogna

⁸ Segno tra due barre, secondo le convenzioni invalse, i fonemi; quindi, /a/ ed /ā/ per distinguere il valore fonologico delle due vocali nei composti *māzdaiiasna-*, *māzdaiiasna-* e *māzdaiiasni-*. Segno -a- ed -ā-, ove intendo soffermarmi sull'aspetto grafemico della questione.

⁹ Ad esempio la forma *mazdēs*n ricorre sistematicamente nella versione pahlavi del *Vaeθā Nask*, anche là dove l'avestico presenta la forma in *vrddhi*. Cf. HUMBACH-JAMASPASA, 1969, *passim*.

¹⁰ La BOYCE aggiunge in nota: «**dēn māzdēs**: »the Mazdā-worshipping religion«, a name for Zoroastrianism, adopted presumably for Manichaeism as (hypothetically) the true form of the more ancient faith».

forse ritenere che nelle due formazioni ivi attestate si vedano gli esiti tardivi di un uso contrastivo di due originari composti avestici? Allo studio ed all'interpretazione di tale questione è dedicato questo contributo.

2.0. Da un'attenta analisi di tutte le occorrenze dei temi *māzdaiiasni-*, *māzdaiiasna-* e *mazdaiiasna-* con le rispettive varianti presenti nella documentazione avestica (allegata in appendice) si evince che:

1) il tema in *vrddbi*, *māzdaiiasni-* è regolarmente impiegato con *vīs-*, con *daēnā-* (generalmente nel senso di »religione/religiosità« e comunque nell'ambito rituale; Lankarany, 1985: 116; 119-120; 125-130; 149-156) al punto che l'espressione *daēnā- māzdaiiasni-* diviene un sintagma frequentissimo e attestato in differenti casi grammaticali; l'uso è coerentemente mantenuto anche nel *Vaeθā Nask* (ove invece la versione pahlavi presenta anche la forma *mazdēs*n rispetto all'atteso *māzdēs*n); *māzdaiiasni-* assume anche il valore di sostantivo nell'espressione: *ahmi nmāne yaṭ māzdaiiasnōiš* »in questa casa (che è) di un *māzdayasni*«; le varianti con *-a-* breve nella prima sillaba appaiono, nel corso della tradizione manoscritta, abbastanza raramente.

2) *māzdaiiasna-* è attestato unicamente in *Y. 12, 2* in riferimento a *vīs-* (*māzdaiiasnanam vīšam*, gen. pl.), nei migliori manoscritti, contro la variante *mazdaiiasnanam*; la sua esistenza è chiaramente frutto di un incrocio tra la forma *māzdaiiasni-*, regolarmente detto di *vīs-*, e quella semplice, *mazdaiiasna-*.

3) *mazdaiiasna-* appare a sua volta usato in opposizione a *daēuuaiiasna-*, nella professione di fede (*mazdaiiasnō zaraθuštriš vī.daēuuō*), con *nar-*, insieme a forme pronominali come sostantivo, indipendentemente come sostantivo (aggettivo sostantivato); anche in questo caso la sostituzione della *-a-* breve con la *-ā-* lunga nella prima sillaba ricorre di rado.

2.1. Si deve, pertanto, dedurre che la ripartizione funzionale dei tre composti era ben organizzata all'interno del testo avestico e che essa venne rispettata anche nel corso della sua trasmissione¹¹, istanza che sottolinea palesemente la coerenza e la forza di una tradizione

¹¹ La resistenza in avestico di una tale formazione in *vrddbi*, difendibile anche sulla base di una coerente tradizione mss. (ove, dato il contrasto con il nome di Ahura Mazda, la grafia con *mā-* deve essere considerata una *lectio difficilior*), si spiega solo presupponendo una forte tradizione orale, che aveva radicato la netta distinzione tra *ma*^o e *mā*^o.

orale antica continuata nel corso dei tempi, anche quando la funzione della *vṛddhi*¹² in opposizione al corrispettivo tema senza di essa non poteva più essere operante.

2.2. Non ostante la scarsità delle fonti iraniche occidentali, limitate alle tradizioni parallele, si evince un primo elemento di confronto: l'uso del composto *mazdayasna-*, e, segnatamente, la sua variante settentrionale, nell'Iran occidentale, *mazdayazna-*, era conosciuto e, in entrambe le tradizioni, utilizzato come nome proprio, fatto che trova nell'Avesta un solo elemento di confronto (*Yt.* 13, 121). Si potrebbe conseguentemente ritenere che la diffusione di tale antropónimo sia un fatto recente, di cui *Yt.* 13 anticipa lo sviluppo¹³, ma, a parte tale circostanza, dobbiamo constatare che in ambito iranico occidentale non sembrerebbero attestare *chiaramente* formazioni dello stesso composto con *vṛddhi*, a meno che non si voglia considerare la grafia di accad. *ma-az-da-iz/s-na*, come una resa di *mā*¹⁴ (cf. el. *Da-at-tan-na*, *Da-ad-da-na* = **Dātāna*; Mayrhofer, 1973: 149, n. 8.370). Ciò non è, peraltro, determinante, in quanto nelle tradizioni parallele è attestato esclusivamente l'antropónimo **mazda-yasna-* (etc.), che non necessita di *vṛddhi*, come si evince anche dalla documentazione avestica, mentre non sembrerebbero esservi riferimenti chiaramente rivolti alla designazione degli appartenenti alla comunità zoroastriana (Mayrhofer, 1973: 315: 11.6.4.).

¹² L'uso della *vṛddhi* (DARMS, 1978: 367-375) come espediente semantico sembra pertanto spiegare ancora ragionevolmente il rapporto tra *mazdaiiasna-* e *māzdaiiasni-/māzdaiiasna-* (DUCHESNE-GUILLEMIN, 1936: 105). Per quanto concerne l'ampia attestazione della *vṛddhi* in antico iranico si rimanda alle trattazioni di BARTHOLOMAE (1895-1901: 44), JACKSON (1892: 230, § 834), REICHEL (1909: 73, § 145), KENT (1953: 44-45 (§§ 125-126), KURILOWITZ (1954: 153), HOFFMANN (1975: 74), PIRART (KELLENS-PIRART, 1988: 43, 73, sub. *frāxšnəna-* «che sa orientare»). È opportuno notare che con *daēnā-*, oltre a *māzdaiiasni-*, sono usati altri due tipici attributi, uno con *vṛddhi*, *āhūrī-* e *zaraθuštrī-* (quest'ultimo, apparentemente, senza *vṛddhi*).

¹³ Ciò non significa che sia risolto il problema della derivazione delle forme attestate nelle tradizioni parallele, in quanto anche se il vocabolo fosse esclusivamente di origine zoroastriana, non si potrebbero escludere a priori pronunce dialettali. Non si deve, inoltre, escludere l'ipotesi, teoricamente possibile, che l'antropónimo avestico *mazdaiiasna-* sia stato introdotto in *Yt.* 13 (si noti che *Yt.* 13, 121 è una stanza in prosa) solo in un periodo successivo alla documentazione di epoca achemenide, e che, quindi, non preceda affatto tale materiale linguistico.

¹⁴ Tale grafia in accadico era comunque inevitabile per rendere un ir. *mazda*^o sia un eventuale *māzda*^o, quindi, di per sé, essa non è probante né in un senso né nell'altro [cf. ap. *A(h)uramazdā-*, vers. bab. *u-ra-ma-az-da* etc., vers. el. *u-ra-maš-da* (Paper, 1955: 34)].

2.3. La presenza, però, in antico persiano, di temi in *vr̥ddhi*, lungi dal circoscrivere semplicemente *māzdaiiasni-* /-a- nel novero degli arcaismi iranico orientali, non permette in linea di principio di escludere a priori che l'opposizione funzionale espressa dalla coppia minima *ma° / mā°* dovesse e potesse essere in un certo qual modo riconosciuta anche in tale ambito linguistico.

3.0. Purtroppo, non disponiamo di una documentazione diretta dall'antico persiano, nè di un passo in cui si menzioni la religione o il villaggio mazdaico, in modo da tracciare un confronto conclusivo con la documentazione avestica. Siamo così costretti a basare la nostra analisi sulle tradizioni parallele, della cui precisione nella resa di una coppia minima come *ma° / mā°* in un composto per il resto omogeneo (fatta eccezione per le due tematizzazioni possibili, attestate in avestico, per quello in *vr̥ddhi*), si può, però, dubitare. Ad. es., la resa dell'a.p. *Mārgava-* (tema in *vr̥ddhi*), nell'iscr. di Bīsūtūn, è nella versione aramaica *mrgw*, in quella accadica LU *Mar-gu-ma-a-a* (Greenfield-Porten, 1982: 59). Rammentiamo che altre formazioni in *vr̥ddhi* sono ben note attraverso le tradizioni parallele, ove, però, l'allungamento vocalico non è affatto marcato: e.g., accad. *Ba-ki-iš* (= **Bāgiš*), patronimico in -i- di ir. *baga-*, con *vr̥ddhi*, o *Ma-ra-zi-iš* (= **Vārāziš*), patr. in -i- di ir. *varāza-* (Mayrhofer, 1973: 138, n. 8.230; 190, n. 8.970; 283, 11.1.6.1.2.).

3.1. Proprio l'attribuzione di *māzdaiiasni-* a *daēnā-* «religione» e a *vīs-* «villaggio», nonchè di *māzdaiiasna-*, ancora, a *vīs-*, potrebbe aver favorito la diffusione in ambito occidentale della forma con *vr̥ddhi* (sicuramente documentata nella fase medio-ir.). La stessa evoluzione, attestata nel *Widēwdād*, ove appare l'espressione: *ahmi nmāne yaṭ māzdaiiasnōiš*: «in questa casa (che è) di un *māzdayasni*», in cui *māzdaiiasni-* funge da sostantivo, si iscrive in un'area semantica concernente la medesima sfera di *vīs-*. Tre elementi connotativi di una etnia: religione, villaggio e casa risultano connessi a *māzdaiiasni-*. In questo modo, la formazione con *vr̥ddhi* assunse, nella tradizione (orale), una sua importanza. Inoltre, l'uso della *vr̥ddhi* come espediente sintattico è ben tramandato nell'Avesta in riferimento a *daēnā-*, non solo grazie a *māzdaiiasni-*, ma anche ad *āhūiri-*. Così in *Yt.* 8, 59 e 60: *imaṃ daēnaṃ yaṃ āhūrīm zaraθuštrīm* «this Zoroastrian Religion of Ahura» (Panaino, 1990: 82; per altri esempi Bartholomae, 1904: coll. 346, 664). L'uso, quindi, risulta essere il medesimo.

3.2. Lo stato delle fonti attualmente disponibili indica un'assenza della formazione più complessa (con l'apparente e ambigua ecce-

zione di accad. *ma-az-*⁹), fatto che, peraltro, potrebbe trovare qualche giustificazione sulla base dell'uso avestico, che ha *mazdaiiasna-* per nome proprio, nonché sulla persistenza di espressioni come *abmākəm(ca) mazdaiiasnanəm* «(e) noi, mazdei» (*Yt.* 13, 157; *Y.* 68, 12; *Vr.* 12, 5), oppure *mazdaiiasnō zaraθuštriš vī.daēuuō abura.tkaēšō* (Benveniste, 1970: 8). Non si deve, d'altro canto, trascurare il fatto che l'uso della *vṛddhi* era certamente conosciuto anche in antico persiano, ove è attestato in alcuni casi interessanti: *mārgava-* «Margiano», *pārsa-* «Persia» (versione el. *ba-ir-šá:*, *pār-šíp*, etc., vers. bab. *pa-ar-su-*), *xšāyaθiya-* «re», *pātīš(h)uvari-* «originario di Patiš(h)uvara» (vers. el. *ba-ut-ti-iš-mar-ri-iš*, vers. bab. *pa-id-di-iš-ḥu-ri-iš*), ma resta dubbia la possibilità, come in precedenza si notava (§ 3.0.), che le tradizioni parallele potessero registrare coerentemente tale espediente morfosintattico.

4.0. Nella fase linguistica medio iranica, i dati, oltremodo contraddittori, sembrerebbero indicare la persistenza di due tradizioni differenziate. Il pahlavi dei libri ha infatti: *māzdēsñ* [m'zd(y)sn], confermato dal medio persiano manicheo *m'zdys* (MacKenzie, 1971: 55). Il m.p. delle iscrizioni ha: *mzdysñ*, come il partico delle iscr.: *mazdēzn* ([mzdyzn]; per quanto concerne la lettura **mzdynz* (Harmatta, 1973: 75), ovvero, **mazdayanz*, che sarebbe una «typical NWIr.' form» con metatesi *-zn-* > *-nz-*, nonché sulla lettura alternativa, *mzdzny*, proposta da Gropp, rimando a MacKenzie (1978: 507) ed a Gignoux (1972: 59)). Si veda, inoltre, gr. *μασδαασνου*, *μασδαασνου*, *μασδαασνης* (nella versione greca delle iscr. sas.; Back, 1978: 233; Maricq, 1958: 304, n. 2), ove, però, la lunghezza della vocale *α* in *μα-* non è deducibile (Back, 1978: 158, § 52.1. § 52.2.; 160, § 52.12.). Sotto il profilo dialettologico, si constata come il pahlavi, per questo composto, assuma un termine «dotto», giacchè sia (pahl. dei libri) *māzdēsñ*, sia (m.p. delle iscr. ¹⁵) *mzdysñ* continuano un esito

¹⁵ K. HOFFMANN e J. NARTEN (1989: 86-87) pongono correttamente il problema della lettura di m.p. delle iscr. *mzdysñ* e part. delle iscr. *mzdyzn*, ovvero, se, sulla base del gr. *μασδαασνης* e *μασδαασνου*, non si debbano porre rispettivamente *mazdayasn* (per *mazdēsñ*) e *mazdayazn* (per *mazdezn*; sic). In effetti tale lettura potrebbe essere sostenuta sulla base dell'Iscri. di Arabissos (vedi oltre), in cui compare la *dyn mzdysñš* (cf. § 9.0. etc.). Ma, posto che il medio persiano delle iscrizioni sia «un'altra lingua» rispetto al pahlavi dei libri e che, quindi, il testo della versione greca delle iscr. sasanidi potesse registrare più coerentemente la pronuncia reale del III sec. d.C., mostrando un grado di evoluzione linguistico più arretrato rispetto a quello deducibile dai testi pahlavi, si noterà, a sua volta, che il testo greco è ugualmente manchevole per quanto concerne la resa di *-y-* e che un'eccessiva fiducia ci porterebbe a leggere un inverosimile **mazdasñ*. Vedi però Skjærvø, 1991: 108.

simile a quello attestato in avestico (o, più probabilmente lo stesso esito se si tratta di un prestito dal tecnoletto religioso, come parrebbe evidente) di **yazna-* > °*yasna-*, sebbene il medio e il neo persiano conoscano pure *yašn* e *jašn* (Bailey, 1971: 178; Hoffmann-Narten, 1989: 86-87). Differentemente, il partico *mazdēzn* sembra continuare una forma **yazna-*. Il problema è stabilire se tutti gli esiti medio iranici, nonchè quelli attestati nelle tradizioni parallele (in questo caso greco ed armeno), derivino da un composto con la prima sillaba breve oppure soggetto a *vṛddhi* o, più semplicemente, se nella tradizione medio persiana si debba addirittura individuare un riflesso della coppia avestica *mazdaiiasna-* / *māzdaiiasni-* / *-a-*.

5.0. Sebbene questo argomento non abbia riscosso molta attenzione e sia stato lasciato sostanzialmente aperto (Nyberg, 1974: 130; MacKenzie, 1971: 55), è opportuno discuterlo, partendo da una prima constatazione oggettiva; nel pahlavi dei libri l'espressione *dēn māzdēsñ*, *māzdēsñ dēn*, o, ancora, *dēn ī māzdēsñān* è assai frequente (Nyberg, 1974: 130). In questo caso, è impossibile non notare che tale uso coincide con quello avestico, ove *daēnā-* è accompagnata da *māzdaiiasni-*, e non da *mazdaiiasna-*. Tale parallelismo è testimoniato anche dalla traduzione pahlavi, e.g., di Ny. 1, 8:

av. *daēnaṃ vaŋ^hīm māzdaiiasnīm yazamaide*¹⁶;

pahl. *dēn ī web māzdēsñān yazēm*;

scr. *dīnīm uttamām mājdaiiasnīm ārādhaye*¹⁷ (Taraf, 1981: 28-30, 204);

n.p. *dīn bih māzdayasnī rā buzurg dāram*¹⁸ (Dhalla, 1965: 30);
māzdēsñān e *māzdēsñ* dovettero così radicarsi nell'uso degli scribi zoroastriani, al punto che essi vennero utilizzati per tradurre anche *mazdaiiasna-*, come nel caso di Y. 57, 13:

av. *paitišata mazdaiiasna sraošabe aštiebe yasnaem*¹⁹;

pahl. *abar xwāhēd māzdēsñ ān ī srōš ablā niyāyišn*²⁰;

¹⁶ Tr.: «La buona Daēnā (i.e. «Religione») Māzdaica noi veneriamo». Così anche la versione pahlavi.

¹⁷ Tr.: «La migliore Religione Mazdaica io venero». La versione sanscrita dipende da quella pahlavi, in quanto *ārādhaye*, 1ª pers. sg. di *rādh* + *ā*, è dovuta al pahl. *yazēm*, che corrisponde sia ad una 1ª pers. sg. sia pl. (qui ovviamente pl. in quanto è traduzione di av. *yazamaide*).

¹⁸ Tr.: «L'eccellente Religione Māzdaica io venero».

¹⁹ Tr.: «Attuate, o Mazdei, il sacrificio di Sraoša accompagnato dalla ricompensa»; la frase si compone di due ottilabi.

²⁰ Tr.: «Attuate volentieri, o Mazdei, la preghiera del giusto Sraoša»; sulla tradizione mss. di *māzdēsñ* cf. KREYENBROEK, 1985: 83, n. 5.

scr. *upari yācayati majdaiasnānām śrośasya puṇyātmakasya namaskṛtim*²¹ (Dehghan, 1982: 34-35; Kreyenbroek, 1985: 42).

5.1. La situazione mi sembra possa essere così riassunta:

I. L'avestico utilizza con una certa coerenza tre composti, uno senza *vrddhi* e due con, impiegando questi ultimi in riferimento a *daēnā-* e *vīs-*; a partire da questo uso, il composto in *vrddhi* può aver inglobato il «significante» del primo.

II. La tradizione linguistica iranico occidentale, attraverso le fonti parallele, tramanda solo formazioni che, con la dovuta cautela, possono essere indicate in **mazdayasna-* / **mazdayazna-* / **mazdayašna-* (forse anche *mā°*, in accadico, ma non interpretabile con chiarezza).

III. Le lingue medio iraniche, la tradizione medio persiana in particolare, mostrano apparentemente i riflessi di una situazione più antica (grafica o linguistica ?), in parte, probabilmente, ormai fraintesa. Infatti, mentre il m.p. delle iscrizioni conserva la forma senza *vrddhi*, *māzdēsñ*, apparentemente da *mazdaiasna-*, il pahlavi dei libri testimonia l'affermazione di quella con *vrddhi*, *māzdēsñ* (pur con alcune eccezioni); ciò non ostante il valore semantico delle due forme non differisce affatto.

5.2. Si veda ancora la sequenza *dēñ māzdēsñ* nelle iscrizioni di Kirdīr [KNRm, 43; KKZ, 13]; essa appare (Back, 1978: 412; Gignoux, 1991: 63) come:

dyny mzdysñ.

La medesima espressione compare nei libri pahlavi come:

dēñ ī māzdēsñ (o, meglio ancora, *māzdēsñāñ*).

Sembrerebbe, apparentemente, che in medio persiano fosse stata polarizzata l'opposizione tra *māzdēsñ* e *māzdēsñ*; ma con quali implicazioni? Ossia, esisteva ancora in tutta la sua vitalità non solo un'opposizione fonologica, il che è chiaramente possibile, ma anche una cosciente riproduzione delle due forme? D'altro canto ciò parrebbe inverosimile, giacché non vi è affatto un uso contrastivo dei due composti nei medesimi testi, ma sostanzialmente, se si escludono alcuni casi nei testi zoroastriani, un'opposizione tra due distinte tradizioni, quella epigrafica (m.p. delle iscr.) contro quella manoscritta

²¹ Tr.: «Egli invoca tra i Mazdei la venerazione del giusto Sraoša»; sui fraintendimenti della trad. sanscrita cf. Dehghan, 1982: 67, n. 6, 7.

(pahlavi). Oppure vi furono due correnti linguistiche, una delle quali tramandava il composto con *vrddbi* e l'altra quello senza? In questo caso, le due differenti tradizioni registravano mediante le grafie con *-a-* breve ed *-ā-* lunga una diversa realtà fonologica o semplicemente due usi ortografici distinti? Ritengo che quest'ultima ipotesi vada meglio scandagliata.

6.0. Verisimilmente, nel caso delle iscrizioni, potrebbe aver prevalso un uso peculiare agli scribi di corte, i quali, pur utilizzando una forma dialettologicamente con fonetica non iranico occidentale, preferirono tramandare una grafia analoga a quella stabilita per il nome del dio supremo Ohrmazd, i.e., *'whrmzd* e per quello dei sovrani omonimi [ovvero, sia *'whrmzdy* «Ohrmazd», sia *hwlmzdy* «Hormizd» (Gignoux, 1986; 702, 448)]. In entrambi i casi *°mzd-* non veniva, ovviamente, mai scritto *°m'zd-*. Lo stesso si verifica in partico, ove appare: *'hwrmzd* nelle iscr. e *'whrm(y)zd* nei testi manichei (così anche in medio persiano manicheo; Nyberg, 1974: 143-144; Sundermann, 1973: 117; MacKenzie, 1969: 61; Back, 1978: 194-195). Ma questa spiegazione, da sola, sarebbe insufficiente. Essa assume maggior peso se si pensa che la tradizione scrittoria partica e sasanide ereditò, più o meno direttamente, usi già fissati in quella tardo-achemenide (Henning, 1958: 21- 40; Humbach, 1972; 1974). Non è inopportuno, allora, rammentare che, nella notazione aramaica di epoca achemenide, la vocale lunga delle parole di origine iranica non è mai resa con una *mater lectionis*, salvo che in fine di parola (Benveniste, 1958: 39); pertanto, una forma come *māsdaiiasni-* sarebbe stata segnata con la *-a-* breve. Tale convenzione perdurava ancora al tempo delle iscrizioni sasanidi, nelle quali la sicura attestazione di grafie difettive per /ā/ in corpo di parola (Back, 1978: 68-69), già ricondotta da Salemann ad un modello aramaico²², indurrebbe a considerare anche il M.P. *mzdysn* come una grafia convenzionale per **m'zdysn*.

6.1. Nel pahlavi dei libri deve, invece, aver prevalso una consuetudine più vicina all'uso avestico. Gli scribi, e soprattutto i sacerdoti, abituati a recitare a memoria i testi e successivamente a leggerli, una volta che l'Avesta fu fissato, sapevano che in tutti i casi in cui *vīs-*, ma, ancor più frequentemente, *daēnā-*, dovevano essere definiti come «mazdei», si diceva *māzdaiiasni-*, non *mazdaiiasna-*. Ovviamente que-

²² SALEMANN, 1930; 34, § 35 in nota: «In the inscriptions the medial long vowels are often left, according to the Aramaic custom, without any designation...».

sto ragionamento è solo teorico. In realtà i sacerdoti, che certamente avevano dimenticato la funzione sintattica della *vrddhi* e che probabilmente non opponevano astrattamente un tema *mazdaiiasna-* ad un altro *māzdaiiasni-* / *-a-*, rammentavano semplicemente che, in tutti i casi citati, compariva, perlopiù (ovvero con *māzdaiiasni-*), *mā°* con una desinenza diversa da quella attesa con il tema in *mā°*. In seguito alla caduta delle sillabe finali in medio iranico e, soprattutto, per via della eliminazione dei morfemi distintivi dei casi, *māzdaiiasna-* / *māzdaiiasni-* / *mazdaiiasna-* sarebbero divenuti, almeno in linea teorica, *māzdēs* / *mazdēs*. Comunque, a partire dall'espressione av. *daēnā-māzdaiiasni-* / > *dēn ī māzdēs* si deve essere affermata nel pahlavi dei libri la forma con *vrddhi*.

6.2. Si prenda ancora l'espressione *dēn ī māzdēs* del pahlavi dei libri, che, invece, come visto in precedenza, appare come *dyny mzdysn* nelle iscrizioni sasanidi. Nel m.p. delle iscrizioni compare, inoltre, il sintagma *mzdysn bgy*, part. *mzdyzn 'LH'*; gr. MACΔACNOY ΘEOY (Back, 1978: 281), detto normalmente dei re (Bailey, 1971: 79). Una divinità manichea compare, a sua volta, in sogdiano come:

dynmzt'yzn βγγγ = dēn-mazdayazn βγγγ – Ms. **M.140** –
ove *mzt'yzn* < **mazdayazna-* (Henning, 1942: 240, n. 3).

In medio persiano manicheo, la religione di Mānī era, invece, definita:

dyn m'zdys = dēn māzdēs .

Nel medio persiano manicheo si perpetuava così un uso parallelo a quello avestico, fatto che si spiega come un'assimilazione sul modello fonologico con *vrddhi*. Invece, la forma sogdiana attestata, per quanto ricondotta da Gershevitch (1954: 44, § 248) a un ir. **mazdayazna-*, potrebbe derivare da una formazione in *vrddhi* con abbreviazione della lunga, fenomeno di cui si riscontrano altri casi (Gershevitch, 1954: 16-17), sebbene non sempre sotto le medesime condizioni (ma vedi av. *pāšna-* e n.p. *pāšne* contro sogd. *pšn'*, acc., «tallone» in **M 142**). Tale abbreviazione si motiverebbe, più probabilmente, come un'assimilazione del primo elemento di composizione sul nome di Ohrmazd (sogd. *wrmzt*; Gershevitch, 1954: 4, § 34; 14, § 103 come emeronimo; *xwrmzt'*, come nome dell'uomo primigenio; Gershevitch, 1954: 11, § 86; 24, § 163; 44, § 284; 59, § 391; 60, § 395, n. 1).

7.0. Si può introdurre un'ulteriore annotazione; nelle traduzioni dell'Avesta, il pāzand, con *mabēst*, rende meccanicamente ed in modo distorto il pahlavi *māzdēs* (Nyberg, 1974: 130). La *-a-* breve può essere spiegata o come un adeguamento al nome di Ahura

Mazdā (pāz. *Hurmazda*, *Hörmezd*, etc.; Nyberg, 1974: 144), o per influsso del tema av. *mazdaiiasna-*.

7.1. La traduzione sanscrita mantiene, invece, apparentemente intatta la distinzione tra i due temi avestici (differentemente da quanto si evince in Nyberg, 1974: 130), giacchè proprio negli esempi sopra citati, in *Ny.* 1, 8 av. *māzdaiiasnīm* è reso con *mājdaiiasnīm*, mentre, in *Y.* 57, 13, av. *mazdaiiasna* con *majdaiiasnānam* (sull'uso del pl. cf. Dehghan, 1982: 67). D'altro canto, in *Ny.* 1, 10, *mazdaiiasnō* è tradotto *mājdaiiasnīm*. Probabilmente, il tema con la *-ā-* lunga è dovuto, oltre che ad una trascrizione dall'avestico, almeno nei casi ove appare *mā^o*, all'influsso del pahl. *māzdēsñ / māzdēsñāñ*. La generalizzazione della *-a-* breve in altre traduzioni sanscrite si motiva forse per un influsso sia del tema avestico più frequente, i.e. *mazdaiiasna-*, sia per assimilazione al nome di Ahura Mazdā (tr. scr. *aburmajda*; ma anche in composti *aburmijdadatta-*, *hormijdadatta-*, *hormijdanjāyavamt-*, *aburmajdābbilāša-* (Taraf, 1981: 320-321, 370-371). Un giudizio più sicuro su questa alternanza in sanscrito dei temi *majdaiiasna-* / *mājdaiiasnī-* potrà venire solo dopo una verifica di tutti i casi attestati nei diversi mss., in quanto le oscillazioni riscontrate potrebbero riflettere gli esiti di una trascrizione automatica sul modello avestico con prevalenza di forme con *-ā-* per via della versione pahlavi, senza, quindi, avere alcun valore di testimonianza autonoma.

7.2. Diversamente, la presenza, nelle traduzioni persiane, di *māzdayasnī* (come nella trad. di *Ny.* 1, 8 dal ms. **L25**, p. 22^r, riga 9) appare essere solo in parte il frutto di un arcaismo radicatosi nel persiano degli Zoroastriani. Infatti, è probabile che anche in questo caso si sia verificata un'assimilazione sul modello del pahlavi, la quale troverebbe giustificazione nel fatto che anche nella traduzione di *mazdaiiasnō*, in *Ny.* 1, 10, il neo persiano ha *māzdayasnī* (Ms. **L25**, p. 23^r, riga 11).

7.3. Esiste, quindi, un filone, quasi ininterrotto, che dall'av. *māzdaiiasni-* / *-a-* prosegue conservando (quasi) esclusivamente la forma con *vṛddhi* (m.p. man. *māzdēs*; pahlavi dei libri *māzdēsñ / māzdēsñāñ*; n.p. *māzdayasnī*).

8.0. L'attestazione del m.p. man. ci indica che la forma con *vṛddhi* si era affermata probabilmente anche nel linguaggio comune ²³

²³ Sulla distinzione tra *dari*, *pārsi* (*pārsīg*), *pahlavi* (*pahlav(ān)īg*), cf. LAZARD,

(*dari*) e al di fuori della cerchia zoroastriana. In che misura il partico ed il medio persiano delle iscrizioni, rispettivamente con *mazdēzn* e *mazdēs̄n*, tramandassero una realtà linguistica (ossia l'av. *mazdaiiasna-*, ovvero un ir. nord-oc. *mazdayazna-*), o, semplicemente una tradizione grafica improntata all'aramaico (cf. *mzdyzn*) resta il nodo della questione.

8.1. Peraltro, lo stesso prestito partico in armeno (*mazdezn*) non è affatto illuminante. Infatti, l'armeno, per ragioni intrinseche alla sua struttura vocalica, non è in grado di registrare le vocali lunghe /ē/ ed /ā/. Quindi, se mai fosse esistita, anche in partico, una forma **māzdēzn*, essa sarebbe stata, comunque, espressa come *mazdezn*, dal momento che l'armeno non conserva l'opposizione fonemica tra /a/ breve e /ā/ lunga.

8.2. Non è, però, possibile escludere a priori la sopravvivenza anche in ambito iranico occidentale di succedanei di **mazdayasna-* o **mazdayazna-*, sebbene già in quest'epoca essi non si saranno differenziati per funzione sintattica dal tema con la *vrddhi*, giacchè sono utilizzati col medesimo valore di *māzdēs̄n* e *māzdēs̄s*. Ma a conferma della sospetta precisione della grafia *mzdysn*, si può rammentare la documentazione offerta dalla monetazione sasanide, ove, anche nelle emissioni recenziori, compare la legenda *mzdysn bgy* (e.g., le monete di Wahrām V, Yazdgird II, Pērōz; cf. Göbl, 1983: 330). Stupisce non poco il fatto che anche in questa epoca appaia una forma con *-a-* breve in aperto contrasto, oramai anche sul piano sincronico, con la documentazione offerta dal m.p. manicheo, la quale non può essere liquidata supponendo un'inverosimile dipendenza diretta dalla tradizione avestica e zoroastriana. Non è, quindi, irragionevole, segnatamente nel caso delle legende sui conî sasanidi, sospettare una continuazione stereotipa sul modello delle iscrizioni reali, ovvero, delle consuetudini grafiche invalse presso gli scribi, più che la sopravvivenza di un regolare fatto di lingua.

9.0. Si aggiunga, in conclusione, che la stessa consuetudine grafica del m.p. delle iscrizioni potrebbe derivare da un modello ara-

maico, peraltro, ben documentato. Nell'iscrizione²⁴ E²⁵ in aramaico imperiale (per Reichelt, 1901b, si tratterebbe, propriamente, di una iscrizione caldeo-pahlavi²⁶) di Arebsun o Iscrizione di Arabissos²⁷, attribuita sulla base di criteri paleografici ora al II sec. a.C. (Lidzbarski, 1900-1902: 66), ora al IV o V a.C. (Schaeder, 1930: 201; Rosenthal, 1939: 28-29), si indica nella

dynmzdysnš [*דִּינְמֻזְדִּי־סַנְשׁ* (r. 1); *דִּינְמֻזְדִּי־סַנְשׁ* (r. 4)]

la regina, moglie e sorella di Bēl, identificato con Ahura Mazdā o Miθra²⁸. Ora tale *dēn mazdayasniš* (cf. Zaehner, 1955: 155; letta, però, da Benveniste, 1933: 29: *dainā mazdayazniš*, sic²⁹) sembra riprodurre il sintagma avestico (al nom. sg.) *daēna māzdaiiasniš*, ma si differenzia soprattutto per la *-a-* breve in *mā*^o. Per quanto la datazione di tale testo sia incerta, essa si pone tra la fine della dominazione achemenide e l'epoca partica, e, quindi, offre una chiara testimonianza del fatto che nei testi aramaici, anche in quelli

²⁴ L'iscrizione fu scoperta nel 1895 da Y.I. SMIRNOV [con notizia in *Zapiski* nel 1896: 444-446, divulgata poi da HALÉVY (1898)] a Jarpôz (l'antica Arabissos) insieme ad altre quattro (di cui due molto brevi e danneggiate) su due blocchi di pietra nera (basalto o lava) levigata, depositati presso il Museo di Istanbul.

²⁵ Secondo la catalogazione di CHABOT, *Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, III, pp. 228-291.

²⁶ Tale ipotesi formulata da REICHELT (1901: 52, n.1) con un'esplicita polemica contro F.C. ANDREAS, della cui competenza il LIDZBARSKI si era servito (1900-02: 67-69), è però puntualmente contestata dallo stesso LIDZBARSKI (1900-02: 321-323). Si noti che REICHELT (1901: 55) propone l'identificazione di Bēl con Miθra piuttosto che con Ahura Mazdā, sulla base di *Yt.* 17, 16 (ove la Daēnā Māzdaica e Miθra compaiono come fratelli di Aši) e *Yt.* 12, 9 (ove si fa riferimento alla Daēnā Māzdaica in un contesto afferente il matrimonio consanguineo).

²⁷ Per l'iscrizione e la sua datazione cf.: CHABOT, (s.d.): 283-292, n. 1785; BIDEZ-CUMONT, 1938, I, 95, n. 2; 133; II, 85, 5; DUCHESNE-GUILLEMIN, 1962: 29; LIDZBARSKI, 1902: 66 (II sec. a.C.); DONNER-RÖLLIG, 1968: 311; 1971: 51 (II sec. a.C.; V-IV a.C.?). REICHELT, 1901b; MARQUART, 1905: 96-121; SCHAEDEER, 1930: 201; ROSENTHAL, 1939: 28-29. Sull'iscr. in generale vedi ancora: HALÉVY, 1898; CLERMONT-GANNEAU, 1898; 1900; BOYCE, 1982: 274-275. Ringrazio Riccardo Contini che mi ha segnalato le principali fonti concernenti l'iscrizione di Arabissos, inviandomi la documentazione indispensabile per affrontare questo importante argomento.

²⁸ La prima identificazione e l'ipotesi della personificazione della «Religione Māzdaica» fu avanzata da LIDZBARSKI (1902: 68), dopo aver consultato F.C. ANDREAS; la stessa lettura dell'iscrizione e l'identificazione della *dynmzdysnš* fu discussa e sostenuta dai due studiosi. Già CLERMONT-GANNEAU (1898) aveva interpretato tale forma come un nome femminile in rapporto con la *daēnā* mazdaica. Sulla seconda ipotesi cf. nota 26.

²⁹ Che a *mzdysnš* si debba connettere l'av. *māzdaiiasni-* e non *māzdaiiasna-*, appare evidente dalla documentazione av. recenziore; cf. BAILEY, 1971: 178; BOGOLYBOV, 1971: 278. Si noti che Zaehner legge a sua volta *māzdaianiš* (sic.).

arcaizzanti (vedi, e.g., la probabile conservazione della des. *-iš* in *mzdysnš* rispetto al pahl. *māzdēsn*) non era distinta l'originaria lunghezza della vocale del tema in *vrddhi*. Si aggiunga, inoltre, che, in una (H) delle due brevi iscrizioni³⁰ trovate sulla stessa faccia recante E, compare chiaramente אהורמזד (*'hwrmzd*), come nella versione aramaica dell'isr. di Bīsūtūn (Boyce, 1982: 275³¹), e ciò sembrerebbe confermare ulteriormente la continuità dell'uso scribale aramaico di epoca achemenide. Quindi, anche l'ipotesi di un diretto influsso delle consuetudini ortografiche achemenidi nella grafia di aram. *dynmzdysnš* e, successivamente, di m.p. delle iscr. *māzdēsn* appare più solida.

10.0. Alla fine di questo *excursus* mi sembra che si possano avanzare le seguenti considerazioni; due sono, in ultima istanza, le possibili interpretazioni dei fatti:

a) che la tradizione medio iranica conservi intatta la distinzione formale (significante) dei due temi antico iranici con e senza *vrddhi*, ma ne elimini la differenza di significato; si dovrebbe, allora, ritenere che il medio persiano avesse continuato le due forme, la cui attestazione si è, però, cristallizzata a vantaggio ora dell'una (iscrizioni sasanidi) ora dell'altra (libri pahlavi, medio persiano manicheo);

b) che le lingue medio iraniche abbiano registrato il sopravanzamento della forma con *vrddhi* sull'altra, fatto di cui il pahlavi dei libri darebbe la testimonianza più evidente, anche se in esso possiamo riconoscere l'effetto conclusivo di un lungo processo, in cui l'assimilazione al modello avestico deve aver svolto un peso notevole. La documentazione del partico e del medio persiano delle iscrizioni continuerebbe, invece, solo un uso scrittorio strettamente subordinato a un modello aramaico, palesemente documentato nell'iscrizione di Arabissos, mentre la testimonianza del sogdiano potrebbe trovare una spiegazione relativamente semplice in un'abbreviazione del tema in *vrddhi* antico iranico, vuoi per ragioni monoglottiche, vuoi per conguaglio analogico con il nome di Ohrmazd. A questa ricostruzione il prestito partico in armeno non crea particolare difficoltà a causa della struttura fonologica della lingua ricevente, che non conosce la /ā/ lunga.

³⁰ LIDZBARSKI, 1900-1902: 73; REICHELDT, 1901: CHABOT (s.d.): 291. Il testo H è stato interpretato da M.N. BOGOLYUBOV (1971: 278-284; cf. BOYCE, 1982: 274, n. 50) come un'invocazione avestica in grafia aramaica.

³¹ Per un errore di stampa compare, però, *'wbrmzd*. Cf. GREENFIELD-PORTEN, 1982: 58.

10.1. Questa seconda soluzione trova supporto nel fatto che l'espedito della *vrddhi* non è considerabile come un mero arcaismo ristretto all'avestico, ma era ancora operante in antico persiano (ed emerge anche dalle documentazioni nelle tradizioni parallele). Pertanto, l'[apparente (??)] assenza del tema *mā°* con *vrddhi*, nelle cosiddette *Nebenüberlieferungen* (ma si rammenti la grafia di accad. *ma-az°*), non ne implica automaticamente l'inesistenza in antico persiano, soprattutto se si ritiene che gli Arya occidentali fossero già degli Zoroastriani provenienti dall'Iran orientale (Gnoli, 1989: 71-102) e che, conseguentemente, l'uso attestato nei testi (orali) religiosi potesse essere loro noto. Infine, l'esistenza di due differenti composti in medio persiano per indicare il medesimo significato è difficile da accettare, poichè bisognerebbe supporre che al tempo delle iscrizioni sasanidi prima, dei conî sino a Pērōz poi, il tema in *vrddhi* fosse stato assimilato a quello senza, in formule ove sia l'Avesta sia i testi Zoroastriani recenziari usano questo espedito (ovvero la *vrddhi*), mentre nel medio persiano (pahlavi) dei libri Zoroastriani e, prima ancora, in quello manicheo, si sarebbe verificato il procedimento opposto, paradossalmente dopo che (o quasi contemporaneamente se si tiene conto delle fonti numismatiche) un fenomeno inverso si era realizzato. Tutto ciò parrebbe, infatti, improbabile.

10.2. Per quanto la documentazione presenti dati controversi e problematici, tenendo da parte sia la documentazione del sogdiano, riguardo la quale si possono fare diverse ipotesi, sia quella armena, è la testimonianza del medio persiano manicheo (*dēn māzdēs*) che stabilisce un solido tratto di continuità linguistica e formulare tra la tradizione avestica (*daēnā- māsdaiiasni-*) e quella attestata nel pahlavi dei libri (*dēn māzdēs*n). Conseguentemente, sarebbe lecito sospettare che le grafie con *-a-* breve nei composti *māzdēs*n (m.p. delle iscr.) e *māzdēs*n (part. delle iscr.), possano celare una forma effettivamente pronunciata come **māzdēs*n / **māzdēs*n e siano, quindi, da considerarsi come l'esito di una grafia difettiva o analogica che troverebbe una chiara conferma nell'iscrizione aramaica di Arabissos (*dymz-dysnš*).

10.3. Ritengo conseguentemente che, anche nel caso delle iscrizioni sasanidi, andrebbe ripristinata, ovviamente solo nella traslitterazione (eventualmente con un asterisco), la *scriptio plena*, con *-ā-* (quindi **māzdēs*n / **māzdēs*n) e non, come nell'uso attualmente invalso, quella difettiva, in quanto quest'ultima non sembrerebbe, pur con tutte le incertezze del caso, aver avuto reale valore fonetico, ma risponderebbe soltanto ad una consuetudine grafica, a conferma

del carattere conservativo ed arcaizzante delle tradizioni scribali sasanidi, le quali, in ultima istanza, sembrerebbero continuare, almeno in questo specifico caso, una tradizione arameografica verisimilmente di età achemenide.

Appendice ³²

1. Māzdaiiasni-³³ «relativo a *māzdaiiasna*», «Māzdeo, māzdaico».

1.1. Con *vīs-*:

1) ...*baēnaṃ auuazōiṭ māzdaiiasniš auui vīsō*³⁴; acc. pl.

i) *Vd.* 18, 12: *māzdaiiasniš*: **Jp1 Mf2**;
māzdaiiasniš: **L2 Br1 M2 O2**
māzdaiiasnōiš: **K10** (la *ō* è cancellata) **L1 B2**;
māzdaiiasniš: **L4** (tra *š* e *i* una *ō* è inserita);
māzdaiiasnōiš: **K1**.

2) . . . *nōiṭ abmāt ā ziiēnīm nōiṭ vīuuāpēm xštā māzdaiiasniš^x auui vīsō*³⁵; acc. pl.;

i) *Y.* 12, 3: *māzdaiiasniš*: **J2.3.6.7 K5.4 S1 Mf1.2 H1 L13**;
māzdaiiasniš: **K20**;
māzdaiiasniš: **C1 B2 Bb1 L2**;
māzdaiiasnōiš: **K11 L1**.

³² Le abbreviazioni sono quelle di BARTHOLOMAE (1904) ad eccezione di: *Vd.* = *Vendidad / Widēwdād* per *V.*; *V.* = *Wičargard ī Dēnīg* (frammento pubblicato in BARTHOLOMAE, 1901; 92-98) e citato da BARTHOLOMAE come *Vd.* Per il *Vaeθā Nask* (= *V.N.*), si fa riferimento all'*editio princeps* di KOTWAL (1966) e a quella di HUMBACH-JAMASPASA (1969). Un frammento del *V.N.* è pubblicato da BARTHOLOMAE (1901: 101 ss.). Il *Nikādūm* è citato secondo il frammento di DARMESTETER (1896), nonché secondo il *V.N.* Per il *Nērangestān*, cf. SANJANA 1895 e WAAG 1941; per il *Frabang ī oīm*, cf. REICHEL 1900-1901 e KLINGENSCHMITT 1968. *Šnš : Šāyest nē Šāyest*, tr. WEST, 1880.

³³ Seguò, integrando, ove possibile, l'ordine delle citazioni dato da BARTHOLOMAE (1904: 1169-1170). Cf., inoltre, SCHUYLER, 1901: 69.

³⁴ Tr.: «(come se) conducesse un esercito (di cento cavalli) contro i villaggi che appartengono ai Māzdei ...».

³⁵ Tr.: «... che io non mi renda colpevole del nocimento e della distruzione dei (lett. 'verso i') villaggi māzdaici». Cf. KELLENS, 1974: 288, § 7.2.3.1.; HOFFMANN, 1976, 2: 513-515.

3) . . . *haca* + *auuaŋhāt* *vīsat* *yat* *māzdaiiasnōit*³⁶; abl. sg.

i) *Vd.* 19, 12: *māzdaiiasnōit*: **K1**;
māzdaiiasnōiš: **JP1 Mf2 L2 Br1 K10 M2**;
māzdaiiasnōit: **L4**;
māzdaiiasnōiš: **L1**.

4) *vīspaiiāi vīse māzdaiiasne*³⁷; dat. sg.

i) *Y.* 68, 14: *māzdaiiasne*: **K5 Mf1 Jp1 Fl1**;
māzdaiiasne: **K4 J6 H1 P6**;
māzdaiiasne: **Pt4**;
māzdaiiasna: **Jm1**;
māzdaiiasna: **Br2 K11 L13.1**;
māzdaiiasni: **J7 L2** (forma non chiara);
 mancante in **J2**.

1.2. Con *daēnā* è ampiamente attestato nelle forme³⁸:

1) *daēna māzdaiiasniš*: nom. sg.

- i) *Yt.* 10, 68: *māzdaiiasniš*: **L18 P13**; *māzdaiiasniš*: **F1 Pt1 E1 K15**;
 ii) *Yt.* 11, 3: senza varianti;
 iii) *Yt.* 13, 94: *māzdaiiasniš*: **Mf3 K13 E1 L18 P13**; *māzdaiiasniš*: **F1 Pt1**;
 iv) *Yt.* 17, 16: *māzdaiiasniš* (Geldner); *māzdaiiasniš*: **F1** (fol. 246^r);
 v) *Vd.* 3, 41: *māzdaiiasniš*: **L4.1.2 Ml4 Jp1 Mf2**; *māzdaiiasniš*: **B1 M3 M3 P2**.
 vi) *Vd.* 3, 42: due volte, senza varianti;
 vii) *Vd.* 5, 21: *māzdaiiasniš*: **Ml4 Pt2 P10**; *māzdaiiasniš*: gli altri mss.; *māzdaiiasniš*: **Jp1**.
 viii) *Vd.* 10, 18: *māzdaiiasniš*: **Jp1 Mf2 M2**; *māzdaiiasniš*: **K1a Pt2 L1.2 Br1**;
 ix) *Vyt.* 35: *māzdaiiasniš* : **K4**; *māzdaiiasniš*: **L5**.

³⁶ Tr.: «(come io tratterrò la nasu lontano) da quel villaggio māzdaico».

³⁷ Tr.: «... ad ogni villaggio māzdaico».

³⁸ LANKARANY (1985: 116, n. 18) enumera ben 112 attestazioni di *māzdaiiasni-* in riferimento a *daēnā*, ovvero, circa il 63% delle occorrenze di *daēnā*. A tale elenco ho aggiunto soltanto *Šnš*, 13, 1.

x) *Vyt.* 52: *māzdaiiasnīš*: **K4 L5**.

2) *daēnaṃ(ca)* (...³⁹) *māzdaiiasnīm*: acc. sg.;

i) *Y.* 2, 13: *māzdaiiasnīm*: manca in **J2**;

ii) *Y.* 6, 12: *māzdaiiasnīm*: **J2.3 Mf3**; *māzdaiiesnīm*: **Mf1**; *māzdaiiesnīm*: **Mf2**;

iii) *Y.* 9, 26: *māzdaiiasnīm* in **C1**;

iv) *Y.* 12, 9: senza varianti (cf. Lankarany, 1985: 126, § 3.3); due volte, la prima in acc., la sec. in gen. (senza varianti, cf. 1.2.3.vi.);

v) *Y.* 13, 1: *māzdaiiesnīm*: **Mf1.2**; *māzdaiiasnīm*: **J2 K5 S1** (cf. Lankarany, 1985: 129, § 3.19.);

vi) *Y.* 16, 6: senza varianti;

vii) *Y.* 17; 13: “ “

viii) *Y.* 25, 5: *māzdaiiasnīm*: **K5 Mf1**; *māzdaiiesnīm*: **J2**;

xi) *Y.* 25, 6: *māzdaiiasnīm* (2 volte); la prima senza varianti; la seconda: *māzdaiiasnīm*: **J2 K5**; *māzdaiiesnīm*: **Mf1**;

x) *Y.* 71, 4: senza varianti;

xi) *Yt.* 2, 12: “ “

xii) *Yt.* 2, 14: “ “

xiii) *Yt.* 9, 26: “ “

xiv) *Yt.* 16, 1: “ “

xv) *Yt.* 16, 5: “ “

xvi) *Vr.* 7, 2: “ “

xvii) *Vd.* 2, 42: “ “

xviii) *Vd.* 3, 31: due volte, senza varianti (cf. Lankarany, 1985: 126, § 3.5.);

xix) *Vd.* 3, 40: tre volte, senza varianti (cf. Lankarany, 1985: 153, § 1.2.4.1.);

xx) *Vd.* 19, 2: senza varianti;

xxi) *Vd.* 19, 6: “ “ (cf. Lankarany, 1985: 153, § 1.2.4.2.);

xxii) *Vd.* 19, 7: “ “ (cf. Lankarany, 1985: 153, § 1.2.4.2.);

xxiii) *Vd.* 19, 13: “ “

xxiv) *Vd.* 19, 16: “ “

xxv) *V.* 8: “ “

xxvi) *Ny.* 1, 8: “ “

xxvii) *S.* 2, 24: “ “

xxviii) *S.* 2, 29: *māzdaiiesnīm*: due volte, senza varianti.

xxix) *Vyt.* 14: senza varianti.

xxx) *Vr.* 7, 2: senza varianti.

³⁹ Di frequente tra *daēnā-* e *māzdaiiasni-* ricorre *vaṅ^hbī-* «buono» (cf. LANKARANY, 1985: 116, §. 1.11.).

3) *daēnaiiā*^o (*daēnaiiāasca*) (...⁴⁰) *māzdaiiasnōiš*: gen. sg.

- i) Y. 0, 9: senza varianti;
- ii) Y. 0, 10: due volte, senza varianti;
- iii) Y. 1, 13: senza varianti;
- iv) Y. 3, 15: “ “
- v) Y. 4, 18: *māzdaiiasnōiš* in **Mf2**;
- vi) Y. 12, 9: due volte, senza varianti; vedi sopra 2. iv (cf. Lankarany, 1985: 126, § 3.3.; 153: § 1.2.4.1.);
- vii) Y. 13, 3: *māzdaiiasnōiš* in **K5** la prima volta; senza varianti la seconda (cf. Lankarany, 1985: 125, § 3.1.; 129: § 3.16.);
- viii) Y. 13, 8: senza varianti; (cf. Lankarany, 1985: 128, § 3.13.);
- ix) Y. 15, 1: “ “ (cf. Lankarany, 1985: 128, § 3.12.);
- x) Y. 22, 3: “ “
- xi) Y. 22, 15: “ “
- xii) Y. 22, 22: “ “
- xiii) Y. 22, 24: “ “
- xiv) Y. 22, 25: due volte, senza varianti;
- xv) Y. 24, 3: senza varianti;
- xva) Y. 24, 8: “ “
- xvi) Y. 25, 3: “ “
- xvii) Y. 35, 1: “ “ (cf. Lankarany, 1985: 128, § 3.12.);
- xviii) Y. 70, 3: “ “
- xix) Yt. 10, 117: “ “
- xx) Yt. 10, 126: *māzdaiiasnōiš*: **F1 L18 P13 K15**. *māzdaiiasnōiš*: **Pt1** (cf. Lankarany, 1985: 126, § 3.4.);
- xxi) Yt. 11, 16: senza varianti (cf. Lankarany, 1985: 130, § 3.21.);
- xxii) Yt. 11, 21: “ (cf. Lankarany, 1985: 125, § 3.2.);
- xxiii) Yt. 19, 69: “
- xxiv) Yt. 19, 82: “
- xxv) Vr. 3, 5: “ (cf. Lankarany, 1985: 125, § 3.1.);
- xxvi) Vr. 6, 1: “ (cf. Lankarany, 1985: 128, § 3.12.);
- xxvii) Vr. 9, 2: “ (cf. Lankarany, 1985: 128, § 3.11.);
- xxviii) Vr. 9, 7: “
- xxix) Vr. 10, 2: “ (cf. Lankarany, 1985: 130, § 3.20.);
- xxx) Vr. 11, 5: “
- xxxi) Vr. 11, 17-18: “ (cf. Lankarany, 1985: 130, § 3.20.);
- xxxii) Vr. 12, 3: “
- xxxiii) G. 2, 7: “ (cf. Lankarany, 1985: 129, § 3.18.);
- xxxiv) G. 5, 6: “ (cf. Lankarany, 1985: 128, § 3.12.);

⁴⁰ Cf. la nota precedente.

- xxxv) *Vd.* 3, 30: “ (cf. Lankarany, 1985: 126, § 3.5.);
 xxxvi) *Vd.* 9, 2: “
 xxxvii) *Vd.* 9, 47: “
 xxxviii) *Vd.* 9, 52: “
 xxxix) *P.*15: *daēnaiiā māzdaiiasnōiš srauuō*⁴¹: senza varianti (cf. Lankarany, 1985: 126, § 3.6.);
 xl) *Nīk.* 2: *yēzi daēniā māzdaiiasnōiš narəm aṅbat*⁴²; cf. *V.N.* 24;
 xli) *Nīk.* 7: *yēzi daēniā māzdaiiasnōiš asti*⁴³: cf. *V.N.* 29;
 xlii) *Vyt.* 10: senza varianti;
 xliii) *Vyt.* 34: “ “
 xliv) *Vyt.* 37: “ “
 xlv) *Vyt.* 42: “ “
 xlvi) *ŠnŠ* 13, 1: *āstaοθβanəmcā daēnaiiā māzdaiiasnōiš*⁴⁴;
 xlvii) *S.* 1, 24: senza varianti;
 xlviii) *S.* 1, 29: due volte, senza varianti.

4) *daēnaiiat māzdaiiasnōit*; abl. sg.

i) *N.* 41: *yō bacā daēnaiiāt māzdaiiasnōit apastauuōit*; senza varianti (cf. Lankarany, 1985: 154, § 1.2.4.2.) .

5) *daēne māzdaiiesne*; voc. sg.:

i) *Yt.* 8, 23: *baxtəm daēne māzdaiiesne*⁴⁵: 8 sill. (v. metrico);
māzdaiiasne: **F1 Pt1 E1**;
māzdaiiasni: **L18 P13**;
māzdaiiasna: **J10**;
māzdaiiasnōiš: **K15**;

ii) *Yt.* 8, 29: *ušta daēne māzdaiiesne*⁴⁶: 8 sill. (v. metrico);
māzdaiiesne: **F1 Pt1**;
māzdaiiasne: **K15 E1 L18 P13**;
māzdaiiasna: **J10**;

⁴¹ Tr.: «la preghiera della Religione Māzdaica». Cf. JAMASPASA-HUMBACH, 1971, 1: 26-27. A p. 90 i due studiosi trascrivono la traduzione pahlavi di av. *māzdaiiasni* come *māzdēsñān*, mentre i *P.* presentano *māzdēsñān*.

⁴² Tr.: «se ci fosse un uomo di Religione Māzdaica».

⁴³ Tr.: «se c'è un uomo di Religione Māzdaica».

⁴⁴ Su questo passo che ricorre in un contesto particolarmente interessante per la storia della tradizione liturgica e letteraria cf. WEST, 1880: 353 e KOTWAL, 1969: 40-41. Cf. LANKARANY, 1985: 128, . 3.13.

⁴⁵ Tr.: «Malasorte, o Religione Māzdaica!».

⁴⁶ Tr.: «Buona sorte, o Religione Māzdaica!».

iii) Y. 8, 3: *daēne māzdaiiasne* (sic edidit Geldner); prosa.
māzdaiiasne: J2 H1;
māzdaiiasne: L13;
māzdaiiasne: Mf3;
māzdaiiasnə: J3;
māzdaiiasna: J6.7 Mf2 E2;
māzdāiasne: K15;

iv) Yt. 18, 8 *daēna māzdaiiasne* (sic; voc. o nom. sg. ?); prosa;
māzdaiiasne: F1 Pt1 E1 P13;
māzdaiiasne: K16 H3 J10;
māzdaiiasca: L18;
māzdaiiasna: O3;
māzdaiiasnaiā: K39;

* * *

1.3. Dai frammenti del *Vaeθā Nask*:

Con *daēnā* :

1) *daeniūā māzdaiiasnōiš*: gen. sg. (sic):

- i) V.N. 1: senza varianti (cf. Lankarany, 1985: 129, § 3.17.);
- ii) V.N. 24: “ “ (cf. Lankarany, 1985: 151, § 1.2.1.);
- iii) V.N. 29: “ “ (cf. Lankarany, 1985: 151, § 1.2.1.);
- iv) V.N. 40: “ “ (cf. Lankarany, 1985: 150, § 1.1.);
- v) V.N. 76: due volte, senza varianti;
- vi) V.N. 83: senza varianti.

2) *vaŋubi daeni māzdaiiasnōiš*: dat. sg. (sic):

i) V.N. 79: senza varianti.

3) *vaŋubi daena māzdaiiasnōiš*: come nom. sg. (sic):

i) V.N. 89: senza varianti.

* * *

1.4. Si veda inoltre l'ultimo caso come sostantivo

1) *ahmi nmāne yaṭ māzdaiiasnōiš* «in questa casa (che è) di un *māzdayasni*»;

- i) *Vd.* 5, 45: senza varianti;
- ii) *Vd.* 5, 46: “ “
- iii) *Vd.* 5, 59: “ “
- iv) *Vd.* 8, 4: *māzdaiiasnōiš* : tutti i mss. eccetto **K1**: *māzdaiiasnō*;
- v) *Vd.* 13, 29: senza varianti;
- vi) *Vd.* 13, 35: “ “
- vii) *Vd.* 16, 1: *māzdaiiasnōiš*: tutti i mss. eccetto **L4**: *māzdaiiasnō*.

2. *māzdaiiasna*-⁴⁷

2.1. *māzdaiiasna*- è attestato una sola volta:

- i) *Y.* 12, 2: *us gōuš stuiē tāiīātācā hazarḡhatcā us* ⁺*māzdaiiasnanam* *vīšam ziiānāiāēcā vīuuāpatcā*⁴⁸;

⁺*māzdaiiasnanam vīšam*; *Y.* 12, 2 (Geldner: *mazdaiiasnanam*). Bartholomae annota che la traduzione pahlavi dà *māzdayasn* e aggiunge, inoltre, che la vocale lunga in *mā*^o è attestata in **Pt4** e in quasi tutti i buoni mss. Bartholomae, conseguentemente, emenda sulla base di:

māzdaiiasnanam: **J2 K20 Mf1.2 Pt4 C1 Lb2 L13.1.2 B2 J5**;

māzdaiiasnam: **J5**;

māzdaiiesnanam: **K5** (ma *e* corretto con *a*);

contro *mazdaiiasnanam*: **J3.7.11 P11** (forse **S1**).

Si noti che, in *Yt.* 13, 121, il nome proprio *mazdaiiasna*- ha la *-a* breve in **F1 Pt1 E1 L18 K38 Mf3**. Quest'ultimo ms. ha, però, *-ā* sopra la *-a*. La *-ā* lunga è presente, invece, in **H5 K14; K13** reca *māzdiiasnabe*.

* * *

3. Considerazioni filologiche

3.1. Dalla verifica dei casi attestati si deve notare che il tema *māzdaiiasni*- è ampiamente documentato in numerosi passi e soprattutto con una certa coerenza nella tradizione mss. L'uso della *-a* breve, anziché della lunga, occorre sporadicamente:

⁴⁷ Cf. nota 33; BARTHOLOMAE, 1904: 1169.

⁴⁸ Tr.: «Con l'elogio io sottraggo il bovino dal furto e dalla violenza, io sottraggo i villaggi māzdaici dal nocimento e dalla distruzione». Cf. KELLENS, 1974: 288, § 7.2.3.1.; HOFFMANN, 1976, 2: 513-515.

Vd. 18, 12: *mzdaiiasniš* e *mzdaiiasnōiš* L4 e K1 per *māzdaiiasniš* JP1 Mf2, con *-ā-* anche L2 BR1 M2 02 e L10 L1 B2;

Y. 12, 3: *mzdaiiasniš* K20 per *māzdaiiasniš*; J2.3.6.7. K5.4 S1 MF1.2 H1 L13; con *-ā-* anche K11 L1 C1 B2 Bb1 L2;

Vd. 19, 12: *mzdaiiasnōit* L4, *mzdaiiasnōiš* L1 per *māzdaiiasnōit* K1; con *-ā-* anche Jp1 MF2 L2 Br1 K10 M2;

Y. 6, 9: *mzdaiiesnīm* in Mf2 per *māzdaiiasnīm* J2.3 Mf3 e *māzdaiiesnīm* Mf1.

Y. 68, 14: *mzdaiiasne* K4 J6 H1 P6, *mzdaiiaesne* Pt4, *mzdaiiasna* Br2 K11 L13.1, *mzdaiiasni* J7 L2 (?) per *māzdaiiasne* K5 Mf1 Jp1Fl1; con *-ā-* anche in Jm1;

Y. 13, 3: *mzdaiiasnōiš* K5 per *māzdaiiasnōiš*;

Y. 8, 3: *mzdaiiasne* L13 e *māzdaiiasne* K15 per *māzdaiiesne* J2 H1; con *-ā-* anche Mf3; J3; J6.7 Mf2 E2. Si noti che in questa stanza ricorre due volte il tema *māzdaiiasna-*.

Notevole è, invece, il caso di Yt. 8:

St. 23: tutte le varianti hanno *ma°* eccetto *māzdaiiasnōiš* K15;

F1 Pt1 E1 *māzdaiiasne*;

J10 *māzdaiiasna*;

L18 P13 *māzdaiiasni*;

St. 29: F1 e Pt1 qui hanno l'atteso *māzdaiiesne* e la tradizione ms. appare migliore. F1 mostra maggiore coerenza in Yt. 10 ove conserva sempre la lunga in *mā°*.

3.2. Da notare è l'alto numero di occorrenze senza variazioni nei codici. Si deve evincere che Geldner dovette trovare una sostanziale omogeneità nelle attestazioni, anche se solo una nuova verifica sistematica potrebbe offrire dati ancor più certi⁴⁹.

3.3. Di non minore interesse, dal punto di vista della storia interna dell'edizione stuttgartiana dell'*Avesta*, è il caso del criterio editoriale di *māzdaiiasni-* all'acc. sg.; Geldner sembra talvolta preferire nell'ed. dello *Yasna* (1886) la variante *māzdaiiesnīm* su *māzdaiiasnīm* (cf. Y. 13, 1), quest'ultima pur presente nei codici. Per quanto essa possa essere teoricamente accettabile, la preferenza per tale

⁴⁹ Una verifica completa potrà essere compiuta solo dopo la raccolta generale di tutte le copie dei Mss. avestici, secondo gli auspici dell' *Avesta Project*, intrapreso dall'IsMEO.

lezione non si giustifica né alla luce della tradizione manoscritta, che predilige *māzdaiiasnīm*, né rispetto alle consuete scelte editoriali di Geldner. Conviene, quindi, mantenersi alle prudenti annotazioni di Jackson (1892: 11, § 34, n.).

3.3.1. Curioso anche il caso di *Yt.* 17, 16: *māzdaiiesniš* (nell'ed. di Geldner); probabilmente Geldner si è basato su **F1**: *māzdaiiesneiš* (JamaspAsa, 1991: 245; fol. 246^r, riga 2, con la seconda -e- con tre punti sopra come quelli di una *šbin*); normalmente Geldner preferisce la variante con -a-, ove attestata, e.g., *Yt.* 13, 94; 10, 68; *Vd.* 3, 41; 5, 21, privilegiandola, negli *Yašt*, sebbene **F1 Pt1** (talvolta anche **E1**) prediligano *māzdaiiesniš*. Anche in questo caso andrebbe ripristinato **māzdaiiasniš*, alla luce del sintagma all'accusativo, ma è chiaro che si intersecano due tradizioni differenti tra le quali è difficile scegliere. La medesima oscillazione ricorre anche nel caso del voc. sg., ove, però, non vi è dubbio a favore della variante °*yesne*.

3.4. Per quanto concerne l'alternanza delle desinenze -iš / -īš, che di frequente ricorre nella tradizione manoscritta, si rammenterà che in linea di principio -iš è la des. del nom. sg. (*daēna māzdaiiasniš*), mentre -īš è quella dell'acc. pl. (*māzdaiiasniš auui vīšō*). Geldner (*Prolegomena*, 1896, I: 1-li) si soffermava sulla frequente fluttuazione nei codici tra le due grafie, notando che, se i mss. persiani tendono a distinguere correttamente le due forme, quelli del *Vendidad Sade*, contro una generale tendenza all'abbreviazione, mostrano una predilezione per -īš anche al nom. sg. [(cf. *māzdaiiasniš* (*Vd.* 10, 18); esempio citato da Geldner, *Prol.*, 1896, I: 1, n. 3 (cf. qui 1.iv).

3.5. Si noti l'esistenza di una variante *māzdāiasne* in **K15** (*Y.* 8, 3) con cui si può confrontare *māzdāiasnīm* in **C1** (*Y.* 9, 26), pressoché isolata. Ciò conferma ulteriormente la regola dell'abbreviazione dell'antepenultima sillaba, se lunga (Kellens, 1989: 37, § 2.1.2.1.), palesata dalla rarità della variante *māzdāiasni-* (sostanzialmente un *hapax*), non ostante l'altissima frequenza del nome di Ahura Mazda, con *māzdā-*.

3.6. La supposizione di Benveniste, secondo la quale *māzdaiiasni-* / -a- deve essere considerato una formazione antica, mi sembra suffragata anche dalle attestazioni nei passi metrici degli *Yašt*, anche se, con ciò, non si deve presupporre che essa costituisse un arcaismo cristallizzato:

Yt. 8, 23: *baxtəm daēne māzdaiiesne*: 8 sillabe, stanza metrica;

- Yt. 8, 29: *ušta daēne māzdaiiesne*: 8 sill., st. metrica;
 Yt. 9, 26: *yā.mē daēnaṃ māzdaiiasnīm*: 8 sill., st. metrica;
 Yt. 10, 68: *yeṅhe daēna māzdaiiasniš*: 8 sill., st. metrica;
 Yt. 10, 117: *yō daēnaiiā māzdaiiasnōiš*: 8 sill., st. metrica;
 Yt. 13, 94: *vaṅ^vhi daēna māzdaiiasniš*: 8 sill., st. metrica;
 Yt. 17, 16: *x^vaṅha daēna māzdaiiasniš*: 8 sill., st. metrica;
 Yt. 19, 69: *daēnaiiāasca māzdaiiasnōiš*: 8 sill., st. metrica.

Si tenga comunque presente delle attestazioni in *Yašt* di epoche differenti in contesti prosastici o di dubbia metricità:

- Yt. 2, 12: *daēnaṃ māzdaiiasnīm aspō.kəhrpaṃ...*: st. in prosa;
 Yt. 2, 14: *frauuašnaṃ daēnaṃ māzdaiiasnīm ...*: st. in prosa;
 Yt. 10, 126: *daēnaiiā māzdaiiasnōiš upamanəm* : st. parzialmente metrica;
 Yt. 11, 3: *daēna māzdaiiasniš ...*: st. in prosa;
 Yt. 11, 16: *daēnaiiā vaṅ^vhiā māzdaiiasnōiš ...* : st. in prosa;
 Yt. 11, 21: *daēnaiiā vaṅ^vhiā māzdaiiasnōiš ...* : st. in prosa;
 Yt. 16, 1: *vaṅ^vhīm daēnaṃ māzdaiiasnīm* : 8 sill., st. in prosa;
 Yt. 16, 5: *vaṅ^vhīm daēnaṃ māzdaiiasnīm* : 8 sill., st. in prosa;
 Yt. 18, 8: *daēna māzdaiiesne ...* : st. in prosa;
 Yt. 19, 82: *daēnaiiāasca māzdaiiasnōiš*: 8 sill., st. parzialmente metrica.

È altresì utile verificare se si danno casi in cui *māzdaiiasna-* viene, invece, reso nella tradizione manoscritta con *mā^o*, oltre al caso del nome proprio *māzdaiiasna-*, precedentemente analizzato.

4. māzdaiiasna-⁵⁰

4.1. In opposizione a *daēuuaiiasna-*:

i) *Vd.* 7, 36: *yat aēte yōi māzdaiiasna baēšazāi frauuazānte katārō pauruuō āmaiānte māzdaiiasnaēibiō vā daēuuaiiasnaēibiō vā*⁵¹; senza varianti;

⁵⁰ Cf. nota 33; BARTHOLOMAE, 1904: 1159-1161 e SCHUYLER, 1901: 68.

⁵¹ Tr.: «se questi che (sono) Mazdei si dedicassero alla guarigione, su chi dei due per primi dovranno misurare le loro capacità, sugli adoratori di Mazdā o sugli adoratori dei daēva?».

Vd. 7, 37: *daēuuaiiasnaēibiiō ... yaθa mazdaiiasnaēibiiasciṭ*; senza varianti;

ii) N. 12, 31: *yéjhe aētaḍa mazdaiiasnanam nāirika uuiā^o xšudrā haṃ.raēθβaiieiti mazdaiiasnanamca daēuuaiiasnanamca*⁵².

4.2. Altri casi:

4.2.1. *nāismī daēuuō frauuarānē mazdaiiasnō zaraθuštriš vīdaēuuō*⁵³:

- i) Y. 12, 1: senza varianti;
- ii) Y. 12, 6: *aθā azōmcīṭ yō mazdaiiasnō zaraθuštriš ...*⁵⁴: senza varianti;
- iii) Y. 12, 8: *mazdaiiasnō zaraθuštriš ...*: senza varianti;
- iv) Yt. 13, 89: *...nāišt daēuuō fraorəṇta mazdaiiasnō ...*⁵⁵; senza varianti.

4.2.2. *frā gauue vərəṇdiiāi mazdaiiasna zaraθuštraiiō*⁵⁶:

- i) Vr. 4, 2: senza varianti;
- Cf. Vr. 15, 1: senza varianti.

4.2.3. *tā varənācā tkaēšācā mazdaiiasnō abmī*⁵⁷:

- i) Y. 12, 7: senza varianti.

4.2.4. *paitišata mazdaiiasna sraošabe ... yasnəm* (cf. § 5.0.):

- i) Y. 57, 13: *mazdaiiasna: H1 E1*;
- Cf. A. 3, 3: *dātāca aēte mazdaiiasna ...*⁵⁸: senza varianti.

⁵² Tr.: «Colui tra i Mazdei la cui donna mescola il seme degli adoratori di Mazdā e degli adoratori dei daēva ...». Cf. HUMBACH-ELFENBEIN, 1990: 90-91; KOTWAL-KREYENBROEK, 1992: 64-65.

⁵³ Tr.: «Io disprezzo i daēva, mi dichiaro (per scelta) mazdeo, zoroastriano e che abiura i daēva».

⁵⁴ Tr.: «... così io che sono mazdeo e zoroastriano ...».

⁵⁵ Tr.: «... disprezzò i daēva e si dichiarò (lett. 'scelse') mazdeo ...».

⁵⁶ Tr.: «Dichiariamoci Mazdei (e) zoroastriani a beneficio della vacca...»; cf. KELLENS, 1982: 351.

⁵⁷ Tr.: «... secondo questo credo e dottrina io sono Mazdeo».

⁵⁸ Tr.: «Donate, o Mazdei, ...».

4.2.5. *yazaiiaṅta θβaṃ mazdaiiasna*⁵⁹:

i) *Yt.* 10, 119: *māzdaiiasna*: **L18**.

4.2.6. *arəduuīm sūrāṃ ...⁺yīm aiβitō mazdaiiasna hištəṅta barəšmō.zasta*⁶⁰:

i) *Yt.* 5, 98: senza varianti.

4.2.7. *aiβiiāsta mazdaiiasna gāθā^o srāuuaiiat nōit anaiβiiāsta*⁶¹:

i) *N.* 85: senza varianti.

4.2.8. *miiāzdauuā^o ratuš amiiāzdauuanəṃ ratunaēm aiiasnīm daste aṅtarə mazdaiiasnāiš*⁶²:

i) *A.* 3, 7: senza varianti;

ii) *A.* 3, 8: “ “

iii) *A.* 3, 9: “ “

iv) *A.* 3, 10: “ “

v) *A.* 3, 11: “ “

vi) *A.* 3, 12: “ “

4.2.9. *āat vaocāt ratuš ašauua mazdaiiasnaēibiiō. mazdaiiasna haṃ*
...⁶³:

i) *Vd.* 8, 11: senza varianti nelle due attestazioni.

4.2.10. *yasca pourunāṃ haθrākō ašaonāṃ mazdaiiasnanāṃ*⁶⁴:

i) *Yt.* 10, 66: senza varianti;

cf. *Yt.* 10, 120: *mazdaiiasnanāṃ*: **P13 H4 J10**;

mazdaiiasnāṃ: **F1 Pt1 E1 L18 K15 H3 M12**;

⁵⁹ Tr.: «... ti onorino i Mazdei ...».

⁶⁰ Tr.: «Arədvī Sūrā ... intorno alla quale i Mazdei stanno col *barəšman* in mano ... ».

⁶¹ Tr.: «I Mazdei canteranno cinti le *Gāθā*, giammai senza cintura ...».

⁶² Tr.: « il Ratu che offre il *miiāzda* dichiara il discepolo che non offre il *miiāzda* inadatto al sacrificio tra i Mazdei».

⁶³ Tr.: «allora dirà il pio Ratu ai Mazdei» Mazdei, (si raccolgano) ... ».

⁶⁴ Tr.: «... ed egli (*Nairyō.sarha*) compagno di molti pii Mazdei»; cf. GERSHEVITCH, 1967: 215-216.

cf. Vr. 3, 5: *āat vō kasciṭ mazdaiiasnanam*⁶⁵: senza varianti.

4.2.11. *haca abmāt nmānāt abmākəmcā mazdaiiasnanam*⁶⁶:

- i) Yt. 13, 157: senza varianti;
- cf. Vr. 12, 5: senza varianti;
- cf. Y. 68, 12: “ “

4.2.12. *yūžəm yōi mazdaiiasna*⁶⁷:

- i) Vd. 7, 71: senza varianti;

4.2.13. ... *aēte (yōi) mazdaiiasna*⁶⁸ ...:

- i) Vd. 5, 10; *aēte yōi mazdayasna*: senza varianti;
- ii) Vd. 5, 14: *aēte mazdaiiasna*: “ “
- iii) Vd. 5, 42: *aēte mazdaiiasna*: “ “
- iv) Vd. 6, 6: *aēte yōi mazdaiiasna*: “ “
- v) Vd. 9, 49: *aēte yōi mazdaiiasna*: “ “
- vi) V. 18: *aēte yō mazdaiiasnō*: “ “
- vii) V. 19: *aēte yō mazdaiiasna*: “ “
- viii) V. 20: *aēte yō mazdaiiasna*: “ “

4.2.14. *aētaḍa hē aēte mazdaiiasna*⁶⁹:

- i) Vd. 3, 18: senza varianti: In questo passo vi sono altre 3 attestazioni di *mazdaiiasna* senza varianti;
- ii) Vd. 5, 13: senza varianti. Cf. i seguenti passi:
- iii) Vd. 5, 14: *aēte mazdaiiasna*: senza varianti;
- iv) Vd. 5, 41: “ “ “ “
- v) Vd. 5, 42: *aēte yōi mazdaiiasna*: “ “
- vi) Vd. 5, 43: *aēte mazdaiiasna*: “ “
- vii) Vd. 5, 61: “ “ “ “
- viii) Vd. 6, 7: senza varianti;
- ix) Vd. 6, 46: “ “
- x) Vd. 6, 51: *aēte mazdaiiasna* (2 volte): senza varianti;

⁶⁵ Tr.: «Allora per ciascuno di voi Mazdei ... ».

⁶⁶ Tr.: «... e da questa casa di noi Mazdei».

⁶⁷ Tr.: «Voi, che siete Mazdei ... ».

⁶⁸ Tr.: « ... che (sono) Mazdei ...».

⁶⁹ Tr.: «Qui questi Mazdei ...».

- xi) *Vd.* 7, 12: senza varianti;
- xii) *Vd.* 8, 8: “ “
- xiii) *Vd.* 8, 10: “ “
- xiv) *Vd.* 9, 39: *aēte mazdaiiasna* (2 volte): senza varianti;
- xv) *Vd.* 14, 7: *aēte mazdaiiasna*: senza varianti;
- xvi) *Vd.* 16, 2: senza varianti;
- xvii) *Vd.* 16, 12: “ “

4.2.15. *aētabe yaṭ mazdaiiasnabe*:

- i) *Vd.* 16, 13: *mazdaiiasnabe*: **K1 L4.2 Mf2 B2**; *māzdaiiasnabe*; **Jp1**.

4.2.16. (*māca*) *pascaēta mazdaiiasna* . . . ⁷⁰:

- i) *Vd.* 3, 20: *pascaēta mazdaiiasna*: senza varianti;
 - ii) *Vd.* 6, 2: *māca pascaēta* ... : senza varianti;
 - iii) *Vd.* 7, 38: “ “: senza varianti (nel passo 4 attestazioni di *ma*^o senza varianti);
 - iv) *Vd.* 8, 22: senza varianti.
- Cf. *Vd.* 8, 37: *taḍa dim mazdaiiasna*: senza varianti;
Vd. 8, 38: “ “ “ “ “ “
N. 103: *...aēuuu mazdaiiasna* ... ⁷¹: senza varianti.

4.2.16.1. *vasō pascaēta mazdaiiasna vīmāḍasciṭ vīmāḍaiiaṅta vasō kərəṅtu mazdaiiasna vasō kərəṅti bišaziūā*⁷²:

- i) *Vd.* 7, 40: senza varianti.

4.2.17. *yezi mazdaiiasnō / mazdaiiasna* ...:

- i) *Vd.* 6, 3; *yezi mazdaiiasna* : senza varianti;
- ii) *Vd.* 6, 4: “ “ “ “
- iii) *Vd.* 6, 6: *yezi vasnə mazdaiiasna*: senza varianti;
- iv) *V.* 13: *yezi nārō mazdaiiasnō ... mazdaiiasnanəm*: senza varianti;
- v) *V.* 15: *yezi nārō mazdaiiasnō* ...: senza varianti.

⁷⁰ Tr.: « ... e successivamente i Mazdei (non) ...».

⁷¹ Cf. KELLENS, 1974: 255.

⁷² Tr.: «A volontà poi come medici curino un Mazdeo, a volontà potranno operare un Mazdeo, a volontà guariscano operando». Passaggio tardo e grammaticalmente erroneo (cf. KELLENS, 1982: 132).

4.2.18. *kabmāt mazdaiiasnanəm harəθrəm barāt*⁷³:

- i) *Vd.* 15, 17: *māzdaiiasnanəm*: **Mf2**;
 - ii) *Vd.* 15, 20: “ “
 - iii) *Vd.* 15, 23: “ “
- cf. *N.* 63: *mazdaiiasnanəm miiazdauuanəm*⁷⁴: **H**.

4.2.19. *aniiaēibiō mazdaiiasnaēibiō*⁷⁵:

- i) *Vd.* 5, 55: senza varianti;
- ii) *Vd.* 9, 33: *haca aniiaēibiō mazdaiiasnaēibiō*⁷⁶: senza varianti;
- iii) *Vyt.* 45: senza varianti.

4.2.20. *mazdaiiasnō dim afriuunaēibiš auuājanəm*⁷⁷:

- i) *FrW.* 8, 1: *mazdaiiasna* **K15**;
- ii) *F.* 11: *mazdaiiasnō*; senza varianti;
- iii) *Cf.* *V.* 13: *nārō mazdaiiasnō*: senza varianti.

4.2.21. *aməša spənta daēne māzdaiiasne* (I) ... *zaoθrāscā. yō aēšuuā mazdaiiasnaēšuuā* (II) *mazdaiiasnō* (III) *aojanō* ... *yāθβa gaēθā ašabe mərəyənte auui tū dim^x daēsiata . . .*⁷⁸:

- i) *Y.* 8, 3: (I) *māzdaiiasne*: cf. l'elencazione precedente;
- (II) *mazdaiiasnaēšuuā*: **J2 Mf2**; *mazdaiiasna. aēšuuā*: **Mf1.3 K4**;
- (III) *mazdaiiasnō*: senza varianti.

4.2.22. *yasca aētaēšəm mazdaiiasnəm* ... *imq vacō nōiṭ vīsaite fram-rūite aētəm ā yātumanabe jasaiti*⁷⁹:

- i) *Y.* 8, 4: senza varianti.

⁷³ Tr.: « ... da quale dei Mazdei riceverà protezione».

⁷⁴ Tr.: « ... uno dei Mazdei che partecipano al *miiazda* ...».

⁷⁵ Tr.: «... con (da) gli altri Mazdei?».

⁷⁶ Tr.: « ... (lontano) dagli altri Mazdei ... ».

⁷⁷ Tr.: «Io Mazdeo con le (mie) maledizioni lo farò perire».

⁷⁸ Tr.: «O Aməša Spənta, o Religione Mazdaica, ... e Libagioni! Colui che tra questi Mazdei, dicendosi Mazdeo, ... con la stregoneria il mondo di Aša distrugge, smascheratelo». L'emendamento è avanzato da Kellens, 1982: 136-137; cf. KELLENS, 1974: 322.

⁷⁹ Tr.: «E colui che tra questi Mazdei ... queste parole si rifiuta di declamare, (egli) cade sotto i colpi di colui che si dedica alla stregoneria».

4.3. Considerazioni filologiche

Anche in questo caso lo sostituzione della *-a-* breve con la lunga in *ma*^o è sporadica:

- Y. 57, 13: *māzdaiiasna* **H1 E1** per *mazdaiiasna*;
 Yt. 10, 119: *māzdaiiasna* **L18** per *mazdaiiasna*;
 Vd. 16, 13: *māzdaiiasnabe* **Jp1** per *mazdaiiasnabe*;
 Vd. 15, 17, 20, 23: *māzdaiiasnanam* **Mf2** per *mazdaiiasnanam*.

Pertanto, si può evincere che la tradizione manoscritta mantiene una certa regolarità nella trasmissione dei due composti con episodici scambi. Per il caso di Y. 12, 2 si veda sopra.

BIBLIOGRAFIA

- BACK, M. (1978) *Die sassanidischen Staatsinschriften*. Acta Iranica, 18. Téhéran-Liège.
- BAILEY, H.W. (1971) *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. 2nd. ed. with a new introduction. Oxford.
- BARTHOLOMAE, CH. (1895-1901) *Vorgeschichte der Iranischen Sprachen*, pp. 1-151. *Grundriss der Iranischen Philologie*. I Band. I Abteilung. Hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn. Strassburg.
- BARTHOLOMAE, CH. (1901) Arica XIV. *Indogermanische Forschungen*, 12, pp. 92-151.
- BARTHOLOMAE, CH. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- BENVENISTE, E. (1933) «Repentir» en Iranien. *BSL*, 34, pp. 28-31.
- BENVENISTE, E. (1958) Une Bilingue Gréco-Araméenne d'Asoka. IV. Les donnés iraniennes. *JA*, 246, pp. 36-48.
- BENVENISTE, E. (1966) *Titres et noms propres en iranien ancien*. Paris.
- BENVENISTE, E. (1970) Le terme iranien *mazdayasna*. *BSOAS*, 33, pp. 5-9.
- BENVENISTE, E. – DUPONT-SOMMER, A. (1966) Une inscription indo-araméenne d'Asoka provenant de Kandahar (Afghanistan). *JA*, 254, pp. 437-466.
- BIDEZ, J.-CUMONT, F. (1938) *Les Mages Hellenisés*. 2 voll. Paris.
- BOCCALI, G. (1981) L'Antico Persiano, pp. 11-23. *Nuovi Materiali per la Ricerca indoeuropeistica*. Pisa.
- Боголюбов, М.Н. [Bogolyubov, M.N.] (1971) Молитва Ахурамазде на древнеиранском языке среди арамейских надписей из Арбсуна, pp. 277-285 [An Old Iranian Prayer to Ahuramazda in Aramaic Characters. On the undeciphered Inscription from Cappadocia, pp. 347-348 (Engl. summary)], in *История Иранского Государства и Культуры, к 2500-летию Иранского Государства*, ed. da B.G. Gafurov, E.A. Grantovsky, M.S. Ivanov, Moskva.
- BOYCE, M. (1975) *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Text with notes. Acta Iranica 9. Téhéran-Liège.
- BOYCE, M. (1977) *A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian*. With a *Reverse Index* by R. Zwanziger. Acta Iranica 9a. Téhéran-Liège.
- BOYCE, M. (1982) *A History of Zoroastrianism*. Vol. II. *Under the Achaemenians*.

Leiden-Köln.

- CAMERON, G.G. (1949) *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago.
- CHABOT, J.-B. (senza data) *Répertoire d'épigraphie sémitique, publié par la Commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum*, (in 7 vol., 1900-1950). III. Vol., pp. 283-292, Paris.
- CHAUMONT, M.-L. (1960) L'inscription de Kartir à la 'Ka'bah de Zoroastre' (texte, traduction, commentaire). *JA*, 248, fasc. 3, pp. 339-373.
- CLERMONT-GANNEAU, CH. (1898) Inscription araméenne de Cappadoce. *CRAI*, Serie IV. T. 26, pp. 630-640; pp. 808-810.
- CLERMONT-GANNEAU, CH. (1900) Inscription araméenne de Cappadoce. *Rec. Arch. Or.*, 3, pp. 59-70.
- COWLEY, A.E. (1923) *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* Oxford.
- DARMESTER, J. (1886) Une page Zende inédite. *JA*, Huitième Série, Tome VIII, pp. 182-186.
- DARMS, G. (1978) *Schwäber und Schwager, Hahn und Huhn. Die Vrddhi-Ableitung im Germanen*. (MSS. B. 9) München.
- DEGHAN, K. (1982) *Der Avesta-Text Srōš Yašt (Yasna 57) mit Pahlavi-und-Sanskrit-übersetzung*. München.
- DHALLA, M.N. (1965) *The Nyaisbes or Zoroastrian Litanies*. New York.
- DONNER, H.-RÖLLIG, W. (1968) *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Mit einem Beitrag von O. Rössler. Band II. *Kommentar*. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Wiesbaden.
- DONNER, H.-RÖLLIG, W. (1971) *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Mit einem Beitrag von O. Rössler. Band I. *Texte*. Dritte, durchgesehene Auflage. Wiesbaden.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1936) *Études de morphologie iranienne. I. Les composés de l'Avesta*. Paris-Liège.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1962) L'étude de l'iranien ancien au vingtième siècle. *Kratylos*, VII, Heft 1, pp.1-44; reprinted in J. Duchesne-Guillemain, *Opera Minora. I. Philologie et Histoire de l'Iran*. Téhéran 1974, pp. 7-52.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1970) Old Persian *yāumanīš*, pp. 140-142. *W.B. Henning Memorial Volume*. Ed. by M. Boyce and I. Gershevitch. London.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1984) La contribution d'E. Benveniste aux études avestiques, pp. 197-206. *E. Benveniste aujourd'hui. Actes du Colloque international du C.N.R.S., Université F. Rabelais, Tours, 28-30 septembre 1983*. Tome II. Ed. par J. Taillardat, G. Lazard, G. Serbat. Paris.
- EILERS, W. (1953) *Der alte Name der persischen Neujahrsfestes*. Wiesbaden.
- GELDNER, K.F. (1889-1896) *Avesta the Sacred Books of the Parsis*. Stuttgart.
- GRSHEVITCH, I. (1954) *A Grammar of Manichean Sogdian*. Cambridge (reprinted 1961).
- GRSHEVITCH, I. (1964) Dialect variation in Early Persian. *TPS*, pp. 1-29.
- GRSHEVITCH, I. (1967) *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge.
- GRSHEVITCH, I. (1969) *Amber at Persepolis*, pp. 167-251. *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*. Vol. I. Roma.
- GRSHEVITCH, I. (1979) The Alloclottography of Old Persian. *TPS*, pp. 114-190.
- GIGNOUX, PH. (1972) *Glossaire des Inscriptions Pelevies et Parthes*. London.
- GIGNOUX, PH. (1986) *Iranisches Personennamenbuch*. Band II. *Mitteliranische Personennamenbuch*. Fasz. 2: *Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique*. Wien.
- GIGNOUX, PH. (1991) *Les Quatre Inscriptions du Mage Kirdir. Textes et Concordances*. Paris.
- GNOLI, GH. (1989) Un cas possible de différenciation lexicale entre *dari* et *pārsi*,

- pp. 151-164. *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*. Studia Iranica 7. Paris.
- GNOLI, GH. (1989) *The Idea of Iran*. Roma.
- GÖBL, R. (1983) *Sasanian Coins*, pp. 322-339. *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3 (1). *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Ed. by E. Yarshater. Cambridge.
- GREENFIELD, J.C.-PORTEN B., (1982) *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Aramaic Version*. London.
- GRELOT, P. (1972) *Documents araméens d'Égypte*. Paris.
- GRILLOT-SUSINI, F. (1987) *Éléments de grammaire élamite*, avec la collaboration de Claude Roche. Paris.
- HALÉVY, J. (1898) Une inscription araméenne d'Arabissos. *RS*, 6, pp. 271-273.
- HALLOCK, R.T. (1950) New Light from Persepolis. *JNES*, 9, pp. 237-252.
- HALLOCK, R.T. (1969) *Persepolis Fortification Tablets*. Chicago.
- HARMATTA, J. (1973) *Altiranische Funde und Forschungen*. Zu einem Buch von Walther Hinz. *Die Sprache*, 19, pp. 68-79.
- HENNING, W.B. (1942) An Astronomical Chapter of the Bundahishn. *JRAS*, pp. 229-248; ristampato in: W.B. Henning, *Selected Papers*. II. (Acta Iranica 15). Téhéran-Liège 1977, pp. 95-114.
- HENNING, W.B. (1958) Mitteliranisch, pp. 20-130. *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung. Vierter Band. *Iranistik*. Erster Abschnitt. *Linguistik*. Wiesbaden.
- HENNING, W.B. (1964) The survival of an ancient term, pp. 95-97. *Indo-Ironica*. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne. Wiesbaden; ristampato in W.B. Henning, *Selected Papers*. II. (Acta Iranica 16), Téhéran-Liège, pp. 589-591.
- HERZFELD, E. (1947) *Zoroaster and his World*. Vol. II. Princeton.
- HINZ, W. (1973) *Neue Wege im Altpersischen*. Wiesbaden.
- HINZ, W. (1975) *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*. Wiesbaden.
- HOFFMANN, K. (1958) Altiranisch, pp. 1-19. *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung. Vierter Band. *Iranistik*. Erster Abschnitt. *Linguistik*. Leiden-Köln.
- HOFFMANN, K. (1976) *Aufsätze zur Indoiranistik*. Herausgegeben von J. Narten. Bd. 2. Wiesbaden.
- HOFFMANN, K.-NARTEN, J. (1989) *Der Sasanidische Archetypus*. Untersuchungen zu Schreibung und Latgestalt des Avestischen. Wiesbaden.
- HUMBACH, H. - JAMASPASA, K.M. (1969) *Vaeθā Nask. An Apocryphal Text on Zoroastrian Problems*. Wiesbaden.
- HUMBACH, H. (1972) Late Imperial Aramaic and Early Pahlavi. *MSS*, 30, pp. 47-50.
- HUMBACH, H. (1974) Aramaeo-Iranian and Pahlavi, pp. 237- 246. *Commemoration Cyrus*. Acta Iranica, 2. Téhéran-Liège.
- HUMBACH, H. - ELFENBEIN, J. (1990) *Ērbedestān. An Avesta-Pahlavi text*. München.
- JACKSON, A.V.W. (1892) *An Avesta Grammar*. Stuttgart.
- JAMASPASA, K.M. cf. Humbach, H.
- JAMASPASA, K.M. (1991) *The Avesta Codex F1*. Wiesbaden.
- KELLENS, J. (1974) *Les noms-racines de l'Avesta*. Wiesbaden.
- KELLENS, J. (1984) *Le verbe avestique*. Wiesbaden.
- KELLENS, J. (1989) Avestique, pp. 32-55. In *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden.
- KELLENS, J. - PIRART, E. (1988) *Les textes vieil-avestiques*. Vol. I. Wiesbaden.
- KENT, R.G. (1953) *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*. New Haven.
- KLINGENSCHMITT, G. (1968) *Farhang-i oīm. Edition und Kommentar*. Erlangen (inedito).
- KOTWAL, F.M. (1966) *Editio princeps of the Vaeθā with transcription of the Pahlavi*

Version. Bombay.

- KOTWAL, F.M. - KREYENBROEK, Ph. G. (1992) *The Hērbedestān and Nērangestān*. Vol. I. *Hērbedestān*. Paris.
- KURYLOWICZ, J. (1956) *L'apophonie en indo-européen*. Wrocław.
- LANKARANY, F.-T. (1985) *Daēnā im Avesta, eine semantische Untersuchung*. Studien zur Indologie und Iranistik, Mon. 10. Reinbek.
- LAZARD, G. (1971) *Pahlavi, Pārsi, Dari: Les Langues de l'Iran d'Après Ibn al-Muqaffā'*, pp. 361-391, in *Iran and Islam in memory of the late Vladimir Minorsky*. Ed. by C.E. Bosworth. Edinburgh.
- LIDZBARSKI, M. (1900-1902) *Aramäische Inschriften aus Kappadocien*, pp. 59-74; pp. 319-326. *Ephemeris für semitische Epigraphik*. Bd. I. Giessen.
- LOMMELE, H. (1927) *Die Yāšt's des Awesta*. Göttingen-Leipzig.
- MACKENZIE, D.N. (1971) *A Concise Pahlavi Dictionary*. New York-Toronto.
- MACKENZIE, D.N. (1978) Shapur's shooting. *BSOAS*, 41, pp. 488-511.
- MARICQ, A. (1958) *Res Gestae Divi Saporis*. *Syria*, 35, pp. 295-360; ristampato in A. Maricq, *Classica et Orientalia*, Paris 1965, pp. 37-101.
- MAYRHOFER, M. (1968) Die Rekonstruktion des Medischen. *AÖAW*, 105, Nr.1, pp. 1-21.
- MAYRHOFER, M. (1971) Neuere Forschungen zum Altpersischen, pp. 42-66. *Donum Indogermanicum, Festgabe für Anton Scherer zum 70. Geburtstag*. Heidelberg.
- MAYRHOFER, M. (1973) *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen* [SbÖAW 286]. Wien.
- MAYRHOFER, M. (1979) *Iranisches Personennamenbuch*. Band I. *Die altiranischen Namen*. Wien.
- MARQUART, J. (1905) *Untersuchungen zur Geschichte von Eran*. II. *Philologus*. Supplementband 10. Heft I. Leipzig.
- NYBERG, H.S. (1974) *A Manual of Pahlavi*. Vol. II. Wiesbaden.
- PANAINO, A. (1990) *Tištīrya*. Part. I. *The Avestan Hymn to Sirius*. Rome.
- PAPER, H.H. (1955) *The Phonology and Morphology of Royal Achaemenid Elamite*. Ann Arbor (Michigan).
- PIRART, E. cf. Kellens, J.
- REICHELT, H. (1900) Der Frahang i oīm (Zand-Pahlavi Glossary). *WZKM* 14, pp. 177-213.
- REICHELT, H. (1901a) Der Frahang i oīm. II. Theil. *Index der Awestawörter*. *WZKM* 15, pp. 117-186.
- REICHELT, H. (1901b) *Aramäische Inschriften aus Kappadocien*. *WZKM* 15, pp. 51-56.
- REICHELT, H. (1909) *Awestisches Elementarbuch*. Heidelberg.
- ROSENTHAL, F. (1939) *Die aramäische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen*. Leiden (repr. 1969).
- SALEMANN, C. (1930) *A Middle-Persian Grammar*. Tr. by L. Bogdanov. Bombay.
- SANJANA, D.P. (1894) *Nirangistan: a photozincographed facsimile of a Ms... edited with an introduction and collation with an older Iranian Ms...* Pahlavi Texts Series. Bombay.
- SCHAEDER, H.H. (1930) *Iranische Beiträge I*. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. 6 Jahrgang, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 5. Halle.
- SCHUYLER, M. (1901) *Index Verborum of the Fragments of the Avesta*. New York.
- SKJAERVØ, P.O. (1991) Recensione di Hoffmann-Narten, 1989. *Kratylos*, 36, pp. 104-109.
- SMIRNOV, Y.J. (1896) [senza titolo] Записки Русскаго археологическаго общества, т. VIII, Вып. 3-4, Новая Сер., Труды отдѣленія археологіи древне-класической, византийской и западно-европейской. Книга пер-

- вая, 1895, C.IV [Petersburg 1896] pp. 444-446.
- SUNDERMANN, W. (1973) *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berliner Turfantexte IV. Berlin.
- TARAF, Z. (1981) *Der Awesta Text Niyāyīš mit Pahlavi und Sanskritübersetzung*. München.
- UNGNAD, A. (1911) *Aramäische Papyri aus Elephantine*. Leipzig.
- VAHMAN, F. (1986) *Ardā Wirāz Nāmag*. 'The Iranian Divina Commedia'. London and Malmo.
- VALLAT, F. (1972) Deux inscriptions élamites de Darius Ier (DSf et DSz) (I), *Studia Iranica*, 1, fasc. 1, pp. 3-15.
- WAAG, A. (1941) *Nirangistan. Der Awestatraktat über die rituellen Vorschriften*. Leipzig.
- WEST, E.W. (1880) *Pahlavi Texts*. I. Oxford.
- WESTERGAARD, N.L. (1852-1854) *Zendavesta or the Religious Books of the Zoroastrians*. Copenhagen.
- ZAEHNER, R.C. (1955) *Zurvan; a Zoroastrian Dilemma*. Oxford; reprinted with a new introduction. New York 1972.



Oxford, Pitt River Museum, Naga Trophies.

Gian Giuseppe Filippi

ON SOME SACRIFICIAL FEATURES OF THE
MAHIṢAMARDINĪ*

As it is well known, the Cosmos has been manifested through a primeval sacrifice mentioned by the *Sambhitās*¹ and the *Brāhmaṇas* as the Sacrifice of Puruṣa. This ritual has been performed by the Gods before the beginning of the Time. They severed the Supreme Being into an unlimited quantity of pieces, originating in this way the Universal Manifestation. The loss of the metaphysical unity, better called not-duality, and the formation of the multiplicity, is to be understood as un-temporal. In the vedic symbolism one expressed this concept by the duality of the two sisters Āditi, the undivided one, and Diti, the divided one. Both the Goddesses are depicted as of dark complexion: Āditi representing the upper Darkness of the not-Manifestation, Diti the lower Darkness of the Chaos². Diti, in terms of *Sāṃkhya*, is identified with *tamas*. According to the Doctrine of the *Maitrāyāṇī Upaniṣad*: «*tamo vā idamagra āsīdekam*», this world was, and in beginning only *tamas* alone³. This means that by the cosmogonic point of view, the manifestation starts by the dark root of the Nature. Infact, the same *Upaniṣad* states that from *tamas* developed *rajas*, and from *rajas*, *sattva*. The manifestation is caused by the break of the original harmony, that is to say by the Sacrifice of Puruṣa. We would like to remember now that among the figures of the Trimurti, Śiva corresponds to *tamas*. The development of the Universal Cosmos, starting from the same *tamas*, follows the progressive transformation in *rajas*, and then, into *sattva*. This development, depending by the Kāla aspect of Śiva, produces the Time, that is to

* This note is referred to our «Maḥiṣa: iconologia di un mito», in *Annali di Ca' Foscari*, XXXI, 3 (s. or. 23), 1992, pp. 161-184.

¹ «*Ekam vā idam vi babbūva sarvam.*» RV, VIII, 58, 2.

² RV, VIII, 18.

³ *MaiU*, V, 2.

say, the analytic production of any possibilities of manifestation. Expressing the same concept in mythic words, Diti, giving birth to her sons, the *Daityas*, produces the first beings, the primordial *Asuras*, the oldest creatures of the Universe.

As demonstrated by A.K. Coomaraswamy in his memorable «Angel and Titan»⁴, the *Asuras* are the first and the *tamasik* generation of beings, ancestors of the human beings and of the *Devas*. This evolution of the manifested beings overlaps to the inner development of the *Triguṇa*. In this way, the Cosmic Development follows the tendency of *sattva*, but without getting released from the bondage of the World. This is why the Cosmos becomes for the beings the jail of the rebirths. This point of view is not exclusive. It is possible to conceive the manifestation of the World as a tidy Theophany, beginning from the bright principle of the Universe. In this case, the firstborn ones would be the *Devas*, sons of the Superior Darkness Āditi. An interesting controversy between the monstrous Titans and the Solar Gods for the Firstbirth is described in the Tragedy of Eschylus, «The Eumenedes», where the human beings play the role of justices.

But for our purposes we need to support the doctrine as stated in the *Maitrāyāṇī Upaniṣad*. Actually, the *tamasik* manifestation of the Universe appears to be the sudden break of an equilibrium, like a pot fallen on the floor. The problem is: how to restore the previous condition?⁵ The answer to this question is as follows: the single manifested being has to perform a sacrifice similar to the Puruṣa's one, but sent in opposite direction, from the relative to the Absolute, from the particular to the Universal. For this purpose one needs the ritual rules and the knowledge of the ritual. Operating the sacrifice in this manner, the performer may collect, pick up, the fragments of his own being and reconstitute his original nature. Therefore through the sacrifice one gets released from the bondage of the *samsāra*. Of course, in this perspective, each sacrifice will be really a Self sacrifice (*ātmāyājña*). The person who offers the sacrifice is the real victim, in the sense that he renounces his own individual ego, with the intention (*śraddhā*) to identify himself with his true nature, the *Ātman*. The oblation of the victim is the external support of the

⁴ A.K. COOMARASWAMY, «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», in *JAOS*, vol. LV, n. 4.

⁵ This is the question, to whom the ritual reply is the preparation of the Mahāvira in the Pravargya rite. See J.A.B. VAN BUITENEN, *The Pravargya: An Ancient Indian Iconic Ritual: Described & Annotated*, Deccan College Publ.s, Pune 1968.

autosacrifice. In other terms, the oblations of victims, are mere substitute of the patron of the *yājñā*. As well explained by Vasudev Sharan Agrawala ⁶, there is the sacrifice of two Puruṣas: the first one is the Universal and Macrocosmic Virāt Puruṣa, which provokes the *śṛṣṭi*; «and the individual Puruṣa, who follows the model of the Virāt», is the second one. Carrying on with the same direction, we can formulate a new equation: every sacrifice is an *ātmāyājñā*, and every *ātmāyājñā* is a *puruṣamedha*. The topic of the human sacrifice is indeed very delicate. Most of the scholars maintain that the *puruṣamedha* is only a symbolic expression that never has been performed, even in remote epocs. Actually this view is not in opposition with the archaeological evidences from Kausambhi. The skulls discovered in the Vulture Altar are not necessarily proofs of a ritual killing of any men: in many periods of Indian History human bones have been used both by Hīndus and Buddhists for ritual purposes, collecting them in the cimiteries. It could become the first historical remains of tantric cults. But this would carry us away by our subject. Coming back to the *puruṣamedha*, we have maintained that most of scholars question the human sacrifice as historically performed in the official Brahmanism; on the contrary, it seems that some of the so-called extremist sects performed this and other abominable acts during their hidden rituals.

The Vedic Literature and its development in the *smṛti* have crystallized the ritual principle of the self-sacrifice in mythical figures, such as Puruṣa. All these Gods express in paradigmatic forms, different aspects of the ritual, being, in the same time, the personifications of the sacrifice. Puruṣa and Prajāpati are offered in sacrifice by the Gods. The Gods are inner to Puruṣa, because he was alone. This means that in the individual *puruṣa* the Gods are the individual faculties, *indriyas*, and so on. Coomaraswamy demonstrated that Vṛtra is the same Universal Puruṣa, who refused to self-sacrifice. He kept the water potentialities of the Manifestation, and obstructed the *śṛṣṭi*. For this reason Vṛtra is depicted as an *Asura*. Wounded by Indra, Demiurgic God, he emptied out all the worlds and beings. But other figures are to be enumerate as variants of the same model. Puruṣa, Prajāpati, Soma and Vṛtra ⁷ suffer their own dismembration,

⁶ V.S. AGRAWALA, *Vedic Lectures*, Prithivi Prakashan, Varanasi 1981, pp. 112-113.

⁷ But sometimes also Vṛtra is beheaded: RV, I, 52, 10.

instead Dadhyac, Namuci⁸, Dakṣa, Mākha⁹, Viṣṇu¹⁰, suffer only the decapitation. Following the interpretation of Coomaraswamy, this second list of figures mostly represents the sacrifice of the individual *puruṣa*. And we recognize that the Mahiṣāsura is to be included in this list, along with Rahu, Cinnamaṣṭha and other protagonists of similar Myths in *Purāṇas* and *Tantras*¹¹. But before carrying on, one needs to focus our attention on the victim of the bloody sacrifice.

Keith, commenting *Aitareya Brāhmaṇa*¹², informs us that in exceptional cases, the bloody sacrifice may substitute even the *agnīśomīya* oblation¹³. In some cases a Goddess prefers a specific animal for this *nirūḍhapāśubandha*, but the buffalo may substitute any class of animals. This is very important for our theory, because in the symbolic language of the sacrifice, also the *puruṣa* plays the same role. In *Rgveda*, Pūṣan and Viṣṇu offer in sacrifice to Indra one hundred buffaloes¹⁴, and in an other passage, one sacrifices three hundred buffaloes to Agni¹⁵. But more interesting is the passage concerning a gift of one hundred heads of buffalo¹⁶. Here one must clear up that the term buffalo, *mahiṣa* has been used sometime for the bison, *gaura*, *bos gaurus*. This has been possible because both the wild bulls represent the same chaotic power. In the interpretation of V.S. Agrawala¹⁷, the *gaura* is the Vedic symbol of the region of the potentiality *Parameṣṭhī*¹⁸.

On the other hand, the domestic bulls and the wild ones have been always definitively distinguished. The tame bull is the symbol of the life power. In this way buffaloes and bulls, are two classes of opposite and complementary animals. The buffaloes belong to the *mṛga* category of animals, that is the animals of the jungle. This term

⁸ M. BLOOMFIELD, «The Story of Indra and Namuci», *JAOS*, XV-XVI.

⁹ *RV*, X, 171, 2.

¹⁰ *SB*, XIV, 1, 1.

¹¹ In the same view V.S. AGRAWALA wrote: «The fight between Indra and Vṛtra is the primary pattern leading to many other similar formulations, such as Rūdra and Tripura, Skanda and Tāraka, Rāma and Rāvana, Gaṇapati and Vighna, Devī and Mahiṣa, Viṣṇu and Madhu-Kaiṭabha, etc.» *Ibid.*, pp. 81-82.

¹² *AiB*, II, 1, 1 and II, 2, 14.

¹³ A.B. KEITH, *Religion and Philosophy in Veda and Upaniṣads*, IV ed. Motilal Banarsidass, Delhi 1989 (I ed. Harvard 1925), pp. 324-325.

¹⁴ *RV*, VI, 17, 11.

¹⁵ *RV*, V, 28, 7.

¹⁶ *RV*, VIII, 5, 37.

¹⁷ V.S. AGRAWALA, *Devī Mahātmyā, the Glorification of the Great Goddess*, All India Kashiraj Trust, Varanasi 1963, p. 72.

¹⁸ *RV*, IV, 58, 3.

ethymologically comes from root *mṛg*, «to pursue», or «to keep the tracks» of the game, from which the word *marga*, trail: *ete arṣantiyūr-mayo ghr̥tasī mṛgā 'wa kṣīpaṇorīṣamānāḥ*¹⁹, these streams of *ghṛta* descend upon the fire, like wild beast that fly the hunter. In this view, the *mṛga* is the object of the chase by hunters, and the conclusion of this pursuit usually is the bloody shoot down of the animal.

The cattle, bulls and cows, on the contrary, belongs to the category of the *pāśu,s*, the domestic animals. This term derives from *pāśa*, the noose used by the owner (*pati*), to keep them in captivity. But the *pāśa* is not only the leash of Pāsupati; it is also the noose used by Yama and Varuṇa to strangle the mortals, that is to say, all the manifested beings. We meet so with two kinds of Deaths: the Death by strangle is representative of the natural end of life²⁰, whose principal symptom is the last breath before the final suffocation. The second kind of Death is the provoked one and performed with bloodshed²¹. On this same subject, Keith informs us that during the *nirūḍhapāśubandha*, the buffalo was tied up to the *yūpa*, anoint with butter, and finally his throat was cut; but sometimes the victim was strangled. This ritual is exactly the same which was performed in conclusion of the solemn rite of *āsvamedha*. It is well known that the Queen played an important function in this rite, being as *mahiṣī*, the symbol of the *Rājya*, and the true power or *śakti* of the King. But, being the *rājanya* representend in the rite by the sacrificial steed, it is very significant that the Queen be a she-buffalo²². It would be interesting to develop the relations between the symbolism of the horse and the buffalo, remembering that Yama²³, in his solar aspect of Vivasvat'son, rides a horse, or is himself a horse. *Kālo āsvo vabati saptaraśmiḥ*, says the *Atharvaveda*²⁴; Kāla drives a horse with seven reins. But a research in this direction could lead us astray from our subject.

¹⁹ RV, IV, 58, 6.

²⁰ But the Old Age kills with an arrow. See the episode of Kṛṣṇa and Jara. *MBh*, XVI, 5, 19-25.

²¹ But not only with the killing: *tubhyam eva jariman vardbatām ayam memamanye mṛtyavo himṣiṣuḥ śataṁ ye...* (*AV*, II, 28, 1) «proprio destinata a te, o vecchiaia, questa persona cresca; non le nuocciano le altre morti che sono cento...» R. LAZZERONI, «Il nettare e l'ambrosia: su alcune rappresentazioni indoeuropee della morte», in *Studi e Saggi Linguistici*, XXVIII, suppl. «L'Italia dialettale», vol. LI, 1988.

²² RV, V, 25, 7; *SB*, XIII, 2, 5.

²³ RV, I, 153.

²⁴ *AV*, XIX, 53, 1.

Studying the different classes of animals, Agrawala concludes with these words: «The Shathapatha Brahmana has clearly brought out this distinction of the tame and wild animals in its symbolical signification, viz. the Earth is the type of the domestic animals and the Heaven of the wild ones (SB, XIII, 2, 4, 1). Once we invoke the imagery of heaven and earth with reference to the two classes of animals, and also the intermediate region of the air for the third, we are faced with the flood of meanings associated with these well-defined symbols of Vedic thought»²⁵. Now it is clear why the sacrifice of a wild animal is a tremendous event, mostly even with bloodshed. It is true that the former iconographic images of the Mahiṣāsūramardīnī, dated back to Kuṣāna period, represent the Devī strangling the buffalo. In those cases «the Devī subjugates the demon in animal form by breaking his spine and strangling him with her main hands, which carry no weapons. Here one can mark an implicit assertion of power of the Goddess without reference to a heroic deed, but the emphasis is portrayed with weapons, which do not appear to have played any part whatsoever in the battle. This type also tries to provide a clue to the old tradition, where she is called Mahiṣāsūramardīnī or Mahiṣāmardīnī, the crusher of Mahiṣāsura. The term «*mardīnī*» is derived from the root «*mṛd*» meaning «to press violently, or to crush»²⁶. It is notable that to break the spine is the sign of the simple suppression of the evil, as well as Śiva Nāṭraja does to the dwarf Muṣālaka, and other terrible Gods of Hinduism and of Vajrāyāṇa. But anyhow these images of the Devī Chāṇḍikā are not very relevant in this view conflicting, as they are, with the scriptural descriptions. The beheading of the buffalo will be canonized in Gupta era as the most perfect symbol overlapping to the letter and the spirit of the sacrificial message.

It is necessary to fix now the following principle: the sacrificial rituals aimed to restoration of a lost harmony, are to point out symbols of transformation, in the real sense of overcoming the form (*rūpam*). The God is hidden under an asuric disguise; Purusottama has got the form of an individual *puruṣa*, the light is covered by darkness, the immortality lives under the appearance of mortality. Beheading the *Asura*, the *Deva* is unveiled; killing the Death the *amṛta* surfaces; the serpents shelling out from their old skin, become suns²⁷. Why, then, in the Myth we are examining, do we find just

²⁵ V.S. AGRAWALA, *VL*, p. 27.

²⁶ U.N. DHAL, *Mahiṣāsura in Art and Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi 1991, p. 66.

²⁷ *Pañcaviṃśa B.*, XXV, 15, 4. Mātariṣvam twirls Agni from the buffalo shape,

the buffalo? We can reply with the Viṣṇudarmottara Purāṇa²⁸: *yo mōho mārane nṛnam vijñēyo mahiṣastu sah*; know the buffalo as the confusion of the mind that people experience during the death. His dark colour, his furious nature, his unpredictable behaviour, evoke in the human imagery the mental conditions of the dying ones. The sacrifice of the buffalo becomes in this way the death of the mortality and the affirmation of its immortality²⁹. By this point of view, the iconography of Mahiṣamardinī corresponds strictly with the tantric image of Kālī, dancing on the corpse of Kāla³⁰.

The killing of the Death is the symbol of the realized initiatic death, and the visual description of the immortality. After the experience of this terrifying passage, the demonic sloughs fall and the shining nature of the true being emerges³¹.

This is the reason why the head of Viṣṇu, cut by the spring of his bow, rolling in the sky, became the Sun. This is why the head bones of Dadhyac changed in the *vajra*. In the puranic tale, the head of Rahu, which tasted the *amṛta*, became immortal, while his body fell down in the *patalas*. In the classic sources, the triumphing divinity is embodied by Parvatī, the daughter of the Himavat³²; this has been translated in the iconography with the Devi subjugating and piercing the *mahiṣa*. But the glory of the self realization and the precipitation of the asuric corpse are fixed in image by Chaṇḍikā standing up on the head of the buffalo. This head supports the daughter of the mountain in axial posture, as well as the *kuṇḍalinī* is the dark root of the *Merudaṇḍa*. This is the canonic version of many puranic tales, first of all the *Devī Mahātmyā*³³; but also the *Vāmana*, the *Varāha*, the *Devī Bhāgavata Purāṇas*. In the *Aruṇacala Mahātmyā* of the *Skanda Purāṇa* we find an interesting variant. From the headless body of the *mahiṣa*, a *jotirlingam* springs, revealing the hidden

were he lay hidden. RV, I, 141, 3.

²⁸ VdP, III, 51, 10.

²⁹ SB, X, 5, 2, 3.

³⁰ Similar meaning has the icons of Śiva Kālāntaka or Mārkaṇḍeya. It should be interesting also an approach to the tantric buddhist image of Yamāntaka; in fact even the killer of the buffalo-Yama has the head of buffalo.

³¹ The most touching relate of this intimate experience is the tale of Ramana Maharsi.

³² The mountain and the buffalo are always opposed each other: see the myth of Medhavin and Dhanusakṣa, MBh, III, 136; also the legend of Mahasu, reported by P. JAYAKAR, *The Earthen Drum*, National Museum Publ.s, New Delhi 1980, p. 26.

³³ G.G. FILIPPI, «Le Miniature del manoscritto del Markandeya Purana custodito presso la Biblioteca di Udine», in *Luigi Pio Tessitori, Atti del Convegno Internazionale di Udine*, 12-14 nov. 1987, Paideia ed., Brescia 1990, pp. 211-218.

nature of the buffalo. He was indeed an asuric form of Lord Śiva, and his murder pollutes the Devī as well as the vedic killing of Vṛtra polluted Indra. This version is nearer to the vedic concept of Śacrifice; the killed victim is transformed in a heavenly being, avoiding in this way the dualism God-Goddess. In a previous essay we have focussed the problem of the religious place of the myth of the Mahiṣāsūramardīnī in the development of the Hinduism from the V to XI century. The result of such iconographic and literary comparison have been that the puranic tales have been put in order in the same period of the *śākta* reforms of the *pāśupata* sects. This may explain the spiritual supremacy of the Devī on the male figure of the *Asura*. In an interesting, but often rushed book³⁴, W.D. O'Flaherty, correctly interprets the *mahiṣa* as a demonic ipostasis of the God Śiva. The proofs she was right does not rest in her freudian arguments, but in the not *śākta* version of the *Aruṇacala Mahātmyā*. From the behead buffalo jumps up the *jotirlingam* of Śiva. In this way the *axis mundi* is the same male God.

One more metaphor for the transformation is the conversion of the *Asura*: this is the conclusion of the tale in the *Kalika Purāṇa*, text not only important for the ritual of *Dasara*, but even for the iconographic canon. Mahiṣāsura becomes *bhakta* of the Devī. The Goddess is very much pleased with him and she recognises him as her own consort Śiva under *tamasik* hide; for this she let him to seek some favours. Mahiṣa selects two boons: to become the preferred victim for all the sacrifices, and to perform eternally her *seva*. The choice of the first boon is the mythical reference to the establishing buffalo sacrifice of the *Dasara*, concluding the *Navaratri* festival.

From the puranic variant of the conversion, a series of folk traditions derives. Among them sometimes the *Asura* remains a buffalo, as in the story of Potu Raju, Matoba and Gaudakona; some other times the same figure changes into a wild hunter half-brute, half-human. In the poetic tale of Kālaketu the *Caṇḍī Mangala*, one loses the ritual of a bloody sacrifice³⁵. As the same name suggests, Kālaketu is a figure for Śiva. He is a wild hunter out of caste, or maybe a tribal. With the Grace of the Goddess he is converted and

³⁴ W.D. O'FLAHERTY, *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*, II ed. Motilal Banarsidass, Delhi 1981, p. 82.

³⁵ See S. MUKHOPADHYAY, *Caṇḍī in Art and Iconography*, Agan Kala Prakashan, Delhi 1984. In the iconography the *śākta* sacrifice corresponds to the *mardana* or *mardīnī* images, such as, for instance, Gajāsūramardana, while the *bhakta* conversion, to the *mokṣa* images, such as *Gajendramokṣa*.

becomes the supreme priest of a new cult of Caṇḍi. We can note that the conversion, the service, the Grace, are new contribution of the *Bhakti* to the ancient *śākta* motif. But the theme of the wild hunter remains mysterious and strictly connected with our subject ³⁶.

Recently Alf Hiltebeitel ³⁷ proposed an interesting reinterpretation of the celebrated seal of Mohanjodaro, representing the so-called Proto-Śiva or Pāśupati. He supposed that the four wild animals, elephant, rhinoceros, tiger and buffalo, surrounding the central figure, are symbols of the rulers of the cardinal points. Regarding the buffalo, he suggests that he is related with the South, being this direction of the space ruled by Yama in the further Hinduism. Many scholars agree to this view and, by our part, we might reinforce this hypothesis observing that also in the Indus Valley Civilization, the cimiteries were situated out of the towns in southern direction. Analysing the main figure, instead of three faces, Hiltebeitel identifies a muzzle of buffalo. With this interpretation, the myth of the *mahiṣa* becomes the key of the representation. The God of Death, ruler of the South, performing a hard *tapas*, becomes Indra, or, in other words, he usurps the throne of Pāśupati, the king of the beings. This scholar finds a confirmation to his own view in the tiger in the left lower corner of the seal. In fact, this animal, who is the symbol and *vāhana* of the Devī, is engraved in attitude to attack the buffalo-headed central figure. This hypothesis is rather well based; and it is supported by other elements; in the seals of the Indus Valley the only ones struggle scenes show men fighting against tigers or against buffaloes. In an other seal, for instance, one might notice of a human figure sacrificing a buffalo in the same canonic posture of the Gupta and post-Gupta Mahiṣamardinī. In other seals there are men fighting with tigers, or men taking refuge from the tigers on a branch of a tree. The opposition buffalo-tiger finds a compromise in some seals in which the tigers have the horns.

We cannot forget here the bronzes of Daimabad. Three animals coincide with those of the Proto-Śiva of Mohanjodaro: buffalo, elephant, rhinoceros. Unfortunately the tiger is missing, and we do not know even if it existed out of our imagination. But the forth statue is quite significant, representing a hunter in a chariot; four

³⁶ We mentioned Jara in the Kṛṣṇa's myth: an other wild hunter, in the śaiva myth is Kirāta. *MBh*, Vanaparva, 37, 41.

³⁷ A. HILTEBEITEL, «The Indus Valley "Proto-Śiva", Reexamined through Reflections on the Goddess, the Buffalo, and the Symbolism of *vāhanas*», in *Anthropos*, vol. 73-1978, pp. 767-769.

heads of cobra cover the phallus of the figure. On the central pole of the chariot a dog is standing. All these features refer to the theme of the wild hunter, that is to say Yama or Pāśupati.

In my before quoted study on *mahiṣa*, I have approached also the cult of the Devī in the extremist *śākta* sects and in some tribes. The statement of the *Mahābhārata* let understand that the cult of the daughter of the Himavat was very diffused among the tribes of the mountains, like *Śabarās*, *Pulindas* and other *Barbarais*³⁸. She was worshipped with obscure rites, with bloodshed, spirits and meat³⁹. In fact the human sacrifice has been performed till last century by many tribes. And it is significant that when the law forbade the ritual murder, they substitute the human victim with the buffalo. During their festivals, while the performer of the sacrifice wears a headdress very similar to the famous seals of Mohanjodaro, the dancers wear masks of lions, tigers, elephants and so on. Among the Naga tribes, the human sacrifice had taken the form of the head-hunting, according to the ancestral customs of their ethnic origins. But there were more relevant features in their ritual hunting of skulls. First of all, the hunter considered himself to be a tiger, up to the point that their shamans were trying hard to become were-tigers⁴⁰. In their perspective the tiger had to be a divine animal. On the contrary, the human game was considered by them to be a buffalo; actually, on the skull-trophy, they stuck a pair of buffalo or bison horns. It is very possible that some extremist sect of the Saktism had been influenced by the cruel rites of some tribes, especially in Eastern India. In this way the sacrifice of the buffalo, since the oldest roots of Indian Civilization, through the vedic rites, the puranic traditions, the folk tales, even through the degeneration of some sects, but especially through the images and the performed sacrifice of *Dasara*, reached us till this conclusion of the twentieth century.

³⁸ HV, III, 3.

³⁹ HV, II, 22.

⁴⁰ J. JACOBS, *Les Nagas*, éd. Oligane, Genève 1991, ch. 9.

Antonio Rigopoulos

THE GENEALOGY OF DATTĀTREYA

Dattātreya is a *Purāṇic* deity. The *Purāṇas* say that he was born to Anasūyā and the *ṛṣi* Atri, her husband ¹, as a fragment of Viṣṇu or as the Viṣṇu portion of the *trimūrti*, when Brahmā, Viṣṇu, and Śiva consented to be born as three sons from the womb of Anasūyā known as Soma, Datta, and Durvāsas respectively ².

It thus seems appropriate, in order to trace Dattātreya's origins, to offer a portrayal of his 'family', that is of his 'parents' and 'brothers', from their first *Vedic* emergence onwards.

John E. Mitchiner aptly defines the nature and functions of seers, the mind-born (*mano-ja*) sons of Brahmā the creator:

«The Ṛṣis are (...) above all those who are ever involved in movement ($\sqrt{rṣ}$): firstly the inner movement of self-transformation through *tapas*, and secondly the external movement of causing change, growth and increase in creation. The Ṛṣi traditions revolve around the complementary cycles of asceticism and creation; when one such cycle ends, the next begins, and the Ṛṣis are thus constantly building up and discharging their inner creative energy which is itself the energy and nature of *brahman*.» ³

In *Vedic* literature the classic list of the seven ⁴ *ṛṣis*, who are

¹ According to some accounts, Atri also married a further ten wives including Bhadrā (in some versions, Soma is Bhadrā's son), and begot from them the so called Svastyātreyas.

² See *Śiva Purāṇa* 2.19.1-28; *Mārkaṇḍeya Purāṇa* 16.89.

³ J.E. MITCHINER, *Traditions of the Seven Ṛṣis*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1982 ¹, p.313.

⁴ The number may have been suggested by that of the seven priests reported in *Rg Veda* 2.1.2, of which the *ṛṣis* would be viewed as prototypes. *Śatapatha Brāhmaṇa* 2.1.2.4 associates the *ṛṣis* to the seven stars in the constellation of the Great Bear (Atri, figuring as the fifth *ṛṣi* in the *Vedic* list of seers, would then figure as *e Ursa Maior*) and also states that they were originally bears. Such identification is partly

believed to dwell in the northern region of the Indian subcontinent, comprises Viśvāmitra⁵, Jamadagni⁶, Bharadvāja⁷, Gotama⁸, Atri, Vasiṣṭha⁹ and Kaśyapa¹⁰.

due to the equal number in the two cases, and also because of the similarity of sound between *ṛṣi* and *ṛkṣa*, which in the *Ṛg Veda* means both star (1.24.10) and bear (5.56.3).

⁵ Lit. friend of all. The *Ṛg Veda* makes him son of a king named Kuśika, but later authorities make him the son of Gāthin or Gādhi, king of Kanyākubja. Viśvāmitra is attributed the authorship of the third *maṇḍala* of the *Ṛg Veda*, containing the celebrated verse *Gāyatrī*. The *ṛṣi* was born a *Kṣatriya*, but by intense austerities raised himself to the *Brāhmaṇ* caste. The most important feature in the legends concerning Viśvāmitra is the active and enduring struggle between him and the *Brāhmaṇ ṛṣi* Vasiṣṭha, typifying the rivalry between the *Brāhmaṇ* and *Kṣatriya* castes for supremacy. Each of them was at different times the *purohita* (family priest) of king Sudās, a position of considerable importance and power, which stimulated if it did not cause their rivalry.

⁶ A *Brāhmaṇ* and a descendant of Bṛghu, he was the son of Ṛcika and Satyavatī. He married Reṇukā, daughter of the king Prasenajit of the solar race, and was the father of five sons, the youngest and most famous of whom was Paraśurāma. The *Mahābhārata* reports that Jamadagni engaged deeply in study and obtained entire possession of the *Vedas*.

⁷ Lit. bearing speed or strength. Many *Ṛg Vedic* hymns are attributed to Bharadvāja: 6.1-30; 6.37-43; 6.53-74; 9.67.1-3; 10.137.1. He was the son of Bṛhaspati and the father of Droṇa, preceptor of the Pāṇḍavas. The *Taittirīya Brāhmaṇa* reports that 'he lived through three lives', probably meaning a life of great length, and that he became immortal and ascended to the heavenly world, uniting with the sun. In the *Mahābhārata* he is said to live at Haridvāra; in the *Rāmāyaṇa* it is narrated how he received Rāma and Sītā in his hermitage at Prayāga. According to some *Purāṇas* and the *Harivamśa*, he became the son of king Bharata by gift or adoption. To account for his name, an absurd story is given about his birth: his mother, the wife of Utathya, was pregnant by her husband *and* by Bṛhaspati. Dīrghatamas, the son by her husband, kicked his half-brother out of the womb before his time, when Bṛhaspati said to his mother: '*Bhara-dvā-jam*', that is, 'Cherish this child of two fathers'. On Bharadvāja, see T. SARMAH, *The Bharadvājas in Ancient India*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1991¹.

⁸ Lit. the largest ox. Son of Rahūgaṇa, he belonged to the family of Āngiras. To Gotama is attributed the composition of *Ṛg Veda* 1.74-93.

⁹ Lit. most wealthy. Vasiṣṭha was the possessor of Nandinī, the cow of plenty, who had the power of granting him all things (*vasu*) he desired, hence his name. He is the author of the seventh *maṇḍala* of the *Ṛg Veda* and of several others hymns. Though Vasiṣṭha is classed among the Prajāpatis who sprang from Brahmā, a hymn in the *Ṛg Veda* and the commentaries thereon assign him a different origin or rather a second birth, and represent him and the sage Agastya to have sprung from Mitra and Varuṇa. There was a special rivalry between Vasiṣṭha and Viśvāmitra, who raised himself from the *Kṣatriya* to the *Brāhmaṇ* caste. The enmity between the two comes out very strongly in the *Rāmāyaṇa*. Viśvāmitra ruled the earth for many thousand years as king, but he desired Nandinī, the wondrous cow of plenty which he had seen at Vasiṣṭha's *āśram*, and attempted to take her away by force. In the battle which followed, Viśvāmitra was defeated and had to abdicate and retire to

In later Epic and early *Puṛāṇic* literature, a second main list of the seven *ṛṣis*, now believed to dwell chiefly in the southern region of India, came to supersede the first. The reasons for the change can be traced to influences exerted by members of particular *Brāhmaṇ gotras* from southern regions, particularly the region of the western Deccan during the rule of the Sātavāhanas¹¹ and their successors. This second main list comprises Aṅgiras¹², Atri, Vasiṣṭha, Marīci¹³, Pulastya¹⁴, Pulaha¹⁵, and Kratu¹⁶.

Interestingly, Atri and Vasiṣṭha are the only *ṛṣis* who appear in

the Himālaya. Subsequently, the two met again and fought in a single combat, where Viśvāmitra was again defeated. Finally, we are told how Viśvāmitra, through a life of intense *tapas*, was able to work his way up to the *Brāhmaṇical* order. Vasiṣṭha suffered from his elevation to the priestly caste, and the hundred sons of Vasiṣṭha denounced Viśvāmitra for presuming, though a *Ḳṣatriya*, to act as a priest. This so enraged Viśvāmitra that he, by a curse, doomed the sons of Vasiṣṭha to be reduced to ashes and be reborn as degraded outcasts for seven hundred births. Eventually, Vasiṣṭha, being propitiated by the gods, became reconciled with Viśvāmitra, recognising his claim to all the prerogatives of a *Brāhmaṇ ṛṣi*.

¹⁰ Lit. having black teeth. A *Vedic* seer to whom some hymns are attributed. All authorities agree in assigning to him a large part in the work of creation. According to the *Mahābhārata*, the *Rāmāyaṇa*, and the *Purāṇas* he was the son of Marīci, the son of Brahmā, and he was father of Vivasvat, the father of Manu. Kaśyapa, according to the *Mahābhārata*, married Aditi (from which the Ādityas, headed by Indra, originated) and twelve other daughters of Dakṣa, from whom he had a numerous and very diversified offspring (demons, snakes, birds etc.). Kaśyapa is also presented as the priest of Paraśurāma and Rāmacandra.

¹¹ In the *Purāṇas*, also referred to as the Āndhras. The texts mention the names of thirty kings, whose rule is said to have endured for about four centuries (1st century BCE to 3rd century CE). Their capital appears to have been Pratiṣṭhāna, now Paiṭhaṇ, on the upper Godāvarī river.

¹² Many hymns of the *Ṛg Veda* are attributed to Aṅgiras. He is later identified with one of the law-givers and with a writer on astronomy. He is also often identified with Bṛhaspati, the regent of the planet Jupiter, or with the planet itself. The name *aṅgiras* seems to be derived from the verbal root *ag*, the same of *agni*. This may explain why his name is often used as synonymous with that of Agni, or of Agni's father.

¹³ Lit. a ray of light. The chief of the Maruts i.e. the storm gods, and the father of Kaśyapa.

¹⁴ He was the medium through which some of the *Purāṇas* were revealed. For instance, he is said to have received the *Viṣṇu Purāṇa* from Brahmā, and to have communicated it to Paraśara, who revealed it to mankind. Pulastya was father of Viśravas, the father of Kuvera and Rāvaṇa, and all the Rākṣasas are supposed to have sprung from him.

¹⁵ His wife was Kṣamā, and he had three sons, Kardama, Arvarīvat, and Sahiṣṇu.

¹⁶ Lit. intelligence, understanding, from the verbal root *kr*. Kratu is intelligence personified. The *Viṣṇu Purāṇa* narrates that his wife Samnati brought forth the 60,000 Vālikhilyas, pigmy sages no bigger than a joint of the thumb.

both of the main lists. Their *gotras* are also listed independently of all others. Similarly, both Atri and Vasiṣṭha are independent of any of the other *ṛṣis* in either of the two lists of the seven seers.

In *Vedic* mythology Atri (lit. 'an eater', 'a devourer' from *Skt.* root *ad*¹⁷) is a *maharṣi* author of many hymns, especially composed in praise of Agni¹⁸, Indra¹⁹, the Aśvins²⁰ and the Viśvadevas²¹. In

¹⁷ The cognate word *atrin*, a frequent adjective in the *Rg Veda* used to describe demons, is interpreted to mean devourer. The word *atri* itself is once employed (*RV* 2.85) as an attribute of Agni, probably with this same meaning. This has led some scholars to suggest that Atri originally represented some form of Agni.

¹⁸ Fire, the deity presiding over the earth, is one of the most ancient and sacred Devas of the Hindu pantheon. He appears in three main forms: in heaven as the sun, in mid-air as lightning, on earth as fire. Together with Vāyu (presiding over the air) and Sūrya (presiding over the sky), he is one of the three great deities of the *Vedic* pantheon. About two hundred hymns of the *Rg Veda* are dedicated to him. Indeed, the very first *Rg Vedic* hymn begins with the celebration of Agni as the supreme priest i.e. as the foremost mediator or messenger (*dūta*) between men and the gods: «I worship Agni, the *purohita*, the priest-god (*ṛvij*) of the sacrifice, the *hotr*, the bestower of wealth» (*agnimīle purohitam yajñasya devamṛvijam / hotāraṃ ratnadbhātāmam //*). Agni is the protector of men and their homes, and witness to their actions, hence his invocation at all solemn occasions.

¹⁹ The god of the firmament, the personified atmosphere. In the *Vedas* he stands first among the gods, but he is not uncreated, and is represented as having a father and mother. He is described as being of a golden color and as having arms of enormous length. He rides in a bright golden car drawn by two horses. His weapon is the thunderbolt, but he also uses arrows, a great hook, and a net, in which he is said to entangle his foes. The *soma* juice is his special delight. As deity of the atmosphere, he governs the weather and dispenses the rain and thus fertility. He sends forth his lightning and thunder, and is constantly at war with Vṛtra or Ahi, the demon of drought and inclement weather, whom he overcomes with his thunderbolts. More hymns are addressed to Indra than to any other deity in the *Vedas*, with the exception of Agni.

²⁰ Lit. the owners of horses. The twin sons of Dyaus, the bright sky. They are represented as ever young and handsome, bright and of golden brilliancy, agile and possessed of many forms. They ride in a golden car drawn by horses or birds, as harbingers of dawn (Uṣas) and deliverers from the distress of darkness. In fact the Aśvins, typical succouring deities, may originally have been conceived as finders and rescuers of the vanished light of the sun. As personifications of the morning dawn, they are said to be children of the sun by a nymph who concealed herself in the form of a mare; hence she was called Aśvinī and her sons Aśvins. Throughout *Vedic* mythology, the twin gods are revered as miraculous physicians (*dasra*): they heal diseases with their remedies, restore sight, cure the sick and maimed. Fifty-four hymns of the *Rg Veda* are dedicated to them. The Aśvins have a parallel in the two famous horsemen of Greek mythology, the Dioskouroi, sons of Zeus.

²¹ Lit. all the gods. In the *Vedas*, they form a class of deities of inferior order. They are often vaguely addressed as 'preservers of men' or 'bestowers of rewards'. In later times, they appear as a class of gods particularly interested in exequial offerings. The lists of them vary, both in number and in names. The following is

fact, he is one of the seers most frequently mentioned in the *Rg Veda* (forty times in the singular, six times in the plural i.e. the Ātreyas, designating his descendants). The whole of the fifth book of the *Rg Veda* is attributed to the family of the Atris.

Atri is spoken of as a *ṛṣi* belonging to the five tribes (*RV* 1.117.3), and is mentioned along with Manu²² and other ancestors of the human race (*RV* 1.39.9).

Agni is said to have helped Atri (*RV* 7.15.5). Indra, having heard Atri's prayer (*RV* 8.36.7), also helped him by opening the cowstall for him and the Aṅgirasas²³ (*RV* 1.51.3).

The characteristic myth about Atri in the *Rg Veda* is connected with the Aśvins, his chief protectors. They deliver Atri from darkness (6.50.10; 7.71.5), and they rescue him out of a chasm (*ṛbīsa*) with all his host when they destroy the wiles of a malignant demon (1.116.8; 1.117.3). The chasm into which Atri had fallen was a burning one, but they gave him a strengthening drought. The Aśvins made the burning chasm or his abode (*gr̥ba*) agreeable for him (10.39.9; 8.62.7). They also prevent the fire from burning him (8.62.8). They rescue Atri who is in the heat (10.80.3), they protect him from the heat with coolness (1.119.6; 8.62.3), and make the

one of them: Vasu, Satya, Kratu, Dakṣa, Kāla, Kāma, Dhṛti, Kuru, Purūravas, Mādravas. Two others are sometimes added, Rocaka or Locana and Dhuri or Dhvani.

²² Lit. the man, from the root *man*, to think. This name refers to fourteen mythological progenitors of mankind and rulers of earth, each of whom holds sway for the period called a *manvantara* (*manu-antara*), the age of Manu, that is a period of no less than 4,320,000 years. The first of these Manus was Svāyambhuva, who sprang from Svayambhū, the self-existent, identified with Brahmā. According to another account, this Manu sprang from the incestuous intercourse of Brahmā with his daughter and wife Śatarūpā. As the acting creator, this Manu produced the ten Prajāpatis or progenitors of mankind, also known as the Maharṣis. The law-book commonly known as Manu is ascribed to this Manu, and so also is a *Sūtra* work on ritual bearing the same name. The Manu of the present age is the seventh, named Vaivasvata, the son of Vivasvat, the sun, and he is a *Kṣatriya* by race. He is also known as Satyavrata. There are various legends that he was saved from a great flood by Viṣṇu or Brahmā. The names of the fourteen Manus are as follows: Svāyambhuva, Svārociṣa, Auttami, Tāmasa, Raivata, Cākṣuṣa, Vaivasvata, Sāvaiṇa, Dakṣasāvārṇa, Brahmasāvārṇa, Dharmasāvārṇa, Rudrasāvārṇa, Raucya, Bhautya.

²³ The descendants of Aṅgiras. They occur in hymns addressed to luminous deities, and, at a later period, they become for the most part personifications of light, of luminous bodies, of celestial phenomena, and also of sacrificial fires. The Aṅgirasas are indeed closely associated with Agni: as the latter, they are often described as messengers between gods and men. The etymological connexion of the term *aṅgiras* with the Greek term ἄγγελος (messenger) confirms it.

burning heat agreeable for him (1.112.7). Once they are said to have rejuvenated Atri, who had grown old (10.143.1-2).

Certainly the most important episode about Atri in *Vedic* mythology, subsequently taken up in the Epics and *Purānas*, is the one in which he is said to have found and replaced the sun when it was afflicted by the demon of eclipses, Svarbhānu:

«The demon Svarbhānu struck the sun with darkness; Indra destroyed him, and Atri found the hidden sun, Atri placed the eye of the sun in the sky.»²⁴

Other *Vedic* versions similarly relate that Atri conducted the sun back to the sky, and repelled the darkness by his speech²⁵. Because Atri restored light to the worlds, the Ātreyas should be chosen to officiate at the sacrifice, and they should receive the first *dakṣiṇā*, before members of other *gotras*.

Indeed, the basic transformation which the *ṛṣi* brings about in his performance of *tapas* is the production of heat in the body. The 'fire' of his *tapas* is such that he is thought to be transmuted into fire (Agni) itself, burning the worlds with his heat and illuminating them with the light that radiates from his body. Consequently, one of the powers acquired by the *ṛṣis* was to bring light to the world, and to take the place of either the sun or the moon. In this connection, some scholars have suggested that Atri may have originally represented some form of Agni, personification of the sacrificial fire carrying the offerings to the deities of the celestial realms.

Some later versions in the *Purānas* relate Atri's rescue of the sun in a similar way, often adding that Atri himself spread brilliance, and that he stopped the sun from falling by uttering the words 'may all be well with you' (*svasti te'stu*)²⁶. In other versions, however, it is said that Atri himself took the place of the sun and became the sun. The *Mahābhārata* relates that Atri is he who, when the sun was destroyed, himself ascended upwards²⁷; while another passage relates that he became *both* the sun and the moon:

«Svarbhānu pierced the sun and moon with arrows, whereupon the gods were engulfed in darkness and began to be struck down by the demons. They caught sight of Atri performing *tapas* in a wood,

²⁴ RV 5.40.6-9.

²⁵ AV 13.2.4-36; *GopathaB* 1.2.17; *KauṣītakiB* 24.3; *PancaviṃśaB* 6.6.8-10, 14.11.14; *ŚatapathaB* 4.3.4.21.

²⁶ *BrahmaP* 13.9-11; *BrahmāṇḍaP* 2.3.8.76-79; *LingaP* 2.63.71-73; *SkandaP* 7.1.20.42-44.

²⁷ *MBh* 1.114.39-42.

and asked him to help them; Atri asked how he could protect them, and they replied: 'Become for us the moon, the destroyer of darkness, and the sun, the destroyer of demons.' Thereupon Atri created light through his *tapas*, and made the worlds bright and without darkness; he overcame hosts of the gods' enemies through his own *tejas*²⁸, and the gods saw that the demons were being burnt by Atri.»²⁹

Further versions relate that, because of the length and power of his *tapas*, Atri's body assumed the brilliance of the moon: his lustre spread over the sky and flooded the worlds with light whence ten goddesses conceived and gave birth to his son Soma³⁰. In another version it is said that through his *tapas* the moon flooded forth from his eyes and illumined the universe with its lustre³¹. The associations in these latter versions of Atri with the moon rather than with the sun may be derived from his role, especially in the *Purānas*, as the father of Soma; *soma* being yet another name for the moon.

Throughout the Epic period, Atri is referred to as one of the ten *Prajāpatis* or lords of creation engendered by Manu, and also as a mind-born son of Brahmā. As one of the seven *ṛṣis* he presides over the reign of Svāyambhuva, the first Manu or, according to others, of Svārocīṣa, the second, or of Vaivasvata, the seventh.

In the *Mahābhārata*, the *ṛṣi* Atri is said to have gone to Videha to instruct king Nimi on the performance of the *śrāddha* rites³². With reference to dispute and rivalries between *ṛṣis*, we are told of how, on one occasion, Atri went to king Vainya to gain wealth to distribute to his sons and servants before retiring to the forest. He praised the king as the foremost of all sovereigns. But the *ṛṣi* Gautama objected to this, saying that such an honor was reserved only for Indra. The dispute was finally resolved in Atri's favour by Sanatkumāra, thus gaining the desired wealth from the king³³.

Indeed, *ṛṣis* are often depicted as being the recipients of various kinds of gifts from kings. In *Bṛhaddevatā* 5.28-36, we read of how Atri obtained gifts of 10,320 cows and a golden wagon with two oxen from king Tryaruṇa Aikṣvāka, of 100 oxen from king Aśvamedha, and of much wealth from king Trasadasyu.

²⁸ Lit. splendor or brilliance, also fiery energy. The term may refer to the *ṛṣi*'s powerful *semen*.

²⁹ *MBh* 13.141.1-11.

³⁰ *Harivamśa* 20.1-14.

³¹ *MatsyaP* 23.3-6.

³² *MBh* 13.91.18 f.

³³ *MBh* 3.183.1-32.

In the *Rāmāyana*, when Rāma, together with Lakṣmaṇa and Sītā, sets out from Ayodhyā at the start of his exile, he is offered hospitality at the *āśram* of Atri and Anasūyā in the Citrakūṭa mountain. Here he is told of how in olden times Anasūyā, through her *tapas*, caused the river Jahnvi³⁴ or Gaṅgā³⁵ to flow in that place³⁶.

In the *Purāṇas*, Atri's *āśram* is located among the snows by the source of the river Airāvati³⁷ in the Himālaya. The seer is depicted as a strict vegetarian: even the animals around his *āśram* are said to be vegetarian and friendly to one another, due to the *ṛṣi*'s influence³⁸. The *Matsya Purāṇa*, narrating the journey of the *Brāhmaṇ* Purūravas³⁹ to the Himālayas for practicing austerities, thus describes Atri's hermitage:

«On that mountain there is a charming hermitage where all desires are granted and whose trees drop fruit fit for the chief of gods. That supreme hermitage, where black bees are always buzzing, encircles the mountain like a necklace. Visited by the wives of the gods, it destroys all sins. There, heaps of snow, shining like the orb of the moon, are piled up here and there by playful monkeys. The hermitage is surrounded on all sides by valleys filled with snow and rocky caves always hidden from mankind.

«After worshipping Bhava⁴⁰, the mighty King Purūravas, lord of

³⁴ Lit. the daughter of Jahnu. One of the many names of the river Ganges derived from Jahnu, the name of a sage descended from Purūravas. Jahnu was disturbed in his devotions by the passage of the Ganges, and consequently drank up its waters. He afterwards relented, and allowed the river to issue from his ear.

³⁵ Lit. swift-goer, from the verbal root *gam*. It is mentioned only twice in the *Rg Veda*. The *Purāṇas* represent the heavenly Ganges flowing from the toe of Viṣṇu, and to have been brought down from heaven by the prayers of the saint Bhagīratha, to purify the ashes of the sixty thousand sons of king Sagara, who had been burnt by the angry glance of the *ṛṣi* Kapila. Thus, the Ganges is also known as Bhāgīrathī. We are also told that the divine river was angry at being brought down from heaven, and thus Śiva, to save the earth from the shock of her fall, caught the Gaṅgā on his brow, and checked its course with his matted locks. For a thorough presentation of Gaṅgā's mythology, see S. PIANO, *Il mito del Gange: Gaṅgā-Māhātmya*, Torino, Promolibri, 1990.

³⁶ *Rām* 2.109.6-10.

³⁷ The name is derived from the word *irāvat*, meaning 'produced from water'.

³⁸ *MatsyaP* 119.55 f.

³⁹ In the *Vedas*, a mythical personage connected with the sun and the dawn, and existing in the middle of the universe. According to the *Rg Veda*, he was son of Ilā, and a beneficent pious prince. He is the hero of the story of Vikrama and Urvaśī. Purūravas is the *vikrama* or hero, and Urvaśī is a nymph (*apsaras*) who came down from paradise, having being cursed by Mitra and Varuṇa.

⁴⁰ Lit. being, existence. A name of Rudra or Śiva, or of a manifestation of that deity.

Madra⁴¹, reached the hermitage (...). Adorned with hundreds of beautiful flowers, radiant, brilliant, conferring bliss, it was built by the sage Atri himself»⁴².

Atri is also said to have performed *tapas* for obtaining a son on mount Rkṣakala, on the banks of the river Nirvindhyā⁴³, on the banks of the river Narmadā⁴⁴, and in the Kamala forest in the south, by the Citrakūṭa mountain⁴⁵. *Ātreya*s are additionally said to be peoples of northern countries⁴⁶.

Anasūyā (lit. not spiteful, not envious), Atri's wife, is, according to *Purāṇic* lore, one of the many daughters of Dakṣa⁴⁷, son of Brahmā the creator, and Prasūti⁴⁸, daughter of Priyavrata⁴⁹ and

⁴¹ Name of a country to the north-west of Hindustan. Its capital was Śakala and the territory extended from the Biyās to the Cināb, or, according to others, as far as the Jhilam.

⁴² C. DIMMITT – J.A.B. VAN BUITENEN in *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, Philadelphia, Temple University Press, 1978¹, pp.325-326.

⁴³ *ŚivaP* 3.19.2-16.

⁴⁴ *SkandaP* 5.3.103.1-109.

⁴⁵ *ŚivaP* 4.3.7-39; 5.2.18-19.

⁴⁶ *MārkaṇḍeyaP* 57.39; *VāmanaP* 13.41 f.

⁴⁷ Lit. able, competent, intelligent. This name generally carries with it the idea of a creative power. According to the *Mahābhārata*, Dakṣa sprang from the right thumb of Brahmā, and his wife from that deity's left thumb. The *Purāṇas* adopt this view of his origin, but state that he married Prasūti. By her he had, according to various sources, twenty-four, fifty, or sixty daughters. An important event in the life of Dakṣa, very frequently referred to, is the episode of Dakṣa's sacrifice, which was violently interrupted by Śiva. The germ of this story is found in the *Taittirīya Samhitā*, where it is related that the gods excluded Rudra from a sacrifice. Consequently, the latter pierced the sacrifice with an arrow and Pūṣan, attempting to eat a portion of the oblation, broke his teeth. The story is found both in the *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata*. According to the latter, Dakṣa was engaged in a sacrifice, when Śiva, enraged since he had not been invited to participate in it, pierced the offering with an arrow. The gods and Asuras were alarmed and the whole universe quaked. The *ṛṣis* tried to appease the angry god, but in vain. Finally, the gods and seers humbly propitiated him, and when he was appeased they gave him a distinguished part in the sacrifice, and through fear resorted to him as their refuge. This important story, signaling the ascent of Rudra-Śiva to the status of a great god, is reproduced in considerable variations and with many embellishments throughout *Purāṇic* literature.

⁴⁸ Lit. a procreator.

⁴⁹ Lit. fond of obedience. One of the two sons of Brahmā and Satarūpā or, according to other sources, a son of Manu Svāyambhuva. The *Bhāgavata Purāṇa* narrates how Priyavrata, dissatisfied that only half of the earth was illuminated at one time by the solar rays, followed the sun seven times round the earth in his own flaming car of equal velocity, like another celestial orb, resolved to turn night into day. He was however stopped by Brahmā. The ruts which were formed by the motion of his chariot wheels were the seven oceans. In this way the seven continents

grand-daughter of Manu. In the Epics and *Purānas*, Anasūyā is celebrated as a model of virtue and chastity and as the ideal wife, wholly devoted to her husband. Through her chastity she stores up great power, which allows her to perform exceptional feats. For instance, the *Śiva Purāna* reports how, because of her chastity, Anasūyā was able to restore to life a *Brāhmaṇ* who had died due to Varāha's⁵⁰ curse⁵¹.

In the *Mahābhārata* we read of how Anasūyā once abandoned Atri in a fit of anger and refused to live under his subjection, and after a *tapas* of fasting and sleeping on wooden boards for three hundred years, she obtained from Śiva the boon to have a son without sexual intercourse with her husband⁵².

The *Rāmāyaṇa* narrates how Anasūyā, through the power of her *tapas*, during a hundred year drought, caused the river Jāhnavī or Gaṅgā to flow past their *āśram* in the Citrakūṭa mountain⁵³.

The *Rāmāyaṇa* also reports of how she once made 'ten nights one' in order to help a female friend, who had been cursed that she would become a widow the day after. 'Morrow shall not be', said Anasūyā, and extinguished it by making ten nights one (*daśarātram kṛtā rātriḥ*)⁵⁴. The sixteenth chapter of the *Mārkaṇḍeya Purāna* takes up this latter episode in its presentation of the birth of Soma, Dattatreya and Durvāsas. This important account, in the form of a dialogue between a father and a son, where the latter narrates how Dattatreya taught *yoga* to Alarka, deserves to be summarized in detail:

In ancient times there was a *Brāhmaṇ* named Kauśika⁵⁵ who was prone to all sorts of vices. He had a chaste and pious wife, Śaṅḍilī⁵⁶,

of the earth were created. In the *Viṣṇu Purāna* his wife is said to be Kāmyā, daughter of Kardama, by whom he had ten sons and two daughters. Three of the sons adopted a religious life, and Priyavrata thus divided the seven continents among the others.

⁵⁰ Lit. the boar, the third incarnation (*avatāra*) of Viṣṇu. The myth of the boar, which raised the earth from the waters, is first found in the *Brāhmaṇas*. A demon named Hiranyākṣa had dragged the earth to the bottom of the sea. To recover it, Viṣṇu assumed the form of a boar, and after a contest of a thousand years he slew the demon and raised up the earth.

⁵¹ *ŚivaP* 2.3.54.79.

⁵² *MBh* 13.14.65 f. Cf. also *ŚivaP* 7.2.15.67-68.

⁵³ *Rām* 2.109.6-8. Cf. also *ŚivaP* 4.3.7 to 4.4.61; 5.2.18-19.

⁵⁴ *Rām* 2.117.11.

⁵⁵ In the *Mahābhārata*, Kauśika is mentioned as having gone to a hell of torment for having pointed out to robbers a road by which they pursued and killed some persons who fled from them.

⁵⁶ In the *Mahābhārata*, the name of a *Brāhmaṇī* worshipped as the mother of Agni.

who was devoted to him in spite of his bad character. Kauśika was attached to a prostitute in the town and spent most of his time in her company, without caring for Śaṅḍilī. A day came when Kauśika had no money and so was pushed out of the prostitute's house.

Śaṅḍilī received him warmly at home and took great care of him. One day, however, Kauśika requested his wife to lead him back to that woman, as he was unable to forget her beauty. Śaṅḍilī, a faithful and obedient wife, took Kauśika who was maimed on her shoulders, and one dark night started for the prostitute's house. On the way it so happened that the sage Māṅḍavya⁵⁷, who had been hanged to a tree by the soldiers of the ruling king, was still hanging there, alive, on account of his *yogic* powers. The sage was hurt by Kauśika's body, and cursed him that he would die at sunrise. On hearing this, Śaṅḍilī was shocked. She sent a touching appeal to the sun not to rise at all, so that her husband would not die. The sun complied with the wish of this chaste women and the activities of the world were consequently stopped. The gods in heaven could not get their share of oblations (*baviḥ*) as sacrifices were not performed by the people. Thus, the entire cycle of sacrifices, rain, grain, etc. came to a standstil and there was great chaos in the whole universe⁵⁸.

The gods then went to Viṣṇu who directed them to propitiate Anasūyā, who was a chaste women and who was performing a great penance with her husband Atri, the mind-born son of Brahmā. 'Oh gods!', he said, 'only light can be a match for light and penance for penance (*tejah param tejasaiiva tapasā ca tapastathā*) and you should worship Anasūyā, the great *satī*⁵⁹, who alone will be able to regain

⁵⁷ Also known as Anīmāṅḍavya. A discontented *ṛṣi*, *Mb* 1.108.8 narrates how he once reproved Dharma for a false judgement and punishment, cursing the deity to be reborn as Vidura.

⁵⁸ Compare with the *locus classicus* of the *pravartitaṃ cakram* (turning cosmic wheel) in *Bhagavadgītā* 3.14-16: *annād bhavanti bhūtāni parjanyaḥ annasambhavaḥ / yajñād bhavati parjanyaḥ yajñāḥ karmasamudbhavaḥ // karma brahmodbhavaṃ vidḍhi brahmā 'kṣarasamudbhavaṃ / tasmāt sarvagataṃ brahma nityaṃ yajñe pratiṣṭhitam // evaṃ pravartitaṃ cakram nā nuvartayati 'ha yaḥ / aghāyur indriyārāmo moghaṃ pārtha sa jīvati //* Franklin Edgerton renders these famous verses thus: «Beings originate from food; from the rain-god food arises; from worship comes the rain(-god); worship originates in action. Action arises from Brahman, know; and Brahman springs from the Imperishable; therefore the universal Brahman is eternally based on worship. The wheel thus set in motion who does not keep turning in this world, malignant, delighting in the senses, he lives in vain, son of Pṛthā.» Cf. F. EDGERTON, *The Bhagavad Gītā*, New York, Harper Torchbook, 1964¹, p.19.

⁵⁹ Lit. a virtuous or faithful wife. In Indian mythology, Satī is daughter of Dakṣa and wife of Śiva. She died or killed herself in consequence of a quarrel between her husband and father. The *Kāśī Khaṇḍa*, a modern work, says that she sacrificed herself by entering the fire, thus becoming a *satī*.

the position which is lost due to the curse of a *satī*.'

Accordingly, all gods with Brahmā, Viṣṇu and Śiva as their heads, went to the hermitage of Atri and Anasūyā and requested Anasūyā to help them. The kind-hearted Anasūyā showed her readiness to accompany them, though she was quite aware of the powers of the gods to do anything they desired.

Anasūyā thus met with Śaṅḍilī and between the two *satīs* a pleasant conversation was started on the theme of a wife's devotion to her husband. Anasūyā finally won over the heart of Śaṅḍilī explaining how, for her sake alone, the entire universe was in peril. Śaṅḍilī agreed to consider the problem favorably, though the thought of a future life without her husband worried her. Anasūyā promised her that she would see to it that her husband would get a new life. Thus, Śaṅḍilī cheered the world with the light of the sun, while Anasūyā preserved the life of Śaṅḍilī's husband by her power of chastity.

The gods, grateful for Anasūyā's services, requested her to ask for a boon of her choice. After great hesitation she asked that the *trimūrti*, that is Brahmā, Viṣṇu and Śiva should be born as sons to her, and that she and her husband should be exempted from the cycles of births and deaths (*samsāra*). The gods granted the boon and departed.

As time went by, one day Atri received Anasūyā who had just finished the period of four days of her menstruation⁶⁰, and who came to pay respects by falling at the feet of her husband⁶¹. At that moment, a light arose from the eyes of Atri which served as seed for the birth of the three mind-born sons who were Soma, Dattātreya and Durvāsas⁶². Soma was a partial incarnation of Brahmā, Dattā-

⁶⁰ Indeed, for a man to associate with a menstruating woman (*rajasvalā*) is viewed as a sin (*pāpa*) and an extremely polluting act. In the Indian law writings, the precept is found that a menstruating woman must not be approached, and whoever so offends must, according to *Yājñav.* 3.288 fast and eat *ghī* for three days. Moreover, the woman must not 'inflict' her presence on others at this 'unclean' time. On this issue, cf. J.J. MEYER, *Sexual Life in Ancient India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1971¹, pp.225 f.

⁶¹ This act, indicating total surrender to one's husband (indeed the wife's *pati* i.e. lord!), is often referred to in devotional literature as *sāṣṭāṅga daṇḍavat*, that is 'falling like a stick with one's eight limbs on the ground'.

⁶² Giving birth through the powerful light of one's inner eye is a feat which is often attributed to *ṛṣīs*, due to the intensity of their stored 'heat' (*tapas*). Indeed, the top of the head and particularly the point in the middle of the forehead, are thought of as the reservoir in which semen (*retas*) is stored, and the *yogi* or *ṛṣi* may utilize it for the purposes of creation, without having sexual intercourse (*maithuna*).

treya of Viṣṇu and Durvāsas of Śiva. The latter was born, it is said, only after seven days as he had to meet with great trouble from the Haihayas⁶³. Thus, the three deities took their births and fulfilled the promise given to Anasūyā. Afterwards, Soma ascended to heaven and Durvāsas moved all over the world. Dattātreya, wishing to be without attachment, dived down in a lake.

In other *Purāṇic* versions we are told of how, when Atri and Anasūyā sought to obtain a son through *tapas*, the *trimūrti*, pleased with their asceticism, consented to become their sons⁶⁴. In a late form of the myth, however, it is reported that Anasūyā, in a fit of anger, cursed Brahmā, Viṣṇu and Śiva to become her sons, after they had tried to rape her. In this way Anasūyā was able to avert a potentially dangerous hierogamy by transforming it into a sexless maternal relationship⁶⁵.

In giving birth to such divine sons (as well as to all other levels and orders of creation) the *ṛṣis* are not merely portrayed as being of supreme virtue and merit. For it is indeed on account of the purity i.e. chastity and strength of Atri's and Anasūyā's *tapas* that the gods consent to become their sons. Once again we have here the idea that it is only through rigid and single-minded devotion to asceticism that the greatest creative potency and power can be obtained.

The mythological origins of Soma (from the verbal root *su*, meaning to press out i.e. to extract), in *Purāṇic* accounts usually revered as a form of Brahmā the creator, are to be identified with the *soma* sacrifice, that is to say with the ritual preparation and drinking of the juice of an hallucinogenic climbing plant (*Asclepias acida*), main feature of the *Rg Vedic* liturgy. All the one hundred and fourteen hymns of the ninth book, besides six in other books, are dedicated to the praise of the *soma* plant, thought of as the great nectar of

⁶³ This name is supposed to be derived from *haya* i.e. horse. It refers to a race or clan of people to whom a Scythian origin has been ascribed. According to the *Mahābhārata* they were descended from Śaryāti, a son of Manu. *ViṣṇuP* represents them as descendants of Haihaya of the Yadu race, but they are generally associated with outlying tribes. Arjuna Kārtavīrya, who was endowed with a thousand arms by Dattātreya, was king of the Haihayas. He was eventually defeated and had his arms cut off by Paraśurāma.

⁶⁴ Cf. *BhāgavataP* 1.3.11, 2.7.4, 4.1.15-33; *DevībhāgavataP* 4.16.6-9; *ŚivaP* 3.19.2-27, 5.2.18-19; *SkandaP* 5.3.103.1-109.

⁶⁵ Cf. *BhaviṣyaP* 3.4.17.67-68; *Cucīntirastalapurāṇam* 2.1 to 7.26; *Tirumūrttima-laipurāṇam* 6-7. For the *BhaviṣyaP* account, see W.D. O'FLAHERTY, *Hindu Myths. A Sourcebook Translated from the Sanskrit*, Harmondsworth, 1975¹, pp.53-55. For a south Indian variant, see W.D. O'FLAHERTY, *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981¹, pp.100-101.

happiness, long life (*āyus*) and immortality (*amṛta*). It is also celebrated in portions of four or five other hymns, and as a dual divinity with Indra, Agni, Pūṣan⁶⁶ and Rudra⁶⁷, in about six more hymns. The name of *soma*, in its simple form and in compounds, occurs hundreds of times in the *Ṛg Veda*. Indeed, judged by the standard of frequency, the deified Soma, after Indra and Varuṇa⁶⁸, comes third in order of importance among the *Vedic* gods: he is represented as primeval, all-powerful, healer of all diseases, bestower of riches, lord of other gods, and is identified with the supreme being.

In post-*Vedic* literature, Soma is a regular name for the moon (*candra*), which is poetically regarded as being 'drunk up' by the gods thus waning, till it is filled up again by the sun (*sūrya*). In *Chāndogya Upaniṣad* 5.10.1 it is stated that the moon is king Soma, the food of the gods, and is drunk up by them. Even in the *Brāhmaṇas* the identification of Soma with the moon is a common place. Clearly the qualities of the *soma* juice are transferred to the moon, which comes to be revered as *oṣadhi-pati*, lord of herbs, considered as the guardian of sacrifices, stars, and healing plants.

Though the early Epic does not know of the derivation of Soma

⁶⁶ Derived from the root *puṣ*, the word means 'prosperer', 'to cause to thrive'. From *Vedic* literature, Pūṣan is closely connected with the sun. He bestows wealth and protection to men and cattle, thus appearing as the beneficent power of the sun manifested chiefly as a pastoral deity. He is often associated with Soma as protector of the universe. Pūṣan is toothless, and feeds upon a kind of gruel (whence he is called *karambhād*, 'one eating gruel'), and the cooked oblations offered to him are of ground materials. An explanation for Pūṣan being toothless is offered by the *Taittirīya Sambitā*: Rudra, being excluded from a sacrifice, shot an arrow at the offering and pierced it. Consequently, a portion of this sacrifice was presented to Pūṣan and it broke his teeth.

⁶⁷ Lit. a howler, from root *rud*, to cry. This god occupies a subordinate position in the *Ṛg Veda*, being celebrated in only three entire hymns, in part of another, and in one conjointly with Soma, while his name occurs about seventy-five times. Rudra appears as the howling terrible god, the god of storms, the father of the Rudras or Maruts, sometimes identified with Agni. On the one hand he is a destructive and malevolent deity, who needs to be appeased, bringing disease upon men and cattle. On the other hand, he is a somewhat beneficent deity supposed to have healing powers. These opposite characteristics will contribute to the moulding of the great god Śiva in the course of time.

⁶⁸ The universal encompasser, the all-embracer. Varuṇa, together with Indra, is the greatest of the gods of the *Ṛg Veda*. One of the oldest of the *Vedic* deities, he is the personification of the encompassing vault of the sky, the maker and upholder of heaven and earth. As such, he is king of the universe, king of gods and men, possessor of illimitable knowledge, the supreme deity to whom special honour is due. Varuṇa is often associated with Mitra, he being the ruler of the night and Mitra of the day.

from Atri (*MBh* 1.18.35 making Soma rise at the churning of the ocean), the following lineage (*anuvāya*) of the lunar race came to be established: Brahmā, Atri, Soma, Budha⁶⁹, Purūravas, Āyu.⁷⁰ *Harivamśa*⁷¹ 1311 and 1334 clearly relate Soma to Atri:

«Soma the *Rājarāj* was son of Atri, born of his tears, and Atri was his *botr*.»

Similarly, *Matsya Purāṇa* 23.1-10 narrates that tears flowed from Atri's eyes, flooding the universe with light. The ten points of the compass, taking the form of a woman, received that embryo in their belly, and after three hundred years they released it, and Brahmā made it into a youth, Soma.

Wendy Doniger O'Flaherty comments:

«The tears, a seed substitute, are ultimately transformed back into Soma, the Upaniṣadic source of all seed.»⁷²

In the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa*, the moon-god is more restricted in importance than its rival luminary the sun, though it is supposed to be higher in space, larger, and better endowed with rays (*aṅsu*). It is made to belong to a lower class of deities than the sun, for Soma is one of the group of the eight Vasus⁷³, three of whom, moon, wind, and fire, are retained in the Epic list. Rather than as an anthropomorphic deity, the moon in both the Epics is referred to in its natural characteristics, as 'a delighter of eyes and heart', its gentle beauty and cool light being variously celebrated.

Mahābhārata tradition identifies the twenty-seven *nakṣatra*, Dakṣa's mythical daughters representing the lunar mansions, as Soma's wives. Soma, however, paid such attention to the beautiful Rohiṇī⁷⁴,

⁶⁹ Lit. wise, intelligent. Personification of the planet Mercury. He married Ilā, daughter of the Manu Vaivasvata, and by her had a son, Purūravas.

⁷⁰ Lit. a living being. Name of the fire, as the first born son of Purūravas and Urvaṣī. Āyu was the father of Nahuṣa, Kṣattrā-ṛddha, Rambha, Raji, and Anenas.

⁷¹ Probably composed around 400 CE in southern India, the *Harivamśa* is a long poem of 16,374 verses narrating the genealogy of Hari or Viṣṇu. Though it purports to be a part of the *Mahābhārata*, it is of much later date and may more accurately be ranked alongside *Purāṇic* literature. It is divided in three parts. The first is introductory, giving details about creation and the patriarchal and regal dynasties, the second narrates the life and adventures of Kṛṣṇa, and the last treats of the future of the world and of the corruption of the *Kālī* age.

⁷² W.D. O'FLAHERTY, *Sexual Metaphors*, op.cit., p.40.

⁷³ A class of deities chiefly known as attendants of Indra. In *Vedic* times they appear as personifications of natural phenomena. They are Āpa (water), Dhruva (pole-star), Soma (moon), Dhara (earth), Anila (wind), Anala (fire), Prabhāsa (dawn) and Pratyūṣa (light). According to the *Rāmāyaṇa* they were all children of Aditi.

⁷⁴ Lit. the red one (being the feminine of *robīta* i.e. red), from the color of Aldebaran, the principal star in the constellation of Taurus.

the fourth of them, that the others became jealous, and appealed to their father. Dakṣa's intervention was however fruitless, and he cursed his son-in-law so that he remained childless, becoming affected with consumption. This moved his wives to pity, and they interceded with their father for him. Even though Dakṣa could not cancel his curse, he modified it so that Soma's decay would be periodical, not permanent. Hence the wane and increase of the moon.

Another myth narrates how Soma performed the *rāja-sūya*⁷⁵, and became in consequence so arrogant and licentious that he carried off Tārā⁷⁶, the wife of Bṛhaspati⁷⁷, and refused to give her up either on the entreaties of her husband or at the command of Brahmā. This gave rise to a wide-spread quarrel (*Tārakā-maya*). The sage Uśanas⁷⁸, out of enmity to Bṛhaspati, sided with Soma, and he was supported by the Dānavas⁷⁹, the Daityas⁸⁰, and other foes of the Devas. Indra and the gods in general sided with Bṛhaspati. There ensued a fierce contrast, and 'the earth was shaken to her centre'. Soma had his body cut in two by Śiva's *triśūla*, and hence he is also known as Bhagnātma (broken-bodied). At length Brahmā interposed and stopped the fight, compelling Soma to restore Tārā to her husband. The result of this intrigue was the birth of a child, whom Tārā, after great persuasion, declared to be the son of Soma, and to whom the name of Budha was given: from him the lunar race sprung⁸¹.

In *Purāṇic* mythology Soma is commonly said to be the son of the ṛṣi Atri and his wife Anasūyā, but not all authorities agree. One

⁷⁵ Lit. a royal sacrifice. A great sacrifice performed at the consecration of a king, religious in its nature but political in its operation, since it implied that he who instituted the sacrifice was a supreme lord, a king over kings, and his tributary princes were required to be present at the ritual.

⁷⁶ Lit. star. Also known as Tārakā.

⁷⁷ Lit. lord of prayer or devotion. In the *Rg Veda* Bṛhaspati appears as the sacrificer, the priest, who intercedes with gods on behalf of men. He is also designated as the *purohita* of the divine community. In later times he is presented as a ṛṣi, son of Aṅgiras, and his wisdom and eloquence are widely celebrated. He is also regent of the planet Jupiter, and the name is commonly used for the planet itself.

⁷⁸ The name of an ancient ṛṣi with the patronymic Kāvya. In later times, he was identified with Śukra, the teacher of the Asuras, who presides over the planet Venus.

⁷⁹ Descendants from Danu by the sage Kaśyapa. They were giants who warred against the gods.

⁸⁰ Descendants from Diti by the sage Kaśyapa. They were a race of demons and giants who warred against the gods and interfered with sacrifices (*Kratu-dviṣas*). They are generally associated with the Dānavas and are hardly distinguishable from them.

⁸¹ See *MBh* 5.3972 f.

makes him son of Dharma⁸², another attributes paternity to the sage Prabhākara (lit. light-maker) of the race of Atri, and he is also said to have been produced at the churning of the ocean in another *manvantara*.

According to the *Purāṇas*, Soma's vehicle is a three-wheeled chariot drawn by ten horses as white as snow, five on the right half of the yoke and five on the left.

Durvāsas (lit. ill-clothed), a form of Śiva, is noted for his irascible temper, and many fell under his curse. It was he who cursed Śakuntalā⁸³ for keeping him waiting at the door, and so caused the separation between her and king Duṣyanta⁸⁴. But it was also he who blessed Kuntī by giving her a charm, so that she became a mother by the sun⁸⁵. In the *Viṣṇu Purāṇa* he is represented as cursing Indra for treating a garland which the sage presented to him with disrespect. The curse was that his sovereignty over the three worlds should be subverted, and under it Indra and the gods grew weak and were overpowered by the Asuras⁸⁶. As a last resort they came for help to Viṣṇu, who directed them to churn the ocean of milk for the production of the *amṛta* and other precious things.

The *Mahābhārata* makes Durvāsas a disagreeable guest, a bald

⁸² An ancient sage, sometimes classed amongst the Prajāpatis. He married ten or thirteen of Dakṣa's daughters and had a numerous progeny. All his children are manifestly allegorical, being personifications of faculties, virtues and religious rites.

⁸³ A nymph who was the daughter of Viśvāmitra by the nymph Menakā. She was left in a forest at birth, where she was nourished by birds until found by the sage Kaṇva. She was brought up by this sage as his daughter in his hermitage. The loves, marriage, separation and reunion of Śakuntalā and king Duṣyanta, who met her on a hunting expedition, are the subject of Kālidāsa's celebrated play *Śakuntalā*.

⁸⁴ A valiant king of the lunar race, descended from Puru. He was husband of Śakuntalā, by whom he had a son, Bharata.

⁸⁵ Kuntī was daughter of the Yādava prince Śūra, king of the Śūrasenas, whose capital was Mathurā on the Yamunā. She was sister of Vasudeva, and was given by her father to his childless cousin Kuntibhoja, by whom she was brought up. Thanks to Durvāsas' charm she obtained a son, Karṇa, without losing her virginity. Subsequently she married Pāṇḍu, whom she chose at a *svayamvara*, and bore three sons, Yudhiṣṭhira, Bhīma and Arjuna, who were called Pāṇḍavas although they were said to be the sons of the gods Dharma, Vāyu and Indra respectively.

⁸⁶ In the oldest parts of the *R̥g Veda*, the term *asura* is used for the supreme spirit, and is the same as the Ahura of Zoroastrianism. In the sense of god it was applied to several of the chief deities, such as Indra, Agni and Varuṇa. From later parts of the *R̥g Veda* onwards, however, they are represented as a class of demons born out of Prajāpati, in opposition to the gods i.e. the Devas. The *Brāhmaṇas* record many instances of the cosmic struggle between the forces of evil, the Asuras, and the forces of good, the Devas.

ascetic of ferocious temper (3.260.3 f.). His blessings, however, are said to have provided Kṛṣṇa⁸⁷ with sixteen thousand wives! In the *Anuśāsanika parvan* (13.160. 7416 to 7449), Kṛṣṇa offers a vivid description of Durvāsas:

«(Formerly) I put up in my house the *Brāhmaṇ* Durvāsas, who was green and tawny, clad in rags (*cīravāsāḥ*), who had a stick of *Bilva* (*Aegle marmelos*), a long beard, who was emaciated, taller than the tallest man; he wandered over all the celestial and human worlds, singing this verse at congregations and in public squares:

'Who would cause the *Brāhmaṇ* Durvāsas to dwell in his house? He becomes enraged with everyone even at the slightest transgression; he that would give me shelter should not anger me.'

As no one took notice of him, I invited him. Sometimes he would eat food sufficient for many thousand persons, sometimes very little, and (sometimes) he would not return home; he would laugh and weep without any visible reason⁸⁸; no one at that time was equal to him in years; (one day) he burnt all the beds and coverlets and all the well-adorned damsels, and then went out; then he asked for rice-milk (*pāyasa*); having previously caused every kind of food and drink to be kept ready, I had hot rice-milk be brought; having eaten some, he ordered me to smear my limbs with the remnant, which I did; then he smeared Rukmiṇī⁸⁹, and had her yoked to a

⁸⁷ Lit. black. This name occurs in the *Ṛg Veda*, but without any relation to the great god of later times. The earliest mention of Kṛṣṇa, the son of Vasudeva and Devakī, is in the *Cbāndogya Upaniṣad*, where he appears as a scholar. The modern deity Kṛṣṇa is the most celebrated hero of Indian mythology, and the most popular of all gods indeed. He is said to be the eighth incarnation of Viṣṇu, or a direct manifestation of Viṣṇu himself (*pūrṇāvatāra*). This hero probably lived in the Epic age. He appears prominently in the *Mahābhārata*, and it is in the *Bhagavadgītā* that he is declared to be an *avatāra*, the supreme being descended on earth in order to preach and sustain *dharma* and destroy evil and unrighteousness. His divine character is still further developed in the *Harivaṃśa* and in the *Purānas*, especially in the *Bhāgavata Purāna*. Kṛṣṇa belonged to the pastoral Yādava race, being descended from Yadu, one of the sons of Yayāti. The history of Kṛṣṇa's birth as given in the *Mahābhārata* is that Viṣṇu plucked out two of his own hairs, one white, the other black. These two hairs entered the wombs of Rohiṇī and Devakī; the white hair became Balarāma and the black (*kṛṣṇa*) hair (*keśa*) became Kṛṣṇa or Keśava. Vasudeva, Kṛṣṇa's reputed father, was brother of Kuntī, the wife of Pāṇḍu, and thus Kṛṣṇa was cousin of the three elder Pāṇḍava princes.

⁸⁸ A behavior not uncommon among ascetics, who are often believed to be mad by ordinary people. As the Beṅgālī saying goes: 'A saint who is not mad is not a saint.'

⁸⁹ Lit. adorned with gold. Daughter of Bhīṣmaka, king of Vidarbha. According to the *Harivaṃśa* she was sought in marriage by Kṛṣṇa, with whom she fell in love. But her brother Rukmin was a friend of Kaṁsa, whom Kṛṣṇa had killed. He there-

chariot. Ascending that chariot, he set out of my house striking her with the hook, and proceeded along the high road. The Dāśarhas⁹⁰ became angry. As Rukmiṇī tottered, he struck her (with the whip); then he leapt down from the chariot and fled towards the south on foot, followed by us. Then he became gratified because I had subdued my anger, and said:

‘As long as gods and men will continue to entertain a liking for food, so long will everyone among them cherish the same liking for thee; so long as there will be righteous men (*puṇyāḥ*) in the worlds, so long will thy fame last; agreeable thou shalt be to all persons; whatever articles of thine have been broken or burnt or destroyed, thou shalt see restored or even better; thou wilt have no fear of death through such parts of thy body as have been smeared (with the rice-milk); thou ought to have smeared also the soles of thy feet.’

I saw my body endued with great beauty and splendour. He also blessed Rukmiṇī, saying:

‘Thou shalt be the foremost of women in fame, etc., free from decrepitude or diseases or loss of complexion, possessed of a fragrant odour, the foremost of Kṛṣṇa’s sixty thousand wives, and (after death) thou shalt dwell in the same world as Kṛṣṇa.’

Having recommended me to be always thus disposed towards the *Brāhmanas*, he disappeared. I and Rukmiṇī took the vow of always satisfying the *Brāhmanas*. Having entered our house, I saw that everything which Durvāsas had broken or burnt had become renewed. From that day forth I have always worshipped the *Brāhmanas*.»⁹¹

On another occasion Kṛṣṇa entertained him hospitably, but omitted to wipe the fragments of food from the foot of the sage. At this the latter grew angry and foretold how Kṛṣṇa would be killed⁹². The *Viṣṇu Purāṇa* also states that Kṛṣṇa fell according to the imprecation of Durvāsas, and in the same work Durvāsas describes himself as one whose nature is stranger to remorse.

fore opposed him. Rukmiṇī was then promised to Śiśupāla, king of Cedi, but on her wedding day, as she was going to the temple, Kṛṣṇa saw her, took her by the hand, and carried her away in his chariot. They were pursued by her intended husband and by her brother Rukmin, but Kṛṣṇa defeated them both, and took her safely to Dvārakā, where he married her. She was his principal wife and bore him a son, Pradyumna, along with nine other sons and one daughter. At Kṛṣṇa’s death she and seven of his other wives immolated themselves on his funeral pile.

⁹⁰ A tribe of the Yādavas. ‘Prince of the Daśārhas’ was a title of Kṛṣṇa.

⁹¹ Quoted in S. SÖRENSEN, *An Index to the Names in the Mahābhārata*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1978 (reprint; 1st ed. 1904), p.275.

⁹² His death is narrated in the *Mausala parva*, the 16th book of the *Mahābhārata*: Kṛṣṇa was unintentionally killed by a hunter named Jaras (lit. old age), who shot him with an arrow, mistaking him for a deer.

DISCUSSING AN EARLY REFERENCE TO TEA DRINKING IN
CHINA: WANG BAO'S TONG YUE

1. *Introduction*

What is commonly accepted as the earliest reliable reference to tea drinking in China is to be found in the biography of Wei Yao in the *Sanguo zhi* (History of the Three Kingdoms) [hereafter SGZ]¹. The episode, which can be dated between 264 and 273 AD, is well known: Wei Yao, when invited to Sun Hao's banquets, was secretly given tea instead of the enormous amount of wine each guest was expected to put up with on such occasions.

There are actually some other earlier references to tea, which scholars usually dismiss as unreliable (from a textual point of view) or not relevant to the point (they refer to tea as food or medicine, not as a luxury drink)². Among these 'rejected' references, the one

List of abbreviations

CJ: *Chajing* ed. *Baichuan xuehai*; CXJ: *Chuxue ji* ed. Beijing, Zhonghua Shuju, 1962; GJDSJC: *Gujin dushu jicheng* ed. Beijing, Zhonghua shuju, 1934; GWY: *Guwen yuan* ed. SBCK; QHW: *Quan Han wen* in Yan Kejun (ed.), *Quan shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen*, Taipei, Shijie shuju, 1969; SBCK: *Sibu congkan*; SBBY: *Sibu beiyao*; SGZ: *Sanguo zhi* ed. Beijing, Zhonghua shuju, 1959; TPYL: *Taiping yulan* ed. Shanghai, Zhonghua shuju, 1960; YJLH: *Yuanjian lei ban* ed. Taipei, Xinxing shuju, 1967; YWLJ: *Yiwen leiju* ed. Shanghai, Zhonghua shuju, 1965.

¹ See *Wuzhi* (History of Wu), 20, p. 2466-2468 in SGZ.

² See, *inter alia*: *Yanzi chunqiu* (Springs and Autumns of Yan), *neibian, za*, 2 in *Sibu congkan* [hereafter SBCK]; SIMA XIANGRU, *Fan jiang pian*, fragments preserved in Ma Guohan, *Yuhanshan fang ji yi shu* (The Jade-Box Mountain Studio Collection of Reconstituted Lost Books), Changsha, 1883, vol. 10, ch. 60, 1a-4b. In the former tea is eaten as food (but the text is controversial), in the latter it is listed as a medicine.

in the *Tong yue* (Contract for a Slave Boy)³ [hereafter TY] by Wang Bao (first century BC)⁴, appears to be the most interesting.

The TY is a mock contract between a master, i.e. Wang Bao, and a slave boy. It is in verse form and contains a date corresponding with February 18, 59 BC⁵. Length varies according to different versions (see below, Table 1). The text starts by introducing the circumstances under which the contract is drawn. Wang Bao, a native of Chengdu in Sichuan, on a business trip to the River Jian visits a widow who owns a very lazy slave boy, named Bianliao. Wang Bao requests Bianliao to go and buy some wine, but the slave refuses, claiming that his late master did not contract him to buy wine for other gentlemen. Wang Bao then offers to buy the slave, who promptly insists that a bill of sale be drawn listing every duty he is expected to perform. What is not listed, Bianliao will refuse to perform. The remainder of the text is a long and amusing list of duties. In the end Bianliao regrets that he has agreed to draw the bill, since he will never be able to cope with all the duties.

Among the future duties of Bianliao we read (in the longest versions of TY. See below, Table 1) *peng cha jin ju* «boil tea and fill the utensils» [hereafter Reference I]⁶ and *Wuyang mai cha* «At Wuyang⁷ he shall buy tea» [hereafter Reference II]⁸.

If these two references were authentic and not an anachronistic addition, they would constitute the earliest mentions ever of tea drinking in China, over three hundred years earlier than what is commonly considered the earliest mention. Moreover, *Wuyang mai cha* could also be regarded as the earliest reference to tea as a negotiable commodity.

The authenticity of these two references was first discussed in

³ For a complete translation of the TY, see: C.M. WILBUR, *Slavery in China During the Former Han Dynasty 206 B.C. – A.D. 25.*, Chicago, 1943, pp. 383-392 (reprint: New York, Russel & Russel, 1967); HSU CHO-YUNG, *Han Agriculture: The Formation of Early Chinese Agrarian Economy (206 B.C. – A.D. 220)*, Seattle and London, University of Washington Press, 1980, pp. 231-234; UTSUNOMIYA KIYOYO-SHI, *Kandai shakai keizaishi kenkyū*, Tokyo, Kobun-do, 1967, pp. 270-283.

⁴ See biography in *Hanshu* (History of the Former Han), Beijing, Zhonghua shuju, 1962, 64b, pp. 2821-2830.

⁵ Fifteenth day of the first month of the third year of the Shenjue period (AD 61-57).

⁶ See WILBUR, *op. cit.*, 1943. Hsu translates «make tea», see Hsu, *op. cit.*, 1980, p. 232.

⁷ Name of a county in Sichuan, east of present Pengshan county and south of Chengdu.

⁸ See WILBUR, *op. cit.*, 1943, p. 387; Hsu, *op. cit.*, 1980, p. 233. Some texts give *Wudu* instead of *Wuyang* and *tu* instead of *cha*.

1941 by C.M. Wilbur, who presented some evidence in favour of it⁹. More evidence for and against authenticity has been built up since then by various authors, but no conclusions have been reached up to now.

The aim of this paper is to evaluate critical and textual evidence in order to reach, if possible, a conclusion on the authenticity of this source.

2. The texts of Tong yue

Textual problems in the TY have been discussed at length by Wilbur and Utsunomiya¹⁰. As far as the scope of this paper is concerned I will keep to the texts listed in the following table. For each text is given the occurrence of the character for tea.

Source	Date	Length	Characters for 'tea'	
			Ref. I	Ref. II
YWLJ ¹¹	640 ca	432	—	—
CXJ ¹²	724	778	<i>cha</i>	<i>cha</i>
TPYL ¹³	983	610	—	<i>cha</i>
GWY ¹⁴	1179 1st ed. ¹⁵	779	<i>tu</i>	<i>cha</i>
YJLH ¹⁶	1701	778	<i>cha</i>	<i>cha</i>
GJDSJC ¹⁷	1725	778	<i>cha</i>	<i>cha</i>
QHW ¹⁸	1887-93	805	<i>cha</i>	<i>tu</i>

Table 1: Versions of TY and their references to tea

⁹ See L.C. GOODRICH and C.M. WILBUR, *Additional Notes on Tea*, «Journal of the American Oriental Society», 62, 1942, pp. 195-196.

¹⁰ See WILBUR, *op. cit.*, 1943, pp. 388-389; UTSUNOMIYA, *op. cit.*, 1967, pp. 270-271.

¹¹ See *Yiwen leiju* (Collection of Literature Arranged by Categories), 35, 32b-33b [hereafter YWLJ].

¹² See *Chuxue ji* (Writing for Elementary Instruction), 135, 2b-3a [hereafter CXJ].

¹³ See *Taiping yulan* (Imperial Anthology of the Taiping Period), 598, 4a-4b [hereafter TPLYL].

¹⁴ See *Guwen yuan* (Park of Ancient Literature), [hereafter GWY]. The *Guwen yuan* is a collection of over 260 poems and essays from the Eastern Zhou period to the southern Qi dynasty. Authorship uncertain, but attributed to Sun Zhu (1032-1080).

¹⁵ The precise date of the compilation is unknown (late Tang to early Song). The first edition dates from 1179 and was brought out by Han Yuanji (1118-1187).

¹⁶ See *Yuanjian leihan* (Exemplary Models Arranged by Categories), 258, 23b [hereafter YJLH].

¹⁷ See *Gujin dushu jicheng* (Synthesis of Books and Illustrations Past and Present) 113, 1b-2b [hereafter GJDSJC].

¹⁸ *Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen* (Complete Collection of

3. Evaluating references to tea drinking in TY

3.1. Against authenticity

1. A textual comparison of the different versions shows a great many variants. The earlier extant version of the TY, included in the YWLJ, does not show any reference to tea. The TPYL version only gives one reference. The QHW version (the longest) gives two different characters for tea (*cha* and *tu*), and so does the GWY, but in reverse order. In TPYL and QHW the slave boy should be sent to Wudu to buy tea, whereas other versions give Wuyang (see below, point C). Although the general contents of the TY do not vary too much, on some single aspects, such as tea, it cannot be considered a reliable source.

2. The TY is not mentioned in Lu Yu's (AD 733?-804) *Chajing* (The Classic of Tea) [hereafter CJ] where literary sources concerning tea are listed¹⁹. The CJ can be considered the first catalogue of materials on tea in Chinese history. If we compare the list of works dealing with tea quoted by the CJ and Chen and Zhu's catalogue (perhaps the most complete source book for tea up to now)²⁰ for the same period, we can see that the titles Lu Yu left out were mostly dating from the third or the fourth century AD.

3. Occurrences of the character *cha* in the TY have to be rejected or amended. If we are to believe Yan Shigu (581-645 AD) the character *cha* for tea (which resembles the character *tu* minus a horizontal stroke) was introduced during the Later Han dynasty²¹. As a matter of fact, there are not, to my knowledge, texts including the character *cha* dating earlier than the Three Kingdoms, and, in any case, the character *cha* for tea is widely used only from the Tang dynasty onward. Should we regard the occurrence of *cha* in the TY as authentic, then we would have not only the earliest reference ever to tea drinking in China, but also the earliest occurrence of the character *cha*, and a gap of over three centuries between this reference and the next earliest, which makes the all argument hard to believe. Therefore, either the references to tea containing the charac-

Prose Literature from Remote Antiquity through the Qin and Han Dynasties, the Three Kingdoms and the Six Dynasties), Taipei, Shijie shuju, 1969.

¹⁹ See LU YU, *Chajing*, in *Baichuan xuehai*.

²⁰ See CHEN ZUGUI and ZHU ZIZHEN (ed.), *Zhongguo chaye lishi ziliao xuanji* (Collection of Materials for the History of Tea in China), Beijing, Nongye chubanshe, 1981.

²¹ See Yan Shigu's commentary on *Hanshu* in *Hanshu*, 28, p. 1639, note 7.

ter *cha* were added in a later period, when *cha* was the most common name for tea, or, if they were by the very hand of Wang Bao, they must have included another name for tea, such as *tu*, which was turned into the most popular (and less ambiguous. See below, point 5) *cha* at the time the text was included in collections. Lu Yu himself in the CJ, when quoting earlier sources for tea, always amends the original character, whatever it is, into *cha*.

4. TPLY and QHW give Wudu as the place where the slave should be sent to buy tea. Wudu may be identified with the modern Wudu in Gansu, or with Feng County in Shangxi. Even taking into account the jocular nature of the TY, it sounds unlikely that the Szechwanese Wang Bao, living in the home of tea, would send his slave to buy tea in the far north-west of China²². Reference giving *Wudu* should therefore be rejected or corrected in *Wuyang*.

5. Even if we assume that the references are authentic and the original character was *tu*, can we be sure they are references to tea 'drinking'? *Peng tu* means «cooking *tu*» and *mai tu* means «buying *tu*». No reference to drinking. We know from many sources that *tu* means both «tea» and «bitter vegetable» (sow-thistle, chicory, etc. Botanical identification varies from source to source)²³. We also know that even *bona-fide* tea leaves (*ming*) were at one time eaten as vegetables²⁴. The expression comes at the end of the list of the duties for the preparation of the evening meal, right after «stew fish and roast turtle». Therefore by *peng tu* Wang Bao could have easily meant «cooking bitter vegetables»²⁵. Actually in the GWY version an annotation to the character *tu* in Reference I says: «*tu* is a bitter vegetable (*kucai*)». The same explanations can be applied to *mai tu* which could be translated as «buying bitter vegetables». The ambiguity of the character *tu* may explain why most of the compilers of later collections chose to correct it into *cha*, the latter meaning unquestionably tea.

²² On this point see also WU JÜENONG, *Chajing shuping* (Commentario al CJ), Beijing, 1987, Nongye chubanshe, pp. 26-27.

²³ See B.E. READ, *Chinese Medicinal Plants from the Pen Ts'ao Kang Mu A.D. 1596*, Shanghai, Peking Natural History Bulletin, 1936 (reprint: Taipei, Southern Materials Center Inc., 1982), n. 47 and n. 541; G.A. STUART, *Chinese Materia Medica: Vegetable Kingdom*, Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1911 (reprint: Taipei, Southern Materials Center Inc., 1987), pp. 82, 169-170, 230, 341, 344, 396, 414; E. BRETSCHNEIDER, *Botanicon Sinicum*, London and Shanghai, 1892-1895 (reprint: Nendeln/Lichtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967), pp. 178-179.

²⁴ See *Yanshi chunqiu, neibian, za*, 2.

²⁵ *Peng cha* meaning «make tea» is not, at least in later texts and tea-books, a very common expression, where the standard expression seems to be *zhucha*.

3.2. *In favour of the authenticity*

A. The YWLJ version, the earliest extant text, is suspiciously short. It lacks not only the references to tea, but also the bill of sale, the most important part of the document, and some other items that make more recent versions almost double in length (see above). Compilers of the YWLJ may have copied the TY from a mutilated version, or may have abridged it, whereas compilers of other collections may have had access to more accurate sources. References to tea may have been cut out in the YWLJ abridgement. This theory is purely speculative, but since very little or nothing is known on the transmission of this text before the Tang dynasty, it may explain the discrepancy between the GWY and other versions.

B. Early sources seem to point out that Sichuan was the first centre of tea cultivation. According to the *Hua yang guo zhi* (Records of the Country South of Mount Hua)²⁶, as early as 1066 BC tea *cha* was used as an article of tribute in Ba and Shu (i.e. in Sichuan, Yunnan and Guizhou). The same text mentions also Wuyang as a famous tea-production centre. During the Former Han, the Szechwanese Sima Xiangru (179-117 BC) in his *Fan jiang pian* lists twenty botanical items, including tea *chuan*²⁷. From the third century onward mentions of tea grown in Sichuan are quite frequent. No matter whether he mentioned it in his TY, Wang Bao was surely well acquainted with the *tu/cha* plant.

C. In the GWY version of TY an annotation to Reference II says: «*cha* is *ming*». *Ming* is an unquestionable name for tea²⁸. Furthermore Gu Yanwu (1613-1682) in his *Rizhi lu* (Daily Addition to

²⁶ *Hua yang guo zhi* (Records of the Country South of Mount Hua), compiled by Chang Ju (Jin dynasty) in ca. AD 347 is the earliest extant local record.

²⁷ See *Fan jiang pian*, *op. cit.*. The *Fan jiang pian* is a short lexicographic work only few fragments of which are preserved. On this work see also Y. HERVOUET, *Le Chapitre 117 du Che-ki. Biographie de Sseu-ma Siang-jou*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, pp. 335-336; D. BODDE, *China first Unifier. A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280-208 B.C.)*, Leiden, Brill, 1938, pp. 147-161.

²⁸ This annotation sounds totally superfluous to me. One would expect that around the beginning of the Song dynasty (when the GWY was compiled) the character *cha* «tea» was well known to everybody and did not need to be explained with *ming*. Of course, if the original character had been *tu*, it would have required an appropriate explanation, as it is done in the first mention (see above, point 6). It looks to me as if the commentary refers to a text that has been changed, on purpose or by mistake. According to C.M. WILBUR the compiler of the GWY «seems to introduce more 'errors' than it corrects. See WILBUR 1943, p. 389, point G.

Knowledge)²⁹ while explaining all the meanings of the character *tu*, says: «[...] only after the people of Qin took Shu [i.e. Sichuan], there started to be anecdotes on tea drinking» and «Wang Bao's *Tong Yue* first says *pao bie peng tu*, then says *Wuyang mai tu*. Commentaries take the first for *kucai* [bitter vegetable] and the latter for *ming* [tea]». Nunome Chōfu, one of the few authors to write extensively on this point³⁰, considers the commentary in GWY and Gu Yanwu's statement as proofs of the authenticity of Reference II. Nunome's opinion is enhanced by the fact that it takes four days to walk from Chengdu to Wuyang³¹, and this is long enough a time for any vegetable to wither, whereas tea, previously dried and manipulated, can easily stand the trip.

4. Conclusions

From the evaluation of the above evidence, the following conclusions can be drawn:

- The text of TY survives in several editions, with numerous variants, and not all the editions include references to tea. What is more important, the earlier extant editions do not give any reference to tea.

- No matter whether the references to tea are anachronistic additions or not, the character *cha* was added on to them not earlier than the third century AD, and probably much later, at the time the TY was included in collections. The original character should have been *tu*.

- Reference I probably means «cooking bitter vegetables» and gives no connection with tea drinking (it is also missing from two texts, YWLJ and TPYL).

- Reference II is more likely to be authentic: tea was cultivated in Sichuan at the time, and Wuyang is a famous area of production. Moreover we have Gu Yanwu's evidence and Nunome's remarks on the unlikeliness of carrying the easily decaying bitter *tu* from Wuyang to Chengdu. Still, this would be a reference to tea as a market-

²⁹ See *Rizbi lu* in SBBY. The *Rizbi lu*, compiled in 1673, is an anthology of writings on Chinese culture and civilization.

³⁰ See NUNOME CHŌFU, *Ryo kuga jitsu pen*, Tokio, Iwanami shoten, 1989, pp. 62-66.

³¹ A fact Nunome is very well aware of, having travelled extensively along all the historical tea-routes of China. See NUNOME CHŌFU, *Chūgoku meicha kikō*, Tokyo, 1991, pp. 31-32.

able item (under the ambiguous name of *tu*), and not directly as a drink, whereas the biography of Wei Yao leaves no doubt about the use of *cha*.

The earliest reliable reference to tea drinking in China remains therefore the one in the SGZ. The TY can only be regarded as a proof of the diffusion of the item *tu* in Sichuan under the Former Han.

Glossary

Ba 巴

Baichuan xuehai 百川學海

Bianliao 便了

cha 茶

Chajing 茶經

Chang Qu 常璩

chuan 筵

Chuxue ji 初學記

Fan jiang pian 凡將篇

Feng (county) 鳳

Gu Yanwu 顧炎武

Guwen yuan 古文苑

Hanshu 漢書

Hua yang guo zhi 華陽國志

kucai 苦菜

Lu Yu 陸羽

mai tu 買茶

ming 茗

pao bie peng tu 焦釃烹茶

peng cha jin ju 烹茶盡具

peng tu 烹茶

Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao wen

全上古三代秦漢三國六朝文

Rizhi lu 日知錄
Sanguo zhi 三國志
Shenjue 神爵
Shu 蜀
Sima Xiangru 司馬相如
Sun Hao 孫皓
Taiping yulan 太平御覽
Tong yue 僮約
tu 荼
Wang Bao 王褒
Wei Yao 韋曜
Wudu 武都
Wuyang 武陽
Wuyang mai cha 武陽買茶
Wuzhi 吳志
Xuandi 宣帝
Yan Shigu 顏師古
Yanzi chunqiu 晏子春秋
Yiwen leiju 藝文類聚
Yuanjian leihan 淵鑑類函
Yuhanshan fang ji yi shu 玉函山房輯佚書
zhucha 煮茶

TRANSITIVITÀ E ORIENTAMENTO DELLA RELAZIONE
PREDICATIVA IN CINESE MODERNO*

Toccando la questione della diatesi, Marie-Claude Paris¹ mette in discussione l'efficacia di un'interpretazione meramente sintattica della transitività, alla luce dell'inadeguatezza delle nozioni di soggetto e oggetto a caratterizzare il diverso comportamento di frasi, pur strutturate secondo un medesimo schema sintattico, quali (1)-(4)² e, aggiungerei noi, (5) e (6):³

- 1) a. *Wáng Èr dāsìle Míng Lì.*
Wang Er battere-morire-ASP Ming Li
«Wang Er ha picchiato a morte Ming Li.»
- b. *Wáng Èr bà Míng Lì dāsìle.*
Wang Er BA Ming Li battere-morire-ASP
«Wang Er ha picchiato a morte Ming Li.»
- c. *Míng Lì bèi Wáng Èr dāsìle.*
Ming Li BEI Wang Er battere-morire-ASP
«Ming Li è stato picchiato a morte da Wang Er.»

* Il presente lavoro è stato condotto nell'ambito della ricerca «Gli studi retorici nella Cina contemporanea e il loro apporto alla disciplina linguistica», finanziata dal C.N.R. e diretta dal prof. Maurizio Scarpari.

¹ Cfr. M-C. PARIS, *Les opérations de repérage*, in M-C. PARIS, «Problèmes de syntaxe et de sémantique en linguistique chinoise», Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, 20, 1981, pp. 118-235.

² (89)-(100), nella numerazione dell'autrice.

³ Negli esempi verranno impiegate le seguenti abbreviazioni:

- ASP particella aspettiva
- BA contrassegno del paziente
- BEI contrassegno dell'agente o della "causa"
- CL classificatore
- MOD particella modale
- STR particella strutturale

- 2) a. *Wáng Wú kànshàngle Xiǎohuà.*
Wang Wu invaghirsì-di-ASP Xiaohua
«Wang Wu si è invaghito di Xiaohua.»
- b. **Wáng Wú bǎ Xiǎohuà kànshàngle.*
Wang Wu BA Xiaohua invaghirsì-di-ASP
- c. *Xiǎohuà bèi Wáng Wú kànshàngle.*
Xiaohua BEI Wang Wu invaghirsì-di-ASP
«Di Xiaohua si è invaghito Wang Wu.»
- 3) a. *Zhāng Sān gàosule Mǎlì zhège xiāoxi.*
Zhang San informare-di-ASP Maria questo-CL notizia
«Zhang San ha informato Maria della notizia.»
- b. *Zhāng Sān bǎ zhège xiāoxi gàosule Mǎlì.*
Zhang San BA questo-CL notizia informare-di-ASP Maria
«Zhang San ha informato Maria della notizia.»
- c. **Zhège xiāoxi bèi Zhāng Sān gàosule Mǎlì.*
Questa notizia BEI Zhang San informare-di-ASP Maria
- 4) a. *Wáng Èr xǐhuan Míng Lì.*
Wang Er piacere Ming Li
«A Wang Er piace Ming Li.»
- b. **Wáng Èr bǎ Míng Lì xǐhuan.*
Wang Er BA Ming Li piacere
- c. **Míng Lì bèi Wáng Èr xǐhuan.*
Ming Li BEI Wang Er piacere
- 5) a. *Kèrén zài shāfāshàng zuòzhe.*
ospite in divano-sopra sedere MOD
«Gli ospiti siedono sul divano.»
- b. *Shāfāshàng zuòzhe kèrén.*
divano-sopra sedere ospiti MOD
«Sul divano siedono degli ospiti.»
- 6) a. *Gōngrén zài lóushàng gōngzuòzhe.*
operaio in piano-superiore lavorare-asp
«Gli operai sono al lavoro al piano di sopra.»
- b. **Lóushàng gōngzuòzhe gōngrén.*
piano-superiore lavorare-ASP operai

Marie Claude Paris propone di considerare la transitività come la relazione esistente tra un'azione, innescata da un partecipante, e il risultato da essa prodotto (un cambiamento di direzione o di stato), che si manifesta su un secondo partecipante. Si tratta di una rela-

zione binaria, il cui orientamento attivo o passivo sarebbe segnalato, oltre che dall'ordine dei costituenti, da due specifici contrassegni, rispettivamente *bǎ* e *bèi*⁴. L'autrice conclude quindi sottolineando come il problema vada affrontato in termini di relazione tra sintassi e semantica: «...la transitivité doit être comprise non comme une notion syntaxique de surface – i. e. non pas comme la distinction couramment admise entre verbes transitifs et intransitifs – mais comme une relation sémantique entre le prédicat (qui est orienté) et son ou ses argument(s) (qui fonctionne(nt) comme source et/ou but de la relation prédicative)»⁵.

È indubbio che la nozione di transitività, tradizionalmente intesa, non sia in grado di render conto del differente comportamento di (1)-(4) e di (5)-(6). Il problema allora è stabilire se una simile nozione vada rivista e reinterpretata in modo radicale o se, piuttosto, essa necessiti semplicemente di venire integrata ed eventualmente affiancata da ulteriori valutazioni, anche di ordine semantico. Il primo caso si darà qualora si ritenga una definizione sintattica della transitività priva di qualsivoglia capacità descrittiva e utilità pratica; si darà invece il secondo caso qualora la si riconosca comunque atta a cogliere una qualunque particolarità grammaticale che, in sua assenza, rimarrebbe oscurata.

A nostro avviso, la nozione “tradizionale” di transitività non può essere cancellata *tout court*. Ci pare infatti che giochi un ruolo determinante nel connotare una proprietà fondamentale dei verbi: la capacità di rapportarsi a un solo sintagma nominale (l'origine da cui il verbo prende grammaticalmente avvio: il “soggetto logico”) o, all'opposto, l'esigenza di collegarsi a due sintagmi nominali (oltre all'origine, il fine verso cui il verbo è grammaticalmente diretto: l'“oggetto logico”). Tale proprietà, teniamo a sottolineare, si rivela squisitamente sintattica, in quanto non sembra in alcun modo connessa alla sfera semantica. Di ciò danno ampia testimonianza le differenze esistenti, in fatto di transitività, da lingua a lingua e, all'interno di una stessa lingua, tra sinonimi e quasi-sinonimi. Se si osservano gli esempi (1)-(4), si noterà che in (1) il verbo cinese *dǎ* è transitivo e ha un comportamento identico, per quanto concerne la selezione di origine e fine, al corrispettivo italiano «battere»; anche *kànshàng*, in (2), è transitivo, contrariamente all'italiano «invaghirsi», il quale costruisce come gruppo preposizionale quello che in cinese è dato

⁴ Cfr. M-C. PARIS, *op. cit.*, pp. 169-173.

⁵ *Ibid.*, p. 182.

come fine; in (3), invece, *gāosu* e «informare», pur essendo entrambi verbi transitivi, operano scelte diverse per quanto concerne il fine; e similmente in (4) vengono effettuate scelte diverse, in relazione all'origine, dal verbo transitivo *xǐhuan* e dall'intransitivo «piacere», pur se ogni differenza viene meno qualora il verbo cinese sia reso con «amare». Tutto ciò ci pare dimostri ampiamente l'utilità o, meglio, l'esigenza del ricorso alla nozione di transitività, la quale non può che essere intesa e definita in termini sintattici, dato che a una proprietà sintattica di relazione fa riferimento: la capacità o meno del verbo di instaurare, con determinati referenti nominali, un rapporto privilegiato, non mediato da forme preposizionali. Solo definendo la transitività come necessità sintattica di alcuni verbi di rapportarsi a due sintagmi nominali si riescono a cogliere e descrivere efficacemente le diverse proprietà di relazione dei diversi verbi.

La definizione proposta può essere formulata in modo meno sintetico come segue: sono transitivi i verbi che hanno esigenza di rapportarsi a due sintagmi nominali (ma ciò non esclude che taluni di essi siano compatibili con tre), sono invece intransitivi i verbi capaci di collegarsi a un solo sintagma nominale (ma ciò non esclude che taluni di essi siano compatibili con due). Ne consegue che alcuni verbi transitivi possono instaurare una relazione privilegiata con tre referenti nominali, mentre alcuni verbi intransitivi possono instaurarla con due: i primi si connotano come (transitivi) dativi, i secondi come (intransitivi) locativi. In altri termini, verbi transitivi e intransitivi alla stessa stregua hanno esigenza di relazionarsi a un sintagma nominale (l'origine), ma solo quelli transitivi hanno altresì necessità di associarsi a un secondo sintagma nominale (il fine); tra i verbi transitivi, quelli dativi sono compatibili con un terzo sintagma nominale, mentre, tra i verbi intransitivi, quelli locativi hanno la capacità di rapportarsi a un secondo sintagma nominale (un costituente locativo).

La distinzione operata tra capacità ed esigenza ci sembra essenziale, in quanto su di essa si fonda la possibilità di distinguere vari tipi di verbi (riconoscendo loro proprietà di relazione diverse) e, di conseguenza, la possibilità di rendere conto della loro occorrenza in contesti sintattici differenti. Si confrontino, ad esempio, i verbi delle seguenti frasi:

- 7) *Xiǎozhào měi tiān dōu chī yīge píngguǒ.*
Xiǎozhào ogni giorno tutti mangiare uno-CL mela
 «*Xiǎozhào* ogni giorno mangia una mela.»
- 8) *Tā xiǎng wèn wǒ yīge wèntí.*
 lui pensare chiedere io uno-CL domanda

«Ha intenzione di farmi una domanda.»

- 9) *Wáng Wùyǒng hái méi zǒu ne.*
 Wang Wuyong ancora non andarsene MOD
 «Wang Wuyong non è ancora andato via.»
- 10) *Nǐ yǐjīng dào Běijīng le ma?*
 tu già arrivare Pechino MOD MOD
 «Sei già arrivato a Pechino?»

In (7), così come in (10), il verbo è associato a due costituenti nominali. È possibile differenziare *chī* di (7) da *dào* di (10), classificandoli come verbi transitivo l'uno e intransitivo l'altro, proprio alla luce dell'esigenza, che solo il primo manifesta, di un secondo sintagma nominale. In effetti, qualora questo manchi, in (11) viene comunque assunto come grammaticalmente presente, anche se lessicalmente vuoto (è cioè recepito come sottinteso e recuperabile nel contesto precedente), mentre in (12) viene semplicemente inteso come non espresso ⁶:

- 11) *(Xiǎozhào) jīntiān yǐjīng chī le.*
 Xiaozhao oggi già mangiare MOD
 «(Xiaozhao) oggi l'ha già mangiata.»
- 12) *Nǐ yǐjīng dào le ma?*
 tu già arrivare MOD MOD
 «Sei già arrivato?»

Dào quindi si caratterizza come verbo intransitivo, analogamente a *zǒu* di (9), che pure è capace di rapportarsi a un solo sintagma nominale. Da quest'ultimo, però, si differenzia per la compatibilità con un secondo costituente nominale (non obbligatorio). Questa proprietà, che l'inaccettabilità di (13) dimostra non essere condivisa da *zǒu*, consente di identificarlo come verbo intransitivo locativo:

- 13) **Wáng Wùyǒng hái méi zǒu jiā ne.*
 Wáng Wùyǒng ancora non andarsene casa MOD

Dal canto suo, *wèn* di (8) si rivela, al pari di *chī* di (7), un verbo transitivo: l'interpretazione di (14) denuncia infatti la sua esigenza di

⁶ In realtà, alcuni verbi transitivi, ad esempio *fùxí* «ripassare», in contesti adeguati possono essere impiegati intransitivamente, ovvero senza specificazione del fine. Di questa particolarità è facile rendere conto, ad esempio assegnando a tali verbi il tratto di sottocategorizzazione [\pm transitivo].

due sintagmi nominali. *Wèn* però, essendo compatibile con un terzo sintagma nominale – non obbligatorio, come testimonia (15) – può essere caratterizzato come verbo transitivo dativo:

- 14) *Tā yǐjīng wènle.*
lui già chiedere-ASP
«L'ha già chiesto.»
- 15) *Tā wènle yīge wèntí.*
lui chiedere-ASP uno-CL domanda
«Ha fatto una domanda.»

Una volta connotata con chiarezza la nozione di transitività⁷, è

⁷ Come si sarà notato, nella definizione proposta si è evitato ogni riferimento alle nozioni di soggetto e oggetto. Ciò dipende, in primo luogo, dal riconoscimento della transitività quale proprietà intrinseca del verbo, indipendente quindi dal contesto specifico in cui questo può, di volta in volta, ricorrere. È vero che, trattandosi di una proprietà di relazione, non è priva di implicazioni per quanto concerne l'organizzazione sintattica della frase, ma è altresì vero che le nozioni di soggetto e oggetto, in quanto riferite a funzioni grammaticali assunte dai sintagmi nominali limitatamente al dato enunciato, non si rivelano pienamente atte a caratterizzare proprietà che sono indipendenti da contesti specifici. Infatti, pur prendendo atto che l'origine di un verbo tipicamente ricorre come soggetto, così come tipicamente il fine ricorre come oggetto, non si può ignorare che in determinate strutture il soggetto non coincide con l'origine (1c) o l'oggetto con il fine (5b). In secondo luogo, il rifiuto di definire *sic et simpliciter* i verbi transitivi come verbi capaci di reggere un oggetto (e, all'inverso, quelli intransitivi come incapaci di reggerlo) si giustifica alla luce della manifesta inadeguatezza di una definizione così formulata. In cinese, come s'è visto, non solo esistono verbi transitivi compatibili con tre sintagmi nominali (i verbi dativi), ma si danno pure casi di verbi intransitivi associabili a due sintagmi nominali (i verbi locativi), e la nozione di oggetto non è di per sé in grado di connotare le particolari proprietà di tali verbi. Invero, se si accetta la definizione di oggetto quale funzione del sintagma nominale che appartiene al sintagma verbale "nucleo" del segmento predicativo e intrattiene con il verbo un rapporto immediato (vale a dire il sintagma nominale che, in cinese, ricorre alla destra del verbo), sia *yīge píngguǒ* in (7), sia *wǒ* e *yīge wèntí* in (8) e *jiā* in (10) vanno riconosciuti come tali, e non c'è modo allora di differenziare, tra i verbi seguiti da oggetto, quelli transitivi e quelli intransitivi. La nozione di oggetto deve quindi essere integrata da una classificazione *ad hoc* di vari tipi di oggetti, mediante la quale operare i necessari *distinguo*: oggetto diretto (il secondo sintagma nominale del verbo, obbligatorio), oggetto indiretto (il terzo sintagma nominale del verbo, non obbligatorio), oggetto locativo (il secondo sintagma nominale del verbo, non obbligatorio). Si potrà allora dire che sono transitivi i verbi capaci di reggere un oggetto diretto e intransitivi quelli privi di tale capacità, che sono dativi i verbi transitivi capaci di reggere un oggetto indiretto e che sono locativi i verbi intransitivi capaci di reggere un oggetto locativo. Una definizione così formulata (la cui efficacia scaturisce dalla proiezione sull'oggetto delle proprietà sintattiche di relazione del verbo), pur se non impeccabile dal punto di vista teorico, ha una indubbia utilità, se non altro a fini pratici e descrittivi.

possibile esaminare il ruolo da questa svolto nei processi di orientamento della relazione predicativa.

Con relazione predicativa intendiamo il rapporto sintattico che si instaura, nel dato contesto, tra il verbo e i suoi referenti nominali “privilegiati”. Si tratta di una relazione che può essere diversamente orientata, essendo possibili, in taluni casi, selezioni di soggetto e oggetto diverse. Benché l’orientamento della relazione predicativa non sia associato in cinese a variazioni formali del verbo (e sia quindi improprio parlare di voce, se con ciò si intende, come si è soliti, una categoria espressa morfologicamente tramite specifiche flessioni verbali), ciononostante, date le sue implicazioni sintattiche, esso è comunque desumibile alla luce della funzione grammaticale (soggetto piuttosto che oggetto e viceversa) assunta dai sintagmi nominali rispettivamente designanti l’origine e il fine del verbo. Se questo è transitivo, sono possibili due opposti orientamenti: dall’origine al fine, (1a) e (1b), e dal fine all’origine (1c). Nel primo caso si è in presenza di una struttura attiva, segnalata dalla selezione dell’origine quale soggetto; nel secondo caso si è in presenza di una struttura passiva, segnalata dalla scelta, quale soggetto, del fine⁸. Due orientamenti opposti sono possibili anche qualora il verbo sia intransitivo: la relazione predicativa può infatti prendere avvio dall’origine (5a) o, al contrario, essere orientata verso l’origine (5b). Nel primo caso questa è selezionata come soggetto, e si ha quindi una struttura attiva. Nel secondo caso è invece selezionata come oggetto⁹

⁸ È opportuno sottolineare che in (1a), (1b) e (1c) il primo sintagma nominale della frase rappresenta il tema, mentre il soggetto non è espresso lessicalmente. La relativa posizione grammaticale è cioè occupata da un elemento vuoto, coreferente al tema, che rimanda rispettivamente all’origine del verbo in (1a) e (1b) e al fine in (1c), come testimoniano (16a), (16b) e (16c), dove il soggetto è espresso da una forma pronominale:

- 16) a. *Wáng Èr, tā dāsìle Míng Lì.*
Wang Er lui battere-morire-ASP Ming Li
«Wang Er ha picchiato a morte Ming Li.»
- b. *Wáng Èr, tā bā Míng Lì dāsìle.*
Wang Er lui BA Ming Li battere-morire-ASP
«Wang Er ha picchiato a morte Ming Li.»
- c. *Míng Lì, tā bèi Wáng Èr dāsìle.*
Ming Li lui BEI Wang Er battere-morire-ASP
«Ming Li è stato picchiato a morte da Wang Er.»

⁹ Che in (5b) *kèrén* ricopra grammaticalmente la funzione di oggetto è dimostrato dal fatto che di questo occupa la posizione fissa e come questo è legato al

e si deve presupporre, per esigenze sintattiche, la presenza di un soggetto nullo¹⁰. Si realizza allora una costruzione “impersonale”, che in apparenza ha forma attiva (essendo strutturata secondo la sequenza (soggetto)-verbo-oggetto, ma al cui interno è l'origine, anziché il fine, ad essere selezionata come oggetto: si tratta di una struttura, non attiva né passiva, qualificabile come media. La selezione del fine quale soggetto segnala pertanto una struttura passiva e, all'inverso, la selezione dell'origine quale oggetto segnala una struttura media; entrambe sono contrapposte alla struttura attiva, quanto a orientamento della relazione predicativa.

Nel vincolare l'orientamento della relazione predicativa la transitività ha quindi un suo ruolo, dato che solo verbi transitivi possono essere inseriti in strutture passive e solo verbi intransitivi possono ricorrere in strutture medie. La transitività (o intransitività) è però una condizione necessaria ma non sufficiente, come dimostra il fatto

verbo da un rapporto immediato, facendo parte del sintagma verbale “nucleo” del segmento predicativo. Solo alla luce di ciò si giustifica la diversa modificazione operata dall'avverbio *yòu*, in (17) e (18), per quanto concerne il sintagma nominale *kèrén*:

- 17) *Kèrén yòu láile wǒ jiā.*
ospiti di-nuovo venire-ASP io casa
«Gli ospiti sono venuti di nuovo da me.»
- 18) *Wǒ jiā yòu láile kèrén.*
io casa di-nuovo venire-ASP ospiti
«A casa mia sono arrivati degli altri ospiti.»

In (17) infatti *kèrén*, in quanto soggetto, è estraneo al segmento predicativo e non rientra nel raggio di determinazione di *yòu*, come avviene invece in (18), dove si mostra grammaticalmente identico all'oggetto di (19), *jīběn shū*:

- 19) *Wǒ yòu mǎile jīběn shū.*
io di-nuovo comprare alcuni-CL libro
«Ho comprato degli altri libri.»

¹⁰ La posizione di prominenza sintattica di cui il soggetto gode grazie alle sue proprietà di controllo su vari fenomeni grammaticali (referenza dei sostituti riflessivi, costruzione in serie dei verbi, forma imperativa, comparazione ecc.) e al suo *status* di termine in rapporto al quale si struttura la relazione predicativa fa di esso un costituente obbligatorio della frase. Il soggetto può essere vuoto, quando riferito a un elemento recuperabile nel contesto precedente o semplicemente non specificato (ma comunque “restituibile” senza che sia compromessa la grammaticalità della frase), o può essere nullo quando, non essendo “restituibile” (pena la non grammaticalità dell'enunciato), assolve un ruolo puramente sintattico. In ogni caso, la posizione grammaticale “soggetto”, imposta dall'organizzazione gerarchica della frase, è sempre necessariamente presente.

che non tutti i verbi transitivi ammettono costruzioni passive (4)¹¹, così come non tutti i verbi intransitivi consentono strutture medie (6). Le condizioni che permettono e impongono il realizzarsi di strutture passive e medie sono in realtà dettate da un complesso gioco di fattori (di ordine semantico e funzionale, oltre che grammaticale), i quali, nella loro interazione, condizionano l'assetto sintattico della singola frase, alla luce del più ampio contesto del discorso. Le strutture passive e medie sono prodotti particolari di questa somma di molteplici fattori. Entrambe si inseriscono tipologicamente all'interno di costruzioni più generali (di cui ciascuna non rappresenta che uno dei possibili sottotipi) e possono quindi essere comprese e descritte nella loro specificità solo in relazione alle caratteristiche strutturali, semantiche e funzionali delle costruzioni più generali di cui fanno parte, rispettivamente costruzioni con *bèi* e costruzioni esistenziali. Le strutture passive si caratterizzano infatti come appartenenti alle prime e le strutture medie come appartenenti alle

¹¹ Enunciati quali (20) sono spesso erroneamente compresi come passivi o, quanto meno, come aventi "senso" passivo. Si tratta di un equivoco che può essere facilmente chiarito qualora, anziché lasciarsi fuorviare dalla possibile traduzione della frase, se ne analizzi l'assetto sintattico complessivo:

20) *Qìchē mài le.*
 automobile vendere MOD
 «La macchina è stata venduta.»

(20) è strutturata secondo una sequenza tema-commento. Il commento (*mài le*) è costituito da una successione soggetto-verbo-oggetto. Il soggetto, che designa l'origine del verbo, è vuoto; potrebbe infatti essere recuperato nel contesto precedente o, in caso contrario, essere restituito senza compromettere la grammaticalità della frase: *Qìchē wǒ (Wáng Lì, tā péngyou, nàwèi xiānsheng) mài le.* L'oggetto, esso pure vuoto, è coreferente al tema e potrebbe essere espresso da una forma pronominale collocata in posizione postverbale, se in cinese non si preferisse evitare il ricorso a tali forme in relazione a referenti non umani. (20) si rivela pertanto una struttura attiva. È vero che, qualora sia intesa come impersonale (vale a dire con soggetto non specificato anziché sottinteso: «La macchina la si è venduta.») potrebbe essere preferibilmente resa come frase passiva, ma questa sua "traducibilità" non la qualifica in alcun modo come tale. Le uniche strutture sintatticamente passive che si realizzano in cinese sono quelle, appartenenti alle costruzioni con *bèi*, che vedono il fine selezionato come soggetto:

21) *Xiàomǎ, (tā) bèi (Rùntú) dāsǐle.*
 Xiaoma (lui) BEI (Runtu) battere-morire-ASP
 «Xiaoma è stato picchiato a morte (da Runtu).»

In (21), infatti, il fine è indubitalmente soggetto: vuoto e coreferente al tema, se espresso in forma pronominale va a occupare la posizione preverbale, mentre l'origine, se specificata, non può che seguire *bèi*.

seconde, ma né le costruzioni con *bèi* né quelle esistenziali coincidono con esse e in esse si esauriscono.

A questo riguardo cominceremo col considerare i seguenti casi di costruzioni esistenziali:

- 22) *Zhuōzishang fāngzhe yībēn shū.*
tavolo-sopra posare-ASP un-CL libro
«Sul tavolo è posato un libro.»
- 23) *Lóushang rēngxiānlái yīge píqiú.*
piano-superiore gettare-scendere-venire-ASP un-CL pallone
«Dal piano di sopra è stato gettato un pallone.»

(22) e (23) sono, al pari di (5b), costruzioni esistenziali, dato che ugualmente predicano la presenza di un referente (l'oggetto) in un determinato luogo (il tema)¹². Esse, come (5b), si compongono di un commento costituito da una frase impersonale, strutturata secondo la sequenza (soggetto)-verbo-oggetto¹³; a differenza di (5b), però, vedono l'occorrenza di un verbo transitivo e di un oggetto che rimanda al fine, anziché all'origine. Non si tratta quindi di costruzioni esistenziali medie, ma attive.

Le costruzioni esistenziali, pertanto, comprendono le strutture medie, ma non si esauriscono in esse: si realizzano infatti, indipendentemente dalla transitività o meno del verbo, ogniqualevolta sussistono i requisiti sintattici, semantici e funzionali che le rendono possibili e necessarie. Finalizzate all'introduzione nel discorso di un referente presupposto come "nuovo" (in quanto non noto o, comunque, non precedentemente menzionato), si compongono in genere di un tema locativo, dato come elemento noto in rapporto al quale, a prosecuzione del discorso, viene comunicata la presenza del referente

¹² Nel termine "presenza" si intendono comprese le fasi iniziale e finale di essa, vale a dire l'apparizione e la sparizione.

¹³ La presenza di un soggetto nullo in (22) e (23) è suggerita dalla constatazione che qualora, come in (24) e (25), un elemento lessicale sia "restituito" alla posizione di soggetto, la frase muta radicalmente il suo fine comunicativo e viene meno il valore esistenziale del verbo:

- 24) *Zhuōzishang, tāmen fāngzhe yībēn shū.*
tavolo-sopra, loro posare-ASP un-CL libro
«Sul tavolo hanno posato un libro.»
- 25) *Xiǎomíng cóng lóushang rēngxiānlái yīge píqiú.*
Xiǎomíng da piano-superiore gettare-scendere-venire-ASP un-CL pallone
«Xiǎomíng ha gettato un pallone dal piano di sopra.»

“nuovo”¹⁴. E poiché, dal punto di vista funzionale-comunicativo, gli enunciati tendono a disporsi linearmente secondo il crescente grado di novità nell’informazione convogliata dalle singole unità, il referente nuovo introdotto da una frase esistenziale (costituendo l’elemento focale dell’informazione trasmessa) va naturalmente a collocarsi alla destra del verbo, nell’ultima posizione consentita: entra così a far parte del segmento predicativo, assumendo la funzione grammaticale di oggetto.

Le costruzioni esistenziali si realizzano quindi a condizione che il costituente verbale sia semanticamente in grado di esprimere presenza, attraverso la descrizione di uno stato o di un moto che coinvolge un referente “nuovo”. Stante questa condizione, le costruzioni esistenziali sono obbligatorie. Si avranno allora casi di strutture attive, in presenza di verbi transitivi, e casi di strutture medie, in presenza di verbi intransitivi. Ma se i requisiti richiesti non sono soddisfatti, vengono a mancare i presupposti stessi (grammaticali e semantici) che consentono costruzioni esistenziali e viene meno il fine comunicativo che le giustifica, sicché esse divengono inaccettabili¹⁵. Ed essendo tali costruzioni le uniche che permettono e impongono, qualora il verbo sia intransitivo, la selezione dell’origine quale oggetto, non si danno mai casi, al di fuori di esse, di strutture medie.

Come si voleva dimostrare, l’intransitività del verbo di per sé è una condizione necessaria, ma non sufficiente, ai fini dell’orientamento medio della relazione predicativa: ad essa deve associarsi la capacità semantica e funzionale delle unità del segmento predicativo di assolvere lo specifico fine comunicativo connesso all’occorrenza delle costruzioni esistenziali.

Analogamente, per quanto attiene alle costruzioni con *bèi*, non si può non riconoscere che, benché la gran parte di esse sia costituita da strutture passive, ciononostante casi minoritari non qualificabili come tali esistono e di essi bisogna prendere atto e rendere conto. Se

¹⁴ Il tema, il sintagma nominale che ricorre in inizio di frase, è il termine in rapporto al quale chi parla costruisce il suo enunciato; esso fissa la “cornice” all’interno della quale il commento va compreso e la frase diventa significativa nel contesto del discorso. Data questa sua caratteristica funzionale di elemento di raccordo tra la singola frase e il contesto più generale (non solo linguistico), il tema deve essere un referente noto, perché già introdotto nel discorso o perché inerentemente definito e quindi presupposto come conosciuto.

¹⁵ Ciò spiega il diverso comportamento di (5) e (6): (5b) soddisfa i requisiti richiesti, al contrario di (6b) il cui verbo non è semanticamente in grado di conseguire il fine comunicativo proprio delle costruzioni esistenziali.

si considerano le seguenti frasi si noterà in effetti che tutte presentano un orientamento attivo della relazione predicativa¹⁶:

- 26) *Hēibǎn(shàng) bèi tā xiěmǎnle zì.*
lavagna(sopra) BEI lui scrivere-pieno-ASP parole
«La lavagna è stata tutta riempita di parole da lui.»
- 27) *Nàkuài bù bèi tā zuòle yītiáo kùzi.*
quel-CL stoffa BEI lei fare-ASP un-CL pantaloni
«Con quella stoffa è stato fatto da lei un paio di pantaloni.»
- 28) *Chuānghu bì dǎpòle yīshàn.*
finestra BEI rompere-ASP un-anta
«Un'anta della finestra è andata rotta.»
- 29) *Wǒ bèi máotái chīzuìle.*
io BEI maotai mangiare-ubriaco-ASP
«Mi sono ubriacato di maotai.»
- 30) *Lǎozhāng bèi tā tàitai kǔ de méile zhūyì.*
Laozhang BEI lui signora piangere STR non-ASP idea
«Laozhang si ritrovò perso di fronte al pianto della moglie.»

In (26) e (27) l'origine è introdotta da *bèi* e il fine è costruito come oggetto; si tratta di frasi impersonali con soggetto nullo, che differiscono l'una dall'altra per la diversa scelta del tema, un costituente locativo in (26) e lo "strumento" in (27). Anche in (28) il fine, che intrattiene con il tema una relazione di tipo possessivo-partitivo, è dato come oggetto, mentre il soggetto si rivela nullo (se infatti l'origine, non espressa, fosse restituita, ad esempio con il ricorso a un generico *yīge rén* «qualcuno», non verrebbe costruita come soggetto, ma seguirebbe *bèi*). In (29) invece il soggetto, vuoto e coreferente al tema, designa l'origine, mentre il fine è introdotto da *bèi*. Da ultimo, il caso particolarissimo di (30) in cui *bèi* introduce l'origine di un verbo intransitivo che, in quanto tale, non prevede l'occorrenza di un fine.

Il fatto che in ciascuno degli esempi considerati la relazione predicativa sia orientata in senso attivo (in quanto in nessuno il fine è dato come soggetto) e che, addirittura, si dia il caso di (30) che vede

¹⁶ Gli esempi relativi alle costruzioni con *bèi* (come, più avanti, quelli relativi alle costruzioni con *bǎ*) sono stati per lo più ripresi dallo stimolante articolo di F.F.S. HSUEH, *The Structural Meaning of Ba and Bei Constructions*, in «Functionalism and Chinese Grammar», a cura di J. TAI e F.F.S. HSUEH, Chinese Language Teachers Association Monograph Series, 1, 1989, pp. 95-125.

l'occorrenza di un verbo intransitivo, dimostra ampiamente che le costruzioni con *bèi*, pur essendo le sole che consentono di assegnare un orientamento passivo alla relazione predicativa, non hanno come loro fine primario ed esclusivo la realizzazione di questo tipo di strutture: pur comprendendo le strutture passive, non si esauriscono in esse.

Qual è allora la funzione comune, espressa formalmente dalla ricorrenza di *bèi*, che sottende una gamma tanto variegata di possibili assetti sintattici e permette di dar loro una interpretazione unitaria?

Non è facile fare piena luce sui molteplici fattori (anche in questo caso di ordine semantico e funzionale, oltre che grammaticale) che condizionano le costruzioni in esame; né, del resto, è questo l'obiettivo che qui ci si prefigge. Per quanto interessa la presente indagine basterà rilevare che il fine comunicativo che accomuna tutte le costruzioni con *bèi*, indipendentemente dal diverso assetto sintattico che queste possono presentare, sembra essere quello di evidenziare come, a seguito dell'evento descritto, il referente dato come tema venga a sperimentare un certo stato, per lo più connotato come negativo (perché non voluto, imprevisto, contrario alle aspettative). Questo fine comunicativo è raggiunto grazie all'occorrenza di *bèi*, che consente di introdurre in posizione preverbale il "responsabile", causa diretta o indiretta dello stato "sgradito"¹⁷, mentre il segmento terminale del predicato viene riservato alle unità che, concorrendo a descrivere l'evento e (in modo implicito o esplicito) lo stato prodotto, rappresentano il punto focale dell'informazione trasmessa.

All'interno di questa cornice unitaria, denominatore comune di tutte le costruzioni con *bèi*, ciascuna frase gode di un certo margine di autonomia sintattica, grazie al quale può articolarsi nel modo più consona alle caratteristiche e alle proprietà dei singoli costituenti di cui si compone. Sono quindi possibili strutture attive (quando il soggetto è nullo o rappresenta l'origine del verbo) e, più frequentemente, strutture passive (quando il verbo è transitivo e il soggetto rimanda al fine). Ma al di fuori della cornice descritta, ogni struttura passiva, pur in presenza di verbi transitivi, è inaccettabile.

¹⁷ È necessario comunque prendere atto della tendenza, manifestatasi da alcuni decenni a questa parte, a estendere l'impiego delle costruzioni con *bèi* a contesti privi di implicazioni negative. Si tratta di un fenomeno stimolato dall'influenza, sovente deleteria, esercitata sul cinese dalle lingue occidentali, unita alla diffusa interpretazione, erronea e riduttiva, delle costruzioni in questione quali strutture passive.

Come si voleva dimostrare, la transitività del verbo di per sé è una condizione necessaria, ma non sufficiente, ai fini dell'orientamento passivo della relazione predicativa: ad essa deve associarsi la capacità semantica e funzionale delle unità del segmento predicativo di assolvere lo specifico fine comunicativo connesso all'occorrenza di *bèi*.

E così come le costruzioni con *bèi* si rivelano non coincidenti con le strutture passive, all'inverso le costruzioni con *bǎ*, ad esse "speculari", si dimostrano non coincidenti con le strutture attive. Se, infatti, si riconosce che in cinese l'orientamento della relazione predicativa, seppure non contrassegnato morfologicamente, è comunque segnalato sintatticamente dalla diversa selezione di origine e fine quale soggetto o oggetto, non si possono non ritenere attive tutte le frasi il cui soggetto rimanda all'origine del verbo. Di queste, le costruzioni con *bǎ* non rappresentano che un caso particolare, che si realizza in presenza di determinate condizioni, ancora una volta di ordine semantico e funzionale, oltre che sintattico.

Se infatti si osservano le seguenti frasi, si noterà che le costruzioni con *bǎ*, oltre alle strutture più comuni esemplificate da (1b) e (3b) (in cui il soggetto, vuoto e coreferente al tema, designa l'origine, mentre il fine è introdotto da *bǎ*), a somiglianza delle costruzioni con *bèi* consentono assetti grammaticali assai diversificati:

- 31) *Tā bǎ hēibǎn(shàng) xiēmǎnle zì.*
lui BA lavagna(sopra) scrivere-pieno-ASP parole
«Ha riempito l'intera lavagna di parole.»
- 32) *Tā bǎ nàkuài bù zuòle yītiáo kùzi.*
lei BA quel-CL stoffa fare-ASP un-CL pantaloni
«Con quella stoffa ha fatto un paio di pantaloni.»
- 33) *Mǎotái bǎ wǒ chīzuìle.*
maotai BA io mangiare-ubriaco-ASP
«Il *maotai* mi ha dato alla testa.»
- 34) *Bǎ wǒ xiào de dùzi dōu téng le.*
BA io ridere STR pancia tutto dolore MOD
«Mi è fin venuto mal di pancia dal gran ridere.»

In (31), al pari di (32), il soggetto, vuoto e coreferente al tema, rappresenta l'origine, mentre il fine è costruito come oggetto; le due frasi differiscono l'una dall'altra per il fatto che il termine introdotto da *bǎ* è un costituente locativo in (31) ed è lo "strumento" in (32). (33) e (34) sono invece entrambe strutture impersonali con soggetto nullo, essendo l'origine introdotta da *bǎ*; ma, mentre in (33) il fine è

un elemento vuoto coreferente al tema, in (34) il tema non è espresso e il fine semplicemente non esiste, essendo il verbo intransitivo.

Il fine comunicativo che accomuna le diverse strutture riassumibili sotto l'etichetta "costruzioni con *bǎ*", e che permette di dare loro una interpretazione unitaria, sembra essere per molti versi simile a quello già descritto in relazione alle costruzioni con *bèi*: segnalare il prodursi di uno stato in cui, a seguito dell'evento descritto, il referente introdotto da *bǎ* incorre e di cui è direttamente o indirettamente responsabile il referente assunto come tema¹⁸.

In effetti, se (31), (32) e (33) vengono rispettivamente confrontate con (26), (27) e (29), si noterà come le due frasi di ciascuna coppia siano "specchio" l'una dell'altra: il termine che nelle prime segue *bǎ* è tema nelle seconde e, viceversa, il tema delle prime è il termine introdotto da *bèi* nelle seconde. La scelta dell'una o dell'altra costruzione dipende essenzialmente dall'assetto del contesto più ampio e trascende i confini della singola frase. In pratica, le due costruzioni sono espressione di strategie differenti, in ampia misura mirate al conseguimento del medesimo fine comunicativo e dettate dalla diversa selezione del tema che l'articolazione del discorso impone¹⁹. Esse non sono infatti contrapposte, né si pongono in alternativa, ma possono anzi coesistere all'interno di una stessa frase²⁰:

¹⁸ Il "responsabile" può essere tale anche solo in modo indiretto. In (33), ad esempio, la causa dello stato prodotto non è la persona che materialmente compie l'azione che lo produce. Ciò giustifica, come sottolinea Frank F. S. Hsueh nel saggio già citato (p. 102), la doppia interpretazione di frasi quali la seguente:

35) *Tā bǎ tóufa jiǎnle.*
lui BA capelli tagliare-ASP
«Si è tagliato i capelli.»
«Si è fatto tagliare i capelli.»

¹⁹ Indipendentemente dalla diversa selezione del tema, la non grammaticalità di (4b) e (4c) è quindi decretata dalla incapacità semantica del segmento predicativo di conseguire il fine comunicativo proprio delle costruzioni con *bǎ* e con *bèi*. Ciò non vale però a spiegare la diversa accettabilità delle due costruzioni in (2) e (3), la quale non si giustifica neppure alla luce della particolarità delle costruzioni con *bèi*, non condivisa da quelle con *bǎ*, di implicare per lo più una valutazione negativa dell'evento descritto. L'inaccettabilità di (2b) e (3c), a fronte dell'accettabilità di (2c) e (3b), è con tutta probabilità dovuta alla compatibilità grammaticale che taluni verbi mostrano di avere con una delle due costruzioni e non con l'altra. Di questa particolarità è possibile rendere conto solo associando a ciascun verbo specifici tratti di sottocategorizzazione: [+*bǎ*] o [-*bǎ*] e [+*bèi*] o [-*bèi*].

²⁰ Casi di cooccorrenza di *bǎ* e *bèi* si hanno in enunciati in cui il referente su cui

- 36) *Nà tiáopí guǐ bèi wǒ bǎ tā gǎnzǒule.*
 quel dispettoso spirito BEI io BA lui cacciare-andarsene-ASP
 «Quello spiritello dispettoso l'ho scacciato.»
- 37) *Wǒ bèi zéi bǎ qián tōuguāngle.*
 io BEI ladro BA soldi rubare-esaurire-ASP
 «Sono stato derubato dai ladri di tutti i miei soldi.»

Quanto considerato ci pare dimostri ampiamente che *bǎ* e *bèi* non possono essere intesi, come comunemente avviene, quali contrassegno dell'oggetto anticipato in posizione preverbale (il primo) e contrassegno dell'agente in strutture passive (il secondo). Né, tanto meno, possono essere considerati contrassegni dell'orientamento attivo o passivo della relazione predicativa, come suggerito da Marie-Claude Paris.

A conclusione, ci sembra di poter affermare che il ricorso alla nozione di transitività è necessario per caratterizzare le proprietà sintattiche di relazione dei diversi verbi. Non è però di per sé sufficiente a render conto dei processi di orientamento della relazione predicativa, che vanno invece compresi, come giustamente rileva Marie-Claude Paris, in termini di relazione tra sintassi e semantica, alla luce (aggiungeremmo) della capacità funzionale dei vari enunciati di conseguire il fine comunicativo proprio delle specifiche costruzioni al cui interno soltanto possono realizzarsi strutture passive e medie.

l'evento produce le sue conseguenze è assunto come tema, il soggetto è nullo, *bèi* introduce l'origine e *bǎ* il fine. Quest'ultimo può essere una forma pronominale coreferente al tema, come in (36), o un costituente a sua volta coinvolto nelle conseguenze prodotte dall'evento e legato al tema in un rapporto di tipo possessivo, come in (37).

Sylvie Marine Garoia

IL DIBATTITO POLITICO IN CINA: 1956-1962

La Rivoluzione Culturale, ufficialmente avviata nel 1966, è stata presentata da Mao come frutto della contrapposizione tra due linee: da un lato i revisionisti borghesi, guidati da Liu Shaoqi e Deng Xiaoping; dall'altro i Maoisti, portatori della corretta interpretazione dell'ideologia Marxista-leninista.

L'esistenza di due diverse tendenze in seno allo stesso PCC è in effetti centro motore della Rivoluzione Culturale; ma esse non furono sempre così evidenti come è stato suggerito al momento dello scontro aperto. Nacquero, o apparvero, progressivamente, ed evolvendosi culminarono nella Rivoluzione Culturale.

Alcuni elementi di disaccordo, in particolare relativi al concetto di «partito» erano presenti in seno alla leadership sin dagli anni formativi del PCC. A partire dal 1955, quando la dirigenza sente la necessità di individuare un modello di sviluppo politico-economico più specificatamente cinese, vengono a crearsi due tendenze, Moderata e Radicale, che enfatizzano due aspetti di una stessa ideologia e che, nell'ambito di certi limiti, si pongono in modo diverso di fronte all'ideologia stessa.

In ambito strettamente economico vengono proposti due modelli di sviluppo sensibilmente diversi; il primo, promosso da Chen Yun e dai suoi collaboratori, pone al centro della proposta programmatica i concetti di gradualità ed equilibrio; il secondo, promosso da Li Fuchun e Bo Yibo, si incentra invece sui concetti di rapidità e autosufficienza. L'alternanza dei due modelli, nel periodo '55-'62, sarà strettamente vincolata al mutare del clima politico: negli anni '56 e '57 verrà brevemente avviato il programma di Chen Yun; nel clima della campagna Antidestra questo verrà abbandonato a favore della strategia del Grande Balzo, frutto dell'interazione tra Mao, e più in generale i responsabili politici, e il gruppo facente capo a Li Fuchun, le cui proposte, al momento, sono maggiormente rispondenti alle aspettative della leadership. A fronte della profonda crisi

economica conseguente al grande balzo, infine, si tornerà ad un modello di sviluppo «moderato».

Ma il delinarsi di due tendenze non è l'unico elemento che ha reso possibile il verificarsi di un avvenimento quale la Rivoluzione Culturale. Lo scontro si verifica a seguito di un periodo in cui il sistema politico è in costante evoluzione: negli anni 1956-1962 oltre ai rapporti interni al PCC, che vedono la perdita del carattere unitario del Partito, mutano infatti due rapporti fondamentali in seno al sistema: il rapporto tra leader e Partito e il rapporto tra Partito e Stato.

Sin dal 1940 e fino alla Rivoluzione Culturale, la scena politica cinese è stata dominata da due possibili fonti di legittimazione: da un lato il leader carismatico, Mao; dall'altro un partito forte, il Partito Comunista Cinese. È possibile affiancare il primo alla tendenza Radicale (*sinistra*), e i membri del secondo a quella Moderata (*destra*), ma anche questa divisione non va intesa come una reale dicotomia; al momento della sua affermazione, ad esempio, Mao rappresenta l'ala destra del Partito, e a volte assumerà posizioni moderate anche nel corso degli anni '50 e '60; d'altro canto Liu Shaoqi, a mio avviso il maggior rappresentante della concezione Leninista di Partito e della tendenza Moderata, sarà tra i maggiori promotori del Grande Balzo, una politica in sé «radicale».

Tornando alla contrapposizione tra leader e partito, essa non può che essere fonte di tensione. Può accadere che le aspirazioni di un leader si identifichino con quelle del partito – ed è effettivamente avvenuto, ad esempio nel 1958 – ma generalmente tempi e modi politici tendono a differire. Un partito è necessariamente una istituzione burocratica; nella Repubblica Popolare Cinese il partito altamente organizzato e ideologicamente preparato concepito da Liu Shaoqi si scontra con una realtà affatto diversa. In primo luogo, proprio la generale impreparazione dei quadri ad affrontare i compiti loro affidati, una impreparazione sia in campo teorico che in campo pratico; in secondo luogo una serie di problemi, per così dire, tradizionali della burocrazia, ad esempio la corruzione e l'abuso di potere. In ogni caso, nel momento in cui un partito assume un carattere più marcatamente amministrativo diviene meno adatto a riflettere una ideologia dinamica come quella comunista di quanto non lo sia un leader.

La contrapposizione leader/partito si evidenzia quindi su due piani: quello ideologico e quello pratico. Dal punto di vista ideologico, la burocratizzazione tende da un lato a creare gruppi di interesse specifici, dall'altro a perdere il contatto diretto con le masse; il tentativo di risolvere le contraddizioni causate dal secondo punto porterà Mao e Liu ad un primo, serio scontro in occasione della

Campagna dei Cento Fiori. Da un punto di vista pratico, come nota P.R. Moody¹, se un partito opera secondo i modi della routine burocratica, la leadership diviene superflua. Ma, tra gli anni '50 e '60 Mao possiede ancora la voglia e la capacità di apportare ulteriori contributi allo sviluppo ideologico e sociale della Cina; un desiderio di innovazione che di fatto rischia di scontrarsi con il conservatorismo dell'apparato; di qui la necessità di creare un «fronte» di opposizione in grado di appoggiare le sue politiche concrete: genericamente, i Radicali. Un gruppo ancor meno omogeneo dei Moderati; essi sono infatti più il frutto di una comune opposizione ad un elemento (in questo caso il Partito, che va sempre più assumendo le funzioni proprie dello Stato e dell'Esercito), che di una tendenza ideologica unitaria: concretamente, la maggior parte di loro «esiste» in funzione del Leader. Il più grave errore di Liu Shaoqi è forse proprio di non aver notato, o giustamente valutato, la nuova percezione del proprio ruolo da parte di Mao nel corso della conferenza di Lushan del 1959.

La contrapposizione tra Partito e Stato assume in realtà un carattere molto relativo nel periodo da me analizzato. Fino agli anni '50, sia lo Stato che il Partito erano guidati da uomini di Partito, ma concretamente servivano due istituzioni diverse; servendosi di termini noti, l'apparato statale era composto da 'esperti' (Zhou Enlai) e l'apparato di Partito da 'rossi' (Liu Shaoqi). Ma a partire dalla campagna dei Cento Fiori – in un certo senso, in virtù di questa campagna – si assiste ad una virtuale identificazione dei ruoli tra Partito e Stato. Il governo sarà di fatto guidato dai 'rossi', ma questi adotteranno una metodologia propria degli 'esperti', specie dopo il fallimento di politiche radicali quali quella del Grande Balzo.

In un primo tempo, la sovrapposizione tra funzione statale e funzione di partito può essere positiva; essa è inoltre ideologicamente giustificata. Ma a lungo termine, essa mina l'unità stessa del Partito: da un lato questioni politiche concrete, gestite da uomini di Partito, tendono ad assumere il carattere di questioni di principio ideologico; dall'altro questa sovrapposizione non implica l'eliminazione di tutti i compiti propri dello Stato e della conflittualità che ne deriva (ad esempio, tra responsabili dell'agricoltura e responsabili dell'industria al momento dello stanziamento dei fondi) e questa conflittualità non può che riflettersi sull'unità del Partito. La contrapposizione tra Stato e Partito, quindi, si trasforma nel periodo 1956/1962 in una contrapposizione interna al Partito.

¹ P.R. MOODY, *Opposition and Dissent in Contemporary China*, p. 133.

I motivi di dissenso in seno al PCC e i mutamenti delle regole interne al partito si evidenziano, come già detto, progressivamente e si evolvono a fronte di questioni politiche contingenti. Ciò nonostante è possibile individuare alcuni momenti in cui il dissenso e la violazione delle norme si sono evidenziati con particolare chiarezza: il lancio del Movimento dei Cento Fiori e della parallela campagna di rettifica; l'estromissione di Chen Yun prima e Peng Dehuai poi nel corso del Grande Balzo.

La campagna dei Cento Fiori: tentativo di fusione.

Il 1956 si apre in Cina all'insegna dell'ottimismo; è stata realizzata la collettivizzazione agricola, è stata avviata la nazionalizzazione delle industrie e delle imprese commerciali, sono stati compiuti ampi progressi in tutti i settori della vita politico-sociale del paese, tanto che Mao sarà pronto a dichiarare che la situazione cinese è «fondamentalmente cambiata»². Se i responsabili dell'economia sono reticenti a valutare la situazione con lo stesso grado di ottimismo di Mao (tanto che, nel corso dell'8° congresso, il Programma Agricolo dei 12 anni, da lui proposto, sarà virtualmente insabbiato) tutti i leader politici sono d'accordo su un punto: la necessità di liberare tutte le forze produttive del paese, ricorrendo all'ausilio di tutte le forze disponibili; nelle campagne viene virtualmente interrotto il movimento anti-controrivoluzionari; nelle città, si tenta di coinvolgere gli intellettuali.

A partire dal mese di gennaio 1956 si tiene una serie di conferenze – la prima è presieduta da Zhou Enlai – che mirano a placare il clima di tensione creato con la vicenda Hu Feng; parallelamente appaiono sui maggiori quotidiani una serie di articoli volti ad analizzare la situazione degli intellettuali e a definirne il ruolo nell'ambito dell'edificazione socialista³. E il primo momento di quello che diverrà poi il Movimento dei Cento Fiori; è inoltre il periodo in cui l'attenzione di Mao si sposterà progressivamente dalle questioni economiche alle questioni più puramente sociali, per motivi inerenti alla politica interna, ma anche sotto la spinta di vicende estere, dal XX Congresso del PCUS agli avvenimenti dell'Europa dell'Est.

² «Alta Marea Socialista nelle campagne cinesi», in MAO ZEDONG, *Rivoluzione e Costruzione*, pp.297-304.

³ Cfr. ad esempio AN CHAOJUN, *Gen bao de fabui jishu ren yuan de zuoyong* [Usare meglio il personale tecnico]; «Renmin Ribao», 12.1.1956.

Il rapporto tra Partito e masse è sempre stato un elemento centrale del lavoro ideologico compiuto da Mao. A seguito della denuncia dei crimini di Stalin e degli avvenimenti in Polonia e Ungheria, Mao sente l'urgente necessità di approfondire i suoi studi in campo sociale, tralasciando le questioni puramente economiche. Il primo dei tre fondamentali discorsi dedicati da Mao ai rapporti in seno al popolo, «Sui Dieci Grandi Rapporti»⁴, è teoricamente il frutto del lavoro di 34 dipartimenti economici e finanziari, ma solo i primi cinque punti discutono questioni strettamente economiche; i secondi cinque punti, riguardanti le relazioni sociali, appaiono nel complesso elaborati in modo piuttosto superficiale e testimoniano appunto questa urgenza. Il 18 giugno Mao rende nota la sua politica nei confronti degli intellettuali attraverso un articolo redatto da Lu Dingyi per il *Renmin Ribao*⁵; nell'articolo vengono denunciati due dei mali che colpiscono la società cinese, il settarismo e il dogmatismo, e la funzione principale della politica dei Cento Fiori è proprio quella di combattere il dogmatismo. Dal testo traspare anche un'altro elemento importante; viene infatti posta molta enfasi sullo studio di cinque testi, tre dei quali elaborati nel corso della campagna di rettifica del 1942. Il suggerimento diverrà un mese più tardi una direttiva del Comitato Centrale, ed è possibile quindi considerare il testo come un passo avanti verso una nuova campagna di rettifica.

Appare evidente che la stessa campagna dei Cento Fiori viene avviata con grande lentezza; le maggiori responsabilità del ritardo vengono imputate ai quadri medio-bassi; se nella prima metà dell'anno erano stati accusati di non capire la nuova politica né la funzione degli intellettuali, vengono ora accusati di adottare una posizione ostruzionistica nei confronti delle politiche elaborate dai vertici: queste rischiano di portare al ricrearsi di un gruppo privilegiato, gli intellettuali, «particolarmente» indicati per minare l'unità ideologica del paese, e soprattutto costituiscono una sfida per lo status dei quadri di Partito, la cui posizione è finora dipesa da criteri politici e non da criteri quali l'abilità e il talento. Ma l'atteggiamento dei quadri non è sufficiente a giustificare la lentezza con cui tale politica viene lanciata; essa dipende in parte da altri fattori, che andranno chiarendosi meglio dopo l'8° Congresso: tra questi, l'atteggiamento del Dipartimento di Propaganda, responsabile della stampa e delle esitazioni di questa nel dare risonanza alle proposte di Mao, e

⁴ «Sui Dieci Grandi Rapporti» in MAO ZEDONG, op. cit., pp.357-411.

⁵ LU DINGYI, *Bai hua qifang, bai jia zhengming* [Lasciamo sbocciare cento fiori, lasciamo competere cento scuole]; «Renmin Ribao», 13.6.1956.

il comportamento di alcuni leader, dubbiosi riguardo alla funzionalità della politica dei Cento Fiori.

Appare infatti evidente che per Mao la politica dei Cento Fiori è parte di un processo globale di apertura all'esterno del Partito, un modo per ricongiungere il partito alle masse correggendone i mali, settarismo, dogmatismo e burocratismo; la situazione cinese è fondamentalemente cambiata, i tempi sono cioè maturi per un confronto di tipo nuovo con l'esterno, e sarà questo l'argomento centrale del suo discorso all'8° Congresso.

Ma questa convinzione non è condivisa da tutti gli altri leader, in particolare da Liu Shaoqi e da Peng Zhen. Negli anni intercorsi tra il 7° e l'8° Congresso il Partito è enormemente cresciuto dal punto di vista numerico, ma i suoi membri non sempre si sono mostrati capaci di risolvere problemi contingenti o di gestire le politiche loro affidate. In generale, l'intera leadership è cosciente della necessità di migliorare qualitativamente il Partito, eventualmente attraverso una nuova campagna di rettifica, adattandolo alla situazione e ai suoi nuovi compiti. Ma i vari leader si differenziano tra loro nell'individuare le cause di questi errori, e i rimedi da porvi. Nell'ambito dell'8° Congresso è attraverso i discorsi di Liu Shaoqi e Deng Xiaoping che affiorano due posizioni differenti.

Secondo Liu, il problema principale che è necessario affrontare è il soggettivismo; la maggior parte dei nuovi membri non ha una base ideologica sufficientemente forte, ed è quindi necessario migliorare la loro preparazione teorica attraverso lo studio del Marxismo-leninismo⁶; secondo Deng, la cui posizione è più vicina a quella di Mao, il problema principale non risiede tanto nella preparazione dei quadri, quanto nel loro alto numero. Da quando il Partito è al potere, i suoi membri sono inquinati dal burocratismo; il rischio che questi si allontanino dalle masse è sempre più forte, ed è necessaria, sia nello Stato che nel Partito, una scrupolosa sorveglianza delle organizzazione e dei membri del Partito da parte del Partito stesso, ma anche «*da parte delle masse e delle personalità esterne al Partito*»⁷.

È questo un punto molto lontano da quello che era il concetto di sviluppo del Partito e della società elaborato da Liu nel corso degli anni. Confrontato ad una nuova situazione, come aveva fatto in passato individua la soluzione nell'impegno allo studio da parte degli iscritti e nel miglioramento della loro conoscenza del Marxismo-

⁶ LIU SHAOQI, «Political Report to the 8th Congress» in *Collected Works of Liu Shao Ch'i, vol.II*, pp.337-407.

⁷ Citato in R. MACFARQUHAR, *Origins I*, pp.115.

leninismo; concretamente, nel miglioramento della leadership collettiva e del centralismo democratico. In nessun punto della sua discussione su ruolo e compito del Partito parla di sorveglianza da parte delle forze esterne ad esso, un concetto estraneo alla sua concezione leninista di partito; Liu è conscio delle carenze del proprio partito; tuttavia l'enfasi posta sulla preparazione ideologica, che fa di un comunista un «buon» comunista, e che è quindi alla base dell'agire del Partito esclude a priori, o perlomeno rende superflua e indesiderabile, una eventuale critica da parte di una persona «qualunque», cioè impreparata, esterna al Partito. Egli non nega invece l'utilità della supervisione reciproca, anche di membri del PCC, nell'ambito delle attività statali, ma sembra anche qui suggerire che essa sia utile 'solo' per migliorare l'attività dello Stato, non dei comunisti che eventualmente vi prendono parte⁸. Liu sente probabilmente la necessità di giustificare le carenze di un'organizzazione che così profondamente ha contribuito a creare, e un'eventuale campagna di rettifica non è al centro delle discussioni dell'8° Congresso; ma è importante sottolineare da un lato come l'idea di critica al Partito dall'esterno sia assente dal discorso di Liu, mentre sarà al centro della campagna di rettifica lanciata da Mao sette mesi più tardi; dall'altra come l'opposizione di Liu non nasca di fronte ad una politica contingente, nel caso, i Cento Fiori, ma abbia le sue radici in una visione globale della funzione del Partito così come era stato concepito, rispettivamente, da Mao e Liu negli anni '30⁹.

Al termine del Congresso l'intera leadership è concorde nel sostenere un miglioramento qualitativo del Partito, ma sono affiorate due posizioni diverse sulla metodologia da adottare; da un lato coloro che sostengono una azione interna, dall'altro coloro che prevedono la partecipazione di membri esterni. In questo contesto gli avvenimenti dell'Europa dell'Est hanno pesanti ripercussioni sulle vicende interne della Cina: se rendono più urgente la definizione di tempi e modi di una rettifica, contribuiscono ad allargare le divergenze in seno alla leadership.

Mao continua ad approfondire i propri studi, che condurranno alla stesura di «Sulla corretta gestione delle contraddizioni in seno al popolo», mantenendo immutato il proprio orientamento e conti-

⁸ Cfr. la sezione VI di LIU SHAOQI, «Political Report to the 8th Congress» (La vita politica dello Stato), op. cit., pp.374-388.

⁹ I primi rapporti dei due uomini con il Partito furono in effetti molto diversi; per una analisi del periodo di formazione del concetto di partito, cfr. SCHRAM, *The Party in Chinese Communist Ideology*, «The China Quarterly», n°39, 1969.

nuando a promuovere, anche se a titolo personale, un movimento di rettifica dello stile di lavoro. Le sue posizioni sono appoggiate da Zhou Enlai, appena tornato da un viaggio nell'Europa dell'Est: Zhou è convinto che gli incidenti avvenuti nell'Europa orientale, oltre che dal ruolo svolto dagli imperialisti, siano stati determinati da una situazione di conflittualità sociale interna che non ha nulla a che vedere con quella cinese; una campagna di rettifica è quindi possibile e auspicabile, e Zhou è in una posizione tale da influenzare tutti coloro che ancora dubitano dell'opportunità di avviare quanto prima una campagna di rettifica o dell'indirizzo dei Cento Fiori.

Una posizione molto differente è sostenuta da Peng Zhen, all'epoca sindaco di Pechino; la sua carriera si è svolta in un primo tempo in ambito sindacale, a stretto contatto, tra l'altro, con Liu Shaoqi, e poi negli organi legislativi; dopo la Liberazione la sua attività è continuata in questo senso: nel '51 ha emanato il regolamento concernente i processi ai controrivoluzionari, volto a limitare le deviazioni di destra o di sinistra; successivamente ha approfondito la questione del controllo legale dell'attività delle masse, attuabile attraverso la selezione di personale qualificato, rispettoso delle procedure legali e delle leggi, sempre considerate come concretizzazione delle politiche di Partito. Anch'egli è di ritorno da un viaggio nell'Europa dell'Est e appare evidente che, come altri leader, quello che porta Peng a contestare il movimento di rettifica non è il movimento in sé – egli ha anzi più volte indicato la collaborazione all'esterno come metodo positivo –, quanto il momento inopportuno e la mancanza di «regole» nell'invitare le masse a criticare l'operato dei membri di Partito caratteristico della politica dei Cento Fiori, nonché la consapevolezza delle gravi carenze che in effetti permangono all'interno delle organizzazioni di Partito.

Il 27 febbraio 1957 Mao convoca la Suprema Conferenza di Stato e presenta il discorso «Sulla corretta gestione delle contraddizioni in seno al popolo»¹⁰. Nel 1955 Mao aveva indicato chiaramente lo sviluppo economico come il compito primario del Partito all'indomani della vittoria; ora indica, da un punto di vista teorico, il processo attraverso il quale l'intera società sarà messa nelle condizioni più adatte ad operare questo sviluppo; il discorso tocca da vicino

¹⁰ Sono disponibili molte traduzioni de «Sulla corretta gestione delle contraddizioni in seno al popolo»: alcune si basano sul testo, riveduto e corretto, apparso sul «Renmin Ribao» il 19.6.1957 (MAO ZEDONG, *Rivoluzione e Costruzione*); altre su una registrazione del discorso messa in circolazione nel 1985 (MacFarquhae/Cheek/Wu, *The Secret Speeches of Chairman Mao*).

tutte le questioni sorte nell'ultimo biennio: la definizione delle contraddizioni antagoniste e non antagoniste, la politica di unità all'esterno del Partito, i Cento Fiori, la funzione positiva dell'errore. Il 12 Marzo ripropone gli stessi contenuti ad un pubblico molto più difficile da convincere, nel corso della Conferenza Nazionale di Propaganda, e tutto il mese di marzo è costellato da interventi a favore di un movimento di rettifica e della politica dei Cento Fiori. Ma l'opposizione, anche al vertice, continua, e ciò appare evidente dall'atteggiamento assunto dal Renmin Ribao, quotidiano ufficiale del Partito: articoli di blando supporto si alternano ad articoli di mal celata avversione alle nuove politiche e non viene dedicato alcun editoriale né al discorso del 27 febbraio né al discorso del 12 marzo prima della metà di aprile. Che non si faccia cenno ad alcun movimento di rettifica è normale, poiché nessuna decisione formale in questo senso è stata presa, ma che si ometta di pubblicizzare la politica dei Cento Fiori, che Mao continua ad illustrare in tutti i suoi interventi, è sintomatico di una divisione che va oltre le pagine del quotidiano; e ciò nonostante i continui richiami – e gli insulti – di Mao all'editore capo, Deng Tuo ¹¹. Appare ben poco probabile che quest'ultimo abbia deciso di applicare questa linea senza l'approvazione di qualcuno al vertice della dirigenza.

La divergenza tra Mao e altri leader verte dunque sui modi della campagna di rettifica più che sull'ammissione della necessità di una rettifica nel lavoro del Partito. Nel febbraio-marzo 1957, Mao considera la politica dei Cento Fiori come un periodo di preparazione sulla base del quale procedere al movimento di rettifica vero e proprio, la cui data di avvio è ancora da definire, una sorta di fusione tra lavoro interno ed esterno del Partito; un'opinione finora condivisa da Zhou Enlai e probabilmente da Deng Xiaoping, ma avversata da Peng Zhen e molto probabilmente Liu Shaoqi. Lo stesso Lu Dingyi, attraverso il quale è stata resa nota la Politica dei Cento Fiori, dichiara in un articolo dell'11 marzo, che *«Il nostro partito ha creato il metodo di rettifica per risolvere le contraddizioni in seno al Partito, e oltre a ciò partendo da questo sviluppare gradualmente una serie di metodi di lavoro per risolvere le contraddizioni in seno al popolo»* ¹². In apparente contraddizione con l'articolo scritto qualche mese prima, Lu focalizza il centro delle divergenze in seno alla lea-

¹¹ Cfr. ad esempio il discorso pronunciato da Mao il 10 marzo, «Summary of a Talk with the Representatives of Press and Publishing Circles» in MacFarquhar/Cheek/Wu, op. cit., pp.249-271.

¹² «Renmin Ribao», 5.3.1957.

dership; mentre Mao considera critiche dall'esterno del Partito e lavoro interno come parte di un unico movimento (e quindi contemporanee), coloro di cui Lu si fa portavoce considerano le due fasi distinte e in ogni caso antepongono il lavoro all'interno del partito, cioè il movimento di rettifica, alla «risoluzione delle contraddizioni in seno al popolo».

Sarà la posizione di Mao a prevalere; constatando che tra gli intellettuali ancora sussistono dubbi sulla sua posizione, Mao si impegna a fondo nella realizzazione del proprio programma, riuscendo prima a portare il Renmin Ribao dalla propria parte¹³ e poi, attraverso articoli quasi minacciosi nei confronti di coloro che non «capiscono» la nuova linea politica¹⁴, a convincere alcuni reticenti quali Peng Zhen. La campagna di rettifica viene lanciata con quasi un anno di anticipo, nel corso di una riunione del Comitato Centrale alla quale peraltro non partecipano né Liu Shaoqi né Peng Zhen; apparentemente, le resistenze di coloro che ritenevano il momento inadatto o che lamentavano la mancanza di una metodologia adeguata sono superate.

In realtà, la caratteristica della campagna di rettifica è che non esiste in seno alla leadership una frattura intesa come opposizione di due parti, l'una favorevole al movimento di rettifica e l'altra contraria. Ma il modo in cui questa campagna va condotta non è ancora stato chiaramente definito neppure quando questa viene lanciata, ed è sulla forma ed in parte sui contenuti che sussiste un certo disaccordo. Né ci sarà il tempo di chiarire le divergenze dopo il lancio della campagna: il caos che regna tra i quadri medio-bassi cui non è stata data alcuna indicazione riguardo alla gestione pratica della campagna, e soprattutto l'ondata di critiche che sommergerà il Partito, porteranno Mao a rivedere le proprie posizioni sulla situazione cinese e a un riallineamento in seno al partito; e proprio la mancanza di direttive specifiche nella fase di lancio di movimento dei Cento Fiori e Campagna di rettifica, nonché la scarsa convinzione mostrata da alcuni leader nell'appoggiarli, renderanno più facile il cambiamento di politica. Quando il fallimento appare evidente, l'originale spirito dei Cento Fiori viene modificato inserendo sei 'limiti' nell'ambito dei quali può e deve svolgersi l'attività critica, in una edizione riveduta e corretta di «Sulla corretta gestione delle contraddizioni in seno al popolo»¹⁵ pubblicato dal Renmin Ribao, e viene reinserito

¹³ Cfr, ad esempio, «Renmin Ribao», Editoriale, 10.4.57.

¹⁴ Cfr, ad esempio, «Renmin Ribao», Editoriale, 21.4.57.

¹⁵ La nuova versione di «Sulla corretta gestione delle contraddizioni in seno al

nella campagna di rettifica che a sua volta rientra nei canoni della normalità.

Apparentemente, con il ritorno a una campagna di rettifica tradizionale, vengono meno anche i motivi di disaccordo in seno alla leadership; nessuno dei leader si sofferma ad analizzare a fondo i motivi del disaccordo; pressati dalla questione economica questi si impegnano nell'individuazione di un nuovo modello di sviluppo sulla base di una rinnovata unità. Né Mao, che riconosce di aver sottovalutato le forze reazionarie borghesi, viene sottoposto ad alcuna critica. Ma il disaccordo su modi e tempi della rettifica, la diatriba sul male maggiore – dogmatismo o burocratismo – sottintendono un altro elemento ben più importante, una differenziazione cioè nel concetto di partito che affiora ora che, per la prima volta, questo si trova alle prese con problematiche caratteristiche di una società che ha completato il passaggio ad una economia di pace e che deve individuare un modello di sviluppo interamente nuovo. Liu e Peng, da me presi in esempio, hanno lavorato sin dagli anni '30 in un partito inteso essenzialmente come 'organizzazione' e se sono consci delle sue carenze, non sono affatto pronti a negare quella che Liu in particolare considera l'identità tra partito e masse; una identità forse imperfetta, ma correggibile attraverso il lavoro di quello che delle masse è l'avanguardia, e cioè il Partito stesso. Né sarà pronto a negarla dieci anni dopo, quando Mao, che non trova più nulla del partito rivoluzionario che ha condotto la guerra di Liberazione nel Partito Comunista della metà degli anni '60, lancerà la Rivoluzione Culturale. E interessante inoltre notare che, per la prima volta dagli anni '30, si presenta il problema della «legittimazione» di una politica; Mao dichiara sempre la propria paternità della politica dei Cento Fiori e la sua posizione minoritaria nel Partito su questo argomento; allo stesso modo quando accenna ad una eventuale campagna di rettifica, fino alla fine del 1956, sottolinea che si tratta di un suggerimento personale e non di una decisione ufficiale. Ma quando le prese di posizione, da lui stesse indicate come 'personali', non trovano spazio sui giornali, attacca duramente Deng Tuo, il cui compito è dirigere un giornale che rifletta le posizioni «ufficiali» del Partito.

Se, inoltre, sono chiare le motivazioni che spingono Mao ad anticipare la campagna di rettifica, non è altrettanto chiaro quale sia stato l'iter burocratico da lui seguito per lanciarla con oltre un anno

popolo» viene pubblicata dal «Renmin Ribao» il 19.6.1957 ed è tradotta in MAO ZEDONG, *Rivoluzione e Costruzione*, pp.535-583.

di anticipo rispetto alle date fornite dagli altri responsabili politici e da lui stesso. Pur trattandosi di pure ipotesi – e ricordandosi del suo comportamento nei confronti di Deng Tuo, ampiamente certificabile –, non è difficile immaginare che il ruolo di Leader abbia preso il sopravvento su quello, seppur autorevole, di membro del Partito; nella stessa diffusione delle proprie politiche Mao segue una via particolare: constatando che, presso i colleghi, queste ottengono un consenso piuttosto limitato, si lancia in un vero tour de force di conferenze nelle varie province, col duplice scopo di convincerne le autorità e ripresentarsi a Pechino forte dell'appoggio della base. Una strategia che si rivelerà ancor più vincente al momento del Grande Balzo, di cui le province saranno maggiori fruitrici.

Il Grande Balzo: strategie economiche e dibattito politico

Sin da prima della Liberazione, la dirigenza cinese aveva individuato una serie di misure atte a favorire lo sviluppo economico delle aree rurali; tali misure, nel periodo di consolidamento seguito alla Liberazione furono progressivamente estese a tutto il territorio nazionale; mancando di esperienze dirette nel settore industriale, i responsabili economici si orientarono sul modello di sviluppo adottato dall'Unione Sovietica.

Il Primo Piano quinquennale riflette appieno tale modello: frutto di un apparato centralizzato, concentrava gli investimenti nel settore dell'industria pesante, riservando un 7% circa degli investimenti al settore agricolo. Parallelamente, nelle aree rurali, si procedeva alla collettivizzazione delle terre attraverso differenti fasi: dalle Squadre di Mutuo Soccorso, alle Cooperative di Produzione Agricola, alle Cooperative di grado superiore. Tale politica rispondeva da un lato a necessità di carattere ideologico, favorendo lo sviluppo di uno spirito socialista, e dall'altro a imperativi economici, poiché la maggiore estensione rendeva più economica la gestione delle unità di produzione e facilitava la raccolta del surplus di produzione da parte del governo centrale; la centralizzazione della gestione, inoltre, mirava ad impedire il crearsi di poteri politici ed economici eccessivamente indipendenti a livello regionale.

Inizialmente, la conclusione del processo di collettivizzazione era prevista per il 1967, alla fine del Terzo Piano Quinquennale; in realtà una serie di elementi, dalle varie campagne di eliminazione dei controrivoluzionari alla presa di posizione di Mao avevano prodotto una forte accelerazione del processo, che era virtualmente concluso entro la metà del 1956; conseguenza immediata fu l'acce-

lerazione del processo di nazionalizzazione dei settori dell'industria, dell'artigianato e del commercio, anch'esso virtualmente concluso entro il 1957.

Nonostante il successo del movimento, conosciuto come 'piccolo balzo', appariva evidente che il settore rurale non sarebbe stato in grado di coprire gli obiettivi stabiliti dal Primo Piano Quinquennale; questo spinse Mao ad adoperarsi in una prima revisione critica del modello di sviluppo sovietico. Ne «I Dieci Grandi Rapporti» non ne modificava la concezione di fondo, ma prospettava uno sviluppo più rapido ed equilibrato, attraverso un aumento degli investimenti nei settori dell'industria leggera e dell'agricoltura e una decentralizzazione dell'apparato amministrativo. Tali misure avrebbero consentito un più rapido accumulo del capitale necessario allo sviluppo dell'industria pesante.

Ma se il 'piccolo balzo' appariva ai non specialisti essenzialmente come un successo, esso aveva prodotto tutta una nuova serie di problemi la cui risoluzione dipendeva dai responsabili degli organi economici.

Nelle cooperative di grado superiori i quadri dirigenti, oltre che ad agire in modo eccessivamente autoritario nei confronti dei contadini, mancavano spesso delle conoscenze necessarie a guidare la produzione agricola. Soprattutto, la collettivizzazione non si era tradotta in un miglioramento delle condizioni di vita dei contadini, poiché la maggior parte dei fondi veniva o reinvestita nella produzione o utilizzata per coprire le spese amministrative; di conseguenza molti di loro avevano abbandonato le Cooperative e si erano trasferiti nelle città alla ricerca di un lavoro. Analoghi problemi si verificavano nel settore industriale o commerciale: nell'industria, gli investimenti erano stati eccessivi ed erano venute a mancare le materie prime; il raggiungimento delle quote stabilite era andato a scapito della qualità dei beni prodotti; l'incremento delle assunzioni aveva contribuito ad aggravare il deficit dello stato; infine, a seguito della nazionalizzazione, lo stato si trovava a gestire (e a dover fornire di materie prime) un numero triplo di imprese rispetto al 1955.

Molto presto, quindi, i responsabili dell'economia si rendono conto dell'impossibilità di sostenere i ritmi del 'piccolo balzo': alla necessità di correggere le tendenze «avventuriste» si aggiunge la necessità di adattare il modello di sviluppo sovietico alla realtà cinese. Mentre Mao si dedica essenzialmente alle questioni sociali, i responsabili economici, e Chen Yun in particolare, elaborano un programma di sviluppo differente da quello fino ad allora adottato e che si inserisce positivamente nel nuovo trend politico sociale, che indica come contraddizione principale del paese quella tra «un

*sistema socialista avanzato e forze produttive sociali arretrate»*¹⁶.

Nel corso dell'8° Congresso il Piano Agricolo dei 12 Anni viene insabbiato e, attraverso la Proposta Programmatica del Secondo Piano Quinquennale si sancisce il ritorno ad un modello che, pur sottolineando la necessità di agire con rapidità, ribadisce soprattutto l'esigenza di programmare accuratamente ogni fase del processo basandosi sulle condizioni reali, e ponendosi obiettivi compatibili con le effettive possibilità del paese.

Nei mesi successivi Chen Yun, Li Xiannian, Li Fuchun e Bo Yibo spiegheranno ulteriormente le loro proposte, che progressivamente andranno differenziandosi; alcune differenze si evidenziano già al momento del Congresso, ma dipendono da motivi contingenti, quali, ad esempio, il ruolo insoddisfacente svolto dalla Commissione Pianificatrice di Stato presieduta da Li Fuchun.

Al momento, la proposta di Chen Yun è largamente apprezzata negli ambienti economici e politici. A fronte della crisi del settore agricolo e delle difficoltà che comporta la gestione statale di un così alto numero di imprese, Chen introduce due importanti modifiche rispetto al modello sino ad allora adottato: in primo luogo, viene modificato, il tasso di investimento da destinare all'industria pesante da un lato e a industria leggera e agricoltura dall'altro; in secondo luogo, vengono reintrodotti elementi di mercato nella proposta programmatica.

L'aumento degli investimenti nei settori di industria leggera e agricoltura dovrebbe consentire l'accumulo del capitale necessario allo sviluppo dell'industria pesante, ma l'idea è sensibilmente diversa da quella prospettata da Mao ne «I Dieci Grandi Rapporti»: il criterio di 'equilibrio' prende il netto sopravvento su quello di 'rapidità'. Il modello proposto sottolinea infatti la necessità di programmare ogni investimento tenendo conto dei «Tre Equilibri»: tra investimenti e rientri economici, tra allocazioni di Stato e accumulo di Capitale, tra domanda e offerta di materie prime. In questo modo si rallenta – relativamente – il tasso di crescita dell'industria pesante, ma si evitano le esagerazioni e gli sprechi che hanno caratterizzato il 'piccolo balzo'. Il carattere innovativo del programma concerne però soprattutto le misure collaterali adottate per garantire la stabilità necessaria allo sviluppo del paese: prima fra tutte, l'inserzione di elementi di mercato a fianco della pianificazione.

¹⁶ «Resolution on the Political Report of the CCP Central Committee to the 8th National Congress of the Party», in *Documents of Chinese Communist Party Central Committee, sept.1956-apr.1969*, pp.31-45.

A fronte della nazionalizzazione delle industrie e delle imprese, Chen Yun modifica sensibilmente la propria posizione di difensore della pianificazione centralizzata globale. Conscio dell'impossibilità per lo Stato di gestire tutte le imprese nazionalizzate, egli propone di rendere maggiormente indipendente la gestione di tali imprese, delegando loro vari compiti: le imprese stesse devono incaricarsi del reperimento delle materie prime e della commercializzazione, e soprattutto partecipare alla programmazione della produzione sulla base della necessità del mercato, attraverso la creazione di nuove forme di gestione più professionali; la produzione stessa va stimolata con l'adozione di incentivi¹⁷.

Interamente d'accordo con Chen Yun è Li Xiannian, Ministro delle Finanze, particolarmente sensibile al tema dell'equilibrio tra entrate e uscite dello Stato¹⁸. Una proposta sensibilmente diversa è invece contenuta nel discorso di Li Fuchun che però affronta il Congresso in posizione difensiva¹⁹. Sin dal mese di giugno erano infatti sorte divergenze tra Mao e la Commissione Pianificatrice di Stato, incaricata della stesura concreta dei Piani Quinquennali sulla base delle direttive politiche e accusata di prestare scarsa attenzione ai problemi dell'agricoltura e dell'industria leggera. Dovendo giustificare il proprio operato, e parallelamente riaffermare la propria funzionalità come referente nell'ambito del processo decisionale relativo alle politiche economiche, Li indica la recente creazione della Commissione Economica di Stato, incaricata della stesura dei Piani Annuali, come una prima risposta alla mancanza di elasticità della CPS. E a fronte della delega di poteri e compiti alle unità di produzione contenuta nel programma di Chen Yun, propone un allargamento della gestione centralizzata, attraverso la creazione di commissioni pianificatrici a livello locale, operanti in stretto rapporto con la CPS.

Ancor più difensivo il tono assunto nel corso del Congresso da Bo Yibo; anch'egli è conscio della necessità di stabilizzare il processo di crescita economica della Cina e soprattutto delle difficoltà del settore agricolo; ma come Ministro dell'Industria Pesante e capo della CES, il suo discorso deve assumere toni difensivi: rispetto a

¹⁷ «Speech by Comrade Chen Yun», in *Eight National Congress of the Communist Party of China, Speeches*, pp.157-175.

¹⁸ Citato in BACHMAN, *Burocracy, Economy and Leadership in China; The Institutional Origins of the Great Leap Forward*, pp.68-69.

¹⁹ «Speech by Comrade Li Fuchun», in *Eight National Congress of the Communist Party of China, Speeches*, pp.288-303.

coloro che, come Mao, sono favorevoli ad una accelerazione della crescita industriale e rispetto a coloro che, come Chen Yun, sono favorevoli ad una diminuzione degli investimenti da destinarsi all'industria pesante.

Nel complesso, sono le proposte di Chen Yun a riscuotere la più larga eco al momento del Congresso²⁰; nei mesi seguenti, Chen Yun dettaglia ulteriormente la propria proposta²¹: alla teoria dei «tre Equilibri» affianca la teoria delle «tre centralità e dei tre supplementi» che determina il rapporto tra pianificazione centrale e libera iniziativa nei settori industriali e commerciale, nel settore agricolo e nell'ambito della vendita dei prodotti sul mercato. Il ruolo della libera iniziativa è indicato come complementare e secondario, e non riguarda i beni di consumo necessari quali zucchero e cotone; in questo modo, Chen promuove la nascita di un rapporto diretto tra imprese e mercato; per migliorare la qualità del lavoro, suggerisce nuovamente la creazione di compagnie che si assumano l'incarico di gestire professionalmente la produzione, allora regolata dalle strutture commerciali centrali.

L'attenzione per una maggiore professionalità, che per Chen Yun rappresenta essenzialmente una risposta all'incapacità dello Stato di gestire un numero enorme di imprese, concorda appieno con l'indirizzo politico dei Cento Fiori e del Fronte Unito che Mao sta promuovendo. Tra l'altro, a partire dall'8° Congresso, la maggior parte dei leader, da Mao a Liu, da Deng Xiaoping a Zhou Enlai, sono impegnati nell'analisi delle problematiche dell'edificazione socialista in generale, tanto che le loro indicazioni riguardo alle problematiche economiche assumono nel periodo tra l'autunno '56 e la primavera '57 un carattere superficiale e frammentario. Chen Yun e i suoi collaboratori avviano così in relativo isolamento le riforme economiche.

A Chen Yun non sarà però data la possibilità di sperimentare appieno il proprio modello. Le problematiche sollevate dai Cento Fiori conducono rapidamente a una nuova politicizzazione di tutti i settori dello Stato; il modello elaborato da Chen Yun globalmente entra in crisi sin dall'inizio della campagna antidestra. La rinnovata attenzione prestata alle questioni ideologiche e l'affermarsi dei poteri di Partito su quelli di Stato a tutti i livelli – l'immediata conseguenza dell'arresto dei Cento Fiori è la nomina di uomini di Partito a quasi

²⁰ «Communique of the 2nd Plenary Session of the CCP 8th Central Committee», in *Documents of Chinese Communist Party Central Committee, sept.1956-apr.1969*, pp.105-107.

²¹ Cfr, tra gli altri, Liu/Wu, op. cit, pp.181-223, e Bachman, op. cit, pp.65-79.

tutte le cariche sino ad allora coperte da esterni – contrastano totalmente con i concetti di gestione professionale delle imprese e di affiancamento di libera iniziativa e pianificazione centrale. A ciò si aggiunge il fatto che le riforme economiche avviate pochi mesi prima non hanno avuto il tempo di dare i loro frutti e anche sulla base degli obbiettivi conseguiti il programma di Chen Yun non sembra funzionale a chi, a fronte della perdita di immagine del Partito, è sempre più sensibile al tema della «rapidità».

Non è corretto affermare che nella primavera '57 esistesse già un programma di sviluppo alternativo. È però vero che Li Fuchun e Bo Yibo – rispettivamente a capo della CPS e della CES, due strutture di modello sovietico – e i loro collaboratori, stavano maturando sin dall'autunno precedente alcune proposte alternative.

Al centro degli interessi di questo gruppo, è la posizione dell'industria pesante. Chen Yun non aveva mai messo in dubbio la posizione preminente dell'industria pesante, ma confrontato alla crisi, in particolare del settore agricolo, aveva optato per una relativa diminuzione degli investimenti in questo settore. Li Fuchun e i suoi collaboratori propongono una soluzione di segno opposto, che comporta una ridefinizione del rapporto che intercorre tra industria e agricoltura: essi propongono non una diminuzione, ma un aumento degli investimenti nel settore dell'industria pesante. Mentre il modello sovietico prevedeva la realizzazione di grandi poli industriali, i pianificatori promuovono un relativo decentramento della produzione basato sul criterio dell'autosufficienza, e cioè una parallela realizzazione di piccole e medie industrie su tutto il territorio nazionale; queste industrie, che possono essere realizzate in tempi brevi, fungeranno da supporto all'agricoltura, che sarà così in grado di sostenere lo sviluppo dell'industria pesante. Al decentramento della produzione corrisponde un decentramento amministrativo: la gestione dei grandi poli industriali sarà competenza degli organi centrali di pianificazione, quella delle piccole e medie industrie sarà di competenza locale.

Sostanzialmente esistono differenze tra il programma proposto da Li Fuchun e Bo Yibo da un lato e la leadership politica dall'altro così come esistevano differenze tra quest'ultima e Chen Yun. Ma nel clima della campagna antidestra, le proposte di Li Fuchun sembrano soddisfare alcuni criteri che progressivamente divengono più importanti. Nel corso della Terza Sessione Plenaria dell'8° Comitato Centrale Mao torna sulle sue proposte del '55/'56, lamentando l'abbandono del principio di «*quantità, rapidità, qualità ed economia*»²². Le

²² «Essere di stimolo per la Rivoluzione», in MAO ZEDONG, *Rivoluzione e*

proposte di Li sembrano innanzi tutto, – soprattutto in confronto a quelle di Chen – soddisfare la domanda di rapidità della leadership politica; in secondo luogo la pianificazione a differenti livelli, a fronte degli sprechi che avevano caratterizzato il 'piccolo balzo', diviene sinonimo di «economia». A queste considerazioni di carattere economico si aggiungono considerazioni di carattere generale: pur tenendo presente il metodo degli incentivi per stimolare la produttività, nei loro interventi, e in particolare in quelli di Bo Yibo, si affianca spesso al concetto di «autosufficienza» quello di «potenzialità delle masse», un elemento che diverrà particolarmente importante nella fase di intensa mobilitazione che è il Grande Balzo.

Infine, quale altra scelta aveva la leadership politica se non appoggiare le proposte dei pianificatori? Di fronte alla crisi economica, alla delusione nei confronti degli intellettuali, ai crescenti dubbi nei confronti dell'Unione Sovietica, il programma di Chen Yun sembrava inadatto; ma nell'ambito delle strutture operanti nel settore dell'economia, dai ministeri alle commissioni, cui la leadership politica poteva fare riferimento, era maturata solo una proposta politica alternativa, quella, appunto, promossa da Li Fuchun e Bo Yibo. Sebbene tale proposta sia in parte dettata da interessi burocratici – tutti i suoi più accesi sostenitori operano in strutture strettamente vincolate al settore dell'industria pesante²³ –, è in grado di integrarsi nel clima della campagna antidestra e, dal punto di vista delle politiche concrete, è complementare alle proposte relative alla trasformazione socialista delle aree rurali che la leadership politica, guidata da Mao, sta elaborando.

Mao è apparentemente convinto che se il movimento di rettifica ha riaffermato i poteri di Partito su quelli di Stato, non sia stato risolto quello che è il problema di base, e cioè una eccessiva burocratizzazione del Partito. Il modello di decentramento amministrativo adottato sul finire del 1957 contrasta appunto una eccessiva concentrazione di poteri decisionali in seno alle strutture centrali a favore delle province, una unità amministrativa più vicina alle masse; allo stesso tempo, favorisce un'ulteriore asserzione dei poteri di Partito su quelli di Stato, poiché, dall'inizio della campagna antidestra, le autorità locali sono di fatto dominate dai rappresentanti di Partito,

Costruzione, p. 674.

²³ Bachman giunge ad indicare il Grande Balzo come frutto delle pressioni di una lobby di burocrati, il cui ruolo è strettamente vincolato agli interessi dell'industria pesante, e che mirano quindi ad isolarla da qualsiasi pressione economica esterna. Cfr. Bachman, op. cit.

che vengono così a gestire direttamente il settore economico; per questo il Grande Balzo viene promosso da Mao, dalle province e da tutti i maggiori leader, compreso Liu Shaoqi.

In realtà sono nuovamente individuabili profonde differenze nell'interpretazione del Grande Balzo tra Mao e Liu. Per Mao, sono le 'grandi masse' a svolgerne il ruolo centrale; l'energia delle masse deve essere lasciata libera di esplodere e di modificare le strutture ormai superate; sono i quadri di Partito che devono seguire le masse, che poi a loro volta li seguiranno, non il contrario; di fatto, in nessuno dei suoi discorsi del periodo Mao parla specificatamente del ruolo del Partito²⁴. Se egli combatte il burocratismo, non giunge in questo periodo a negare il ruolo del Partito; piuttosto, concentra la sua attenzione sulle potenzialità delle masse *al di là* delle potenzialità del Partito. Liu, nella presentazione ufficiale del Grande Balzo, nel corso della Seconda sessione dell'8° Comitato Centrale, definisce invece il Grande Balzo come fusione tra mobilitazione guidata dal Partito e energia delle masse, sottolineando ampiamente il ruolo chiave delle organizzazioni di Partito²⁵.

Nuovamente, la necessità di agire con rapidità gioca a sfavore di un confronto più approfondito sui contenuti pratici della nuova strategia. Ciò che unisce i leader è la decisione di conseguire determinati risultati in tempi brevi, e la convinzione che sia possibile farlo attraverso una teoria originale, il Grande Balzo, che in realtà, essendo piuttosto generica, lascia spazio a contenuti politici differenti. Per oltre un biennio, i maggiori leader, compreso Liu, si troveranno troppo strettamente legati al lancio del Grande Balzo per rinnegarlo; di fronte al fallimento, però, non esiteranno a tornare a un modello di sviluppo molto simile a quello proposto da Chen Yun, e ai contenuti politici ad esso connessi.

Caratteristico di questo periodo è comunque un forte grado di unità tra i leader, con l'eccezione di Chen Yun e, probabilmente, di Zhou Enlai. Nella prima fase del Grande Balzo, in virtù della larga maggioranza creatasi attorno a Mao, non si rende necessario alcun provvedimento disciplinare formale nei confronti di Chen, come avverrà invece nel caso di Peng Dehuai. Ciò nonostante, l'allontana-

²⁴ Cfr. MACFARQUHAR/CHEEK/WU, *The Secret Speeches of Chairman Mao*, e MAO ZEDONG, *Rivoluzione e Costruzione*.

²⁵ «Report on the Work of the Central Committee of the Communist Party of China to the Second Session of the Eighth National Congress» in *Collected Works of Liu Shao Ch'i*, vol.II, pag.5.

mento di Chen Yun introduce una variazione di quelle che erano le norme interne al Partito, e fino ad allora rispettate. Il lancio di un modello di sviluppo «cinese» necessita della massima coesione a tutti i livelli: tra i quadri medio bassi, la campagna antidestra assume le caratteristiche di un banco di prova di adesione alle nuove politiche, dall'opposizione al conservatorismo di destra alle politiche concrete del Grande Balzo; ai vertici, questa necessità si traduce nel virtuale isolamento di Chen Yun, che non prende mai ufficialmente posizione contro il Grande Balzo, ma che era stato il maggiore promotore dell'antiavventurismo, una tendenza tacciata ora di deviazionismo di destra. Mentre coloro che all'epoca l'avevano appoggiato, quali Li Xiannian e Zhou Enlai, compiono apertamente autocritica e vengono «riammessi», Chen Yun, membro del Comitato Permanente dell'Ufficio Politico di cui è anche vice-presidente, massimo responsabile del settore economico e Ministro del Commercio, non prende posizione a favore del Grande Balzo né partecipa alla serie di conferenze di lavoro nel corso delle quali ne viene elaborata la strategia; come nota Teiwes²⁶, per la prima volta da Yanan il disaccordo riguardo alle politiche correnti si riflette nella restrizione dello spazio operativo di un membro dell'Ufficio Politico. Nei mesi successivi, Chen sarà impiegato in incarichi forse compatibili col suo ruolo, ma incomprensibili date le sue capacità ed esperienza nel settore economico, per poi essere recuperato quando il Grande Balzo darà i primi frutti negativi.

Una sorte del tutto diversa toccherà a Peng Dehuai nel corso della Conferenza di Lushan. A pochi mesi dal lancio del Grande Balzo stanno evidenziandosi numerosi problemi: mentre il capitale bancario è in via di esaurimento, gli istituti commerciali non riescono a smaltire i prodotti accumulati sia per la loro scarsa qualità che per l'ulteriore diminuzione dei salari di operai e contadini a seguito della creazione delle comuni; sul fronte delle piccole e medie imprese, le scorte di materie prime si sono rapidamente esaurite e la costruzione stessa di parte degli impianti è stata interrotta per mancanza di fondi. Parallelamente, lo sforzo nel settore industriale, per paura di essere bollati come deviazionisti di destra, ha spinto molti quadri locali a trascurare completamente agricoltura e allevamento; per quanto riguarda le autorità locali in generale, poi, adottano spesso un atteggiamento 'commandista' nella gestione delle comuni e peccano di localismo nei loro rapporti con le autorità centrali, rendendo

²⁶ F. TEIWES, *Politics and Purges in China*, p. 344.

impossibile qualsiasi forma di pianificazione e addirittura di valutazione della situazione reale del paese.

A fronte di questa situazione lo stesso Mao opta per un ridimensionamento del Grande Balzo. A partire dal novembre 1958 si susseguono conferenze di lavoro che si concretizzano nella «Risoluzione sulle Comuni»: per un periodo di cinque mesi, i Comitati di Partito a tutti i livelli devono impegnarsi «*per svolgere nelle Comuni un lavoro di educazione, di riordino e di consolidamento, e cioè un lavoro per l'assestamento delle Comuni*»²⁷. In breve, la risoluzione mira all'interno ad evitare ulteriori deviazioni di sinistra, e all'estero a certificare la volontà da parte della leadership di evitare tali deviazioni. In nessun caso la risoluzione può però essere intesa come un rinnegamento dell'orientamento politico del Grande Balzo; questo viene ritoccato in alcune sue forme (vengono, ad esempio, abbassati gli obiettivi economici per il 1959), non nell'essenza. E se una parte della leadership – ormai simboleggiata da Peng Dehuai – vorrebbe un'ulteriore virata a destra, la positività dell'orientamento definita dalla Risoluzione viene ribadita in tutte le successive direttive emanate dal centro, cosa che aumenta ulteriormente la confusione dei quadri. Di fatto l'intera leadership, con un comportamento estremamente ambiguo, mira a conciliare una politica di consolidamento con il dinamismo legato allo spirito del Grande Balzo, senza apparentemente percepire la forte conflittualità che tale procedimento implica.

Mentre il paese attraversa la fase definita di «ridimensionamento», scoppia il caso Peng Dehuai. Le vicende della conferenza di lavoro che si svolge a Lushan sono ormai note: Peng Dehuai, Ministro della Difesa e quattordicesimo nella gerarchia dell'Ufficio Politico, presenta a Mao una lettera riservata sulle impressioni critiche da lui ricavate da un giro attraverso il paese. Queste opinioni non aggiungono molto a quanto detto nel periodo immediatamente precedente alla conferenza dallo stesso Mao²⁸, e se sembrano sottintendere il desiderio di una ulteriore sterzata a destra, non costituiscono assolutamente un'accusa su tutti i fronti a Mao, che invece le interpreterà come tali. La lettera 'riservata' sarà distribuita a tutti i partecipanti alla conferenza, e in breve Peng diverrà il capo di una setta anti-partito, promotrice di una linea controrivoluzionaria borghese.

²⁷ «Resolution on some Questions concerning the People's Communes», in *Documents of Chinese Communist Party Central Committee, sept.1956-apr. 1969*, pp. 123-148; traduzione italiana, con il titolo *Le Comuni popolari in Cina*, in «Problemi della Pace e del Socialismo», n°3, 1959.

²⁸ Cfr. MACFARQUHAR/CHEEK/WU, op. cit., pp.443-517.

La responsabilità di questo scontro, che verrà definito dal Comitato Centrale nel 1981 come una lotta che, politicamente, «*gravely undermined inner-Party democracy from the central level down to the grass roots*»²⁹ è, nel momento iniziale, interamente attribuibile a Mao. Questi, dopo alcuni giorni di silenzio, fa distribuire una copia della lettera riservata a tutti i partecipanti alla conferenza, e lancia un contrattacco che marcherà a fondo la storia del Partito. Nel suo discorso³⁰, la scelta stessa dei termini contrasta non poco con il clima di «franca discussione» che dovrebbe caratterizzare una riunione di lavoro; attraverso esempi più o meno forzati, accomuna i critici del Grande Balzo a quelli dei Cento Fiori; indica chiaramente l'Esercito come destinatario dell'attacco; sottolinea pesantemente i rischi che si corrono ad adottare un atteggiamento tentennante, per giungere a ricordare il concetto di 'linea', sottintendendo che anche quello attuale può essere considerato come un momento di scontro tra due linee: la sua e, implicitamente, quella di Peng Dehuai e, parallelamente, quale delle due sia meglio appoggiare. La caratteristica del discorso di Mao è un costante alternarsi tra critica e auto-critica; egli ha già corretto i propri errori, e il brano nel suo complesso assume un significato di *aut aut*: o con Mao, o con Peng. Non appare dunque strano che alla conferenza nessuno dei partecipanti prenda le difese del secondo che, non prevedendo nulla di tutto questo, non aveva fatto nulla per coprirsi le spalle. Molti elementi possono aver contribuito a determinare la reazione di Mao: egli si considera non solo promotore, ma autore della nuova politica; il suo stesso carattere, forse esacerbato dalle vicende dei Cento Fiori, svolge un ruolo determinante: se è pronto all'autocritica, non sembra più disposto ad accettare le critiche altrui (tantomeno di Peng, che ricopre una posizione minore nel Partito e non ha mai svolto alcun ruolo come ideologo); e nuovamente, l'unità del Partito come in ogni fase di crisi diviene vitale. In ogni caso, Mao abusa apertamente della propria posizione violando i diritti della minoranza in seno al Partito, una norma fino ad allora rispettata, e viene appoggiato in questo da tutti i dirigenti presenti a Lushan, con l'eccezione relativa di Zhu De. Nel 1959, i sei uomini al vertice della dirigenza sono Mao, Liu Shaoqi, Zhu De, Zhou Enlai, Lin Biao e Chen Yun. Deng è assente a causa di una frattura ad una gamba. Assente anche Chen,

²⁹ «Resolution on Certain Questions in the History of Our Party Since the Founding of the People Republic of China», in Liu/Wu, op. cit, pp.578-636.

³⁰ «Discorso alla Conferenza di Lushan», in MAO TSE-TUNG, *Discorsi inediti*, pp.104-116.

che peraltro sembra aver immediatamente intuito i rischi economici connessi con la vicenda di Peng³¹. Probabilmente assente anche Lin Biao, che però sarebbe stata la persona meno indicata a prenderne le difese: oltre ai dissapori personali tra i due, appariva probabile ancor prima della conferenza che Lin, recentemente eletto vice-presidente del Comitato Centrale, sarebbe stato il sostituto di Peng alla carica di Ministro della Difesa. Tra i partecipanti, Zhou non prende alcuna posizione. Zhu De è apparentemente l'unico a prendere una moderata difesa di Peng: nonostante alcuni disaccordi in relazione a questioni militari, sembra essere stato il primo a rilevare come l'atteggiamento di Mao sia lesivo per il diritto alla libera discussione in seno al Partito; in ogni caso, scriverà egli stesso una autocritica per la posizione assunta³².

La posizione di Liu Shaoqi, anche in considerazione degli avvenimenti della Rivoluzione Culturale, è la più interessante; apparentemente, egli non coglie il fatto che Mao, per la prima volta, ha agito in funzione della propria persona più che del proprio ruolo istituzionale. Ma molte considerazioni possono aver contribuito a determinare la sua posizione. In primo luogo, è anch'egli uno dei maggiori responsabili della promozione del Grande Balzo, e da questo punto di vista, la sua posizione è simile a quella di Mao. È difficile stabilire quanto lo considerasse valido nel suo complesso; al momento sembra porre i risultati negativi in relazione al cattivo comportamento dei quadri più che ad una mancata pianificazione generale (tanto che, anche quando avrà abbandonato il Grande Balzo a favore di politiche economiche più moderate, lancerà egli stesso una campagna di epurazione tra i quadri medio-bassi, il cui comportamento lo ha deluso in tutto il quinquennio precedente), anche perché Liu non si è mai occupato di questioni specificatamente economiche. Soprattutto, dal momento in cui Mao presenta il contrasto con Peng come una questione di 'linea', e parallelamente come una questione di unità, Liu non può assumere una posizione differente; in un momento di crisi, egli è ancor più di Mao sensibile a questo problema, a maggior ragione dal momento che l'attacco è attribuito a una importante personalità dell'Armata Popolare di Liberazione, membro del Consiglio di Stato, che oltre a non avere alcuna competenza nel settore dell'economia, non ha neppure alcuna competenza

³¹ Cfr. MACFARQUHAR, *Origins, II*, pag.229.

³² Tra gli altri, TEIWES, *Politics an Purges in China*, pag.421, e MACFARQUHAR, *Origins, II*, pag.229.

come 'ideologo'. Sembra inoltre, dalle fonti della Rivoluzione Culturale, che esistesse una certa conflittualità personale tra Peng e Liu, poiché il primo, in relazione alla nomina di Liu a Presidente della Repubblica Popolare Cinese, avrebbe accusato il secondo di «usurpazione» del posto, che non spettava a un rappresentante di Partito, ma dell'Esercito.

L'immediata conseguenza della Conferenza di Lushan è un rilancio del Grande Balzo; se formalmente l'ottava sessione plenaria del Comitato Centrale riafferma il ridimensionamento degli obiettivi economici, la responsabilità di definirne alcuni, ad esempio la produzione di acciaio, viene delegata alle province che li aumenteranno nuovamente, sulla base del rilancio della campagna antidestra che segue alla dimissione di Peng³³. La risoluzione relativa al suo gruppo antipartito³⁴ risponde innanzi tutto all'esigenza di giustificare la reazione nei suoi confronti: il suo operato viene indicato come lungamente preparato, e nel comunicato finale della sessione³⁵, la lotta all'opportunismo di destra emergente tra i quadri ridiventa obiettivo primario: l'opposizione alle strategie economiche del Grande Balzo si identifica con la deviazione a destra e diviene opposizione politica. Il risultato è che anche le direttive seguenti, miranti a riordinare il settore economico, avranno scarso effetto.

Soprattutto, la conferenza di Lushan ha introdotto un elemento nuovo nella vita politica del paese. L'operato di Peng viene indicato come «cospirazione», cioè come violazione delle norme che regolano la vita del Partito e dello Stato; in realtà, proprio l'accusa di cospirazione rappresenta una violazione alle procedure stabilite: quello che viene minato è il concetto stesso di libertà di espressione da parte della minoranza e parallelamente il concetto di leadership collettiva. L'estate '59 rappresenta un momento di forte conflittualità riguardo al Grande Balzo che, al momento di Lushan, viene percepito nel suo significato puramente politico, oltre che come dissenso nei confronti del leader; nonostante le critiche di Peng Dehuai siano sostanzialmente corrette, esse portano tuttavia, per la prima volta, a provvedimenti disciplinari che toccano i massimi vertici, e questo processo è

³³ «Communique of the 8th Plenary Session of the 8th Central Committee of the CCP», in *Documents of Chinese Communist Party Central Committee, sept.1956-apr.1969*, pp.151-156.

³⁴ «Resolution of the CCP Central Committee Concerning Anty-Party Clique Headed by Peng Te-Huai», *Ibidem*, p. 168.

³⁵ «Communique of the 8th Plenary Session of the 8th Central Committee of the CCP», *Ibidem*, pp.151-156.

promosso non solo da Mao, ma da tutti i leader che ratificano questa decisione. Ma appare molto poco probabile che Peng intendesse realmente farsi promotore di un orientamento politico alternativo, e questo è implicito nella contraddittorietà del comportamento della leadership: la maggior parte delle sue critiche, intese nella loro valenza economica, verranno di fatto accettate; soprattutto, accusato di «cospirazione» e di «fazionalismo», Peng viene rimosso dalle sue cariche di governo, non di Partito. L'intera vicenda assume quindi un carattere 'preventivo', atto ad arginare una frattura non ancora evidente, ma inevitabile al momento della ricerca di un modello specificatamente cinese, e che la leadership comincia a percepire come tale.

Conclusioni

All'indomani del Grande Balzo, Mao si ritira dall'attività politica quotidiana, impegnandosi prevalentemente nello studio di questioni ideologiche; il suo momentaneo ritiro introduce sensibili variazioni nel processo di elaborazione delle singole politiche; gli anni '61-'62 vedono l'affermarsi di Liu Shaoqi come massimo responsabile ed coordinatore delle politiche elaborate in seno al Partito. L'assenza stessa della forte personalità di Mao favorisce il sistema della leadership collettiva nei principali organi di gestione politica; ognuno dei massimi dirigenti elabora le proposte politiche relative al proprio settore di competenza (Zhou riguardo al governo, Lin Biao riguardo all'Esercito, Deng riguardo alla vita interna del Partito) ma la decisione finale viene presa attraverso convocazioni regolari del Comitato Centrale e dell'Ufficio Politico presieduto da Liu Shaoqi, che sostituisce Mao generalmente assente. Parallelamente, e a differenza del periodo precedente, diminuisce sensibilmente il ruolo delle province. Globalmente, le misure economiche adottate nel primo biennio degli anni '60 tendono ad una riduzione dei loro poteri decisionali, poiché la creazione delle Comuni e le varie campagne antidestra avevano condotto ad una eccessiva concentrazione di poteri a livello provinciale, e più precisamente nelle mani dei Comitati di Partito; la funzione di controllo viene riportata al livello delle autorità centrali, e la responsabilità amministrativa al livello delle autorità minori, squadra di produzione o singola impresa, secondo uno schema molto vicino a quelle che erano state le proposte di Chen Yun. Contemporaneamente vengono riprese molte delle misure collaterali che erano state adottate nel periodo seguente all'8° Congresso, ad esempio la riapertura di mercati liberi o l'adozione di incentivi. Ridiventano parola

d'ordine «consolidamento» e «professionalità»³⁶.

A partire dal 1962, Mao mostra ripetutamente la propria disapprovazione nei confronti di singole politiche, e richiama sempre più il concetto di lotta di classe; ma nel complesso il Comitato Centrale non modifica il proprio orientamento improntato alla moderazione³⁷. A partire dalla Decima Sessione dell'8° CC deve essere parso chiaro a Mao che tale orientamento non fosse solo una fase di consolidamento, una sorta di controeazione agli eccessi del Grande Balzo, ma il segno dell'esistenza di una corrente Moderata in seno al Partito: per Mao, di una tendenza revisionista che rischiava di favorire la tendenza spontanea al capitalismo delle masse.

Ma ritirandosi dalla vita politica quotidiana Mao, se non ha perso la propria autorità come politico o ideologo, vede diminuita la sua capacità di promuovere politiche concrete: è il Partito, guidato da Liu e da Deng, a tradurre le sue proposte in politiche concrete, e nel corso del processo entrambi possono alterarne o minimizzarne i contenuti, come si verifica ad esempio al momento del lancio del movimento di Educazione Socialista o dei tentativi di riforma in campo culturale del periodo '64-'65. A partire dall'estate '62, Mao torna ad intervenire nel processo politico decisionale, e percepisce come sempre più forti le opposizioni che gli vengono dall'interno stesso del Partito; progressivamente cercherà l'appoggio di elementi esterni ad esso, ad esempio gli intellettuali radicali guidati da Jiang Qing.

A partire dal 1960, un altro elemento influenza profondamente l'operato dei massimi leader: ritirandosi al 'secondo fronte', e trovandosi apparentemente in condizioni precarie di salute, Mao ha aperto la conflittualità relativa alla sua successione, e questa viene acuendosi quando Mao rende noto il deterioramento dei suoi rapporti con Liu Shaoqi. Ma il fatto che egli, in generale, sia insoddisfatto dell'operato del Partito e dello Stato, non significa che i vertici siano uniti nei confronti di singole questioni: ad esempio nella valutazione del 'pensiero di Mao Zedong, essi assumono atteggiamenti contrastanti.

La diversificazione delle posizioni e la conflittualità relativa alla successione affiorano in un Partito in cui si è già verificata una

³⁶ Momento di svolta nell'orientamento politico della leadership è considerata la Nona Sessione Plenaria che si svolge a Pechino nel gennaio 1961. Cfr. «Communique of the 9th Plenary Session of the CCP 8th Central Committee», Ibidem, pp.173-178.

³⁷ «Communique of the 10th Plenary Session of the 8th Central Committee» e «Resolution on the Further Strengthening of the Collective Economy of the People's Communes and Expanding Agricultural Production», Ibidem, pp.185-205.

violazione delle norme, e quelli che sono stati lesi sono proprio i diritti della minoranza. Nonostante lo stesso Mao ricordi in questo periodo l'importanza di operare sulla base del centralismo democratico, la possibilità di promuovere le proprie politiche, di mantenersi ai vertici del potere, dipende ora non solo dalla validità delle proprie proposte, ma dalla capacità di mantenere l'appoggio delle forze che partecipano al processo politico e che, dopo Lushan, si rivelerà spesso solo nominale.

In seno ai massimi organismi di Stato e Partito sono mature le condizioni che consentono il formarsi di coalizioni prima, e di fazioni poi. Non è solo l'ingerenza di gruppi politici che sino ad allora hanno svolto ruoli secondari (ad esempio i Radicali di Shanghai) a deteriorare la vita interna del Partito; è il fatto che la vita politica sia già fortemente deteriorata a consentire a tali gruppi di inserirsi nei centri di potere, includendo nel dibattito motivazioni personali o problemi di carriera che poco hanno a che vedere con la politica, ma che saranno valutati come tali.

Nel periodo '56-'62, le funzioni di Partito e Stato si sono virtualmente identificate; il leader, Mao, si sente politicamente e ideologicamente estraniato dal Partito; in seno allo stesso Partito si sono delineate due tendenze che, su una base ideologica comune, promuovono due modelli di sviluppo economico-sociale sensibilmente differenti, moderato e radicale, che sono già stati più o meno parzialmente sperimentati. Il modello moderato, in vigore nella prima metà degli anni '60, è stato adottato con forse minor entusiasmo del Grande Balzo, ma con maggior convinzione: sarà necessaria una azione di forza straordinaria per sradicarne le politiche e le teorie: la Rivoluzione Culturale.

BIBLIOGRAFIA

- AHN, B: *The Cultural Revolution and China's Search for Political Order*, «The China Quarterly», n°58, 1974, pp.249-285.
- AN CHAOJUN: *Gen hao de fabui jishu ren yuan de zuoyong* [Usare meglio il personale tecnico], «Renmin Ribao», 12.1.1956.
- BACHMAN, D.: *Burocracy, Economy, and Leadership in China - The Institutional Origins of the Great Leap Forward*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1991.
- BARNETT A.D.: *Cadres, Burocracy and Political Power in Communist China*. Columbia University Press, New York and London, 1967.
- BAUM, R./TEIWES, F.: *Liu Shao-ch'i and the Cadre Question*, «Asian Survey», vol.XVI, n°4, 1976, pp.323-345.
- BO YI-BO: *Centralismo e democrazia nell'economia cinese*, «Problemi della Pace e del

- Socialismo», n°5, Maggio 1959, pp.15-19.
- BRUGGER, B.: *From «Revisionism» to «Alienation», from Great Leaps to «Third Wave»*, «The China Quarterly», n°108, 1986, pp.642-651.
- CHANG, P.H.: *Power and Policy in China* (Second and Enlarged Edition). The Pennsylvania State University Press, USA, 1978.
- CHEEK, T.: *Deng Tuo. Culture, Leninism and Alternative Marxism in the Chinese Communist Party*, «The China Quarterly», n°87, 1981, pp.441-469.
- DITTMER, L.: *'Line Struggle' in Theory and Practice: the Origins of the Cultural Revolution Reconsidered*, «The China Quarterly», n° 72, 1977, pp.675-712.
 -: *Chinese Politics*, «The China Quarterly», n°123, 1990.
- GOLDMAN, M.: *Literary Dissent in Communist China*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967.
 -: *China's Intellectuals, Advise and Dissent*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1981.
- GOLDMAN M./CHEEK T./HAMRIN C.L.: *China's Intellectuals and the State: in Search of a New Relationship*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987.
- GOODMAN, D.S.G.: *Deng Xiaoping*. Sphere Books Ltd, London, 1990.
- HAMRIN C.L./CHEEK T.: *China's Establishment Intellectuals*. M.E. Sharpe, Armont (New York), 1986.
- JOSEPH, W.A.: *A Tragedy of Good Intentions – Post-Mao views of the Great Leap Forward*, «Modern China», vol.12, n°4, 1986, pp.419-454.
- LIEBERTHAL, K./DICKSON, B.: *A Research Guide to Central Party and Government Meetings in China 1949-1986*. M.E. Sharpe, Armont, New York-London, 1989.
- LIU SHAOQI: *How to be a good Communist*. Foreign Languages Press, Beijing, 1962.
- LIU SUINIAN/WU QUNGAN: *China's Socialist Economy –An Outline History (1949-1986)*. Beijing Review, Beijing, 1986.
- LU DINGYI: *Bai hua qifang, bai jia zhengming* [Lasciamo sbocciare cento fiori, lasciamo competere cento scuole], «Renmin Ribao», 13.6.1956.
- MACFARQUHAR, R.: *The Origins of the Cultural Revolution, 1: Contradictions Among the People 1956-1957*. Oxford University Press, London, 1974.
 -: *The Origins of the Cultural Revolution, 2: The Great Leap Forward 1958-1960*. Columbia University Press, New York, 1983.
- MACFARQUHAR, R./CHEEK T./WU E.: *The Secret Speeches of Chairman Mao*. Harvard University Press, (Massachusetts) and London, 1989.
- MAO TSE DONG: *Mao zedong xuanji*. [Estratti]. Beijing, 1951-1960.
 -: *Su Stalin e sull'URSS – Scritti sulla costruzione del socialismo 1958-1961*. Nuovo Politecnico, Einaudi, Torino, 1975.
 -: *Rivoluzione e Costruzione – scritti e discorsi 1949-1957*. Einaudi, Torino, 1979.
- MOODY, P.R.: *Opposition and Dissent in Contemporary China*. Hoover Institution Press, Stanford, California, 1977.
- NATHAN, A.J.: *A Factionalist Model for CCP Politics*, «The China Quarterly», n°53, 1973.
- NEUHAUSER, C.: *The Chinese Communist Party in the 1960's: Prelude to the Cultural Revolution*, «The China Quarterly», n°32, 1967, pp.1-60.
- SCHRAM, S.R.: *The Party in Chinese Communist Ideology*, «The China Quarterly», n°38, 1969, pp.1-27.
 -: *Mao Tse-tung and the Theory of the Permanent Revolution, 1958-69*, «The China Quarterly», n°46, 1971, pp.221-244.
 -: *To Utopia and Back. A Cycle in the History of the Chinese Communist Party*, «The China Quarterly», n°87, 1981.
- SHAPIRO, L./LEWIS, J.: *The role of the Monolithic Party under the Totalitarian*

- Leader*, «The China Quarterly», n°40, 1969, pp.39-64.
- SIMMOND, J.D.: *P'eng Te-huai, a Chronological Reexamination*, «The China Quarterly», n°37, 1969, pp.120-138.
- SOLINGER, D.: *Economic Reform Via Reformulation in China: Where do Rightist Ideas come from?* «Asian Survey», vol.XXI, n°9, 1981, pp.947-960.
- SOLOMON, R.H.: *On Activism and Activists: Maoist Conception of Motivation and Political Role Linking State to Society*, «The China Quarterly», n°39, 1969, pp.76-114.
- TEIWES, F.: *'Rules of the Game' in Chinese Politics*, «Problems of Communism», vol.28, n°5/6, 1979, pp.67-76.
- : *Politics and Purges in China*. M.E. Sharpe, Inc., White Plains, New York, 1979.
- TERRY, G.J.: *The 'Debate' on Military Affairs in China: 1957-1959*. «Asian Survey», vol.XVI, n°8, 1976, pp.788-813.
- YAHUDA, M.: *Political Generation in China*, «The China Quarterly», n°80, 1979, pp.793-805.
- ZHOU ENLAI: *Zhengzhi fagao* [Discorso alla conferenza politico-consultiva], «Renmin Ribao», 30.1.1956.
- ZHOU YANG: *Wo guo shihuizhuyi wenxue yishu de daolu* [La via dell'arte e della letteratura socialiste cinesi], «Renmin Ribao», 4.9.1960.
- Eight National Congress of the Chinese Communist Party, Speeches*. [Estratti]. Foreign Language Press, Beijing, 1956.
- Guanyu wuchangjieji zhuanzheng de lishi jingyan* [Sull'esperienza storica della dittatura del proletariato], «Renmin Ribao», 5.4.1956
- Zai lun wuchangjieji zhuanzheng de lishi jingyan* [Ancora sull'esperienza storica della dittatura del proletariato], «Renmin Ribao», 29.12.1956.
- Zhongguo Gongchandang di ba ce quanguo daibiao dahui wenjian* [Estratti]. Beijing, 1957.
- Su alcune questioni riguardanti le Comuni popolari in Cina*. «Problemi della pace e del socialismo», n°3, Marzo 1959.
- Unite, Rely on the Masses and Struggle for New Victories for World Peace and in Building Socialism at Home*. [Estratti dell'editoriale di capodanno del «Renmin Ribao»], «Peking Review», 6.1.1961.
- Collected Works of Liu Shao-ch'i* (Vol. I e II). Union Research Institute, Hong Kong, 1968
- Documents of Chinese Communist Party Central Committee - sept.1956-apr.1969*. Union Research Institute, Hong Kong, 1971.
- Zhongguo renmin zhengxie cidian*. Zhonggong zhongying dangjiao chubanshi, Beijing, 1989.
- 1949-1989: *Zhonghua Renmin Gongheguo dashi ji*. «Guangming Ribao» Chubanshi, Beijing, 1989.

LA PROPAGANDA PER IL CONTROLLO DELLE NASCITE IN
CINA: UNA RIFLESSIONE

1. *Premessa.*

Il programma di controllo della fertilità in Cina si articola in diversi aspetti: ritardare il matrimonio e la procreazione, intervallare di almeno quattro anni le nascite, ridurre il numero dei figli a favore di una maggiore cura fisica e intellettuale degli stessi. Nello scorso decennio inoltre è stata promossa la «politica del figlio unico», cioè la richiesta estesa a tutte o quasi le coppie urbane e a gran parte di quelle rurali di avere un solo figlio. La realizzazione di tale politica è stata possibile nelle aree urbane, ma nelle aree rurali si è dimostrata impraticabile, in quanto opposta alle condizioni sociali ed economiche delle famiglie contadine. L'indice di fertilità totale nel corso del decennio scorso è sempre rimasto superiore ai 2,3 figli per donna ¹, un ottimo risultato ma superiore a quanto previsto dal programma governativo.

Questo articolo vuole proporre una panoramica specifica delle attività di propaganda ed educazione alla pianificazione delle nascite negli anni ottanta. Oltre agli studi e alle ricerche degli esperti, le fonti comprendono i manuali per i quadri e il materiale scritto e orale destinato alle coppie cinesi.

2. *«Shengyu guanli»: la gestione amministrativa della fertilità.*

È innegabile che l'elemento di maggior rilevanza nel conseguimento dei risultati raggiunti nella riduzione della fertilità nella Repubblica Popolare Cinese sia l'azione del Governo attraverso l'operato della burocrazia nazionale ². La struttura specifica che

¹ Nel 1988 l'indice di fertilità totale era di 1,09 nelle aree urbane e 2,67 nelle aree rurali, secondo le fonti ufficiali. Il censimento del 1990 conferma sostanzialmente questo rilevamento.

² Si veda ad esempio l'analisi condotta in diverse aree della Cina da A.P.WOLF, *The Preeminent Role of Government Intervention in China's Family Revolution*, «Population and Development Review», 1986, n.1, pp.101-116.

amministra il controllo della fertilità è la Commissione nazionale per la pianificazione delle nascite, istituita nel 1982. Al ministro e ai suoi collaboratori spetta il compito di concretizzare le direttive generali del Governo sulla politica demografica, di elaborare i piani demografici a lungo, medio e breve termine, che consistono nel numero di nascite consentite in un dato periodo, di raccogliere e verificare i dati sulla fertilità e sulla popolazione; un dipartimento della Commissione è interamente dedicato allo studio e all'organizzazione delle attività di propaganda ed educazione. In tutte le provincie, municipalità e regioni autonome è stata istituita una simile Commissione per la pianificazione delle nascite; e così pure a livello di prefettura, di città e di distretto. Il totale del personale impiegato è di più di centomila funzionari a tempo pieno, altri duecentomila operatori part-time e centinaia di migliaia di attivisti che operano a livello di base, cioè nei comitati di quartiere nelle aree urbane e in quelli del villaggio nelle aree rurali, nelle unità di lavoro, in tutte le istituzioni amministrative a cui fanno direttamente riferimento i singoli cittadini.

Il compito di mettere in pratica le direttive del piano demografico locale e di far rispettare i regolamenti sulla politica del figlio unico spetta agli organi di livello inferiore. I regolamenti trovano la loro forma definitiva a livello di provincia, di regione e di municipalità autonoma.

La politica del figlio unico ha subito riaggiustamenti e correzioni durante il decennio appena trascorso: la quota di nascite di secondi figli permessi è stata progressivamente elevata dal 5% delle nascite autorizzate, fino al 10% e al 20%. Conseguentemente i regolamenti che sancivano i casi in cui era permesso avere due figli sono stati modificati, comprendendo un numero maggiore di circostanze³. Inoltre i regolamenti disciplinano la prassi perché sia concessa ad una coppia l'autorizzazione a generare e l'applicazione di un sistema di sanzioni per chi mette al mondo dei figli senza autorizzazione ufficiale e di incentivi per chi accetta di avere un figlio solo.

I disincentivi e gli incentivi previsti sono soprattutto di carattere

³ I regolamenti provinciali emanati nel 1984 rispondono tutti al principio di permettere ai gruppi sociali più svantaggiati e alle famiglie che rischiano di vedere estinguersi la propria linea familiare di avere legalmente due figli. All'interno di queste categorie sono comprese le coppie contadine che hanno un'unica figlia, quelle in cui il genero è entrato a far parte della famiglia della moglie avendo sposato una figlia unica, quelle in cui uno dei coniugi svolge un lavoro pericoloso, quelle che supponendosi erroneamente sterili hanno adottato un figlio.

economico: dei bonus sullo stipendio o delle multe e delle decurtazioni sul reddito, pari al 10% nelle aree urbane e al 5% nelle aree rurali, fino al compimento del 14° anno d'età del figlio; allocazioni supplementari di terreno coltivabile, facilitazioni nell'assegnazione degli alloggi e dei posti di lavoro e nell'iscrizione alle scuole migliori o, al contrario, svantaggi per l'acquisto del grano e dei beni di prima necessità e nessun aiuto economico in caso di difficoltà. Il Governo si aspetta che le spese sostenute per gli incentivi siano bilanciate in linea teorica dal risparmio sulle risorse dovuto all'inferiore natalità e in linea pratica dalle entrate fornite dalle multe. Conseguentemente si è generato il fenomeno per cui alcuni quadri sfruttano questo sistema come una fonte di risorse finanziarie utilizzabili per lo sviluppo locale e quindi non si sforzano di favorire una diminuzione delle nascite⁴. Si cerca quindi di far valere il principio della responsabilità collettiva, considerando l'intera comunità responsabile del successo o del fallimento del piano demografico previsto, in modo che la pressione sociale a conformarsi alle regole ufficiali sia esercitata da tutti i membri del gruppo.

La funzione teorica della propaganda e dell'educazione è quella di risolvere la contraddizione fra il bene del Paese e delle masse, che consiste in un rallentamento della crescita demografica, e i desideri e le esigenze delle singole famiglie. Si ritiene dunque che tramite l'educazione e la persuasione sia possibile annullare il conflitto fra Stato e famiglia dovuto alla politica di controllo delle nascite, particolarmente grave in un contesto culturale in cui entrambe le istituzioni sono percepite come fonte delle regole morali. In pratica si tratta di portare a conoscenza della gente le regole della fertilità pianificata, l'uso della contraccezione e l'eugenetica, aiutandola ad abbandonare la concezione tradizionale di famiglia e rendendola cosciente della necessità di limitare le nascite.

Nella propaganda a livello di base opera dall'inizio degli anni ottanta anche la sezione cinese dell'Associazione per la pianificazione delle nascite. Il compito degli attivisti, che sono circa quaranta milioni, è anche quello di saggiare l'umore dei cittadini nei confronti dei provvedimenti governativi, rendendo possibile il *feed-back* informativo necessario alle successive correzioni.

In questo decennio uno degli aspetti degni di nota dell'amministrazione della fertilità è stato l'attenzione rivolta alla preparazione

⁴ Confronta Z. ZHANG, *Jianxi nongcun renkou chaosheng fakuan de libi* (Analisi dei vantaggi e degli svantaggi delle multe per le nascite in eccesso nelle aree rurali), «Renkou yanjiu», 1990 n.5, pp.59-61.

del personale. La realizzazione del programma non può essere affidata semplicemente alla buona volontà e alla lealtà allo Stato e al Partito dei quadri e degli attivisti, ma richiede anche una base di preparazione scientifica e lo studio di nuovi strumenti educativi. Il problema del livello culturale dei quadri è dunque assai sentito ⁵. Sono stati fondati vari centri per la ricerca e la produzione sui sistemi anticoncezionali, per l'aggiornamento del personale e la produzione di materiale informativo e di propaganda multimediale: il Centro di informazione sulla popolazione cinese di Pechino, i Centri per la propaganda e l'educazione alla pianificazione delle nascite di Pechino, di Shanghai e di Chengdu, l'Istituto per i quadri dell'amministrazione della pianificazione delle nascite di Nanchino, il Collegio nazionale per i professionisti della pianificazione delle nascite a Chengdu, l'Istituto per la ricerca tecnico-scientifica per la pianificazione delle nascite a Pechino.

3. Il controllo delle nascite nel quadro della società urbana e rurale.

La possibilità di realizzare le proprie aspettative di una numerosa discendenza in particolare maschile aveva e ha ancora per il popolo cinese un significato pratico e culturale fondamentale: avere una famiglia numerosa significa essere ricco perché solo la sicurezza economica permette di mantenerla ⁶; significa la possibilità di avanzare socialmente ed economicamente attraverso una strategia di sviluppo demografico, diversificazione delle attività e creazione di una rete di rapporti di parentela tramite i matrimoni ⁷; significa per i genitori sicurezza economica e affettiva nella vecchiaia e nello stesso tempo l'adempimento del dovere morale di avere una discendenza a cui affidare lo sviluppo della famiglia e il proseguimento del culto degli antenati ⁸. La campagna per il controllo delle nascite si trova dunque

⁵ Si veda quanto riportato da M. CAO e M. SUN, *Renkou shengyu guanlixue* (Amministrazione della fertilità della popolazione), Changchun, Jilin daxue chubanshe, 1987 p.137.

⁶ Si confronti L. CROLL, *Fertility Norms and Family Size in China*, in L. CROLL, D. DAVIN e P. KANE, *China's One-Child Family Policy*, London, The MacMillan Press, 1985; I.B. TAEUBER, *The Families of Chinese Farmers*, in M. FREEDMAN (a cura di), *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford California, Stanford University Press, 1970.

⁷ Si veda S. GREENHALGH, *Fertility as Mobility: Sinic Transition*, «Population and Development Review», 1988, n.4, pp. 629-674.

⁸ Confronta S.H. POTTER e J. POTTER, *China's Peasants*, Cambridge, Cambridge

a scontrarsi con motivazioni sia economiche che culturali e psicologiche contrarie ad un abbassamento troppo radicale della fertilità.

Nelle aree urbane una sensibile diminuzione delle nascite si è verificata da almeno due decenni anche a causa della trasformazione della struttura economica e dei costumi sociali dovuta essenzialmente all'occupazione femminile, all'elevamento del livello d'istruzione delle donne e all'istituzione di un sistema pensionistico. In questo quadro l'applicazione della politica del figlio unico, perseguita con poche eccezioni, non incontra grandi ostacoli, dato anche che il sovraffollamento delle città causa dei problemi di carenza di alloggi e servizi che rendono desiderabile alle stesse coppie ridurre il numero dei figli. Neppure la tradizionale preferenza per il figlio maschio è tale da impedire l'applicazione generalizzata della norma del figlio unico. Per questi motivi la maggior parte della propaganda riguarda dunque non tanto la contraccezione quanto l'allevamento e la cura ottimale del bambino. C'è da notare però che nella società urbana agli occhi del Governo sono ora presenti delle tendenze che vanno in senso contrario rispetto ai valori morali della famiglia socialista, come la liberalizzazione sessuale fra i giovani e un individualismo eccessivo a scapito della struttura gerarchica della famiglia. La lotta contro queste forme di immoralità attraverso l'educazione rientra pure fra i compiti della propaganda per la pianificazione delle nascite.

Infine uno dei problemi del controllo delle nascite nelle aree urbane è quello della «popolazione fluttuante», cioè degli immigrati illegali dalla campagna la cui fertilità è spesso al di fuori del controllo statale e per i quali è difficile organizzare delle attività di educazione sanitaria preventiva.

Nelle aree rurali la promozione della politica del figlio unico ha coinciso con l'applicazione del sistema di responsabilità. Senza affrontare ora il tema della reale influenza delle riforme rurali sulla fertilità a medio e lungo termine, è evidente che le famiglie, reintegrate nella loro funzione di unità produttive, data anche la mancanza di assistenza pensionistica, non sono disposte a rinunciare ad avere almeno un figlio maschio, che significa forza lavoro in più e soprattutto garanzia di un sostegno per la vecchiaia.

C'è da notare inoltre che l'allentamento del controllo ideologico e amministrativo sulle famiglie ha creato difficoltà al progetto di limitare la fertilità, facilitando il risorgere di usanze e costumi tradizionali, come ad esempio il culto degli antenati. La politica di controllo delle nascite nelle campagne non è dunque applicata con lo

stesso rigore delle aree urbane e in maniera anche meno incisiva di quanto sia previsto dai regolamenti ⁹. Ciò comporta quindi una crescita demografica più elevata di quanto programmato e il fenomeno della falsificazione dei dati o della non registrazione dei bambini all'anagrafe. Le difficoltà di un controllo e di un'educazione alla pianificazione delle nascite nelle campagne è inoltre acuita dall'alta percentuale di analfabetismo, pari al 23% della popolazione, di cui la maggioranza sono donne. I due temi principali della propaganda sono quindi la lotta contro la preferenza per il figlio maschio e la diffusione delle conoscenze contraccettive.

4. Propaganda per il controllo delle nascite: mobilitazione o educazione sistematica?

La questione se la propaganda e l'educazione al controllo delle nascite in Cina siano da intendersi come attività di mobilitazione delle masse oppure di educazione sistematica istituzionalizzata è già stata affrontata da White ¹⁰, che analizzando proprio la politica del figlio unico, giunge alla conclusione che la campagna di massa e la mobilitazione rimangono strumenti politici irrinunciabili soprattutto a livello di base nella Repubblica popolare cinese. Nella seconda metà degli anni ottanta la mobilitazione diventa istituzionalizzata, perdendo alcuni caratteri tipici, ma la burocratizzazione del lavoro di controllo delle nascite a livello di base risulta comunque impossibile a realizzarsi; questa conclusione può essere estesa a tutti i campi di azione politica del Governo cinese negli anni ottanta.

Limitando l'analisi alla sola politica di controllo delle nascite, si nota in effetti come i due diversi aspetti della propaganda – la mobilitazione delle masse e l'educazione sistematica e continua – si intersechino nella pratica del programma di pianificazione della fertilità.

La teorizzazione espressa nei libri di preparazione per i quadri suddivide le attività di propaganda secondo le categorie di ordinaria e intensiva. La prima si riferisce alle attività sistematiche: i corsi

⁹ Si veda J. KAUFFMAN E AL., *Family Planning Policy and Practice in China: A Study of Four Rural Counties*, «Population and Development Review», 1989, n.4, pp.707-729; è utile anche il resoconto di S.H. POTTER e J. POTTER, *op. cit.*, p.230-231.

¹⁰ T. WHITE, *Post-Revolutionary Mobilization in China: The One-Child Policy Reconsidered*, «World Politics», vol. 43, n.1, 1990, pp.53-76.

prematrimoniali e per i neoconiugati, le lezioni e le conferenze nelle scuole per gli adolescenti, le trasmissioni periodiche di divulgazione scientifica alla radio e alla televisione, la pubblicazione e la distribuzione nei centri culturali e ricreativi, se non alle famiglie, di giornali e riviste specialistiche, le visite del personale sanitario. La seconda si riferisce all'intensificarsi delle attività educative durante certi periodi dell'anno, cosa che può avvenire sia in modo ufficiale con la proclamazione del «mese della pianificazione delle nascite» a cavallo di Capodanno ¹¹ o della «giornata di commemorazione della Lettera aperta ¹²» sia senza sia necessaria alcuna dichiarazione ufficiale, dato che a Capodanno, periodo propizio ai matrimoni, una maggior intensità di attività educative con caratteri simili alle campagne di massa si nota comunque. I leader riconfermano la politica di controllo delle nascite in discorsi trascritti e commentati sui quotidiani; le trasmissioni televisive non trascurano di parlare di pianificazione della fertilità; le squadre di propaganda organizzano la mobilitazione della popolazione con concorsi e spettacoli; le squadre mediche mobili visitano le famiglie per effettuare sterilizzazioni. Il fine delle attività intensive è mirato ad obiettivi pratici a breve scadenza: i risultati vengono valutati in termini quantitativi, stimando il numero delle persone esposte alle attività di propaganda o il numero di operazioni di pianificazione delle nascite portate a termine. La durata è sempre breve, al massimo due o tre settimane.

Molti elementi porterebbero a concordare con l'analisi di White: il linguaggio dei documenti ufficiali che enfatizza soprattutto la necessità di realizzare il piano demografico e di raggiungere gli obiettivi previsti; la stessa concezione di questi obiettivi, intesi in senso numerico sia che si tratti di sterilizzazioni sia di persone esposte ad attività educative; i resoconti dal livello di base, che mettono in luce la discontinuità delle attività educative e la tendenza a mobilitare i gruppi ritenuti la chiave del successo della politica di pianificazione delle nascite, come i membri del partito; il modo con cui la propaganda presenta l'operato degli attivisti, in qualità di tipici eroi del socialismo.

D'altra parte è certamente degno di nota come, soprattutto da parte degli esperti e degli ufficiali di livello superiore, nel corso del decennio scorso si sia sviluppata la coscienza che le modificazioni del

¹¹ Come si è verificato nel 1983 e 1984.

¹² Si tratta di un documento del Comitato Centrale del Partito emanato nel 1980 per invitare i membri del Pcc ad aderire alla campagna per il figlio unico.

comportamento riproduttivo e quindi un successo non momentaneo dei programmi governativi richiedano molto di più della mobilitazione delle campagne di massa, soprattutto nel contesto rurale dove vari fattori socio-economici ostacolano l'abbassamento della fertilità.

Quindi le proposte e i commenti dei demografi e dei sociologi cinesi e ora anche le posizioni ufficiali tendono ad enfatizzare l'importanza della lotta alla povertà e all'ignoranza e dell'efficienza del sistema di controllo sanitario. Nel campo della propaganda l'organizzazione di corsi per i giovani nelle scuole e nei villaggi e l'istituzione di attività educative e sanitarie a domicilio a scadenze regolari, come pure la stessa importanza della preparazione dei quadri, sono prove di questo nuovo atteggiamento.

In definitiva si può dire che se la mobilitazione istituzionalizzata, per usare il termine di White, da identificarsi con attività di propaganda intensiva di breve durata in ambito locale, è ancora uno dei metodi più comuni nella pratica della politica di controllo delle nascite a livello di base, la coscienza del limite di questa per un'effettiva trasformazione culturale porta allo studio e alla sperimentazione di nuovi sistemi educativi e ad un approccio più sensibile alla delicatezza del tema.

5. Il contenuto della propaganda per il controllo delle nascite.

Per quanto riguarda il contenuto specifico della propaganda alla pianificazione delle nascite, questo è generalmente catalogato come segue: la teoria marxista della popolazione e il problema della sovrappopolazione in Cina; le leggi e i regolamenti per la pianificazione delle nascite; le nozioni scientifiche sulla fisiologia dell'apparato riproduttivo, la sessualità, i metodi anticoncezionali, l'eugenetica; i valori morali della fertilità pianificata.

La teoria socialista della popolazione è ritenuta un argomento basilare per fornire una solida giustificazione ideologica alla politica di limitazione della fertilità. L'elaborazione di questa teoria risale ancora agli anni cinquanta, quando alcuni economisti e demografi, dei quali la figura più rappresentativa era Ma Yinchu, rettore dell'Università di Pechino, dimostrarono la necessità di una limitazione della crescita demografica. Allora rifacendosi alle critiche di Marx contro Malthus e condannando teorie e uomini come malthusiani, la necessità del controllo delle nascite fu negata.

Negli anni settanta, quando furono lanciate le prime grandi campagne per il controllo della fertilità, si è ricominciato a parlare di una teoria marxista della popolazione che ha trovato infine la sua

formulazione definitiva alla fine del decennio. La teoria si basa sulla definizione di due produzioni, in riferimento alla seguente frase di Engels:

«Secondo la concezione materialistica, i fattori decisivi nella Storia sono, in ultima analisi, la produzione e la riproduzione della vita immediata. Ma queste hanno un duplice carattere: da una parte, la produzione dei mezzi di sussistenza, cibo, abiti, abitazioni e gli strumenti necessari a tali scopi; dall'altra la produzione di esseri umani, cioè la propagazione della specie ¹³.»

È importante che le due produzioni si accordino vicendevolmente, pianificate in un unico progetto di sviluppo. La produzione dei mezzi di sussistenza ha un carattere determinante sulla società e quindi anche sulla riproduzione della specie, in quanto fenomeno non solo biologico, ma anche sociale; questo non vuol dire, però, che l'evoluzione demografica non abbia alcuna influenza sullo sviluppo economico e sociale. Infatti lo stato di sviluppo e organizzazione delle forze produttive di una data società determina i limiti numerici della popolazione: l'essere umano non è solo un produttore, ma anche un consumatore e i consumi eccessivi possono impedire l'accumulazione dei fondi necessari al miglioramento dei mezzi di produzione e addirittura mettere in pericolo la stessa sussistenza. È un dovere della società socialista pianificare sia lo sviluppo demografico che quello economico: dato che attualmente il problema demografico della Repubblica Popolare è quello di avere un indice di crescita naturale troppo alto, deve essere portata avanti una pianificazione delle nascite. Per dimostrare ad ogni coppia che il proprio comportamento riproduttivo ha delle importanti ripercussioni sulla situazione nazionale e locale si usa un metodo chiamato *suanzhang duibi*, cioè confronto dei conteggi. Si comparano i dati riguardanti la crescita demografica a livello nazionale o locale a partire dal 1949 con i dati che riguardano l'estensione di terra arabile, la produzione agricola, il reddito, dimostrando in modo incontrovertibile che a causa dell'espansione demografica è diminuita l'estensione pro-capite di terra arabile e che l'aumento totale della produzione agricola non ha comportato un aumento del reddito pro-capite; calcoli simili vengono condotti anche in base alla situazione familiare, cercando di dimostrare i vantaggi che una famiglia potrebbe ricavare dalla ridu-

¹³ La frase è contenuta nella prefazione a *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*; la citazione di Engels qui riportata è tratta dall'introduzione di D. XU a Z. LIU e J. SONG, *China's Population: Problems and Prospects*, Beijing, New World Press, 1980.

zione del numero dei figli ad uno, tenendo conto anche del sistema di incentivi e disincentivi. Confronti dei conteggi e tabelle sulla situazione nazionale sono riportate in ogni manuale e opuscolo per la propaganda alla limitazione delle nascite e periodicamente anche sui giornali.

Il secondo aspetto dell'educazione alla politica di pianificazione delle nascite riguarda la conoscenza degli obiettivi del governo, delle leggi nazionali e dei regolamenti provinciali. L'obbligo di praticare la pianificazione delle nascite è contenuto nell'articolo 49 della Costituzione del 1982 e negli articoli 2 e 12 della Legge matrimoniale del 1980. I regolamenti provinciali disciplinano i casi nei quali è concessa l'autorizzazione ad avere un secondo figlio e dispongono il sistema di incentivi e disincentivi. Spesso sono compresi anche articoli che puniscono la rimozione del sistema anticoncezionale ; inoltre la propaganda deve anche ricordare alla popolazione la protezione della legge ai quadri che amministrano la pianificazione delle nascite, i quali non possono essere impunemente oggetto di minacce e violenze e di ricordare ai quadri che la falsificazione di dati e la mancata applicazione delle leggi da parte loro li rende passibili di sanzioni amministrative e penali. L'educazione al rispetto delle leggi dovrebbe venire condotta dai quadri locali e dai membri del Partito con l'esempio: grande rilevanza dai mezzi d'informazione e nelle attività a livello di base viene data alle punizioni disciplinari ed economiche che colpiscono queste categorie di persone nel caso di violazione della legge. In genere sono previste sanzioni pecuniarie, l'interdizione dai pubblici uffici e la cancellazione dell'iscrizione al Partito.

L'educazione alla contraccezione, completata da norme varie di igiene e nozioni di eugenetica, è in genere rivolta ai giovani sposi, ma è integrata da attività di educazione sanitaria rivolte agli adolescenti e anche alle persone che ormai stanno per superare il periodo riproduttivo. Anche l'allevamento e l'educazione ottimali dei bambini, indispensabili per il miglioramento della qualità della popolazione, sono materia di insegnamento. Tale miglioramento in senso fisico e intellettuale, è l'obiettivo comprimario della politica di pianificazione delle nascite del Governo cinese . Le istruzioni per i quadri addetti alla pianificazione delle nascite prevedono una serie di casi ¹⁴ in cui è necessario provvedere alla sterilizzazione o comunque evitare

¹⁴ Si tratta di malattie ereditarie, gravi malattie infettive, come la lebbra, menomazioni come la cecità, sordità e ritardi mentali.

la procreazione se non addirittura il matrimonio. Il fine è di evitare la diffusione di malattie e difetti ereditari, ma anche di evitare che i bambini crescano in ambienti non adatti per uno sviluppo ottimale, a causa di ritardi mentali o problemi fisici dei genitori. Come in altri Paesi in via di sviluppo l'ignoranza e l'analfabetismo sono i maggiori problemi per la diffusione delle conoscenze sulla contraccezione. Chiaramente la cultura e la società tradizionale erano a conoscenza di metodi e farmaci per il contenimento della fertilità. Alcune conoscenze scientifiche sono, però, contro credenze tradizionali diffuse, come ad esempio la convinzione che la responsabilità del sesso del nascituro sia della madre. In pratica, comunque, perché siano adottati dei metodi anticoncezionali non è necessario che l'informazione scientifica sulla contraccezione sia particolarmente approfondita. Non esiste infatti un gran margine di scelta per le donne cinesi: in generale nelle aree rurali viene imposta la spirale intrauterina o la sterilizzazione, mentre nelle aree urbane è diffusa anche la pillola.

I tre precedenti temi della propaganda per la pianificazione delle nascite vengono denominati nei documenti ufficiali come *san puji* «le tre diffusioni».

La promozione di nuovi valori familiari e sociali che trasformino in una scelta morale limitare le dimensioni della propria famiglia ubbidendo allo Stato, si intreccia variamente con essi. In teoria lo scopo della promozione di questa morale del matrimonio e del comportamento riproduttivo è quello di fare della pianificazione delle nascite una caratteristica della società cinese. Per esprimersi con i termini ufficiali della propaganda si vuole costruire una civiltà spirituale della pianificazione delle nascite: dal rispetto delle leggi e dei valori comunitari deve prendere avvio una modificazione dei valori familiari tradizionali tuttora profondamente ancorati nella mentalità e nel retroterra culturale dei cinesi. La famiglia ideale socialista è una famiglia che segue volontariamente le leggi dello Stato sulla fertilità pianificata. La coppia si sposa rispettando i limiti d'età di 20 anni per la donna e 22 per l'uomo, anzi possibilmente ritardando ulteriormente il matrimonio; si sottopone alle analisi cliniche prematrimoniali; ritarda la nascita del primo figlio con la contraccezione; sceglie di avere un solo figlio senza mostrare preferenza per il maschio. Questo ideale comprende il rifiuto delle usanze tradizionali, del prezzo della sposa e della dote, degli eccessivi festeggiamenti; inoltre sono fondamentali la purezza dei costumi sessuali e la cooperazione nella vita domestica.

Infine bisogna anche considerare la propaganda riguardante le famiglie, le comunità e gli attivisti che più si sono segnalati in termini positivi nella pratica della pianificazione delle nascite.

6. L'uso dei mezzi di comunicazione di massa e della rete di comunicazione interpersonale.

I canali di trasmissione dei messaggi della pianificazione delle nascite sono catalogati dai testi cinesi come indiretti e diretti. I primi comprendono tutti i mezzi di comunicazione di massa: giornali, libri, opuscoli, manifesti, trasmissioni radiofoniche e televisive, spettacoli teatrali. I secondi si riferiscono all'operato degli attivisti e del personale medico che, organizzando riunioni e gruppi di studio oppure attraverso visite a domicilio, fanno propaganda alla pianificazione delle nascite.

I due canali di comunicazione si compenetrano, tanto che la suddetta distinzione è per lo più teorica: le attività di educazione di tipo diretto infatti accompagnano spesso la visione di materiale audiovisivo oppure la distribuzione di opuscoli. Sono ritenuti entrambi fondamentali: infatti il primo serve a creare un clima sociale favorevole al controllo delle nascite e nello stesso tempo a eliminare il carattere di tabù che ha la discussione pubblica di certe questioni; la propaganda diretta è indispensabile sia perché non è facile coprire tutto il territorio nazionale con i mezzi di comunicazione di massa, sia perché allo stato organizzativo attuale le attività di mobilitazione locale sono indispensabili per coinvolgere le coppie nella realizzazione degli obiettivi governativi.

Fra i mezzi di comunicazione scritti i più importanti sono i manuali e i giornali specifici. I primi sono editi dalla Commissione nazionale e da diverse Commissioni provinciali. La maggior parte sono illustrati, spaziano dal tema della teoria demografica e della situazione nazionale, alla fisiologia, l'igiene, la contraccezione, l'eugenetica e l'educazione dei bambini. Le informazioni sono espresse in termini estremamente semplici e attraverso esempi, nello stesso modo in cui viene svolta l'educazione sanitaria nei Paesi in via di sviluppo. La diffusione delle nozioni scientifiche riguardo la contraccezione viene in genere affidata a questo mezzo di comunicazione, anche se negli ultimi anni si è cominciato ad usare in maniera più sistematica gli audiovisivi. Altri mezzi di comunicazione di massa, come la radio e la televisione non possono infatti svolgere la propria funzione di informazione scientifica se il pubblico non è già in precedenza sensibilizzato. L'educazione sui contenuti scientifici è ritenuta in questi ultimi anni l'aspetto principale della propaganda: molte delle gravidanze non previste sono infatti dovute al fallimento o all'uso scorretto dei metodi anticoncezionali. La maggior parte dei fondi è dunque impiegata in questo settore.

Oltre alle serie di manuali e opuscoli e alle trasmissioni televisive

e radiofoniche a scadenza settimanale o bisettimanale, un'altro mezzo di comunicazione fondamentale sono i giornali: non tanto i normali quotidiani che trattano soprattutto gli aspetti politici del programma, quanto giornali e riviste specifiche a livello nazionale e provinciale. Il più importante è il *Zhongguo renkou bao* (Giornale cinese sulla popolazione), che viene pubblicato due volte alla settimana a diffusione nazionale. La pubblicazione del giornale è cominciata nel 1988, ma già a partire dal 1984 il *Jiankang bao* (Giornale della salute) aveva un supplemento settimanale sulla pianificazione delle nascite, a sua volta frutto dell'elaborazione di un bollettino destinato ad uso dei quadri.

Il *Zhongguo renkou bao* è rivolto ad un pubblico generico, ma viene letto soprattutto da chi si occupa attivamente di educazione e propaganda: si calcola che la sua circolazione si aggiri intorno alla seicentomila copie. Gli argomenti trattati sono inerenti ai problemi demografici, all'eugenetica e il controllo delle nascite, spaziando fino all'economia domestica, il folklore nazionale, l'alimentazione e la salute etc. È importante anche la pubblicazione delle lettere del pubblico. Le lettere hanno una non trascurabile utilità educativa: a parte pochi casi di segnalazioni di problemi specifici, si tratta per la maggior parte di lettere di ringraziamento ed encomio di attivisti oppure di critica e autocritica, secondo una prassi consolidata della propaganda nella Repubblica popolare. La funzione di giornali come il *Zhongguo renkou bao* è duplice: fornire agli operatori informazioni e materiale per le diverse attività, e portare il lettore comune ad avvicinare il tema del controllo delle nascite e della sovrappopolazione ai problemi familiari e quotidiani. Come fonte di informazione per studiare la realtà cinese deve invece essere usato con cautela, in quanto lo scopo di maggior parte degli articoli che riguardano situazioni locali non è quello di informare obiettivamente, ma di illustrare modelli organizzativi di riferimento. Oltre al *Zhongguo renkou bao*, esistono alcuni giornali provinciali dello stesso tipo e delle riviste mensili e settimanali: ad esempio la rivista *Renkou huakan* (Rivista illustrata sulla popolazione) e la rivista *Zhongguo yousheng huakan* (Rivista illustrata cinese di eugenetica). Queste privilegiano l'intrattenimento del pubblico a scopo educativo, attraverso storie e racconti, l'approfondimento delle nozioni di igiene e profilassi collegate alla contraccezione, la gravidanza e l'educazione dei bambini; si può identificare il pubblico con la fascia di popolazione femminile relativamente istruita.

Le attività di educazione diretta, condotta dai quadri e dai volontari, sono in pratica le uniche che possono coprire tutto il territorio nazionale. Di solito nei manuali dei quadri la descrizione dell'orga-

nizzazione di tali attività è piuttosto generica: si invita ad adoperare tutte le diverse forme di mobilitazione comprese nel repertorio di attività politiche a livello di base, integrate da altre create appositamente. Ogni unità di base, sia urbana che rurale dovrebbe organizzare assemblee, riunioni, gare e spettacoli, corsi per adolescenti e coppie di fidanzati e sposi, occasioni per la lode pubblica delle famiglie o degli attivisti migliori o per la critica ugualmente pubblica di chi ha violato la pianificazione delle nascite. Possibilmente bisognerebbe istituire delle *xuanchuan zhan*, stazioni di propaganda fornite di apparecchiature per gli audiovisivi e diverso materiale informativo. Nelle aree rurali, inoltre, i quadri dovrebbero curare l'organizzazione di alcune iniziative particolari: si tratta di visite pubbliche periodiche a scopo educativo a tutte le coppie e le persone distinte per merito e demerito nella pianificazione delle nascite, attività praticata nel Sichuan con il nome di *wu fang wu wen* (cinque visite e cinque domande) e nel Jiangsu con il nome di *san fuwu dao jia* (tre servizi a domicilio), e di forme di cooperazione non solo morale ma anche materiale fra attivisti e famiglie con un solo figlio che si trovano in difficoltà, come ad esempio praticato nell'Anwei e nel Guangdong con il nome rispettivamente di *bangzhu zhifu* (aiutare ad arricchirsi) e *pai you jie nan* (eliminare le preoccupazioni).

Per capire di cosa si tratta si possono utilizzare come fonti le cronache e le lettere sui giornali oppure le osservazioni condotte in loco. Le prime citano spesso come esempi ottimali di organizzazione del lavoro di pianificazione delle nascite quei villaggi dove ad opera dei quadri si crea una rete formale di controllo reciproco attraverso l'istituzione di *lianxihu*, cioè di gruppi di collegamento in cui, con un'organizzazione simile a quella del *baojia*, ma riguardante solamente le donne, si possono organizzare informazione e controllo a scadenze regolari, con riunioni mensili a livello di base e trimestrali a livello superiore. Le lettere ai giornali fanno capire in che cosa idealmente dovrebbero consistere le attività di aiuto e cooperazione: in pratica si chiede agli attivisti di avvicinare le coppie e di convincerle ad accettare la politica del figlio unico, aiutandole nelle attività economiche e consigliandole nelle diverse scelte agricole e commerciali, in modo da portarle ad un pieno sfruttamento delle possibilità offerte dalle riforme senza che sentano l'esigenza di una maggiore forza lavoro in famiglia.

Dalle indagini sulla pratica della pianificazione delle nascite da parte di ricercatori stranieri si possono trarre alcune osservazioni comuni: all'interno di ogni comunità la pianificazione delle nascite è compito dei quadri femminili, che tengono un registro di tutte le donne in età fertile annotando dati anagrafici, sistema contraccettivo

adottato, gravidanze, aborti e addirittura la data del ciclo mensile. L'attivista svolge la propria opera di educazione e controllo soprattutto attraverso visite a domicilio, ma non a scadenze fisse; nei casi di gravidanze non autorizzate e di renitenza da parte della coppia a ricorrere all'aborto, l'opera di convincimento e viene svolta non solo dalle attiviste ma anche da autorità locali del Partito, con il coinvolgimento dei parenti e degli amici della famiglia. Non si trova menzione di attività di propaganda che si avvicinino alle forme di cooperazione di cui si è detto.

Negli anni ottanta sembra abbiano acquistato una maggiore rilevanza le attività educative condotte tramite i mezzi di comunicazioni di massa. Confrontando alcune indagini sui risultati delle attività di educazione, si nota come il mezzo televisivo e quello scritto siano diventati il mezzo principale d'informazione sulla pianificazione delle nascite¹⁵.

Certamente non si possono estendere questi risultati a tutto il Paese; ma se collegati ai dati sulla quantità di materiale scritto e visivo di propaganda pubblicati dalle fonti cinesi¹⁶ e alle dichiarazioni degli ufficiali sulle tendenze future delle attività educative¹⁷, si trova conferma della progressiva rinuncia ai metodi di mobilitazione in favore di un lavoro più sistematico e meno personale.

7. I modelli e i valori familiari e sociali nei testi di propaganda alla pianificazione delle nascite.

Volendo approfondire l'analisi degli ideali familiari proposti dal governo come compatibili con la costruzione della società socialista e con la politica di regolazione delle nascite, il materiale di propaganda

¹⁵ Si veda S. GU e Y. XU, *Nongcun yuling funu dui jibua shengyu de zhishi, taidu yu shijian chutan* (Indagine preliminare sulla conoscenza, l'atteggiamento e la pratica della pianificazione delle nascite fra le donne in età fertile residenti rurali), «Renkou yanjiu», 1984 n.6, pp.19-21; B. LIU e D. WANG, *Nongcun jibua shengyu xuanchuan jiaoyu diaocha baogao*, (Rapporto di un'indagine sui risultati della propaganda e l'educazione per la pianificazione delle nascite nelle aree rurali), «Renkou yu jingji», 1989, n.2, pp.10-16.

¹⁶ Si confronti G. SHEN, *Jin yi bu fanhui xuanchuan jiaoyu zai jibua shengyu gongzuo zhong de zhongyao zuoyong* (Sviluppare ulteriormente l'importante funzione della propaganda e dell'educazione nella pianificazione delle nascite), in AAVV. *Zhongguo jibua shengyu weida shijian*, Beijing, Zhongguo renkou chubanshe, 1989.

¹⁷ Secondo quanto affermato da Shen Guoxiang, direttore del Dipartimento per la propaganda e l'educazione della Commissione nazionale per la pianificazione delle nascite in un'intervista concessa all'autrice a Pechino, in data 10 luglio 1990.

diretto alle coppie cinesi, in particolare i racconti e le storie illustrate raccolte nelle riviste e nei giornali può essere adoperato come fonte.

Le storie di ambientazione rurale imputano in genere la persistenza della mentalità e comportamento tradizionali, con specifico riferimento alla preferenza per il figlio maschio, alla povertà e all'ignoranza. Nel contesto rurale le storie esemplari sono spesso tragiche: la giovane nuora è la vittima del desiderio del marito e della suocera di avere un figlio maschio, muore di parto e la sua morte dà il via a suicidi o omicidi familiari; oppure è stata obbligata a sposare un uomo vecchio e malato e, avendo generato un figlio handicappato, è destinata ad una vita infelice.

Nello stesso tono melodrammatico le storie di ambientazione urbana pongono l'accento sui rapporti prematrimoniali, sulla morale sessuale e l'educazione dei figli, narrando tristi storie di giovani immorali, di divorzi e di gravidanze compromesse da cattive abitudini.

L'ambiente urbano e quello rurale sono presentati in maniera contraddittoria: visto dall'ambiente corrotto e vizioso delle città, la campagna è un luogo di virtù e purezza; al contrario le storie ambientate nei villaggi mettono in evidenza la diffusa ignoranza e il persistere delle usanze tradizionali, spesso in un ambiente violento.

È ovvio che le vicende narrate hanno un fine puramente didattico e non sono concepite per rispecchiare la cronaca: il rapporto con la realtà non deve essere analizzato basandosi sulla veridicità degli avvenimenti, ma piuttosto del contesto in cui essi sono situati, in riferimento soprattutto ai valori condivisi all'interno della famiglia e della società. La comunicazione e quindi anche la propaganda deve esprimere nuovi concetti attraverso un sistema di riferimenti culturali noti al destinatario del messaggio: è questo il principio per cui nella diffusione di nuove idee è importante l'omofilia¹⁸ del portatore del messaggio con il destinatario. Nello stesso modo anche i protagonisti delle storie educative per la pianificazione delle nascite devono essere simili a coloro a cui sono destinate.

Trattandosi di propaganda governativa che rispecchia le posizioni ufficiali su problemi morali ritenuti di competenza dello Stato, il contenuto di queste storie può essere analizzato anche da un altro punto di vista, individuando i modelli e i valori familiari e sociali sostenuti dal Governo.

¹⁸ Il termine omofilia indica la vicinanza culturale fra la fonte e il destinatario di un messaggio, conseguente all'appartenenza ad un ambiente sociale simile, ad esempio.

Si può subito riscontrare come l'ideale di famiglia della propaganda sia diverso dall'ideale tradizionale, ma che i ruoli e i rapporti all'interno della famiglia siano orientati in un senso maggiormente conservatore di quanto si poteva supporre.

Il ruolo femminile è improntato alla funzione domestica della donna come moglie, nuora e madre. Non viene evidenziato il suo ruolo di lavoratrice, che sia in ambito urbano che rurale è un elemento a vantaggio della riduzione della fertilità; è importante invece il suo contributo all'interno della famiglia come mediatrice fra i valori tradizionali e il rispetto delle leggi della pianificazione delle nascite. Il rapporto ideale con il marito è caratterizzato dalla parità ed è evidente che alla donna si riconoscono capacità organizzative e decisionali pari a quelle dell'uomo: la sua abilità sta comunque nell'evitare che questo generi in un conflitto di ruoli all'interno della famiglia. Allo stesso modo il rapporto fra i coniugi viene presentato come l'asse centrale della nucleo familiare, ma ciò non deve essere a discapito del rapporto generazionale. La virtù di una donna è evidente se essa riesce a creare un rapporto di collaborazione con i suoceri e specialmente la suocera, nel rispetto e l'ubbidienza dovuta al marito e alla sua famiglia. In altre parole la donna ideale è una moglie, nuora e infine madre che cosciente dell'importanza di diminuire la fertilità e dei problemi di sovrappopolazione del Paese, convince il marito e la suocera, che sono in genere rappresentati come ancora legati alla tradizione, della necessità di accettare la politica del figlio unico; quest'opera di persuasione non è fatta in nome della liberazione della donna dall'unico ruolo di madre per una completa realizzazione delle potenzialità femminili nel mondo del lavoro, quanto invece in nome del dovere morale di pensare al bene del Paese e di ubbidire al Partito. Si richiede che si eviti il conflitto all'interno della famiglia: i conflitti familiari, fra coniugi, fra nuora e suocera, genitori e figli sono sempre destinati a finire in tragedia.

Sono presentate in luce negativa le donne legate ancora alle concezioni tradizionali o troppo passive, spesso destinate al ruolo di vittime, ma anche le donne troppo intraprendenti in campo sentimentale e sessuale, quelle che trascurano la cura dei figli e degli anziani per il lavoro e che sembrano cercare una propria realizzazione al di fuori della famiglia.

Dai testi di propaganda sembra che alle donne cinesi si chieda soprattutto di essere promotrici dei valori della morale socialista svolgendo il loro ruolo tradizionale, contro le usanze e la mentalità classificata come «feudale» nelle campagne e contro l'egoismo eccessivo, la corruzione e l'immoralità nelle città.

L'amore passionale viene presentato in maniera negativa, mentre ha importanza l'amore come fondamento affettivo per il matrimonio. La scelta del coniuge si deve basare su valori morali, come l'onestà e la sincerità, e su affinità caratteriali e sociali. I matrimoni fondati su basi diverse, come la ricerca di ricchezza, sono presentati in luce negativa.

Anche per gli uomini il modello proposto è quello di figlio rispettoso dei genitori, ma pronto a mediare fra le esigenze del Paese e i valori familiari. Agli uomini si rimprovera soprattutto la discriminazione sessuale, l'attaccamento alla mentalità feudale, la violenza domestica, e la scarsa attenzione nei confronti della moglie; si promuove invece una maggiore cooperazione nelle faccende domestiche e nell'educazione dei figli.

Riguardo quest'ultimo aspetto è evidente dalle storie di propaganda che due sono le preoccupazioni principali del Governo: l'educazione troppo permissiva nei confronti dei figli unici e l'abbandono scolastico. Nel problema dell'educazione dei figli unici si pone l'enfasi sull'importanza della disciplina, non fondata però sulla violenza, e sull'importanza di insegnare ai bambini e ai giovani il valore del lavoro e la morale. Il timore è che la futura generazione, specialmente urbana, cresca viziata ed eccessivamente individualista, in quanto allevata in un'ambiente familiare troppo protettivo, e che le conseguenze di questo si ripercuotano sulla stabilità sociale e politica.

Il valore dell'istruzione e l'importanza che anche le bambine siano adeguatamente istruite è un tema frequente, specialmente della propaganda per le zone rurali, dove l'abbandono scolastico è dovuto all'impiego dei ragazzi nelle attività agricole familiari. Questo e gli altri contenuti che riguardano l'allevamento e l'educazione ottimale dei bambini devono essere notati anche perché capovolgono il punto di vista tradizionale per cui i figli sono essenzialmente un'investimento economico e affettivo dei genitori, portando invece avanti soprattutto la priorità dei diritti del bambino indipendentemente dal vantaggio immediato dei genitori.

Il valore dell'istruzione entra fra i temi della propaganda per la pianificazione delle nascite anche in collegamento con le riforme rurali: l'arricchimento non è mai presentato come frutto di un maggiore impiego di forza lavoro, quanto invece di un razionale sviluppo delle risorse dovuto ad un miglioramento dell'istruzione della coppia e del figlio. La riduzione del nucleo familiare viene immediatamente collegata con un elevamento dei livelli di consumo della famiglia: le famiglie con un solo figlio hanno televisione, frigorifero, elettrodomestici, addirittura una macchina e il figlio studia sempre con ottimi risultati.

Oltre alle famiglie, i grandi protagonisti delle storie di propaganda della pianificazione delle nascite sono gli attivisti, che vengono presentati nella luce degli eroi socialisti, pronti a lavorare di giorno e di notte per educare al controllo della fertilità. Le storie raccontano le difficoltà del loro lavoro, la loro dedizione e i loro sacrifici per il bene della comunità e della nazione sulla base dello stereotipo del valoroso militante di base. Spesso sono medici, insegnanti o quadri, ma non mancano le contadine ignoranti che pur nulla sapendo di demografia si fanno fautrici del controllo delle nascite perché coscienti della prospettiva della fame e desiderose di migliorare la condizione femminile. Le figure degli attivisti della propaganda rappresentano dunque esempi di attivismo politico e sociale maggiormente coerenti con un ideale di mobilitazione delle masse che con un progetto di educazione sistematica al controllo della fertilità.

8. *Conclusioni: i risultati delle attività educative.*

In generale, dato che il fine delle attività educative per il controllo delle nascite è quello di ridurre la fertilità e in Cina più specificatamente di assicurare la realizzazione del piano di regolazione demografica, la valutazione della loro efficacia viene condotta in base dati sulla situazione demografica del Paese e con indagini sui desideri di fertilità delle coppie.

È ovvio che questo metodo non permette di distinguere l'efficacia dei diversi provvedimenti di cui è composto il programma. L'approfondimento teorico e l'importanza di una preparazione sistematica per il controllo delle nascite hanno però fatto sì che durante il decennio scorso l'esigenza di valutare in modo maggiormente preciso l'impatto delle attività prettamente educative sul comportamento riproduttivo delle coppie, in particolare nelle aree rurali, sia diventata progressivamente più forte. Il metodo delle scienze sociali usato per valutare l'impatto di una campagna educativa per la pianificazione delle nascite è quello di condurre un'indagine K.A.P., cioè *Knowledge* (conoscenza), *Attitude* (atteggiamento), *Practice* (pratica). L'indagine serve a misurare il grado di conoscenza dell'idea di controllo delle nascite e della contraccezione, a valutare l'atteggiamento del soggetto nei confronti di questa e infine di verificare la pratica anticoncezionale.

Anche nella Repubblica Popolare Cinese durante questo decennio si è cominciato a passare da una valutazione empirica condotta in termini quantitativi sulle persone esposte ad attività educative, alla conduzione di indagini K.A.P. su campioni di donne e uomini in età

fertile, i risultati di alcune delle quali sono poi stati pubblicati su riviste specializzate ¹⁹. In generale si è rilevato che solo un 50% dei campioni ha una conoscenza ritenuta sufficiente dei diversi aspetti del programma di controllo delle nascite. Le indagini sui desideri di natalità rilevano poi che nelle città è diffuso il desiderio di avere un solo figlio, ma in generale la maggior parte delle coppie vuole due e possibilmente tre bambini: la propaganda non può contribuire grandemente ad una ulteriore diminuzione del numero di bambini desiderati, soprattutto in tempi brevi. Bisogna ricordare che la propaganda per il controllo delle nascite e l'educazione alla contraccezione possono essere veramente effettive solo se sono presenti alcune condizioni di base: una sostanziale disponibilità culturale a regolare in modo cosciente la fertilità e la mancanza di tabù religiosi riguardo all'uso contraccettivo, un sistema sociale ed economico che per sua intrinseca struttura o grazie a incentivi e disincentivi istituzionali premi le famiglie meno numerose, un minimo livello d'istruzione che permetta l'apprendimento della pratica anticoncezionale. La prima condizione è verificabile in tutte le popolazioni di cultura cinese, che hanno dimostrato disponibilità alla contraccezione e al controllo della fertilità se questo gioca a favore della propria sicurezza economica e sociale. Le altre due condizioni sono strettamente legate allo sviluppo del Paese.

Non si può che concludere che le difficoltà della campagna educativa alla pianificazione delle nascite in Cina non è imputabile a carenze organizzative quanto a condizioni oggettive dei residenti rurali in particolare. Le carenze organizzative sono invece da identificarsi nella scarsa preparazione dei quadri e nell'impossibilità di coprire in modo sufficiente e con una certa continuità temporale l'intero territorio nazionale. Il progetto di rendere sistematica l'educazione al controllo della fertilità è strutturato proprio in modo da superare questo tipo di problemi, come testimoniato dalle proposte e discussioni nei documenti ufficiali, nelle riviste specializzate e nei testi di preparazione per i quadri.

BIBLIOGRAFIA SELETTIVA

Per una bibliografia più esauriente si rimanda alle indicazioni bibliografiche di L. DE GIORGI, «Una coppia, un figlio»: *propaganda ed educazione al controllo delle*

¹⁹ Si confronti nota n. 15.

nascite in Cina negli anni ottanta, tesi di laurea discussa alla Facoltà di Lingue e Letterature straniere, Università degli Studi di Venezia, a.a. 1990- 1991.

In lingue occidentali.

- J. BANISTER, *China's Changing Population*, Stanford California, Stanford University Press 1987.
- E. CROLL, D. DAVIN, P. KANE, *China's One-Child Family Policy*, London, The MacMillan Press, 1985.
- M. FREEDMAN (a cura di), *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford California, Stanford University Press, 1970.
- S. GREENHALGH, *Fertility is Mobility: Sinic Transition*, «Population and Development Review», 1986, n.4, pp.629-674.
- J. KAUFFMAN, *Family planning policy and practice in rural China*, «Population and Development Review», 1989, n.4, pp.1989.
- Z. LIU, J. SONG, E AL., *China's Population: Problems and Prospects*, Beijing, New World Press, 1981.
- S.H. POTTER e J. POTTER, *China's Peasants*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- T. WHITE, *Post-Revolution Mobilization in China: The One-Child Policy Reconsidered*, «World Politics», vol. 43, n.1, ottobre 1990, pp.53-76.
- M.K. WHYTE, e S. GU, *Popular Response to China's Fertility Transition*, «Population and Development Review» 1987, n.3, pp.471-493.
- A.P. WOLF, *The Preeminent Role of Government Intervention in China's Family Revolution*, «Population and Development Review», 1986, n.1, pp.101-116.

In lingua cinese.

Testi a carattere generale:

- A.AVV., *Zhongguo jihua shengyu de weida shijian* (La significativa pratica della pianificazione delle nascite in Cina), Beijing, Zhongguo renkou chubanshe (Casa editrice cinese sulla popolazione), 1989.
- M. CAO e M. SUN, *Renkou shengyu guanlixue* (Controllo amministrativo della fertilità), Changchun, Jilin daxue chubanshe (Edizioni dell'università del Jilin), 1987.
- H. LIU, *Renkou shouce* (Manuale sulla popolazione), Chengdu, Chengdu jihua shengyu xuanchuan jiaoyu fenzhongxin (Centro di Chengdu per la propaganda e l'educazione alla pianificazione delle nascite), 1986.
- Z. LIU, *Renkou lilun jiaocheng* (Corso di teoria della popolazione), Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe (Edizioni dell'Università del popolo cinese), 1985.

Articoli da riviste specializzate:

- S. GU e Y. XU, *Nongcun yuling funu dui jihua shengyu de zhishi, taidu yu shijian chutan*, (Indagine preliminare sulla conoscenza, l'atteggiamento e la pratica della pianificazione delle nascite fra le donne in età fertile residenti rurali), «Renkou yanjiu», (Ricerche sulla popolazione), 1984, n.6, pp.19-21.
- B. LIU e D. WANG, *Nongcun jihua shengyu xuanchuan jiaoyu xiaoguo diaocha baogao* (Rapporto su un'indagine sui risultati dell'educazione e la propaganda per la pianificazione delle nascite nelle aree rurali), «Renkou yu jingji» (Popolazione ed economia), 1989, n.2, pp.10-15.

- Y. YE, *Dangdai nongmin shengyu guannian chutan* (Indagine sull'attuale concezione di fertilità dei contadini), «Renkou yanjiu», 1988, n.4, pp.28-31.
- Z. ZHANG, *Jian xi nongcun renkou diaocha sheng fakuan de libi* (Semplice analisi sui vantaggi e gli svantaggi delle multe per le nascite in eccesso nelle aree rurali), «Renkou yanjiu», 1990, n.6, pp.59-60.

Testi e giornali di propaganda:

- J. CAO e W. JUN, *Jihua shengyu yu jingshen wenming* (Pianificazione delle nascite e civiltà spirituale) Shengyang, Liaoning daxue chubanshe (Edizioni dell'Università del Liaoning), 1987.
- S. LI e J. LI (a cura di), *Tianmi de shiye: jihua shengyu xuanchuan ziliao* (Una dolce attività: materiale di propaganda per la pianificazione delle nascite), Taiyuan, Shanxi renmin chubanshe (Edizioni del popolo dello Shanxi), 1989.
- «Renkou huakan» (Rivista illustrata sulla popolazione), 1989, n.1-4.
- «Zhongguo yousheng huakan» (Rivista cinese illustrata di eugenetica), 1989, n.1-6 e 1990, n.1-2.
- «Zhongguo renkou bao» (Giornale cinese sulla popolazione), 1990 aprile-giugno.

Rosa Caroli

L'AVVIO DELLA POLITICA DI COOPERAZIONE NIPPO-AMERICANA ED IL MANTENIMENTO DI OKINAWA SOTTO IL CONTROLLO STATUNITENSE *

Il Trattato di pace concluso a San Francisco (contemporaneamente al Patto di sicurezza nippo-americano) nel settembre del 1951 ed entrato in vigore nell'aprile successivo sancì la fine dell'occupazione alleata in Giappone. La riacquisizione dell'indipendenza, lo sappiamo, coincise con una nuova fase della politica internazionale. Il delinarsi di un mondo diviso in blocchi e la necessità di creare alleanze anche in Asia Orientale influirono sulla formulazione della politica statunitense verso il Giappone; tali sviluppi, a loro volta, influenzarono profondamente Tōkyō nel definire la propria politica interna ed estera.

In questo scenario generale, caratterizzato da alleanze internazionali ed equilibri politici nuovi, il governo giapponese concluse un accordo di pace che, pur restituendo l'indipendenza nazionale, sanciva la separazione del paese attorno al ventinovesimo parallelo. Nell'ambito della sistemazione territoriale decisa a San Francisco, infatti, Okinawa restò sotto il diretto controllo degli Stati Uniti e venne ad assumere un ruolo di grande rilievo (specie in considerazione della sua ridotta estensione geografica e della sua inespressività in termini politici ed economici – oltrechè sociali e culturali – nel contesto nazionale giapponese) come «garante» della potenza militare statunitense in Asia Orientale, delle intese stabilite da Washington con alcuni paesi di quella regione, delle relazioni nippo-americane così come vennero a delinarsi a partire dagli inizi degli anni Cinquanta e, infine, delle esigenze interne al Giappone stesso.

La separazione della ex provincia meridionale dal Giappone si presentava assai diversa rispetto alla divisione della Corea e del Vietnam o alla creazione delle due Germanie, dato che – seppure indi-

* Nella bibliografia riportata nelle note, gli autori delle opere in lingua giapponese sono citati con il cognome preposto al nome.

rettamente collegata alla logica della guerra fredda – non scaturì da una disputa tra due parti politicamente ed ideologicamente in contrasto tra loro. Analizzando le norme del Trattato di pace e considerando alcuni aspetti della politica adottata da Washington e da Tōkyō a cavallo tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio di quelli Cinquanta, sembra emergere come, più che il frutto di un «disaccordo», essa costituisca l'epilogo di una serie di «accordi» – ufficiali e non – conclusi tra gli Stati Uniti e il Giappone.

Dalla politica di «indifferenza» al nuovo ruolo di Okinawa

Durante il periodo dell'occupazione, il Giappone ebbe modo di risollevarsi dai danni prodotti dalla guerra, di riformare il sistema politico e sociale, di riattivare l'economia nazionale, di riabilitarsi agli occhi della comunità internazionale, di riacquistare la propria indipendenza. Ad Okinawa, tuttavia, spettò una sorte ben diversa: la regione, infatti, fu esclusa dal programma di smilitarizzazione e di democratizzazione realizzato dalle Forze d'occupazione, che, agli inizi del 1946, decisero la separazione amministrativa delle Ryūkyū dal Giappone vero e proprio.

Alla fine della battaglia di Okinawa, nel giugno del 1945, la regione venne ad essere amministrata dal Comando generale subordinato al comandante supremo dell'area del Pacifico, il quale agì in qualità di primo capo del governo militare. Il vicecomandante del governo militare assunse il pieno controllo delle isole sino al settembre dello stesso anno, quando la direzione fu trasferita alla Marina, per tornare nuovamente all'Esercito nel luglio del 1946. L'autorità amministrativa venne affidata al Comando supremo dell'Estremo Oriente, con quartier generale a Tōkyō, il cui capo supremo divenne comandante del governo militare. Questa organizzazione fu tenuta in vita sino alla stipula del Trattato di pace, dopo la quale tutte le attività di governo passarono all'Amministrazione civile statunitense, nota come Uskar¹.

¹ Tra i riferimenti in inglese sui mutamenti dell'autorità amministrativa ad Okinawa nei primi anni dell'occupazione statunitense si vedano: LEONARD WEISS, *United States Military Government on Okinawa*, in «Far Eastern Survey», vol.XV, n.15, 1946, pp.234-238; DANIEL KARASIK, *Okinawa: A Problem in Administration and Reconstruction*, in «The Far Eastern Quarterly», vol.VII, n.3, 1948, pp.254-267; RALPH BRAIBANTI, *The Outlook for the Ryukyus*, in «Far Eastern Survey», vol.XXII, n.7, 1953, pp.73-78; Id., *The Ryukyu Islands: Pawn of the Pacific*, in «American Political Science Review», vol.XLVIII, n.4, 1954, pp.972-998; SEIGEN MIYASATO,

La realizzazione del programma del governo militare durante i primi anni dell'occupazione, oltrechè dalle barriere linguistiche e dalla carenza di materie prime e di risorse locali, fu ostacolata dalla confusione derivante dall'avvicendamento delle responsabilità di governo tra la Marina e l'Esercito, dall'apparente incertezza riguardo alla sorte politica che sarebbe spettata alla regione, dalla scarsa preparazione del personale americano. L'amministrazione statunitense ad Okinawa – considerata come una base militare temporanea ed una delle responsabilità minori dello Scap – fu dedita innanzitutto a risolvere i problemi più immediati e legati alla tutela del proprio personale, piuttosto che ad adottare misure in grado di sostenere un valido programma di riabilitazione politica, economica e sociale. L'assenza di un orientamento, ufficiale e definito, circa il futuro politico della regione sembrò, dunque, determinare la «indifferenza» che caratterizzò i primi anni del governo militare statunitense nelle Ryūkyū².

Tuttavia, quando si delineò con chiarezza il piano secondo cui la regione sarebbe stata trasformata in una base militare permanente, la politica delle Forze di occupazione mutò radicalmente. Sino ad allora si sarebbe potuto presumere che il destino di Okinawa fosse quello di tornare al Giappone, una volta che questi avesse concluso

Hopes and Realities in Okinawa, in «Japan Quarterly», vol.XII, n.2, 1965, pp.161-167; JOSEPH W. BALLANTINE, *The Future of the Ryukyus*, in «Foreign Affairs», vol.XXXI, n.4, 1953, pp.663-674. Uscar è l'acronimo di *United States Civil Administration of the Ryukyu [Islands]*.

² La scarsa preparazione dell'organico assegnato alla regione dopo che la responsabilità tornò all'Esercito (a differenza del personale impiegato nella fase in cui il governo fu affidato alla Marina, che aveva ricevuto un addestramento specifico) fece di Okinawa un «luogo di esilio» per i soldati americani, un «ricettacolo» di gente senza scrupoli e dei «peggiori burocrati e colonnelli». Le notizie e le definizioni riportate sono tratte da MASAHIDE OTA, *The U.S. Occupation of Okinawa and Postwar Reforms in Japan Proper*, in R.E. WARD e SAKAMOTO Y. (edited by), «Democratizing Japan – The Allied Occupation», Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, pp.290-291 e 303, nota 17; RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., pp.986-987; SEIGEN MIYASATO, *op.cit.*, p.161. Un giornalista americano che visitò Okinawa verso la fine del 1949 descrisse la condotta di alcuni comandanti dell'Esercito in termini di inefficienza e di negligenza, le cui truppe tenevano la peggiore disciplina fra i soldati statunitensi dislocati nel mondo; la regione era divenuta una sorta di «mercato ove svendere gli spostati dell'Esercito» rigettati da altri incarichi. Nell'articolo (significativamente intitolato *Okinawa: Forgotten Island* e pubblicato sul «Time» del 28 novembre 1949) si riportava un lungo elenco di crimini commessi dai soldati americani: furti, atti di violenza, stupri, omicidi. Cfr. MIKIO HIGA, *Politics and Parties in Postwar Okinawa*, Vancouver, University of British Columbia, 1963, pp.7-8.

un accordo di pace; eppure, il mantenimento delle isole sotto il controllo americano si sarebbe protratto per circa due decenni dalla fine dell'occupazione nel Giappone vero e proprio, sino al 1972.

Furono gli sviluppi internazionali che si verificarono tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio di quelli Cinquanta a mutare sostanzialmente il carattere e lo scopo dell'occupazione statunitense nelle Ryūkyū. La rivoluzione cinese del 1949, l'alleanza sino-sovietica del febbraio dell'anno successivo, seguita, a pochi mesi di distanza, dallo scoppio della guerra di Corea, fecero del consolidamento del Giappone come base contro l'avanzata del comunismo il fine più immediato della politica americana in Asia Orientale. E, se a produrre un riarmo nella regione fu principalmente la strategia della guerra fredda, a subire le conseguenze dettate da questo imperativo fu essenzialmente Okinawa³.

Qui, infatti, le autorità statunitensi rafforzarono le basi militari, cercarono maggiori garanzie per la loro libertà d'azione, requisirono aree sempre più estese destinate ad uso militare, repressero i movimenti progressisti e quelli che, con l'emergere di una chiara determinazione da parte degli Stati Uniti a mantenere il controllo delle isole, iniziarono a chiedere la riunificazione al Giappone, emergendo, nel 1951, come Movimento per il ritorno⁴.

³ Per il mutamento del ruolo di Okinawa nel contesto asiatico cfr. KYOZO MORI, *Two Ends of a Telescope - Japanese and American Views of Okinawa*, in «Japan Quarterly», vol.XV, n.1, 1968, pp.14-21; NAKANO YOSHIO e ARASAKI MORITERU, *Okinawa sengoshi* (Storia del dopoguerra di Okinawa), Tōkyō, Iwanami shinsho, 1990, pp.4-7, 39-46; ARASAKI MORITERU, *Sengo Okinawashi* (Storia di Okinawa del dopoguerra), Tōkyō, Nihon hyōronsha, 1982, pp.228-266. Si veda anche l'opera del celebre scrittore giapponese (attivamente impegnato, peraltro, nel movimento di opposizione al rinnovo del Patto di sicurezza del 1960) ŌE KENZABURŌ, *Okinawa nōto* (Note su Okinawa), Tōkyō, Iwanami shinsho, 1987.

⁴ Le lotte del Movimento per il ritorno (nato dall'unione di alcuni partiti politici e gruppi d'ispirazione democratica e comunemente noto come *Fukkikyō*) caratterizzarono la storia delle Ryūkyū per circa un ventennio; al suo interno e attorno ad esso si sviluppò una lunga serie di associazioni ed organizzazioni accomunate dal desiderio di porre fine al controllo «straniero» nelle isole, che fu espresso sotto varie forme ed in diverse occasioni: dalla petizione alla protesta, dalle campagne elettorali alle manifestazioni di massa. Un ruolo di primo piano fu svolto dall'Associazione degli insegnanti di Okinawa (*Okinawa kyōshoku inkai*), fondata da Yara Chōbyō, un'eminente personalità del mondo dell'educazione ryukyana. All'iniziale colorazione nazionalista ed al carattere emozionale del Movimento (che adottò lo *hinomaru*, la bandiera giapponese, come suo simbolo e faceva leva sul sentimento popolare per estendere la sua base di consenso), seguì una fase in cui venne dato maggiore risalto all'ottenimento dei diritti negati dall'amministrazione statunitense e dall'ambiguo *status* politico della regione; esso si oppose all'esproprio delle terre agricole e all'uso delle basi militari concentrate nell'isola principale a sostegno delle

I negoziati di pace, dunque, lasciavano profilare la possibilità che Okinawa venisse destinata a baluardo della potenza americana in Asia Orientale. Gli umori popolari nelle isole si fecero più turbolenti; il risentimento nasceva dal fatto che questa era l'unica regione giapponese cui spettasse di sottostare ad un controllo straniero, mentre la nazione era in procinto di essere smobilitata dall'occupazione e di riacquistare la propria autonomia. Un gruppo di *leader* locali (non accontentandosi di giustificazioni del tipo «il Giappone ha perso la guerra», «le tensioni persistono in Asia Orientale», «è necessario garantire la sicurezza agli Stati Uniti») lanciò una petizione popolare indirizzata a John F. Dulles e a Yoshida Shigeru, rappresentanti plenipotenziari alla Conferenza di San Francisco rispettivamente per gli Stati Uniti e per il Giappone, nella quale si chiedeva la riunificazione delle Ryūkyū. L'iniziativa raccolse un largo consenso nelle isole, ma fu completamente ignorata⁵.

Dopo il Trattato di pace tutte le attività di governo vennero trasferite all'Uscar, il cui capo era il comandante supremo delle forze statunitensi in Asia Orientale. Gli affari dell'amministrazione civile furono subordinati al Comando militare, mentre il vicegovernatore, con il suo diritto di veto all'assemblea legislativa e di nomina del capo dell'esecutivo, esercitava un controllo militare sul governo delle Ryūkyū. Le cariche di governatore e vicegovernatore vennero sostituite, nel 1957, con quella di alto commissario – selezionato tra i funzionari militari americani in servizio attivo e nominato dal segre-

operazioni americane dirette in Vietnam e si battè per una maggiore autonomia del governo locale e per l'estensione dei diritti politici e civili. L'Uscar considerava l'organizzazione come uno strumento del comunismo internazionale, ed alcuni affermavano che Pechino sostenesse indirettamente la sua attività. Anche l'Associazione degli insegnanti, una delle componenti più vivaci del Movimento, fu oggetto di aspri attacchi, dato che i suoi membri erano sospettati di insegnare nozioni di marxismo ai propri studenti, preparandoli ad entrare nel Partito comunista. I principali riferimenti in inglese sulla storia del Movimento sono: MORITERU ARASAKI, *Okinawa Reversion and the Security of Japan*, in «The Japan Interpreter», vol.VI, n.3, 1970, pp.285-289; TOMOHISA SAKANAKA, *The Present Status of Okinawa Reversion Movement*, in «Japan Quarterly», vol.XV, n.1, 1968, pp.32-33; AKIO WATANABE, *The Okinawa Problem – A Chapter in Japan-U.S. Relations*, Melbourne University Press, 1970, pp.36-41, 63-67; MICHISADA HIROSE, *Okinawa Disappointment*, in «Japan Quarterly», vol.XVIII, 1971, pp.408-409; MIKIO HIGA, *Okinawa: Recent Political Development*, in «Asian Survey», vol.III, n.9, 1963, pp.417-420.

⁵ Nell'isola principale furono quasi duecentomila persone (pari ad oltre il settanta per cento dell'elettorato) a sottoscrivere il documento. Cfr. MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., pp.8-9; MIYAGI EISHŌ, *Okinawa rekishi* (Storia di Okinawa), Tōkyō, NHK bukkusu, 1984, p.222.

tario della Difesa – cui erano delegati ampi poteri⁶.

Il sistema politico creato ad Okinawa dopo il Trattato di pace, pertanto, fu caratterizzato dalla predominanza degli interessi militari e da un'amministrazione che, nonostante si definisse civile, era sostanzialmente gestita da uomini in divisa, i quali, impegnati nel loro compito di mantenere l'efficienza in una regione di grande importanza strategica, furono restii a concedere una maggiore autonomia politica, a riconoscere alcuni fondamentali diritti civili, a favorire uno sviluppo istituzionale democratico, così come richiesto da ampi settori della popolazione locale al fine di liberarsi di un governo straniero, da più parti tacciato come «coloniale»⁷.

In tal modo, Okinawa divenne il «*keystone*» del Pacifico, il fulcro della potenza militare americana in Asia Orientale: fu questa la zona ove le terre requisite alla popolazione costituirono, sin dall'inizio delle ostilità in Corea, basi di approvvigionamento, di scalo e di appoggio per le attività militari dirette; fu qui che vennero installati i missili *Mace-B* in grado di colpire la Cina continentale; fu il loro uso che fornì garanzie agli accordi conclusi dagli Stati Uniti con la Repubblica di Corea, le Filippine, la Cina nazionalista; fu da qui che partirono le operazioni contro il Vietnam.

Era nel bisogno di «preservare la pace e garantire la sicurezza in Estremo Oriente» che le autorità americane riconoscevano la necessità della propria presenza militare ad Okinawa, la cui funzione strategica era destinata a durare «sino a quando le necessità lo avessero richiesto»⁸. Ed era proprio questo ruolo a rendere indispensabile il controllo militare della regione, cosa che, peraltro, forniva garanzie anche alla sicurezza del Giappone.

⁶ Per il riassetto politico-amministrativo nelle Ryūkyū dopo il 1952 cfr. RALPH BRAIBANTI, *The Outlook for the Ryukyus*, cit., pp.76-77; JOSEPH W. BALLANTINE, *op.cit.*, pp.666-667; MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., pp.23-24; Id., *Okinawa: Recent Political Development*, cit., pp.418-419; RYOICHI TAOKA, *Legal Status of Okinawa – Present and Future*, in «Japanese Annual of International Law», n.2, 1958, pp.99-100; AKIO WATANABE, *op.cit.*, pp.39-40.

⁷ A definirlo tale fu, ad esempio, il corrispondente di un quotidiano americano in una nota indirizzata al generale Lemnitzer, governatore delle isole. ALFRED C. OPPLER, *Legal Reform in Occupied Japan*, Princeton University Press, 1976, p.314; lo stesso Oppler non esitava ad esprimere il proprio timore che il governo straniero nelle isole, indesiderato dalla stragrande maggioranza della popolazione locale, potesse essere etichettato come «coloniale».

⁸ Sono le affermazioni del comunicato congiunto di Lyndon B. Johnson e Satō Eisaku del 13 gennaio 1965. U.S. Civil Administration of the Ryukyu Islands (Compiler), *Fact Book*, Naha, 1965; cit. in MORITERU ARASAKI, *Okinawa Reversion...*, cit., pp.284-285.

A trarre beneficio dalla trasformazione dell'arcipelago meridionale in una base militare della potenza statunitense fu, infatti, pure il governo di Tōkyō, il quale venne «esonerato» da una serie di mansioni che – possiamo ragionevolmente affermare – questi fu ben lieto di poter delegare ad Okinawa.

La pressione che scaturiva dal contrasto tra le necessità strategiche statunitensi e l'ostilità manifestata da una cospicua parte dell'opinione pubblica giapponese verso la guerra e gli armamenti trovò una «valvola di sicurezza» nella funzione della ex provincia. Lo stesso sostegno dato dal governo di Tōkyō alla politica statunitense in Vietnam confermò il ruolo fondamentale svolto da Okinawa in termini di «sicurezza per il Giappone e per il mondo libero in Asia Orientale». Su questo punto essenziale – ribadito ufficialmente in più occasioni da alti esponenti del governo di Washington e di Tōkyō – convergevano, dunque, le concezioni dei due paesi direttamente coinvolti nella destinazione di Okinawa a bastione militare contro il blocco comunista.

Ma non è l'analisi dei rispettivi interessi nell'ambito degli equilibri mondiali negli anni della guerra fredda che appare utile qui affrontare. Degno di rilievo, piuttosto, è il fatto che ad assegnare ad Okinawa il ruolo di avamposto della potenza militare statunitense nel Pacifico occidentale ed in Asia Orientale sembrò contribuire anche il Giappone.

Gli stessi termini che regolavano la detenzione di Okinawa da parte degli Stati Uniti, assieme alle implicazioni legate all'accordo siglato a San Francisco – oltre a fornire elementi che sembrano convalidare l'ipotesi secondo cui il Giappone svolse un ruolo attivo nelle trattative che portarono alla decisione finale di mantenere la regione sotto il controllo americano – suscitano anche serie perplessità in merito alle motivazioni che condussero a tale enunciazione, ai presupposti su cui essa intendeva basarsi e, anche, alla validità giuridica delle norme stabilite nell'accordo.

L'articolo 3 del Trattato di pace

I termini dell'accordo concluso l'8 settembre 1951 a San Francisco – che, come si è detto, sancirono la fine dell'occupazione alleata in Giappone – prevedevano che Okinawa restasse sotto il completo controllo militare statunitense. L'articolo 3 del Trattato di pace recitava infatti:

«Il Giappone concorderà con ogni proposta degli Stati Uniti alle Nazioni Unite di

porre sotto un sistema di amministrazione fiduciaria, con gli Stati Uniti come unica autorità amministratrice [...] le isole Ryūkyū e le isole Daitō [...] le isole Bonin, le isole Rosario e le isole Vulcano [...] In attesa che tale proposta venga avanzata e segua un esito positivo, gli Stati Uniti avranno il diritto di esercitare i pieni poteri amministrativi e legislativi e la giurisdizione sul territorio e sugli abitanti di queste isole, comprese le acque territoriali»⁹.

L'analisi di questo articolo si presenta complessa ed articolata, in quanto implica la ricerca di «presupposti» in grado di sostenerne la legittimità sul piano strettamente giuridico e mostra profonde connessioni con una serie di sviluppi ed avvenimenti nella politica internazionale ed in quella interna giapponese.

Il documento stilato al Cairo nel novembre del 1943 prevedeva che il Giappone fosse privato – oltre che delle isole del Pacifico conquistate o occupate dall'inizio della prima guerra mondiale e dei territori sottratti alla Cina – delle zone prese «con la violenza o con la forza». A Potsdam, nel luglio del 1945, venne riaffermata la politica decisa al Cairo; in particolare, fu deciso di limitare la sovranità del Giappone alle quattro isole maggiori e ad altre «isole minori» che gli Alleati avrebbero determinato. Le Ryūkyū non furono esplicitamente citate in alcuna delle dichiarazioni stilate in quelle sedi, così come nei termini in cui, il 2 settembre, il Giappone accettò la resa, che imponeva le condizioni previste nella proclamazione di Potsdam. Il primo problema riguarda, quindi, l'opportunità di far rientrare o meno l'area in questione nelle categorie enunciate nelle dichiarazioni cui si è accennato¹⁰.

La convinzione più diffusa è che le Ryūkyū non fossero incluse nei territori presi «con la violenza o con la forza» dal Giappone, di cui quest'ultimo sarebbe stato privato al termine del conflitto. Lo stesso Yoshida Shigeru, rappresentante giapponese alla Conferenza di pace, sottolineò che queste isole (così come le Curili e la zona meridionale di Sachalin) non potevano dirsi illecitamente ottenute dal Giappone, in quanto non erano state occupate dopo il 1914, né sottratte alla Cina o all'Unione Sovietica, e neppure prese, in senso lato, con la forza¹¹.

⁹ Il testo del Trattato di San Francisco è in EDWIN O. REISCHAUER, *The United States and Japan*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, pp.363-378.

¹⁰ Per i testi della dichiarazione del Cairo, l'accordo di Yalta, la proclamazione di Potsdam e la resa imposta al Giappone si veda ROBERT BUTOW, *Japan's Decision to Surrender*, Stanford University Press, 1954, pp.241-244 e 249-250.

¹¹ *Conference for the Conclusion and Signature of the Treaty of Peace with Japan, Record of Proceedings*, U.S. Department of State Publication 4392, pp.277-278. A questo proposito, DOUGLAS H. MENDEL si chiede quali, tra «i territori non europei

Pur mantenendo seri dubbi sulla natura dell'azione intrapresa da Tōkyō che, nel 1879, inserì le Ryūkyū all'interno della nazione giapponese, va tenuto conto di una serie di circostanze che accompagnano tale evento. È vero, infatti, che, per estendere la propria sovranità su questo territorio periferico, il Giappone fece valere taluni diritti «feudali» acquisiti nei secoli precedenti e non disdegnò di ricorrere alla coercizione. Tant'è che alcuni storici giapponesi sono inclini a definire l'atto del 1879 come una «espansione», più che come una «integrazione territoriale». Tuttavia, questa ottica – pur condivisibile – tiene essenzialmente conto di una prospettiva storica interna, mentre sul piano più strettamente giuridico appare difficile poter affermare che le Ryūkyū rientrassero nella categoria enunciata al Cairo¹².

controllati dai colonizzatori bianchi», non siano stati acquisiti, in fondo, con il ricorso alla «forza e la violenza». *The Japanese People and Foreign Policy*, Westport, Greenwood Press, 1971, p.124, nota 5.

¹² A partire dal 1872, quando Shō Tai da sovrano fu nominato «capo del possedimento delle Ryūkyū», l'ingerenza giapponese nelle questioni interne del regno crebbe progressivamente. Ma né le resistenze mostrate dalle autorità locali ad acconsentire a richieste che avrebbero ridotto la propria autonomia politica e reciso il rapporto tributario con Pechino, né l'attività di alcuni ryukyuan (che si appellarono ai rappresentanti dei governi occidentali a Tōkyō e a Pechino per ottenere una mediazione) impedirono al governo giapponese di dichiarare, nel marzo del 1879, l'istituzione della provincia di Okinawa e di ordinare a Shō Tai di trasferirsi a Tōkyō; il rispetto verso tali direttive fu garantito dall'invio nelle isole di milizie. Sebbene sembrasse ispirarsi ai legami politici, razziali e culturali tra Ryūkyū e «madrepatria», la politica di Tōkyō rispose, in realtà, agli imperativi di una nazione alle prese con l'edificazione di uno stato moderno e con la revisione delle sue relazioni straniere. La transizione ad una centralizzazione politico-amministrativa rese necessario il rafforzamento di una dominazione assoluta ed omogenea nel paese e la definizione dei limiti entro cui l'autorità centrale fosse effettiva e riconosciuta. Inoltre, la minaccia esterna e l'esigenza vitale di revisionare i trattati iniqui imposti dalle Potenze occidentali spingevano verso il rafforzamento del paese, la modernizzazione delle istituzioni, la ricerca di un prestigio nazionale. Tale politica – definita durante la transizione dalla concezione interstatale gerarchica confuciana (di cui il sistema tributario rappresentava una delle più significative espressioni) al diritto internazionale – fu caratterizzata da un atteggiamento dualistico, a cavallo tra l'ideologia confuciana e il diritto occidentale e si ispirò anche ad elementi tipici del tradizionale rapporto tra «sovrano» e «vassallo». La critica delle modalità e delle forme cui il governo Meiji ricorse per ottenere la sovranità sulle isole si spinge sino a definire quella del 1879 come una «annessione realizzata con l'occupazione militare» e a considerarla come il primo capitolo dell'espansionismo giapponese. Per un'analisi più ampia ed i riferimenti bibliografici mi permetto di segnalare il mio studio *L'edificazione del moderno stato giapponese e la definizione dei suoi limiti territoriali – L'intervento del Giappone Meiji nelle Ryūkyū*, in «Il Giappone», vol. XXXI (1991), Roma, 1993, pp.1-47.

L'accordo sottoscritto da Cina e Giappone nell'ottobre del 1874, nel quale si riconoscevano i ryukyuani uccisi da una tribù aborigena di Taiwan come «sudditi giapponesi», conferì un carattere ufficiale alle rivendicazioni nipponiche sulle Ryūkyū¹³. La stessa proclamazione di Okinawa a provincia del Giappone sembrò essere ampiamente accettata dalla comunità internazionale, la quale, non ancora allarmata dalle mire espansionistiche nipponiche, si mostrò propensa a considerarla come una integrazione di una plurisecolare dipendenza e ad ignorare – oltre ai pressanti appelli delle autorità ryukyuane – le proteste di Pechino e di quanti temevano che, con l'assorbimento delle Ryūkyū, Tōkyō si fosse aperta la strada verso la Corea, Taiwan e la stessa Cina¹⁴.

¹³ A seguito dell'eccidio dei ryukyuani nel 1871, il Giappone annunciò, nell'aprile del 1874, la decisione di inviare una spedizione punitiva a Taiwan. La reazione di alcune legazioni occidentali a Tōkyō e della stessa Cina convinse il governo Meiji a revocare l'invio delle truppe che, nonostante le direttive, salparono alla volta di Taiwan; Tōkyō, quindi, si vide costretta ad avviare negoziati con Pechino. Le interpretazioni dei due paesi in merito all'accordo concluso nell'ottobre del 1874 (nel quale non veniva fatto alcun esplicito riferimento alle Ryūkyū) differivano profondamente: Pechino sosteneva di non aver fatto alcuna concessione riguardo alla sovranità giapponese sulle isole, mentre per Tōkyō il riconoscimento della legittimità della spedizione equivaleva ad ammettere che le vittime erano «sudditi giapponesi». Tuttavia, possiamo presumere che i rappresentanti del governo di Tōkyō riconoscesero, se non proprio la natura predatoria dell'azione giapponese, almeno la fragile base su cui poggiava il movente della spedizione punitiva, dato che durante le trattative essi evitarono qualunque esplicito riferimento alle Ryūkyū e pretesero la restituzione di tutti i documenti diplomatici scambiati tra i due governi.

¹⁴ Per questa lettura dell'istituzione della provincia di Okinawa come integrazione territoriale si veda, ad esempio, RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., pp.975-981. Qui, Braibanti si dice contrario ad accettare – sulla base dei concetti giuridici e politici del diritto internazionale e a differenza di quanto è possibile fare per la Corea o la Manciuria – l'ipotesi di un ingrandimento territoriale nel caso delle Ryūkyū, specie se si considerano i vincoli tra l'arcipelago meridionale e l'impero giapponese, il carattere del sistema tributario – definito diverso dai «moderni concetti di imperialismo, protettorato o sfera d'influenza» (p.976) – e la fase di edificazione dello stato moderno cui risale l'ingresso di Okinawa in Giappone; egli sostiene però che, vista dall'ottica della diplomazia cinese, l'estensione della sovranità giapponese sulle isole era impropria. A questo proposito, sarà comunque utile rammentare che le ripetute sollecitazioni di Pechino affinché l'acquisizione dei diritti giapponesi sulle Ryūkyū fossero sottoposti ad una revisione si conclusero con una sorta di tacito riconoscimento dello *status quo* da parte della Cina, sottoposta all'epoca a serie pressioni interne ed estere. Cfr. PAYSON J. TREAT, *Japan and United States – 1853-1921*, Boston-New York, Houghton Mufflin Co., 1921, pp.106-108, 144-145. Anche dopo l'istituzione della provincia, alcuni membri della nobiltà okinawana inviarono missioni segrete in Cina e si rivolsero a vari ministri delle legazioni straniere a Tōkyō al fine di ottenere assistenza e mediazione sull'interferenza giapponese nelle questioni dell'ex regno, senza ottenere, però, apprezzabili risultati.

La questione dell'appartenenza delle isole fu rimessa in campo in un dibattito più generale, riguardante le condizioni da imporre a Tōkyō con la resa, apertosi all'indomani della sconfitta nipponica nella battaglia delle Midway, nel 1942. Le rivendicazioni cinesi sulle Ryūkyū furono espresse, nel luglio di quello stesso anno, da Pechino e ribadite, circa quattro mesi dopo, dal suo Ministro degli Esteri. Nella sua versione integrale de «Il destino della Cina», apparsa nel marzo del 1943, Jiang Jie-shi (Chiang Kai-shek) si riferì esplicitamente alla «perdita» delle Ryūkyū da parte della Cina¹⁵.

Nel novembre del 1943, al Cairo, Franklin D. Roosevelt, dopo aver ripetutamente chiesto a Jiang se la Cina intendesse rivendicare i propri diritti sulle Ryūkyū, sottopose alla sua attenzione un piano che prevedeva un'occupazione sino-americana nella regione, da trasformare successivamente in un territorio mandatario controllato da un'organizzazione internazionale, con l'esercizio dell'amministrazione congiunta di Cina e Stati Uniti. Jiang si mostrò favorevole alla proposta di Roosevelt. Anche Josif V.G. Stalin, a Teheran, si disse d'accordo sul fatto che le Ryūkyū appartenessero alla Cina e che, pertanto, le venissero restituite¹⁶.

Alla luce di questi fatti, sembrerebbe allora che la definizione di territori ottenuti dal Giappone «con la violenza o con la forza» non fosse completamente estranea alle Ryūkyū¹⁷. L'adozione di tale formula – ampia ed ambigua – ispirata da una «reinterpretazione» circa la natura dell'acquisizione dell'arcipelago meridionale da parte del Giappone e confortata da una serie di considerazioni che prendevano spunto dal sentimento antinipponico diffuso tra gli okinawani (definiti come una sorta di «*country cousins*» del popolo giapponese) fu, dunque, dettata da considerazioni essenzialmente strategiche.

Sarà utile rammentare, a questo proposito, un documento emesso dal Dipartimento di stato americano nel luglio del 1943, nel quale veniva riportata una cronologia storica degli eventi che avevano condotto all'istituzione della provincia di Okinawa. In esso si sottolineava il risentimento dei suoi abitanti verso il monopolio esercitato dai

¹⁵ GEORGE H. KERR, *Okinawa: The History of an Island People*, Tokyo, Charles E. Tuttle, 1969, p.464.

¹⁶ Cfr. MASAHIDE OTA, *The U.S. Occupation of Okinawa...*, cit., pp.295-296; AKIO WATANABE, *op.cit.*, pp.18-19.

¹⁷ MASAHIDE OTA, *ibidem*. Secondo Ōta, la separazione di Okinawa dal Giappone fu ampiamente definita al Cairo; egli, quindi, attribuisce alla discussione svoltasi in quella sede un'importanza storica, a lungo sottovalutata, per la definizione della politica verso le Ryūkyū.

«giapponesi» sulle più alte cariche politiche ed amministrative locali e si proponeva di adottare per le Ryūkyū una politica distinta da quella riservata al Giappone vero e proprio¹⁸. Altrettanto importante risulta essere un altro documento – redatto dalle autorità militari statunitensi e divulgato nel 1944, dal titolo *The Okinawa of the Loochoo [Ryūkyū] Islands: A Minority Group in Japan* – che conteneva le istruzioni per la campagna di Okinawa ed era destinato a costituire una sorta di manuale per la successiva amministrazione militare della regione. Il messaggio racchiuso in esso era il seguente: gli okinawani, da sempre trattati come «giapponesi non veri» e discriminati dalla «madrepatria», provavano verso questa un profondo risentimento. La citazione assume un rilievo particolare se si tiene conto dell'enfasi data all'opportunità di usare tale antagonismo per trarne vantaggi a scopi bellici¹⁹.

In definitiva, pur nella difficoltà di affermare che le condizioni stabilite nell'articolo 3 del Trattato di pace trovino una legittimazione giuridica nell'enunciazione del Cairo, appare evidente che esisteva da parte degli Stati Uniti la volontà politica di considerare le Ryūkyū in modo separato dal Giappone e di usarle come una base strategica per le operazioni contro il cuore dell'impero nipponico, ricorrendo ad una «campagna psicologica» capace di minare alla base l'unità nazionale imposta dalla propaganda militarista.

Anche per quanto riguarda l'opportunità di riconoscere le Ryūkyū in qualità di «isole minori» sulle quali gli Alleati avrebbero limitato la sovranità giapponese, così come previsto nella dichiarazione di Potsdam, le divergenze sono assai profonde. La convinzione che Okinawa fosse compresa nelle «isole minori» – assunta da Washington e da Tōkyō e a lungo sostenuta da politici ed «esperti» – non è condivisa da una parte di storici e giuristi giapponesi.

Yokota Kisaburō, un noto studioso di diritto internazionale, ad

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Nel secondo documento (pubblicato dallo *Office of Strategic Service, Office of the Chief of Naval Operation*) veniva considerata l'ipotesi di promuovere un «movimento per Okinawa libera» attraverso la mobilitazione dei numerosi okinawani emigrati in America Latina, da attuare rammentando le glorie del passato delle Ryūkyū come regno indipendente; ciò, peraltro, oltre a spingere i circa duecentomila okinawani residenti nel Giappone vero e proprio a sollevarsi contro l'impero, avrebbe potuto incontrare il favore dei cinesi stanziati nell'America meridionale che, in genere, si mostravano ben disposti verso gli immigrati okinawani. Cit. in MASHIDE OTA, *The U.S. Occupation of Okinawa...*, cit., pp.286-287. Per la definizione degli okinawani come «*country cousins*» dei giapponesi cfr. TOMOHISA SAKANAKA, *op.cit.*, p.31; RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., pp.986-988.

esempio, sostiene come le Ryūkyū (che si estendono sino in prossimità di Taiwan) non possano essere incluse nelle «isole minori», intese come adiacenti alle quattro principali; quanto meno, sulla base di tale clausola, non è possibile asserire che esse appartengano al Giappone²⁰. Un eminente studioso okinawano, Ōta Masahide, sostiene la medesima tesi sulla base dell'analisi di alcuni documenti statunitensi che sembrano avvalorare l'ipotesi secondo la quale Okinawa non rientrava, almeno inizialmente, nelle «isole minori». Ma, se dapprima gli Stati Uniti furono propensi a non riconoscere l'appartenenza dell'arcipelago meridionale al Giappone, il successivo cambio di rotta fu dovuto – secondo Ōta – al mutamento della politica estera statunitense in concomitanza alla stipula del Trattato di pace e al fatto che la regione poteva essere usata «come esca per attirare il Giappone nel campo americano»²¹.

D'altra parte, né i motivi che mossero la decisione, né i presupposti giuridici su cui si intendeva basare l'articolo 3 furono mai discussi e definiti con chiarezza. Ma non sono questi gli unici motivi di dubbio e di perplessità che suscita tale accordo.

Pur affidando l'amministrazione agli Stati Uniti, infatti, esso non specificava né lo *status* politico da riconoscere alle Ryūkyū sino a quando fossero poste sotto un sistema di amministrazione fiduciaria, né, tantomeno, a quale nazione spettasse la sovranità sulla regione. E, se non vogliamo accontentarci di leggere la detenzione del controllo statunitense sulle Ryūkyū come un «frintendimento della storia», magari giustificato dal «precedente» costituito dall'appropriazione delle Curili da parte dell'allora Unione Sovietica²², dobbiamo

²⁰ La visione di Yokota è riportata in MASAHAIDE ŌTA, *The U.S. Occupation of Okinawa...*, cit., pp.296 e 304-305, nota 36.

²¹ MASAHAIDE ŌTA, *The U.S. Occupation of Okinawa...*, cit., pp.285 e segg. Ōta (p.302) aggiunge che l'idea della separazione fu concepita successivamente alla resa e che – sebbene gli Stati Uniti avessero progettato, ancor prima dell'inizio della campagna avviata nel marzo del 1945, di separare Okinawa e di porvi basi permanenti – il piano restò vago sino al 1949, in quanto mancava il consenso legale e politico delle nazioni uscite vittoriose dal conflitto in merito alla riorganizzazione territoriale.

²² Ciò è quanto sembra fare RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., pp.981-982, quando sostiene: «È difficile sfuggire dalla convinzione che l'occupazione delle Ryukyu (*sic*) sia basata sia su un frintendimento [*misreading*] della storia (come nel caso delle Curili) sia su una saggezza singolarmente profetica che, calcolando la minaccia sovietica, ci dà un bastione protettivo nel Pacifico...La decisione di separare le Ryukyu dal resto del Giappone potrebbe essere stata un errore o una profezia...». Inoltre (p.975), egli nega sostanzialmente che il governo americano nelle Ryūkyū possa definirsi un atto di «banditismo territoriale», quale quello sovietico nelle Curili, di cui i firmatari di Yalta furono complici seguendo l'antica

considerare che nella dichiarazione di Potsdam si parlava di «sovranità» giapponese che gli Alleati avrebbero determinato sulle isole minori, non di «amministrazione»; tanto meno, poi, veniva affrontata la questione della «sovranità residua» al Giappone su territori amministrati dalle Forze alleate.

Il principio della «sovranità residua»

Pur non figurando nel Trattato di San Francisco, il principio della «sovranità residua» venne presentato da Dulles alla Conferenza di pace. Nella seconda sessione plenaria, egli spiegò che, data l'esistenza di opinioni divergenti tra le Potenze alleate in merito alla rinuncia della sovranità giapponese sulle Ryūkyū, la «formula migliore» per Washington fosse quella di permettergli di mantenere la «sovranità residua» sulle isole²³. L'affermazione – sulla quale i delegati di varie nazioni espressero pareri diversi – fu salutata con favore da Yoshida Shigeru, primo ministro e capo della delegazione giapponese, il quale manifestò la speranza che il proprio paese potesse riacquistare i pieni diritti sulle isole in un futuro non troppo lontano, quando, cioè, la situazione internazionale e le garanzie per la sicurezza mondiale e, in particolare, dell'Asia lo avessero consentito²⁴.

pratica di spartizione del bottino di guerra tra i vincitori. Per quest'ultima affermazione cfr. anche Id., *The Outlook for the Ryukyus*, cit., p.74.

²³ Cit. in DOUGLAS H. MENDEL, *op.cit.*, p.126.

²⁴ Cit. in MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., p.10. Alla Conferenza di pace, il sovietico Andrei Gromyko propose, appoggiato dal delegato polacco, di estendere la piena sovranità giapponese sulle Ryūkyū; il rappresentante di Ceylon ribattè asserendo che, qualora le Ryūkyū fossero tornate al Giappone contrariamente a quanto stabilito al Cairo e a Potsdam, allora Mosca avrebbe dovuto provvedere alla restituzione di Sachalin e delle Curili. Il delegato del Salvador, pur accettando i termini dell'articolo 3, espresse l'auspicio che le relazioni economiche tra Ryūkyū e Giappone fossero mantenute. Il governo egiziano sostenne la necessità di sottoporre all'Assemblea generale delle Nazioni Unite l'intera vicenda e di considerare debitamente il volere della popolazione locale, ispirandosi al principio dell'autodeterminazione. Il rifiuto del governo di Delhi ad accettare i termini del Trattato fu motivato dal fatto che l'articolo 3 non prevedeva la restaurazione dei pieni diritti giapponesi sulle isole, che non erano state sottratte con il ricorso alla forza o alla violenza, ed i cui abitanti avevano profonde affinità con il popolo giapponese; per di più, l'accordo rischiava di suscitare insoddisfazione in Giappone e di creare le premesse per futuri conflitti in Asia Orientale. Cfr. MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., pp.9-10; Id., *Okinawa: Recent Political Development*, cit., pp.416-417; JOSEPH W. BAL-LANTINE, *op.cit.*, pp.671-672; H.F. MACNAIR e D.F. LACH, *Modern Far Eastern*

Nonostante sembri assente qualunque precedente nel campo giuridico e diplomatico ed esista una certa difficoltà a darne una definizione legale, tale concetto fu ribadito in varie sedi e dichiarazioni ufficiali: da William J. Sebald, consigliere politico statunitense, dinanzi alla *American Japan Society*, nel settembre del 1951 a Tōkyō; nei comunicati congiunti nippo-americani del 1957 e del 1961; dal Dipartimento di stato americano il quale confermò più volte che le Ryūkyū restavano «sotto la sovranità del Giappone» e che gli abitanti erano «cittadini giapponesi»; in una nota dichiarazione rilasciata da John F. Kennedy, nel marzo del 1962, il quale tenne a ribadire che la piena sovranità giapponese sarebbe stata restaurata non appena le garanzie per la sicurezza del «mondo libero» lo avessero permesso²⁵.

Il governo di Tōkyō non contestò o rifiutò mai ufficialmente tali affermazioni; le interpretazioni fornite da Stati Uniti e Giappone in merito alla «sovranità residua», dunque, sembravano convergere. A sostegno di tale ipotesi c'era il fatto che la clausola riguardante «la rinuncia a tutti i diritti, i titoli e le rivendicazioni» da parte del Giappone in riferimento alla Corea, a Taiwan, alle Curili e a Sachalin – così come figura nel capitolo 2 del Trattato denominato «Territori» – non comprendeva le Ryūkyū²⁶.

Eppure, sul piano giuridico, questo concetto si prestò a varie interpretazioni. Sul fronte giapponese, alcuni esperti, distinguendo il concetto di «sovranità sul territorio» da quello di «sovranità sulla popolazione», sostenevano che il Giappone, pur cedendo i poteri di governo, non avesse rinunciato a tutti i diritti sulla regione; ciò implicava che, per definire la disposizione territoriale ultima delle Ryūkyū, gli Stati Uniti non avrebbero potuto agire unilateralmente, ma chiedere l'approvazione di Tōkyō. D'altronde, l'assunzione del governo delle Ryūkyū da parte degli Stati Uniti non poteva essere considerata un «cambiamento territoriale», bensì un «trasferimento di amministrazione» che, non implicando il trasferimento della sovranità, lasciava ai ryukyuan i la nazionalità giapponese²⁷.

International Relations, Toronto-New-York-London, D. van Nostrand, 1955, pp.612-614.

²⁵ Cfr. MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., p.11; AKIO WATANABE, *op.cit.*, pp.38-39, 49; RYOICHI TAOKA, *op.cit.*, p.99. La dichiarazione di Kennedy fu pubblicata sul «New York Times» del 20 marzo.

²⁶ RYOICHI TAOKA, *op.cit.*, p.99.

²⁷ Per queste interpretazioni cfr. MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., p.11; SABURO KUWADA, *Status of Okinawans under the Japanese Nationality Law*, in «Japanese Annuals of International Law», n.3, 1959, p.87.

C'era, poi, chi contestava la legittimità del principio enunciato da Dulles sostenendo come un simile assunto presentasse profonde incompatibilità con i termini contenuti nell'articolo 3, in quanto implicava che i diritti assegnati agli Stati Uniti sarebbero stati, in un futuro più o meno prossimo, nuovamente riconosciuti al Giappone; ciò pareva quindi escludere la possibilità, prevista nell'articolo stesso, di porre le isole sotto un sistema di amministrazione fiduciaria²⁸.

Anche alcuni tribunali statunitensi ebbero a discutere su questa singolare dottrina, senza però fornire ulteriori chiarimenti. Il caso più noto è certamente quello verificatosi nell'agosto del 1954, quando la Corte distrettuale delle Hawaii venne chiamata a decidere su un caso di violazione della legge americana sulla registrazione degli stranieri da parte di un abitante di Okinawa. La sentenza stabilì che l'imputato non poteva considerarsi cittadino americano poiché il Giappone – pur avendo ceduto, con la ratifica del Trattato di pace, la «sovranità *de facto*» – manteneva sulle Ryūkyū la «sovranità *de jure*»; per confortare tale decisione, fu citato il discorso tenuto da Dulles a San Francisco in merito alla «sovranità residua»²⁹.

Vale la pena di citare, infine, il parere espresso, circa quattro anni dopo, dal consulente legale di un comitato di sicurezza militare statunitense in una lettera indirizzata ad un membro del Congresso, secondo cui l'unico diritto che il Giappone poteva attendersi di godere in base a tale principio era che gli Stati Uniti non avrebbero ceduto le Ryūkyū ad un «terzo paese»³⁰.

Appare evidente, dunque, la difficoltà che esiste nel fornire, sulla base delle norme del diritto internazionale, una definizione precisa del concetto enunciato da Dulles. L'unica affermazione che sembra possibile fare a riguardo della «sovranità residua» – denominata finanche come «una dottrina nebulosa e senza precedenti»³¹ – è che

²⁸ MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., p.11.

²⁹ Cfr. SABURO KUWADA, *op.cit.*, pp.87-88; RYOICHI TAOKA, *op.cit.*, p.101; MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., p.11, nota 21. Higa, contestando la validità del concetto di «sovranità residua», si mostra scettico verso le teorie e le decisioni che ad esso si ispirarono. Taoka, invece, a sostegno dell'ipotesi secondo cui l'articolo 3 non trasferiva la sovranità territoriale, cita il principio enunciato da Dulles.

³⁰ La lettera, inviata da Philip W. Kelleher a Leon H. Gavin, è riportata in MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., p.11, nota 22.

³¹ La definizione è di MIKIO HIGA, *Okinawa: Recent Political Development*, cit., p.415. Interessante è anche la lettura fornita da ALFRED C. OPPLER (*op.cit.*, p.309), che collaborò al progetto di riforme legislative realizzato in Giappone sotto lo Scap, secondo il quale l'espressione significava «...something like dormant sovereignty. While it implies an obligation to return governmental power to the dormant sovereign, the timing of such return was obviously left to the exercise...».

essa costituì una condizione riconosciuta ed accettata tanto da Tōkyō quanto da Washington, sebbene non fosse esplicitata nel Trattato di pace e mancassero i presupposti, in campo giuridico e diplomatico, in grado di darne una specificazione ed una legittimazione.

In definitiva, se, da un lato, le condizioni stabilite nell'articolo 3 affidarono agli Stati Uniti tutti i diritti e i poteri sulle Ryūkyū (diritti e poteri che accompagnano, in genere, un'annessione territoriale) evitando il definitivo trasferimento e permettendo a Washington di mantenere le proprie posizioni nella regione, d'altra parte, il riconoscimento della «sovranità residua» rappresentò per Tōkyō un'abile manovra per aggirare l'opposizione interna e per Washington una condizione da modificare di fronte ad un Giappone ostile, magari alleato con l'Unione Sovietica³².

La clausola dell'amministrazione fiduciaria

Un altro aspetto degno di attenzione riguarda la richiesta di un sistema di amministrazione fiduciaria per le Ryūkyū che il governo di Washington avrebbe dovuto presentare alle Nazioni Unite, così come previsto nell'articolo 3. Gli Stati Uniti, com'è noto, non avanzarono mai tale richiesta e mantennero i pieni diritti amministrativi e legislativi e la completa giurisdizione sulle isole sino al 1972.

Il superamento di tale ipotesi – che, secondo alcune fonti, sarebbe stata abbandonata almeno a partire dall'aprile del 1953³³ – fu presentato come una scelta dettata dal rispetto della volontà dei ryukyuan e dal livello politico e culturale di una regione «troppo progredita» per sottostare ad un simile governo, peraltro reputato con scarso favore anche a causa della «sfortunata» coincidenza, nella

³² Spiegando le ragioni per cui gli Stati Uniti mantenevano il controllo delle isole in una fase in cui essi avevano «scarsa fiducia e credito nei confronti del Giappone», Braibanti affermava che la restituzione dei diritti amministrativi sarebbe stata possibile in presenza di «garanzie» per il futuro delle relazioni nippo-americane; tuttavia, nel caso di un'alleanza tra Tōkyō e Mosca, le implicazioni insite nella «sovranità residua» sarebbero potute essere sottoposte a modifica, in modo da usare Okinawa come bastione contro un Giappone ostile. «La minaccia di tali sviluppi – aggiungeva – determina la necessità della più grande cautela nel formulare la nostra politica verso le Ryukyu». RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., p.985.

³³ Tale ipotesi è avanzata in RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., p.982, nota 50.

lingua giapponese, degli stessi caratteri per indicare i termini «mandato» e «amministrazione fiduciaria»³⁴.

La clausola contenuta nell'articolo 3, tuttavia, prevedeva l'esercizio dei diritti statunitensi sulle Ryūkyū «sino a quando» la proposta non avesse ottenuto l'approvazione dall'Onu. Il mancato inoltramento della domanda, dunque, venne a determinare una situazione non esplicitamente contemplata nel Trattato, che suscitò un vivace dibattito riguardo alla legittimità dell'amministrazione statunitense nella regione.

Parlando alla Commissione per le relazioni estere del Senato, nel 1952, Dulles affermò come la richiesta di un governo fiduciario per le Ryūkyū fosse una «opzione» che gli Stati Uniti non erano necessariamente tenuti ad applicare; la disposizione finale delle isole – precisò – sarebbe stata determinata da considerazioni di difesa nazionale. Il concetto secondo cui l'esercizio dei poteri e dei diritti statunitensi fosse collegato con il permanere di condizioni di minaccia e di tensione in Asia Orientale fu ripreso l'anno successivo dallo stesso Dulles e ribadito nei messaggi inviati annualmente dal presidente al Congresso, nei comunicati congiunti nippo-americani ed in vari discorsi delle autorità statunitensi nelle Ryūkyū³⁵.

Sul fronte giapponese, alcuni esperti di diritto internazionale contestarono l'interpretazione della clausola come «opzione». Nell'articolo 3, infatti, il Giappone aveva acconsentito su due punti: che le isole fossero poste sotto un sistema di amministrazione fiduciaria e che gli Stati Uniti avrebbero avuto il diritto di esercitare i poteri in «transitorio» sino all'istituzione di un governo fiduciario. Essendo l'esercizio di tali poteri vincolato ad un impegno cui

³⁴ RALPH BRAIBANTI, *The Outlook for the Ryukyus*, cit., p.75. In realtà, i termini giapponesi per «territorio sotto mandato» e «territorio soggetto ad amministrazione fiduciaria» sono rispettivamente «*inin tōchiryō*» e «*shintaku tōchiryō*». Alcuni quotidiani giapponesi, basandosi su fonti governative statunitensi, affermarono che la decisione di abbandonare l'orientamento iniziale fosse dovuta essenzialmente a due considerazioni: l'alto livello culturale di Okinawa in confronto ad altre regioni poste sotto un governo fiduciario ed il rispetto per il desiderio della popolazione locale. RYOICHI TAOKA, *op.cit.*, pp.102-103; qui, Taoka esprime un ironico apprezzamento per tali considerazioni e si chiede se, come logica conseguenza, gli americani non avrebbero dovuto lasciare il futuro della regione all'autodeterminazione dei ryukyūani.

³⁵ Cfr. RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., p.974; ALFRED C. OPPLER, *op.cit.*, p.309. Oppler (che ovviamente condivide la lettura della clausola come «opzione») afferma che nel mancato inoltramento della richiesta all'Onu il Giappone intravvide la possibilità di restaurare i pieni diritti sulle Ryūkyū.

Washington non si mostrava intenzionata ad adempiere, per mantenere l'amministrazione sulle Ryūkyū pur senza inoltrare la richiesta alle Nazioni Unite, essa avrebbe dovuto intraprendere negoziati diretti con Tōkyō al fine di raggiungere un accordo in merito ad una condizione non prevista nel Trattato di pace. Anche qualora l'Onu non avesse approvato la richiesta di amministrazione fiduciaria, gli Stati Uniti non sarebbero stati abilitati a detenere i pieni poteri sulle isole per un tempo indefinito. Pertanto, era da considerarsi assolutamente illegittima la tesi sostenuta dalle autorità americane secondo cui il proprio governo avrebbe avuto la facoltà di scegliere liberamente se procedere o meno nella direzione stabilita a San Francisco³⁶.

Non interessa, in questa sede, entrare nel merito delle considerazioni che potrebbero aver indotto Washington a non inoltrare la richiesta in sede Onu³⁷, quanto, piuttosto, rilevare che il governo giapponese manifestò un attivo sostegno all'interpretazione fornita dalle autorità americane. A quanti asserivano che ciò inficiasse la legittimità dell'amministrazione statunitense nelle Ryūkyū, il governo presieduto da Satō Eisaku rispose, nel settembre del 1965, che «...presentare o meno la proposta è una prerogativa, non un obbligo, per gli Stati Uniti. Poiché non vi è alcuna scadenza per avanzare tale proposta, non è corretto asserire che l'amministrazione americana nelle Ryūkyū non sia valida...»³⁸.

A spingere Tōkyō a condividere la lettura della richiesta di un governo fiduciario come «opzione» e, anche, ad accettare il principio enunciato da Dulles a San Francisco contribuirono vari fattori (le necessità di difesa nazionale, gli sviluppi della guerra fredda in Asia, la politica americana in Vietnam, eccetera) il cui comune denominatore era costituito dalla presenza dell'arsenale militare statunitense ad

³⁶ RYOICHI TAOKA, *op.cit.*, pp.98-99, 103. Taoka (p.99) ravvisa un'analogia tra i diritti americani sulle Ryūkyū e quelli sulla zona del canale di Panama; l'unica differenza era che, mentre il diritto di governo sancito nel Trattato Hay-Varrilla del 1903 era «in perpetuo», quello conferito dal Trattato di San Francisco era «transitorio» e vincolato all'assenso dell'Onu. A definire illegittima l'amministrazione statunitense dato il mancato inoltro della richiesta è anche MORITERU ARASAKI, *Okinawa Reversion...*, cit., pp.282 e segg.

³⁷ Secondo alcuni, Washington non avrebbe ricavato alcun vantaggio da una simile iniziativa, che non sarebbe stata «opportunamente» apprezzata dai paesi asiatici; si veda, ad esempio, JOSEPH W. BALLANTINE, *op.cit.*, p.670. Va comunque ricordato che l'Unione Sovietica aveva il diritto di veto al Consiglio di sicurezza.

³⁸ La dichiarazione, fatta il 7 settembre al Consiglio di gabinetto su Okinawa, è riportata in MORITERU ARASAKI, *Okinawa Reversion...*, cit., pp.282-283.

Okinawa. Sottoporre la questione al parere delle Nazioni Unite implicava il rischio di scatenare all'interno della comunità internazionale un dibattito sullo *status* delle Ryūkyū, nonché di alienare i diritti «residui» detenuti dal Giappone sulle isole a sud, mentre l'opinione pubblica giapponese – in gran parte favorevole, non senza spiccati accenti nazionalistici, alla riunificazione – guardava al riconoscimento del principio della «sovranità residua» come ad un presupposto che, prima o poi, avrebbe consentito la restituzione di Okinawa al Giappone.

Tōkyō, dunque, appoggiò la linea adottata da Washington permettendole di mantenere le posizioni acquisite nelle Ryūkyū, che ospitavano la più grande base militare statunitense in Asia Orientale, da cui dipendeva la propria potenza nel continente. In tal senso, quindi, va interpretata l'affermazione fatta da Yoshida nel 1952, secondo la quale l'importanza strategica di Okinawa per la sicurezza dell'Asia Orientale – e, quindi, la detenzione del controllo americano – era destinata a durare fino a quando «le necessità lo avessero richiesto». E tale situazione era destinata a sortire gravi conseguenze sulla realtà politica, economica e sociale della regione.

Una terra senza status

L'articolo 3 del Trattato di pace fornì la base politico-amministrativa sulla quale poggiò il governo statunitense nelle Ryūkyū per un ventennio. Tuttavia, proprio per le diverse interpretazioni cui si prestava e per le implicazioni non espressamente contenute, tale accordo fu determinante nel rendere estremamente «anomala» la posizione politica delle isole e nel creare un insolito contesto, all'interno del quale lo *status* politico della regione restò vago ed indefinito, causando, oltre ad un profondo e diffuso senso di incertezza e di insoddisfazione popolare, una lunga serie di problemi destinati ad incidere pesantemente su vari aspetti della vita politica e civile degli abitanti della regione.

Innanzitutto, il caso di Okinawa sembrava esulare da qualunque categoria o classificazione convenzionale: la regione non poteva definirsi né un «possesso», né un «protettorato»; tantomeno, poi, poteva essere riconosciuta come stato sovrano. In ottemperanza alle disposizioni previste dalla Carta dell'Onu, il governo di Washington provvedeva ad inviare annualmente al segretario delle Nazioni Unite un rapporto sulle condizioni delle Hawaii, dell'Alaska o di altri territori sui quali aveva la responsabilità amministrativa; in riferimento

alle Ryūkyū, tuttavia, non veniva presentato alcun resoconto³⁹.

Inoltre, pur affidando i poteri amministrativi agli Stati Uniti, i termini del Trattato di pace non specificavano lo *status* da riconoscere alla regione sino all'istituzione dell'amministrazione fiduciaria né, tantomeno, a quale nazione spettasse la sovranità sulle Ryūkyū. Fino ad allora, nelle isole non poteva essere applicata e ritenuta valida né la Costituzione giapponese, né quella americana. Il referente per il governo delle isole era costituito dall'ordine esecutivo emanato dal presidente Dwight D. Eisenhower nel giugno del 1957 che confermava tutti i poteri sulla regione al segretario della Difesa statunitense. Questi, a sua volta, provvedeva a nominare l'alto commissario (una carica che spettava al capo supremo del Comando delle Ryūkyū) cui delegava una serie di facoltà, compresa quella di interpretare lo stesso ordine esecutivo.

L'ambiguo *status* politico assunto dalla regione, che non sembrava trovare alcun riscontro nelle norme del diritto internazionale, forniva limitate garanzie alla popolazione locale: dalla nazionalità alla protezione diplomatica, dalla tutela legale atta a salvaguardare l'incolumità fisica ed i beni materiali dei ryukyuan sino alla sfera più personale e quotidiana. Gli abitanti, privati dei più elementari diritti civili, non potevano dirsi, a pieno titolo, cittadini americani o giapponesi, e neppure cittadini delle Ryūkyū, dato che queste non costituivano alcuna nazione. La posizione di Okinawa, dunque, pareva essere più infima finanche rispetto ad un comune dominio coloniale⁴⁰.

Ma non furono questi gli unici motivi ad indurre a definire l'articolo 3 in termini di un «mostro giuridico» senza antenati nella storia diplomatica internazionale⁴¹. A ciò contribuirono, senza dubbio, anche altre considerazioni, quali le perplessità in merito alle ragioni che portarono Okinawa a ricevere un trattamento diverso da quello riservato al resto della nazione e a sottostare ad un'occupazione straniera, sebbene presentasse vistose differenze dagli altri territori, compresi quelli settentrionali, di cui il Giappone venne privato dopo la sua capitolazione⁴², o, anche, la precaria base su cui parve pog-

³⁹ Gli Stati Uniti non inviavano alcun rapporto anche in riferimento alla zona del canale di Panama. RYOICHI TAOKA, *op.cit.*, pp.101-102.

⁴⁰ Per le notizie e le affermazioni riportate cfr. MORITERU ARASAKI, *Okinawa Reversion...*, cit., p.284; MIKIO HIGA, *Okinawa: Recent Political Development*, cit., p.417.

⁴¹ MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., p.10.

⁴² Rammentiamo che la cessione dei Territori del Nord (Sachalin e Curili) all'Unione Sovietica venne chiaramente stabilita nell'accordo di Yalta.

giare la legittimità dell'amministrazione statunitense. Nel 1957, persino l'allora primo ministro giapponese Kishi Nobusuke, sollecitato da un parlamentare socialista, dovette ammettere che la natura dell'articolo 3 era ambigua; egli, dopo aver detto che tale clausola doveva essere concepita come una misura temporanea, espresse dubbi sulla sua validità legale⁴³.

Degna di rilievo appare, infine, l'assenza, nel dibattito svoltosi a San Francisco, di motivazioni in grado di giustificare la separazione delle Ryūkyū, la decisione ultima di lasciarle sotto il controllo americano, il ricorso ad una simile politica nei confronti di quella che era stata sino ad allora una provincia del Giappone. L'unica ragione emersa nelle sedi degli organismi competenti di Washington sembra essere basata unicamente sulla consapevolezza di una «certa opinione» diffusa tra i giapponesi e tra gli stessi okinawani⁴⁴.

Fu il generale Douglas MacArthur ad affermare, nell'estate del 1947, che il Giappone non pareva contrario alla possibilità che gli Stati Uniti restassero in possesso delle Ryūkyū. Egli disse di considerare la popolazione locale come una minoranza razziale che aveva lungamente sofferto sotto l'oppressivo governo giapponese. Alla fine del 1949, l'allora capo di Stato maggiore degli Stati Uniti, generale Lawton Collins, rese nota la decisione di trattenere Okinawa sotto l'amministrazione americana. Nel 1954, Ralph Braibanti, che precedentemente aveva ricoperto la carica di consigliere politico dell'U-scar, scriveva: «...Un'ombra di mistero continua ad avvolgere la decisione originaria di mozzare [le Ryūkyū] dalla madrepatria...»⁴⁵.

Ed il silenzio ufficiale che circondava la questione sarebbe stato mantenuto per molti anni, lasciando senza risposta una lunga serie di interrogativi. Poi, un episodio, verificatosi circa sette anni dopo il «ritorno» di Okinawa, sembrò gettare una nuova luce e riaprire il dibattito su questa inquietante vicenda.

⁴³ Cit. in MASAHIDE OTA, *The U.S. Occupation of Okinawa...*, cit., pp.294 e 304, nota 28.

⁴⁴ Cfr. MIKIO HIGA, *Okinawa: Recent Political Development*, cit., p.415; RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., pp.973-975.

⁴⁵ RALPH BRAIBANTI, *The Ryukyu Islands...*, cit., p.975. Secondo Ōta, i ripetuti riferimenti agli okinawani come «minoranza» miravano a giustificare la politica americana del «dividi e governa». MASAHIDE OTA, *The U.S. Occupation of Okinawa...*, cit., pp.286-287.; cfr. anche TOMOHISA SAKANAKA, *op.cit.*, p.31. La dichiarazione di Collins, apparsa nel «New York Times» del 12 ottobre 1949, è riportata in MIKIO HIGA, *Politics and Parties...*, cit., p.8.

Il «messaggio imperiale»

Nell'aprile del 1979, un articolo pubblicato sul mensile giapponese «Sekai» rivelò l'esistenza di due lettere scritte da William J. Sebald, consigliere statunitense in Giappone, al generale MacArthur, datate rispettivamente 20 e 22 settembre 1947. I documenti riportavano alcune notizie trasmesse a Sebald da Terasaki Hidenari, allora consigliere dell'Imperatore, per nome del suo sovrano. La prima lettera conteneva precisi riferimenti agli auspici espressi dall'Imperatore Hirohito sul futuro dell'arcipelago meridionale, di cui riportiamo alcune parti di maggiore interesse.

«Terasaki Hidenari [...] ha affermato che l'Imperatore spera che gli Stati Uniti continuino l'occupazione militare di Okinawa e delle altre isole delle Ryūkyū. Secondo l'opinione dell'Imperatore, tale occupazione darebbe beneficio agli Stati Uniti e fornirebbe anche protezione al Giappone. L'Imperatore crede che tale misura possa incontrare un'ampia approvazione tra la popolazione giapponese, la quale teme non solo la minaccia dell'Unione Sovietica, ma pure il fatto che, dopo la fine dell'occupazione, possano crescere i gruppi estremisti e che possa essere provocato un 'incidente' atto a fornire all'Unione Sovietica il pretesto per interferire nella politica interna giapponese.

L'Imperatore crede altresì che l'occupazione militare di Okinawa [...] debba essere basata sulla finzione [*fiction, gisei*] di un affitto a lungo termine [*long-term lease, chōkisosshaku*] – dai venticinque ai cinquanta anni o più – ove la sovranità resti al Giappone. Secondo l'Imperatore, questo tipo di occupazione convincerebbe il popolo giapponese che gli Stati Uniti non hanno mire permanenti sulle isole Ryūkyū; inoltre, alle altre nazioni, in particolare all'Unione Sovietica e alla Cina, sarebbe quindi preclusa la richiesta di diritti simili.

Per quanto riguarda la procedura, Terasaki crede che l'acquisizione dei 'diritti sulle basi militari' [...], più che rientrare nel trattato di pace del Giappone con gli Alleati, debba piuttosto basarsi su un accordo bilaterale tra Stati Uniti e Giappone»⁴⁶.

Il contenuto del documento non consente di stabilire se Hirohito ne fu l'ispiratore o se la lettera fu recapitata dietro sua iniziativa; Sebald, infatti, si limitava ad introdurre il discorso dicendo che Terasaki si era recato da lui «allo scopo di trasmettere l'opinione dell'Im-

⁴⁶ I termini tra parentesi si riferiscono rispettivamente al testo in inglese e alla versione in giapponese. Il primo è riportato quasi integralmente in MASAHIDE OTA, *War Memories Die Hard in Okinawa*, in «Japan Quarterly», vol. XXXV, 1988, pp.11-12; la seconda è in Okinawa ken rekishi kyōikusha kyōgikai (Associazione degli insegnanti di storia di Okinawa, a cura di), *Okinawa to tennō* (Okinawa e l'imperatore), Naha, Akebono shuppan, 1987, p.234; a p.233 è la lettera del 22 settembre.

peratore riguardo al futuro di Okinawa»⁴⁷. La lettera, comunque, sembrerebbe essere una sorta di risposta a MacArthur, il quale, prima di ricevere la comunicazione da Sebald, aveva inviato al Dipartimento di stato un telegramma contenente precisi riferimenti alle Ryūkyū. Qui, egli affermava che, sebbene la bozza del trattato di pace prevedesse il mantenimento del controllo giapponese sulle isole, era essenziale che la regione fosse assegnata agli Stati Uniti a difesa delle proprie frontiere occidentali nel Pacifico. Per sostenere la sua convinzione, MacArthur rammentava che la popolazione locale non aveva legami etnici con quella giapponese, che la regione non contribuiva al benessere economico della nazione e che gli stessi giapponesi non avevano grandi aspettative sul fatto che al proprio paese sarebbe stato permesso di mantenere quel territorio⁴⁸.

A questo proposito, Ōta Masahide suggerisce l'ipotesi – condivisa anche da altri studiosi okinawani – secondo cui Hirohito avesse potuto concepire l'idea riportata nella lettera del 20 settembre, durante i ripetuti incontri avuti con MacArthur, allo scopo di salvaguardare il ruolo e la posizione della figura imperiale, nonché la sua stessa persona, all'epoca sottoposti ad attacchi e critiche. E ciò sembrerebbe trovare conferma in un passaggio della missiva del 22 settembre, ove Sebald notava: «Il fatto che l'Imperatore del Giappone spera che l'America prosegua l'occupazione militare di Okinawa e delle altre isole delle Ryūkyū è un auspicio che, senza dubbio, si basa grandemente sul suo interesse personale»⁴⁹.

Ciò, ovviamente, non permette di definire la misura in cui le «speranze» del sovrano giapponese orientarono il dibattito che precedette la stesura definitiva del Trattato di pace; sappiamo, però, che il contenuto del «messaggio imperiale» fu preso in considerazione dalle autorità statunitensi.

Nell'ottobre del 1947, George F. Kennan, capo dell'Ufficio di programmazione politica del Dipartimento di stato, disse che l'organizzazione di cui era a capo aveva espresso parere favorevole alla linea prospettata da MacArthur in merito al mantenimento del controllo sulle Ryūkyū. Inoltre – proseguiva – essa riteneva che la formula suggerita da Hirohito di continuare l'occupazione militare delle

⁴⁷ Okinawa ken rekishi kyōikusha kyōgikai (a cura di), *op.cit.*, p.234.

⁴⁸ Cit. in MASAHIDE ŌTA, *War Memories...*, cit., pp.12-13; il telegramma inviato da MacArthur è in *Foreign Relations of the United States*, 1947, vol.VI, p.512.

⁴⁹ MASAHIDE ŌTA, *War Memories...*, cit., p.13; la citazione è tratta da Okinawa ken rekishi kyōikusha kyōgikai (a cura di), *op.cit.*, p.233.

isole sulla base di un affitto a lungo termine, con la sovranità lasciata al Giappone, potesse essere a ragione vagliata come un'alternativa all'amministrazione fiduciaria strategica⁵⁰. Parrebbe, dunque, che «il suggerimento dell'Imperatore del Giappone» avesse fornito una soluzione diversa all'ipotesi sino ad allora esaminata dalle autorità statunitensi.

Tali affermazioni assumono maggior rilievo se consideriamo altri avvenimenti verificatisi nel 1947, che costituì un momento assai importante non solo per la definizione della politica statunitense verso il Giappone, ma anche per la formulazione della politica militare di Tōkyō.

Quell'anno, infatti, MacArthur per la prima volta dichiarò pubblicamente che il Giappone era pronto per la stipula di un trattato di pace che restituisse l'indipendenza al paese ed eliminasse la presenza delle forze di occupazione dal suo territorio; la sicurezza della nazione sarebbe stata garantita dalle truppe americane stanziate ad Okinawa e nella Corea del Sud. Nonostante il carattere personale dell'affermazione di MacArthur, che venne rapidamente rettificata da Washington, essa suscitò alcune reazioni, sia negli ambienti militari statunitensi, sia in quelli governativi di Tōkyō. Il generale Robert L. Eichelberger, un'eminente figura dello Scap, ad esempio, si disse contrario a tale idea in quanto riteneva che le basi di Okinawa non avrebbero potuto supplire alle truppe di stanza in Giappone, almeno sino a quando la «questione comunista» non fosse stata risolta⁵¹. Lo stesso Kennan, in occasione del suo viaggio in Giappone nel marzo dell'anno successivo, affermò chiaramente che gli Stati Uniti erano disposti a restituire l'indipendenza al Giappone a condizione che la nazione fosse rimilitarizzata⁵².

Il problema della sicurezza, dunque, appariva essere indissolubilmente legato alla difesa del Giappone, e ciò spinse il governo di Tōkyō a formulare una nuova politica, nonostante i vincoli delle norme costituzionali che vietavano la militarizzazione interna.

⁵⁰ La dichiarazione di Kennan è in MASAHIDE OTA, *War Memories...*, cit., p.12.

⁵¹ Eichelberger, che ricopriva la carica di comandante dell'ottava armata americana in Giappone, disse che non era disposto a lasciare il controllo del Giappone in mano dei comunisti russi o nipponici. MICHAEL M. YOSHITSU, *Japan and the San Francisco Peace Settlement*, New York, Columbia University Press, 1983, pp.15-16. Per le affermazioni di MacArthur e le reazioni che esse suscitarono cfr. FREDERICH S. DUNN, *Peace-Making and the Settlement with Japan*, Princeton University Press, 1963, pp.54-70; E.J. LEWE VAN ADUARD, *Japan: From Surrender to Peace*, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1953, pp.61-72.

⁵² GEORGE KENNAN, *Memoirs 1925-1950*, London, Hutchinson and Co., 1968, p.392.

Il primo tentativo in tal senso fu compiuto l'8 settembre 1947, quando, nell'ambito dell'esecutivo del ministero degli Esteri di cui era a capo Ashida Hitoshi, fu deciso di presentare ad Eichelberger un piano sulle necessità difensive del Giappone. Tra le proposte contenute nel documento (la cui natura spiegava il motivo per cui fu deciso di inviarlo come una «opinione personale e confidenziale di Kyman Suzuki», direttore dell'Ufficio di collegamento centrale di Yokohama) figurava l'auspicio che gli Stati Uniti intervenissero a difesa del Giappone, qualora le relazioni tra Washington e Mosca si fossero deteriorate. La presenza e gli scopi strategici militari avrebbero potuto essere celati dietro la necessità di «sorvegliare» il paese e giustificati dai termini del trattato di pace, in modo da permettere al governo di Tōkyō di mostrare di ignorarne il reale intento. Nel documento, poi, si chiedeva esplicitamente che le forze militari (simbolo della sottomissione e della dipendenza giapponese) venissero dislocate – oltre che in prossimità delle quattro isole principali – nelle Ryūkyū e nelle Bonin, le quali, sebbene fossero considerate come parte del Giappone, sarebbero potute restare sotto il controllo americano, ricorrendo magari ad una qualche formula fiduciaria; così, qualora l'incolumità del paese fosse stata minacciata, sarebbe stato possibile reintrodurre le milizie americane in Giappone⁵³.

Quindi, in concomitanza all'invio delle missive di Sebald contenenti gli «auspici» dell'Imperatore, il governo di Tōkyō adottò – in modo esplicito, seppure non ufficiale – un orientamento favorevole alla questione della sicurezza strategica, dettato dalle condizioni di un riarmo interno da cui sembrava dipendere la riacquisizione della sovranità nazionale.

Esistono, poi, altri elementi legati alla circostanza in cui Sebald scrisse le due missive, la cui interpretazione propone letture ancora più estreme. Innanzitutto, il nesso tra il loro contenuto ed i termini del Piano per i negoziati di pace, steso nel luglio del 1945, che

⁵³ Ashida ed i suoi uomini temevano che un'aperta presa di posizione a favore di un accordo atto a difendere il Giappone dall'Unione Sovietica sarebbe stata osteggiata non solo da Mosca, ma anche dagli Alleati europei, che avrebbero potuto avanzare soluzioni alternative. Inoltre, le proteste contro un accordo militare bilaterale avrebbe potuto spingere le Potenze alleate a ritirarsi dalla conferenza di pace, isolando maggiormente il Giappone e rischiando di coinvolgerlo in futuri conflitti. Ashida riteneva che la natura privata della proposta (redatta su carta priva di intestazione e trasmessa a Eichelberger il 13 settembre come «opinione privata» di Suzuki) avrebbe permesso al proprio governo di restare estraneo ad una eventuale contesa politica e diplomatica. MICHAEL M. YOSHITSU, *op.cit.*, pp.17-19.

avrebbe dovuto essere sottoposto all'approvazione dell'Unione Sovietica. Esso prevedeva la cessione di Okinawa, Ogasawara (Bonin), Sachalin e della parte settentrionale delle Curili a condizione di mantenere la sovranità giapponese sulle quattro grandi isole e su quelle limitrofe minori e di preservare il sistema di governo nazionale (*kokutai*). L'allora Ministro degli Esteri annotò in un suo scritto che le misure prese nei negoziati con gli Stati Uniti, la Gran Bretagna, la Svizzera ed il Vaticano, «inducevano a pensare che non si [potesse] fare a meno di giungere alla resa senza condizioni»⁵⁴.

Non sono pochi gli studiosi che, interpretando la «resa senza condizioni» anche in termini di «smantellamento del sistema di governo nazionale», compreso quello imperiale (*tennōsei*), associano il contenuto del piano del 1945 con quello del «messaggio imperiale»; in entrambi, infatti, sembra emergere chiaramente il tentativo di scambiare una parte del «territorio nazionale» con la preservazione del *kokutai* e del *tennōsei*⁵⁵.

Probabilmente, più che per il futuro della provincia meridionale, l'Imperatore ed i suoi stretti collaboratori erano preoccupati per la sorte che sarebbe spettata al sistema di governo nazionale e all'istituzione imperiale nel riassetto politico successivo alla resa, dato che i termini di Potsdam annunciavano una serie di mutamenti, compresa la creazione di un «governo pacifico e responsabile» in conformità ai «principi dell'autogoverno democratico» e l'eliminazione dell'autorità e del militarismo e, anche, delle istituzioni che ad essi si ispiravano⁵⁶.

Altri studiosi, poi, propongono l'analisi di questi documenti nell'ambito della situazione politica di quegli anni, quando, da più parti, si levavano critiche alla figura imperiale. Nonostante l'Imperatore avesse rinunciato alle sue prerogative semidivine e a parte del

⁵⁴ Okinawa ken rekishi kyōikusha kyōgikai (a cura di), *op.cit.*, pp.20-24.

⁵⁵ Per queste interpretazioni si vedano MIYARA CHŌGI, *Okinawa to Chian'ijihō* (Okinawa e la Legge per il mantenimento dell'ordine pubblico), in ARASAKI MORITERU e KAWAMITSU SHIN'ICHI (a cura di), *Okinawa-Tennōsei e no gyakkō* (Okinawa – Il sistema imperiale in controluce), Tōkyō, Shakai hyōronsha, 1988, pp.68-69; Okinawa ken rekishi kyōikusha kyōgikai (a cura di), *op.cit.*, p.24; ŌTA MASAHIDE, *Senryōka no Okinawa* (Okinawa occupata), in *Iwanami kōza Nihonshi* (Simposio Iwanami sulla storia del Giappone), vol.XXIII, 1977, pp.297-301.

⁵⁶ Un'interessante analisi sul nesso che esisterebbe tra separazione di Okinawa e termini della dichiarazione di Potsdam, per quanto concerne la limitazione delle prerogative imperiali ed i mutamenti politici previsti per il Giappone, è in ARASAKI MORITERU, *Okinawa sengoshi to tennō(sei)* (La storia di Okinawa nel dopoguerra e l'imperatore – il sistema imperiale), in ARASAKI MORITERU e KAWAMITSU SHIN'ICHI (a cura di), *op.cit.*, pp.124-147, in part. pp.126-131.

potere politico, non cessavano le richieste affinché egli venisse giudicato per le sue presunte responsabilità nell'inizio e nella condotta della guerra. La pressione di alcuni paesi che avevano combattuto contro il Giappone (specie l'Unione Sovietica e l'Australia, ma anche l'Olanda e la Cina) lasciava presagire il rischio che Hirohito potesse essere chiamato a giudizio nel processo contro i criminali di guerra, iniziato a Tōkyō nel 1946. Anche gli Stati Uniti, almeno inizialmente, parvero orientati in tal senso. Il fatto che il suo «auspicio» in merito alle Ryūkyū fosse stato reso esplicito proprio in quel periodo contribuisce a rafforzare l'opinione secondo cui egli era disposto a cedere su alcuni punti pur di salvare se stesso ed il ruolo che ricopriva dinanzi alla nazione⁵⁷.

Tra gli altri particolari che vengono posti in relazione con il contenuto del «messaggio imperiale», appare utile ricordare, ad esempio, il frenetico susseguirsi delle visite di Hirohito nel paese proprio nella fase in cui il processo di Tōkyō era in corso. Nel giro di un anno, egli si recò in ben ventidue province del Giappone, dove il suo popolo lo accoglieva al grido di «*banzai*». Alcuni sono propensi a giudicare questi «*tour imperiali*» – dai quali, peraltro, venne esclusa Okinawa – come un espediente, efficace e suggestivo, per mostrare il sentimento nutrito dal popolo giapponese verso il proprio sovrano. Inoltre, pochi giorni prima che Sebald scrivesse le sue lettere, il procuratore generale presso il Tribunale militare internazionale per l'Estremo Oriente, Joseph Keenan, dichiarò che l'Imperatore del Giappone non dovesse essere chiamato in giudizio nel processo in corso⁵⁸. Anche queste sono «coincidenze» che non tutti sono propensi a sottovalutare.

Quanto si è detto sinora rende estremamente inquietante il dubbio che l'Imperatore possa aver svolto un ruolo attivo nelle trattative che portarono al mantenimento delle Ryūkyū sotto il controllo statunitense. Ed il dubbio che le isole ed i suoi abitanti possano essere stati esclusi dalla nazione per volontà imperiale ha suscitato una comprensibile reazione emotiva nella popolazione locale; ancora

⁵⁷ Tale opinione è condivisa da molti studiosi okinawani, tra cui ARASAKI MORITERU, *Okinawa sengoshi to tennō(sei)*, cit., pp.146-147; IROKAWA DAIKICHI, *Tennō(sei) ideorogi to minshū no mentarichi* (Ideologia del sistema imperiale e mentalità popolare), in ARASAKI MORITERU e KAWAMITSU SHIN'ICHI (a cura di), *op.cit.*, pp.223 e segg.

⁵⁸ IROKAWA DAIKICHI, *op.cit.*, pp.223-226. Irokawa definisce i «*tour imperiali*» come un espediente che rammenta le quattro grandi visite compiute dall'imperatore Meiji in varie regioni del paese, nel 1878, mentre il Movimento per la libertà e i diritti civili (*Jiyū minken undō*) sferrava un attacco contro il governo.

oggi, molti okinawani si chiedono se sia stato legittimo, dunque, condurre una sanguinosa battaglia in nome del sovrano e della patria ed aver lottato per la riunificazione al Giappone.

Così, la rivelazione dell'esistenza del «messaggio imperiale» ha acceso un vivace dibattito ed avviato un'intensa attività di ricerca volta a rileggere la storia degli ultimi decenni sotto una luce diversa. In questa opera di ricerca – che pare volere anche fornire ai ryukyuan una nuova memoria storica – gli studiosi si mostrano restii a lasciare nell'ombra, così come si è a lungo tentato di fare, alcuni episodi significativi: il fatto, ad esempio, che Yoshida Shigeru affermò, prima dell'avvio dei negoziati di pace, che il suo governo non si sarebbe opposto alla cessione di Okinawa a Stati Uniti e Gran Bretagna sotto la cosiddetta «formula Bermuda» per novantanove anni, o che lo stesso Yoshida omise dalle sue memorie qualunque riferimento all'arcipelago e alla popolazione delle Ryūkyū; così come non si è disposti a sottovalutare il fatto che Hirohito, salutando il Trattato di pace che poneva fine all'occupazione e restituiva al paese pace e dignità, non fece il minimo accenno ad Okinawa⁹⁹. Né la maggioranza degli storici okinawani, né una cospicua parte della popolazione locale, dunque, sembrano disposti a dimenticare questi, come altri episodi del passato.

La divisione come «accordo»

Furono, senza dubbio, gli sviluppi della situazione internazionale e, soprattutto, l'avanzata del comunismo in Asia ad influire sulle modalità e i tempi dei negoziati di pace e sul carattere delle relazioni tra Tōkyō e Washington. Altrettanto vero è che la funzione di Okinawa costituì un punto assai importante nella definizione della politica di cooperazione nippo-americana, di cui l'accordo del 1951 può essere considerato come l'atto iniziale.

Come abbiamo visto, sebbene la decisione ufficiale di mantenere la regione sotto il controllo statunitense fosse stata comunicata nel 1949, un orientamento in tal senso era diffuso tra le autorità americane almeno da circa due anni. E, per lo meno a partire dal 1947, fu chiaro che, per poter riacquistare la propria indipendenza, il Giappone avrebbe dovuto affrontare il problema della difesa nazionale – una questione assai spinosa, dato che il riarmo era in palese contra-

⁹⁹ Per queste notizie cfr. quanto contenuto in MASAHIDE OTA, *The U.S. Occupation of Okinawa...*, cit., p.301 e in Id., *War Memories...*, cit., p.11.

sto con i principi contenuti nell'articolo 9 della Costituzione e con lo spirito antimilitarista diffuso tra l'elettorato giapponese emerso nel dopoguerra. A questo periodo risale, inoltre, la stesura delle lettere di Sebald, contenenti quello che egli stesso definì come un «auspicio» di Hirohito, il quale sembrava trarre ispirazione dalla situazione politica nazionale ed internazionale del momento: non solo gli attacchi alla posizione e al ruolo dell'Imperatore e le critiche in merito a sue presunte responsabilità belliche, ma anche l'avvio di trattative (seppure informali) per giungere ad una pace che tenesse conto delle pressioni esterne e fosse, al contempo, accettabile per i giapponesi ed in accordo con lo spirito della Costituzione.

Yoshida – protagonista principale nei negoziati che portarono alla stipula del Trattato di San Francisco – profilò la possibilità secondo cui l'opinione pubblica nazionale (che si diceva avesse costituito un fronte unito contro un trattato favorevole agli interessi statunitensi) avrebbe potuto volgersi in favore di Mosca, che sembrava voler offrire a Tōkyō un vantaggioso accordo di pace, il quale prevedeva la restituzione di Sachalin e delle Curili. Nel maggio del 1950, egli suggerì la possibilità che il Giappone, in cambio di un trattato da concludere con il maggior numero di paesi alleati, «invitasse» le forze americane a restare nel paese, in modo da rassicurare i timori espressi negli ambienti militari statunitensi ed appagare il desiderio di una pace dignitosa, largamente diffuso tra i giapponesi. Il governo di Tōkyō avrebbe potuto ottenere un consenso alla presenza delle forze militari americane camuffandone la reale natura e fronteggiare eventuali critiche di anticostituzionalità di tali misure inserendole in un trattato internazionale che stava al di sopra delle leggi interne⁶⁰.

Ma, nel momento in cui Tōkyō mutò il proprio ruolo da «nemico» in «alleato» di Washington, il mantenimento delle posizioni americane nelle Ryūkyū venne ad essere subordinato al riconoscimento della regione come «territorio giapponese». Tutto ciò – unito al labile riscontro che la separazione trova nei termini contenuti nei documenti stilati al Cairo e a Potsdam e nella enunciazione della resa, da cui deriva la difficoltà di stabilire la natura di questo territorio, nonché alla pressoché totale assenza di ragioni in grado di motivarne la decisione – sembrerebbe avvalorare l'ipotesi secondo cui l'iniziale reticenza degli Stati Uniti a riconoscere l'appartenenza delle Ryūkyū al Giappone venne modificata successivamente, in considerazione delle proprie esigenze strategiche in Asia Orientale.

⁶⁰ MICHAEL M. YOSHITSU, *op.cit.*, pp.34-37.

Nella convinzione che le isole meridionali fossero, a tutti gli effetti, giapponesi e nella consapevolezza che l'istituzione di un governo fiduciario nella regione avrebbe scatenato all'interno del paese reazioni nazionalistiche ed antiamericane, Tōkyō si adoperò per proporre una formula che fornisse agli Stati Uniti le garanzie richieste e, al contempo, riconoscesse al Giappone il possesso nominale delle Ryūkyū, alleviando l'entità delle perdite territoriali ed in senso di irredentismo interno.

Infatti, a muovere coloro che, dopo il 1951, andarono orientandosi favorevolmente verso il tema del «ritorno» di Okinawa non furono soltanto l'antimilitarismo o la volontà di opporsi al partito di governo e alla sua politica «filoamericana». Nei ricorrenti riferimenti al fatto che «uno stesso popolo», «uno stesso paese» erano stati divisi è possibile cogliere l'enfasi data all'unità razziale e nazionale; e Tōkyō dovette tenere conto di queste tendenze sia nella definizione della separazione, sia nei termini della riunificazione.

Lo stesso Satō Eisaku, primo ministro dal 1964 al 1972, dichiarò che avrebbe «rischiato» la propria carriera politica e dedicato la propria vita alla ricerca di una soluzione al «problema di Okinawa»; solo allora (e dopo aver riottenuto le Curili dall'Unione Sovietica) l'era postbellica avrebbe potuto dirsi conclusa per il Giappone⁶¹. Tuttavia, l'esito della sua «missione» – condita di accenti nazionalistici, quali il desiderio di una «più ampia indipendenza e sovranità» e del «ricupero dei territori giapponesi perduti» – restava vincolato ad una condizione, vale a dire che il «ritorno» non avrebbe dovuto minare l'efficienza militare statunitense nella regione, così come egli rinobbe in un comunicato congiunto nippo-americano del 1965.

In quest'ottica, dunque, vanno analizzate alcune formule elaborate negli ambienti governativi di Tōkyō, quale il piano per il «ritorno parziale» enunciato nel 1966, che prevedeva la restituzione dei diritti amministrativi al Giappone ed il mantenimento delle basi militari sotto il diretto controllo statunitense. Separando il governo civile da quello militare, si intendeva eludere un problema assai scottante sul fronte interno (l'ingresso, nel territorio nazionale, di armi nucleari che, come la produzione ed il possesso, è vietato dalla Costituzione) e rispondere al diffuso desiderio di riunificazione, pur senza minare la sicurezza dell'Asia Orientale⁶².

⁶¹ I riferimenti alla dichiarazione di Satō sono tratti da KOICHIRO KUWATA, *Things That Are Caesar's*, in «Japan Quarterly», vol.XVI, 1969, pp.276-277.

⁶² Mentre alcuni negavano che le basi militari sotto la giurisdizione americana potessero essere considerate come «territorio giapponese», altri sostenevano che ciò

Le molteplici implicazioni legate al ruolo assegnato ad Okinawa, peraltro, resero estremamente complessa la definizione dei termini della restaurazione dei pieni diritti giapponesi sulle isole meridionali e, quando la possibilità della riunificazione sembrò concretarsi, da più parti emersero dubbi e perplessità in merito alla sua realizzazione, data la presenza di basi nucleari nella regione⁶⁵.

In definitiva, la divisione di Okinawa dal Giappone risenti delle nuove necessità strategiche determinate dal delinarsi della guerra fredda che portarono gli Stati Uniti a rivedere la propria politica verso il Giappone. Quest'ultimo comprese che, per riacquisire la sovranità e per avviare una cooperazione nippo-americana, non era sufficiente democratizzare le istituzioni, restaurare il capitalismo, reprimere la sinistra; bisognava, piuttosto, procedere ad una rimilitarizzazione della nazione.

sarebbe equivalso a dare il consenso ufficiale all'introduzione di armamenti nucleari in Giappone e, peraltro, avrebbe aumentato il rischio di un attacco dei paesi comunisti contro questo. Cfr. KIICHI MIYAZAWA, *Proposal for Improving Japanese-American Relations*, in «Journal of Social and Political Ideas in Japan», vol.VI, n.2, 1966, p.50; MORITERU ARASAKI, *Okinawa Reversion...*, cit., p.293; KYOZO MORI, *op.cit.*, p.17; SHIGEO OMORI, *Controversy Between Government and Opposition Parties*, in «Japan Quarterly», vol.XV, n.1, 1968, pp.23-24. Per altri ancora, tale formula intendeva porre la questione sotto forma di alternativa: il ritorno «o» le basi. KOICHIRO KUWATA, *op.cit.*, p.279. La reazione scatenatasi di fronte all'eventualità prospettata costrinse il governo a definirla, per voce dello stesso Satō, come «impensabile».

⁶⁵ I paesi «protetti» dalla presenza delle basi ad Okinawa, come Taiwan e la Corea del Sud, non avrebbero esitato ad interferire nelle lunghe e travagliate trattative tra Washington e Tōkyō, esprimendo serie perplessità sulla riunificazione e preoccupazioni per l'indebolimento della difesa in Asia Orientale. Cfr. KOICHIRO KUWATA, *op.cit.*, p.278; DOUGLAS H. MENDEL, *op.cit.*, pp.138-140. L'accordo, raggiunto nel novembre del 1969, prevedeva la restaurazione dei diritti giapponesi entro il 1972; l'uso delle basi militari sarebbe stato regolato dalle stesse restrizioni previste per quelle stanziati nel Giappone vero e proprio. In cambio, Tōkyō si impegnò a tenere un atteggiamento positivo nelle consultazioni per l'uso delle basi americane in Giappone e ad assumersi maggiori responsabilità di difesa, assicurando che il ritorno non avrebbe ostacolato «l'adempimento degli obblighi internazionali assunti dagli Stati Uniti per la difesa delle nazioni dell'Estremo Oriente, incluso il Giappone». Inoltre, la clausola 8, eludendo la questione della presenza di basi nucleari ad Okinawa con una formula abilmente circospetta, non garantiva il definitivo smantellamento dell'arsenale nucleare. L'accordo che sanciva il ritorno fu concluso il 17 giugno 1971; dopo aver firmato, il Ministro degli Esteri giapponese disse che, finalmente, il desiderio degli okinawani era stato esaudito e che, per la prima volta nella storia, la restituzione di un territorio perso in guerra avveniva attraverso pacifici negoziati; il problema più serio che pesava sulle relazioni tra il Giappone e gli Stati Uniti – aggiunse – era risolto. Per queste notizie cfr. quanto contenuto in «Japan Quarterly», vol.XVII, 1970, p.124 e vol.XVII, 1971, p.408.

Allo stesso modo in cui, ancor prima della capitolazione, si era tentato di far ricadere su Okinawa le maggiori conseguenze determinate dalla sconfitta nella speranza di limitare i danni della «resa senza condizioni», si cercò di «delegare» alla regione gran parte delle responsabilità di difesa che al Giappone veniva richiesto di assumersi. Un ruolo confermato anche successivamente, dopo il rinnovo del Patto di sicurezza nippo-americano del 1960, quando le truppe che sino ad allora avevano stazionato in Giappone furono trasferite ad Okinawa e l'uso delle installazioni militari nella regione venne escluso dalla «consultazione preventiva» che Washington avrebbe dovuto avere con Tōkyō per attuare «sostanziali mutamenti» delle proprie forze armate di stanza in Giappone; ciò includeva l'uso delle basi per operazioni militari non destinate alla difesa della nazione e l'introduzione di nuovi equipaggiamenti. Il governo giapponese – pur di limitare la libertà d'azione delle truppe americane, ridurre i rischi di un coinvolgimento bellico, evitare lo stanziamento di basi nucleari e limitare la libertà d'azione delle truppe americane nel territorio nazionale vero e proprio – si adoperò per includere tali condizioni nell'accordo e rinunciò al diritto di interferire nelle decisioni americane circa l'impiego della regione⁶⁴.

Dalla separazione, dunque, Tōkyō trasse indiscussi vantaggi. Gli fu possibile persino eludere i termini costituzionali della dichiarata avversione alla guerra, sostenendo la politica statunitense in Vietnam, dove le operazioni militari poggiavano essenzialmente sull'uso delle installazioni site ad Okinawa. Si riservò, tuttavia, di mantenere la sovranità sulle isole in modo da non cedere completamente un territorio che, sin dalla creazione del moderno stato giapponese, aveva costituito una parte integrante della nazione.

E le ricerche che, ancora oggi, vengono condotte su questo tema mostrano come una parte degli studiosi giapponesi (in larghissima proporzione okinawani) siano restii ad accettare la tesi della «legitti-

⁶⁴ Cfr. NAOKI KOBAYASHI, *The Japanese People and Peace Article*, in «Japan Quarterly», vol.XII, n.4, 1966, pp.444-454; SHIGEO OMORI, *op.cit.*, pp.22-23. In occasione del rinnovo del Patto di sicurezza nel 1960, il problema di Okinawa rischiò di diventare pericolosamente esplosivo. Durante i negoziati, infatti, si sviluppò nel paese un aspro dibattito: da un lato, c'era chi sosteneva che il Giappone avrebbe dovuto partecipare attivamente alla difesa di Okinawa, compiendo, in tal modo, un primo passo verso la riunificazione; altri, invece, esprimevano perplessità sulla possibilità che l'opinione pubblica nazionale avrebbe approvato il coinvolgimento delle truppe giapponesi «fuori» del paese. Nel marzo del 1959, Kishi affermò che «la maggioranza in Giappone» era favorevole all'esclusione di Okinawa dai termini dell'accordo. DOUGLAS H. MENDEL, *op.cit.*, pp.140-141.

mità» dell'articolo 3 del Trattato di pace e propensi a ribaltare la tendenza – a lungo sostenuta anche nello stesso Giappone – a leggere la decisione presa a San Francisco come una conseguenza, logica ed inevitabile, della sconfitta nipponica nel secondo conflitto mondiale.

Immanuel K. Obrjuzov

QUEL LENIN ITALO-TAGICO

La prima cosa che mi colpisce, nel «fotolibro» che mi giunge in dono dal Sud (R. ZIPOLI, *Il libro di Lenin*, Venezia 1992), lucida favilla per il gelo boreale del mio assiderato Capodanno, è quello che l'A. ventila – ma per escluderlo – come un ipotizzabile gioco intellettuale con materiale *kitsch* (p. 16). A me pare che, con quei cieli sbiancati, con quell'aggiunta discreta di qualche tessera irreali, con l'impercettibile scambio di qualche piedistallo – il tutto ben palese al frequentatore pluridecennale di tanta quotidianità, però forse non ad altri che a lui – il «gioco» ci sia ma più serio, e consista tutto di una ultracosciente inserzione dell'usuale, o storico, nel fondo oro del mito: operazione ben significativa che solo al lettore frettoloso può apparire *retro* o *vetero*. Ma quale mito?

Il mito della Russia pare persistere nel tempo e nell'orizzonte degli europei occidentali che, anche loro (cfr. p. 15), ci sgridano e sorridono. E nel loro sgridarci e nel loro sorriderci, bipolare disposizione da cui trapela una singolare attrazione, si può cogliere la sensazione di una *conferma*. Si sa, confermare è un atto che sancisce una volontà di *ritrovare*, consustanziale non tanto a un rigido *fermarsi*, immobile nel divenire e imperturbabile ai cambiamenti, ma piuttosto a un sicuro *inoltrarsi* (che è liminare – in quanto ingloba una potenzialità, dunque un *movimento* lucidissimo e geniale – alla sublime sapienza del viandante). La volontà ha bisogno di supporti, la sicurezza di strumenti abilitanti: inoltrarsi con bussole, di solito, garantisce la conferma a un pur affidabilissimo nostro – tutto umano – senso approssimato dell'orientamento, e dunque il riscontro dell'agnizione attraverso il tempo che passa e ingenera cambiamenti, nei volti e nei nomi che configurano un'idea. Riconciliare le idee al tempo non è cosa che si fa rimettendo gli orologi; men che meno cambiando il nome delle cose.

È pur vero che una volta, volendo dare un nome al mito della Russia, lo chiamavano «anima slava», che non dicendo niente già diceva assai. Ad esso poi si aggiunse il mito del socialismo, che è ben altro, e ben più eloquente. Follia prima, Serietà poi: parole agli antipodi di un'ideale tassonomia. La geografia ideologica sembrava essere un'opinione: cose pensate per la Germania, o l'Inghilterra, trasmigravano infine, emozionalmente, in Russia (ma anche in Cina).

Il secondo mito è stato senz'altro meno elitario (perchè meno astratto),

meno salottiero (perchè meno ciarlifero), meno romantico (perchè meno antico), ma non per questo totalmente sganciato dal primo, anche se l'ag-gancio spesso era inconsapevole, vissuto magari nel proletario entusiasmo scolare di un corso vespertino di lingua russa; però, proprio col secondo è stata possibile una fusione dei due miti. Di fatto, qualche occidentale li ha recepiti entrambi, in maniera consequenziale: qualche occidentale che eventual-mente dava maggior sostanza alla dicitura «anima slava» e alla relativa follia, tanto da sovrapporla e vederla combaciare, fino ad aver assenso a un presentimento, col nome del secondo mito. Verrebbe voglia di dire che quegli audaci praticanti dell'*inoltranza* avevano in fondo ragione a ricono-scere follia in quella serietà, o serietà in quella follia: oggi, l'indagine «defi-nitiva» approda a un'operazione di metafisica, cosmica Noia che continua-mente – e perentoriamente – vuole e disvuole.

Da ciò discende – seconda cosa che colpisce, nella zipoliana anche troppo sapiente impostazione del tema «leninista» – che veramente (sempre p. 15) la vecchia, sovietica nostalgia di Pietroburgo, cioè del mondo «fatto a pezzi» da Stalin, è sostanzialmente la stessa struggente cosa che l'attuale, postsovietica nostalgia di Leningrado, cioè del mondo «fatto a pezzi» da Gorbačëv.

Non so se ci sia, per noi, molto di che rallegrarsi, in questo continuo «fare a pezzi» rimanendo sempre gli stessi, e sempre tutto rimpiangendo. Ma tant'è: ci piace forse farci violenza per poter meglio evadere. L'evasione, ai tempi del realismo socialista, interessante e conturbante forma moderna di arte iconoclasta, non era soltanto tecnicistica (d'officina, e più di pale-stra, biblioteca, palcoscenico). C'era, appunto, anche l'«escursione», l'eva-sione in quell'irripetibile che è il paesaggio, che, stante il divieto di rappre-sentare esseri umani, ne assorbiva tutte le ansie; evasione nella felicità compres-a e mesta dei «ritagli di tempo» da non perdersi, per fortuna innumere-voli, nutritori di un rasserenatamente malinconico epicureismo come riletto dalla Luker'ja turgeneviana. E, visto che siamo in tema d'arte musiva, diciamo pure che, con la stessa funzione delle architetture vuote dei mosaici della Grande Moschea di Damasco, c'era, nell'ultimo Pudovkin, quello ossessionato dai trattori in *panne*, il catartico «bagno nel fiume». Oggi, nel ruvido grigiore dell'alba postsovietica, la stessa gioventù, svenduta l'ultima reliquia, si tuffa tra le ninfee, nel riflesso tremulo dello Spas-na-Nerle. E nel cadente grattacielo-albergo in *remont* gli stessi ospiti occidentali si affan-nano spesso a piedi (penso ai versi di Jauharizoda a pp. 102-103 e al «miracolo» leniniano di un ascensore non in *panne*) fino all'eremo gastrono-mico del quattordicesimo piano, dove l'ardimentoso popolo russo, proprio lassù, al confine tra il cielo e la terra, stucca di malavoglia falci e aquile bicipiti, martelli e fioriture di gesso; però quello tra gli ospiti a cui si inzacchera di calce la giacca riceve ancora a mo' di consolazione, dalla postsovietica imbianchina in capo, un elefante di pezza, un libro di versi e un sorriso. Se è questo che vi piaceva, amici d'Occidente, sappiate che non tutto è perduto, anche se tutto è perennemente rimpianto.

Temo peraltro – terza osservazione alle stimolanti osservazioni del libro – che questa nostra stessa suggestiva mancanza di limiti tra l'anima e il corpo, cioè quasi congenita mancanza di laicità, sia la principale responsa-

bile del fatto che, stavolta, «anche le belle parole siano di Satana» (p. 14). Non bisogna affidare l'Utopia a chi maneggia le anime come i corpi e viceversa. È per causa nostra che non si tratta, oggi, di una normale Restaurazione, come s'è dato sempre dopo ogni Rivoluzione, ma dell'ennesima bancarotta del monoteismo utopico. Davvero irriformalabile, e non «umanizzabile», dunque inesorabilmente fallimentare, il puro monoteismo leninista, in un mondo che ha visto addirittura non una ma più riforme cattoliche? Ma sicuro: le Chiese, finora, non solo hanno riconosciuto l'esistenza del «provvisorio» demone laico, ma si sono laicizzate intimamente esse stesse, per cui il regno di Cristo, o dell'Imam, certamente non esiste, ma ai vescovi o agli āyatollāh, che pur se ne lamentano di continuo, la cosa importa tutto sommato poco, e ben a ragione; essi sono perfettamente capaci di pensare ad altro, e si sentono ampiamente gratificati dalla mera ma efficiente concorrenza con la controparte laica, nella sua stessa dimensione, nei suoi livelli e nei suoi registri.

Ebbene, non è questo ciò a cui aspiriamo; tuttavia non è solo un fatto di metodo: le vie del monoteismo sono *sempre* terribili, nonostante lo slogan del povero Michail Sergeevič («nessuna causa giusta può poggiarsi sul sangue»), parallelo non per nulla alla benedizione (sua e del suo braccio destro Edoardo, ora Giorgio l'anabattista) impartita a una guerra che nella migliore delle ipotesi poteva appunto definirsi «giusta», *quindi* giustamente cruenta. Il guaio sta dentro il monoteismo stesso, in quanto motore implacabile dell'ordine universale, utopico o «metastorico» che sia.

È ben il caso di distinguere tra ciò che vien detto patristica e ciò che vien detto scolastica (p. 13), ma attenzione: l'inefficienza brežneviana è scolastica, la ferocia stalinista è ancora patristica, e parlare, come spesso si fa, per sintetizzare il Demonio, o meglio l'Anti-Satana dai demoniaci metodi, di «stalinismo-brežnevismo», è come associare Stolz e Zachar, l'ideale del primo e l'alibi del secondo. Tuttavia, attenzione ancora: patristica e scolastica non sono monolitici episodi legati a epoche precise, ma atteggiamenti dispiegati e dispiegabili *di volta in volta* in ogni tempo, e come tali dialetticamente sempre presenti. Allora, e tanto più in questi nostri orridi 500 giorni di Sodoma economica, mortificati davanti a un video che ci incita alla lapidazione del sadismo gelido nell'effigie anacoretica di un Džeržinskij per poi riproporcelo bollente al plauso nella maschera gogoliana di un Gajdar, noi aneleremmo appunto a una dialettica patristica-scolastica non più condizionata a priori dal monoteismo, *laica* eppure *fedele al mito*. Aneleremmo a un *archetipo a posteriori*. In fondo, all'*Incoerenza dei filosofi* di Ghazālī (chiamato in causa, p. 14, come «normalizzatore» per antonomasia), Averroè rispondeva con l'*Incoerenza dell'incoerenza*.

Muoversi, dunque, e inoltrarsi – e, volendo, fermarsi – pur sempre nel campo del mito: ma, stavolta, un traslucido mito cosciente e autocosciente, in ciò diverso e da quello, staliniano secolarizzato, delle Chiese, e dall'inconsulta «trasparenza» postscolastica, scimmiettante modelli democratici inesistenti. Un mito tale al punto (paradossale ma possibile) di essere storicismo: e la storia *deve* contenere tutto.

Ma ecco che, a nostra volta, anche noi russi, dell'Occidente Serio e

Fattuale, abbiamo un mito, speculare e parallelo. E, al suo interno, il mito dell'Italia. Amiamo in maniera molto speciale Correggio, i mandolini, le Madonne Sistine; e anche ciò è degno di grande considerazione, poiché c'è sempre una qualche giustezza in qualunque mito. Parimenti sono degni il mandolino e la politica: a ben guardare, e senza troppo sforzare l'occhio, i comunisti d'Europa sono stati e stanno proprio in Italia: paese dal buon gusto anche in politica, pur se il potere, per forza di cose, va a finire anche lì nelle mani di gente dai gusti perfidi. Alcuni hanno sì imitato la Russia – oh, potenza del mito! – alla russa pentendosi e suicidandosi. Altri hanno optato per la vita; il che equivale a dire che una certa sinistra italiana (paradigma di sinistra universale) ancora esiste (ancora si *inoltra*, con bussole e sestanti). Una sinistra che pare essersi data un assetto diverso – e da sempre, forse per misurata e lucida scelta (ancora con bussole e sestanti), forse per innato senso dell'orientamento – dalla dostoevskiana apocalittica dicotomia, o caldo o freddo; essendo «tiepidi», diciamo pure laici, i comunisti occidentali resisteranno magari ai traumi conseguenti ai passaggi climatici, alle glaciazioni e alle desertificazioni. Ad altro, da qui, non guardiamo, in quel panorama per il resto squallido al di là di ogni mitologismo: l'appiattimento grottesco della situazione politica italiana pare proprio il puntuale rovescio della medaglia, se non il gemello, dell'appiattimento qui da noi, dove tutto è gelidamente piattato e afosamente smussato al fine di tutto equiparare e etichettare.

Due parole infine sul supporto (pretesto) filologico dell'operazione: Lenin, tagico «sogno dorato», certo, e, ancora più certamente, «d'infanzia» (p. 20). Ma d'infanzia, perlappunto: non il «sogno di Stalin» di cui ci parla Boris Grojs, che sta alla totalitaria avanguardia da cui deriva come il papi-smo allo gnosticismo. Resta che quel Lenin che ingigantisce nel mentre che muove verso l'orizzonte (Ghaffor Mirzo, pp. 138-139) commuove esteticamente meno dell'*Antonio* di Brjusov, che faceva esattamente la stessa cosa, ma per il naso di Cleopatra, e che quell'elegia in morte di Lenin commuove meno della sua antica «sorella maggiore», in morte di Sultān Mahmūd. Anche l'estetica ha le sue ragioni: e in questo i tagichi, pur epigoni di tanti nomi gloriosi, erano effettivamente dei «fratelli minori». A maggior ragione ci duole e il fatto che nessuno, ai tagichi, abbia domandato se davvero volevano sognare, o smettere di sognare, e il groviglio di ingiusti sanguinosi imbrogli in cui si sono risvegliati.

(Traduzione di Gianroberto Scarcia)

Anvar M. Šaripov

LE OPERE DI KUL ŠARIF: UNA FONTE PER LA STORIA
DELLA LETTERATURA TATARA DEL '500

Premessa di Giampiero Bellingeri

Potrebbe sembrare esilina, se rapportata a ben più rigogliosi gettiti in area turca e tatara, la «fonte» qui presentata in traduzione italiana. Il fatto è che (nonostante le ricerche capillari d'epoca sovietica, affidate agli specialisti dei vari paesi dell'Unione, indigeni o «centralizzati», e lasciate anche agli orientalisti esterni) l'incalzare delle vicende storiche del XVI secolo in quella terra lambita dalla Volga-Idel e contesa tra Russi e Tatars, assorbiva e sfibrava energie e vene chiamate ad esaurirsi sui campi di battaglia. Scarso il buon tempo per l'otium fruttuoso. Al magro raccolto si offre qui pacata ospitalità; prima che a un desolato filo d'erba non accorrano intenditori e ipercritici esterni, a disputar di foglioline, pieghe e inclinazioni, e a soffocarlo, dopo l'inadeguato confronto con la più ricca tradizione di una Seconda Roma, sprezzanti e sempre pronti ad incolpare la Terza.

Siamo alle solite contumelie, più o meno velate: per gli studiosi patriottici russi, certa siccità e monotonia d'espressione letteraria russa, fatta soprattutto d'invocazioni e giaculatorie, è dovuta all'oppressione del giogo mongolo-ta(r)taro, voluto da Dio perché nel Tartaro si scontassero i peccati dei discordi principi della Rus'; per quelli tatars, le vampe del fuoco ortodosso sono la causa dell'incendio che rinsecchì lussureggianti orti e gettò l'ombra sui dorati splendori dell'Orda. A spegnere le fiamme che furiose divorarono Kazan', non sarebbero bastate le lacrime di Ivan IV, che singhiozzava sulle rovine fumanti: «In fondo, erano uomini anche loro...». Le ceneri avrebbero poi accecato le fontane di Bahcesaray. Che sia un problema di turni, d'etnogenesi e di biosfera, alla Gumilev, Lev Nikolaevič? Forse, è questione di geografia, di tempi, di generi: l'epica, il racconto, per le radici più profonde, per una maggiore plasticità, o pieghevolezza orale, resistono e rifioriscono nei secoli. La tessera di Crimea, protetta dagli Ottomani, parrebbe, grazie anche alla mimesi e alla mescolanza linguistica, brillare più a lungo. Bisogna insomma vegliare sul mosaico di un'area turcibile più estesa; senza dimenticare che per i Tatars di cittadinanza russa s'inaugurava allora un glorioso periodo di apostolato musulmano, di mediazione politica, di avanguardia mercantile; di ripenetrazione in Asia Centrale; e di dignitosa, benché forzata, riconversione in Europa Orientale. Si pensi alle missioni e alle ambasciate russe, dai Tatars interpretate e rappresentate, presso i recalcitranti principi e chan centralasiatici e siberiani; a quei nomi,

tatari e musulmani, arricchitisi non solo di -ev e -ov, che danno lustro, con tanto di «gerb», blasoni e stemmi, alle pagine dei registri – rilegati e annotati con tatara impronta, con severità e precisione degne dei Baskaki – della nobiltà e dell'intelligencija russe: cito – oltre agli Jusupov, con parchi e statue neoclassiche (Canova) in periferia e residenze che si riflettono coi cigni nei Čistye Prudy – Aksakov, Achmatov, e Čaadaev e Turgenev e Saltykov... E se poi non è tutta letteratura questa che luccica, allora si riascoltino i canti del ribelle bashkiro Salavat Julaev, che solo in russo ritornano; nelle Croniche e nelle Annali russi si ritrovano, più che altrove, più che nelle Storie letterarie, in tatara, degli anni '80 ultimi scorsi, notizie nel nostro Kul Šarif, anzitutto statista, poi sottile specchio di santificati predecessori.

Quando, nel guazzabuglio turanizzante di un congresso turcologico a Kazan', lo schivo Anvar Šaripov mi chiede di pubblicare negli Annali nostri questo suo contributo, non indugio più del dovuto a valutar le righe (qualche motivo interessante lo colgo, già a una prima occhiata), e a interrogarmi sui fini suoi personali: mi guardo in giro e vedo che tutto sta per ricominciare, dalle istigazioni più acidule e rancide, alle melliflue promesse di una nuova, turcissima alleanza di fede e di sangue: ma pilotata da quale primo tra i pari, stavolta? e con quale diritto? Non mi garbano queste rivincite, assurde, guidate contro altri sconfitti che mai vinsero gran che, (ma insieme ad altri qualcosa ebbero a guadagnare; per dissiparlo!). Rivalse promosse poi da cultori della materia che lavorano su commissione, così rozzi, o in malafede, da non accorgersi della maggiore preparazione culturale, e civica, di coloro che vorrebbero ammaestrare: chi dunque è *gafletde kukla*, cioè imbambolato, (oltre, beninteso, la «torpida» Grande Madre)?

Non resterebbe che un augurio: già prevenuti, e non sempre a ragione, nei confronti del grande fratello russo – dai tratti tatarizzanti più di altri turchi e turcofoni –, e dell'Europa neocoloniale, in Tatarstan si vigili su chi s'accalca a becchettare carcasse e manovra umiliante.

Più saggio sarebbe invece approfondire il motivo della metamorfosi in cigno, e la voglia, o la necessità, di trasformarsi in uccello del Monte Kaf, la fenice...

A questo proposito, riporterò qui di seguito i versi di un antico canto tatara; e – giusto per non appoggiare, o «armare», una sola «passionarietà» contro l'altra – rilancio una possibile risposta russa, chissà fino a che punto involontaria o puntuale rifrazione di secolari, rugginose (uno strusciar di Zeus con Nemesi o Leda, non si darà più?) manie missionarie-messianiche d'espiazione e ricaduta.

«Così parlava, dunque, il Khan di Kazan' dopo la presa della città da parte delle truppe russe, quando, trasformandosi in cigno bianco, si accingeva a volarsene via per sempre:

Volo via, me ne parto
per lontananze sconosciute a voi.
Chi con me parte mangerà
focaccia dolce, non pane,

e chi resta mangerà
paglia al posto del pane.
Chi se ne volerà
insieme con me via
non acqua, latte berrà,
chi resta qui berrà sangue.
Sangue al posto dell'acqua
chi rimane berrà.»

(Cfr. Anonimo Tataro, in «Oriente Moderno», N.S., II, Nr. 1-12, Gennaio-Dicembre 1983)

E così rispondeva una voce russa:

...Pur io, con secolare ambascia,
Qual lupo sotto a scemante luna,
Non so che cosa fare di me stesso,
Per quale mèta volare dietro a te...

...Ma io ben ti conosco, o prologo
Di montanti e sediziosi giorni!
Sul campo ostile, proprio come un tempo
S'alza dei cigni la mormorante tuba...

(Cfr. A. Blok, *Na Pole Kulikovom*, 1908)

Pure, quella piumata immagine, da Transito boreale, dell'anima-cigno, richiama prepotente il settentrione finnico, e lascia fantasticare, al di là delle suggestioni naturali delle notti pressoché bianche di Kazan' (onde i ramadan più squilibrati e imprevisi di tutto il *Dār al-Islām*), su qualche ipotetico tramite appunto finnico. Nella prima delle due ballate mordvine che qui seguono nella traduzione di Giorgio Pieretto, il motivo, pur universale e fenomenologicamente ben attestato, sembra acquistare pregnanza particolare nell'accostamento tra l'anima umana e un uccello per eccellenza migratore. Del resto, che Kazan (magari senza il *mjagkij znak*) sia la Metropoli di tutti i popoli del Volga, è reso palese dalla seconda ballata, dove un tema altrettanto universale rivela la connessione culturale tra villaggio «uralico» e città «altaica», anche se poi la vittima sacrificale del rito porta, come spesso s'è dato e si dà, un nome russo.

L'anitra bianca selvatica

Campo vasto, immensa piana:
eh, nel campo è una valletta,
nella valletta un laghetto
del laghetto nel centro un poggio erboso,
sul poggio un niduccio,

niduccio di ovetti ricolmo.
Gli ovetti di anatroccoli son pieni,
e sugli ovetti, bianca, un'anitra selvatica.

Oh, chiazze ha le zampe quell'anitra bianca,
ricamo di monete copre l'anitra bianca,
e tubo verde è il collo di quell'anitra,
e pentola di rame l'ingluvie dell'anitra bianca,
fiocco di seta il ciuffo di quell'anitra bianca,
immerso nell'argento quel becco d'anitra bianca,
e dorata la punta di quel becco,
e girasole la coda di quell'anitra bianca,
là dove sguazza allegra selvaggia l'anitra bianca.

Gioia è l'anitra bianca agli occhi di chi guarda,
ma chi nota la letizia di cui freme quell'anitra bianca?
Il cacciatore che vaga lungo il campo l'ha scorta;
l'ha vista, quel vagante cacciatore.
Ha un fucile, il giovanotto,
e il corno della polvere sul fianco.
Ed ecco che lo carica:
Oh, ti faccio la festa, selvaggia anitra bianca!

Oh, con favella umana risponde l'anitra bianca:
Non mi sparare, giovanotto buono,
galantuomo col fucile!
Il mio niduccio pieno è d'ovetti, galantuomo,
e quegli ovetti zeppi d'anatroccoli sono;
orfani non lasciare i nascituri miei!
Se mi uccidi, galantuomo,
mentre che te ne vai muore la sposa tua
ed orfani rimangono i tuoi teneri figlioli.

Ma quello non l'ascoltò,
imbracciato il fucile, il cacciatore sparò
e quell'anitra bianca selvatica ammazzò.
E quando verso casa il giovanotto tornò,
sul catafalco stava la sua sposa,
eran orfani i figlioli.
Congiunse il giovanotto i palmi delle due mani,
le dieci dita incrociò.

Dove sorge Kazan

Dov'è che sorge Kazan,
dove s'erge la città?

All'incrocio, Kazan, di sette vie,
sopra sette sorgenti zampillanti.
Sorge, sorge e giù s'accascia,
s'erger, s'erger, crolla giù.

Su, fratelli, riflettiamo,
il villaggio a consiglio riuniamo!
A Kazan che cosa offriamo,
alla città che votiamo?
Su, fratelli riflettiamo,
orsù, uomini, pensiamo:
il cavallo del Signore,
del Grande Principe offriamo!
Epperò crolla giù,
giù s'accascia la città.

Su, fratelli, riflettiamo,
orsù, uomini, pensiamo:
che a Kazan sacrificare,
votare a tanta città?
Ecco, un drappo di seta, promettiamo
noi di seta un sacrificio.
Kazan crolla tuttavia,
s'accascia giù la città.

Consiglio di villaggio orsù teniamo,
su, il villaggio a raccolta chiamiamo!
Pel villaggio in giro andiamo,
d'un uomo ricco a ricerca!
nel villaggio, ecco, ricco è Vašatá,
uomo ricco è Vašatá.
Non di granaglie è ricco
né di case, Vašatá.

Di sette figli nutritore,
di sette figli protettore,
e l'ottavo è Marjuša che gli nacque,
e l'ottavo è figlioletta,
Marjuša bimba graziosa.
Giusto; lei sacrificiamo,
a Kazan quella votiamo,
chè non si costruisce,
non s'edifica, non sorge!
Oh, Kazan la grande testa imbellettò,
la città le sue membra rivestì.
E s'agghindò Marjuša,
e bei panni sul corpo s'aggiustò,

calze e scarpe s'infilò,
 camicia buona indossò,
 sciarpa di seta in testa s'annodò,
 un anello d'argento attorno al dito.
 E per Kazan parti,
 e alla città s'offri.

Comunque, sul cigno, cfr. anche i canti sirjeni citati da Carla Corradi ne «I fiumi del Volga...» (Anvar Magdanurogly Šaripov – Cattedra di Filologia tatara presso l'Istituto Pedagogico di Naberežnye Čelny, Regione Tatara della Repubblica Russa –, per modestia, non si dichiara discendente di Kul Šarif; né noi siamo Šamseddin, alle benemerite cure del quale si deve l'ottocentesca edizione dei versi del celebre antenato di A. M. Šaripov; v. *infra*). [G.B.]
 Segue il testo dell'articolo.

Nel novero degli autori ragguardevoli dell'epoca del Chanato di Kazan', è Kul Šarif che occupa un posto di rilievo. All'impegno in ambito sociale e politico, egli univa amor di scienza e poesia, e la carica di primo *imam*, o *seyyid*, della moschea reale, era cioè capo del «clero» musulmano del Chanato negli anni '50 del XVI secolo.

Restano tuttavia poco indagate, sinora, la sua biografia e le sue opere; non esistono, infatti, nella letteratura orientalistica sovietica, lavori specifici dedicati a tale personalità¹. Qualche rara notizia di carattere bio-biografico si può ricavare da *Polnoe Sobranie Russkich Letopisej, Carstvennaja Kniga*, come pure dagli scritti di M. Chudjakov, G. Tahiržanov²... Solo incidentalmente, si pensi, è citato il nome di Kul Šarif nel I tomo dell'accademica *Tatar Edebijaty Tarixy*, riservato al periodo medievale³. Quelle che seguono sono le note sulla vita di Kul Šarif reperibili nelle fonti indicate.

Era figlio di Seyyid Mansur, grande attivista politico e religioso giunto a Kazan' proveniente da Astrachan'⁴. Probabilmente, il titolo di «primo seygid» fu trasmesso a Kul Šarif per via ereditaria, così come è probabile che Seyyid Mansur sia stato giustiziato da Šah-Ali nel 1546. Il Nostro era stato educato secondo le migliori tradizioni della cultura orientale. A somiglianza del padre, oltre a occuparsi di questioni teologiche e dell'istruzione delle giovani generazioni, ben presto s'inserisce nella vita politica dello stato. «Il capo religioso è considerato, immediatamente dopo il chan, la prima personalità dello stato, e grazie alla sua posizione preminente, nei

¹ Stando ad alcune voci, in Turchia sarebbe apparso un articolo sull'opera di KUL ŠARIF. *Non vidi*;

² PSRL, T. 13; *Patriaršaja ili Nikovskaja Letopis'*, Moskva 1965, p. 201; *Carstvennaja Kniga*, Petrograd (!) 1769, p. 306; *Skazanija Knjazja Kurbskogo*, Izd. vtoroe, ispravl. i dopol. N. USTRJALOV, SPb 1842, p. 33; S. MARČANI, *Mustafad al-axbar fi ahvali Kazan va Bulgar*, T. 2, Kazan 1900, p. 2; CH. ATLASOV, *Sjujun-bike*, Kazan' 1914, pp. 18-26; M. CHUDJAKOV, *Očerki po istorii Kazanskogo Chanstva*, Kazan' 1923, pp. 133-34, 139, 147, 149, 152, 196, 271, 297; G. TAHIRŽANOV, *Tarixtan edebijatka*, Kazan 1979, p. 61.

³ *Tatar edebijaty tarixi*. Alty tomda. T. I: *Urta gasyrlar deveve*, Kazan 1984, pp. 294, 256;

⁴ M. CHUDJAKOV, op. cit., p. 136, 139;

momenti d'interregno si pone spesso alla guida del governo provvisorio», scrive M. Chudjakov, il quale annota che «il figlio di Mansur, però, non reggeva solo formalmente le redini del potere»⁵.

In una delle fasi più complesse della storia del Chanato – l'estate del 1551 –, Kul Šarif, insieme con il principe siberiano Bibars Rastov, si reca a Svjažsk, presso Šah-Ali, in qualità di responsabile dell'ambasciata di Kazan', e con quello conduce le trattative⁶. Il 14 agosto 1551, partecipa al *Kurultaj* convocato per analizzare la situazione politica del Chanato venutasi a creare dopo la sua incorporazione nello Stato russo decisa unilateralmente da Ivan IV⁷. Durante il regno del chan Jadegar, egli entrò a far parte del governo e contribuì attivamente a plasmare la politica⁸. Del resto, lo stesso Ivan IV indirizza i propri inviati (da Svjažsk, il 13 agosto 1552) «ai popoli» del Chanato, non tanto al chan, bensì al primo seyyid⁹. Se ne evince che Kul Šarif era uno dei personaggi più influenti e rispettati dell'ultimo periodo di sopravvivenza di quell'entità politica. Intorno alla sua figura vennero addirittura a fiorire leggende, alcune delle quali ci sono anche pervenute. In una di esse, ad esempio, si narra che Kul Šarif, in compagnia dei propri seguaci, compariva di frequente nelle vie della capitale, su un cavallo bianco: al suo passaggio, tutti s'inginocchiavano a rendergli omaggio. E il chan, incontrandolo, si fermava e, sceso da cavallo, s'inclinava a baciargli le falde della veste.

Fervente patriota, lottava con abnegazione per l'indipendenza della sua terra: e cadde combattendo. Ecco come Marġani descrive la gloriosa impresa: «Infine, alla calata dei Russi su Kazan', egli entra nella medrese con i propri adepti: sale sul tetto e si batte aspramente; i Russi lo lasciano giù e lo trafiggono con le sciabole. Qui, egli muore»¹⁰. Ritroviamo tale impresa riportata nel «Libro Imperiale», e negli scritti di A. M. Kurbskij e di M. Chudjakov¹¹. Di recente, è stato sollevato il problema della necessità di procedere al restauro della moschea di Kul Šarif, con i suoi otto minareti, all'interno del Cremlino di Kazan'.

Molto ancora si continuava a ignorare della sua creazione poetica, e i tentativi di determinare l'ampiezza della sua eredità letteraria risalgono in fondo a poco tempo addietro. È verosimile ritenere che le sue opere, come quelle di altri autori, siano andate distrutte nell'incendio di Kazan' dell'ottobre 1552 e nelle successive sanguinose vicende del popolo tataro.

Sappiamo comunque che le composizioni di Kul Šarif superstiti sono cinque: tre *gazel*, un *murabba'* e un *mesnevi*: bastano a dimostrare quanto l'autore si muovesse disinvolto tra le forme e i generi della versificazione

⁵ *Ibid.*, p. 196;

⁶ *Ibid.*, p. 133-34;

⁷ *Ibid.*, p. 136;

⁸ *Ibid.*, p. 147;

⁹ *Ibid.*, p. 149;

¹⁰ MARĠANI, op. cit., p. 2;

¹¹ *Carstvennaja Kniga*, cit., p. 306; *Skazanja Knjazja Kurbskogo*, cit., p. 33; M. CHUDJAKOV, cit., p. 152;

classica. È ovvio come non sia possibile procedere allo studio di qualsivoglia fenomeno letterario quasi fosse avulso dal contesto socio-politico e dall'ideologia allora egemone, vale a dire l'Islam. Naturalmente, anche Kul Šarif si adegua ai dettami del Corano e alle prescrizioni della *šarī'a*: è dunque il continuatore della tradizione sufica rappresentata da Ahmed Jasavi e Sulejman Bakyrġani (XII sec.), e questo sottolineano, in particolare, i professori G. Tahirġanov e M. Chudjakov¹². Certo, gravitava in maniera insistente intorno al lascito di Sulejman Bakyrġani: stanno a testimoniare anzitutto la consonanza, per tematica, forma e mezzi espressivi, dei suoi gazel con la produzione di quest'ultimo autore. Kul Šarif lo riteneva il Maestro da emulare, e le movenze del Nostro evocano quelle dei suoi grandi predecessori: oltre al modello citato, anche Ahmed Jasavi. D'altra parte, questo aspetto a suo tempo non passò inosservato: i suoi versi erano recitati e trascritti accanto a quelli dei due prestigiosi maestri. E questa dev'essere la ragione che, nel 1883, indusse a includere i tre gazel e il murabba' di Kul Šarif, insieme alle opere di altri, nel *Bakyrġan Kitaby*, stampato nella tipografia dell'Università di Kazan' per le cure di un benemerito Šamseddin, figlio di Husain, originario di Nižnaja Kursa, nel distretto di Kazan'.

I suoi gazel colpiscono, se così si può dire, per virtuosismo e virtù: l'autore vi canta l'amore e l'ambizione a Dio Eccerso, vi illustra la propria concezione del senso e del fine dell'umana esistenza. In «Sprovveduto, scuòtiti!»¹³, chiama i contemporanei ad apprestarsi alla vita ultraterrena e raccomanda l'imitatio di coloro che più sono premurosamente solerti. «Mestizia esige la preghiera», è specchio dell'atteggiamento che l'uomo deve assumere se aspira alla divina benedizione. Logica conseguenza di tali considerazioni è «Non lasciar speme, anima mia»: «Inizio e fine nessuno sa, di questo mondo, / Sempiterna, decrepita vecchiezza, è questo mondo...».

Nel murabba' «Ti ringrazio, o Dio, Creator dei mondi», l'autore presenta la propria interpretazione di alcuni versetti coranici.

Un'ulteriore conferma di come Kul Šarif si sentisse epigono di Ahmed Jasavi e di Sulejman Bakyrġani è offerta dal «Racconto (*Kyssa*) di Hubbi Xoža» pervenutoci in un'edizione a stampa del 1899, dovuta sempre alle generose cure degli eredi di quello stesso Šamseddin, figlio di Husain. Più tardi, già negli anni '80 di questo secolo, le nostre ricerche hanno riportato alla luce anche una variante manoscritta del racconto in questione, conservata presso la Biblioteca scientifica della sezione pietroburchese dell'Istituto Orientalistico dell'Accademia delle scienze russa¹⁴.

È nostra l'edizione critica del testo, condotta sulla base delle due varianti, a stampa e manoscritta, e con soddisfazione precisiamo che le due varianti sono complementari: il manoscritto è più integro, e in molte occa-

¹² G. TAHIRġANOV, cit., p. 67;

¹³ Il primo verso dà il titolo alla composizione;

¹⁴ Ms. N° A1309, ff. 47-53.

sioni compensa le lacune del testo a stampa, che pare rifarsi a un manoscritto assai più antico.

Il poema – nel quale si raccontano singolari eventi nella vita di quei musulmani d'Asia Centrale in seguito annoverati tra i «santi» – inizia in maniera tradizionale, cioè con la lode a Dio e al Profeta, e prosegue con la presentazione al lettore dei protagonisti: Xuža Ahmed Jasavi, il suo «sostituto» Hakim-ata Sulejman, la di lui moglie Ganbar-ana, e così via.

Hakim-ata Sulejman e Ganbar-ana danno alla luce tre figli: chiamano i primi due Asxar e Mahmud, e il terzo Sultan Hubbi.

Hakim-ata ama soprattutto Asxar e Mahmud, mentre Ganbar-ana vezzeggia il più piccolo. Ormai adolescenti, Asxar e Mahmud, secondo i desideri del padre, cominciano a occuparsi di agricoltura, e seminano lenticchie; Sultan Hubbi è attratto invece dalla caccia col falco, che era poi la passione del Maestro Ahmed Jasevi: inclinazione non particolarmente gradita a Hakim-ata.

Questi, un giorno, convoca i figli: subito Asxar e Mahmud interrompono il lavoro dei campi e accorrono, ma Hubbi appare solo dopo il reiterato appello della madre, lasciando i genitori in apprensione. Così egli motiva il ritardo: alle grida di uomini in barca che stavano affondando, era corso in aiuto e li aveva tratti in salvo a riva, con le loro merci. Sulejman, però, non credette alle parole del figlio, e Hubbi, sfilatasi la camicia, gli mostrò il marchio profondo impresso dalla fune sulla schiena, affermando che il convoglio dei naufraghi da lui salvati sarebbe presto arrivato. E sopraggiunge la carovana, e quegli uomini donano a Sulejman la decima parte dei loro averi. Sulejman non accetta per sé quegli omaggi, e li divide fra Asxar e Mahmud, «dimenticandosi» di Hubbi. Allora quest'ultimo ordina ai macellai di uccidere dieci mucche e di allestire un banchetto, ed offre a tutti quegli uomini, al più piccolo come al più grande, la carne. Dopo di che dà loro dimostrazione della miracolosa forza dell'Islam; raccoglie infatti in un unico mucchio le pelli delle vacche e, accompagnato dal padre, si rivolge a ciascuna di esse con «bismilla». Le mucche, rianimate, si alzano, ringraziano per il ritorno a vita e, quasi nulla fosse accaduto, si dirigono al pascolo. Alla vista di tutto ciò, Sulejman si attribuisce il merito del portento, la carovana si allontana, mentre Hubbi si ritira con la madre a riposare. A sera, risentito con il padre a causa della sua «dimenticanza», scompare dalla camera, abbandonandovi i propri abiti. Ganbar-ana, accortasi solo il mattino successivo della scomparsa, piange amaramente; ma da Dio viene informata che il figlio è vivo e che si trova tra i Santi: in tal modo, i genitori saranno per sempre separati dal figlio.

Notizia dell'accaduto raggiunge il Maestro Ahmed Jasavi, il quale chiama a sé Sulejman e lo sottopone alla punizione: per un anno lo obbliga a lavorare come portatore di legna, e alla scadenza di quel termine lo perdonerà. Nell'epilogo, in prosa, veniamo a sapere che Sultan Hubbi, trasformato in cigno per volontà divina, vive realmente tra i Santi. Una volta, Sulejman scorge su di un albero tre cigni, ma non riconosce il figlio: per volere dell'Önnipotente, non gli sarà concesso di riverderlo fino al Giudizio universale.

Il racconto, è chiaro, persegue lo scopo di dimostrare la miracolosa forza della religione. Simili tratti caratterizzavano la produzione letteraria dei secoli XI-XII, finalizzata alla diffusione dell'Islam tra i popoli turchi d'Asia Centrale, e, a quanto risulta, rispondevano pure alle esigenze spirituali di un Kul Šarif, vissuto nel XVI secolo, il quale si autoproclamava continuatore di Bakyrğani e Jasavi. Va detto comunque che il motivo della metamorfosi dell'uomo in uccello s'incontra nel racconto popolare tataro «Sak-Sok»: qui, due bambini, maledetti dalla madre a causa della loro bricconeria, si trasformano negli uccelli Sak e Sok, e pure qui ai genitori non è dato di rivederli sino al giorno del Giudizio. «Sak-Sok» era considerato finora l'unico testo nel quale ricorre tale motivo: ma ecco già una smentita. Questo ci induce a postulare che le sue radici siano riposte nella coscienza religiosa popolare, e a segnalare la necessità di uno studio approfondito, comparativo.

Traduzione dal russo di Giampiero Bellingeri

Giampiero Bellingeri

ANATOLIA-ANADOLU: SORGENTE E «GRAVIDA MADRE»

Note oscillanti contorte tra la segnalazione e il ricordo, abbracciate da un coinvolgimento e una passione antichi, docili alla volontà della terra che aspetta seme e cure.

Appunti suggeriti da un gradito dono di padre Boghos Levon Zekiyan (Daniel Varujan, *Il canto del pane*. A cura e con introduzione di Antonia Arslan; traduzione di Antonia Arslan e Chiara Haïganush Megighian, Biblioteca letteraria di Guerini e associati, Milano 1992, 139 pp.), e tesi ad altra eco.

Il «Canto del pane», ossia un inno religioso impastato di sudore e di sangue, è la raccolta, incompiuta, di sedici poesie di Daniel Varujan (1884-1915), il maestro simbolista armeno, incubata nel 1913 e interrotta dalla morte violenta e tragica.

Raccolta incompiuta, si dice con rimpianto: ma quando il poeta imprime alle canzoni una carica generatrice, un movimento circolare, o a spirale, e le dispone secondo un'ispirata intenzione ciclica (cfr., dopo *l'Invozione alla Musa*: «... insegnami, e incorona di spighe la mia lira,/ perché sull'aia, alla fresca ombra del salice,/ io mi possa sedere e generare/ le mie canzoni», pp. 36-37, *Il Richiamo delle terre*, i *Contadini*, il *Giogo*, l'*Aratura*, la *Semina*, ... fino alle macine del *Molino*), allora s'intende che il compito dignitoso del lettore è quello di raccogliere la continuità ereditata, il frutto di un seme sparso, destinato alla terra perché rigeneri: ovvero la Pasqua, Hıdırellez, il Nouruz, la festa di primavera, il ritornello eterno del canto di Varujan.

Un cantico ricolmo di suggestioni – un granaio, direi, una greve cornucopia, e questo vuol farci capire, grazie all'Introduzione, pp. 9-34, Antonia Arslan –, e di sussurri, di echi, di rimandi e allusioni; così mi pare di sentire nella traduzione, che generosa mi trasmette i segni di un testo a fronte, «ripreso dalla prima edizione postuma (Costantinopoli, 1921)», p. 33.

Prodiga, la traduzione italiana, e ospitale, ché m'invita ad affacciarmi, a volgere ai caratteri e ai suoni armeni l'occhio e l'orecchio, allo scopo di captare possibili riflessi, bagliori, o abbagli, risonanti tra quelle righe.

La Curatrice sottolinea, con puntualità, a p. 14 «... al di là e al di sopra del patriottismo teorico, quel fondamentale, *carnale legame con la terra*

(corsivo mio, G.B.), quella progressiva riconquista della terra che si lega alle sorgenti primarie dello spirito del popolo armeno», (non solo); l'Arslan inoltre mette in rilievo, con sapienza, i tratti di quel «moto», di quella concezione circolare – che avvolge «ogni realtà e rende concreto anche l'infinito», p. 16 – dell'universo, di «cielo e terra che combaciano», (*ibid.*): «Varujan assume infatti in questa circolare comunione dell'intero universo anche tutte le creature», p. 20; «... un accecante, circolare lampo di congiungimento tra cielo e terra», p. 21; «l'ampio ventre» dei granai, pp. 128-29, è «la culla del nuovo ciclo della generazione», p. 22. Notiamo: «Raccolgo la messe con la falce,/ – La Luna è la mia amata – ...», pp. 78-79: versi carichi di alacre angoscia e di tristi presentimenti; il vibrante gesto del braccio che mena vigorosi colpi di falce (una falce di luna!, e un volto di luna!, classici) ripropone movenze e forme di circolarità, o il «riflettersi speculare e verticale di umano e divino, di creato e creatore», p. 26.

Assistiamo insomma a una grandiosa raffigurazione cosmica, dove uomini, animali, astralità («Un bue bianco, simile a un idolo, si confonde/nell'argento della luna», p. 89) animano e scandiscono i cicli dell'universo; e dove «livello realistico e livello simbolico s'intersecano continuamente», pp. 22-23.

Qui, ai confini sfumati di tale intersezione, che eleggo a simbolo di un anatolico crocevia, tendo a collocare i richiami a forme, a elementi di un linguaggio stratificato, poetico e fiabistico, coagulatisi, come ambra, e in quella specifica, complessa terra d'Anatolia, che era anche di Varujan, e nelle aree limitrofe.

Chiarisco subito: non voglio che una momentanea velleità umanisticheggiante, del resto già e tuttora messa a dura prova e travolta da ripetute atrocità e da ambizioni nazionali, o pan... nazionali, spazzi via, a sua volta, con l'emozione di un eventuale ispirato soffio, le specificità culturali di etnie e di gruppi diversi. Dunque, permangano le distinzioni e le identità, ma valga ancora la definizione, per niente neutrale, di Anatolia, Armenia e Caucaso come focolai di civilizzazioni, «maestrelle» all'incrocio di un quadrivio in un'area di mediazione, di rimeditazione.

«... Da lontano sento i sonagli delle mie mandrie/ che pascolano/ gli steli dei grani inaffiati dal miele/ della Via Lattea» (Pascolo, pp. 86-87).

Quando leggo di questa Via, latte, mi gusto il denso candore, mescolato al contrasto con l'oscurità, dell'immagine complessa. Via Lattea, figura, idea femminile, ma, pari a Luna, segnata, macchiata di ombre maschiline: cielo che sta sopra la terra e la feconda; quindi amplesso di notte celeste e tellurica. Nel Canto, già l'abbiamo additato, l'universo ruota, gira, si inverte, si rovescia di momento e di segno: la rorida madre terra si riflette nel cielo che smunge latte... Assaporo, e volentieri mi piego all'immagine, l'accetto: vuoi perché avvinto da ridondanze, o perché esteticamente essa visione «torna» bene così com'è, etimologica, galattica cioè; vuoi perché gli amici armeni interpellati mi dicono che nel verso:

«*Coreanneroun ciln orogowac melrerown mēj /Cir-kať inin*», *cir-kať in* significa «traiettoria del latte» (un calco che risale al V-VI secolo).

Ma mi ostino, e mi accerchia il ricordo che questa Via, composta in questi versi dagli stessi ingredienti nostri, in quell'area è raccontata diversamente: certo, con un esito sempre connesso, collegato al latte, alla nutrizione, al mantenimento della vita (cicli dell'alimentazione...). Un'idea, diciamo, che si colloca più vicina alla situazione della nutrice, la quale non è necessariamente una madre, visceralmente intesa. Mi piacerebbe non solo immaginare, ma rinvenire un'attestazione, un indizio, un elemento che comunque funzionerebbe in un ingranaggio mitopoietico congegnato su misura di vegetale, oltre che di secrezione animale magari di origine vegetale: steli, d'erba assimilata, e latte; steli, di grano poi macinato, e farina e pane; una perpetua immissione nell'orbita vitale. In tal modo assisteremmo a una dilatazione, a una moltiplicazione cosmica, a circolarità concentriche. Alludo, aspiro a quella stessa «galassia», che in quell'area è raffigurata anche come Via, o Convoglio, o Tragitto, o Scia, del Ladro della Paglia: si confronti, per esempio, il persiano *kāb-kešān*, il turco *saman uğrusu/saman yolu*, «tiratori di, ladro di, strada di paglia». E rimugino, e rumino e macino pagine.

Pagine 120-103: «... la sposa in cima a un covone, scoperto dallo zefiro il seno/ dove la Via Lattea svuota il suo latte brocca dopo brocca». Ancora *cir-kat'in?*

Eh, no! 'stavolta l'ho perso: qui quella Via Lattea è tradotta così per rendere agevole a noi la comprensione nella nostra lingua, avvezza al latte e non ancora divezza. Ma nel testo armeno:

ow kə parpē Yardgołn iz kat'ə sap'or ar sap'or,

che Paola Mildonian, coinvolta, mi recita, fa finalmente capolino, e lo colgo con le mani nel sacco, e lo smaschero, *goł*, il «ladro», che dissemina in cielo paglia, o fieno: *yard* (pron. hard).

Ecco allora che risorge, si rilancia e pullula in luminosa, vittoriale spirale, un'erba preziosa, elemento vitale, provvidenziale d'inverno, disseccato per rinverdire la vita, come il luccicante pulviscolo che dona il grano all'ombelico del mondo: grempo materno-macine del mulino.

Proporrei alle Signore traduttrici, Antonia Arslan e Haïganush Meghghian, Chiara, una mia parafrasi; ribadirebbe a puntini roridi di latte e oro l'aureola di quei versi, già smaglianti:

Covone – stretto in vita, ampia la bionda chioma – e sposa e seno nudo al vento, a scia di pentito (curva accennata!) ladro che rifonde, riversa da brocca-cornucopia e fili e gocce fino all'ultima pagliuzza-stilla.

E noi, ladri d'immagini, saremmo ricatturati in un galattico vortice, e in un mulinello!.

Ora, è arduo non seguire quel solco, quelle orbite invitanti già tracciate dall'astro di Daniel Varujan, e non abbandonarsi a quelle movenze che circuiscono.

“La mia terra è dorata.../ le spighe in quattro file/
si sono rivestite/ di ambra e di sole” (pp. 72-73)

Anche qui, non posso reprimere un'associazione spontanea di idee.

L'ambra, in armeno *sat*⁶, in quell'area, e in quest'ambito dorato, trasmette ancora una stringente inclinazione, fisica, magnetica, alla paglia, ciò che resta del sacrificio della spiga: in persiano è *kâbrobâ* (> turco *kebrûba*, *kebrîbar*), "attacca, tira, piglia-paglia". I frammenti che osserviamo in trasparenza racchiusi nell'ambra starebbero a rappresentare, in un microcosmo di affezioni, l'evento grandioso cantato nel poema, il segno di un avvenuto raccolto, un granaio assolato custode del laborioso parto della terra ingravidata dal seme e coltivata dall'uomo. Uomo colto, Varujan sente e coglie questi particolari e sa come far vibrare le sfumature più lievi. Così come conosce i motivi, pagani cristiani e musulmani, di Elia-San Giogio-Khîdhir, valenza sempreverde della radice araba *kh.db.r.*. Eccola infatti verdeggiare in mano di bimba: "... e quando planterai un ramo di salice/ che ogni aprile tu possa vederti verde/ sotto la sua ombra" (pp. 120-121). E mi rivedo in Turchia, sotto i salici della locanda di Vakifli, il villaggio abitato da Armeni, nei dintorni di Antiochia e dell'incontenibile Asi-Oronte: terre costellate di *makam*, ovvero manifestazioni di Hizîr-Surp Jorjos per eccellenza.

Ormai, volge al tramonto, sulla terrena, umana precarietà di una situazione politica inlita, il ciclo del Canto incrinato di Varujan. S'incrina anche la punta, l'apice della falce, ora implacabile seminatrice di morte: "... la mia falce ha colpito una pietra.../ -il mio fegato sanguina". (pp. 81-82). Sui papaveri scarlatti – o gonfaloni selvatici, come li chiamiamo lungo il Padus; non so sull'Arasse – prevarrà il lugubre marchio, la nera piaga che ne segna i petali sul fondo del calice di fiele ("Cogli, sorella, non i papaveri, ma la fiamma;/ avvogli del loro incendio il tuo grembiule verginale"., pp. 66-67).

"È dispiegata l'infinita schiera/ Batte a ogni porta il campanaccio/ ... Vedi, nel vento ha inizio estrema mietitura/ ... Si disperde il grano per il cielo/ S'allunga l'ombra sulla terra/ Dio, mio Dio! un rimedio a quest'angoscia/ ... Anche a noi, la nostra parte di farina/ prima che crolli eclissi sempiterna/ ... Lo stagno fonderà dentro la pentola,/ Non piangano i bimbi sopra i monti/ Lo stagno fonderà dentro la pentola/ Omer non giungerà in aiuto...". Dunque, nemmeno l'ultimo raccolto di Orhan Veli si svolgeva in una campagna serena: era malato ancora, quel sole d'Anatolia. Intanto per Fazîl Hüsnü Dağlarca, imperturbabile pari ai cieli, camminava, sui sentieri di Sebaste/Sivas, come Varujan, camminava ...:

"Scorreva/ Kizilirmak, grande, schiumoso,/ In fondo a un palo di telegrafo,/ Senza affanno, né bava, come l'epoche,/ Camminava una formica di Sivas// Lucenti, dalla sponda di là,/ Nitivano,/ Cavalli,/ Lei non capisce tappe e soste di cavalli// Beato, pieno, il suono dei suoi passi/ Si sentiva/ Eroica./ Santa secondo i passi di una fame,/ Camminava,/ Da terra// Dal suo cammino quieto è chiaro,/ Conosceva/ Il monte, l'acqua, l'erba, deliziata/ Sciolta dalle altre formiche,/ Camminava/ Verso altre formiche// Solerte, laboriosa, infaticabile,/ Somigliava/ A quelle d'Africa, di Cina, di Parigi,/ Nera, sulla fronte della terra nera/ Camminava,/ Più libera di sorte scritta in fronte// Di pensieri, di scontri non sapeva,/ Non era in marcia/

Mai il suo sogno./ A un chicco di frumento/ Camminava,/ Una formica di Sivas.”

Invece, si scontrano, le idee e i sogni, e s'infrangono e si scontano. Ben lo sapeva anche un altro poeta di quelle terre, solerte, ostinato al punto di voler tracciare solchi nei cortili impenetrabili delle prigioni, dove sole non nasce. Pure, ecco un suo idillio:

“Terra era pronta
 la carne bruna scura come nata da madre
 terra aspettava
 tumide labbra umide socchiuse
 l'attesa non fu lunga
 nel bagliore dell'alba sparso dall'alto-bruchi vividi minuscoli-
 flù il seme
 fremette di voluttà la terra
 in sé attirò seme che irrorà
 pulsando aperta e chiusa
 pulsando aperta e chiusa
 e poi languida
 bella ben più
 turgida sudata
 si stirò
 a dire io son più forte della morte
 era gravida oramai.”

Ho voluto chiudere, per riaprire, con un Hikmet, quasi a riprendere il “Canto del pane”. Si pensi: Hikmet cantava bu memleket bizim, “questo paese è il nostro”, dei Turchi; e cantava il volo di nozze del seme a quella terra che era pure di Varujan. Terra negata a entrambi: all'Armeno, ammazzato a pugnate, e al Turco, morto esule trent'anni fa, a Mosca sovietica, nel 1963, di mal di cuore e nostalgia, cinquant'anni dopo il concepimento di un Canto del pane. Di giugno.

ANCORA SUL PALAZZO DI İSHAK PAŞA A DOĞUBAYAZIT *

Sul cosiddetto İshak Paşa Sarayı di Doğubayazıt sono tornati nel 1988, in *Georgica II*, Giampiero Bellingeri e Giovanni Curatola, che in un lungo e documentatissimo articolo¹ si sono occupati dei problemi, storici e artistici, posti da questo straordinario monumento.

Come si sa, la «storia» del palazzo presenta numerosi lati oscuri, tra i quali non ultimi quelli concernenti l'identità e l'origine dell'artefice – che le antiche cronache, i resoconti di viaggio e le leggende locali dicono di volta in volta armeno², *süryani*, cioè nestoriano³, greco di Gümüşhane⁴, mentre le caratteristiche della decorazione esterna del complesso, le analogie col vicino, geograficamente e anche cronologicamente, monastero di S. Taddeo, fanno propendere Curatola per una attribuzione di paternità armena⁵ –, e l'identità e la collocazione temporale del committente stesso.

Una fonte allora non a disposizione dei due autori può forse fornire qualche dettaglio in più sull'intricato problema.

* Un sentito ringraziamento va alla prof. Gabriella Uluhogian e a Ramaz Gorgadze, dell'Istituto di Studi Orientali «G. C'ereteli» di Tbilisi, il cui prezioso aiuto ha reso possibile la realizzazione di questo articolo.

¹ G. BELLINGERI-G. CURATOLA, *Sul tarh-ı jedid, «art nouveau», dei Jaq'eli di Bayazid*, in *Georgica II*, a cura di L. MAGAROTTO e G. SCARCIA, Bologna, Il cavaliere azzurro, 1988, pp. 141-218, peraltro ignorato, come gli altri contributi italiani in materia ad eccezione di un articolo di Bombaci – in turco – su Ghazna (Afghanistan), in quello che sembra essere l'ultimo lavoro apparso sull'argomento, di H. GÜNDOĞDU, *Doğubayazıt İshak Paşa sarayı*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1991.

² BELLINGERI-CURATOLA, *op. cit.*, p. 166.

³ BELLINGERI-CURATOLA, *op. cit.*, pp. 171-172.

⁴ BELLINGERI-CURATOLA, *op. cit.*, pp. 179-180 e n. 23 alle pp. 179-180.

⁵ BELLINGERI-CURATOLA, *op. cit.*, pp. 213-217. Non deve stupire che committenti musulmani si avvalsero di architetti cristiani. Cristiani si trovavano tra gli architetti imperiali fin dall'epoca di Sinan, mentre in un ambito più popolare, tra i maestri costruttori (*kalfa, maistores*) – che gradualmente passarono da semplici artigiani alle dipendenze degli architetti a progettare e realizzare in prima persona proprie opere – troviamo, soprattutto nelle province balcaniche, autentiche dinastie familiari cristiane, al lavoro sia al servizio della committenza privata che, più raramente, nel settore delle opere pubbliche: cfr. M. CERASI, *Late Ottoman Architects and Master Builders*, in «Muqarnas», 5, 1988, pp. 87-90.

Si tratta del primo volume della corrispondenza del *kat'olikos* Lowkas di Karin (1722-1799), relativo agli anni 1780-1785⁶, dove numerose sono le missive indirizzate a personalità armena e musulmane di Bayazit e dintorni.

Alcune di queste – una decina – hanno come destinatario Isaf (o Isax) *p'asay*, cioè quello stesso Īshak II «il Piccolo», pascià di Bayazit – da non confondere con l'antenato Īshak I «il Grande» – a cui è generalmente attribuita la costruzione del palazzo, e del quale non conosciamo esattamente i tempi di permanenza in carica a Bayazit.

L'epistolario ci mostra chiaramente quanto fossero intense le relazioni tra il capo della Chiesa armena e i pascià della frontiera ottomana (in particolare, i titolari dei geograficamente contigui *paşalik* di Kars e Bayazit), nonostante il fatto – o, piuttosto, forse proprio per questo – che il primo fosse allora ancora suddito persiano e risiedesse in un territorio verso il quale la Russia manifestava un crescente interesse, oltre che con altre entità dell'epoca come il regno di Georgia, il patriarcato armeno di Costantinopoli e naturalmente le comunità armena anche della Diaspora, mentre meno stretti risultano essere i rapporti con le autorità persiane (ad esempio, un solo dispaccio inviato ad Aḥmad Xān di Xoy).

Nelle lettere vengono trattati svariati argomenti: puri e semplici convevoli in uso tra buoni vicini, invio di doni, scambio di informazioni, dato che i contatti del *kat'olikos* con i correligionari in Persia, Transcaucasia e Russia ne facevano una fonte particolarmente bene informata.

Ecco allora, ad esempio, nel 1781 Lowkas rispondere ad Abdullah, pascià di Kars, che gli aveva chiesto notizie prima sulla situazione in Transcaucasia (inviandogli anche in dono, tramite il proprio tesoriere İbrahim Ağa, un cavallo)⁷, e poi, nel novembre dello stesso anno, sulla spedizione russa nel Māzandarān⁸.

Del resto, come leggiamo nell'introduzione di Vardan Grigoryan, Lowkas si serviva delle sue relazioni per proteggere gli interessi della Chiesa armena e alleviare le condizioni di vita delle comunità sparse nei territori dell'impero ottomano⁹: di qui la necessità di intrattenere buoni rapporti, anche epistolari, con potentati locali spesso turbolenti, che per di più tendevano talvolta «a intromettersi nelle questioni ecclesiastiche»¹⁰, e in questo contesto ci sembra che a Īshak Paşa fosse riservata una particolare attenzione tra i governanti musulmani, come paiono testimoniare le almeno 10 lettere indirizzate a Īshak Paşa, a fronte, ad esempio, delle 4 che hanno

⁶ *Divan Hayoc' Patmowt'yan*, libro I, Lowkas Karnec'i, vol. I, 1780-1785, a cura di Vardan Grigoryan, Erevan, Haykakan SSH GA Hratarakč'owt'yown, 1984 (citato d'ora in avanti come *Divan*).

Lowkas, nato in un villaggio nei pressi di Erzurum (in armeno Karin), era succeduto nel 1780 a Simeon di Erevan: sulla figura di Lowkas cfr., ad esempio, *Divan*, pp. 19-37.

⁷ *Divan*, pp. 68, 180 e lettera n. 296.

⁸ *Divan*, lettera n. 503.

⁹ *Divan*, p. 68 e n. 57 alle pp. 547-548.

¹⁰ *Divan*, p. 67.

come destinatario il pascià di Kars (per limitarci ai *paşalık* ottomani geograficamente più prossimi a Eǰmiacin).

Per quanto riguarda Bayazıt, diciamo subito che dalle lettere non emergono novità clamorose: non si parla cioè né di palazzi, né di architetti, né di semplice manodopera, né tantomeno vediamo il *kat'otikos* complimentarsi col pascià per la splendida residenza.

Uno dei pochi dati certi ricavabili dalla corrispondenza è, tuttavia, un nuovo termine *a quo* per la datazione della presenza di İshak a Bayazıt.

Se il pascià è infatti menzionato per la prima volta in una lettera del settembre 1780¹¹, una nota ci informa del dono – il solito cavallo – da lui inviato a Eǰmiacin nel febbraio 1779¹², mentre la data finora più arretrata, desunta da una sua lettera inviata al pascià di Erzurum e al re Ereǰ'le II di Georgia, era l'8 novembre 1783¹³.

Contemporaneamente, la presenza ad Axalcixe, nell'ottobre-novembre 1780¹⁴ e tra il 1783 e il 1788¹⁵, di un Süleyman Paşa «della famiglia di İshak Paşa» fa pensare che la città georgiana sia stata, almeno temporaneamente, sottratta al dominio del «ramo principale» – quello discendente da İshak Paşa «il Grande» – dei Çıldıroǰulları e affidata a un «ramo collaterale» della stessa famiglia¹⁶.

İshak sembra poi esercitare in prima persona il potere a Bayazıt e quindi, almeno per il periodo 1779-1785, crediamo non sia il caso di ipotizzare una reggenza da parte del figlio Mahmud – il quale tra l'altro non compare, come del resto il fratello İbrahim, nella corrispondenza –, come invece fa il turco Alpaslan, secondo il quale, infatti, Mahmud, figlio e successore di İshak Paşa, avrebbe detenuto il potere a Bayazıt, *de facto* e *de iure*, perlomeno tra il 1776 e il 1798¹⁷.

¹¹ *Divan*, lettera n. 66.

¹² *Divan*, n. 58 a p. 548.

¹³ BELLINGERI-CURATOLA, *op. cit.*, p. 159.

¹⁴ *Divan*, lettere nn. 194 e 240.

¹⁵ *Mez'kavkazskie političeskie i torgovyje svyazi vostočnoj Gruzii (konec 60-ch – načalo 90-ch godov XVIII v.)*, II *vypusk*, a cura di V. N. GAMREKELI, Tbilisi, Mecniereba, 1991, s.v. *Sulejman-paşa*, pp. 151-152 (in russo) e *Suleiman, Axalcixis paşa*, p. 165 (in georgiano). In una lettera datata 10 luglio 1784, Süleyman Paşa si firma esplicitamente «*vali* di Çıldır»: cfr. GAMREKELI, *op. cit.*, I *vypusk*, Tbilisi, Mecniereba, 1980, pp. 198-199.

¹⁶ Secondo M. THÜREYYÄ, Süleyman Paşa (*Ishaq Paşa 'âilesindir*) sarebbe stato al potere a Çıldır dal 1185 al 1205 (1771/1772 – 1790/1791), anno della morte: cfr. *Sijill-i 'otbmâni*, İstanbul, vol. III, 1315, p. 88. İshak Paşa sarebbe stato *vali* di Çıldır e Axalcixe, per un periodo di tempo imprecisato, a partire dal 1791/1792, dopo che suo padre Hasan Paşa aveva ricoperto l'incarico di *vali* di Çıldır dal 1760/1761 al 1764/1765, e sarebbe caduto in disgrazia per aver provocato la destituzione di Şerif Paşa: cfr. BELLINGERI-CURATOLA, *op. cit.*, pp. 158-159. Uno Şerif Mehmed Paşa, stando a quanto riporta il *Sijill-i 'otbmâni* «nipote» (*hafid*) di İshak Paşa e figlio (*maxdüm*) di Süleyman Paşa, sarebbe stato *vali* di Çıldır – dopo İshak Paşa (e questa volta si tratta evidentemente del «Piccolo») – tra il 1206 e il 1211 (1791/1792 – 1796/1797): cfr. vol. III, p. 144. Secondo Gamrek'eli, Süleyman Paşa si sarebbe trovato ad Axalcixe una prima volta tra il 1767 e il 1769 e successivamente tra il 1770 e il 1791, İshak Paşa II, invece, nel 1791/1792, e Şerif Paşa negli anni 1792-1796 e poi ancora nel 1801/1802: cfr. GAMREKELI, *op. cit.*, II *vypusk*, p. 139.

¹⁷ I. ALPASLAN, *Ağrı. Anadolu'nun giriş kapısı*, Ankara, 1985, p. 51 (citato in BELLINGERI

Per quanto riguarda il palazzo, Lowkas non ne fa parola nemmeno in una lettera dell'ottobre 1784, indirizzata a Costantinopoli, in cui dà notizia di un forte terremoto verificatosi a Muş e avvertito anche a Bayazit¹⁸.

Dalla corrispondenza tra Lowkas di Karin e İshak Paşa risulta però chiaramente – ed è questo a nostro parere l'aspetto più interessante – l'ampiezza dei rapporti che legavano i due centri di Ējmiacin e Bayazit, al di là di quanto la semplice, suaccennata vicinanza geografica possa far presagire¹⁹.

İshak Paşa non era l'unico in città ad essere in contatto con Lowkas e anzi, com'è ovvio, la maggior parte delle lettere inviate a Bayazit hanno come destinatari i rappresentanti ufficiali della locale comunità armena. Ed ecco allora che, chi esamini la corrispondenza, acquista subito familiarità, ad esempio, con Mkrtič' *vardapet*, tēr Vahan, Sahak *atay*, *xojay* Yakob il *k'ealanī'ar* o il *nowirak* Karapet *vardapet*, alcuni cioè tra i principali interlocutori di Lowkas in città.

Il *kat'otikos* appare in contatto continuo con i suoi correligionari, libero di trattare con loro questioni pratiche, amministrative, finanziarie, disciplinari senza l'intervento del pascià: particolarmente degne di nota, in questo senso, ci sembrano la lettera in cui si incarica *paron* Gēorg di Kars di acquistare farina – o pane – a Kars e Bayazit per trasportarla poi a Ējmiacin, afflitta dalla carestia²⁰, o la lettera di censura inviata a Karapet *vardapet*, accusato di intromettersi in questioni non di pertinenza del suo ufficio di *nowirak*²¹.

A conferma dei rapporti, peraltro facilmente intuibili, esistenti tra Bayazit e il monastero di S. Taddeo è poi la lettera del 27 marzo 1783 indirizzata a Ep'rem *vardapet*, *nowirak* a Tabriz e Xoy, in cui si accenna alla richiesta, inoltrata dai sacerdoti e dai *k'eat'xowtay* di quest'ultima città a Bayazit, di un *araĵnord* per la chiesa di San Taddeo Apostolo²².

Per lo scopo che ci siamo prefissi di raggiungere con questa nota, sono però più rilevanti le lettere scritte alle personalità musulmane della zona, meno numerose ma comunque ben rappresentate nel volume.

Il nome di İshak Paşa appare per la prima volta, s'è detto, in una lettera

CURATOLA, *op. cit.*, n. 22 a p. 177).

¹⁸ *Divan*, lettera n. 1071, p. 474.

¹⁹ Rapporti che dovevano comunque intercorrere da lunga data. Nel 1723, preoccupato dall'avanzata russa nell'Azerbaigian in seguito all'invasione afghana della Persia e alla successiva caduta della dinastia safavide, il «governatore» di Bayazit avrebbe scritto al *kat'otikos* di Ējmiacin chiedendogli di intercedere in suo favore presso i russi e dicendosi in cambio pronto a farsi «armeno» insieme a tutta la sua gente. Benché lo stesso autore della cronaca non la reputi altro che un astuto stratagemma escogitato dagli ottomani per carpire la buona fede del *kat'otikos*, ci sembra comunque che una notizia del genere potesse risultare credibile soltanto in un ambiente ricco di contatti reciproci: cfr. *The chronicle of Petros di Sarkis Gilanentz*, trad. inglese e commento di C. O. MINASIAN con note aggiuntive di L. LOCKHART, Lisboa, Imprensa Nacional, 1959, pp. 50-51.

²⁰ *Divan*, lettera n. 303.

²¹ *Divan*, lettera n. 718.

²² *Divan*, lettera n. 736.

datata settembre 1780 in cui Lowkas, agli inizi del suo patriarcato, esprime il desiderio di continuare quei buoni rapporti che già intercorrevano tra il pascià e il predecessore Simeon (1763-1780)²³, suggerendo così, implicitamente, la possibilità che İshak governasse Bayazıt già prima del 1779.

In alcune lettere si accenna solo, oltre che ai convenevoli di rito, ai regali fatti al pascià: abiti, candele, acqua di rose (*giwlap*), riso e aceto²⁴, stoffe, riso, aceto, candele «e altre cose» (*ev zayl ırs*)²⁵ oppure, semplicemente, «doni» non meglio specificati²⁶.

E il pascià contraccambia: eccolo allora mandare «un buon cavallo» al *kat'otikos*, il quale ringrazia²⁷, mentre una nota definisce «numerosi» i doni inviati da İshak, tramite Rıdvan Ağa, fino al febbraio 1782²⁸.

In altre si affrontano temi più scottanti, come il problema costituito dagli armeni cattolici (indicati col termine *axf'armay*, «scismatico», dal turco *aktarma*, *abtarma*), fonte di crescente inquietudine per Lowkas, che in questa circostanza, facendo propria la politica di insofferenza per l'opera di proselitismo svolta dai missionari occidentali perseguita da certi patriarchi di Costantinopoli e da alcuni predecessori nella Santa Sede di Ējmiacin²⁹, invoca l'aiuto dei pascià ottomani e del re di Georgia contro gli armeni uniti a Roma³⁰.

Tralasciando le numerose lettere inviate a questo proposito a Mkrtič' *vardapet*, Lowkas si rivolge una prima volta a İshak Paşa nel novembre 1781, chiedendogli di intervenire contro gli *axf'armay* che si sono fatti insolenti, non ubbidiscono più al clero e hanno rinnegato l'ortodossia³¹.

Nel giugno dell'anno seguente, su richiesta di Mkrtič' *vardapet*, ripete il suo appello, questa volta suggerendo a İshak anche quali misure adottare – «opprimerli, applicando multe e punendoli col terrore e col bastone, esiliandone alcuni, alcuni incarcerandoli e infliggendo agli altri tormenti di vario genere» – per costringere gli armeni cattolici a far ritorno all'antica fede, e ricordando al pascià come lo stesso sultano avesse preso posizione a favore dell'ortodossia contro i cattolici³²: in seguito, lo ringrazia per l'aiuto

²³ *Divan*, lettera n. 66.

²⁴ *Divan*, lettera n. 216.

²⁵ *Divan*, lettera n. 501.

²⁶ *Divan*, lettera n. 991, in turco.

²⁷ *Divan*, p. 301 e lettera n. 594.

²⁸ *Divan*, n. 133 a p. 554.

²⁹ *Histoire des Arméniens*, a cura di G. DÉDÉYAN, Toulouse, Privat, 1982, pp. 425-428; C. A. FRAZEE, *Catholics and Sultans*, London, Cambridge University Press, 1983, pp. 178-189; l'atteggiamento del clero ortodosso armeno verso i missionari cattolici ed i loro proseliti – in questo caso relativamente alla Georgia –, soprattutto tra la fine del '600 e la fine del '700, è aspramente criticato nella discussa ma ben documentata opera di M. TAMARATI, *L'Eglise géorgienne. Des origines jusqu'à nos jours*, Roma, Imprimerie de la Société Typographique-éditrice romaine, 1910, in particolare p. 582, n. 1 a p. 582 e pp. 606-642.

³⁰ *Divan*, p. 73.

³¹ *Divan*, lettera n. 511, p. 273.

³² *Divan*, lettera n. 653, in particolare p. 326.

prestato, esortandolo anzi a proseguire in quella linea di condotta e a proteggere Mkrtič³³.

Sempre restando in materia di politica ecclesiastica, nel 1781 vediamo Īshak Paşa sollecitare l'investitura a vescovo di Mkrtič^c *vardapet*, *arajnord* della chiesa di S. Giovanni a Üçkilise, prontamente concessa da Łowkas³⁴, che però non ritiene di dover fare altrettanto in una analoga occasione, nel dicembre successivo, quando nomina Petros *vardapet vēk'il* e non *arajnord*³⁵, come pure gli era stato chiesto dallo stesso Īshak³⁶.

L'ultima lettera inviata al pascià, in turco, è datata 19 agosto 1784³⁷, mentre un ulteriore accenno a Īshak si trova in una lettera, indirizzata al *nowirak* Isahak *vardapet*, a Costantinopoli, del 18 novembre dello stesso anno³⁸.

Indice di stretti contatti con la classe dirigente ottomana sono anche, e soprattutto, le lettere scambiate con diversi personaggi, di rango inferiore a Īshak Paşa, di Bayazıt e dintorni.

Tra essi, particolarmente noto a Łowkas doveva essere Rıdvan Ağa di Bayazıt³⁹, definito *barazat* (cioè «fratello», ma anche, e forse in questo caso più appropriatamente, «parente, consanguineo» o anche semplicemente «famiglio») di Īshak Paşa⁴⁰: a Rıdvan vengono di volta in volta inviati in dono abiti – nell'occasione precedente –, 20 litri di riso⁴¹, un vaso di acqua di rose tramite *tēr Vahan*⁴² e, nel dicembre 1781, anche informazioni su Erekle II di Georgia⁴³.

Sempre a Bayazıt risiedeva il «figlio di Yunus Beg» a cui sono indirizzate due lettere, la seconda delle quali in turco e accompagnata da regali⁴⁴.

Yunus Beg sembra ne avesse due di figli, Salman e Mehmed, o piuttosto Mahmud⁴⁵: a Salman Beg – definito però solo «fratello di Mahmat Bēk» – vengono donati acqua di rose e un lungo cero sottile del tipo chiamato *momapat*⁴⁶ e, sempre tramite *tēr Vahan*, un vaso di acqua di rose⁴⁷, mentre Mehmed/Mahmud (*Mahmat* nel testo armeno), «figlio di *Iwnowz Bēk*», – che nel 1779 aveva recato a Ējmiacin il cavallo donato da Īshak Paşa – riceve una lettera⁴⁸, ma non regali.

³³ *Divan*, lettera n. 655.

³⁴ *Divan*, p. 67 e lettera n. 510.

³⁵ *Divan*, lettera n. 526.

³⁶ *Divan*, lettera n. 527.

³⁷ *Divan*, lettera n. 991.

³⁸ *Divan*, lettera n. 1087, p. 484.

³⁹ Cfr. *supra*, p. 339 e n. 28 a p. 339.

⁴⁰ *Divan*, lettera n. 993, in turco.

⁴¹ *Divan*, lettera n. 218.

⁴² *Divan*, lettera n. 513.

⁴³ *Divan*, lettera n. 515.

⁴⁴ *Divan*, lettere nn. 67 e 992 (quest'ultima in turco).

⁴⁵ Secondo *Divan*, n. 58 a p. 548.

⁴⁶ *Divan*, lettera n. 217.

⁴⁷ *Divan*, lettera n. 513.

⁴⁸ *Divan*, lettera n. 252.

Due lettere, sempre senza doni, vengono mandate anche ad Abdullah Beg di Toprakkale: nella seconda compare un Seyyid Beg di Diyadin che, invece, riceve un vaso di acqua di rose⁴⁹.

Infine, il 7 agosto 1784 viene inviata una lettera anche ad un certo Abdal Ağa di Bayazıt⁵⁰.

Particolarmente interessante, almeno in potenza, è poi la lettera, datata anch'essa 7 agosto 1784, indirizzata a İshak Paşa tramite un – per noi – misterioso *çolax* Aġvan, anch'egli definito, come Rıdvan Ağa, *harazat* di İshak⁵¹.

Il motivo del «monco» (*çolak* in turco), come si sa, è una costante delle leggende fiorite intorno al palazzo di İshak Paşa e si applica di volta in volta alle figure del committente e del costruttore del *saray*⁵², costruttore che – abbiamo visto – talvolta è detto di origine armena⁵³.

Ecco quindi che un Aġvan monco – pur tenendo presente che *çolax* è usato di solito in armeno nell'accezione di «zoppo» –, in qualche misura «intimo» (*harazat*, termine anch'esso – s'è detto – dai molteplici significati) del pascià e, come sembra suggerire il nome, armeno⁵⁴, assume, in questo contesto ricco di elementi spesso vaghi e stereotipati ma non necessariamente di fantasia, una particolare rilevanza: chi potrebbe essere stato più vicino a İshak Paşa dell'architetto autore della sua splendida residenza?

Lasciando in sospeso la domanda, con la speranza di acquisire nuovi elementi su *çolax* Aġvan, magari da altri volumi della corrispondenza di Lowkas di Karin, ci sembra che le lettere del periodo 1780-1784 restituiscano un quadro quasi idilliaco dei suoi rapporti con İshak Paşa e più in generale con i governanti del *paşalık* di Bayazıt, il che non fa che confermare la possibilità, anzi la probabilità che, data anche la composizione etnica della zona⁵⁵, İshak abbia fatto ricorso, se non ad un architetto armeno, almeno a maestranze armene per la costruzione del suo palazzo.

⁴⁹ *Divan*, lettere nn. 512 e 595; Abdullah Beg e Seyyid Beg sono ricordati insieme anche in *Divan*, lettera n. 596.

Diyadin si trova 38 km. a occidente di Bayazıt, lungo la strada che conduce a Erzurum: sulla città (e sul distretto e monastero omonimi), cfr. T. X. HAKOBYAN – ST. T. MELİK'-BAXŞYAN – H. X. BARSELYAN, *Hayastani barakic' şrjanneri tetanownneri bararan*, Erevan, Erevani Hamalsarani Hratarak'owt'yown, 1988, vol. II, pp. 96-97, s.v. *Diadin*, che però non riporta, tra le possibili varianti del nome, la lezione *Diatin* con cui il toponimo compare in *Divan*.

⁵⁰ *Divan*, lettera n. 990.

⁵¹ *Divan*, lettera n. 989.

⁵² BELLINGERI-CURATOLA, *op. cit.*, pp. 166-168 e 170.

⁵³ Cfr. *supra*, n. 2 a p. 335.

⁵⁴ Anche se secondo Ačařean, che infatti non registra alcun Aġvan di rilievo, si tratta di un nome «molto poco comune»: cfr. H. AÇAŘEAN, *Hayoc' anjnanownneri bararan*, Bayrüt, Sevan, 1972, vol. I, p. 109.

⁵⁵ Alla metà del '700, la popolazione di Bayazıt – conosciuta fino al xv secolo col nome armeno di Darowynk' – sembra ammontasse a 2000 «case», tutte armene, mentre all'epoca della I guerra russo-turca (1805-1812) troviamo in città 1735 «case» armene contro 310 musulmane (H. S. EP'RİKEAN, *Patkerazart bnaşarbiġ bararan*, Venezia, S. Lazzaro, 1903-1905, vol. I, p. 391; HAKOBYAN – MELİK'-BAXŞYAN – BARSELYAN, *op. cit.*, p. 584). Serovbe di Karin, nel 1812, calcolava la popolazione di Bayazıt in 12.000 persone, numero che, a causa delle ripetute

guerre russo-turche, decrebbe fino a raggiungere le 5000 unità, tra cui 2000 armeni, del 1914 (HAKOBYAN – MELIK'-BAXŠYAN – BARSELYAN, *op. cit.*, p. 584); l'inglese KINNEIR, che descrive Bayazit nel capitolo dedicato all'Armenia, ne valuta invece la popolazione, probabilmente esagerando, in 30.000 persone, la maggior parte delle quali «turche» e il resto armene (J. M. KINNEIR, *A geographical memoir of the Persian empire*, London, John Murray, 1813, p. 327). Sempre a Darowynk', secondo le antiche cronache armene, fu sepolto Smbat Bagratuni, generale di Xosrow II Parviz: cfr. YOVHANNĒS DRASXANAKERTC'Ī, *History of Armenia*, trad. inglese di K. H. MAKSODIAN, Atlanta, Scholar Press, 1987, pp. 97 e 251; SEBĒOS, *Storia*, trad. italiana di C. GUGEROTTI, Verona, Mazziana, 1990, p. 80. GÜNDOĞDU ricorda invece solo di sfuggita l'esistenza di altri nomi di Doğubayazit come, ad esempio, *Taryunk*, *Daryunk*, senza però specificarne l'origine, mentre l'unico accenno alla presenza armena nella zona è l'accusa, di rito, delle «atrocità» commesse dagli armeni nel 1917 nei confronti della popolazione turca locale (*op. cit.*, p. 4).

Per maggiori ragguagli su Doğubayazit, cfr. comunque EP'RIKEAN, *op. cit.*, pp. 389-395, *s.v. Bayazid*; HAKOBYAN – MELIK'-BAXŠYAN – BARSELYAN, *op. cit.*, pp. 583-584, *s.v. Bayazet*; *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1979 (5ª ed.), vol. II, pp. 368-369, *s.v. Bayezid*.

Daniela Meneghini Correale

DIDATTICA DELLA POESIA NEOPERSIANA
FRA VECCHIE E NUOVE CRESTOMAZIE

Lo studente che intenda oggi affrontare lo studio della lingua poetica neopersiana classica si assume il difficile compito di confrontarsi con una grave carenza di strumenti didattici. Allo stesso modo, chi è impegnato in questo settore dal punto di vista dell'insegnamento, si trova in genere a dover inventare il proprio mestiere. L'arretratezza degli strumenti didattico-formativi e la mancanza di metodologie verificate in questo campo di studi sono insomma conosciute da chiunque vi si sia dedicato, sia egli discente o docente.

Per quanto concerne il versante che più ci riguarda, e cioè quello dell'insegnamento, le soluzioni sembrano oggi lasciate alla libera iniziativa e alla buona volontà dei singoli. Dal momento che non esistono studi di didattica specifici e i testi di riferimento (grammatiche, dizionari, manuali, ecc.) sono in molti casi superati e inadeguati, se non addirittura inesistenti¹, ognuno tenta di formarsi una personale competenza che lo metta in grado di stabilire criteri corretti e condizioni produttive all'insegnamento. Si verifica, in tal modo, l'apparire di 'didattiche speciali', spesso improvvisate e sperimentali, il cui compito consiste nel provvedere, secondo criteri soggettivi e finalità di volta in volta differenti, a un conveniente adattamento delle regole fissate per la didattica in generale. Tali didattiche rispondono necessariamente a competenze e a interessi di vario tipo (storico, sociale, linguistico, ecc.) e necessitano, pertanto, di percorsi e di strumenti differenti.

Per chi, come noi, si occupa di questioni linguistico-testuali in testi poetici, le esigenze didattiche possono riassumersi in due momenti fondamentali: 1) insegnamento delle tecniche compositive che hanno guidato l'opera dei poeti; 2) sviluppo di un metodo analitico dello studio della poesia che metta in grado lo studente di riconoscere le caratteristiche testuali (grammaticali, lessicali, retoriche, tematiche, ecc.), ed extratestuali

¹ Si pensi, per esempio, alla mancanza di un moderno e affidabile dizionario etimologico, alla carenza di studi di storia della lingua e, in generale, alle lacune delle grammatiche e degli studi di linguistica applicati al neopersiano.

(storiche, sociali, culturali, ecc.) dei singoli autori o di ambiti stilistici con la conseguente acquisizione di capacità interpretative globali.

Una riflessione sui metodi e sulle procedure atte a facilitare e ad attivare l'acquisizione di queste competenze ci sembra importante per definire una didattica adeguata, che miri innanzitutto a colmare quelle lacune che oggi rendono difficile il nostro compito.

Ai fini dell'insegnamento dell'aspetto linguistico-testuale della poesia neopersiana, risulta particolarmente grave la carenza di metodi e di strumenti di lettura e di interpretazione; ma mentre una procedura metodologica può anche essere progressivamente elaborata sulla base della propria esperienza, non c'è modo, invece, di ovviare alla mancanza di strumenti formativi e di ricerca.

Nel nostro settore, per 'strumenti' intendiamo repertori di testi letterari², interi o sottoposti a campionatura, che mettano a disposizione il materiale compositivo di base (testi, forme³ e lemmi) destrutturato e riorganizzato secondo diversi criteri: quantitativo, alfabetico, statistico, grammaticale, semantico, ecc.. Benché alcuni aspetti caratteristici della produzione poetica classica neopersiana⁴ sollecitino già in linea teorica e di principio la costituzione di una serie di repertori che rendano possibile un approccio sistematico ai testi oggetto di studio, tuttavia in questa direzione non sono stati fatti che i primi piccoli passi⁵, mentre la gran parte del percorso resta tutta da realizzare.

Eppure non può sfuggire, anche al lettore più sprovveduto in questa materia, l'importanza di strumenti di studio e di ricerca che, avvantaggiandosi oggi delle tecniche informatiche, mettano a disposizione dell'utente il materiale originale, i testi poetici, opportunamente 'sezionato' nei suoi diversi aspetti, quali: quantità delle presenze, tipologia delle presenze (classi di parole e campi semantici), elenchi di rime e di metri, strutture grammaticali e sintattiche, contesti, solidarietà lessematiche, figure retoriche, indici comparati di diversi sistemi lessicali, ecc.. Tale materiale, in un secondo

² Tralasciamo in questa sede di soffermarci sul problema se sia più opportuno elaborare manoscritti o edizioni critiche dei testi letterari classici. Quello che ci sembra di più immediata fattibilità è la repertorizzazione delle edizioni considerate generalmente accettabili, dal punto di vista dei moderni criteri filologici. Naturalmente ciò non esclude che possa anche essere praticato lo spoglio statistico-quantitativo e la lemmatizzazione di singoli manoscritti. La scelta di lavorare su edizioni critiche a stampa è solo uno dei modi, non l'unico possibile (ma certo dal nostro punto di vista il più immediatamente produttivo) di affrontare tale problema.

³ Col termine forma intendiamo ogni diversa realizzazione di uno stesso lemma.

⁴ Per trovare una conferma a questo proposito basta riferirsi ai criteri di formazione del poeta e ai principi della poetica del mondo musulmano (cfr. anche le indicazioni di G. LAZARD, *Pour une étude thématique de la poésie persane*, «Longman», V, 2, 1989, pp. 67-104 e di R. ZIPOLI, *Procuste, Sisifo, Mida in Persia Barocca*, a cura di G. Scarcia, Reggio Emilia 1983, pp. 87-151).

⁵ Per una rassegna bibliografica su questo argomento, cfr. D. MENEGHINI CORREALE-G. URBANI-R. ZIPOLI, *Handbook of Lirica Persica*, Venezia 1989, p. 11 (con Addenda del gennaio 1993) e R. ZIPOLI, *Lirica neopersiana e tecniche informatiche: dalle concordanze di Hāfez a Lirica Persica*, «Annali di Ca' Foscari», XXIX, 3, 1990, pp. 169-191.

momento, potrebbe venir organizzato, riflettendo i concetti di base della filosofia degli ipertesti⁶, in un sistema di percorsi informativi e formativi articolato e complesso che condurrebbe, partendo dalla semplice traslitterazione e traduzione dei testi, all'analisi più dettagliata dei vari piani testuali, da quello fonetico a quello semantico.

La raccolta di materiale di base e la strutturazione dello stesso secondo criteri metodologici predefiniti e finalizzati, permetterebbe, dando per scontata una conoscenza linguistica di base, l'accesso ai testi poetici originali opportunamente selezionati secondo criteri oggettivi, quali il genere, lo stile e il periodo storico, o soggettivi, quali la complessità e l'intelleggibilità, seguendo percorsi organizzati a priori. Lo studente potrebbe affrontare, accanto al testo originale, un testo già traslitterato e tradotto in cui siano evidenti gli effetti della scansione metrica e dell'interpretazione, avendo a disposizione il glossario dei termini e utilizzando una mappa dei contenuti. Oppure, potrebbe procedere egli stesso, interagendo con la macchina, alla traslitterazione di un testo originale, all'individuazione del metro e della rima, gestendo un insieme di esercizi e di verifiche dell'apprendimento. Una fase propedeutica di studio dovrebbe prevedere, inoltre, l'apprendimento dei vocaboli più frequenti del linguaggio poetico, il cui significato andrebbe assorbito attraverso una presentazione organizzata dei contesti di maggior interesse, in modo da isolare, di quei lemmi, diversi usi, connotazioni e funzioni. Allo stesso modo, sarebbe possibile fornire allo studente una lista di vocaboli caratteristici secondo prospettive storiche, geografiche e tematico-stilistiche.

In una fase successiva di studio, una banca dati e una base di conoscenze opportunamente strutturate, come sopra descritto, permetterebbero tre direzioni principali di indagine: quella individuale per autore, quella comparativa fra diversi autori, quella generale sulle strutture base comuni della lingua poetica (lessico, grammatica, retorica, ecc.). In ognuna di queste direzioni, le possibilità di studio fondate sugli opportuni repertori sono molteplici e differenti, così che le scelte dipenderanno soprattutto dagli obiettivi della ricerca e dalla metodologia propria al tipo di analisi intrapresa dallo studente (statistica, testuale, semantica o altro).

I percorsi possibili, all'interno di ogni settore, sono moltissimi, alcuni già verificati e sperimentati su diverse letterature, altri ancora in fase di sviluppo.

Quanto sopra accennato può rappresentare, a nostro avviso, una via per rinnovare metodi di studio e strumenti didattici e per incrementare, con risultati concreti e circostanziati, l'analisi linguistico-testuale relativa alla poesia neopersiana classica.

⁶ Della vastissima bibliografia sugli ipertesti, per chiarire la nostra particolare prospettiva, basti vedere i recenti lavori: C. MAIOLI, B. BASSI e M.L. BIOLCATI RINALDI, *Ipertesti e presentazione della conoscenza nella didattica delle lingue*, in *Il computer nell'apprendimento e nell'auto-apprendimento linguistico*, a cura di R. Rossini Favretti, Bologna 1992, pp. 65-75, e L. MORETTI, *Text Processing in un Ambiente Ipertestuale*, Istituto di Linguistica Computazionale, Pisa 1992.

Quello che nello specifico ci sembra importante acquisire è la consapevolezza che è necessario partire dai testi e dai loro elementi costituenti (fonemi, parole, frasi, temi, ecc.) al fine di accumulare conoscenze e formulare delle ipotesi generali sia a livello strettamente linguistico sia a livello stilistico, evitando filtri intermedi (se non puramente propedeutici e introduttivi) già interpretativi se non addirittura selettivi e di giudizio.

L'esigenza di fondo appena descritta non corrisponde ovviamente a un'idea nuova, se non per le possibilità concrete di realizzazione e di sviluppo che sono venute potenziandosi enormemente in questi anni.

Possiamo già ritrovarla *in nuce* in certe opere del secolo scorso, alcune delle quali spiccano, anche ora, per il rigore procedurale, la sensibilità didattica, la coerenza metodologica e, non meno importante, la precisione. Ci riferiamo alla lunga tradizione delle *crestomazie* e, in generale, alle raccolte antologiche di testi poetici munite di glossario e di *index locorum* che cominciano ad apparire con una certa frequenza agli inizi del secolo scorso⁷. L'ipotesi di lavoro che guidò la composizione di quelle opere, complesse e laboriose in un'epoca priva di elaboratori elettronici, oltre all'immediato intento divulgativo per iniziati, denota due caratteristiche importanti: la coscienza della centralità del testo nell'approccio alla storia letteraria e la consapevolezza dell'importanza dello studio della lingua 'testuale' (quella cioè che nasce dall'uso scritto) e non teorica. Il primo aspetto si rivela nella scelta antologica dei testi, il secondo è evidenziato dalla traduzione circostanziata, e non astratta o generica, dei termini elencati nel glossario.

Il nostro accostamento fra progetti di ipertesti e *crestomazie* ottocentesche potrebbe apparire, in un primo momento, piuttosto azzardato. Tuttavia, a noi che ci occupiamo di spogli elettronici di testi poetici e di organizzazione strutturata di dati, sfogliare alcune di quelle pagine dà una sensazione di inaspettata familiarità, l'impressione di potersi collocare in una antica tradizione di studi che può, per certi aspetti, rappresentare l'origine delle nostre convinzioni e la radice dei nostri attuali progetti.

Per giustificare la nostra attenzione e il nostro riconoscerci, in qualche modo, in quella tradizione di studi e di 'produzione di strumenti', e anche per onorare quel tipo di lavori che dovettero costare enormi sforzi ai loro autori, intendiamo descrivere qui un libro che ci pare particolarmente rappresentativo di quel tipo di studi. Si tratta di un'opera di F. Spiegel, poco conosciuta ma ricca di numerosi pregi (fra l'altro contraddistinta da un'alta

⁷ Per avere un'idea generale della quantità di *crestomazie* prodotte dagli orientalisti all'inizio dell'800, si veda J. THEODOR ZENKER, *Bibliotheca Orientalis Manuel de bibliographie orientale*, Leipzig 1946 (ristampato ad Amsterdam nel 1966). Il proliferare di opere propedeutiche rispondeva evidentemente alla forte esigenza divulgativa degli studi orientalistici dell'epoca. Crediamo che varrebbe la pena di fare una rassegna su questo genere di lavori. Osservare i criteri adottati dai diversi autori, nella scelta antologica e nella compilazione dei glossari, sarebbe di sicuro interesse. Da parte nostra, prevediamo di pubblicare prossimamente i risultati di una ricerca svolta su questo argomento.

qualità tipografica), pubblicata in un periodo particolarmente vivace per gli studi orientalistici e vicina, sotto certi aspetti, al tipo di lavori da noi sopra prospettato.

L'autore⁸, ben noto fra i cultori degli studi avestici e in genere linguistici relativi all'Iran antico, nei primi anni della sua carriera accademica si dedicò alla stesura di una *Chrestomathia Persica* che fu pubblicata a Lipsia nel 1846⁹. Il libro, scritto in latino, ha una dedica importante per ricostruire il tipo di formazione 'orientalistica' dell'autore: «Viris clarissimis Henrico Orthobio Fleischer Friderico Rueckert praeceptoribus summe reverendis hasce studiorum suorum persicorum primitias summa qua par est pietate obtulit editor»¹⁰.

Tale *Chrestomathia* contiene una breve «Praefatio» (pp. V-IX) in cui Spiegel giustifica il lavoro intrapreso¹¹ e fornisce alcune indicazioni sui manoscritti e sulle edizioni dei testi utilizzate per la citazione dei passi.

L'antologia presenta brani tratti dalle opere di sette diversi autori, fornendo alcuni riferimenti che non sempre però risultano sufficienti e omogenei. Si tratta, in tutto, di circa 3500 righe fra versi e prosa.

La prima parte, «E Jâmi Behâristân» (pp. 1-23), riporta dei brani tratti da diversi 'giardini' dell'opera: la prima sezione, che non ha alcuna indicazione, fa riferimento ai primi 6 'giardini', la seconda sezione, «E libro septimo», è tratta dal settimo 'giardino'.

La seconda parte della *Chrestomathia*, «Anvâri-Sohaili» (pp. 23-40), riporta, ma senza fornire alcuna indicazione, due racconti estratti dall'opera

⁸ Frederic von Spiegel nacque a Kitzingen nel luglio del 1820 e morì a Monaco nel dicembre del 1905. Fu professore all'università di Erlangen dal 1849 al 1890 e rappresentò un'autorità per gli studi sull'Avesta e sulla religione zoroastriana. Nutri interesse anche per gli studi linguistico-grammaticali di tipo propedeutico, come dimostrano alcune sue opere quali: *Grammatik der Pârsisprache*, Leipzig 1851, *Grammatik der Huzvâresch Sprache*, Wien 1856, *Grammatik der Altbaktrischen Sprache*, Leipzig 1867.

⁹ *Chrestomathia // Persica // edidit // et glossario explanavit // Fridericus Spiegel, D^r // Lipsiae, // Sumtibus Guil. Engelmann. // 1846.* (pp. I-IX, 1-338 + 2cc. n.n.).

¹⁰ Nel corso del lavoro verranno scritti fra doppie virgolette (« ») brani, titoli o abbreviazioni tratti dalla *Chrestomathia*. Le traslitterazioni dal persiano dei testi, in corsivo, seguono i criteri proposti dalla *Encyclopædia Iranica*. Per la scrittura delle vocali brevi seguiamo, in generale, le indicazioni di *Farhang e fârsî ye Mo'în*. Le traslitterazioni degli esempi tratti dal glossario seguono, per la scrittura delle vocali brevi, le indicazioni fornite da Spiegel.

¹¹ «Orientalium, quae dicuntur, linguarum scientia quum magis in dies et augetur ac divulgaretur, et undique nova acciperet incrementa, non abs re esse visum est, hanc publici iuris facere chrestomathiam, quum quae eius generis exstarent libelli, amplius non sufficerent. Wilkenii enim liber [...] quin exspectationibus nostris amplius non respondeat, non potest dubitari, Vullersii chrestomathia nihil aliud agit, nisi ut ex libro Schahname exciperet, Rosenii denique libellus locos faciliores tironibus destinatos continet.» (p. V). Spiegel non riporta, nella prefazione appena citata, indicazioni bibliografiche precise dei testi cui si riferisce, ma solo il nome degli autori. Sulla base di nostre ricerche e supposizioni, i lavori cui egli fa riferimento sono i seguenti: F. WILKEN, *Institutiones ad fundamenta linguae persicae, cum chrestomathia maximam partem ex auctoribus ineditis collecta et glossario locupletum*, Leipzig 1805; J.A. VULLERS, *Chrestomathia Shahnamiâna, is usum scholarum, addidit annotationes et glossario locupletum instruxit*, Bonnae 1833; G. ROSEN, *Narrationes Persicae, ex libro manuscripto edidit, glossario explanavit, grammaticae brevem adumbrationem praemisit*, Leipzig 1843.

di Vā'ez Kāsefi: il terzo racconto del quinto capitolo e il quarto racconto del quarto capitolo.

La terza parte, «E Firdosii Schāhnāme» (pp. 41-52), è suddivisa in tre sezioni. La prima riporta due episodi: *pažubeš kardan e mawbedān zāl rā* (i Mobed alla ricerca di Zāl) e *pāsoḡ dādan e zāl mawbedān rā* (risposta di Zāl ai Mobed); la seconda sezione presenta il brano *jang e rostam bā āzdahā* (lotta di Rostam contro il Drago), mentre la terza riporta *zārī ye ferdawsī az mordan e farzand e kwīs* (lamento di Ferdousi per la morte del proprio figlio).

La quarta parte, «E Nizāmii Iskender-nāme» (pp. 53-94)¹², è suddivisa in due sezioni: la prima presenta «Exordium libri», mentre la seconda riproduce *dāstān e raftan e sekandar dar hamrāhī ye kežr dar zolmāt va didan e kežr časma ye hayāt rā* (racconto del viaggio di Alessandro con Kežr che vede la fonte di Vita).

La quinta parte della *Chrestomathia* è tratta dall'opera di «Châqâni» (pp. 95-123) ed è suddivisa in cinque sezioni¹³. La prima sezione riproduce due *qaṣida*, «Encomium urbis Ispāhân» e «Elegia de urbe Madâin», i cui versi sono inframezzati dalle righe di commento presenti nel manoscritto utilizzato da Spiegel¹⁴. La seconda sezione, «E libro Tohfet-ul Irâqein (Mesnevi)», presenta i versi *dar ketāb e āftāb* (rivolgendosi al sole). La terza sezione «Poēmata minora (Moqattaât)» presenta sei frammenti; la quarta sezione (III. nel testo) è costituita da cinque «Ghazelae», mentre la quinta (IV. nel testo) da dieci «Tetrasticha».

La sesta parte dell'antologia propone testi di «Sa'di» (pp. 124-130), nello specifico due «Kasīdae».

¹² Di quest'opera, l'autore sceglie una edizione con commentario, come egli stesso scrive nella prefazione: «Porro adieci plura e Nizāmii Iskender-nāme desumta una cum commentario, quem continet editio calcuttensis. [...] Commentarius semper Calcuttensis editionis scripturas afferat, quem omittere nolui. Praeterquam enim quod ad Nizāmii verba melius intelligenda subsidia praebeat minime spernenda, intelligitur etiam ex eo scribendi genus, quo grammatici uti solent, ac ratio, secundum quam Persicam tractant grammaticam.» (p. VII).

¹³ Nel testo, però, ne risultano soltanto quattro a causa di un errore di stampa per cui la numero III. è ripetuta due volte.

¹⁴ «A Châqâniō autem poëta quae desumta in hunc nostrum librum recepimus, quum nondum cum orientis amatoribus a quoquam sint communicata, paullo fusius explicanda videntur. Quamvis autem multa mihi ad manus sint quae de huius poëtae operibus dixerim – debeo autem omnia Rückerti V. Cl. Magistri summe reverendi benevolentiae – hic tamen sola, quibus aegre careas, and scribam. Rückertus multa excerpsit e codice Vindebonensi, unico, quod quidem in Germania innotuit, huius poëtae manuscripto. Liber in Turcia a Mesudio quodam, qui in marginis nota hoc ipse testatur, scriptus inde Vindebonam advectus mendis in numeris laborat, quod nemo mirabitur in libro vel Orientis populis ad legendum difficillimo. Quae in margine ad scriptae sunt variae lectiones, raro tantum textui videntur traeferendae; summo vero opere considerandus est Commentarius, quem iam clarissimus de Hammer plurima adferre docuit cum ad ipsum librum explicandum, tum ad vitam moresque Persicos melius intelligendos. [...] Dicit autem commentator, se eo maxime consilio hunc composuisse commentarium, quo defenderet magnum poetam a fastidio quorundam, qui cum ipsum non intelligant, contemnere eum malint, quam fateri ignorantiam. [...] Hunc vero commentatorem, ut multa attulerit scitu et notatu digna, ita haud pauca coniectura explicuisse apparet, plura vero, quae explicata malueris, silentio praetermississe; id quod maxime declarat encomium urbis Ispāhân». (pp. VII-VIII).

La settima ed ultima parte, «E Feizii Nal-u-Daman» (pp.131-150), presenta due passi: *āvāragī ye nal ba siyāhbaktī va gazīdan e mār u rā va siyāhsfām šodan va ba valāyat e retuparan payvastan va dar bastagī gošād e kār jostan* (l'errare di Nal nella sfortuna, il morso della serpe, il suo farsi nero, il raggiungimento del regno di «Rituparna» e la ricerca di sciogliere le difficoltà) e *maqulbā ye našihatāmīz e fayzī fayyāzī barāy e delbastagān e donyā ye nāpāydār ke āker e kār joz gozaštan aš surat ī nīst* (argomenti misti a consigli di Fayzī Fayyāzī per coloro che sono affezionati al mondo caduco poiché alla fine di tutto non hanno altra scelta che abbandonarlo).

I testi sono seguiti da un «Conspectus metrorum» (pp. 151-153) in cui sono riportati, coi loro nomi ed eventuali varianti, i metri utilizzati, che vengono descritti prima per mezzo della scansione originale arabo-persiana, con le formule classiche costruite sulla radice fl, e poi secondo la notazione quantitativa che propone l'alternanza breve 'U' lunga '┌'. Sotto a ogni metro vengono riportati i numeri delle pagine in cui esso compare.

Questa sezione è seguita da un glossario (pp. 154-338) dei termini presenti nei testi il quale costituisce, dal nostro specifico punto di vista, la parte più importante, pregevole e interessante, dell'opera. Passiamo, quindi, ad analizzarlo in modo più dettagliato.

Il glossario elenca, secondo l'ordine alfabetico arabo-persiano, i lemmi presenti nel testo, identificati seguendo criteri lessicografici tradizionali. Si tratta di più di 3000 voci diverse, nomi propri di persona e geografici compresi¹⁵. I lemmi hanno le notazioni (fathā, kasra, ẓamma, sokun, hamza e tašdīd) che ne permettono vocalizzazione e lettura corretta e sono seguiti dalla traduzione in latino¹⁶ e dall'*index locorum*, costituito dal numero della o delle pagine in cui si trovano le loro diverse forme. Se le occorrenze di un lemma sono numerose, vengono riportati soltanto i numeri di alcune pagine seguiti, o meno, dalla dicitura «etc.» [= et cetera] oppure «al.» [= alii].

I lemmi di origine araba vengono tutti identificati da una «a.» [arabicum vocabulum] che precede il lemma (a. *koru*); a volte tali lemmi sono seguiti dalla loro forma plurale (*lazzat* – *lazzāt*) che potrebbe non essere immediatamente deducibile dal lettore non pratico della lingua araba.

Una piccola croce «†» indica che la parola che segue crea, con il verbo sotto cui è elencata, dei verbi composti che assumono particolari significati (sotto *āmadan* venire, ire troviamo †*andar* intrare, †*bāz* reverti, ecc.).

Spesso il significato del lemma viene precisato riportando il suo contrario (*abad* [...] opp. [oppositus vocabuli] *azal*, *tārīk* [...] opp. *rawšan*) e in certi casi vengono ricostruiti i passaggi di alcuni stati costrutti arabi al fine

¹⁵ Abbiamo comunque notato che sono stati sistematicamente esclusi i vocaboli appartenenti a espressioni arabe quali giaculatorie, citazioni coraniche, ecc.

¹⁶ In pochi casi, Spiegel ricorre anche alla traduzione in greco, con lo scopo, si potrebbe dedurre, di suggerire affinità etimologiche fra i 2 termini, (*dīvāna σαμνοιαχος*). In molti casi invece, per chiarire meglio il significato di un termine, fornisce anche la traduzione in tedesco (*'ayyār* erro, planus (Landstreicher)).

di facilitare al lettore la comprensione di certe forme (per esempio costruzioni con *abu*, *ebn*, ecc.).

I lemmi polisemici sono accuratamente segnalati individuando i loro diversi significati (*āb* aqua [...] 2) splendor). L'autore inoltre, sebbene in modo non sempre sistematico, elenca sotto un lemma alcuni lemmi composti (*ābruy* sotto *āb*) o derivati (*kubī* sotto *kub*), alcuni sintagmi (*kīyāl bastan* sotto *kīyāl*) e locuzioni (*dar zīr*, *az zīr...* sotto *zīr*) prodotte con quel lemma, traducendone il significato specifico e dandone le collocazioni.

Al fine di agevolare il lettore, vengono riportate fra i lemmi anche alcune forme particolari: plurali fratti arabi (tipo *awqāt*), forme alterate per motivi metrici (*pīrahan* forma di *pīrāhan*) o altro (*ban*, *banī* forme di *ebn* in certi stati costrutti). In questi casi l'autore non opera con criteri costanti: a volte indica il lemma d'origine (*karāmāt* pl. voc. [pluralis vocabuli] (*karāmat*), in altri casi non lo fa e riporta direttamente la traduzione della forma (*asrār secreta*) che viene quindi trattata come un lemma vero e proprio.

Per le precisazioni di ordine grammaticale Spiegel si rifà principalmente a *Institutiones linguae Persicae cum Sanscrita et Zendica lingua comparata*, (2 voll., Pars I, Giessen 1840), di J.A. Vullers citando la pagina in cui è trattato l'argomento in questione. In pochi casi, per chiarire usi particolari, rimanda a diversi dizionari, quali «Borh. Qat.» [= Borhān e Qāte'] e «Ferheng-i Shuuri», fa riferimento a versi coranici (*esteṽā* [...] Cor. 7,52) o, infine, cita altri tipi di lavori (per il lemma *bīr* rimanda a «Garcin de Tassy: Journ. Asiatique. Novembre 1844, p. 401»).

Completa il volume una lista di correzioni «Emendanda» (2 cc.n.n.).

Alla luce dei particolari sopra esposti, si può facilmente capire come la struttura del glossario, nel suo insieme, sia fortemente condizionata dalle finalità didattiche dell'opera. L'autore privilegia infatti l'aspetto pratico esemplificativo del suo lavoro anche a discapito della sistematicità, della completezza e della coerenza nel trattamento di alcuni fenomeni. Egli stesso scrive nella prefazione: «Glossarium denique composui quantum potui brevissimum, ita tamen, ut omnia textus vocabula in eo possint reperiri. Atque haec quidem sunt, quae lectores benevolos monitos esse voluerim, non qui plura et accuratius illa me dicere potuisse ignorem, sed qui maxime necessaria tantum commemorare volui.» (p. IX).

Valutata pertanto come strumento didattico, ci sembra che la *Chrestomathia* di Spiegel meriti nell'insieme un giudizio positivo. È innanzitutto funzionale la scelta dei testi che spazia su una certa varietà di generi, di epoche e di stili differenti, costituendo così un campione abbastanza significativo. Allo stesso tempo, il glossario fornisce una ricca serie di indicazioni che permettono non solo di interpretare agevolmente il testo, ma anche di farsi un'idea di importanti aspetti della lingua neopersiana, quali l'incidenza dei vocaboli arabi, la disponibilità alla costruzione di sintagmi, la varietà delle locuzioni, la flessibilità nella formazione di composti. Inoltre, la trama di suggerimenti e di spunti fornita da Spiegel permetterebbe al lettore interessato di intraprendere percorsi di approfondimento su argomenti specifici, soprattutto a livello grammaticale.

L'opera non è comunque esente da difetti: oltre a quelli sopra accen-

nati, c'è qualche lacuna (per esempio non abbiamo ritrovato nel glossario il lemma *'anqā*, avendo controllato nell'insieme alcune centinaia di lemmi), qualche imprecisione nell'individuazione del lemma (*sefāhān* invece di *esfāhān*) e una certa alternanza di criteri nel trattamento di fenomeni analoghi (a volte, per esempio, le preposizioni che entrano in composizione con un verbo vengono riportate all'interno della traduzione/spiegazione di quest'ultimo, a volte invece, come voci autonome, sotto il lemma verbale e precedute da «†»). Tuttavia, il libro nel suo complesso è di notevole pregio, per competenza e per serietà di impegno, e molti dei suoi difetti vanno imputati al fatto che in lavori di questa mole, eseguiti manualmente, è difficile mantenere una perfetta coerenza interna ed essere completamente esenti da imprecisioni.

Raccogliendo l'eredità di lavori come quello appena descritto, facendo propri quei principi ispiratori arricchiti dalle prospettive di nuove metodologie e avvalendosi al contempo dei progressi compiuti nell'ambito della elaborazione automatica dei dati, possono nascere oggi delle nuove cretomazie¹⁷. Esse andranno a formare la 'materia prima' per la costituzione di adeguati strumenti utilizzabili nella didattica della letteratura neopersiana classica, come più sopra auspicato e descritto. In questo senso si muove oggi la collana *Lirica Persica*¹⁸, primo risultato sistematico e tangibile dell'impegno di alcuni volto alla creazione di una banca dati della poesia neopersiana che si renda disponibile ai più diversi utilizzi nell'ambito della didattica e della ricerca linguistico-testuale.

Rispetto alle antiche cretomazie, i volumi di *Lirica Persica* mostrano numerosi vantaggi (completezza e attendibilità dei repertori, uniformità dei criteri adottati), ma anche alcune lacune (mancanza di traduzione, schematicità e rigidità nell'organizzazione dei dati¹⁹). Sebbene dal punto di vista didattico e formativo lo scopo delle due iniziative sia il medesimo, e cioè la comprensione del testo, cambiano profondamente le prospettive dei repertori: gli antichi glossari si proponevano quale mezzo di comprensione del testo al suo livello più elementare ed immediato di significato (*che cosa dice*); i nuovi spogli lessicali intendono mettere in evidenza il materiale costitutivo del testo, parcellizzandolo e scomponendolo in differenti unità (*come dice*), dando modo allo studente, una volta individuati i fenomeni rilevanti, di ricomporlo poi in una visione d'insieme più ricca e più articolata (*che cosa dice*). Infine, mentre le vecchie cretomazie restavano mondi

¹⁷ Si noti, fra l'altro, che anche ai giorni nostri continua la produzione di cretomazie elaborate in maniera analoga a quelle ottocentesche pur se ispirate a principi differenti; cfr. M. AMIRPUR, *Persische Chrestomathie – Teil 1*, «Spektrum Iran», 5, 4, 1992, pp. 3-61.

¹⁸ Per una descrizione del progetto di *Lirica Persica*, vedi le pubblicazioni citate nella nota 5.

¹⁹ Al primo di questi difetti si potrà rimediare con il perfezionamento e lo sviluppo del progetto, mentre il secondo è intrinseco alla metodologia statistico-lessicale adottata che non permette alcun intervento personale, una volta codificati i criteri di traslitterazione dei testi e di lemmatizzazione delle forme.

autonomi e chiusi in se stessi a causa della struttura antologica, della difformità dei criteri adottati e dell'incompletezza dei dati numerici, le 'nuove cretomazie' di *Lirica Persica* sono strutturate in modo tale da permettere un approccio comparativo allo studio dei testi, fondamentale per il riconoscimento di qualsiasi componente dello stile. Per mezzo di questi nuovi strumenti, sebbene per ora essi siano ancora a uno stadio elementare di organizzazione, potrà prendere forma una concezione della didattica intesa come passaggio propedeutico-formativo all'attività di ricerca, dal momento che i loro insiemi, oltre a fornire materiale di studio per lo studente alle prime armi, potranno suggerire inedite prospettive di indagine a chi intende approfondire l'analisi.

Si deve tener conto tuttavia, per concludere, che l'elaboratore, se da un lato permette di automatizzare e facilitare alcune procedure garantendo la correttezza dei dati, dall'altro lascia comunque totalmente in carico al ricercatore le scelte metodologiche fondamentali, la selezione e la raccolta 'materiale' dei testi e l'acquisizione di nuove competenze. Pertanto, lo sviluppo e il perfezionamento degli strumenti necessari alla didattica prospettata, soprattutto per quanto concerne la verifica dei criteri adottati, l'accumulo di testi e la strutturazione dei dati in un sistema ipertestuale, restano, con le attuali forze impiegate nel settore, di non rapida e di non facile realizzazione.

GÜNTER STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi e commenti*. Traduzione di Romeo Fabbri dall'originale tedesco: Verlag C.H. Beck, München 1992. Revisione e nota bibliografica di Mauro Perani. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1992, pp. 336.

Da un metodo di lettura quasi identico applicato a due opere diverse derivano due insiemi di scritti che sono fondamentali per il giudaismo postbiblico: dall'interpretazione e dal completamento della *Misbnab* deriva la *Gemara* che, insieme alla *Misbnab*, costituisce il *Talmud*; dall'interpretazione della Bibbia derivano, tra l'altro, i *Midrashim* che sono una raccolta di scritti elaborati nel corso di quasi un millennio. «Il *midrash* – scrive l'A. nell'introduzione – non è un commento scientifico alla Bibbia, ma neppure un modo di giocare con il testo. Pur non escludendo un certo modo di giocare con le parole, è comunque sempre un tentativo di penetrare più profondamente nel linguaggio della rivelazione. Si tratta essenzialmente di una frequentazione credente del testo biblico, con l'intento di ascoltare Dio ed entrare in comunione con lui. Ponendosi con cura all'ascolto del testo, presentando at-

tenzione anche ai minimi dettagli linguistici si cerca di sondare le profondità della rivelazione, di sperimentare la continua presenza di Dio, di convincersi della solidità della sua promessa».

Il libro si divide in tre parti: una breve introduzione sulla tradizione ebraica a proposito della spiegazione della Bibbia (*Formazione, natura e sviluppo del midrash; ...I midrashim halakici, ...I midrashim omiletici,...*); una scelta di testi midrashici brevemente commentati; una parte conclusiva sulla fortuna del *midrash* dentro e fuori dal giudaismo fino ai nostri giorni.

Con la pubblicazione di questo manuale, che si aggiunge ad altri due (*Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1989. *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Roma, Città Nuova, 1991) preparati dallo stesso autore, docente di Giudaistica all'Università di Vienna, il lettore italiano ha a disposizione una serie quasi completa di manuali per la comprensione della letteratura rabbinica. Manca, tuttavia, un manuale dedicato alle traduzioni aramaiche della Bibbia. In attesa che qualche editore provveda a colmare anche questa lacuna, il lettore italiano

può ancora utilmente consultare M. McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento* (traduzione dall'originale inglese, 1972), Bologna, Edizioni Dehoniane, 1978, e leggere *Il Cantico dei cantici: antica interpretazione ebraica*, a cura di U. Neri, Roma, Città Nuova, 1976.

Giuliano Tamani

OLUF GERHARD TYCHSEN, GIOVANNI BERNARDO DE ROSSI, *Briefwechsel 1775-1815*. Faksimilia der Briefe aus der Handschriftensammlung der Universitätsbibliothek Mss. orient. 284 (9) [Con premessa di Karl-Heinz Jügel e prefazione di Heike Tröger]. Als Manuscript gedruckt, Rostock, Universitätsbibliothek, 1992, 2 voll.

Ai rari cultori di storia degli studi ebraici in Europa nei secc. XVIII-XIX – settore meritevole di maggior attenzione – con una soluzione editoriale rapida ed efficace – il testo non è stato stampato ma riprodotto in facsimile – viene messo a disposizione l'epistolario di due noti ebraisti cristiani: Oluf Gerhard Tychsen e Giovanni Bernardo De Rossi. Tychsen (1734-1815), dal 1763 al 1789 professore di lingue orientali nell'Università di Bützow (Mecklenburg), che in seguito diventerà Università di Rostock, e poi bibliotecario e direttore del Museo di Rostock, si occupò di vari argomenti: dal testo ebraico della Bibbia alle monete ebraiche, dalle traduzioni arabe della Bibbia alla filologia siriana. Fra le sue numerose pubblicazioni si ricordano: *Bützowische Nebenstunden* (Vismar, 1766-69, 6 voll.), una raccolta di studi sul testo ebraico della Bibbia basata soprattutto sui commenti degli esegeti ebrei medievali e sulle antiche traduzioni

aramaiche e greche; *Dialecti Rabbinae elementa cum eclogis ex optimis Hebraeorum scriptoribus et Lexico Rabbिनico selecto* (Bützow 1763); *Tentamen de variis codicum Hebraicorum Veteris Testamenti Manuscriptorum generibus a Iudaeis et non Iudaeis descriptis* (Rostock 1772); e numerosi saggi (*Über des alter der hebr. Punkte, Untersuchung ob Saadjah Haggaoon Verfasser der arab. Übersetzung des Pentat. in den Polyglotten sei, ...*) apparsi nel «Repertorium für biblische und morgenländische Literatur» di J.G. Eichhorn (Leipzig, 1777-86, 18 voll.).

De Rossi (1742-1831), professore di lingue orientali nella facoltà teologica dell'Università di Parma dal 1769 al 1821, è noto per i suoi studi pionieristici sulle edizioni ebraiche dei secc. XV-XVI, per la monumentale raccolta delle varianti del testo ebraico della Bibbia e per la sua collezione di manoscritti e stampati ebraici che dal 1816 si conserva nella Biblioteca Palatina di Parma. Sulla sua vita e sulle sue opere si veda ora F. PARENTE, *Per una storia dell'ebraistica italiana: Giamberto De Rossi. Prime linee di una biografia*, «Clio», 22³ (1986), pp. 487-510. ID., *De Rossi, Giovanni Bernardo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 39, Roma, 1991, pp. 205-214. All'ampia bibliografia ivi riportata si deve ora aggiungere M. DEL BIANCO COTROZZI, *Un incontro fra letterati alla fine del Settecento: il carteggio di Elia Morpurgo con Giovanni Bernardo De Rossi*, «Annali di storia isontina», 4 (1991), pp. 35-64.

Nel primo volume (pp. XIII, 76, formato in folio), dopo le prefazioni in tedesco e in inglese dei curatori, dopo informazioni bibliografiche sui due corrispondenti e dopo l'elenco

cronologico delle loro lettere, sono riprodotte in facsimile le minute e le copie di 46 lettere che, scrivendo in latino, Tychsen inviò a De Rossi dal 1777 al 1800 e che si conservano nella Biblioteca Universitaria di Rostock. Nel secondo volume (pp. XIII, 157, formato in quarto), dopo le prefazioni, la bibliografia e l'elenco già riportati nel volume precedente sono riprodotte le 46 lettere che, sempre in latino, De Rossi inviò a Tychsen dal 1777 al 1815 e che si conservano sempre nella medesima biblioteca.

Superfluo ricordare quanto questo epistolario sia utile per la storia degli studi ebraici in Europa e in Italia fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. A questo proposito si segnala che l'elenco dei corrispondenti di De Rossi, con il numero delle loro lettere che si conservano nel «Carteggio De Rossi» (cassette 109-123 delle lettere autografe di uomini illustri) presso la Biblioteca Palatina di Parma, è stato compilato da G. GABRIELI, *Carteggio De Rossi nella Palatina di Parma*, in G. GABRIELI, *Manoscritti e carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia*, Firenze 1930, pp. 77-87; le lettere spedite da Tychsen a De Rossi e conservate a Parma sono trentasei.

Gli argomenti più trattati nella corrispondenza riguardano la critica testuale della Bibbia ebraica, le antiche edizioni ebraiche, le opere dei due ebraisti e quelle che, su questi e altri temi, si pubblicavano allora. In una lettera del 1787 (II vol., p. 96, n. 27) De Rossi ricorda a Tychsen che G.B. Bodoni (il celebre tipografo) «anxie expectat quae promittis typorum specimina». Su Bodoni, noto come tipografo ma anche come disegnatore e fonditore di caratteri di lingue orientali, cfr. ora G. TAMANI, *Bodoni*

e i caratteri esotici, «Bollettino del Museo Bodoniano di Parma», 6 (1992), pp. 86-111.

Giuliano Tamani

MOLLY MACKENZIE, *Turkish Athens, The Forgotten Centuries 1456- 1832*. Ithaca Press, Reading 1992. (8 +) 148 pp.

NIKI EIDENEIER, ARZU TOKER (a cura di): *Kalimerhaba*, Griechisch-Deutsch-Türkisches Lesebuch. Romiosini, Köln 1992. 843 pp.

È del 1992 la pubblicazione di due volumi relativi a una stessa tematica, pur affrontata sotto diversi punti di vista: «Turkish Athens» della viaggiatrice canadese Molly Mackenzie e «Kalimerhaba» a cura della filologa greco-tedesca Niki Eideneier e della scrittrice turca (curda) Arzu Toker.

Turchia e Grecia, quindi, scontri-incontri tra due popoli (con tante affinità quante idiosincrasie), sono l'argomento spinoso trattato dalle tre autrici, che si muovono già contrassegnate dalla loro appartenenza a (almeno) quattro culture.

Il tema, certo non del tutto insolito eppure non privo di originalità, stimola da sempre il nostro interesse; in questo caso, poi, si coglie un tratto (non l'unico) caratteristico che accomuna i due libri così diversi (di carattere storico l'uno, letterario-saggistico l'altro): la «terza sede», ovvero lo spostamento del baricentro, la «metafora». Infatti, svariate cose sono state dette e scritte sul mezzo millennio di dominio ottomano –più che turco- in Europa, nei diversi campi delle scienze interessate, in molte lingue e da molti studiosi e letterati. Noi, geograficamente tagliati fuori dai conflitti

etnici, ma investiti da quelli «ideologici», rimaniamo talora stupefatti davanti a certe descrizioni parziali, tendenziose, e come rabbriviamo di fronte all'imperialistica, più che nostalgica, rosea riverniciatura dei *Türk*, così ci irritiamo alle morbose accuse di certi nazionalisti, ex-soggetti. E bisogna purtroppo dire che si tratta, talora, anche dei più intelligenti: di recente è stata pubblicata la traduzione in inglese della tesi di dottorato di Ivo Andrić («Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft») «The Development of Spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule», a cura di Z. Juričić e J. Loud, Duke University Press, Durham/London 1990, che, con tutto l'apprezzamento dovuto allo scrittore Andrić, si rivela una semplice distorsione dei fatti storici.

Quanto, invece, ci viene riferito da un «terzo imparziale» (non di necessità etnicamente «terzo»: può essere tale anche persona coinvolta; e si dà pure il contrario, cioè il caso del «terzo etnico» parziale...), ci fa tirare un sospiro di sollievo, e ci immergiamo con passione nella lettura.

Così, leggiamo («Turkish Athens») che Atene in epoca turca era sì trascurata, ma che a distruggere l'Acropoli furono altri, che il guaio della dominazione turca non era rappresentato dai cambiamenti violenti ma dalla conservazione del male preesistente, che tra i dirigenti c'erano i soliti buoni e cattivi, insomma, che tutti, anche «gli altri», erano figli della loro epoca. Cosa banale, ovvia? Niente di nuovo? In questo campo, purtroppo, tali osservazioni si rivelano rare! Molly Mackenzie attinge unicamente a viaggiatori europei, inglesi e francesi soprattutto, – anche

qui, dunque, la «terza sede» –, dal sec. XVI fino al sec. XIX, da Lube-nau e Wheler fino a Hobhouse e Chandler. Essi ci informano sulla vita quotidiana degli Ateniesi, greci e turchi, e anche albanesi, sulle pratiche religiose, sulle crudeli assurdità dei dominatori ottomani, veneziani, catalani e bavaresi, e sulla solidarietà dei dominati, greci e turchi. Molto spazio è dedicato al «vandalismo» di Lord Elgin e company, e mentre la descrizione dei fatti del 1821 è eccessivamente dettagliata, troppo poco spazio è concesso al patrimonio artistico-architettonico ottomano di Atene (il quale, è vero, è piuttosto modesto). Un capitolo è giustamente riservato al soggiorno ateniese di Byron e un altro, l'ultimo, al periodo dei Wittelsbach, curiosamente incluso nei «forgotten centuries of Turkish Athens». Ciò che piacevolmente si leva al di sopra del paesaggio è, quindi, la voce critica; non sempre di taglio scientifico – il libro è destinato al «grande pubblico», altra caratteristica che l'avvicina al volume qui di seguito recensito – «Turkish Athens» merita di essere letto e raccomandato.

Accostabile, in questa sede, all'opera della Mackenzie, è quella che definiremmo un autentico entusiastante canto trionfale celebrante la fusione greco-turca; ciò si intende già dal titolo, «Kalimerhaba», ibrido coniato da Fakir Baykurt, scrittore turco trasferitosi in Germania, e sfruttato almeno per la seconda volta (dopo un'omologa tournée concertistica turco-greca tra Istanbul e Atene nell'estate del 1991). Consiste, come indica il sottotitolo «Griechisch-Deutsch-Türkisches Lesebuch», in un'antologia di poesie, prose e saggi scritti intorno al problematico tema

dell'«amicizia turco-greca» da autori appartenenti a una delle tre etnie in questione, essendo ogni contributo riecheggiato da traduzioni nelle rispettive altre due lingue. Un'idea favolosa, un'iniziativa da riproporre altrove (e, perchè no?, in questo Belpaese), tanto più che la cosiddetta «terza sede», come la chiamavamo, o metafora, è, per così dire, quella della nazione ospitante, del *connecting point* tra le due non remote culture, particolarmente significativo nel caso della Germania, finalmente e grazie, tra gli altri, a Dio fattasi un *melting pot*, ma già minacciata dalla xenofobia neonazista. Un simbolo, insomma, civico e politico, per la società multiculturale.

Aprando il libro ci si addentra in una giungla lussureggiante nella quale orientarsi è piuttosto difficile: non esiste ordine di nessun genere nei 111 contributi di 64 autori su più di 800 pagine; poesia e prosa insieme a saggi giornalistici, Brecht accanto a Dido Sotiriou. Naturalmente, ci imbattiamo in molti autori viventi in Germania (Aras Ören, Necati Mert, Zacharias Mathioudakis), in poeti tedeschi che si sono ispirati a questo particolare soggetto (Margarete Hannsmann, Johannes Poethen) e in altri, famosi, universali, di Turchia, (Nâzım Hikmet), Grecia (Seferis, presente però con un contributo in prosa) e Cipro (Kostas Mondis). Saggi, in forma di discorsi, di Hanns Magnus Enzensberger e Aziz Nesin sulla cooperazione culturale turco-tedesco-greca si associano a racconti di cose vissute in prima persona da Nedim Gürsel, Klaus Eckhardt e Giorgios Seferis, a incontri tra individui provenienti dai tre mondi. Il libro assume particolare importanza per via di piccole opere meno conosciute appartenenti a illu-

stri autori, quali la descrizione di una promenade kavafisiana sul Bosforo o un saggio di Giannis Ritsos su Nâzım Hikmet, ed è arricchito da contributi interessanti come quello del giornalista Christos Safeiris sul patrimonio artistico ottomano di Salonico o la lirica della poetessa cipriota Nasa Paptiou. Le «minoranze» di entrambe le parti sono rappresentate: in posizione privilegiata, giustamente, i Greci di Costantinopoli (in testa Iraklis/Herkül Millas, traduttore di Kavafis e Seferis), ma ecco anche, per esempio, i macedoni (chè non tutti sono slavi, né greci, e ben si vede dal racconto di Necati Cumali di Florina...). È, insomma, un mare magnum greco-turco-tedesco nel quale il lettore deve tuffarsi, senza eccessive pretese ma con disposizione e volontà buone.

Al tedesco, lingua mediatrice, si ricorre a volte quando un traduttore diretto dal greco in turco o viceversa non era disponibile; è un peccato, in fondo, poichè le numerose analogie che le due lingue presentano nella parlata quotidiana possono andare smarrite se trasposte in quella «terza sede». È pure un peccato, ma non gravissimo, qualche svista che in un caso diventa addirittura divertente: nel racconto «Kalinikta» di Sait Faik, il «Beykozlu laternacı Panayot'un torunu kara gözlü dostum Yani» («il mio amico Giannis dagli occhi neri, nipote del lanternaio Panagiotis di Beykoz», p. 91) diventa in tedesco «un nipote del Beykos» («Laternenmann Panagiotis, Enkel von Beykos, schwarzäugiger Janni», p. 93), mentre in greco il quartiere di Beykoz, sul Bosforo, si trasferisce alle vigne di Pera diventando semplicemente quello di Beyoğlu («από το Μπέιογλου», p. 95)... Eppure la traduzione tedesca è della benemerita Ingrid Iren, tra-

duttrice del bel romanzo «Beyaz Kale» («Die weiße Festung») di Orhan Pamuk (di cui recentemente è uscita la versione italiana, «Roccalba», di Giampiero Bellingeri, Frassinelli, Milano 1992).

Infine, per ripiombare nella greve, crudele attualità, ricordiamo che in Grecia infuria un'aspra polemica (sull'importante rivista letteraria «Διαβάζω»), – forse scatenata proprio da questa pubblicazione greco-turca –, attorno al lavoro di Niki Eide-neier, una volta onorata, riverita e vezzeggiata, insieme alla sua casa editrice «Romiosini», e al marito tedesco neogrecista, Hans Eideneier. Poi, durante le festività «demetrie», è stata organizzata, nell'ottobre del 1992, a Salonicco una serata d'onore dedicata alla detta «Romiosini», per avere la coscienza pulita, pare.

Citiamo, in appendice, un libello, un anti-«Kalimerhaba»: «L'espansionismo nella poesia turca» («Ο επεκτατισμός στην τουρκική ποίηση», di Giannis Magriotis, Risos, Atene 1991, 103 pp.). Scrive l'A. a p. 6: «Le poesie qui pubblicate sono il frutto della *leadership* spirituale del popolo turco: frutto amaro, tossico e velenoso». Non c'è nemmeno bisogno di commentare una simile asserzione più superficiale che scandalosa, ché il contrario è provato dalla sola esistenza di «Kalimerhaba». Vero è che le arroganti, intriganti, «bizantine» ambizioni e aspirazioni espansionistiche «ottomane» ai Balcani, e turche, o panturche, all'Asia Centrale, al Volga-Itil e al Caucaso, restituiti alla «libertà» ed esposti alle adunche e meschine grinfie turaniche (di un paese non esemplare quanto a diritti civili riconosciuti a maggioranza e minoranze), rischiano di offuscare le brillanti iniziative menzionate e di ali-

mentare i danaici timori.

Matthias Kappler

MIRZO MULLO-AHMADOV, *Qo'onii Sherozi*, Nashriyoti Donesh, Dushanbe, 1992, pp. 160 (in caratteri cirillici).

Il libro, opera dell'iranista tajiko M.M., presenta una ricerca dettagliata sulla vita e sulle opere di Qa'ani, famoso autore persiano del 19° secolo.

Nell'introduzione viene esaminato l'insieme di notizie relative alle fonti letterarie e storiche su Qa'ani; inoltre, si fa una presentazione dello stato della poesia e, in generale, della produzione letteraria di quel periodo in Iran, in Europa, in Asia Centrale e in altre zone.

Il capitolo I, «L'epoca di Qa'ani», è dedicato al contesto storico, politico, sociale e culturale nel quale visse il poeta.

Il capitolo II del libro, «La vita di Qa'ani», presenta la biografia dettagliata di Q., scritta sulla base di una elaborazione fedele delle informazioni desunte dalla biografia del poeta scritta di sua stessa mano. Di tale biografia esiste un codice unico conservato nella biblioteca di San Pietroburgo.

I temi e i contenuti dell'opera di Qa'ani hanno trovato spazio nel capitolo III del libro, dove sono oggetto di analisi e di ampie verifiche. M.M., ha concentrato la sua attenzione soprattutto sulla questione dell'amore, sulla descrizione della natura, sulla lode e sull'elogio della gloria, sul biasimo e sul lamento, sulla vita e sull'amicizia, sul trascorrere felice dell'esistenza, su consigli, su suggerimenti e

su altre cose simili che hanno una posizione fondamentale nell'opera del poeta.

Qa'ani, sulle orme di Sa'di, scrisse un'opera in prosa intitolata «Parishan» la quale viene considerata eminente esempio di chiara prosa rimata del 19° secolo. A proposito di quest'opera, gli studiosi hanno fatto ipotesi interpretative differenti. L'autore ha analizzato questo testo in un capitolo a parte, sforzandosi di determinarne i pregi letterari e gli elementi di novità.

Nell'ultimo capitolo del libro, sono oggetto di analisi e di studio alcuni aspetti della struttura e dello stile compositivo del poeta.

In appendice, si trova l'indice dei nomi di luogo, di opere e di persone presenti nel volume.

F.S.

MARCO RESTELLI, *Il ciclo dell'unicorno. Miti d'Oriente e d'Occidente*, introduzione di Adriana Boscaro, Venezia, Saggi Marsilio, 1992, pp. XVI-177, 21 ill.

L'Occidente l'ha sognato come una bestiola selvatica dalla forza misteriosa, che solo una fanciulla vergine, per un gioco sottile di lusinghe, riesce a trarre a sé e a catturare; l'allegoria cristiana nella vergine ha visto Maria, e nell'animale che reclina il capo sul suo grembo il Cristo. Ma quella della tradizione occidentale è solo una delle sue possibili manifestazioni, e insieme il punto d'arrivo e la rielaborazione di echi mitici diversi e di conoscenze remote. Dalle civiltà mesopotamiche all'India del Buddha e dei grandi poemi epici, dall'antichità classica al Cristianesimo, dal mondo islamico al teatro giapponese, for-

se nessuna creatura dell'immaginario ha infatti saputo attraversare territori culturali altrettanto immensi nello spazio e nel tempo come l'inafferrabile, magico essere dotato di un unico corno sulla fronte che ci è familiare con il nome di unicorno. Animale inarrivabile dell'Occidente, e invece uomo singolarissimo nelle sue controparti orientali, carico di leggende, di evocazioni fantastiche, di valenze simboliche sempre pronte a rinnovarsi, intorno a esso i millenni hanno raccolto un patrimonio letterario e figurativo di fascino estremo, che ha suscitato in diverse circostanze l'esigenza di ricerche e interpretazioni. Spesso, tuttavia, gli studi si sono accentrati solo su parte degli ambiti culturali in cui questa figura compare: a una sua valutazione complessiva ha voluto invece dedicarsi Marco Restelli, proponendosi di enucleare, nella selva di miti e di notizie tramandate da molte epoche e civiltà, le sue caratteristiche fondamentali e, di queste, le principali linee evolutive.

La griglia interpretativa all'interno della quale l'autore dipana la materia è subito resa esplicita e rappresenta già, per molti versi, un risultato importante dell'indagine condotta. Non esiste, innanzi tutto, un mito unitario dell'unicorno, bensì un gruppo di espressioni mitiche in parte correlate. L'unicorno non «nasce» in un luogo per poi diffondersi in altri contesti culturali: però fra certe versioni del mito e altre esiste una continuità, oppure si verifica una *contaminatio* di motivi, fatti che invitano a parlare di un vero e proprio ciclo dell'unicorno. Questo si accentra intorno a due temi fondamentali: il tema della seduzione, e quello del corno apportatore di benefici. Ne deriva che non tutte le innumerevoli figure

unicorni create dalla fantasia umana e documentate dalla letteratura o da altre espressioni artistiche rientrano in tale ciclo; si potrà parlare del «vero» unicorno solo in presenza di questi motivi, che si articolano entro sequenze mitiche ricorrenti.

Del tema della seduzione, che la vergine dell'Occidente trasfigura, si possono identificare le origini, remotissime, nell'epopea mesopotamica del re-eroe Gilgamesh. Qui Enkidu, creatura selvatica che condivide l'esistenza con un branco di gazzelle, viene ammaliato da un'etera e, ormai vinto alla società civile, da lei guidato fino al palazzo del sovrano per diventare – com'era predestinato – suo amico fraterno. Il motivo migra nell'India dei *Jātaka* buddhisti e dei poemi epici, dove s'incontrano alcune fra le più significative esposizioni della vicenda di Rṣyaśṅga, l'eremita «Corno di gazzella», detto anche Ekaśṅga, «Unicorno», così chiamato perché, figlio di un asceta e di una gazzella, da questa ha ereditato un unico corno sulla fronte. Nelle motivazioni del suo adescamento si colgono i contributi specificamente indiani che colorano qui il mito (soprattutto: l'uomo che vive fuori della società è diventato, tipicamente, un asceta la cui pericolosa potenza è da soggiogare), mentre la sua conduzione a palazzo, anche questo già tratto mesopotamico, appare ormai sviluppo ripetuto e mal compreso. Trasportando il mito in Estremo Oriente il Buddhismo, a sua volta, vi sottolinea un proprio tema prediletto: la forza corrottrice della donna, senso che si mantiene vivo ancora nel teatro giapponese dove, nel *nō* del XVI sec. a lui intitolato, *Ikkaku Sennin* («l'Asceta-mago unicorno») perde i suoi poteri diventando uomo comune quando cede, ap-

punto, alle lusinghe di una cortigiana. Ma già nei primi secoli dopo Cristo il motivo della seduzione è giunto anche in Occidente: veicolo fondamentale il *Fisiologo*, testo alessandrino di matrice composita che, probabilmente riecheggiando contatti con il Buddhismo, dipinge per la prima volta l'immagine del piccolo e indomabile animale che cede spontaneamente solo a una vergine purissima, subito identificata con Maria.

Quanto al secondo tema, del «corno benefico», siamo dinanzi a contaminazioni intricatissime. Certo, in Europa e nel vicino Oriente l'alicorno, cioè il corno dell'animale, fu per molti secoli creduto farmaco insuperabile e in particolare rimedio sommo contro i veleni (potere già peraltro attribuito a un asino unicorne descritto nell'Iran antico dall'*Avesta*), e per conseguenza i falsi alicorni incrementarono un assai florido commercio soprattutto verso l'Europa dei secoli XIII-XVII, confermando, paradossalmente, la reale esistenza della misteriosa creatura. È tuttavia altrettanto innegabile che il corno in sé è carico, virtualmente in ogni cultura, di valenze simboliche autonome, di potenza, autorità, fertilità; e che corni di varia sorta, in diversi contesti culturali, furono considerati colmi di virtù apotropiche e medicinali.

Ruota intorno all'unicorno caratterizzato da questi due temi mitici, di origini distinte e non necessariamente compresenti, una miriade di altri esseri unicorni a esso non correlati; tale è da considerare, per esempio, il *qilin* cinese, che si mostra soltanto per celebrare un saggio oppure un sovrano eccelso.

Il lungo percorso di analisi delineato dall'autore prende le mosse, felicemente, a ritroso, e dalla nostra sto-

ria culturale verso l'altrui: dalle testimonianze dell'Occidente classico, medievale, rinascimentale e oltre, si procede alla ricerca delle origini dei miti e delle valenze in particolare, secondo le linee accennate, nelle espressioni dell'Oriente antico e lungo le loro diverse diramazioni. Il risultato è un lavoro agile ma documentatissimo (molto apprezzabili, fra l'altro, le ampie segnalazioni bibliografiche), convincente nelle deduzioni e ricco di spunti per nuovi approfondimenti, e che, mentre scioglie molti misteri che aleggiavano intorno all'inafferrabile unicorno, riesce comunque a conservare intatto il fascino di un sogno vissuto dall'uomo nei millenni.

Cinzia Pieruccini

MARTIN J. POWERS, *Art and Political Expression in Early China*, New Haven and London, Yale University Press, 1991, pp. 438.

I cambiamenti sociali e politici che inaugurarono la fine del periodo degli Stati Combattenti e la seguente unificazione dell'impero, trovarono espressione e testimonianza non soltanto nella letteratura ma anche nell'arte della dinastia Han. I diversi stili, motivi e soggetti rappresentati nell'iconografia esprimevano tendenze e valori di nuovi gruppi emergenti in un contesto sociale in cui arte e cultura ormai non erano più patrimonio esclusivo di un'élite aristocratica. Essendo divenuti complessi e conflittuali i rapporti sociali, inevitabilmente anche le forme artistiche e culturali che soggiacevano a questi mutamenti si fecero più eterogenee e contrastanti.

Attraverso l'identificazione di tre

scuole caratterizzate da tematiche, motivi ornamentali e materiali diversi, Powers individua e delinea le tendenze e gli interessi politici prevalenti durante la dinastia Han. Le prime due scuole, definite come «tradizione ornamentale» e «tradizione descrittiva», costituirono l'aspetto più tradizionale dell'arte. Furono i *nouveaux riches* ad appropriarsene, mercanti, contadini, eunuchi, e tutti coloro che intendevano ostentare un'eredità culturale e artistica appartenente all'antica nobiltà. Queste scuole, caratterizzate dall'uso di materiali costosi e di tecniche elaborate, prediligevano rappresentazioni di vita di corte e motivi compositi. La terza scuola invece, identificata come «tradizione classica», privilegiava frugalità e semplicità nei motivi decorativi e nelle tecniche e, per quanto concerne i soggetti, proponeva tematiche attinte alla letteratura antica: scene tratte da aneddoti narrati nei classici confuciani, immagini allegoriche e simboli quali portenti fausti ed infausti. Questa corrente venne promossa dagli eruditi i quali, temendo che l'affermarsi di nuovi valori avrebbe pregiudicato la loro posizione sociale, enfatizzarono l'importante ruolo della cultura classica in un processo di civilizzazione. Costoro recuperarono i valori celebrati dalla letteratura confuciana pre-Han, la modestia, la temperanza, la rettitudine e l'umanità, mentre, d'altra parte, denunciarono il potere che nuovi ceti andavano acquisendo in virtù della loro ricchezza.

Il ruolo dialettico dell'arte nella politica Han è stato evidenziato in alcuni studi precedenti¹, ma soltanto

¹ Si veda, ad esempio, M.J. POWERS, *Hybrid Omens and Public Issues in Early Imperial*

con quest'ultima opera l'autore perviene ad una rappresentazione esauriente della società Han attraverso un'analisi delle forme artistiche che si svilupparono nelle varie aree dell'impero. Secondo la sua opinione, diversità e peculiarità regionali non riflettevano un'eterogeneità dovuta alla disunione culturale dell'impero, ma erano sintomo della concentrazione di alcuni gruppi sociali in determinate aree geografiche. Ad esempio, nello Shandong, dov'era più intensa la presenza dei letterati confuciani, la tradizione classica aveva trovato un terreno molto fertile.

Di particolare interesse sono i quattro capitoli dedicati alla rappresentazione dei prodigi e di alcune scene tratte da racconti classici. Seguendo l'interpretazione politica di Wu Hung², l'autore sostiene che questi motivi fossero stati proposti come esempi di rettitudine morale e di integrità politica. Tali ipotesi vengono documentate da brani tratti dalla letteratura dell'epoca da cui è possibile rilevare conclusioni analoghe: è vero infatti che i racconti cui fanno allusione le scene così frequentemente rappresentate nei templi e in altri monumenti, siano tutti a sfondo moralistico, come d'altra parte è innegabile che gli auspici ricorrenti sia nell'iconografia che nella letteratura Han avessero, in generale, un significato politico.

China, «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 55, 1983, pp. 1-50 e *Idem*, *Social Values and Aesthetic Choices in Han Dynasty Sichuan: Issues of Patronage*, in L. LIM, a cura di, *Stories from China's Past*, S. Francisco, 1987, pp. 54-63.

² WU HUNG, *The Wu Liang Shrines: The Ideology of Early Pictorial Art*, Stanford 1989.

Tuttavia, cercando di illustrare il messaggio implicito in ogni motivo e scena rappresentata in bassorilievo nel sepolcro di un erudito degli Han posteriori, l'autore avanza argomentazioni politiche non facilmente verificabili dalle prove iconografiche addotte. A nostro avviso, l'infondatezza della sua interpretazione è testimoniata da alcune incongruenze: l'autore spiega che, tra i prodigi fausti raffigurati nei bassorilievi del sepolcro di Wu Liang, la «bestia ibrida» rappresenterebbe il sentimento di compassione per le vedove e per gli orfani, mentre l'«orso cremisi» e l'«anfora d'argento» rappresenterebbero il disdegno per gli abusi di potere a corte (p. 140). Ma descrivendo nuovamente gli auspici di Wu Liang altrove nel testo, Powers commenta che l'«unicorno», la «tigre bianca» e l'«anfora d'argento» alluderebbero in realtà ad una condizione di oppressione politica e ad un regime dispotico. Nel primo caso, dunque, gli auspici verrebbero presentati come simboli dell'integrità morale di Wu Liang; nel secondo caso, invece, essi avrebbero un significato politico ben più ampio, trattandosi in realtà di segni di critica al governo dell'epoca. Qual è dunque l'interpretazione corretta? In ultima analisi questi segni concernevano Wu Liang oppure la corte centrale? L'iscrizione che accompagna ogni singola illustrazione non fornisce informazioni sufficienti per formulare l'una o l'altra ipotesi. Ad esempio, dell'«anfora d'argento», l'iscrizione dice semplicemente che appare quando le leggi penali vengono applicate con moderazione. Nessun riferimento, dunque, alle virtù di Wu Liang, né ai regimi dispotici della sua epoca. A nostro parere, se sono innegabili le implicazioni politiche di alcune tema-

tiche ed in particolare dei segni di buon e di cattivo auspicio nel pensiero cosmologico Han, non necessariamente essi avevano un preciso significato politico.

L'incongruenza che abbiamo segnalato non pregiudica tuttavia l'inegabile valore dell'opera (peraltro corredata da un ricco e ricercato apparato di illustrazioni). Il contributo dell'autore, infatti, non si limita ad un'esauriente analisi del materiale iconografico presentato, ma consiste soprattutto nella comprensione della società Han attraverso un esame delle tendenze artistiche e di alcuni testi significativi dell'epoca. O forse, volendo considerare quest'opera da una prospettiva diversa, si può dire che l'autore abbia individuato i fattori economici, politici e culturali che avevano «stimolato» la fantasia degli artisti della dinastia Han.

Tiziana Lippiello

Joined Colors. Decoration and Meaning in Chinese Porcelain – Ceramics from Collectors in the Min Chiu Society, Hong Kong 1993.

In una mostra dal titolo *Joined Colors. Decoration and Meaning in Chinese Porcelain – Ceramics from Collectors in the Min Chiu Society, Hong Kong*, inauguratasi alla Arthur M. Sackler Gallery di Washington il 26 gennaio 1993, sono in esposizione esemplari di porcellana cinese provenienti dalle collezioni di alcuni membri della Min Chiu Society, associazione fondata a Hong Kong nel 1960 da un gruppo di amatori al fine di ampliare le proprie conoscenze sull'arte cinese per mezzo di un reciproco scambio di informazioni.

A partire dagli inizi degli anni '70,

Hong Kong è divenuta il principale mercato asiatico per il commercio antiquariale di oggetti cinesi e i collezionisti della Min Chiu ne hanno approfittato per espandere ulteriormente le proprie raccolte. Oggi la Society vanta ricche collezioni di pittura e calligrafia, avori e oggetti in corno e bambù, mobili e porcellane.

Allo scopo di comunicare al vasto pubblico l'amore per l'arte e la cultura cinesi, in questi decenni l'associazione ha organizzato nella colonia inglese più di dieci esposizioni, in collaborazione con l'Hong Kong Museum of art e le gallerie della Hong Kong University. *Joined Colors* è però la prima mostra di respiro internazionale a cui partecipano collezionisti affiliati alla Min Chiu Society: per la prima volta, alcuni di loro hanno messo a disposizione pezzi appartenenti alle proprie raccolte perché vengano esposti all'estero.

Pregevoli porcellane del tipo «bianco e blu» risalenti al periodo Ming sono conservate in vari musei e gallerie degli Stati Uniti, ma ben più rari sono gli esemplari con decori in smalti sopra-coperta delle epoche d'oro, come ad esempio le porcellane *wucaï* del periodo Wanli (1573-1620) della dinastia Ming o i *doucaï* e *fencaï* prodotti durante i regni degli imperatori Qing Kangxi (1662-1722) e Yongzheng (1723-1735). La mostra costituisce perciò un'occasione unica per il pubblico occidentale che potrà ammirare pezzi di rara bellezza appartenenti a queste categorie e potrà sicuramente ricavare spunti utili ad un ulteriore approfondimento in un settore della ceramica cinese particolarmente ricco e interessante.

La mostra è corredata da un catalogo a cura di Louise Allison Cort e Jan Stuart, che hanno scelto gli oggetti e organizzato l'esposizione. Second-

do i curatori, uno degli elementi di maggiore interesse nello studio delle porcellane con decori a smalti policromi sta nel fatto che colori e disegni avevano per lo più precisi significati simbolici e una valenza che andava oltre quella meramente decorativa; molto spesso, erano indicativi della destinazione dei vari esemplari, riservati ad un particolare uso nell'ambito del complesso cerimoniale di corte. Fra i motivi decorativi più comuni, troviamo numerosi segni di buon auspicio: il fungo *lingzhi*, simbolo d'immortalità, il melograno, augurio di una numerosa progenie, lo scettro *ruyi*, segno di buona sorte, o ancora le nuvole, che secondo gli antichi racchiudevano in sé una grande forza positiva. Il drago a cinque artigli (*long*) e la fenice (*fenghuang*) erano simbolo rispettivamente dell'imperatore e dell'imperatrice, mentre i draghi a quattro artigli potevano indicare nobili di rango inferiore.

Il corpo bianco e puro delle porcellane prodotte durante le dinastie Ming (1368-1644) e Qing (1644-1911) nel Jangxi, a Jingdezhen, sede delle fabbriche imperiali, si prestava ottimamente a fare da sfondo a decorazioni multicolori. Fra il XV e il XIX secolo vennero così elaborati nuovi tipi di coperte e smalti, nacquero stili decorativi diversi da quelli usati in precedenza. Come dice il titolo, *Joined Colors* (traduzione letterale del termine *doucai*, che indica una complessa tecnica di decorazione a più colori, sotto e sopra-coperta), è sul vasellame a decori policromi che la mostra è incentrata, anche se non mancano alcuni esemplari di porcellana monocroma.

Particolarmente ricca è la sezione dedicata alle ceramiche del tipo *doucai*, che vennero raggruppate nella

categoria del vasellame *wucai* (lett.: «a cinque colori») per secoli, dalla comparsa dei primi esemplari nel XV secolo sino al '700: solo allora venne coniato il termine *doucai*, variamente tradotto con espressioni equivalenti a «colori uniti», «amalgamati» (potremmo quasi dire «ben assortiti»), ovvero con definizioni di segno opposto, quali «colori contrastanti» o «contrapposti», a seconda che si sottolinei l'armonizzarsi dei vari colori in un tutto omogeneo o, viceversa, il loro qualificarsi in toni freddi e caldi in contrasto gli uni con gli altri. Il carattere *dou* ha infatti molteplici significati, il più comune dei quali – «contendere» o «combattere» – sembrerebbe far riferimento al contrasto fra i toni freddi del pigmento blu con cui sono dipinti i contorni sotto-coperta e i colori più caldi degli smalti sopra-coperta che riempiono le forme. La tesi dei curatori, a cui s'ispira il titolo della mostra, è che la definizione più corretta sia invece «colori uniti».

Nel suo «Color», uno dei saggi che completano il catalogo, Louise Allison Cort esamina i vari tipi di decorazione dal punto di vista dell'utilizzo dei colori, spiegando l'origine dei vari termini che li designano. Accanto al problema delle controversie riguardo all'origine del termine *doucai*, la Cort si occupa di un'altra definizione, quella di *wucai*. Alla tradizionale resa con la formula «a cinque colori», viene preferito un significato più complesso, in virtù del quale il numero cinque indicherebbe non tanto una tavolozza necessariamente composta da cinque colori, quanto piuttosto l'idea di perfezione del cosmo. Come Figlio del Cielo, l'imperatore aveva il compito di mantenere l'armonia all'interno di un universo precisamente definito da alcune coor-

dinate nelle quali ricorreva, come simbolo di completezza e perfezione, il numero cinque: cinque elementi, cinque proprietà, cinque direzioni, cinque stagioni, cinque colori. Nella produzione delle ceramiche imperiali tale armonia si esprimeva attraverso l'utilizzo di una gamma di toni il più possibile ricca ma variamente articolabile (da uno a cinque), con la quale si realizzavano motivi di grande efficacia decorativa. I colori base erano il blu, il rosso, il giallo, il verde e il porpora, combinati in vario modo: la scelta avveniva in base a regole molto precise, che intendevano rispecchiare le leggi del cosmo. La monocromia, ad esempio, nella sua essenzialità era emblematica dell'ordine cosmologico stesso e dell'autorità dell'imperatore che ne era il garante: di qui la scelta di porcellane monocrome per le cerimonie celebrate dal Figlio del Cielo. Le porcellane policrome, destinate alle residenze dei membri della famiglia imperiale, erano invece ispirate a criteri più informali: decori e colori (due o più) dovevano in genere corrispondere al grado gerarchico del possessore, ma spesso nella scelta il gusto giocava un ruolo determinante, al di là delle regole e dell'etichetta.

Con il passare del tempo, le leggi che regolavano l'ordine umano, specchio di quello cosmico, andarono a poco a poco perdendo di significato. Nel saggio «Layers of Meaning», Jan Stuart, ripercorrendo la storia dei più importanti motivi decorativi, sottolinea come i vari emblemi, soprattutto quelli gerarchici, abbiano cessato di essere significativi nel momento in cui, con il decadere del sistema imperiale, l'esatta corrispondenza fra gerarchie umane e ordine cosmico perse gradualmente di valore e cessò poi definitivamente di esistere. Verso la

fine della dinastia Qing, ad esempio, era possibile acquistare i diritti per l'utilizzo del simbolo del drago a cinque artigli, un tempo riservato all'imperatore e ai suoi parenti più stretti.

L'elemento d'interesse nel modo in cui sono stati strutturati mostra e catalogo, sta appunto nel fatto che le porcellane destinate alla corte vengono presentate evidenziandone i legami con la società che le produsse e sottolineando che si tratta non solo di oggetti belli a vedersi, ma anche di documenti importanti per la ricostruzione di un'epoca e dei valori culturali da essa espressi.

Federica Romagnoli

MIYOKO MURASE, *Il Giappone*. «Storia Universale dell'Arte». Torino, UTET, 1992, pp. 306, ill.

Il volume di Miyoko Murase *Il Giappone*, appena uscito nella collana Storia Universale dell'Arte della UTET, sembra poter finalmente colmare la lacuna che affligge da anni la manualistica d'arte giapponese. Non è una novità che lo studio e l'apprezzamento dell'arte del Giappone stiano attraversando un periodo di grande fortuna sia nel campo della ricerca sia per il successo di pubblico. Negli ultimi anni si sono moltiplicati in Occidente gli studi, le pubblicazioni e le mostre, in un crescendo d'interesse di cui il recente festival del Giappone svoltosi in Inghilterra ha rappresentato il vertice qualitativo e quantitativo, con i suoi circa trecentocinquanta avvenimenti e mostre, come quelle sulla scultura medievale al British Museum o su Hokusai alla Royal Academy nonché la fascinosa *Visions of Japan* al Victoria and Albert Museum.

Curiosa perciò la mancanza, per

molti anni, di un testo generale su quest'arte. Il glorioso volume di Robert T. Paine e Alexander Soper, *The Art and Architecture of Japan*, della Pelican, oltre a non possedere illustrazioni a colori, risente dei suoi circa quarant'anni: un po' troppi, se si considerano le scoperte e le nuove teorie nel campo delle arti del Sol Levante in questo dopoguerra. Critica questa che può valere anche per i *Due mila Anni di Arte Giapponese* pubblicato da Yashiro Yukio per i tipi della Garzanti (1958) nonché per i due volumi di Noma Seiroku *The Arts of Japan* uscito da Kōdansha nel 1966.

La Murase è una studiosa americana di origine giapponese che insegna da molti anni alla Columbia University di New York. A lei si devono alcuni studi importanti di iconologia dell'arte giapponese classica come *Iconography of the Tale of Genji*, un prezioso manuale sulle immagini ispirate al grande classico del Mille *Storia di Genji*, sui cui temi moltissimi artisti giapponesi costruirono le loro opere attraverso i secoli. Ma ha al suo attivo anche i cataloghi di alcune mostre prestigiose come quella della collezione di Jackson e Mary Burke o dei dipinti e delle stampe giapponesi alla New York Public Library.

Il nuovo manuale riesce a coprire, pur nella limitazione dello spazio, le principali fasi storiche dell'arte giapponese e le correnti pittoriche più interessanti. La pittura è, ovviamente, la grande dominatrice in questo libro, anche a causa degli specifici interessi dell'Autrice. Ma non sono state trascurate le altre arti – e non solo scultura e architettura – che si integrano nel testo generale. Anche lacca e ceramica trovano una loro collocazione pur se limitata, mentre pressoché as-

senti sono la calligrafia nonché l'arte dei giardini e dei metalli. Del resto, come sarebbe possibile considerare tutti questi aspetti, e magari anche altri, in un solo volume e con le inevitabili limitazioni editoriali derivanti dall'appartenere l'opera a una collana, con le necessità di standardizzazione che ciò comporta?

L'Autrice del sontuoso *Masterpieces of Japanese Screen Paintings. American Collections* ha perciò a mio avviso realizzato un lavoro di indiscutibile valore didattico, in particolare per chi voglia accostare l'arte giapponese partendo da poche o punte conoscenze dello sviluppo estetico dell'Arcipelago.

Il libro prende le mosse dal periodo neolitico per svilupparsi poi in progressione cronologica fino alla metà dell'Ottocento, alle soglie dell'occidentalizzazione del Paese. I limiti conseguenti a un approccio eccessivamente storicistico, e perciò penalizzante l'analisi delle specifiche correnti stilistiche, sono stati in gran parte compensati dall'introduzione di capitoli incentrati su alcune delle principali scuole. È il caso, ad esempio, della scuola *rinpa* che attraversa le epoche di Momoyama (1568-1615) e di Edo (1615-1868) spingendosi sino all'epoca moderna. Si tratta di una corrente che rinnova l'antica tradizione della pittura in stile nazionale. Ne consegue una pittura a vivi colori piattamente campiti, a differenza dei monocromi sfumati cinesi, con linee nette invece che frastagliate, nuvole convenzionali dai precisi contorni in luogo delle nebbie pervadenti care alla scuola che s'ispiravano all'arte del continente.

S'è già detto che il libro copre un'area immensa e un'arte ricchissima; fatale perciò che, in un solo volu-

me, compaiono qua e là delle lacune o degli affastellamenti di dati. Quel che si sarebbe forse potuto ampliare è la parte dedicata all'*ukiyo*e, l'arte del Mondo Fluttuante, vera interprete dello sviluppo della cultura borghese proto-moderna del Giappone del Sei, Sette e Ottocento. Lo spazio riservato all'*ukiyo*e risulta alquanto limitato, soprattutto nella parte finale. Infatti il volume finisce, un po' bruscamente, alla metà del XIX secolo, dopo la grande paesistica di Hokusai e Hiroshige, alla vigilia dell'apertura del Giappone all'Occidente. Questo fatto ha portato all'esclusione dei movi-

menti pittorici sviluppatasi dalla metà del secolo scorso a oggi, come la pittura tradizionale *nihonga* o quella occidentalizzante *yōga*, di tutte le avanguardie, della grafica e dell'architettura che, nel nostro secolo, ha avuto alcune fasi importantissime. Ma ciò è probabilmente dovuto al taglio esclusivamente «classicistico» della collana. Il volume risente comunque di una mancata revisione specialistica che avrebbe potuto eliminare le molte imprecisioni dovute alla traduzione.

Gian Carlo Calza

I. *Kamakura. The Renaissance of Japanese Sculpture 1185-1333* al British Museum di Londra.

Nell'ambito del Festival of Japan, svoltosi a Londra nell'inverno 1991-1992 sotto l'alto patronato dei principi ereditari Naruhito e Carlo d'Inghilterra, il Department of Japanese Antiquities del British Museum ha allestito la mostra *Kamakura. The Renaissance of Japanese Sculpture* (1185-1333).

Per quell'occasione, il curatore del Department of Japanese Antiquities, Lawrence Smith, è anche riuscito a indire un simposio che, per tre giorni, ha visto riuniti specialisti americani, giapponesi ed europei a discutere di alcuni temi fondamentali dell'arte di quel periodo come John M. Rosenfield di Harvard su «Realism in Medieval Japanese Art. Its Character and Origins» o Helmut Brinker, dell'Università di Zurigo, su «Body and soul, Icon and Relic. Reflections of Life and Death, Worship and Faith in Buddhist Sculpture of the Kamakura Period» o «The Expansion of Priest Portraiture in Kamakura Period Sculpture» di Masaki Matsuura del Museo Nazionale di Nara. Ma anche relazioni di grande specificità come quella di Ken Matsushima dell'Ufficio per gli Affari Culturali su «New Evidence from the Restoration of the Nandaimon at the Tōdaiji».

La mostra raccoglieva un gruppo eccezionale, per qualità e quantità, di capolavori provenienti dal Giappone tale che difficilmente se ne potrà ancora vedere l'eguale prima di molti anni. Il paragone corre alla grandiosa *Kamakura jidai no chōkoku* (La scultura dell'epoca di Kamakura) realizzata dal Museo Nazionale di Tokyo tra il 7 ottobre e il 24 novembre 1975 con centoquindici opere di assoluta eccezionalità. Ma fuori del Giappone la mostra del British Museum fu unica. L'esposizione, completa e suggestiva, realizzata da Victor Harris e Ken Matsushima col supporto dell'Agenzia per gli Affari Culturali del governo giapponese nonché della Japan Foundation, raccoglie ben cinquantasei pezzi tutti provenienti da diverse fonti giapponesi. Data la difficoltà di ottenere l'invio di opere così importanti e delicate, i curatori hanno fatto di tutto per riuscire a coprire un panorama il più ampio possibile dai punti di vista stilistico, iconografico e cronologico.

Val la pena di richiamare un'insolita scultura raffigurante il monaco Chōgen (1121-1206) e proveniente dal tempio di Amida nella prefettura di Yamaguchi. Questa figura di religioso si rivela di particolare interesse per l'influsso ch'egli esercitò sullo sviluppo della scultura e dell'architettura giapponesi nell'epoca di Kamakura (1185-1333) e nei periodi successivi. La scultura del monaco raffigura un uomo assai avanti negli anni per quei secoli lontani, e però ancora pieno di vigore. Le gambe incrociate, le mani giunte in atto di preghiera, in quel ritratto ligneo del 1201 egli è raffigurato all'epoca della ricostruzione del Daibutsuden, l'immensa sala

del tempio Tōdai di Nara contenente il grande Buddha di bronzo. Consacrato dall'imperatore Shōmu nel 752 era stato distrutto da un incendio nel 1180 durante la guerra fra Taira e Minamoto per il controllo del potere politico nel paese. Chōgen, che aveva ottant'anni quando fu così effigiato, aveva speso parte della vita a raccogliere i fondi e promuovere la ricostruzione del Tōdaiji. Una tradizione, a cui piace di aderire, vuole che questa scultura lo ritragga in preghiera di ringraziamento per esser stato autorizzato a prelevare legname dalle foreste di Suō dove si ergevano le alte criptomerie necessarie a fornire i grandi pilastri e le trabeazioni per l'imponente edificio. La scultura di Chōgen è insolita essenzialmente per due motivi, innanzitutto è costruita in un sol blocco di legno (*ichibokuzukuri*) a un'epoca in cui la tecnica dominante era ormai quella dell'assemblaggio (*yosegizukuri*) di parti scolpite separatamente e inoltre per essere stato il ritratto eseguito in vita in luogo che dopo la morte com'era più consueto. E in effetti gli altri ritratti di Chōgen della stessa epoca sono tutti postumi e la figura ne risulta assai più idealizzata.

Se era stato Fujiwara Kanazane a far assegnare allo scultore locale di Nara, Kōkei, invece che ai più famosi atelier di Kyōto, l'incarico di ricostruire le statue distrutte di un altro grande complesso cittadino, il Nantendō del tempio Kōfuku, fu nel rapporto con Chōgen che si posero le basi per la fortuna della scuola *kei* la cui opera continuò ininterrotta fino al secolo scorso.

Le sculture distrutte nel 1180 erano essenzialmente sculture del periodo Tenpyō (710-794) fortemente influenzate dallo stile continentale della Cina dei Tang (618-906) e i lavori di Kōkei risentono perciò fortemente di quell'approccio stilistico. La grande scultura di Tamon Ten (n. 2), ad esempio, rivela questa similitudine con lo stile Tenpyō, ma al tempo stesso denota una vigoria, una forza e una capacità di movimento ignoti agli scultori della fase anteriore. Chōgen, che trascorse parecchio tempo in Cina per studio e ricerca di testi sacri da riportare in patria, tornava dai suoi viaggi anche con rotoli dipinti che valsero a trasmettere agli artisti giapponesi i valori estetici dell'iconografia religiosa della Cina dei Song (960-1279).

Quanto quest'influsso avrebbe determinato a fare della scuola *kei* il principale atelier di scultura del Giappone per parecchie generazioni, si vide di lì a poco col figlio di Kōkei, Unkei (1151 ca.-1223 ca.), e con l'altro suo celebre discepolo, Kaikei (1185 ca.-1220 ca.). Delle tre opere attribuite a Unkei in mostra la più interessante, anche per lo stato di conservazione, è un Kongara Dōji proveniente dal tempio Kongōbu sul monte Kōya, culla del buddhismo esoterico. Kongara Dōji è una delle due principali figure di divini fanciulli che accompagnano il potente dio Fudō. La scultura, che risale al 1197, mostra un Kongara stante con le mani giunte in atto di preghiera e reggenti un *vajra*, il fulmine della tradizione esoterica indiana, col quale protegge il fedele di Fudō dal male e dall'errore. Il volto è privo dell'espressione feroce che di solito lo contraddistingue, il corpo assai pieno e tondeggiante, rivela una ricerca dei volumi e del movimento sottolineata dalla sciarpa ondeggiante, il tutto segno di distacco dallo stile Tenpyō ispiratore. La scultura conserva in condizioni eccezionali la coloritura originale e il decoro in lamine d'oro applicate con la tecnica caratteristica dell'epoca (*kirigane*) e l'intenso sguardo obliquo è rivolto verso dove il fedele dovrebbe trovarsi, davanti a Fudō.

La grande innovazione iconologica dell'epoca di Kamakura è tuttavia il ritratto. Qualche esempio, naturalmente, ne è presente anche in periodi anteriori, ma si tratta di casi assai rari e di personaggi fortemente idealizzati e iconizzati, probabilmente mai ripresi dal vero. La ritrattistica sembra invece prendere abbrivio con Kamakura e la nascita del mondo feudale. L'aristocrazia di spada non volle essere raffigurata immersa nell'impersonalità della rituale, festiva, vita di corte come, invece, l'aristocrazia imperiale; perciò i signori feudali vollero essere immortalati con tutta la loro forza e personalità di fondatori di domini, i più grandi come i più

piccoli. Perché l'arte del ritratto abbia dovuto tanto attendere la propria fioritura è uno dei molti misteri dell'arte giapponese: le sue premesse erano presenti circa due secoli prima coi diari delle dame di corte e soprattutto con la celebre *Storia di Genji* di Murasaki Shikibu, la Dante Alighieri della letteratura giapponese. L'analisi che Murasaki compì della psicologia dei suoi personaggi è quanto di più profondo e complesso e i loro ritratti sono già presenti nelle sue pagine, ma si dovette attendere ancora due secoli prima che questo genere fiorisse anche nell'arte figurativa.

La mostra ne è assai ben rappresentativa e, oltre ai ritratti di religiosi, vi è anche una celebre scultura raffigurante Yoritomo, il primo *shōgun* del Giappone e fondatore della dinastia di Kamakura (n. 28). La forte stilizzazione delle forme, la posizione del corpo e gli abiti di cerimonia ieraticizzanti, la trattazione compatta delle membra e del volto, caratteristiche di questa e di altre opere simili – come, ad esempio, il ritratto celeberrimo di Uesugi no Shigefusa –, fanno propendere per la provenienza da un'unica scuola, o fors'anche bottega, verso la metà del Duecento. La forza espressiva di Minamoto no Yoritomo, ritratto in posa simile anche in due celebri dipinti coevi, è fortemente aumentata dall'uso, introdotto in quest'epoca, di occhi in cristallo dipinto che, all'impenetrabilità dello sguardo del terribile e inflessibile principe, aggiungono intensità e vivezza come mai prima.

Ma la caratteristica principale di questa fase scultorea, indubbiamente la più ricca e suggestiva di tutta la storia dell'arte giapponese, va rintracciata nella ricerca di resa del moto, nella forza espressiva dei volti e nella maestria d'analisi del corpo con la drammatizzazione e col controllo dei suoi movimenti. Nelle due sculture di re guardiani *niō* (n. 1), le posizioni minacciose, le feroci espressioni dei volti in cui risplendono gli occhi di vetro dalla cornea striata di sangue, la muscolatura possente e in forte rilievo, le vesti fluttuanti – a sottolineare l'atteggiamento dei due dèi posti a vigilare l'ingresso del tempio – denotano l'affermarsi di uno stile più confacente ai nuovi dominatori del Giappone: i samurai e la loro casta feudale.

La mostra, la seconda di ampio respiro in poco più di un anno dall'inaugurazione delle nuove gallerie giapponesi del British Museum, volute con grande determinazione e sapienza dal loro direttore, Lawrence Smith, è accompagnata da un catalogo a colori di facile e gradevole lettura e di dimensioni ragionevoli concepito cioè da Victor Harris e da Ken Matsushima, non per sfoggio del proprio sapere, che è notevole, ma in aiuto del gran pubblico a cui soprattutto questa mostra grandiosa è stata indirizzata.

Gian Carlo Calza

II. *Vision of Japan* al Victoria and Albert Museum.

Il dilemma di come trasmettere al grande pubblico l'essenza della cultura e delle concezioni visive del Giappone contemporaneo dovette essersi posta in tutta la sua complessità apparentemente quasi senza soluzione quando in Inghilterra si cominciò a elaborare il progetto del grande Japan Festival svoltosi nell'autunno-inverno 1991-1992. L'équipe, coordinata da Joe Earle che aveva lasciato la direzione del settore giapponese al Victoria and Albert Museum a tale scopo, si trovava di fronte al problema di creare una mostra che fosse sintesi dei circa trecentocinquanta (non è un refuso) eventi culturali che fecero del Festival del Giappone in Inghilterra il più grande avvenimento mai dedicato a un unico paese.

Fu ad Arata Isozaki che, circa due anni prima, venne richiesto di affrontare il problema e il risultato fu *Vision of Japan* al Victoria and Albert Museum di Londra,

un'esposizione di dimensioni, concezione e costi assolutamente inusuali anche per il grande istituto di South Kensington. Il celebre architetto giapponese impostò efficacemente il problema di quale Giappone rappresentare: se quello della tradizione o quello dell'elettronica, quello dell'economia e dei consumi o delle religioni.

Quale di questi universi è il più rappresentativo del Paese e atto ad essere compreso da un pubblico di occidentali in massima parte digiuno di cose del Sol Levante? Esistono realmente tanti diversi Giapponi come potrebbe venir fatto di credere o non si tratta di aspetti differenti di un'unica realtà?

Con la sua impostazione Isozaki mirò a trasmettere il Giappone come agglomerato di innumeri e apparentemente contraddittori elementi, ma ciascuno retto da rigorose regole di comportamento. Sarebbero queste regole a rispecchiare la vera vita nipponica e a farne una sorta di grande gioco. Con questa concezione della «vita come gioco» in mente egli divise la mostra in tre settori affidando la realizzazione di ciascuno a un collega.

Nella prima, vasta sala, *Cosmos*, curata da Kazuhiro Ishii, si veniva accolti da un grande senso di spazialità, un vuoto in cui erano stati sistemati elementi-simbolo che definivano lo spazio. Alcuni pilastri – con le trabeazioni e gli incastri complessi dei monaci intersecantesi a reggere l'angolo del tetto, aperti e chiusi a mostrare la complessa struttura in morbido legno di *binoki* – avevano funzione di evocare lo spirito del rapporto col divino vissuto attraverso il buddhismo della Terra Pura il cui insegnamento s'incentra sull'aspetto salvifico di Amida e sulla vita nel Paradiso Occidentale. L'ambiente risultava pervaso da rade, sospese, scansioni di una musica che, pur non essendo puramente religiosa, trasmetteva un forte senso di sacralità.

Una capanna del tè, scoperciata e con le pareti che si abbattevano e ricomponavano ogni pochi minuti per consentire una visione globale, era stata realizzata allo scopo di costituire il veicolo dello stile semplice e rifinito di cui l'estetica del tè è la fonte ispiratrice principale.

Le pareti intorno erano state coperte di tralici di legno, come le imposte degli antichi palazzi. Attraverso vi si potevano scorgere immagini del Giappone di oggi che proseguono la tradizione: i complessi tatuaggi, le grandi rifricolone; ma anche, attraverso più piccole finestre come quelle delle capanne del tè, raffinate immagini di usi e pratiche antichi.

Il passaggio alla seconda sala, *Chaos*, opera di Osamu Ishiyama, e raffigurante la Tōkyō d'oggi, costituiva un'esperienza traumatica come lo è sempre l'immersione nella parte più convulsa di quella megalopoli.

Il plastico del celebre mostro Godzilla che divora la città sembrava balzare verso chi stesse entrando con un accompagnamento di rumori assordanti con suoni, grida, richiami, musiche, canti. Il soffitto della sala, tappezzato con le grandi bandiere rosse, bianche e nere dei pescatori coi loro vistosi ideogrammi, a formare un tetto sulle teste dei visitatori, risultava assai gaio, ma visivamente oppressivo.

La frenesia dei giapponesi per i distributori automatici era stata efficacemente resa formando, con alcuni di essi sormontati da automobili, una sorta di piccolo quartiere dove era stato esposto di tutto: dalle solite sigarette e bevande, alle riviste e fumetti, alle zuppe, alle calze di nylon, agli indumenti intimi. Diversi manichini-poliziotto semoventi dirigevano un traffico ideale nei punti di ipotetici lavori in corso.

Le pareti della sala erano state ossessivamente tappezzate dalle centinaia e centinaia di riviste di fumetti tutte diverse; mentre al centro una sorta di tempio dei suoni, fatto di grandi pilastri metallici, era corredato da volani che, girati dal pubblico, fornivano suoni diversi tipici della vita della città.

C'era anche la ricostruzione di un luogo sacro dove si poteva tentare la fortuna nella forma di un oroscopo assegnato da uno dei sette dèi tradizionali della fortuna.

Siccome però gli dèi si esprimevano in giapponese, erano stati installati per il pubblico appositi terminali che provvedevano alla traduzione per chi avesse avuto la pazienza di fare la coda: un'arte per cui inglesi e figli del Sol Levante sono egualmente attrezzati. Qualora l'oroscopo non fosse stato dei più felici si poteva legarlo a un albero sacro presso l'uscita appositamente collocato per neutralizzare tutti gli influssi negativi: alla fine del primo giorno lo vidi già bianco per le striscioline di carta appese.

Infine, per chi avesse cominciato a dare segni di tensione o di fatica, una serie di poltrone elettriche con vari tipi di massaggio da rilassamento, l'ultimo grido di pressoché tutte le case giapponesi che siano abbastanza grandi da poterne ospitare almeno una, erano state messe a disposizione per una vibratina salutare.

La sensazione di kitch fuori misura in ogni angolo di questa sala, il miscuglio di sacro e profano, sono in realtà stati dei modi più che efficaci di rendere il mondo della metropoli nipponica in maniera più che confacente alla sua realtà di mostro mirabile.

Dopo questo pandemonio, che rifletteva veramente il fascinioso orrore di Tokyo, una delle città più orrendamente belle del globo, si passava nella terza sala: *Dreams* concepita da Toyo Itō. In una rarefatta atmosfera di semi-oscurità, una moltitudine di immagini scorreva sul semitrasparente pavimento acrilico con l'effetto, a volte di far sentire come di essere trascinati via, quasi privi di ogni punto d'appoggio.

Sulla immensa parete di destra e su quella di fondo, velata da un latteo e trasparente telo, scorrevano altre visioni. Auto nella notte che si risolvevano in linee di luce per dissolversi poi in tensioni di pura energia; immagini del Giappone da satellite che si trasformavano in vortici di nebbie subito dissolte in forme puramente geometriche. Volti nella folla che si muovevano nell'ora di punta come tanti automi presto dissolti in ectoplasmi indefinibili.

Eppure in questo sogno del futuro, che conterebbe aspetti angoscianti e grandiosi a un tempo del nostro avvenire, non c'era alcuna vibrazione emozionale. Pareva d'essere immersi in una dimensione oltre i livelli della psiche, in un'aura quasi prenatale dell'umanità. Era come immaginarsi in un'esistenza, sospesa al di fuori del tempo e dello spazio, da cui fosse stato dato di osservare le vicende della vita quotidiana dell'uomo e del suo ambiente, condizionati nel tempo e nello spazio, tramutarsi in pura energia.

Gian Carlo Calza

III. *Inlaid Bronze and Related Material from Pre-Tang China* alla galleria Eskenazi di Londra.

Tra l'11 giugno e il 5 luglio 1991 si tenne, presso la galleria Eskenazi di Londra, una mostra dal titolo: *Inlaid bronze and related material from pre-Tang China*. Erano in esposizione raffinati bronzi cinesi, alcuni interamente dorati, altri con eleganti decorazioni in agemina d'oro e argento, risalenti al periodo che va dalla cultura di Erlitou, nell'epoca a cavallo fra il neolitico e la prima, semi-mitica dinastia degli Xia (XX secolo a.C. circa), alla dinastia dei Tang esclusa (inizio VII secolo d.C.).

L'esposizione fu accompagnata da un catalogo con saggi introduttivi su: «From Diversity to Synthesis: New Roles of Metalwork and Decorative Style During the Warring States and Han Periods» di Colin Mackenzie, research fellow nel dipartimento di studi dell'Asia Orientale all'Università di Durham e su «Technology of the

Glass Fragments in the Present Exhibition» di Julian Henderson del laboratorio di ricerca per l'arte e l'archeologia di Oxford. L'analisi del Mackenzie è un saggio assai utile e acuto sulle trasformazioni stilistiche occorse nell'arte del bronzo in epoca degli Stati Combattenti quando i profondi mutamenti politico-sociali interni e gli influssi nomadici esterni portarono a una vera e propria rivoluzione nell'arte del bronzo attraverso lo sviluppo e la reinterpretazione del ruolo dell'agemina. La breve analisi dell'Henderson su uno dei pezzi più rari della mostra, il bicchiere di vetro degli Stati Combattenti (n. 69), è l'occasione per un rapido, ma efficace quadro sulle tipologie del vetro dal punto di vista del materiale e delle sue componenti nella Cina di quell'epoca.

Il catalogo vero e proprio, le cui schede furono redatte in modo chiaro ed esauriente da Philip Costantinidi, è riccamente documentato con illustrazioni chiarissime e con colori fedeli. A esclusione di una, le opere sono tutte inedite il che ha dell'inverosimile data la loro importanza e rende il lavoro di documentazione bibliografica delle «opere simili» compiuto da Laura Eskenazi, ancor più meritevole.

La maggior parte delle opere, una sessantina circa sulle settanta esposte, appartenevano al periodo degli Stati Combattenti (V-III sec. a.C.) e a quello degli Han Occidentali (206 a.C.-9 d.C.), una fase affascinante nella storia culturale della Cina. Sono i secoli in cui andò definitivamente in crisi il sistema feudale dei Zhou (XI-III sec. a.C.) e si svilupparono importanti scuole di pensiero: confucianesimo, taoismo, legismo, mohismo. In campo artistico, si assistè a una trasformazione radicale dei modi di espressione e vi furono notevoli mutamenti nel gusto delle élites dominanti.

Il progressivo indebolirsi del potere centrale, cui s'accompagnò un ampliamento dei rapporti con i popoli delle steppe, sempre più presenti ai confini settentrionali del paese, portò i cinesi ad accostarsi alle pratiche sciamanistiche proprie delle popolazioni nomadiche, a riti eterodossi rispetto all'antica tradizione del culto degli antenati. In campo artistico ciò si tradusse nella nascita di un'arte dalle valenze spiccatamente naturalistiche. I bronzi ageminati sono soprattutto tipici di questo periodo.

La tecnica dell'agemina era nota ai cinesi sin dalle epoche più antiche, come dimostra la splendida placca con inserzioni in turchese (cat. n.º 68) risalente al periodo di Erlitou (XX-XVII sec. a.C. ca.). Di forma rettangolare e leggermente convessa, è decorata da una maschera animale stilizzata che ne segue, nella forma, i contorni. In luogo delle più comuni inserzioni in metallo, vengono qui utilizzate sottilissime scaglie quadrangolari di turchese di varia dimensione che riempiono gli spazi delimitati dal disegno, creando una superficie uniforme e vivida in netto contrasto con le linee del decoro.

Fu comunque nel periodo degli Stati Combattenti che l'arte dell'agemina raggiunse l'apice della raffinatezza, sotto il profilo sia estetico sia tecnico. Prevalentemente, le inserzioni venivano realizzate non a freddo, come in altre parti dell'Oriente, ma mediante fusione.

La grande maestria raggiunta dagli artigiani degli Stati Combattenti e del periodo Han nell'arte dell'agemina è posta in risalto dalle complesse e ricche decorazioni che ornano alcuni oggetti, come il finimento per carro di forma tubolare (cat. n.º 16) che serviva probabilmente a collegare il fusto del baldacchino al corpo centrale del carro. Le quattro fasce di motivi decorativi raffigurano un paesaggio fantastico, abitato da fiere e animali mitici, la cui difficoltà di esecuzione testimonia dell'elevato livello tecnico raggiunto. È inoltre evidente la perfetta fusione fra naturalismo e geometrismo tipica del periodo degli Han Occidentali (206 a.C.-9 d.C.): gli animali sono infatti rappresentati in uno stile naturalismo che conferisce loro vigore ed energia, mentre il paesaggio montuoso, che attraversa tutta la superficie dell'oggetto in linee e continue, ignorando la divisione del decoro in quattro bande separate, è fortemente stilizzato.

L'influenza dello stile animalistico d'origine nomadica tende a conferire maggiore spessore alle figure, creando quasi l'impressione del tuttotondo anche in oggetti di struttura piatta; tale effetto viene accentuato con il ricorso all'agemina, come si osserva, ad esempio, sulla fibula lavorata a giorno (cat. n.42) che raffigura il combattimento tra una tigre e una fenice. La testa della tigre forma il gancio della fibbia, mentre con le zampe posteriori l'animale cavalca l'uccello, che i suoi lunghi artigli afferrano al collo e alla coda. La fenice, le grandi ali piumate spalancate, si difende serrando la tigre con le zampe artigliate e il becco appuntito. Sul retro, realizzate con inserzioni in oro e argento in puro stile lineare, quattro figure di drago, l'altro mitico contenente nella tradizione della Cina arcaica. I draghi, uno con testa di felino, hanno le fauci spalancate, corte ali, ma code assai lunghe e sono forniti di zanne e artigli affilati.

In alcuni casi, come nel puntale in oro, argento e turchesi decorato da un animale fantastico (cat. n° 32), il rapporto fra linee grafiche e volumi si articola in modo forse meno omogeneo, anche a causa delle inserzioni in turchese; l'effetto è tuttavia assai suggestivo, per il singolare gioco di masse che ne fa un oggetto di notevole modernità.

Oltre alla placca con inserzioni in turchese prodotta dalla più antica cultura di Erlitou (cat. n° 68) e antesignana delle agemine delle epoche successive, comparivano nella mostra anche alcuni oggetti della stessa epoca realizzati in materiali diversi dal metallo, come il boccale in vetro turchese accuratamente ricostruito (cat. n° 69) e il *dou* in legno laccato rosso a decori neri (cat. n° 79), entrambi al periodo degli Stati Combattenti. L'intento fu chiaramente quello di offrire lo spunto per un confronto che contribuisse a dare un'immagine più completa dell'arte di un'epoca, la quale ebbe sì nella metallurgia e nell'oreficeria un mezzo espressivo di particolare efficacia e raffinatezza, ma utilizzò con risultati ugualmente eccellenti anche altre tecniche.

LIBRI RICEVUTI

- ANATI, EMMANUEL, *Le radici della cultura*, Milano, Jaca Book, 1992, pp. 147; 73 ill. b/n.
- BERTUCCIOLI, GIULIANO, MARTIN, HELMUT, MASINI, FEDERICO (a cura di), *Scrittori in Cina. Ventitre testimonianze autobiografiche*. Roma, Manifestolibri, 1993, pp. 238.
- BUSI, GIULIO (a cura di), *Viaggiatori ebrei. Berichte jüdischer Reisender vom Mittelalter bis in die Gegenwart* [Atti del congresso europeo dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo: San Miniato, 4-5 novembre 1991], Bologna 1992, pp. 157.
- IBN SİRİN, MUHAMMAD, *Il libro del sogno veritiero*. Introduzione, traduzione e note a cura di Ida Zilio Grandi, Torino, Einaudi, 1992, pp. 135.
- MAIER, JOHANN, *Geschichte der jüdischen Religion*, Freiburg. Basel. Wien, Herder/Spektrum, 1992, pp. 672.
- MAIER, JOHANN, *Storia del giudaismo nell'antichità*. Traduzione di Umberto Proch dall'originale tedesco (Darmstadt 1989), Brescia, Paideia, 1992, pp. 197.
- MINERVINI, LAURA, *Testi giudeospagnoli medievali (Castiglia e Aragona, I-II)*, Napoli, Liguori editore, 1992, 2 voll., pp. 530, 283.
- NEROZZI BELLMAN, PATRIZIA, *Virtù e malinconia. Studi su Clarissa di Samuel Richardson*, Milano, Marcos y Marcos, 1990, pp. 113.
- PERANI, MAURO, *Frammenti di manoscritti e libri ebraici a Nonantola*. Prefazioni di G. Sermoneta e B. Richler [Archivio Storico Nonantolano, 1], Comune di Nonantola, Aldo Ausilio Editore-Bottega d'Erasmus, 1992, pp. 216, 67 ill. b/n.
- THOMA, CLEMENS, STEMBERGER, GÜNTER, MAIER, JOHANN (Hrsg.), *Judentum – Ausblicke und Einsichten. Festgabe für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag* [Judentum und Umwelt, Bd. 49], Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993, pp. 334.
- ZAZZU, GUIDO NATHAN (a cura di), *E andammo dove il vento ci sospinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna*, Genova, Marietti, 1992, pp. 160.
- ZONTA, MAURO, *Fonti greche e orientali dell' Economia di Bar - Hebraeus nell'opera «La crema della scienza»* [Supplemento n. 70 agli «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», vol. 52, 1992, fasc. 1], Napoli, 1992, pp. 135.
- IOLY ZORATTINI, PIER CESARE (a cura di), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1633-1637)*, X [Storia dell'ebraismo in Italia, Studi e testi XIV, Sezione veneta 11], Firenze, Leo S. Olschki editore, 1992, pp. 390.