

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

XLI, 3

(Serie orientale 33)

2002

Editoriale Programma

## INDICE

### *Articoli*

- 5 SILVIA DI DONATO, Il *Kitāb al-kašf ‘an manābiḡ* di Averroè nella traduzione ebraico-latina di Abraham De Balmes
- 37 MARIA ELENA PANICONI, Il romanzo *al-Laḡna* (La Commissione) di Ṣun‘Allāh Ibrāhīm
- 51 HARRY C. MERZIAN, The Church Ruins Neighboring Driviḡi’s Citadel Walls
- 69 RICCARDO ZIPOLI, Alcuni repertori lessicali tratti dal volume *Con il vento* di Abbas Kiarostami
- 89 STEFANO PELLÒ, Quindici *ghazal* persiani del poeta sikh Divān Singh Khaliq Lāhūrī
- 123 ANTONIO RIGOPOULOS, L’esame critico del *Nirvāṇa*. Venticinquesima sezione delle *Mūla-madhyamaka-kārikā* (“Strofe radicali del cammino mediano”) di Nāgārjuna
- 151 STEFANO ZACCHETTI, Il capitolo 25 dal *Zhong lun*. Esaminare il *Nirvāṇa*
- 175 CLAUDIA RAMASSO, Alcune considerazioni dottrinali e iconografiche su Aṣṭamūrtī, l’ottuplice manifestazione di Śiva
- 191 GIAN GIUSEPPE FILIPPI, Il movimento della Devī: un’epidemia di possessione collettiva
- 211 CECILIA COSSIO, *Dharmputr* e la partizione dell’India

- 239 ERICA BAFFELLI, Il sacro in Internet. L'esempio delle nuove religioni giapponesi
- 265 SARA VINCENZI, Via del Buddha e Via del Bodhisattva nelle prime traduzioni cinesi dei *Sūtra* Mahāyāna
- 303 VINCENZA D'URSO, Identità e politica culturale della Corea del XV secolo verso la Cina: il caso delle musiciste di corte

Silvia Di Donato

IL *KITĀB AL-KAŠF ‘AN MANĀHIĠ*  
 DI AVERROÈ NELLA TRADUZIONE EBRAICO-LATINA  
 DI ABRAHAM DE BALMES

Averroè, com'è noto, deve la sua fama nell'occidente europeo soprattutto all'attività di commentatore delle opere di Aristotele<sup>1</sup>, alle quali dedicò *tafsīr* (commento maggiore), *talhīs* (commento medio) e *ḡawāmi'* (parafrasi o compendio). Il primo è caratterizzato da un'analisi puntuale, passo per passo, dell'opera di riferimento e dalla netta distinzione fra le parole di Aristotele e gli interventi propri di Averroè. Nel secondo il commentatore riassume il senso di vari passi, non necessariamente contigui, dando un'immagine più generale, anche se, di conseguenza, meno sistematica del contenuto di un'opera. Questa caratteristica diventa ancor più evidente nei compendi, che non citano più il testo commentato, ma si presentano quasi come veri e propri trattati indipendenti<sup>2</sup>. Questi tre generi di commenti sono stati composti procedendo dalle parafrasi per giungere, nell'ultima fase della produzione di Averroè, ai commenti maggiori, probabilmente secondo una precisa intenzione dell'autore che intendeva esporre in maniera via via più dettagliata e precisa la filosofia di Aristotele.

<sup>1</sup> Per le notizie sulla biografia di Averroè, sulla sua attività di filosofo, giurista, astrologo, medico e per la relativa bibliografia cfr. R. Arnaldez, *Ibn Rusbd, Ali Muhammad...*, EI, III, Leyde-Paris 1971, pp. 934-944; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972, pp. 737-870; M. Cruz Hernandez, *Averroes. Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba 1986; Averroè, *L'accordo della Legge divina con la filosofia*. Traduzione, introduzione e note di F. Lucchetta, Genova, Marietti, 1994, pp. 5-13. Per le edizioni delle sue opere e le loro traduzioni, cfr. Ph.W. Rosemann, *Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards*, «Bulletin de philosophie médiévale», 30 (1988), pp. 269-272.

<sup>2</sup> Per la cronologia delle opere di Averroè cfr. Cruz Hernandez, *Averroes...*, cit.

Con l'attività dei traduttori di Toledo, nel XII secolo ebbe inizio quell'importante movimento di acquisizione di cultura, mai avvenuto prima nell'Occidente di lingua latina, che in pochi decenni trasferì nell'Europa cristiana una parte considerevole della tradizione filosofica accumulata nel corso dei secoli dal mondo islamico, rendendo disponibile per il tramite arabo parte delle opere di Aristotele.

Per quanto riguarda le opere di Averroè, il loro passaggio all'occidente europeo deve molto alla mediazione compiuta da traduttori ebrei, grazie all'erudizione e al bilinguismo dei quali ci sono giunte le traduzioni ebraiche – o magari latine dall'ebraico – dei testi del filosofo andaluso di cui, in molti casi, è andata perduta la versione originale<sup>3</sup>. Il lavoro di traduzione e trasmissione, che continuerà durante il periodo scolastico e umanistico-rinascimentale (e nel quale avranno un ruolo fondamentale i centri di cultura italiani, a partire dalla corte di Federico II per arrivare ai monasteri dei vari ordini religiosi ed alle università fra le quali spicca quella di Padova), porta dunque alla conoscenza del mondo latino l'opera del filosofo di Cordoba.

Le opere di Averroè, e in particolare i suoi *commenti*, ebbero una larga diffusione in ambito ebraico e cristiano<sup>4</sup>, mentre nel mondo musulmano praticamente scomparvero dalla scena filosofica. È interessante osservare, infatti, che dei 38 commen-

<sup>3</sup> Fondamentale, a questo proposito, fu l'attività di traduzione della famiglia dei Tibbonidi che, stabilitisi in Provenza dal sec. XII in fuga dalla Spagna per le persecuzioni degli Almohadi, tradussero le opere di autori ebrei che scrivevano in arabo, nonché quelle scientifiche del mondo islamico. Da ricordare è anche l'attività della famiglia dei Calonymos alla quale si devono tre versioni della *Destructio destructionis philosophiae*: la traduzione arabo-ebraica di Calonymos ben Calonymos ben Todros, compiuta tra il 1318 ed il 1328; la traduzione arabo-latina di Calonymos ben Calonymos ben Meir nel 1328 (pubblicata nel 1497); e la traduzione ebraico-latina di Calonymos nel 1526 (pubblicata nel 1527). Per le notizie riguardanti i traduttori, le tecniche e le scuole di traduzione, cfr. M. Zonta, *La filosofia antica nel medioevo ebraico: le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Brescia, Paideia, 1996.

<sup>4</sup> Per la diffusione delle scienze islamiche e dell'opera di Averroè in Europa cfr. in particolare M. Cruz Hernandez, *El averroismo en el Occidente medieval*, in *Oriente e occidente nel medioevo, filosofia e scienza*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei - Fondazione Volta, 1971, pp. 17-62; F. Van Steenberghen, *Le problème de l'entrée d'Averroès en Occident*, in *Atti del Convegno L'averroismo in Italia*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 81-89.

tari ad Aristotele solo di 28 esiste il testo originale arabo e che, fra questi, nove sono in caratteri ebraici. Dunque solo diciannove furono accessibili agli arabi che non conoscevano l’ebraico. D’altra parte, se ne conoscono 36 in traduzione ebraica e 34 in traduzione latina<sup>5</sup>.

Averroè, accanto ai commentari ad Aristotele, compose opere originali, fra le quali quel gruppo di scritti raggruppati sotto la definizione di “trattati teologici”, composti tra il 1174 e il 1180, prima della stesura dei commenti maggiori:

1. *Faṣl al-maqāl wa taqrīb mā bayn aš-šarī’a wa l-ḥikma min ittisāl* (Trattato decisivo sull’accordo della legge divina e della filosofia).
2. *Damīma li mas’alat al-‘ilm* (Appendice), che si caratterizza come appendice al *Trattato decisivo* ed affronta la questione della conoscenza divina.
3. *Kitāb al-kašf ‘an manāhiġ al-‘adilla fī ‘aqā’id al-milla wa ta’rīf mā waqa’a fihā bi-ḥasb al-ta’wīl al-šubḥa al-muzayyifa wa l-bida’ al-mudilla* (Indagine sui metodi di prova concernenti i principi della religione e definizione degli equivoci che alterano la verità e delle innovazioni che inducono all’errore in relazione all’interpretazione)<sup>6</sup>. Questo terzo trattato è stato composto nel 1180, successivamente al *Trattato decisivo*, al quale l’autore fa esplicito riferimento nel proemio evidenziando la consequenzialità e la correlazione dei due lavori.

A questi è possibile aggiungere il *Tahāfut tahāfut al-falāsifa* (Incoerenza dell’incoerenza dei filosofi), composto nel 1179/1180, che, pur non appartenendo propriamente alle opere teologiche, mostra evidenti analogie con gli scritti di questo gruppo nelle tematiche affrontate e nelle tesi sostenute.

Basandosi su due manoscritti latini conservati nella Bibliothèque Nationale di Parigi (uno di origine italiana, datato 1243 e uno proveniente dall’abbazia di Saint Victor, sempre

<sup>5</sup> Fra le opere di Averroè che ci sono pervenute grazie alla traduzione ebraica, a titolo esemplificativo si segnala solo il *Commento medio* all’*Etica Nicomachea* di Aristotele, che è sopravvissuto nella traduzione arabo-ebraica eseguita nel 1321-1322 da Shemuel ben Yehudah di Marsiglia e che è stata pubblicata a Gerusalemme nel 1999 a cura di L.V. Berman, *Averroes’ Middle Commentary on Aristotele’s Nicomachean Ethics in the Hebrew Version of Samuel Ben Judab. Critical Edition with an Introduction, Notes and a Glossary*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1999.

<sup>6</sup> Questo è il titolo completo del trattato che, d’ora in poi, sarà indicato semplicemente con *Indagine sui metodi di prova*.

del sec. XIII) contenenti la traduzione latina delle medesime opere di Averroè, F. Van Steenberghen ha sostenuto che nel sec. XIII l'Occidente latino già conosceva e possedeva il *corpus* pressoché completo degli scritti del filosofo di Cordova<sup>7</sup>. La principale attività volta a rendere disponibili le traduzioni latine si dovrebbe dunque collocare tra il 1170 e il 1240. Altri commentari furono tradotti successivamente a quelli conservati in questi due manoscritti, durante il sec. XIII, mentre un altro gruppo di opere, soprattutto quelle originali del filosofo andaluso, fra le quali il *De intellectu* e il *De substantia orbis*, fu tradotto in latino nei secoli successivi.

La già citata *Damīma* fu tradotta integralmente nel 1283 da Raimondo Martini nel *Pugio fidei adversus Mauros et Judeos*<sup>8</sup>. Martini copiò paragrafi interi anche di altri testi di Averroè, riprese le critiche di Al-Gazālī contro i filosofi ed attribuì ad Averroè concetti avicenniani. Secondo le indicazioni di M. Cruz Hernandez<sup>9</sup>, anche il *Tabāfut tabāfut al-falāsifa*, al quale peraltro fa riferimento lo stesso Raimondo Martini, doveva già essere conosciuto dopo il 1260<sup>10</sup>. Di epoca rinascimentale è poi la traduzione di un ultimo gruppo di opere, fra le quali anche *L'indagine sui metodi di prova*, tradotta dall'ebraico in latino nei primi decenni del XVI secolo. Per quanto riguarda il *Trattato decisivo*, non pare essere stato tradotto in latino.

La traduzione dell'*Indagine sui metodi di prova*, eseguita a Venezia o a Padova da Abraham De Balmes prima del 1523, anno della sua morte, si inserisce dunque nell'ambito dell'attività di traduzione compiuta tra il XV ed il XVI secolo, grazie alla quale il numero delle opere di Averroè disponibili in latino aumentò. Furono infatti redatte nuove traduzioni di scritti già in circolazione, dietro l'incoraggiamento e il sostegno di importanti esponenti della società colta, come il cardinal Domenico Grimani.

In questo quadro, gli ambienti veneziani e padovani svolsero un ruolo importante. Lo studio di Padova, infatti, fin dall'isti-

<sup>7</sup> Van Steenberghen, *Le problème...*, cit., pp. 81-89.

<sup>8</sup> Frate domenicano, teologo e orientalista, Raimondo Martini (Subirats, 1220 - Barcellona 1284) compose quest'opera, scritta in latino ed in ebraico, nel 1278. Fu stampata a Parigi nel 1651 e a Leipzig nel 1687. Per notizie più approfondite, cfr. M. Asín Palacios, *Las fuentes arábicas del Pugio Fidei de Ramón Martín*, Barcelona 1908.

<sup>9</sup> Cruz Hernandez, *El Averroismo ...*, cit., pp. 17-62.

<sup>10</sup> Cfr. nota n. 3.

tuzione dell'Università, sorta come facoltà di diritto nel 1222, si era inserita nell'ambito della tradizione averroistica e aristotelica<sup>11</sup>. Le prime testimonianze della circolazione degli scritti di Averroè sono da ricondurre alla prima metà del XIII secolo e all'ondata di nuove traduzioni aristoteliche con l'arrivo del pensatore di Cordoba nel mondo di lingua latina.

Abraham ben Meir De Balmes, nato probabilmente a Lecce verso il 1460<sup>12</sup> da una famiglia di medici da tempo residenti nell'Italia meridionale, dopo l'espulsione degli ebrei dal regno di Napoli, si trasferì a Padova e Venezia dove operò sotto la protezione del cardinal Domenico Grimani, del quale divenne il medico personale. Morì improvvisamente nel 1523<sup>13</sup>. Su richiesta del cardinale eseguì una trentina di traduzioni dall'ebraico in latino di opere di Averroè in particolare, ma anche di altri pensatori arabi, molte delle quali furono pubblicate nella raccolta delle sue versioni apparsa a Venezia nel 1522-23, nelle tre edizioni *Aristotelis Stagiritae omnia quae extant opera ... Averrois Cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere commentarii* pubblicate dai Giunta a Venezia nel 1550-52<sup>14</sup>, nel 1562 e nel 1573-76, nell'edizione dei commenti brevi stam-

<sup>11</sup> La Repubblica di Venezia, dopo la conquista di Padova nel 1405, adottò una saggia politica universitaria permettendo di mantenere i privilegi e gli istituti dello *Studium*, frequentato dai figli delle famiglie nobili veneziane. Potenziò l'Università chiamandovi illustri professori e vi protesse la libertà di pensiero e di espressione dalla sorveglianza dell'Ufficio dell'Inquisizione.

<sup>12</sup> Egli stesso fu medico e ricevette da Papa Innocenzo VIII il permesso di sostenere presso l'Università di Napoli gli esami per conseguire il titolo di *artium et medicinae magister*.

<sup>13</sup> Per ulteriori notizie biografiche cfr. N. Ferorelli, *Abramo De Balmes ebreo di Lecce e i suoi parenti*, «Archivio storico delle province napoletane», 31 (1906), 632-654; J. Heller, s.v. *Balmes de, Abraham ben Meir*, *Encyclopaedia Judaica*, 3, Berlin 1929, coll. 1008-1009; Id., s.v. *Balmes, Abraham Ben Meir de*, *Encyclopaedia Judaica*, 4, Jerusalem, 1971, coll. 140-142; F. Pierro, *Abramo Meir de Balmes (1460-1523), medico, filosofo e grammatico ebreo della scuola napoletana*, in *Atti del XIX Congresso Nazionale di storia della medicina* (L'Aquila, 26-29 settembre 1963), Roma 1964, pp. 360-381; S. Campanini, *Peculium Abrae. La grammatica ebraico-latina di Avraham De Balmes*, in «Annali di Ca' Foscari», 36,3 (1997), Serie orientale 28, pp. 5-49.

<sup>14</sup> Quest'edizione rappresenta per qualità e completezza l'apice dell'impegno editoriale dell'epoca, nel quale Venezia e Padova ebbero un ruolo primario. La prima pubblicazione di un'edizione delle opere di Aristotele, accompagnata dai commentari di Averroè, fu infatti quella di Lorenzo Canozzi a Padova nel 1472-1475, ristampata a Venezia circa dieci anni dopo a cura di Nicoletto Vernia (1483), e seguita da molte ristampe.

pata a Venezia nel 1552, e nell'*Opera omnia* di Aristotele con i commenti di Averroè edita e stampata a Venezia nel 1560 da Comin da Trino. Alcune però sono rimaste inedite<sup>15</sup>. Lo stesso traduttore, infatti, nella prefazione alla pubblicazione del 1522 elenca alcune traduzioni da lui compiute e non ancora pubblicate, augurandosi che il cardinal Grimani voglia sostenerne la stampa. Fra queste compare anche il *Liber modorum rationum de opinionibus legis* che si può senz'altro identificare con il *Kašf 'an manāhiġ* (*Indagine sui metodi di prova*). I motivi per i quali tale opera, accanto ad altre, rimase inedita possono essere diversi: forse i finanziamenti vennero meno, forse le furono preferiti altri trattati considerati più interessanti, o forse i manoscritti erano semplicemente diventati introvabili.

L'*Indagine sui metodi di prova*, analogamente a molte altre opere di Averroè, come si è già riferito, non ebbe una grande diffusione nel mondo arabo. Ma nonostante la fama di Averroè come commentatore di Aristotele e la diffusione dei suoi commentari, nemmeno in Occidente il trattato in questione ebbe grande fortuna.

Il testo originale arabo ci è pervenuto, secondo le indicazioni di G. Hourani e di M. Alonso, in cinque manoscritti:

1. Biblioteca Real de San Lorenzo de El Escorial, ms. n. 632, datato 1323-1324. Cfr. H. Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris 1884, I, p.437 (già M. Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispanica Escorialensis*, I, Matriti 1760; p. 184).
2. Istanbul, Biblioteca Köprülü, ms. n. 1.601<sup>16</sup> (cfr. P.M. Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Age*, «Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth», 10 (1924), p. 45 ss.
3. Copia recente dei tre trattati teologici posseduta da S. E. Aḥmad Pasha Timūr, sempre in base alle indicazioni di P. Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Age*, *ibid.*, 8 (1922), pp. 26-29.
4. Il Cairo, Biblioteca Taymuriyya, ms. n. 129 *ḥikma*, copiato

<sup>15</sup> Sulle traduzioni e gli scritti di Abraham De Balmes, cfr. G. Tamani, *Le traduzioni ebraico-latine di Abraham De Balmes*, in *Biblische und jüdische Studien*. Festschrift für Paolo Sacchi (Judentum und Umwelt, XXIX), Hrsg. A. Vivian, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1990, pp. 613-635.

<sup>16</sup> Un interessante studio su questi mss. nel quale però sono indicati come sconosciuti, è quello di M. Geoffroy, *Ibn Rušd et la Théologie almohadiste. Une version inconnue du Kitāb al-kašf 'an manāhiġ al-'adilla dans deux manuscrits d'Istanbul*, «Medioevo», 26 (2001), pp. 327-355.

nell'anno 1202 dell'Egira (1787-1788 d.C.) da ‘Abdallāh bin ‘Uthmān da un altro manoscritto a sua volta copiato nel 1135 dell'Egira (1723-1724 d.C.).

5. Il Cairo, Biblioteca *Taymuriyya*, ms. n. 133 *ḥikma*, senza data e senza nome del copista<sup>17</sup>.

La prima edizione del testo arabo è stata pubblicata da M.J. Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes*, München, G. Franz, 1859, sulla base del ms. 632 dell'Escorial contenente il *Trattato decisivo*, la sua appendice *Damīma* e l'*Indagine sui metodi di prova*. Questa edizione è stata il riferimento anche per quella in lingua araba<sup>18</sup>, sulla quale si basa il presente lavoro, di Maḥmūd Qāsim del 1955, 1964<sup>2</sup> (Cairo: Maktabat anglū miṣriyya) che ha collazionato anche i due mss. conservati al Cairo indicandoli come أ ("a") e ب ("b"). Un'altra edizione in lingua araba è la seguente: *Al-Kašf ‘an manāhiġ al-'adilla fī 'aqā'id al-milla*, a cura di M.A. al-Gābirī, Markaz dirāsāt al-wahdat al-'arbiyya, Beyrouth 1998. Sempre l'edizione di Müller è alla base della traduzione in castigliano dei tre trattati, eseguita da M. Alonso, *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid-Granada 1947, pp. 203-355, e di quella inglese del *Trattato decisivo*, della *Damīma* e di un breve estratto dell'*Indagine sui metodi di prova* di G. Hourani, *Averroes. On the Armony of Religion and Philosophy*, London 1976, pp. 76-81.

La traduzione arabo-ebraica è attestata da due manoscritti inediti, che sono stati consultati in microfilm e che presentano versioni molto simili, a parte alcune differenze forse anche dovute a errori di copiatura; essi riportano inoltre la medesima suddivisione in capitoli e paragrafi:

1. Leida, Universiteits Bibliotheek, ms. Warner 15, cc.110b-135b. Si tratta di una miscellanea<sup>19</sup> in scrittura corsiva sefardita su carta levigata, che contiene i seguenti testi di Averroè: 1) הפלת ההפלה, *Destructio destructionis*; 2) ספר

<sup>17</sup> Cfr. ed. M. Qāsim, p. 129-130. Questo ms. è citato da M. Geoffroy, *Ibn Rušd...*, cit., in una nota di p. 327, indicandolo come ms. *ḥikma* 132, collocandolo alla fine del sec. XIX e definendolo una copia dell'edizione di M.J. Müller.

<sup>18</sup> Per le edizioni e le traduzioni dell'opera, cfr. anche G. Endress, *Averrois Opera*, in *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rušd (1126-1198)*, *Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum* (Cologne 1996), eds. G. Endress and J.A. Aertsen, Brill, Leiden - Boston - Cologne 1999, pp. 53-54, 377-378.

<sup>19</sup> Cfr. M. Steinschneider, *Catalogus Codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Lugduni Batavorum 1858 (= Osnabrück 1977), pp. 40-47.

הבדל הנאמר במה שבין התורה והחכמה מן הדבקות הראיות בסברות הרת 3) *Distincio dicti de conjunctioe inter legem et scientiam*; 3) הראיות בסברות הרת דרכי, *Viae demonstrationum quoad opiniones religionis*.

2. Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébreu 959, cc. 101a-123a. Si tratta di un volume costituito da due mss.: il primo (fino a c. 100) è stato copiato a Costantinopoli nel 1498 per Mosheh ben Abraham di Cividat<sup>20</sup>. Il secondo, databile al sec. XV<sup>2</sup>, comprende: הראיות בסברות הרת, *La manière de démontrer les opinions religieuses*; un trattato di filosofia senza titolo di Abū l-Haḍḍaḍ Yūsuf b. Yahya; מאמר אבו חמד אלגזאלי בתשובות שאלות נשאל מהם, *Discours d'Abū Hamid al-Gazālī pour répondre à quelques questions qui lui avaient été faites*<sup>21</sup>.

La traduzione ebraico-latina di Abraham De Balmes è conservata in due manoscritti inediti:

1. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vaticano Ottoboniano Latino 2060, cc. 40a-109a. Questo ms. contiene anche i *Quaesita naturalia* di Averroè<sup>22</sup>. Il manoscritto, peraltro probabilmente copiato nella prima metà del sec. XVI, non contiene indicazioni che consentano di definire con precisione la data della traduzione, la sua occasione e il committente.
2. Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. G. 290 inf., cc. 62a-135b, ms. cartaceo del sec. XVI<sup>2</sup>. Il ms. contiene anche un trattato di Giorgio Trapezunzio dedicato ad Alfonso d'Aragona e composto per dimostrare gli errori commessi da Teodoro Gaza nella traduzione dei *Problemata* ed una parafrasi umanistica del *Liber Aethicorum* di Aristotele. La traduzione è dedicata al *reverendissimo Domino D. Domenico Grimando [...]*<sup>23</sup> (cc. 63a-64a), al quale il traduttore rivolge in prima persona il suo elogio in una lunga dedica. Le versioni dei due mss. sono molto simili, a parte alcune

<sup>20</sup> Cfr. C. Sirat, M. Beit-Arié, M. Glatzer, *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques*, III, Bibliothèques de France et d'Israël, Jerusalem - Paris 1986, n. 52.

<sup>21</sup> Per la descrizione, cfr. S. Munk, *Manuscrits hébreux de l'Oratoire à la Bibliothèque Nationale de Paris*, «Zeitschrift für hebräische Bibliographie», 12 (1908), pp. 157-159.

<sup>22</sup> Cfr. G. Tamani, *Una traduzione ebraico-latina delle Questioni sulla Fisica di Averroè*, «Italia», 13-15 (2001), pp. 91-101.

<sup>23</sup> Si ringraziano le due biblioteche per aver messo a disposizione il microfilm dei manoscritti. Il manoscritto della Biblioteca Ambrosiana è stato esaminato anche direttamente.

differenze forse dovute a errori di copiatura. Essi presentano la medesima suddivisione in capitoli, anche se in alcune occasioni i titoli sono diversi, ma quello dell'Ambrosiana riporta una divisione in paragrafi riconducibile ai mss. ebraici in corrispondenza della descrizione degli attributi divini nel cap. III<sup>24</sup>. Nessuno dei due manoscritti offre indicazioni chiare che consentano di stabilire gli eventuali rapporti di dipendenza di uno dall'altro; in generale, però, occorre precisare che il manoscritto ambrosiano è più preciso e curato nella grafia e nell'impaginazione.

Al fine di analizzare la traduzione di Abraham De Balmes nelle sue caratteristiche lessicali, morfologiche e sintattiche, e di valutare il suo rapporto con l'originale arabo per il tramite della traduzione ebraica, si presenta una selezione di 14 brani che esemplifichino la qualità della traduzione ebraico-latina, il metodo usato dal traduttore e, infine, la corrispondenza fra l'originale e la traduzione latina, non eseguita direttamente dall'arabo, ma da quella intermediaria ebraica.<sup>25</sup>

Per quanto riguarda la resa di alcuni termini, il traduttore latino pare far riferimento al significato primario della radice ebraica senza considerare, ad esempio, la diversa vocalizzazione di due parole omologhe dal punto di vista della grafia, o la specifica forma verbale in cui un verbo è impiegato in ebraico. Accade a volte che tale casistica interessi la traduzione ebraica in rapporto all'originale arabo, e che quindi sia quella a condizionare la traduzione latina<sup>26</sup>.

Alcune caratteristiche riscontrate nella traduzione latina si possono probabilmente ritenere dovute a un progressivo *volga-*

<sup>24</sup> Ms. vaticano: *Capitulum primum. De entitate Dei; Sermo de Dei unitate; Cap. tertium. De acatribus divinis; Cap. quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus; Sermo de differentia positionis; Cap. quintum. De scientia operationum; Questio prima. In confirmatione creationis mundi; Questio secunda. In missione legati; Questio tertia. De iudicio et mensura; Questio quarta. De iniquitate et rectitudine; Questio quinta. De promissionibus.*

Ms. ambrosiano: *Cap. primum. De entitate Dei; Cap. II. De Dei unitate; Cap. III. De attributis divinis; De vita; De attributo voluntatis; De loquutione; De attributo auditus et visus; Cap. IV. De sapientia auferendi ipsum a defectibus; Cap. V. De positione; Cap. V. De scientia operationum; Questio prima. De novitate mundi; Questio secunda. De missione; Questio tertia. De iudicio et mensura; Questio quarta. De iniquitate et rectitudine; Questio quinta. De promissione et dispositionibus eius.*

<sup>25</sup> I brani verranno indicati con numeri arabi progressivi da 1 a 14.

<sup>26</sup> Cfr. i brani 2, 4, 7.

*rizzamento* dell'espressione e a un alleggerimento della struttura sintattica latina; d'altra parte, alle volte, la costruzione dei periodi lascia trasparire una scarsa attenzione alle *preposizioni* rette dai verbi, alla *consecutio temporum*, all'*accordo di genere e numero* fra gli elementi della frase. Questo contribuisce a rendere difficile, soprattutto in alcuni passi particolarmente involuti, la comprensione del testo latino, almeno se non si hanno a disposizione i supporti arabo ed ebraico. Il confronto e l'analisi della traduzione ebraica e del testo arabo consentono, infatti, in un gran numero di occasioni, di definire i motivi di quelle che sembrano imperfezioni grammaticali e strutturali. Nella scarsa attenzione alle costruzioni e alle reggenze, nello scarso rispetto per la *consecutio temporum* e per la sintassi e in alcuni errori morfologici, si può infatti riconoscere la dipendenza dalle regole della grammatica e della sintassi ebraiche e arabe, alle quali il traduttore, forse al fine di riportare fedelmente il testo di riferimento, adegua la sintassi latina<sup>27</sup>. Questo è riscontrabile anche nella traduzione ebraica che però, data l'affinità linguistica con l'arabo, risulta meno forzata; nella traduzione latina, invece, tale adeguamento rende il testo molto pesante. D'altra parte, a questo proposito, occorre osservare che alcuni errori morfologici e alcune imperfezioni possono essere attribuiti alla non perfetta padronanza che Abraham De Balmes aveva del latino<sup>28</sup>. In questo contesto, analizzando la traduzione latina risulta evidente quanto segue:

1. le stesse preposizioni presenti nella versione ebraica, che spesso corrispondono a quelle usate in arabo vengono utilizzate anche in latino, in dipendenza da verbi che non le ri-

<sup>27</sup> Non si intende definire una casistica di presunte imperfezioni linguistiche o errori morfologici che portino a giudicare la qualità della lingua della traduzione latina dal punto di vista grammaticale e sintattico, e a stabilire le modalità di evoluzione del latino del sec. XVI e le sue caratteristiche. Le osservazioni fatte sono funzionali a evidenziare i parallelismi e le relazioni tra la traduzione latina, quella ebraica e l'originale arabo e quindi, in questo senso, a chiarire gli aspetti caratterizzanti della traduzione di Abraham De Balmes.

<sup>28</sup> Cfr. quanto osserva G. Tamani, *Le traduzioni ebraico-latine...*, cit., p. 623, citando le parole con le quali, nella prefazione all'edizione del 1522-23, Abraham De Balmes giustifica lo stile da lui impiegato nelle traduzioni: "Nec credat aliquis quod eloquentiae ornatu et orationis fuco ea scripserimus, sed nostris communibus usitatis verbis et modis passim venientibus ipsa tradimus...".

- chiederebbero, o riferite a sostantivi la cui funzione nella frase ci si aspetterebbe diversamente specificata<sup>29</sup>;
2. la traduzione ebraica di riferimento (quindi anche l'arabo<sup>30</sup>) condiziona l'accordo di genere e numero di un pronome con il verbo o con il sostantivo precedente al quale si riferisce, senza considerare la diversa situazione latina. Per chiarire, si può far riferimento, ad esempio, all'accordo di un pronome femminile singolare con un verbo plurale riferito a cose (come avviene in arabo), oppure al caso in cui un termine maschile in arabo ed in ebraico, sia considerato come tale anche in latino, quando così non sarebbe<sup>31</sup>;
  3. i *tempi verbali* usati nella traduzione ebraica e nell'originale arabo sono spesso impiegati in latino, anche in costruzioni particolari o che richiedono modi e tempi verbali precisi. Ad esempio: la frase ipotetica, che in arabo ed ebraico è costruita con il *perfetto*, spesso presenta in latino il *perfetto indicativo*, sia nella protasi sia nell'apodosi. E ancora: l'*imperfetto*, che in arabo e in ebraico rende normalmente il *presente*, spesso è reso in latino letteralmente con l'*imperfetto indicativo* o con il futuro, anche senza che questo trovi giustificazione nella frase<sup>32</sup>;
  4. la presenza di *frasi nominali*, prive del verbo "essere" che al presente non viene espresso né in arabo né in ebraico, con l'*antecedente* posto in principio di frase, pur non essendone il soggetto, seguito dalla *notizia* che gli si riferisce;
  5. sono utilizzati in maniera ricorrente, come è usuale nelle sintassi ebraica e araba, *pronomi ritornanti* in frasi relative nelle quali la funzione del pronome relativo (se oggetto, se complemento d'agente ecc.) è specificata da un pronome che gli si riferisce<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. i brani 1, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 10, 13.

<sup>30</sup> Si fa riferimento a entrambi i testi, anche se quello arabo non ha rappresentato una fonte per la traduzione latina, in quanto sono simili nella costruzione e nell'uso dei vocaboli. La traduzione ebraica, infatti, tende a rimanere molto fedele all'originale arabo, sia nella forma sia nella scelta dei termini che, in molti casi, riprendono la radice e corrispondono a quelli impiegati in arabo.

Per un'analisi approfondita delle traduzioni ebraiche di testi filosofici, delle tecniche di traduzione e delle famiglie di traduttori ebrei cfr. M. Zonta, *La filosofia antica...*, cit.

<sup>31</sup> Cfr. i brani 4, 6, 12.

<sup>32</sup> Cfr. i brani 3, 4, 8, 12.

<sup>33</sup> Cfr. i brani 4, 8, 9, 10, 11, 12.

Quanto agli aspetti più propriamente stilistici e relativi alla tecnica di traduzione impiegata, da una visione d'insieme della versione latina pare che il traduttore abbia voluto, o quantomeno cercato, di rimanere molto fedele alla sua fonte, a scapito però, in più di un'occasione, della chiarezza e correttezza del periodare latino. Questa tecnica di traduzione e le lacune riscontrate nella versione latina, come già ricordato, rendono spesso difficoltosa la comprensione precisa del testo. Tuttavia, uno sguardo generale che voglia cogliere le linee essenziali e le idee dominanti espresse dal filosofo andaluso, le tesi fondamentali che intendeva sostenere e il fine al quale questi volesse presumibilmente condurre il lettore, trova quasi sempre soddisfazione anche attraverso la traduzione latina di Abraham De Balmes. Per linee essenziali si intendono, ad esempio, la più volte sottolineata necessità di attenersi al senso letterale della Legge quando la si presenta al popolo; la netta distinzione delle classi degli uomini; le norme relative alla liceità dell'interpretazione allegorica del testo sacro; ma anche le questioni più propriamente filosofiche affrontate da Averroè, vale a dire il tema della creazione del mondo, della sua eternità o temporaneità, quello degli attributi divini, del moto circolare del tempo e della vita ultraterrena.

Fra le caratteristiche che con maggiore evidenza si presentano al lettore nello scorrere la traduzione latina, si possono ricordare le seguenti: quello che è stato ommesso dal traduttore e quello che invece è stato aggiunto rispetto all'originale arabo; l'anticipazione o la posticipazione di passi; la libertà e la poca esattezza nel riportare le citazioni dei versetti coranici.

Per quanto riguarda le omissioni, quella più importante, in termini di estensione, ma che si ritiene possa essere dovuta a una svista del copista, riguarda il manoscritto vaticano (il testo del manoscritto ambrosiano e quelli ebraici sono completi) nel corso dell'analisi relativa agli attributi divini. Il discorso si interrompe nel mezzo dell'esposizione delle caratteristiche dell'attributo della *scienza* e riprende dopo l'inizio di quella relativa alla *vista* e all'*udito*, tralasciando quindi *vita*, *volontà*, *potenza* e in parte *parola*. È utile osservare, inoltre, che il ms. ambrosiano, contrariamente a quello vaticano, specifica una divisione in paragrafi in corrispondenza di ogni diverso attributo.

Altre omissioni, meno consistenti, si trovano in vari punti della traduzione e spesso si tratta di una parola, di una parte di una frase, o di un'alternativa. Occorre precisare che, in al-

cuni casi fra questi, nonostante il lettore avverta la lacuna e il contrasto con quanto precede o segue, e proprio per questo è possibile, grazie al contesto, comprendere il senso del discorso<sup>34</sup>. Altre volte i periodi rimangono sospesi e difficilmente comprensibili.

Quanto alle aggiunte, c'è da rilevare una lunga digressione sulla volontà divina, presente nei due manoscritti latini (ms. G. 290 inf. dell'Ambrosiana, cc. 71b-73a; ms. Vat. Ottob. Lat. 2060, cc. 46b-48a) e in quelli ebraici (ms. Warner 15 della Universiteits Bibliotheek di Leida; ms. hébreu 959 della Bibliothèque Nationale di Parigi, mancante anche della parte finale dell'ultimo periodo della digressione, cc. 113b-114a e cc. 103a-103b). A questo proposito, sorge il dubbio se si tratti di una vera e propria aggiunta al testo originale di cui non ci sono pervenute altre testimonianze, opera dei successivi copisti arabi o dei traduttori ebrei; oppure se sia da ricondurre a un originale manoscritto arabo completo non conservato. Ad ogni modo, tale dubbio non si può sciogliere con sicurezza. Un altro esempio, decisamente meno rilevante, riguarda un'aggiunta a margine nel ms. ambrosiano (c. 86b), e nel corpo del testo nel ms. vaticano (c. 59a), della quale non è possibile stabilire l'origine.

Un altro elemento rilevante per definire quanto la traduzione latina rifletta l'originale arabo, consiste nel considerare le citazioni dei versetti coranici. Questi, infatti, spesso non corrispondono all'originale arabo sia per quanto riguarda il testo (i termini impiegati e il significato dell'espressione sono diversi), sia per quanto riguarda l'estensione, in modo tale per cui sono magari escluse dalla citazione (o incluse in essa) parti che invece rientrano nel testo del versetto<sup>35</sup>. Tali mancanze spesso coincidono con la versione ebraica e dunque si può escludere un intervento personale del traduttore latino.

Questo ci porta ad affrontare la questione relativa ai rapporti fra i testi a nostra disposizione. Innanzi tutto occorre precisare che i manoscritti latini non offrono elementi utili a definire la relazione che intercorre tra loro. È possibile solo ricordare, come già osservato, che il testimone della Biblioteca Ambrosiana pare essere più corretto e curato nella grafia, più

<sup>34</sup> Cfr. il brano 2.

<sup>35</sup> Cfr. i brani 12, 13, 14.

completo e preciso rispetto a quello della Vaticana. Inoltre i due mss. non sembrano riconducibili direttamente ai manoscritti ebraici<sup>36</sup>, in quanto in vari casi, mentre questi ultimi risultano fedeli, nella traduzione, al testo arabo, il latino se ne discosta. D'altra parte in altri casi, anche se decisamente più rari, la relazione è contraria, ossia la traduzione latina e l'originale arabo coincidono, mentre il testo ebraico presenta delle differenze. Da ciò si può ritenere, dunque, che i manoscritti ed i testi arabi a nostra disposizione non dipendano direttamente gli uni dagli altri. In particolare, non si può affermare con assoluta certezza che la traduzione ebraica derivi direttamente da un manoscritto arabo che corrisponda a quelli conservati e che stia alla base della successiva versione latina giunta fino a noi. Inoltre, pare interessante osservare che i passi che non compaiono in  $\bar{\text{A}}$  rispetto a  $\bar{\text{B}}$  nell'edizione di Qāsim, o che compaiono in  $\bar{\text{A}}$  e non in  $\bar{\text{B}}$ , corrispondono in un buon numero di casi alle stesse omissioni o aggiunte che si riscontrano nella traduzione latina. Dunque, nonostante non si abbiano elementi tali da poter definire esaurientemente i rapporti tra i due testi (la traduzione latina e uno dei manoscritti conservati al Cairo), pare lecito ipotizzare che appartengano alla stessa linea di tradizione.

<sup>36</sup> In particolare al ms. Warner n. 15 di Leida.

BRANI ESEMPLIFICATIVI\*

1. *Caput primum. De entitate Dei* [Prove coraniche].

وبالجملة فمعرفة ذلك, أعنى منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس. ولذلك  
وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع  
جميع الموجودات.

[A pp. 150-151]

בכלל ידעת תועלות הנמצאות נכנסות בזה הסוג ולזה חויב על מי שידע אלוהם  
יתברך ידיעה שלמה שיחקור מתועלות כל הנמצאות.

[E c. 115b]

Et universaliter scientiae utilitatum entium ingrediuntur istud genus.  
Et ideo oportet<sup>1</sup> eum qui sciret Deum Excelsum et benedictum scientia  
perfecta, quod perscrutetur de<sup>2</sup> utilitatibus omnium entium.

[L c. 74b]

\* SIGLE

A testo arabo edito da M. Qāsim, Il Cairo, 1964.

EP traduzione ebraica, Parigi, Bibliothèque Nationale, ms. hébreu  
959.

E traduzione ebraica, Leida, Biblioteca Universitaria, ms. Warner  
n. 15.

LV traduzione latina, Biblioteca Vaticana, ms. Vaticano Ottobonia-  
no Latino, 2060

L traduzione latina, Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. G.  
290 inf.

<sup>1</sup> Cfr. il brano 9 in relazione alla costruzione latina di *oportet* e la resa  
parallela a E e A del traduttore.

<sup>2</sup> *Perscrutor* regge l'accusativo, mentre la traduzione presenta un comple-  
mento di argomento all'ablativo introdotto da *de* in parallelo a E לחקור מן  
ad A فحص عن.

2. *Caput tertium. De attributis divinis. De attributo loquutionis.*

وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن, أعنى أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله, وألفاظ القرآن هي خلق الله. ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة, ولا يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله. وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا بإذن الله. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق.

[A p. 163]

ובזה מבאר [הובדלו לשונות הספר הרמוז מלשונות] הספר הרמוז אשר ידבר במ בזולת הספר הרמוז רצוני שאלה לשונות הם פעלנו בעזרת אלהים ולשונות הספר הרמוז הם בריאת אלהים ומי שלא יבין זה על זה האופן לא יבין זאת הצורה ולא הבין איך יאמר בספר הרמוז שהוא דברו אלהים ואולם האותיות אשר בספר אמנם הם מפעלתנו בעזרת אלהים ועל הענין אשר אינו נברא.

[E c. 118a]

Et secundum hoc <sup>1</sup> est declarans illum Librum insinuans <sup>2</sup> textus quibus loqueretur alibi quam in Libro illo, hoc est quod textus illi sint actiones eius <sup>3</sup> Dei auxilio et quod textus Libri illius sint creaturae Dei. Et qui non intelligeret istud secundum istum modum, non intelligeret istam formam et non intelligeret quo modo diceretur in illo Libro quod loquutus sit Deus. Litterae vero quae sunt in Libro sunt ex <sup>4</sup> actione nostra auxilio Dei et <sup>5</sup> super <sup>6</sup> rem quae non est creata. [L c. 85a]

<sup>1</sup> E *בזה*; A *بهذا*.

<sup>2</sup> L non corrisponde né a E né a A. Riguardo a E, l'origine del fraintendimento pare essere l'errata interpretazione del verbo *باين* che in III forma significa "essere diverso, differire", mentre in I forma, come è stato inteso, significa "essere evidente, chiaro". Occorre precisare che E a margine ha una correzione che rispecchia fedelmente A: "In questo si distinguono i vocaboli del Corano da quelli con cui l'uomo si esprime nelle altre occasioni, vale a dire che quelle parole sono opera nostra col permesso divino...".

<sup>3</sup> A: *فعل لنا*.

<sup>4</sup> Cfr. E e A: il traduttore latino riprende la stessa preposizione e la stessa perifrasi.

<sup>5</sup> E e L omettono: *وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله*.

<sup>6</sup> La preposizione ricalca E, che riprende la costruzione di A dove il verbo che rende "essere segno di" richiede la preposizione *على*, "su". In E e in L, mancando parte della frase, tale costruzione risulta incomprensibile. Si osservi inoltre che Abraham De Balme ha reso il termine ebraico *ענין* (معنى) con *res*, invece che con un termine che rispecchiasse il suo senso più frequente di "significato".

3. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus*<sup>1</sup>.  
*De positione.*

فيغير عنها بالشاهد للذي هو أقرب الموجودات إليها, وأكثرها شبها بها.  
 فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو الممثل نفسه, فتلزمه الحيرة  
 والشك, وهو الذي يسمى المتئابها في الشرع.

[A p. 180]

ויבחן להם בנגלה אשר הוא יותר קרוב מהנמצאות אליהם ורובם דמות במ ויקרה  
 לקצת האנשים שילקח הנמשל בו הוא המשל עצמו ותחוייב להם המבוכה והספק  
 והוא אשר יקראו מדומות בתורה.

[E c. 121b]

Et considerabitur de eis secundum manifestum<sup>2</sup> eius quod est ex  
 entibus<sup>3</sup> propinquis<sup>4</sup> illis, et multitudo eorum est similitudo illorum.  
 Et accideret<sup>5</sup> aliquibus hominibus quod acciperetur exemplificatum  
 per illud ipsum idem exemplum et accideret eis perplexio et ambi-  
 guitas et sunt quae dicuntur exemplificata<sup>6</sup> in Lege.

[L c. 95a]

<sup>1</sup> A: *تزيه* letteralmente “dichiarare qualcuno al di sopra di qualcosa”,  
 ovvero, in teologia, “eliminazione di ogni elemento antropomorfo dalla con-  
 cezione di Dio”. Il paragrafo poi, nello specifico, tratta delle relazioni spa-  
 ziali in riferimento a Dio. LV: *Sermo de differentia positionis*.

<sup>2</sup> *Manifestum - nigleh* נגלה - *zāhir* ظاهر - *شاهد*. È uno dei due livelli di  
 realtà, quella del mondo sensibile, opposta a quella del mondo sopra-sensi-  
 bile che si conosce attraverso esempi, paragoni e similitudini con quanto c'è  
 ed avviene nel sensibile. Questa seconda accezione, che è generalmente resa  
 con gli stessi termini in latino ed ebraico, è precisata in arabo con *شاهد*.  
 E'anche uno dei due livelli e sensi della Legge divina: quello manifesto, e  
 dunque *letterale*, e quello esoterico, nascosto, che viene talvolta definito  
 come *declarabile* (cfr. brano 7, nota 2) vale a dire “che necessita di inter-  
 pretazione”.

<sup>3</sup> Rende con *ex* il complemento di limitazione introdotto con *מן* in E,  
 inserito nella usuale perifrasi araba ed ebraica “ciò che è più vicino di  
 esseri”.

<sup>4</sup> LV: *propinquius*.

<sup>5</sup> Questo congiuntivo imperfetto, che conferisce una certa sfumatura  
 potenziale o condizionale alla frase, traduce l'*imperfetto* di E e A la cui  
 funzione è di presente indicativo.

<sup>6</sup> LV: *exempla*.

4. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus.*

De positione.

والشبهة الواقعة في نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن إليها الجمهور,  
ولا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم, فيجب ان يتمثل في هذا كله  
فعل الشرع, وإلا فيؤول ما لم يصرح الشرع بتأويل.

[A p. 179]

והדמות הנופל בסלוק הצד<sup>1</sup> אשר חלקוהו לא יבינהו ההמון כלשכן כאשר לא  
יתבאר להם שהוא אינו גשם ויחויב שיקוים בזה כלו פעל התורה ושלא יבאר  
אשר לא גלתה התורה באורו.

[E c. 121b]

Et similitudine<sup>2</sup> cadente ex remotione positionis apud<sup>3</sup> eos qui re-  
moverunt ipsum<sup>4</sup> quod non intelligeret<sup>5</sup> plebs et maxime quando  
non declararetur eis quod Ipsum non sit corpus et oporteret quod  
confirmaretur in hoc toto actio Legis, et quod non declararetur id  
cuius non manifestat<sup>6</sup> Lex declarationem<sup>7</sup>.

[L cc. 94a-94b]

<sup>1</sup> EP aggiunge אצל.

<sup>2</sup> A: *شبهه* (pl. *شبه*) "oscurità, ambiguità". Probabilmente questo termine è stato confuso in E, e poi in L, con *شبه* che significa "somiglianza, analogia, similarità". E: qui *דמות* "figura, immagine", ma precedentemente *דמיון* "somiglianza, paragone", da cui *similitudo* in L. Si può osservare ancora una volta, nella traduzione latina, la ripresa della costruzione araba con l'antecedente (in ablativo, che non trova giustificazione nella funzione svolta da *similitudine* all'interno del periodo) ripreso da *quod*.

<sup>3</sup> E omette la preposizione, mentre A presenta *عند* "presso", ripresa da L e retta dal verbo *cadere* (in luogo di *in* o *ad*) nel suo senso di "toccare (a qualcuno), colpire".

<sup>4</sup> Il pronome, riferito a *ex remotione positionis*, dovrebbe essere femminile. Quest'imprecisione può essere ricondotta alla traduzione ebraica, nella quale un pronome maschile si riferisce al termine *צד* "posizione", che è appunto maschile.

<sup>5</sup> LV: *intelligere*.

<sup>6</sup> LV: *manifestavit*.

<sup>7</sup> *Declaratio - be'ur באור - ta'wil תאویل. / Manifestare - Declarare - hitba'er התבאר - bayyana بیان - بين*. Questi termini sono legati dall'ambito semantico e dall'uso che ne fa il traduttore latino che non utilizza costantemente e rigorosamente *declaratio* per tradurre *באור* "spiegazione" (dalla radice *בא* "spiegare, rendere manifesto", che in ambito filosofico indica anche "l'interpretazione allegorica"), nel caso in cui questo termine renda l'arabo *ta'wil*, "interpretazione", oppure *bayyana* "essere chiaro, evidente". La confusione è accentuata dall'uso di *manifestare - manifestatio*. Cfr. il brano 7.

5. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio prima: de novitate mundi*<sup>1</sup> [teoria degli Aš‘ariti].

وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات. فإن الأشياء, التي تفعلها الإرادة, لا لمكان شيء من الأشياء, أعنى لمكان غاية من الغايات, هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق.

[A p. 204]

אלה האנשים נעלמו מאשר יכנס עליהם מזה המאמר בסלוק החכמה מהפועל אחר הכנסת סבת ההזדמנות בנמצאות כי הדברים אשר יפעלם הרצון לא בעבור דבר מהדברים רצוני בעבור תכלית מהתכליות הם להבל.

[E c. 126b]

Et istos homines latuit quod ingrederetur super<sup>2</sup> eos ex hoc sermo in<sup>3</sup> remotione scientiae<sup>4</sup> ab Agente post<sup>5</sup> ingressum contingentiae in entibus, quia quas operaretur voluntas non propter aliquam rem, hoc est propter aliquem finem, esset<sup>6</sup> frustra et acatribuerentur ei a fortuna.

[L c 109b]

<sup>1</sup> LV: *In confirmatione creationis mundi.*

<sup>2</sup> Cfr. il brano 1 dove *ingredior* è seguito dal complemento oggetto in accusativo. Qui il traduttore pare riprendere E e A, rispettivamente *على* e *على*. In generale, è opportuno notare anche il parallelismo dei tre passi a confronto nella successione dei termini, nelle preposizioni usate, ecc.

<sup>3</sup> Questa preposizione riprende E: *בסלוק*. Il senso della frase cambia un po' rispetto ad A (lett.): "Non si rendono conto di ciò che introducono di negazione della sapienza ...".

<sup>4</sup> *Scientia/Sapientia* - *hokmah* חכמה - *hikma* حكمة. Questo termine indica in A la saggezza, in genere divina, che implica anche la provvidenzialità della sapienza di Dio. Nella traduzione latina l'uso di *scientia*, come in questa occasione, o *sapientia*, come generalmente accade, non è regolare e costante (cfr. i brani 6 e 9), e non corrisponde a quello preciso dell'arabo e della traduzione ebraica. Il vocabolo indica anche la filosofia, la vera scienza, ed è spesso tradotto in latino con *philosophia*.

<sup>5</sup> Così L ed E. Invece A: "... (negano la sapienza dell'Agente) o introducono la casualità...".

<sup>6</sup> Il soggetto sottinteso con il quale dovrebbe essere concordato il verbo è plurale, "le cose (che)". Cfr. E e A: 3<sup>a</sup> persona plurale. Dato poi che è l'oggetto della frase relativa a fungere da soggetto per la principale, ci si sarebbe aspettato un antecedente determinativo in nominativo che avrebbe chiarito il periodo.

6. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio prima: de novitate mundi* [teoria degli Aš'ariti].

ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده - مع أنه ينفي الحكمة عنه - هو أنه متى لم يعقل أن ههنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب.

[A pp. 202-203]

וענין מה שאמרנוהו משהמאמר בהעברה הוא יותר קרוב שיודה על סלוק הפועל משיוודה על מציאותו ענינו עם שהוא בסלוק החכמה הוא שכאשר לא יושכל שהנה אמצעות מה בין התחלות והתכליות בפעלות סודרו עליהם מציאות התכליות לא יהיה הנה סודר ולא הדרגה [...]

[E c. 126a]

Et significatum eius quod diximus, quod dictum de admissibilitate sit propinquius quod significet super<sup>1</sup> remotionem agentis quam quod significet super eius entitatem, significatum eius<sup>2</sup>, cum hoc quod sit in remotione scientiae, est quod quando non intelligeretur quod sit hic medietas aliqua inter principia et fines in actionibus secundum quas<sup>3</sup> fuerunt ordinatae<sup>4</sup> entitates finium, non esset hic ordo neque successio [...]

[L cc. 108b-109a]

<sup>1</sup> La preposizione pare ricalcata su E (על). Cfr. la costruzione usuale del verbo: *significare de*, con l'accusativo o con *ut* e il congiuntivo.

<sup>2</sup> Ancora una volta è chiara la sintassi araba, seguita anche da E, che riprende quanto espresso nella premessa.

<sup>3</sup> Il termine a cui questo pronome si riferisce, *medietas*, qui è singolare, ma in A ed E è plurale ("punti medi, centrali"); il traduttore latino probabilmente ha mancato di concordare il pronome con il sostantivo precedente.

<sup>4</sup> Questa insolita forma verbale, parallela a *speculatum fuerit*, molto ricorrente nella traduzione latina, compare generalmente nella costruzione della frase ipotetica fungendo da *congiuntivo perfetto*: risulta infatti composta dal *participio passato* del verbo seguito dal verbo essere al *congiuntivo perfetto*.

7. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio tertia. De iudicio et mensura*<sup>1</sup> [soluzione di Averroè].

وإذن كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب, وكيف جميع  
مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق. وهذا الجمع هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات  
العامّة والأحاديث التى يظن بها التعارض, وهى إذا خصصت عموماتها بهذا  
المعنى انتفى عنها التعارض.

[A p. 227]

וכאשר היה זה כלו כמו שספרנו כבר התבאר לך איך לנו קנין ואיך כל נקנים לנו  
במשפט ושעור קודם וזה הקבוץ הוא אשר כונהו התורה באותם הפסוקים  
הכוללים והספורים אשר תהיה במ הקושיא הם כאשר ייוחדו כללותיהם בזה  
הענין סולקה מהם הקושיא.

[E c. 131a]

Et cum fuerit istud totum sicut narravimus, iam declaratum est<sup>2</sup> tibi,  
qualiter est nobis acquisitio et qualiter omnia acquisita sunt nobis  
secundum iudicium et mensuram praecedentem. Et istam collectionem  
intenderat Lex in illis textibus universalibus et narrationibus, in  
quibus esset difficultas<sup>3</sup>. Quarum universalitates, quando dearticula-  
tae fuerint<sup>4</sup> secundum hanc dispositionem, remota fuerit ab eis dif-  
ficultas.

[L c. 123a]

<sup>1</sup> A: *Il destino e la predestinazione*. Si intende qui esemplificare come, in alcuni casi, il fraintendimento del significato o della funzione di un termine arabo da parte del traduttore ebreo, influenzi la versione latina. E: משפט ושעור “giudizio e misura”. Probabilmente si sono confusi i termini arabi. A قضاء “destino”, ma anche “sentenza, giudizio”; e قدر “destino, fato”, forse frainteso con قنر “misura, dimensione”.

<sup>2</sup> Cfr. il brano 4 in relazione alla terminologia impiegata.

<sup>3</sup> E קושיא “obiezione, questione”; A تعارض “contrasto, contraddizione”. Il traduttore latino probabilmente ha inteso il termine ebraico recuperando il senso della radice e rifacendosi a קושי “difficoltà, durezza” e קושיות “durezza”.

<sup>4</sup> Cfr. il brano 6 per l’impiego di questa forma verbale.

8. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus.*  
*De positione* [Il problema della visibilità divina].

وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان: إحداهما، وهي الأشهر عندهم، ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود.

[A p. 187]

ואולם טענתם אשר הביאה באפשרות הראות מה שאינו גשם הנה המפורסם מהם בזה שתי טענות אחת משתיים והיא היותר מפורסמת אצלם מה שנאמר אותו מן שהדבר לא ימנע שיראה מצד שהוא בעל מראה<sup>1</sup> או מצד שהוא נמצא.

[E c. 123a]

Argumentatio vero eorum que tulerit<sup>2</sup> ad possibilitatem<sup>3</sup> visionis illius quod non est corpus, quod manifestum est<sup>4</sup> ab eis<sup>5</sup> in hoc sunt duae argumentationes quarum altera quae<sup>6</sup> est notior apud eos est quod dicemus<sup>7</sup> a re non auferetur quod videatur ex parte quia<sup>8</sup> est habens colorem, vel ex parte qua est corpus, vel ex parte qua est color, vel ex parte qua est ens.

[L c. 100a]

<sup>1</sup> EP, c. 111b: או מצד שהוא גשם או מצד שהוא מראה או מצד שהוא נמצא.

<sup>2</sup> Con questo futuro anteriore, che non trova giustificazione nel periodo, il traduttore latino rende il perfetto che compare in E e in A.

<sup>3</sup> A ed E: "...con la quale adducono la possibilità...".

<sup>4</sup> L: *quod manifestum est* ricalca in maniera evidente, senza comunque renderla correttamente, la costruzione araba del periodo che, dopo aver esposto l'antecedente, introduce con *فإن* "dunque, ecco", che non va tradotto, l'argomento della frase. La congiunzione *ف* indica il cambiamento di soggetto rispetto alla parte precedente e in genere un rapporto di causa-effetto che lega le due frasi coordinate. Anche in E compare *הנה* "ecco, dunque", che riprende quanto anticipato in inizio di frase. A ed E: "Le più conosciute (מפורסם e مشهور) sono due...".

<sup>5</sup> In questo caso è chiara la corrispondenza della preposizione impiegata in L con quella presente in E *מן*, che là indica il partitivo (A *عندهم*), che qui è resa nel suo senso di moto da luogo.

<sup>6</sup> Manca in LV.

<sup>7</sup> Il traduttore rende con il futuro l'imperfetto ebraico da tradurre con il presente. LV: *dicimus*. A: il verbo è in 3<sup>a</sup> persona plurale.

<sup>8</sup> Così L, ma è indicato nel manoscritto l'errore del copista.

9. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus.*  
*De positione* [Il problema della visibilità divina].

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته, مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعانى  
 المثالات التى لم يمكن تصورهم إياها دونها, فقد نبه العلماء على تلك المعانى  
 أنفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور. ويجب أن يوقف عند حد الشرع فى نحو  
 التعليم الذى خص به صنفا صنفا من الناس, وألا يخطئ التعليمان كلاهما, فتنفسد  
 الحكمة الشرعية النبوية.

[A p. 191]

אתה כאשר עיינת התורה תמצה אותה עם שכבר נשאה להמון המשלים באלה  
 הענינים אשר אי אפשר ציורם (שיצירום) אותם זולת [זולתם EP] כי כבר  
 העירה החכמים על אותם הענינים עצמם אשר נשאה משליהם להמון ויחויב  
 שנעמו [שיעמד EP] אצל גבול התורה בו והוא הלמוד אשר ייחדה בו מין מהאדם  
 ואם לא יתערבו כל השני למודים תפסד החכמה התוריית הנבואית.

[E c. 124a]

Et tu, quando fueris speculatus Legem, invenies Eam hoc cum quod<sup>1</sup>  
 iam tulerit plebi exempla de istis rebus quas non posset imaginari  
 sine illis<sup>2</sup>, iam excitavit sapientes super<sup>3</sup> illas easdem res quarum  
 exempla tulerat plebi. Et oporteret quod<sup>4</sup> staremus super termino  
 Legis per illa[m] et illa est doctrina qua appropriavit nos a specie  
 hominis<sup>5</sup> et si non permiscerentur ambae doctrinae corrumperetur  
 scientia legalis prophetalis<sup>6</sup>.

[L c. 102b]

<sup>1</sup> Abraham De Balmes riprende le particelle impiegate in E (e in A). Se una frase introdotta da *cum* con il congiuntivo rende perfettamente il senso, è senza motivo la presenza di *hoc quod* che trova giustificazione solo nel parallelo con E di riferimento.

<sup>2</sup> Il pronomo relativo è ripreso e qualificato da *sine illis* al termine del periodo.

<sup>3</sup> La preposizione ricalca evidentemente E (e A) *على* (علی). Cfr. *excitare ad, in*.

<sup>4</sup> Si osservi il frequente uso di *quod* per introdurre completive (soggettive od oggettive) e nella costruzione di *oportet* che regge il congiuntivo, o l'accusativo e l'infinito.

<sup>5</sup> Il traduttore interpreta la preposizione *من*; *من* nel suo senso di moto da luogo, allontanamento da qualcosa, invece che con la funzione di partitivo che ha nella frase.

<sup>6</sup> E e L: il periodo non segue A: "che non si mescolino i due tipi di insegnamento". Il senso cambia perché in L si intende che se non fossero presenti nella Legge entrambi i tipi di argomentazione, questa non sarebbe espressione della Sapienza e della Provvidenza divine; in A invece l'autore ribadisce la necessità di mantenere divisi gli ambiti propri rispettivamente dei sapienti (i filosofi) e del popolo.

10. *Caput quintum. De scientia operationum.*  
*Questio quarta: de iniquitate et rectitudine.*

قلنا إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا. وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء: الخير والشر؛ لمكان ما كان يعتقد كثير من (ال)أمم الضلال أن ههنا إلهين: إلهًا خالقًا للخير، وإلهًا خالقًا للشر. فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعًا. ولما كان الإضلال شرا، مكان خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه، كما ينسب إليه خلق (أ: الخير) الشر. ولكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق؛ لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير، أعنى من أجل ما يقترن به من الخير.

[A pp. 236-237]

אמרנו שיבינו ההמון הענין על מה שהוא עליו בזאת השאלה הכריחם אל זה וזה שהם הצתרכו לדעת שאלהים הוא המתואר ביושר ושהוא בורא כל דבר הטוב והרע בעבור שהיה מאמינים רבים מאומות הטעות שהנה שתי אלוהות אלוה בורא הטוב ואלוה בורא הרע הנה הודיעו שהוא בורא השני ענינים יחד ובעבור שהיה הטעות רע והיה אין בוראו זולתו חויב שייוחס אליו כאשר ייוחס אליו בריאת הטוב אבל אין ראוי שיוכן זה על השלוח אבל על שהוא בורא הטוב לעצמות הטוב ובורא הרע בעבור הטוב רצוני בעבור מה שיחויב בו מהטוב.

[E c. 133a]

Diceremus quod intelligerent plebei rem quod est in ista questione, coegit eos ad hoc. Et istud quia ipsi indiguerunt scire Deum denominatum secundum rectitudinem et quod sit Creator omnis rei secundum bonum et malum, quia fuerant plures gentes credentes errorem<sup>1</sup> quod hic essent duo dii: deus creans bonum et deus creans malum. Sicque notificaverunt quod Ipse sit Creator duarum rerum simul. Et quia error sit malum et non fuisset eius Creator<sup>2</sup>, oportuit quod attribueretur Ei creatio boni<sup>3</sup>. Sed non convenit quod intelligatur

<sup>1</sup> Abraham De Balmes fa seguire al verbo *credere* un accusativo, come in E e A.

<sup>2</sup> La sequenza dei termini riprende quella di E. Il traduttore, però, non rende la doppia negazione che in A ed E dà senso al discorso. Inoltre, sono impiegati dei congiuntivi, per altro non accordati fra loro, per tradurre dei perfetti in una frase affermativa.

<sup>3</sup> La frase è lacunosa e non segue né A né E (parallelo ad A tranne che per la presenza di טוב e non רע al termine del periodo). Il suo senso inoltre non riflette quanto intende l'autore, vale a dire che a Dio deve essere attribuita anche la creazione del male.

istud simpliciter, sed secundum<sup>4</sup> quod Ipse sit Creator boni propter substantiam boni et Creator mali propter bonum, hoc est propter id quod sequitur ipsum de<sup>5</sup> bono.  
[L c. 128b]

11. *Caput quintum. De scientia operationum*

*Questio prima: de novitate mundi* [Prove coraniche].

فإن من موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق, وإنما عرضت عن قصد قاصد, وإرادة مرید. فهي ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه, وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات.

[A p. 196]

ואם כן האותות התישב מה שעליה מהנמצאות לא יקרה בהזדמן ואולם [אומנם EP] קרה בכונת מבויין ורצון רוצה הנה הוא [היא EP] בהכרח פעולה לאותו המבויין ונמצאת לו על התאר אשר שער אותו [אותה EP] למציאות מה שעליה מהנמצאות.

[E c. 125a]

Ergo convenientia consistentiae eius quod est super ipsa non est a fortuna, sed accidit secundum intentionem intendentis et voluntatem volentis. Sicque ipsa est actio Illius Intendentis, qui laudetur, et inventa in eo secundum lineationem qua aestimavit eam<sup>1</sup> ad entitatem eius quod est super ipsa de entibus<sup>2</sup>.

[L c. 105b]

<sup>4</sup> *Secundum* è qui impiegato per tradurre על in E e على in A.

<sup>5</sup> È evidente la costruzione araba, seguita anche in E, che sta alla base di L, dove il partitivo è tradotto con *de*.

<sup>1</sup> Nella traduzione latina è riconoscibile la sintassi araba (per il tramite dalla traduzione ebraica), in particolare nell'impostazione della frase relativa. In essa infatti la funzione svolta dal pronome relativo è definita da un pronome ritornante in accusativo.

<sup>2</sup> Si noti l'uso, per altro ricorrente nella traduzione latina, del complemento di limitazione ricalcato sull'ebraico e sull'arabo.

12. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus. De Positione.*

وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة, مثل قوله تعالى: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية", ومثل قوله: "يدير الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون", ومثل قوله تعالى: "تعرج الملائكة والروح إليه" الآية, ومثل قوله تعالى: "أأمنتم في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور"

[A p. 176]

ונגלי התורה כלם ישפטו קיום הצד כאמרו הרחמן על ערבות רחב וכאמרו רחב כסאו השמים והארץ וכאמרו וישא ערבות רבך עליהם ימים שמנה וכאמרו יזכר הענין מהשמים עד הארץ אחר יעלה אליו וכאמרו יעלו המלאכים והרוח אליו ביום היה שעורו חמשים אלף שנה האמנתם מהשמים שיסתר כפי הארץ.

[E c. 120b]

Et manifestum Legis<sup>1</sup>: omnes illi iudicarent<sup>2</sup> confirmationem positionis: quando dixit: "Pietosus super empyreo". Et quando dixit: "Latitudo solii Sui coelum et terra est"<sup>3</sup>. Et quando dixit: "Memineret rei ex coelo ad terram, cras ascenderet ad Ipsum". Et quando dixit: "Ascenderent angeli et spiritus ad Ipsum in die qua fuit mensura sua"<sup>4</sup> quinquaginta milibus annis"; "Creditis ne de coelis quod ruant sicut et terra"<sup>5</sup>?"

[L c. 92b]

<sup>1</sup> Nell'impiego di questo antecedente in inizio di frase è riconoscibile il periodare arabo seguito dal traduttore. Il termine usato in L è singolare e non concordato con il verbo seguente che a esso si riferisce. In E נגלים e in A *ظواهر* sono al plurale.

<sup>2</sup> Questo congiuntivo traduce l'imperfetto presente in E e A.

<sup>3</sup> Rispetto a LV e a E, manca in LM: *Et tulit empyreum annexum super eis diebus octo.*

<sup>4</sup> Si osservi la costruzione semitica della frase relativa.

<sup>5</sup> In E e in L la citazione dei versetti coranici è confusa e scorretta. I passi non rispettano l'ordine dell'originale arabo e non sono riportati fedelmente e interamente: "Otto di quelli [angeli] sosterranno il trono del tuo Signore" [*Corano*, 69,17], e come il Suo detto: "Impone il Suo comando dal cielo alla terra, poi essa tornerà a Lui in un giorno la cui lunghezza sarà di mille anni, secondo il vostro conto" [*Corano*, 32,5]; e come il Suo detto: "Salgono gli angeli e lo spirito a Lui" [*Corano*, 70,4]; e come il Suo detto: "Siete sicuri che chi sta in cielo non aprirà la terra? Essa trema" [*Corano*, 67,16]. È interessante osservare che la versione latina e quella ebraica corrispondono al ms. <sup>1</sup> conservato al Cairo.

13. *Caput quintum. De scientia operationum.*  
*Questio secunda. De missione*<sup>1</sup>.

وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز, فقال تعالى: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا", وقال: "فأتوا بعشر سور مثله مفتريات".

[A p. 214]

ואמנם אשר הביא האנשים ויחדם בו זה הספר ואמר מעטים חברת האנשים והשד על שיביאו כמו זה אלקראן לא יביאו כמוהו ולא היה קצתם לקצת נגלה ואמר הביאו עשר כמות שקתות.

[E c. 128b]

Attamen quod perduxit homines et appropriavit<sup>2</sup> eos per illud: iste Liber et dixit: "Pauci sunt societatis hominum, qui valent ferre sicut istum Alcoranum, nec ferrent qualem Ipsum<sup>3</sup>. Et si esset parti eorum aliqua pars manifesta<sup>4</sup> diceremus: "Feratis decem columnas dulcis eloquii, sicut Illae sunt<sup>5</sup>".

[L c115b]

<sup>1</sup> LV: *In missione legatorum.*

<sup>2</sup> *Appropriare* letteralmente ha il significato primario di "avvicinare". La preposizione seguita dal pronome dimostrativo è ricalcata su E בו e A به, e riprende il pronome relativo anticipato.

<sup>3</sup> LV: *quis ferret ipsum.*

<sup>4</sup> LV: *manifesta quibus.*

<sup>5</sup> LV: *est.* Così E e L, ma il testo arabo è completamente diverso. A: «'Di': Se pur si adunassero uomini e *ġinn* per produrre un Corano come questo non ci riuscirebbero, anche se si aiutassero l'un l'altro" [*Corano*, 17,88], e disse: "Portate dieci *sure* simili a queste, inventate da voi"» [*Corano*, 11,13]. Occorre osservare che il traduttore ebreo, seguito da quello latino, ha frainteso il termine *سورة*, letteralmente "colonna", che indica i capitoli nei quali è diviso il Corano. Inoltre i *ġinn* sono gli "spiriti".

14. *Caput primum. De entitate Dei* [Prove coraniche].

فأما الآيات الذي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى: "ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا", إلى قوله "وجنات ألفافا", ومثل قوله تعالى: "تبارك الذي جعل في السماء بروجا فيها سراجا وقمرا منيرا", ومثل قوله تعالى: "فلينظر الإنسان إلى الطعامه" الآية. ومثل هذا كثير في القرآن. وأما الآيات التي تتضمن دلالة الإختراع فقط فمثل قوله تعالى: "فانظر الإنسان مم خلق, خلق من ماء دافق", فمثل قوله تعالى: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت".

[A p. 152]

ואלה הפסוקים אשר יכללו ראית ההשגחה לבד כמו אמרו הלא נשים הארץ תקועה וההרים תקועים וכמו אמרו יעיין האדם המלאכים וכמו זה הרבה מאד באלקראן ואולם הפסוקים אשר יכללו ראיות הבריאה לבד כמו אמרו ימח שמו אשר שם בשמים מזלות ושם במנורה ולבנה מאירה וכמו אמרו הנה יעיין האדם מה שנברא מזה וכמו זה אמרו הנה יעיינו אל המטרים איך נבראו. [...]

[E c. 115b]

Rationes quidem continentes rationem providentiae solum sunt sicut cum dixit: "An propter homines sit terra fixa et montes fixi<sup>1</sup>?", et sicut dictum Suum: "An speculetur homo cibos<sup>2</sup>"; Et sic sunt multi valde in Alcorano. Textus vero continentes rationes creationis solum<sup>3</sup> sicut dictum Ipsius Excelsi<sup>4</sup>: "Qui posuit in coelis signa et posuit ibi luminarem et lunam lucentem". Et sicut dictum Suum: "Sicque speculetur homo quid ex quo creatum est<sup>5</sup> et sicut dictum Suum: "Sicque speculabitur luminaria quo modo creata sunt<sup>6</sup>" [...]

[L c. 78b]

<sup>1</sup> L non riporta il versetto coranico citato in A e in parte in E: "Non abbiamo posto la terra come un'amaca e i monti come pioli – fino al detto – e i giardini folti di alberi?". È possibile che il traduttore abbia inteso הלא – come הלאנשים. Inoltre E e L omettono il successivo versetto citato: "Benedetto colui che ha posto in cielo dei segni e vi ha posto un luminare e una luna brillante" [Corano, 25,61].

<sup>2</sup> E: המלאכים.

<sup>3</sup> LM omette *sunt*, che però compare in LV.

<sup>4</sup> E e L riportano qui il versetto precedentemente trascurato (cfr. nota n. 1) e L pone il riferimento a Dio come benedizione esterna alla citazione.

<sup>5</sup> L ed E omettono la parte successiva della citazione: "... da una goccia d'acqua che sgorga" [Corano, 86,5,6].

<sup>6</sup> La citazione è diversa da A: "Non guardano [gli uomini] il cammello, come fu creato?" [Corano, 88,17]. Si osservi l'anomalia dei termini impiegati in E.

TRADUZIONE DALL'ARABO  
DEI BRANI ESEMPLIFICATIVI

1. *Caput primum. De entitate Dei* [Prove coraniche].

Insomma, la conoscenza di tutto questo, vale a dire dell'utilità delle creature per l'uomo, rientra in questo genere di prova. Perciò, chi voglia conoscere il Dio Altissimo in maniera perfetta deve ricercare l'utilità di tutti gli esseri esistenti.

2. *Caput tertium. De attributis divinis. De attributo loquutionis.*

In questo si distinguono le parole del Corano da quelle con cui l'uomo si esprime nelle altre occasioni: vale a dire che queste parole sono opera nostra col permesso divino e le parole del Corano sono creazione di Dio. Chi non intende così tale concetto, non comprende questa questione e nemmeno come è possibile dire che il Corano è parola di Dio. Quanto alle lettere scritte nel Libro, sono opera nostra col permesso divino e si deve loro venerazione in quanto segni delle parole create da Dio e del loro significato increato.

3. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus.*

*De positione.*

E si designano facendo riferimento alle cose del mondo sensibile che maggiormente si avvicinano loro e che più somigliano loro. Accade che alcuni uomini considerino l'esemplificato come l'esempio stesso e da qui nascono la perplessità e il dubbio. Questo è ciò che viene chiamato "ambiguo" nella Legge.

4. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus.*

*De positione.*

L'ambiguità che investe coloro che negano le relazioni spaziali in Dio, non colpisce il popolo, soprattutto se non gli si dice chiaramente che Dio non è corpo. Occorre che, in tutto questo, si prenda ad esempio la Rivelazione e che non si interpreti ciò di cui la Legge non ha dato interpretazione.

5. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio prima: de novitate mundi* [teoria degli Aš'ariti].

A questi uomini sfugge che con questa tesi negano la Sapienza del Creatore o introducono la causalità accidentale negli esseri esistenti,

perché le cose che la volontà non crea per qualcosa, vale a dire per un certo fine, sono senza motivo e attribuibili al caso.

6. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio prima: de novitate mundi* [teoria degli Aš'ariti].

Il senso di quello che abbiamo detto – che la tesi dell'ammissibilità è più prossima a dimostrare la negazione dell'esistenza del Creatore che la sua esistenza, oltre a negarne la Sapienza – è che se non si ammette tra l'inizio e la fine delle cose create l'esistenza di punti intermedi attraverso i quali è ordinato il raggiungimento del fine, nel mondo non ci sarebbe ordine, né successione ordinata.

7. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio tertia. De iudicio et mensura* [soluzione di Averroè].

Ammettendo tutto ciò come lo abbiamo esposto, ti è chiaro come possiamo acquisire le cose e come ogni nostra acquisizione dipenda da un destino e un decreto divino antecedente. Questa unione intendeva la Legge in quei versetti generali e *'ahādīth* che si suppongono contraddittori: se si considerassero nella loro totalità secondo questo punto di vista, verrebbe eliminata la contraddizione.

8. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus.*

*De positione* [Il problema della visibilità divina].

Fra le argomentazioni con le quali gli Aš'ariti adducono la possibilità di vedere ciò che non è corpo, due sono le più famose: una – che è la più conosciuta – consiste nel dire che una cosa può essere vista in quanto dotata di colore, o in quanto corpo, o in quanto colore essa stessa, o in quanto ente.

9. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus.*

*De positione* [Il problema della visibilità divina].

Se tu esaminassi attentamente la Legge, scopriresti che, mentre propone al popolo esempi senza i quali esso non sarebbe in grado di concepire tali espressioni allegoriche, suggerisce ai sapienti quelle stesse cose che ha presentato al popolo tramite simboli. Dunque, occorre attenersi alla norma fissata dalla Legge circa l'insegnamento proprio di ogni classe di uomini e non mescolare i due generi di insegnamento, in quanto si corromperebbe la sapienza legale profetica.

10. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio quarta: de iniquitate et rectitudine.*

Diciamo che il popolo deve intendere tale questione come essa è;

vi è obbligato. Quindi deve confessare che Dio è giusto e creatore di ogni cosa, sia del bene sia del male. Ma molti popoli hanno erroneamente ritenuto che esistessero due dèi: un dio creatore del bene e un dio creatore del male, mentre occorre far conoscere loro che Dio è il creatore di entrambe le cose. Dato che l'errore è male e non può avere altro creatore che Dio, è necessario che a Lui venga attribuito, come a Lui si attribuisce la creazione del bene<sup>1</sup>. Non conviene intendere questo in senso assoluto, piuttosto nel senso che Dio crea il bene per il bene stesso e il male per il bene che gli si accompagna.

11. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio prima: de novitate mundi* [Prove coraniche].

Dunque la convenienza degli esseri che esistono su di essa [*scil.* la terra] non è dovuta al caso, ma all'intenzione di un Essere intendente e alla volontà di un Essere volente. Anch'essa è opera di quest'Essere intendente – che sia lodato – ed esiste secondo la forma da Lui stabilita, adeguata all'esistenza degli esseri che vi si trovano.

12. *Caput quartum. De sapientia auferendi ipsum a defectibus.*

*De positione.*

Tutti i passi della Legge, nel loro senso letterale, implicano l'affermazione delle relazioni spaziali, come il detto dell'Altissimo: "Otto di quelli [*scil.* angeli] sosterranno il trono del tuo Signore" [*Corano*, 69,17], e come il Suo detto: "Impone il Suo comando dal cielo alla terra, poi essa tornerà a Lui in un giorno la cui lunghezza sarà di mille anni, secondo il vostro conto" [*Corano*, 32,5], e come il Suo detto: "Salgono gli angeli e lo spirito a Lui" [*Corano*, 70,4], e come il Suo detto: "Siete sicuri che chi sta in cielo non aprirà la terra? Essa trema" [*Corano*, 67,16].

13. *Caput quintum. De scientia operationum.*

*Questio secunda. De missione.*

Lo strumento con il quale attira gli uomini e li stimola è il Corano. E disse l'Altissimo: "Di': se pur si adunassero uomini e *ġinn*

<sup>1</sup> L'edizione di Qāsim rileva una variante nel ms. ʾ del Cairo rispetto al ms. ب, riportata anche nella nostra riproduzione. Inoltre è interessante osservare che si possono avanzare due traduzioni possibili per le due versioni, che per la verità non alterano di molto il senso del periodo. Accanto alla traduzione qui proposta (in quanto parallela alle traduzioni ebraica e latina), è accettabile anche la traduzione: "... è necessario che a Lui venga attribuita, come avviene, la creazione del male."

per produrre un Corano come questo, non ci riuscirebbero, anche se si aiutassero l'un l'altro" [*Corano*, 17,88], e disse: "Portate dieci *sure* simili a queste" [*Corano*, 11,13].

14. *Caput primum. De entitate Dei* [Prove coraniche].

Fra i versetti che contengono solamente la prova della provvidenza, c'è ad esempio il Suo detto: "Non abbiamo fatto della terra un'amaca e dei monti pioli alti", fino al detto "e i giardini folti di alberi?" [*Corano*, 88,6-16], e come il Suo detto: "Benedetto colui che ha posto in cielo dei segni e vi ha posto un luminare ed una luna brillante" [*Corano*, 25,61]; e come il detto dell'Altissimo: "Ma guardi dunque l'uomo il suo cibo" [*Corano*, 80,24]. E così molti altri nel Corano. Dei versetti che contengono solo la prova della creazione fanno parte il Suo detto: "Guardi dunque l'uomo da cosa fu creato: da una goccia d'acqua che sgorga" [*Corano*, 86,5-6], e il Suo detto – che sia esaltato –: "Non guardano il cammello, come fu creato?" [*Corano*, 88,17].

ABSTRACT

One of Averroes' theological works is the *Kitāb al-kašf 'an manābiḡ al-'adilla fī 'aqā'id al-milla*, composed in 1180 and translated from Hebrew into Latin in Padua or Venice at the beginning of the XVI century by the hand of Abraham De Balmes. The translation has survived in two Latin manuscripts unpublished that have been compared here with the Hebrew translations and the original Arab text.

KEY WORDS

Averroè. *Kitāb al-kašf 'an manābiḡ*. Abraham De Balmes.

Maria Elena Paniconi

IL ROMANZO *AL-LAĠNA* (LA COMMISSIONE)  
DI ŞUN‘ALLĀH IBRĀHĪM

1. *Nota introduttiva*

Nato in Egitto nel 1938, Şun‘Allāh Ibrāhīm è autore fino ad oggi di sette romanzi tutti pubblicati al Cairo<sup>1</sup>, di alcuni racconti<sup>2</sup>, e di diverse opere di carattere scientifico destinate ad un pubblico giovanile<sup>3</sup>. La sua prima attività letteraria risulta essere indissolubilmente legata alla militanza nel movimento marxista e anti-nasseriano, a causa della quale trascorse cinque anni in prigione, dal 1959 al 1964. Immediatamente dopo la scarcerazione pubblicò il suo primo breve romanzo *Tilka al-Rā‘iḥa* (Quell’odore), con il quale uscì dall’anonimato imponendosi all’attenzione della critica letteraria egiziana e collocandosi nel gruppo degli autori definiti come *Kuttāb al-Sittīnāt* (Scrittori degli anni Sessanta). Questi autori, tra i quali ricordo Ibrāhīm Aşlān, Yaḥyā Ṭāhīr ‘Abd Allāh, Ġamāl al-Ġīṭānī, Mağīd Ṭūbiyā, Muḥammad al-Buṣāṭī, pur non essendo identificabili come scuola o movimento organizzato, furono accomunati dall’istanza dell’espressione del vecchio disagio post-rivoluzionario e del nuovo, generale senso di

<sup>1</sup> Il suo primo romanzo, *Tilka al-Rā‘iḥa*, pubblicato dalla casa editrice Maktab Yūliū nel 1966, venne ritirato dal commercio e pubblicato in versione integrale dalla Dār Şuhdī solo nel 1986. In seguito, vennero pubblicati *Nağmat Aḡustus* (1973), *al-Lağna* (1981), *Bayrūt Bayrūt* (1981), *Ḍāt* (1992), *Warda* (2000) dalla casa editrice Dār al-Mustaqbal al-‘Arabī, mentre *Şaraf* (1996) fu pubblicato dalla Dār al-Hilāl.

<sup>2</sup> Il primo racconto, *al-Aşl wa-al-şūra*, fu pubblicato nel 1953 in una rivista popolare, mentre altri racconti, come *Uğniyyāt al-masā’*, furono inclusi nella prima edizione di *Tilka al-Rā‘iḥa*.

<sup>3</sup> *‘Indamā ḡalasat al-‘ankabūt tantazir* (Quando il ragno si sedette ad aspettare) e *Al-dilfin ya’tī ‘inda al-ḡurūb* (Il delfino viene al tramonto), pubblicati nel 1980 e nel 1983 dalla casa Dār al-Fatī al-‘arabī.

distruzione, provocato dalla sconfitta militare del 1967<sup>4</sup>.

I primi due romanzi di Ibrāhīm, *Tilka al-Rā'iḥa* e *Nağmat Ağuṣtus* (Stella d'agosto), composti nell'arco di circa dieci anni, furono accolti da questo gruppo di artisti d'avanguardia come un modello di innovazione rispetto alla precedente tradizione romanzesca, sia dal punto di vista tematico, sia dal punto di vista della ricerca formale.

Dal punto di vista dei contenuti, i due romanzi si sviluppano attorno a una costellazione di temi convergenti e analoghi, quali il difficile rapporto del protagonista (in entrambi i romanzi anonimo e giovane intellettuale) con se stesso, con la società, con il potere istituzionale.

Dal punto di vista formale, la componente maggiormente innovativa nei due romanzi è la struttura del discorso, articolato su due piani: uno dato dal testo, caratterizzato dalla descrizione fortemente oggettiva e dettagliata della realtà e dall'assenza totale di figure del discorso, l'altro dato dall'ipotesto, che si differenzia dal primo stilisticamente e graficamente<sup>5</sup>.

In *Tilka al-Rā'iḥa*, cronaca dei primi giorni di libertà trascorsi da un giovane cairota dopo un lungo periodo di detenzione, l'ipotesto è costituito dal flusso dei ricordi che, alternandosi alla narrazione espressa in prima persona, ne costituisce il ritmo<sup>6</sup>. *Nağmat Ağuṣtus* invece, che è la relazione di un viaggio realmente effettuato dall'Autore ad Assuan e poi ad Abu Simbel, presenta un ipotesto costituito da brani tratti da una biografia di Michelangelo, che si inseriscono nella nar-

<sup>4</sup> Sulla generazione degli «Scrittori degli anni Sessanta» vedasi: Barakāt, H.: *Arabic Novels and Social Transformation*, in Ostle, R. (ed.): *Studies in Modern Arabic Literature*, Tedding House, Warminster, Wilts 1975, pp. 129-137; Barresi, C.: *Narratori Egiziani Contemporanei*, Istituto per l'Oriente, Palermo e Roma 1977; Hafez, S.: *The Egyptian Novel in the Sixteen*, in Boullata, I.J. (ed.): *Critical Perspectives in Modern Arabic Literature*, Three Continents Press, Washington 1980, p. 184; Tomiche, N.: *Histoire de la littérature romanesque de l'Égypte*, Maisonneuve et Larose, Paris 1981, p. 163; Fontaine, J.: «Le nouveau roman Égyptien», *Révue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*, 158, 1986; Camera d'Afflitto, I.: *Letteratura araba contemporanea dalla Nahda a oggi*, Carocci, Roma 1998, p. 263.

<sup>5</sup> Kassem Draz, C.: *Opaque and Transparent Discourse in Sun'Allāh Ibrāhīm's Works*, in Gazūl, F. (ed.): *The View from the Within*, The American University in Cairo Press, Cairo 1994, pp. 137-159.

<sup>6</sup> Sul ritmo narrativo in *Tilka al-Rā'iḥa* vedasi l'articolo di al-Za'bi, A.: «Al iqā' al-riwā'i fi *Tilka al-Rā'iḥa* li-Ṣun'Allāh Ibrāhīm», *Ibdā'*, (novembre 1986), p. 7.

razione senza presentazione alcuna e senza giustificazione da parte del narratore. In entrambi i romanzi la creazione di questo ipotesto, parallelo al testo ed apparentemente indipendente, è funzionale alla creazione di un discorso simbolico-ironico: l'ipotesto, sempre acronico, contiene infatti l'atrocità dei ricordi e della realtà soggettiva, espressa direttamente come in *Tilka al-Rā'iḥa* o traslata nell'espressione altrui come in *Nağmat Ağustus*, mentre il testo è la puntuale traduzione della banalità e del ritmo della realtà oggettiva, del quotidiano, dei gesti meccanici dell'individuo oppresso.

La maggior parte dei critici<sup>7</sup>, oltre a rilevare la presenza della stessa struttura doppia, delle stesse tematiche, dello stesso carattere fortemente ideologico nelle prime due opere di Ibrāhīm, parlano del suo terzo romanzo, *al-Lağna* (La Commissione), come della continuazione dei due precedenti, arrivando a definirli insieme come una trilogia.

Questo terzo romanzo, il cui primo capitolo venne pubblicato già nel 1979 come novella nel periodico mensile «al-Fikr al-Mu‘āşir», pur sviluppando alcuni dei temi contenuti nelle due opere precedenti, presenta a mio parere caratteristiche e soluzioni proprie e ritengo che più che di un *continuum*, sia possibile parlare di una *summa* ironica, che rievoca e allo stesso tempo scardina la stabilità strutturale presente in *Tilka al-Rā'iḥa* e *Nağmat Ağustus*.

## 2. Il romanzo al-Lağna: trama e struttura narrativa<sup>8</sup>

Il protagonista – e narratore omodiegetico – come nei due romanzi precedenti, è un uomo di cui non si menziona mai il

<sup>7</sup> Tomiche, N.: «L'ouvre de Şun‘ Allāh Ibrāhīm, ou “La Littérature des Prisons (Adab al-Suğūn)”», *Annales Islamologiques*, 215, (1982), pp. 255-271; Amīn al-‘Ālim, M.: *Tūlātiyya al-rafḍ wa-al-ḥāzīma, dirāsa naqdiyya li-talāṭa riwāyāt li-Şun‘Allāh Ibrāhīm*, Dār al-mustaqbal al-‘arabī, al-Qāhira 1985.

<sup>8</sup> Per quanto riguarda la critica egiziana sul romanzo, vedasi Meḥrez, S.: *Egyptian Writers between History and Fiction*, cit., pp. 46-50; Amīn al-‘Ālim, M.: *Tūlātiyya al-rafḍ wa-al-ḥāzīma*, cit., pp. 160-181, e *al-Riwāya fī nihāyat al-qarn*, Dār al-mustaqbal al-‘arabī, al-Qāhira 2000; Badāwī, M.: «Isti‘āda maşrū‘iyyat al-qatl: qirā‘a naqdiyya fī riwāyat *al-Lağna* li-Şun‘Allāh Ibrāhīm», *al-Aqlām*, 2 (marzo 1993), pp. 44-48; Farağ, M.: «*al-Lağna* li-Şun‘Allāh Ibrāhīm», *Adab al-Gad*, 2 (febbraio 1984), pp. 47-68; Ḥanāfi, M.: «*al-Lağna* li-Şun‘Allāh Ibrāhīm wa-kibriā’ al-riwāya», *Adab wa-naqd*,

nome e del quale si ignora anche la professione; egli si reca al cospetto di una misteriosa «Commissione» che è composta in parte da membri stranieri e che utilizza una lingua diversa dall'arabo, per superare una prova. Nel corso del colloquio con questa, egli deve rispondere a domande inerenti la sua vita privata (che i membri della Commissione mostrano di conoscere nel dettaglio) e superare anche alcune prove pratiche degradanti, senza che gli sia data la possibilità di rifiutare.

Nel secondo capitolo, viene chiesto al protagonista di sviluppare una ricerca su quella che viene definita «La più brillante personalità araba». Superando numerose difficoltà, il protagonista riesce a raccogliere molto materiale su un misterioso personaggio chiamato «Dottore»: l'unico, secondo lui, adatto a costituire oggetto di uno studio del genere. Con una visita improvvisa al suo appartamento però, la Commissione interrompe la ricerca e suggerisce di fatto di cambiarne il tracciato e i toni. Inoltre la Commissione lascia uno dei suoi membri a casa del protagonista al fine di poterlo meglio controllare, ma costui finirà per uccidere il proprio guardiano. La punizione per tale omicidio, emessa dalla Commissione stessa, porterà all'apice il senso di claustrofobia ed oppressione che permea l'opera: il protagonista viene condannato a mangiare se stesso. E il romanzo si conclude con il protagonista che, lucidamente, si appresta a eseguire la propria condanna.

È evidente come in questo terzo romanzo, al contrario di quanto avviene nei due precedenti, gli eventi seguono una trama precisa e convergono in un *climax*. Lo stile narrativo diverge dalla pura registrazione che contrassegnava le opere precedenti<sup>9</sup>.

In *al-Lağna* il racconto, privo di inserti extranarrativi o di *flash-backs* evocanti i ricordi del protagonista, sembra essere monoreferenziale in ogni sua parte, ma in realtà l'ipotesto si inserisce nel discorso dello stesso protagonista, nei momenti del dialogo con la Commissione, o nei momenti che narrano lo svolgimento della ricerca, sfruttando lo schema della di-

156, (Dicembre 1988), pp. 130-135; Zā'id, A.: «al-Makān wa-dalālāthu fi-riwāyat al-Lağna li-Ṣun'Allāh Ibrāhim», *Hawliyyāt al-Gāmi'a al-Tūnisiyya*, 19 (dicembre 1988), pp. 55-83.

<sup>9</sup> M. Badawi in *A Short History of Modern Arabic Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 162-163, parla di «conventional mode of narrative».

gressione. Grazie a questo schema, l'elemento che nelle precedenti opere appariva come extra-testuale appare qui elemento testuale.

Questa struttura implica un grado di oggettivazione del protagonista maggiore rispetto a quello che caratterizzava il protagonista di *Tilka al-Rā'iḥa* e di *Nağmat Āğustus*, e sembra indicare anche una maggiore libertà da parte dell'Autore. I contenuti basilari non vengono più affidati alla struttura del romanzo ma alla narrazione stessa: le figure dei personaggi si fanno ambigue, il discorso opaco<sup>10</sup>, l'ironia non si limita più alla sapiente selezione e all'inserimento di materiali extranarrativi ma diventa discorso ininterrotto e unitario.

L'elemento ironico ha in quest'opera una funzione meta-narrativa, poiché esso è il mezzo privilegiato attraverso il quale l'Autore compie, rendendola esplicita, la sua riflessione circa il rapporto esistente tra la produzione letteraria e il potere politico. Questa riflessione è l'elemento che permette all'autore di misurarsi con la società in cui egli opera, trascendendo le condizioni imposte dalla «posizione ufficiale» e liberandosi della struttura rigorosa ed iconica che caratterizzava le opere precedenti. Se i primi due romanzi contenevano soluzioni formali, dovute anche a una sorta di «prevenzione» della censura<sup>11</sup> da parte dell'Autore, in questo terzo romanzo egli è la voce ironica che denuncia questa stessa censura, illustrando il lento e controverso processo del raggiungimento della Conoscenza da parte del protagonista.

La studiosa Samia Mehrez a questo proposito, analizzando l'aspetto ironico e autoreferenziale nella scrittura di Şun'Allāh Ibrāhīm, sottolinea che «anziché considerare le condizioni della produzione letteraria come elemento extra-testuale, egli le considera elemento intra-testuale, e le utilizza, in un periodo di più di venti anni, come parte delle sue storie».<sup>12</sup>

Il tormentato *iter* cui venne sottoposto *Tilka al-Rā'iḥa*, dalla censura, al ritiro dal commercio, alla tardiva ristampa ricompare infatti in *al-Lağna* (e in seguito, seppure in un altro

<sup>10</sup> Vedasi Kassem Draz, C.: *Opaque and Transparent*, cit., p. 143.

<sup>11</sup> Secondo C. Kassem Draz, in *Nağmat Āğustus*, creando due livelli di discorso tra loro separati, l'Autore esplicita la dicotomia prodotta dalla censura: da una parte si ha il discorso «trasparente», dall'altro l'ipotesto, che risolve le istanze e i sogni repressi nella società. Vedasi: Kassem Draz, C.: *Opaque and transparent...*, cit., p. 146.

<sup>12</sup> Mehrez S.: *Egyptians Writers between History and Fiction*, cit., p. 40.

contesto, in *Bayrūt Bayrūt*), dove la vicenda personale dell'Autore è visibile in alcuni profili di situazioni e di personaggi. Nonostante il riferimento alla propria esperienza personale, però, Ibrāhīm non si limita a stendere una autobiografia, ma, attraverso il discorso ironico e simbolico, riesce a collocare il protagonista-narratore in una dimensione simbolica e a superare il piano personale.

### 3. Valore simbolico del rapporto tra protagonista e «Commissione»

La prima caratterizzazione dei due elementi attorno ai quali si sviluppa l'intreccio narrativo (il protagonista e la Commissione, presentata dal narratore come unità singola) è data dalla definizione spazio-temporale, che può essere letta come prima definizione simbolica del rapporto esistente tra i due elementi succitati.

Per facilitare l'analisi della valenza simbolica del tempo e dello spazio relativi ai due elementi e l'evoluzione del rapporto che intercorre tra questi, suddividerò il romanzo in tre unità narrative: la prima (l'incontro) coincide con il primo capitolo, la seconda (la ricerca) comprende il secondo e il terzo capitolo e la terza (il conseguimento della Conoscenza e le sue conseguenze) comprende il terzo, quarto e quinto capitolo<sup>13</sup>.

1. *L'incontro*. È l'evento in base al quale vengono misurati i segmenti spazio-temporali soggettivi: l'attesa del protagonista, che si prolunga per buona parte del primo capitolo, rivela che quello della Commissione è un tempo «assoluto», mentre il tempo del protagonista è «definito»<sup>14</sup>, poiché è delimitato in base alla presenza/assenza della stessa Commissione. Questo rapporto di dipendenza temporale simboleggia un rapporto di dipendenza a tutti gli effetti, un rapporto impari tra un elemento potente e sconosciuto, e un elemento impotente e soggetto allo spionaggio e al controllo<sup>15</sup>.

Nel momento del colloquio vero e proprio, che fa seguito alla lunga attesa del protagonista nell'atrio, lo spazio sogget-

<sup>13</sup> Farağ, M.: «*al-Lağna li-Şun'Allāh Ibrāhīm*», cit., p. 47.

<sup>14</sup> Zā'id, A.: «*al-Makān wa-dalālāthu fi-riwāyat al-Lağna*», cit., p. 55.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

tivo del protagonista non esiste più: l'«io» narrante smette di relazionarsi con lo spazio e il tempo oggettivi, l'unico dato temporale è quello fornitoci dalla durata effettiva dello stesso racconto, vale a dire quello indicato da Genette come «pseudo tempo»<sup>16</sup>. Il lettore stesso segue il colloquio come se si svolgesse realmente davanti ai suoi occhi, in tempo, appunto, reale. Questa assoluta mancanza di dimensione temporale soggettiva accentua la condizione di inferiorità del protagonista rispetto alla Commissione, condizione che si riflette anche nell'imposizione dell'elemento linguistico straniero da parte della stessa<sup>17</sup>.

La Commissione, che si caratterizza in un primo momento come un'entità disposta a rendersi mediatrice tra il protagonista e le sue più alte aspirazioni, si rivela invece, in breve tempo, come un elemento estraneo ed ambiguo, pronto ad ostacolare il protagonista nell'espressione verbale (egli è costretto ad un continuo controllo dei propri atti linguistici, per il timore di incappare in gravi errori grammaticali) e a tendergli trappole. L'impossibilità di una effettiva comunicazione tra i due soggetti è data non solo dall'imposizione dell'idioma da parte della Commissione, ma anche dalla struttura enigmatica delle domande che essa rivolge all'uomo, come esempio: *Ayna kunta fi ḡalika al-'ām?* (Dov'eri in quell'anno?)<sup>18</sup>, domanda che si riferisce ad un tempo preciso, definito dall'aggettivo determinato *ḡalika* (quello), ma non espresso chiaramente, in modo rassicurarne la conoscenza da parte dello stesso protagonista che così, oltre a rimanere in un rapporto oppresso/oppressore nei confronti della Commissione, si trova in uno stato di tensione e incertezza.

Tuttavia, la struttura dell'Enigma non è leggibile unicamente come mezzo di prevaricazione, poiché essa contiene in sé il presupposto per la Ricerca e per l'eventuale ottenimento della Conoscenza.<sup>19</sup> Si rileva dunque, fin dalla prima unità narrativa, che il rapporto tra i due termini non è mai nitido

<sup>16</sup> Genette, G.: *Figures 3*, Editions du Seuil, Paris 1972, p. 82.

<sup>17</sup> Mehrez, S.: *Egyptians Writers between History and Fiction*, cit. p. 47.

<sup>18</sup> *al-Laġna*, Dār al-Mustaqbal al-'arabī, al-Qāhira 1981, p. 16.

<sup>19</sup> L'elemento dell'Enigma, in arabo *luġz*, è presente in molte tradizioni narrative e compare sovente nel romanzo arabo contemporaneo. Il romanzo *Iḥtiyya* di Imīl Ḥabībī (Kitāb al-Karmīl, Nicosia 1985) si apre ad esempio con un indovinello, che serve come anticipazione del senso dell'intero romanzo.

e definito, ma è piuttosto cangiante e contraddittorio, poiché ciascuno dei due elementi, protagonista e Commissione, conserva al proprio interno atteggiamenti e valenze che si alternano o vivono in modo contrastivo.

Il protagonista ad esempio, nonostante la sua iniziale posizione di inferiorità rispetto alla Commissione, afferma il proprio senso di orgoglio e superiorità di fronte ad uno dei membri della Commissione, un uomo basso e collerico, probabilmente egiziano, che egli chiama *al-qaṣīr* (il «Corto»), ed afferma che, nonostante l'importanza della Commissione e l'imponenza del suo prestigio, molte persone considerano il farne parte come prova di «fallimento totale». <sup>20</sup>

Il conflitto tra il protagonista e la Commissione, che è insieme mediatrice e straniera, forza costringente e tuttavia passaggio obbligato, sebbene inutile, per il coronamento di qualsiasi aspirazione, appare fin dal primo capitolo come inevitabile e irrisolvibile. Nel corso dell'intera opera tale conflitto serpeggia e si evidenzia nell'oscillazione del protagonista tra accondiscendenza e rifiuto, tra considerazione dei benefici traibili da una propria promozione (ma a cosa? e per assolvere quale mansione?) da parte della Commissione, e il disgusto all'idea di diventare membro della stessa. La complessità e la natura controversa di questo rapporto rappresenta perfettamente la medesima ambiguità esistente nel rapporto tra intellettuale e potere, un rapporto in cui il rifiuto e l'accondiscendenza, il timore e lo sprezzo, la violazione della *privacy* e l'offerta di opportunità insperate si alternano e si confondono.

2. *La ricerca*. Nella fase della ricerca, la dimensione spaziale e temporale del protagonista viene interamente assorbita dagli estenuanti ritmi di raccolta e catalogazione del materiale riguardante la biografia del fantomatico personaggio chiamato il Dottore; costui non viene mai introdotto direttamente dall'Autore, ma rimane durante tutta la seconda unità narrativa il referente principale della narrazione: quasi come se la sua personalità si sostituisse a quella del protagonista, che tra l'altro non cela la sua devozione per la figura da lui considerata come *alma' ṣaḥṣiyya 'arabiyya* (La più brillante personalità araba). Secondo un procedimento ironico assai diffuso nella tradizione letteraria araba, soprattutto dalla prosa letteraria

<sup>20</sup> *al-Laġna*, cit., p. 14.

dell'età abbaside in poi, la forma dell'elogio viene utilizzata per implicare un giudizio negativo della persona elogiata e, in generale, il procedimento dell'antifraasi sta alla base del discorso ironico<sup>21</sup>: risulta infatti evidente dalle ricerche condotte dal protagonista come il Dottore sia immischiato in alcune questioni poco pulite, e che egli sia il figlio della dissoluta politica capitalistica promossa negli anni Settanta in Egitto<sup>22</sup>. Le lodi del protagonista nei suoi riguardi non fanno quindi che sottolinearne la dubbia moralità, in un ironico capovolgimento dei significati e dei comuni criteri di giudizio<sup>23</sup>.

La fase della ricerca assume quindi, proprio in virtù del tono ironico al quale l'Autore non rinuncia neanche per un istante, il valore simbolico della libertà e della conquista di una indipendenza critica, mentre l'interruzione della ricerca da parte della Commissione assume quello dell'oscurantismo e della limitazione della libertà personale (libertà anticipata, a livello narrativo, dallo svincolamento spazio-temporale del protagonista rispetto all'influenza della Commissione).

Ancora una volta però, l'atteggiamento del protagonista si mostra oscillante tra il rifiuto delle imposizioni della Commissione e la prospettiva di un qualche riconoscimento, da parte della stessa<sup>24</sup>. Il lettore non giustifica appieno queste oscillazioni tra *rafḍ* (rifiuto) e *istislām* (resa), poiché lo stato di assedio al quale il protagonista viene sottoposto dopo la visita della Commissione è un chiaro segnale della natura coercitiva della stessa, e l'atteggiamento a tratti conciliante del protagonista sembra irrazionale. In realtà, costui si trova di fronte all'ultima materializzazione dell'Enigma: poiché è chiamato a prendere una scelta ma, anche in questo caso, gli estremi della scelta risultano ignoti: egli infatti è subdolamente invitato a cambiare l'oggetto della sua ricerca, ma non gli viene esplicitato altro.

Lo stato di pressione dovuto all'assedio porta allo scatto

<sup>21</sup> Muecke, D.C.: *The Compass of Irony*, Methuen, London & New York, 1980, p. 44.

<sup>22</sup> Il personaggio del Dottore sembra molto somigliante alla figura del grande imprenditore egiziano 'Uṭmān Aḥmad 'Uṭmān, che costruì la propria fortuna negli anni in cui Ibrāhīm scrisse il romanzo.

<sup>23</sup> Tomiche, N.: «L'ouvre de Şun'Allāh Ibrāhīm, ou "La Littérature des Prisons (Adab al-Suġūn)"», p. 160.

<sup>24</sup> *al-Laġna*, cit., p. 74.

del rifiuto: *māḍā law rafaḍtu?* (E se mi ribellassi?)<sup>25</sup>, e all'uccisione del Corto, il «carceriere» che stringe l'assedio attorno al protagonista. L'omicidio non viene descritto né vi si fa chiaro riferimento, e la reticenza viene spiegata da Muḥammad Faraḡ<sup>26</sup> come una tecnica narrativa atta a creare un clima indeterminato e surreale, nel quale anche un tale crimine si risolve in un moto di opposizione effimero, esercitato contro un singolo, ma che nulla servirà contro l'influenza coercitiva della Commissione. Simbolicamente infatti sarà la stessa Commissione ad indagare sul delitto, e a decretare, nella formula enigmatica di sempre, la fine del protagonista.

3. *La conoscenza.* Al termine dell'ultimo colloquio con la Commissione, il protagonista resta ritto in piedi nel mezzo della sala, mentre tutti i membri abbandonano ad uno ad uno la stanza: nasce una situazione nuova, che si contrappone alla prima definizione della sede della Commissione come luogo oscuro e impenetrabile, dal quale il protagonista è escluso sia visivamente sia materialmente. La presenza del protagonista nel mezzo della stanza vuota indica quindi il raggiungimento della Conoscenza da parte sua, conoscenza che si accentra nella consapevolezza della vera natura della Commissione, della natura del suo legame con la realtà circostante e della ineluttabilità della sua influenza.

L'attuazione del rifiuto, dunque, non può che assumere la forma della perfetta rassegnazione, e quindi condurre all'esecuzione del verdetto emesso dalla Commissione: il protagonista termina la propria vicenda divorando se stesso, in una implosione che, pur nella consapevolezza raggiunta, sembra essere la sua capitolazione ineluttabile.

Egli è *rāfiḍ* (dissidente) e allo stesso tempo *muhaddad* (confinato nella stessa realtà che egli rifiuta)<sup>27</sup>.

#### 4. *Alcune considerazioni sull'uso dell'ironia nel romanzo al-Laḡna*

Secondo Ceza Kassem Draz, la strategia ironica maggiormente utilizzata nel romanzo *al-Laḡna* è quella dell'«eco iro-

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>26</sup> Faraḡ, M.: «*al-Laḡna li-Ṣun'Allāh Ibrāhīm*», cit., p. 49.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

nica». <sup>28</sup> Questa definizione comprende tutti i casi in cui l'ironia si attua come eco, ovvero i casi in cui il messaggio ironico non necessita di una proposizione intera e strutturata ma si avvale di una proposizione che può essere intuita dal lettore, anche se non è esplicitata nel testo.

Nonostante questa forma di ironia sia molto diffusa in *al-Laġna*, mi sembra riduttivo considerarla uniforme nell'intera opera. Infatti, laddove sono presenti, gli echi rimandano per loro natura ad altri punti di discrepanza, ad altri complessi paradossi che costituiscono la struttura ironica profonda dell'opera, e che rimandano al concetto di ironia nella sua accezione di procedimento logico oltre che di tecnica formale <sup>29</sup>.

Tale struttura profonda <sup>30</sup>, riemergendo di tanto in tanto in un segmento narrativo, in un attacco sarcastico (non necessariamente ironico), nella prassi dell'invettiva o in quella dell'inserito narrativo, si riflette nell'ironia formale dell'opera.

La natura paradossale del rapporto che intercorre tra Protagonista e Commissione inoltre si caratterizza come elemento avente in sé un forte potenziale ironico, poiché entrambi i termini di questo rapporto sono immersi in una situazione surreale, e ciascuno dei due partecipa di una natura doppia e la stessa vicenda risulta, infine, essere soggetta a due letture: l'incontro con la Commissione ha infatti il carattere dell'avvenimento euristico e del fallimento ineluttabile. In questa situazione l'ironia partecipa della natura dell'Enigma, proprio perché la comprensione del messaggio ironico ne implica la decodificazione e, allo stesso tempo, come visto in precedenza, essa si esprime attraverso la parola enigmatica. La discrepanza fra l'affermarsi della Ricerca (e, quindi, l'affermarsi della positività della Conoscenza) e l'ineluttabilità del fallimento, costituisce l'unità significativa e paradossale del ro-

<sup>28</sup> Per la definizione di «eco ironica» (traduzione mia dall'inglese *irony as mention*) C. Kassem Draz fa riferimento a Sperber, D. e Deider, W.: «Irony as mentions», *Poétique*, 36 (1978), pp. 399-412.

<sup>29</sup> Handwerk, G. *Irony and Ethics in Narratives*, Yale University Press, London 1985, p. 172, usa il termine *Local Irony* che io traduco con «ironia formale», poiché l'ironia formale è un fenomeno linguistico per definizione circoscritto.

<sup>30</sup> Booth, W.C.: *A Rhetoric of Irony*, The University of Chicago Press, London & Chicago 1979, p. 6, stabilisce vari gradi di ironia a partire dall'esplicitazione dell'ironia stessa (cioè dal grado di lavoro necessario al lettore per la decodificazione del messaggio ironico) e utilizza il termine di *covert irony* da me tradotto come «struttura ironica profonda».

manzo. La conseguenza estrema di questa situazione è, come accennato in precedenza, il manifestarsi di una sorta di fedeltà e quasi di speranza nei confronti dell'incapacità e dello stesso fallimento.

Sulla base di questa ironia strutturale, l'Autore riesce a creare vari effetti ironici, attraverso una complessa tecnica artistica, in cui rientrano la parodia, il cambiamento improvviso di registro linguistico, l'utilizzo di molti dei procedimenti tipici della satira. Nel seguente brano ad esempio, si concentrano molte delle tecniche tipiche dell'attacco satirico, attuate mediante l'esagerazione caricaturale esteriore. In questo caso si tratta della descrizione del disperato tentativo del protagonista di danzare come una ballerina professionista:

- Sai danzare?

- Certo.

Intervenire il Corto, collerico, dicendo: - Vediamo dunque.

Domandai: - Che genere di danza? Mi accorsi che avevo sbagliato domanda. Già... che genere di danza, come se ce ne fossero altre! Reagii con rapidità e destrezza, sperando che dimostrassero la mia bravura. Non trovando niente per cingermi la vita, mi tolsi la cravatta che annodai al di sopra delle anche, esattamente sopra l'osso del bacino, nel punto in cui il corpo è particolarmente flessibile. Ebbi cura di mettere il nodo da un lato, come fanno le danzatrici professioniste. Non tardai a scoprire che il nodo in quella posizione ha una grande vantaggio, poiché sembra separare la parte superiore da quella inferiore del corpo, dando ad entrambe grande libertà di movimento. Cominciai a fare vibrare le anche staccando i talloni da terra, la testa inclinata sulla spalla, le braccia alzate e le mani incrociate dietro la nuca)<sup>31</sup>.

Nel dialogo succitato con la Commissione la logica si incrina, tanto che anche l'ultimo barlume di senso critico del protagonista viene repentinamente fatto tacere, svelando la futilità dell'interrogatorio e, implicitamente, la meschinità dei membri della Commissione. Con la descrizione della danza del ventre comincia una parodia che sfocia nella perdita degli attributi maschili da parte del narratore/protagonista, dipinto qui come una donna; questa metamorfosi si costruisce su almeno tre processi satirici, lo spogliamento, la tipizzazione caricaturale, e la degradazione attraverso la femminilizzazione del protagonista<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *al-Laĝna*, cit., p. 15.

<sup>32</sup> Hodgart, M.: *La Satira*, Franco Muzzio Editore, Padova 1991, p. 120.

L'elemento ironico nel romanzo *al-Laġna*, individuabile in tali precisi procedimenti, risulta visibile anche dal continuo utilizzo di tecniche che tendono a una totale unione di forme e contenuti, all'esplicitazione cioè dei contenuti attraverso la struttura formale dell'opera. Potremmo definirla come «ironia riflessa», poiché il racconto sembra tornare sui propri atti per rendersi intelligibile, come appare evidente nell'evento conclusivo del romanzo, che sancisce la fine simultanea del protagonista/narratore e della stessa narrazione: «*rafa'tu dirā'i al-muṣāba ilā famī wa-bada'tu an akul nafsī. Intahtu.*» (Alzai il mio braccio ferito alla bocca e cominciai a mangiarmi. Ho finito) <sup>33</sup>.

L'utilizzo della tecnica dell'ironia riflessa, come in *Ġamāl al-Ġiṭānī* e in *Idwār al-Ḥarrāt*, è un tentativo di definitivo annullamento del *gap* tra parola e azione, tra espressione e contenuto.

Nello stesso tempo, come anticipato all'inizio di questo saggio, ritengo che l'elemento ironico abbia in questo romanzo una funzione metanarrativa, in quanto narra la condizione della stessa produzione letteraria egiziana nell'epoca in cui viene scritto *al-Laġna*, condizione che sembra implicare inevitabilmente un atto di auto-consumazione dello scrittore, decretandone la sconfitta perpetua. L'espressione ironica di tale sconfitta risulta però essere anche una conseguenza della sua raggiunta Conoscenza ed espressione estrema della sua libertà, quindi atto di superamento della sconfitta stessa.

<sup>33</sup> *al-Laġna*, cit., p. 121.

*ABSTRACT*

The intent of this paper is to analyse the symbolic structure of *al-Lağna*. The novel, by Ṣun'Allāh Ibrāhīm (Cairo, 1938), focuses on the ambiguous relationship between the Hero (a writer) and a mysterious Commission. The whole plot should be read as a story of «writing» which represents the destabilizing relationship between political power and the Egyptian intellectual. The author deeply criticizes his society and its power structures fully exploiting the ironic potential of paradox. Nevertheless he affirms the definitive defeat of intellectuals by making the hero eat himself at the end of the novel. On the other hand, he describes the *writing* as a true form of free expression which can be seen as revenge, or an overlapping of this defeat.

*KEY WORDS*

*al-Lağna*. Ṣun'Allāh Ibrāhīm.

Harry C. Merzian

THE CHURCH RUINS NEIGHBORING  
DIVRIĞI'S CITADEL WALLS

There are church ruins just outside the citadel walls in Divriği, Turkey. They sit on a north-south axis with the church's east wall impacted in the side of a hill (Pl. I,1). The roof is non-existent and only part of the southern wall remains. Unfortunately, no evidence exists concerning the missing pieces. Just so, it is not apparent as to whether or not the three naves were separated by columns or not. A combination of the collapsed roof, which may have had vaults, and the erosion of terrain from the hill on the east side of the church have completely covered the original floor of the church. Although the original floor level is unknown, I would estimate that at least one-meter of rubble is hiding the original floor level.

The following paragraphs contain measurements of the church in order to provide a further description. Fortunately, these ruins can still provide critical information. However, structural damage and land erosion are the obstacles inhibiting a complete analysis of the structure.

*Measurements of apses*

Clearly seen are the three apses that sit in the north. The measurements that I have taken of these apses may vary somewhat due to missing parts of the structure.

*Left apse*

Facing the three apses, the apse on the left has a height of 6.09 meters and a width of 3.43 meters. The depth of this apse is 2.26 meters.

Just before the left apse on the west wall, there is a niche that has a height of 1.51 meters and a depth of 68 centime-

ters. The sides of this niche have been destroyed. Therefore, the width could not be measured. Even though the niche inside the left apse on the right side has also suffered significant damage, the following measurements could be estimated: height = 1.38 meters, width = 1.21 meters, depth = 0.61 meters.

#### *Center apse*

The center apse has a height of 6.87 meters, width of 4.65 meters and a depth of 2.41 meters. This apse is noticeably larger than the left and right apses.

At the present day ground level<sup>1</sup>, there are two niches in this apse: one at the bottom left and one at the bottom right. The niche on the left side measures a height of 1.14 meters, width of 93 centimeters and depth of 47 centimeters, while the niche on the right has a height of 70 centimeters, width of 61 centimeters and depth of 49 centimeters.

#### *Right apse*

Seemingly, the right apse is of the same height as the left apse but I could not measure this due to the fact that the top of the apse is missing. The width, however, measures 3.52 meters and the depth is 2.47 meters.

The niche on the inside bottom left of the right apse is almost completely buried from the eroding hill above. On the east wall and just before this apse, there is another niche that is also almost completely buried. However, an estimate of the width of these two niches in the right apse is approximately 54 centimeters.

#### *Distance between apses*

The protruding ends on both sides of the center apse have suffered significant damage. It can not be determined how far these sides extended. However, the approximate width of the walls separating the three apses is 57 centimeters.

#### *Windows in apses*

Each apse has a window type opening at approximately the same height that serves as a source of light. Due to the

<sup>1</sup> The first time I went to Divriği for my research was in September 1999.

erosion from the above hill and the collapse of the roof, the distance from the openings of the windows to the ground varies. At the present lowest ground level, the distance from the ground to the window opening measures 1.48 meters in the left apse. The left, center and right window openings have the following heights, widths and depths respectfully: 2.14 m. × 1.22 m. × 1.34 m., 2.26 m. × 1.14 m. × 1.26 m., 2.18 m. × 1.13 m. × 1.18 m. The left, center and right windows have the following heights and widths respectfully: 52 cm. × 47 cm., 57 cm. × 57 cm., 52 cm. × 40 cm.

An example of these window openings and windows can be found at the Monastery of Hovhan, which is a 5<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century structure in Ašarak, Armenia. <sup>2</sup>

#### *Niche placement and size*

A few comments should be stated about the niches in the apses and the niches that are on the west and east walls just in front the left and right apses. The placement of the niches in the left and right apses is similar yet asymmetrical within each apse. However, there is a notable size difference between the niches in the left apse and the niches in the right apse.

In the center apse, the placement of the two niches is symmetrical but the size difference of the two niches is significant. An example of different size niches on the same wall and in the same vicinity can be found again in the Monastery of Hovhan. <sup>3</sup>

#### *Decoration*

The left apse has a diamond shape decoration that is similar to the design on the left bottom niche in the center apse. However, the decoration seen on the center apse, that no longer exists but is seen in earlier photographs, has a tree of life decoration that also follows the perimeter of the arch with an X-shape design. This similar design can be found at Eghvard, a 5<sup>th</sup> century Armenian basilica church, on a cornice. <sup>4</sup> The tree of life motif is a part of the 5<sup>th</sup> century genre

<sup>2</sup> *Documenti di Architettura Armena/Documents of Armenian Architecture*. Vol. 15. Milano, Italia: OEMME, Edizioni: 1986, p. 27.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 23, 24-25, 27.

<sup>4</sup> Khatchatrian, A. *L'Architecture Armenienne*. Paris: Editions Klincksieck: 1971, Fig. 89.

of Greek molding, which can be seen at the base of an ovolo.<sup>5</sup>

*West and east walls*

The interior of the west and east walls are decorated with a series of arches (Pl. I, 2 and II, 3). Once again, due to the uneven ground, the height of the arches is approximately 5.60 meters while the width is 4.50 meters.

In between these series of arches, there are the pilasters that lead to what would be arches over the nave. Where the ground level was the lowest, the measurement from the ground to the beginning of the arch was 6 meters. The width of these pilasters is 59 centimeters.

On the pilasters near present day ground level, each has an engraved cross with a circle around its perimeter (Pl. II, 4). Today, the majority of these crosses are difficult to notice.

Both the second and third arches from the apse on the west wall have arched openings. Their height, width and depth are 3.90 m. × 1.75 m. × 1.04 m. Above the arched opening underneath the third arch from the apse, the remains of a decoration can still be seen (Pl. III, 5). The fourth arch from the apse on the west wall also had an arched opening underneath, but it has been filled with stone.

*Arches on west and east walls as decoration*

As can be seen from Plate I, 3, the damaged arch on the east wall reveals a decorative characteristic rather than a structural support. There are many examples of this type of decorative arches in Armenian Church architecture from the 10<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> centuries. A 10<sup>th</sup> century example would be the Cathedral of Ani.<sup>6</sup>

*West wall fresco*

Under the interior arch on the west wall that is closest to the north wall are the remains of a fresco painting with three human faces lying horizontal (Pl. II, 6). Immediately to the right of the fresco, there is a formation of an arched opening in which the base no longer exists.

<sup>5</sup> Carpenter, Rhys. *Greek Art: A Study of the Formal Evolution of Style*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 1962, pp. 235-236.

<sup>6</sup> *Documenti di Architettura Armena/Documents of Armenian Architecture*. Vol. 3. Milano, Italia: Edizioni Ares: 1980, pp. 39,43.

*West and east openings*

Below the above-mentioned fresco and arch opening is another opening, which can be similarly seen directly opposite on the east wall (Pl. II, 7). Analyzing what remains of the structure, one can see that the opening on the east wall has an adjacent niche on its south side. Considering the damage of the opening on the west wall in which there may have also been a niche, I am going to consider the width of the two openings to be from the opposite side to where there still is a piece of the wall before the niche. Using the opening on the east wall, the width for both of the openings is approximately 3.42 meters. The height of the opening cannot be determined because the original ground level is unknown. Presently, the height of the west opening is at least 2.25 meters. The east opening has even less visible height due to land erosion and rubble.

Inside the east opening on the left hand side, there is still at least part, if not all, of a wall with finished stone starting from the beginning of the opening going east. This section of wall has a length of 2.30 meters. Also, at the beginning of this wall, there still is a part of what would be an arch to the entrance of the east opening. The west opening has suffered too much damage to detect any such evidence.

*Balconies on west and east walls*

On the west wall, the second arch from the apse contains another arched opening, which has a height and width of approximately 1.0 meters  $\times$  0.50 meters. A close-up view shows an engraved cross on a triangular support below this opening (Pl. IV, 8). This support has a width of 79 centimeters and narrows down to 7 centimeters. Directly opposite on the east wall there is another arched opening and engraved cross of the same style. An outside view of the west opening shows stairs that were built inside the wall. These stairs lead to the arched opening. This is also found in the east wall. However in the east wall, the stairs lead up to the arched opening and the internal passageway continues upward between the hill and the east wall. The width of this stairwell is 60 centimeters.

*Wall construction*

The stones that were used for this structure are of random

sizes and unfinished, except for the semi-columns and arches on the east and west walls where more precision and finished stones were used in the construction process. Similar to Divriği's other monuments, the stones have a light yellowish tan color. The cement between the stones has the normal light gray color. From the sample that I had measured, the width of cement used between the stone ranges from 2.0 centimeters to 2.5 centimeters. Within the same sample, the lengths of the stones range from 16 centimeters to 49 centimeters while the width ranges anywhere from 19 centimeters to 29 centimeters.

#### *South wall*

Unfortunately, there is not much remaining of the south wall, which has an opening that measures 5.70 meters. Somewhere in this opening was the entrance to the church, but the damage is to an extent that no evidence is visible today (Pl. I,2). On the left side from where approximately would be the entrance to the church, there is 4.91 meters remaining of the south wall. On the right side, there is 3.28 meters of the south wall remaining.

#### *Floor dimensions of the church*

The length from the south wall to the north wall of the church is 23 meters and the width is 13 meters. (Fig. 1).

#### *Dating and identification problems*

Sinclair has labeled these church ruins as an Armenian Church dating back to the 19<sup>th</sup> century.<sup>7</sup> However, there are problems with his conclusion. I agree that these are the ruins of a church. The three apses, the remains of a fresco with three human faces, and the engraved crosses on the supporting stones of the suspended balconies and pillars are the immediate indicative factors that these are the ruins of a church.

However, these ruins are not evident to me that they are of an Armenian Church. The Armenians to this day give great importance to the east-west orientation of the church. Although this was a general Christian trend. A Paulician con-

<sup>7</sup> Sinclair, Thomas Alan. *Eastern Turkey: an Architectural and Archeological Survey*. Vol. II. London: The Pindar Press: 1987-1990, p. 403.

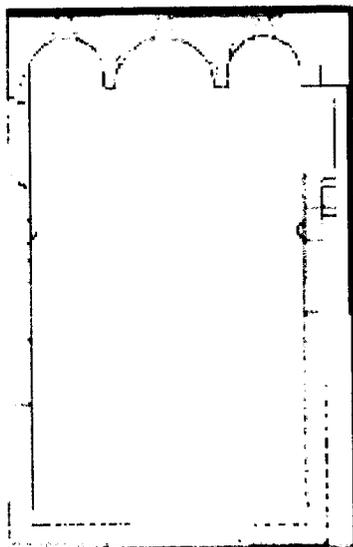


Fig. 1: *Plan of the Church ruins (actual status)*

gregational hall used for prayer could have easily been found on a north-south axis such as this structure, as the Paulicians did not pray to the east.<sup>8</sup> The problem with this interpretation is that crosses would not be found on a Paulician structure because they were against the veneration of the Cross.<sup>9</sup> Yet there are two engraved crosses found on the balcony supports in the church and one on every pilaster on the east and west walls. In addition, the Paulicians did not use altars.<sup>10</sup> Therefore, there would be no need for an apse. In my opinion, there are two possibilities as to the appropriate identification of this church; Greek Orthodox or Armenian Chalcedon Church. Among the Armenians, there was a significant minority of Armenians that had accepted the Chalcedonian creed by the tenth and eleventh centuries. These Armenians and the others that had accepted the Chalcedonian creed were

<sup>8</sup> *The Key of Truth*, ed. and trans. by F.C. Conybeare, Oxford: 1898, p. lxxx.

<sup>9</sup> Nersoyan, Archbishop Tiran. *Armenian Church Historical Studies: Matters of Doctrine and Administration* (ed. Revd. Nerses Vrej Nersessian). New York City: St. Vartan Press: 1996, pp. 105-106.

<sup>10</sup> Garsoian, Nina. *The Paulician Heresy*. Netherlands: Mouton & Co., Printers, The Hague: 1967, p. 161.

called Tzats and were found in the districts of Tayk'-Kgharjk' and Mesopotamia. Spiros Vryonis notes that the number of Armenian aristocrats that went to Byzantium and appear as Chalcedonians is impressive.<sup>11</sup>

#### *Floor level*

In examining the present ground level in relation to the apse with the consideration that the roof and a major portion of the southern wall of the structure are missing, certain conclusions can be made. The apses have niches that are just above the present day ground level or almost completely buried. If the rubble from the roof and south wall had not raised the ground level from the original floor level of the church, these niches could have conveniently been used for liturgical purposes. Conservatively estimating that the ground level has been raised at least one meter above the original floor because of the collapsed roof and rubble, the use of these niches as liturgical niches is possible. Still today the land erosion is seen from the hill in the east through the window of the right apse. This shift in land and rubble could also be hiding the remains of the pillars between the naves.

#### *Satellite chapels*

Having established the change in the ground level, another look at the large openings in the east and west walls that are nearest to the north wall of the church is warranted. The possibility should be considered that the large openings in both the east and west walls that are facing each other were the entranceways to satellite chapels.

In the fourth and fifth centuries, subsidiary chapels were appendages of larger churches that did not harmonize with the main structure of the church. However, in the second half of the 5<sup>th</sup> century there were churches with subsidiary chapels, which were consciously designed to be in accordance with the architectural rhythm of the primary structure.<sup>12</sup>

Slobodan Curčić has also mentioned two characteristics in particular that relate to the church ruins found in Divriği.

<sup>11</sup> Vryonis Jr., Speros. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the Eleventh through the Fifteenth Century*. California: University of California Press: 1971, pp. 65-66.

<sup>12</sup> Curčić, Slobodan. "Architectural Significance of Subsidiary Chapels

First, the tripartite sanctuary had become a hallmark of Byzantine church architecture by the end of the Iconoclast period. Also, due to the lack of archaeological evidence, it is only in seventh-century Armenia and Georgia where the growing use of lateral chapels can be documented. For the most part, these chapels were designed to go with the flow of the architecture of the church in which they were attached as was done in an earlier established practice.<sup>13</sup>

But, the distinguishing factor of Middle Byzantine chapels from earlier periods is that whether the chapels were integrated from the beginning or added at a later date, they complemented the architecture of the main structure of the church.<sup>14</sup>

The church ruins in Divriği have this Middle Byzantine church characteristic. In my opinion, the large openings nearest to the sanctuary in the east and west walls could have been satellite chapels (Fig. 2).<sup>15</sup> This would explain why these large openings flow with the main architecture of the church (Fig. 2).

#### *Burial sites*

A hypothesis can be made concerning the satellite chapel on the west side of the sanctuary, when looking at the history of burial sites located in and at the entrances of a church.

Porches and narthexes were used for burials from Early and throughout Middle Byzantine times. The numerous graves, funerary epitaphs, graffiti and invocations, and donor portraits confirm the funeral function of these entrances. Burials in the various types of entrances were for both monks and laity, whose tombs required commemorative services and funerals. This Cappadocian church custom was seen in many other churches of Byzantium.<sup>16</sup>

The general typology of Cappadocian church planning is the basilica with a single, double or triple nave plan. In as-

in Middle Byzantine Churches." *Journal of The Society of Architectural Historians*, 36 (1977) p. 94.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>16</sup> Teteriatnikov, Natalia B. "The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia." *Orientalia Christiana Analecta* 252 Roma: 1996, pp. 161-162.

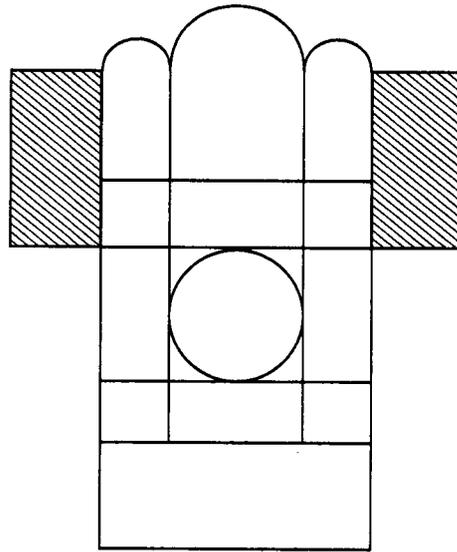


Fig. 2: *The possible floor plan of the church ruins in Divriği.*

sociation with any of these nave plans, burial sites may occur in the porch, narthex or nave of a church, or in annexed funeral chambers, chapels or parekklesia.<sup>17</sup>

As was mentioned earlier, inside the church underneath the west arch closest to the north wall there are the remains of a fresco with three human faces. This fresco portrays these faces in a horizontal position. We know from the Cappadocian churches that a donor or a clergy member had the choice of selecting a burial site. Also, church planning was enriched by the donor's desire to have a private burial chapel. The planning was enhanced in the ways of double or triple nave churches, parekklesia and private funeral chapels. Devotional images and Christological scenes were also depicted as intercessors for the deceased or symbols of the resurrection of the soul.<sup>18</sup> However, in this example, unfortunately only the faces remain. Nevertheless, given that decorated burial sites are documented, I would submit the possibility that this chapel is the burial site of the three persons portrayed in the fresco.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 229.

*Documented evidence*

Beginning with the written evidence, we know that the Arab writers had given the Paulicians the name Al-Baylakânî. The Muslim geographers and nearly contemporary authorities, Kudâmah (880) and Mas'ûdî (943), had both referred to the castle of Abrîk (Tephrikē = Aphrike) as the capital of the Baylakânî.<sup>19</sup> Upon inspection of the citadel in Divriği, one can easily conclude that the above two statements refer to what is called today the Kale Camii.

In addition, another piece of evidence concerning this church and possible burial sites of martyrs comes from the 13<sup>th</sup> century writings of the Muslim geographer Yâkût. As mentioned above, the castle was referred to as the castle of Abrîk. Yâkût had quoted an account that involves 'Ali of Heart, a great cave and a church near Al-Abrûk (Yâkût's spelling) where he considers the bodies of certain martyrs preserved there were the bodies of the Seven Sleepers of Ephesus.<sup>20</sup>

*Possible upper chapel*

Due to the fact that very little remains of the southern wall, and no written sources can be related to these ruins, there is little to be said concerning this part of the church. However, an internal passageway in the east wall that leads upward and to the south from the arched opening may have led to an upper chapel. In the Middle Byzantine time period, satellite chapels on either side of the narthex are documented. Concerning these ruins, this information remains hypothetical.

*Openings and balconies*

The stairs that lead up to the openings in the east and west walls may have been useful in two different situations. First, the opening in the west may have been the usual place from which the Bible was read to the congregation. Second,

<sup>19</sup> Le Strange, G. *The Lands of the Eastern Caliphate*. London: Frank Cass & Co. Ltd.: 1966, p. 119. My article, *Tephrikē/Divriği: A 9<sup>th</sup> Century Paulician Castle and a 12<sup>th</sup> Century Seljuk Mosque*, specifically addresses the hypothesis that the Paulician Castle was converted to a Seljuk Mosque.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>21</sup> De la Riestra, Pablo. "Architettura gotica nelle "terre tedesche." In *L'arte gotica*. Germany: Könemann Verlagsgesellschaft GmbH: 1998, p. 196.

the congregation during the liturgy would have been standing in the side naves. The openings in the east and west walls could also have served as places from where the psalms of the liturgy were sung.

A very important point should be considered about these openings in the east and west walls. Below both of these openings there are the remains of what seems to be the supporting stones for balconies. Therefore, a reasonable possibility exists that this church used these balconies for prayers and/or psalms.

The use of balconies is found often in early Gothic Architecture in Europe. For example, in Perugia, there is the 10<sup>th</sup> century church of San Pietro in which a balcony is found near the sanctuary at the side of the nave. However, this balcony was most probably added at a later date. In Stralsund, Germany, there is the St. Nikolai Church built in 1276<sup>21</sup> and in Todi, Italy, there is the San Fortunato built in 1276-1328.<sup>22</sup> Both of these churches show the use of balconies. A later example is the external balcony on the cathedral in Perugia, Italy, in the early 14<sup>th</sup> century.<sup>23</sup>

#### *Dating the ruins*

In an effort to place a somewhat accurate date on the church, I rely on two facts that place the construction date in a much earlier time period than Sinclair's 19<sup>th</sup> century estimate. First, this church has the traces of balconies in the side naves similar to what is found in early Gothic Architecture. Yâkût made a reference to the church near Al-Abrûk and he died in 1229.<sup>24</sup> Unfortunately, there is no inscription that gives any information about this church or an inscription that mentions any ties with the Seven Sleepers of Ephesus. But, Yâkût's reference allows for the reasonable possibility that this was the very church to which he was referring. Therefore, I would place a date on this church as no later than the 13<sup>th</sup> century.

<sup>22</sup> Borngässer, Barbara. "Architettura gotica in Italia." In *L'arte gotica*. Germany: Könemann Verlagsgesellschaft GmbH: 1998, p. 247.

<sup>23</sup> *Umbria: Attraverso l'Italia*. Touring Club Italiano. Milano: 1984, p. 68.

<sup>24</sup> *Encyclopédie de l'Islâm*. Vol. IV. Paris: E.J. Brill: 1934 ed., p. 1216.

THE CHURCH RUINS NEIGHBORING DIVRIĀI'S CITADEL WALLS

PLATE I



1. *View of church ruins from the south.*



2. *General view of west wall.*

PLATE II

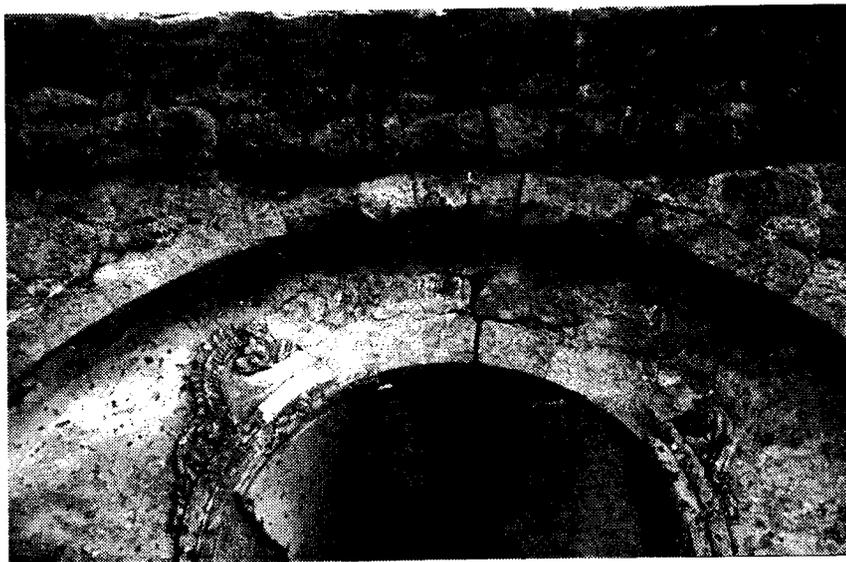


3. *General view of east wall.*



4. *Engraved cross on pillar of church wall.*

PLATE III

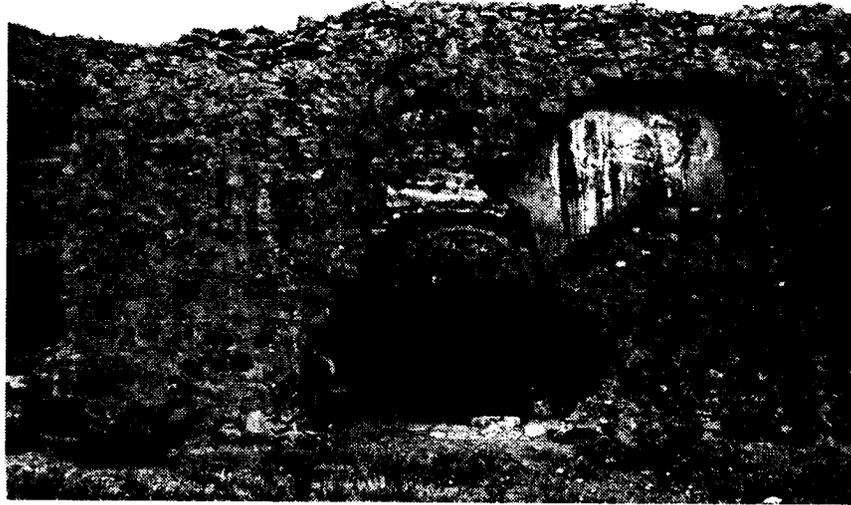


5. Remaining decoration above arch opening on west wall.



6. Remaining fresco above west wall opening.

PLATE IV



7. *External view of west wall.*



8. *West wall balcony support and arch opening.*

## THE CHURCH RUINS NEIGHBORING DIVRIĞI'S CITADEL WALLS

### *SUMMARY*

The Author provides a first-hand description of the architecture and decoration of some church remains, representing the only Christian architecture surviving in Divriği, a well known, mainly Islamic site of Anatolia. From the comparative analysis of the details of the architecture and its decoration, the Author draws the conclusion that these ruins were probable of an Armenian Chalcedon Church or a Greek Orthodox Church. Its original floor plan was most likely very similar to a specific typology of Middle Byzantine churches, studied by S. Ćurčić, that includes satellite (possibly funerary) chapels. Due to Yâkût's reference to the church near the Paulician Castle and Yâkût's death in 1229, the Author situates the erection date of the church no later than the 13<sup>th</sup> century.

### *KEY WORDS*

Armenia. Byzantine Architecture. Anatolia.

**ERRATA CORRIGE**

nel titolo corrente leggere “Kiarostami” invece di “Kiarostani”

Riccardo Zipoli

ALCUNI REPERTORI LESSICALI TRATTI DAL VOLUME  
CON IL VENTO DI ABBAS KIAROSTAMI

È uscito di recente un libro di poesie del regista persiano Abbas Kiarostami (*Hamrâh bâ bâd*, Tehran, 1378/2000) di cui abbiamo curato la traduzione e il commento (A. Kiarostami, *Con il vento*, a cura di Riccardo Zipoli, Il Castoro, Milano, 2001) avvalendoci dello spoglio lessicale dell'intero corpus che però non ritenemmo opportuno pubblicare in quella sede. Di particolare importanza risultarono sia l'individuazione e la classificazione dei protagonisti in sei categorie (personaggi umani, animali, piante e frutti, altri elementi e fenomeni naturali, costruzioni e materiali, oggetti) contraddistinte da due connotazioni (colori e numeri) sia l'analisi delle coppie di parole ricorrenti in una stessa poesia. Di tali protagonisti e di tali coppie pubblichiamo adesso le concordanze nella convinzione di fornire materiali utili a un approfondimento della lettura dell'opera poetica di Kiarostami. Le due concordanze sono seguite da alcune osservazioni riassuntive (quelle dedicate ai protagonisti sono già apparse nel volume *Con il vento*).

*I protagonisti*

Le concordanze dei protagonisti sono organizzate in elenchi alfabetici separati secondo le sei categorie (personaggi umani, animali, piante e frutti, altri elementi e fenomeni naturali, costruzioni e materiali, oggetti) e le due connotazioni (colori e numeri) più sopra ricordate. Dopo la traslitterazione di ogni termine (di tipo semplificato, cioè senza segni diacritici, come in *Con il vento*) viene data, prima, una traduzione 'base' di tipo letterale (che è quella usata, nella maggior parte dei casi, nella nostra resa italiana delle poesie di Kiarostami), poi la

frequenza e, quindi, il numero progressivo dei componimenti in cui il termine compare (tale numero è quello indicato, fra parentesi quadre, prima di ogni traduzione in *Con il vento*). Se la traduzione 'base', per un qualche motivo, non è di tipo letterale, quest'ultima appare, preceduta dal segno <, immediatamente sotto la traduzione 'base' (si veda *mard-e nâbinâ*). Nella resa italiana delle poesie di Kiarostami abbiamo cercato di conservare, per ogni occorrenza dei protagonisti, la corrispondenza fra i termini originali e le relative traduzioni 'base' (per esempio, di fronte a 5 occorrenze di 'âber nei testi persiani si hanno, nei corrispettivi testi italiani, 5 occorrenze di 'passante'). Non sono molte le circostanze in cui tale corrispondenza è venuta meno. Ciò è successo, per esempio, quando si è talvolta preferito (o dovuto) usare termini differenti (sinonimi, quasi sinonimi, giri di frase, riduzioni, ecc.) rispetto alle traduzioni 'base' fornite in queste concordanze: tali termini sono segnati, fra parentesi, dopo l'indicazione del luogo rispettivo (si vedano, per esempio, 'âsheq, kudak, yâbu, kheyzarân). Va anche osservato che un lemma persiano può far parte di un sintagma non reso letteralmente nelle traduzioni delle poesie; in tal caso abbiamo riportato nelle concordanze, fra parentesi e dopo i luoghi relativi, prima, la traduzione usata e dopo, separata dal segno =, la versione letterale (si veda *dast*). Si ricordi, infine, che talvolta a più termini persiani corrisponde una stessa traduzione (come nel caso di *rud* e di *rudkhâne* entrambi resi con 'fiume').

## PERSONAGGI UMANI

'âber	passante	5	3, 5, 109, 175, 219
'âsheq	innamorato	1	163 (chi ama)
bache	bambino	1	77
dast	mano	17	15, 22, 24, 30 (interrompe = tira via la mano), 55 (nessuno può far niente = non viene fuori alcun lavoro dalla mano di nessuno), 62, 92 (accarezza = tende la mano), 112 (interrompe = tira via la mano), 118, 125, 126, 128 (polso), 139, 154 (zampe = mani e piedi), 160, 166, 200

REPERTORI LESSICALI DA *CON IL VENTO* DI ABBAS KIAROSTANI

<i>dokhtar</i>	figlia	1	66
<i>farzand</i>	figlio	1	137
<i>fâbeshe</i>	prostituta	1	104
<i>gedây</i>	mendicante	1	93
<i>gurkan</i>	becchino	1	112
<i>hamsâye</i>	vicino	1	183
<i>javân</i>	giovane	1	53
<i>kârgar</i>	operaio	2	131, 133
<i>kbedmatkâr</i>	domestica	1	113
<i>kudak</i>	bambino/a	17	15, 24, 63, 111, 115 (bimbo), 116, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 129, 152 (bimbo), 190, 204, 205 (bimbo)
<i>mard</i>	uomo	7	38, 46, 48, 62, 66, 169, 174
<i>mard-e nâbinâ</i>	cieco	2	128, 129
	< uomo cieco		
<i>mard-e rustâ'i</i>	contadino	2	53, 65
	< uomo contadino		
<i>mâdar</i>	madre	3	124, 137, 152
<i>mâdar-e bozorg</i>	nonna	2	204, 204
	< madre grande		
<i>mâbigir</i>	pescatore	1	193
<i>nowdokhtar</i>	ragazzina	1	166
<i>pedar</i>	padre	1	122
<i>râhebe</i>	monaca	12	12, 12, 16, 19, 61, 67, 68, 85, 86, 92, 102, 135
<i>rustâyi</i>	contadino	3	130, 178, 197
<i>sarbâz</i>	soldato	1	8
<i>shâlikâr</i>	bracciante in risaia	1	198
<i>sugvâr</i>	persona in lutto	2	110, 111
<i>zan</i>	donna	7	11, 38, 39, 46, 63, 66, 160
<i>zan-e shâlikâr</i>	bracciante in risaia	1	60
	< donna bracciante in risaia		

ANIMALI

<i>'ankabut</i>	ragno	9	26, 30, 74, 80, 81, 85, 113, 114, 136
<i>asb</i>	cavallo	1	171
<i>bolbol</i>	usignolo	1	169
<i>chahârpây</i>	quadrupede	2	178 (bestia), 197 (bestia)
<i>gâv</i>	vacca	5	62 (mucca), 65 (mucca = vacca da latte), 154 (bove), 172, 174
<i>ghâz</i>	oca	1	45

<i>gonjeshk</i>	passerotto	1	95
<i>gorg</i>	lupo	1	194
<i>juje</i>	pulcino	1	13
<i>kabutar</i>	colomba	5	6, 96, 148, 148, 187
<i>kalâgh</i>	cornacchia	4	19, 89, 186, 191
<i>kerm</i>	verme	2	107, 201,
<i>kerm-e shabtâb</i>	lucciola	2	202, 203
	< verme illumina-notte		
<i>korreasb</i>	puledro	1	1
<i>magas</i>	mosca	1	73
<i>malakh</i>	cavalletta	1	18
<i>mâbi</i>	pesce	1	193 (pesciolino = pesce piccolo)
<i>mâbi-ye qezelâlâ</i>	trota	1	192
	< pesce trota		
<i>mâr</i>	serpente	1	150
<i>mârmulak</i>	lucertola	1	69
<i>murche</i>	formica	1	106
<i>parande</i>	uccello	7	22 (preda in volo), 23, 27, 28, 95, 118, 152
<i>parastu</i>	rondine	1	149
<i>parvâne</i>	farfalla	4	14, 98, 132, 151
<i>pashe</i>	zanzara	1	94
<i>sag</i>	cane	10	52, 56, 91, 93, 94, 105, 109, 138, 159, 175
<i>sangposht</i>	tartaruga	3	25, 28, 33
<i>sanjâqak</i>	libellula	1	103
<i>shaghâl</i>	sciacallo	1	159
<i>yâbu</i>	cavallo da soma	2	73, 173 (cavallo)
<i>zanbur</i>	ape	4	31, 64, 64, 71
<i>zanbur-e 'asal</i>	ape	2	21, 147
	< ape da miele		
<i>zâgh</i>	corvo	2	75, 185

## PIANTE E FRUTTI

<i>aftâbgardân</i>	girasole	2	79, 100
<i>balut</i>	quercia	1	103
<i>banafshe</i>	violetta	3	10, 10, 17
<i>barg</i>	foglia	6	41, 42, 43, 44, 144, 155
<i>bâmbu</i>	bambù	1	182
<i>bid-e majnun</i>	salice piangente	1	183
	< salice folle		
<i>chenâr</i>	platano	3	19, 41, 67
<i>derakht</i>	albero	8	12, 43, 50, 67, 75, 99, 99, 103

REPERTORI LESSICALI DA *CON IL VENTO* DI ABBAS KIAROSTANI

<i>gandom</i>	grano	1	158
<i>gerdu</i>	noce	1	126
<i>ghalle</i>	cereali	1	106 (granaio = deposito dei cereali)
<i>ghuze</i>	frutto di cotone	1	197 (cotone)
<i>ghuzezâr</i>	campo di cotone	1	78 (campo)
<i>gilâs</i>	ciliegio	8	11, 12, 21, 74, 80, 97, 99, 164
<i>giyâh</i>	pianta	1	171
<i>gol</i>	fiore	8	51, 71, 79, 100, 147, 166, 171, 171
<i>gol-e sheypuri</i>	calla < fiore di calla	1	165
<i>javâne</i>	gemma	4	29, 99, 144, 164
<i>kâh</i>	paglia	1	215 (pagliuzza = filo di paglia)
<i>kâj</i>	pino	2	50, 187
<i>khéyzarân</i>	bambù	1	182 (canneto)
<i>khormâlu</i>	cachi	1	111 (albero di cachi)
<i>khushé</i>	spiga	2	117, 158
<i>mive</i>	frutta	1	110
<i>mive-ye kâj</i>	pigna < frutto di pino	1	72
<i>nehâl</i>	virgulto	1	43
<i>ney</i>	canna	1	45
<i>'olufe</i>	fieno	1	172
<i>panbe</i>	cotone	2	78, 197
<i>qâsedak</i>	soffione	2	84, 187
<i>rivâs</i>	rabarbaro	1	40
<i>sarv</i>	cipresso	1	183
<i>shabdar</i>	trifoglio	4	40, 157, 167, 173
<i>shaqâyeq</i>	papavero	1	7
<i>shâkhe</i>	ramo	2	74, 144
<i>shekufe</i>	fiore	5	11, 20, 21, 97, 97
<i>shemshâd</i>	bosso	2	42, 49
<i>sib</i>	mela	7	24, 107, 107, 107, 108, 201, 201
<i>sonbole</i>	spiga	1	180
<i>tâj-e khorus</i>	cresta di gallo	1	17
<i>tut</i>	gelso	2	74, 80

ALTRI ELEMENTI E FENOMENI NATURALI

<i>abr</i>	nuvola	7	6, 76 (nube), 82, 153 (nube), 179, 185 (nube), 194
------------	--------	---	----------------------------------------------------

<i>âb</i>	acqua	12	4 (si è sciolta = è diventata acqua), 5 (si scioglie = diventa acqua), 27, 34, 42 (pozza), 54, 84 (non si è mossa una goccia = l'acqua non si è mossa dall'acqua), 84 (non si è mossa una goccia = l'acqua non si è mossa dall'acqua), 143 (sciogliersi = divenire acqua), 148 (riempie = riempie di acqua), 192, 217
<i>âbsbâr</i>	cascata	1	108
<i>âftâb</i>	sole	6	14, 26, 40, 69, 71, 73
<i>âsmân</i>	cielo	720, 33,	55, 146, 177, 184, 189
<i>âteshfeshân</i>	vulcano	2	58, 96
<i>barf</i>	neve	22	2 (nevica = scende la neve), 3, 4, 4, 5, 9, 50, 82 (nevica = scende la neve), 82, 83, 87, 88, 88, 89, 131 (nevicata = caduta di neve), 133, 134, 143, 190
<i>bâd</i>	vento	15	15, 43, 43, 44 (folata), 47, 57, 76, 121, 175, 180, 187, 187, 194, 209, 209
<i>bârân</i>	pioggia	15	13, 42, 49, 75, 91, 97, 100, 125, 148, 165, 166, 170, 172, 177, 188
<i>bâridan</i>	piovere	1	55 (pioggia)
<i>berke</i>	stagno	2	34, 84
<i>cheshme</i>	sorgente	3	27, 160, 168
<i>darre</i>	valle	1	212
<i>daryâ</i>	mare	3	36, 168, 188
<i>dasht</i>	piana	2	89, 192
<i>gel</i>	fango	1	216
<i>belâl</i>	falce di luna	3	153 (luna nuova = falce di luna della luna), 176 (luna nuova = falce di luna della luna), 189 (luna nuova = falce di luna della luna)
<i>jâde</i>	strada	2	7, 177
<i>jâliz</i>	campo	2	101, 216
<i>juybâr</i>	ruscello	1	168
<i>kâbkashân</i>	Via lattea	1	141
<i>kesbt</i>	semina	1	130

## REPERTORI LESSICALI DA CON IL VENTO DI ABBAS KIAROSTANI

<i>kesbtzâr</i>	campo	3	157, 173, 188
<i>kharman</i>	alone	1	186
	< raccolto		
<i>khâk</i>	terra	2	177, 185
<i>khiyâbân</i>	strada	1	150
<i>khorshid</i>	sole	5	30, 36, 59, 81, 162
<i>khoshksâli</i>	siccità	1	76 (anno riarso)
<i>kub</i>	monte	2	27, 51
<i>kurerâb</i>	sentiero tortuoso	1	53
<i>mâb</i>	luna	18	32, 35, 36, 49, 54, 58, 115, 153, 156, 176, 179, 184, 186, 189, 194, 195, 196 (lunare = della luna), 202
<i>mâbtâb</i>	chiaro di luna	6	37, 50, 68, 159, 161, 216
<i>meh</i>	nebbia	4	1,1, 59, 78
<i>mowj</i>	onda	1	206
<i>nasim</i>	zefiro	1	155
<i>nur</i>	luce	8	20, 37, 54, 81, 176, 196, 202, 203
<i>qatre</i>	goccia	4	20, 42, 125, 177
<i>qolle</i>	cima	2	58, 96
<i>ra'd</i>	tuono	2	52, 78
<i>râb</i>	strada	11	3 (via), 48 (via), 53 (avanza = per strada), 65, 84 (da lontano = da una strada lontana), 86 (non portano a nulla = non conducano la strada in nessun posto), 119 (via), 120 (cammina = va per strada), 159 (da lontano = da una strada lontana), 163 (non porta a nulla = non conduce la strada in nessun posto), 185 (in arrivo = per strada)
<i>rud</i>	fiume	2	37, 196
<i>rudkhâne</i>	fiume	2	143, 192
<i>sang</i>	pietra	5	4 (tombe = pietre tombali), 25, 131 (carbone = carbone di pietra), 132(carbone = carbone di pietra), 133 (carbone = carbone di pietra)
<i>sarâb</i>	miraggio	1	217
<i>sâbel</i>	riva	2	36, 193
<i>setâre</i>	stella	1	34 (cometa = stella con la coda)
<i>shabnam</i>	rugiada	1	167

<i>tagark</i>	grandine	1	95
<i>tondbâd</i>	vento impetuoso	5	72, 158, 182, 189, 191
<i>yakh</i>	ghiaccio	1	37
<i>zamin</i>	terra	3	117 (campo), 130 (campo), 154
<i>zaminlarze</i>	terremoto	1	106
<i>zoghâl</i>	carbone	3	131, 132, 133

## COSTRUZIONI E MATERIALI

<i>abrishom</i>	seta	1	92
<i>anbâr</i>	deposito	2	106 (granaio = deposito dei cereali), 181
<i>âban</i>	ferro	3	34, 116 (binario = linea di ferro), 151 (binario = bina- rio di ferro)
<i>âshpazkhâne</i>	cucina	1	60
<i>bâgh</i>	giardino	1	61
<i>bâm</i>	tetto	1	87
<i>chine</i>	muro di fango	1	69 (muretto)
<i>chub</i>	legno	1	164 (corteccia legnosa = guaina dura del legno)
<i>dar</i>	porta	1	47
<i>deb</i>	villaggio	1	52
<i>divâr</i>	muro	1	181
<i>gurestân</i>	camposanto	1	4
<i>kelisâ</i>	chiesa	1	104
<i>khâbgâh</i>	camerata	1	8
<i>kuche</i>	vicolo	2	93, 175
<i>lâne</i>	nido	2	148, 187
<i>ma'bad</i>	tempio	1	127
<i>ma'dan</i>	miniera	2	132, 133
<i>otâq</i>	stanza	1	205
<i>otâq-e entezâr</i>	sala d'attesa	1	39
<i>otâq-e gbazâkhorî</i>	refettorio	1	135
	< sala da pranzo		
<i>panjare</i>	finestra	1	115
<i>pârche</i>	stoffa	1	92
<i>pol</i>	ponte	2	54, 196
<i>qabr</i>	tomba	1	4
<i>qâb</i>	cornice	1	115
<i>shishe</i>	vetro	7	68 (vetro di una finestra), 71 (vetro di una finestra), 71, 123 (vetro di una fine- stra), 125 (vetro di una fi- nestra), 125, 170 (bottiglia) 83, 199
<i>ziyâratgâh</i>	santuario	2	

OGGETTI

<i>'arusak</i>	bambola	1	124
<i>âdamak</i>	pupazzo	1	123
<i>âyene</i>	specchio	1	160
<i>bâlesh</i>	cuscino	1	23
<i>bestar</i>	letto	1	46
<i>boshqâb</i>	piatto	1	166
<i>cherâgh</i>	lampada	2	122, 163
<i>daftar</i>	quaderno	2	15, 119
<i>dâman</i>	gonna	1	166
<i>dâs</i>	falce	3	176, 180, 181
<i>gâhvâre</i>	culla	1	205
<i>jâru</i>	scopa	1	113
<i>jet</i>	jet	1	146
<i>kafsh</i>	scarpa	1	157
<i>kamân</i>	arco	1	22
<i>kelid</i>	chiave	1	60
<i>ketri</i>	bricco da tè	2	16 (bricco), 60 (bricco)
<i>kherqe</i>	veste stracciata	1	121
<i>kbish</i>	aratro	1	154
<i>kolâh</i>	cappello	3	57, 70, 85 (velo)
<i>kulebâr</i>	zaino	1	119
<i>loqme</i>	boccone	1	112
<i>matarsak</i>	spaventapasseri	8	57, 70, 77, 101, 117, 118, 121, 130
<i>medâd</i>	matita	1	119
<i>naqqâshi</i>	disegno	1	122
<i>nân</i>	pane	2	63, 112
<i>neshâne</i>	bersaglio	1	77
<i>nushâbe</i>	bibita	1	170
<i>ojâq</i>	fornello	1	60
<i>parde</i>	tenda	1	81 (trama), 114
<i>pâru</i>	pala	1	87
<i>penir</i>	formaggio	1	112
<i>qatâr</i>	treno	2	120, 151
<i>qâli</i>	tappeto	1	71
<i>rakht</i>	vestiti	1	88 (panni)
<i>reyl</i>	binario	2	120, 151
<i>ruypush</i>	velo	1	92
<i>sandali</i>	sedia	1	182
<i>satl</i>	secchio	2	62, 65
<i>sâ'at-e mochi</i>	orologio da polso	1	128 (orologio)
<i>sham'</i>	candela	1	98
<i>sobbâne</i>	colazione	1	16
<i>tabl</i>	tamburo	1	7
<i>takht</i>	giaciglio	1	205 (culla)
<i>tanâb</i>	corda	1	88 (filo)

<i>tâyer</i>	pneumatico	1	105
<i>tur</i>	rete	1	193
<i>varaq</i>	foglio	1	15

## COLORI

<i>âbi</i>	azzurro	1	146
<i>banafsh</i>	viola	1	10
<i>khâkestari</i>	grigio	1	20
<i>lâjvardi</i>	turchino	1	97
<i>rang</i>	colore	1	135
<i>sepid</i>	bianco	3	1, 6, 132
<i>sepidi</i>	biancore	4	6, 82, 133, 134
<i>simgun</i>	argenteo	1	196 (d'argento)
<i>siyâh</i>	nero	7	34, 56, 82, 89, 98 (annerisce = rende nero), 126, 160
<i>sorkh</i>	rosso	2	24, 206
<i>talâyi</i>	dorato	1	81
<i>zard</i>	giallo	2	10, 206

## NUMERI

<i>avvalin</i>	primo	4	20 (novelli), 57, 121, 146
<i>chahâr</i>	quattro	1	205
<i>dah</i>	dieci	3	47, 107, 107
<i>do</i>	due	10	43, 62, 65, 67, 76, 103, 104, 113, 119, 198
<i>haft</i>	sette	2	127, 127
<i>hazâr</i>	mille	9	21, 23, 24, 83, 127, 171, 190, 195, 199
<i>nokhostin</i>	primo	7	13 (novella), 81, 96, 131, 149 (di sempre), 184, 209
<i>panj</i>	cinque	3	39, 63, 66
<i>panjomin</i>	quinto	1	79
<i>sad</i>	cento	10	8, 25, 43, 107, 126, 132, 160, 176, 184, 219
<i>se</i>	tre	3	4, 4, 205
<i>shast</i>	sessanta	1	61 (sessantasei = sessanta e sei)
<i>shesh</i>	sei	4	19, 61 (sessantasei = sessanta e sei), 182, 216
<i>sisad</i>	trecento	2	33, 127
<i>yek</i>	uno	23	20, 22, 23, 24, 25, 29, 42, 48, 51, 66, 72, 72, 94, 99, 102, 119, 125, 176, 178, 199 (nessuna), 218, 218, 219

Per quanto concerne la prima categoria, cioè quella dei personaggi umani, si distinguono in essa per frequenza, con 18 occorrenze<sup>1</sup>, i bambini (17 *kudak*, 1 *bachche*; una occorrenza hanno anche figlia/*dokhtar*, figlio/*farzand* e ragazzina/*nowdokhtar*). Fanno seguito, con 12 occorrenze, le monache (*râhebe*), descritte sia nella loro vita di comunità sia nella loro solitudine e mai in atteggiamenti devozionali: esse passeggiano, dormono, ridono, bisticciano, mangiano, parlano e desiderano, ma non pregano. La particolare attenzione alla linea femminile del quadro familiare è sottolineata dalla presenza della madre (*mâdar*) con 3 occorrenze e da quella della nonna (*mâdar-e bozorg*) con 2. Da notare anche vari personaggi di origine o condizione umile (per lo più con basse frequenze) che stanno al centro delle relative composizioni (prostituta, mendicante, becchino, operaio, domestica, contadino, pescatore, ecc.). Va segnalato, infine, il frequente uso dei termini generici indicanti l'uomo (*mard*: freq. 11) e la donna (*zan*: freq. 8). Il termine 'uomo' è per lo più associato a connotazioni di debolezza e di inabilità: 4 volte si tratta di un individuo addormentato, 2 volte di uno stanco, 2 volte di uno cieco, una volta di uno vecchio (nei restanti due casi il riferimento è a un contadino). Delle 8 occorrenze di 'donna', invece, ben 4 sono connesse a una gravidanza inquieta; delle altre 4, una indica una bracciante della risaia e le altre 3 si riferiscono, rispettivamente, a una donna anziana, a una delusa e a una brutta. Fra le parti del corpo dei personaggi si evidenzia, per l'alta frequenza (17), la mano (*dast*) a testimonianza, non solo simbolica, dell'interesse per il mondo concreto e quotidiano.

Fra gli animali, spicca la frequente menzione del cane (*sag*), con 10 occorrenze, impuro e malvisto in ambiente musulmano ma anche al centro della vita rurale: due motivi, pensiamo, che possono aver parimenti concorso a porlo in primo piano nell'immaginario del nostro autore. Dopo il cane, l'animale ricordato più frequentemente è il ragno (*ankabut*), con 9 occorrenze. Va segnalata infine, nel complesso, la forte presenza di

<sup>1</sup> Al fine di avere alcuni punti di riferimento quantitativi, è utile ricordare che la frequenza più alta di un lemma nel corpus in oggetto è 100 (l'articolo indeterminativo 'i'), quella di un verbo 42 (*fare/kardan*), quella di un sostantivo 22 (*neve/barf*) e quella di un aggettivo 19 (piccolo/*kucbek*). Si tenga inoltre presente che i lemmi aventi frequenza 3 o maggiore di 3 sono 226 (non riporteremo nelle nostre esemplificazioni, in genere, i lemmi con una frequenza minore di questa). Gli hapax legomena, infine, sono 425.

animali piccoli (verme, lucciola, mosca, formica, farfalla, zanzara, ape, ecc.) e di animali che volano (usignolo, oca, passerotto, colomba, cornacchia, rondine, corvo, ecc.). Si ricordi, a quest'ultimo proposito, che il termine generico più frequente è, con 7 occorrenze, uccello (*parande*).

La pianta e il frutto più menzionati sono, rispettivamente, il ciliegio (*gilâs*), con 8 occorrenze, e la mela (*sib*), con 7 (distribuite queste ultime, però, solo in quattro poesie), entrambi caratterizzati da una fioritura bianca, tinta particolarmente gradita al nostro autore. Una componente di rilievo è la foglia (*barg*), con 6 occorrenze, 4 delle quali connesse al tema del volo.

Fra gli altri elementi e fenomeni naturali, l'insieme degli agenti atmosferici svolge un ruolo di primaria importanza con i suoi termini di frequenza elevata. La neve (*barf*) ricorre 22 volte (si hanno anche 2 occorrenze dell'aggettivo *nevoso/barfi*) e di essa vengono soprattutto esaltati il biancore (in contrasto con elementi neri quali il carbone, il corvo e la nuvola), la funzione rasserenante e la fugacità. Molto citato è anche il vento (*bâd*) con 15 occorrenze (si trovano inoltre, 5 volte, il vento impetuoso/*tondbâd* e, una volta, lo zefiro/*nasim* e l'aggettivo tempestoso/*tufâni*); il vento è visto soprattutto come fonte di movimento (nei confronti di astri, canne, cappelli, cornacchie, foglie, nubi, pagine, porte, spighe, vesti) e causa di cadute (colpisce alberi, foglie, pigne). Ugualmente 15 occorrenze ha la pioggia (*bârân*; anche l'infinito del verbo piovere/*bâridan* ricorre una volta con funzione sostantivale), descritta spesso a primavera e, inoltre, nel suo cadere su elementi aridi e secchi (alberi, campi, fieno, strade); oltre a scendere dal cielo, essa scivola (su finestre, foglie e piatti) e riempie piccoli contenitori (bottigliette, calle, nidi). Numerosi sono altri soggetti collegati all'acqua così come, del resto, quelli collegati alla terra. Gli altri due dei quattro elementi base, il fuoco e l'aria, sono presenti, il primo, grazie alla raffigurazione del vulcano (*âteshfe-shân*: freq. 2) e, il secondo, soprattutto tramite le già menzionate occorrenze del vento e il contesto del cielo (*âsmân*: freq. 7). Grande risalto è assicurato a quest'ultimo dall'alta frequenza dei suoi due astri più rilevanti, il sole (*âftâb*: freq. 6, *kborshid*: freq. 5), descritto specialmente nella stagione autunnale, e la luna (*mâh*: freq. 18; si ha anche la luna nuova/*belâl*: freq. 3); si noti, a quest'ultimo proposito, la frequente menzione del chiaro di luna (*mâhtâb*: freq. 6; 3 volte ricorre pure la relativa

forma aggettivale *mâhtâbi*) e il fatto che il termine luce (*nur*) è associato in 5 delle sue 8 occorrenze proprio con la luna (una volta si accenna all'*alone/kharman* della luna). Altro elemento del cielo ricordato varie volte e che, per via del suo movimento e della sua mutevolezza, ben raffigura alcuni temi cari al nostro autore è la nuvola (*abr.* freq. 7; si ha anche l'aggettivo relativo *abri:* freq. 2).

Per quanto concerne gli spazi esterni costruiti, sono simbolicamente presenti i due centri attorno cui ruota, nella vita rurale, l'organizzazione edilizia e sociale della vita e della morte. Da un lato, infatti, abbiamo il villaggio (*deb:* freq. 1), con i giardini (*bâgh:* freq. 1) e i vicoli (*kuche:* freq. 2), e, dall'altro, il camposanto (*gurestân:* freq. 1) con le sue tombe (*qabr:* freq. 1). Singolarmente, dato il tono laico e terreno delle poesie, i pochi edifici menzionati sono di stampo religioso (manca, comunque, la moschea). La tipologia degli ambienti interni riflette l'interesse di Kiarostami per la vita svolta in comunità (cucina, chiesa, camerata, tempio, miniera, sala d'attesa, refettorio, santuario). Fra i materiali spiccano, per frequenza, il vetro (*shishe:* freq. 7; in genere quello della finestra) e il ferro (*âhan:* freq. 3). Si osservi che due altri materiali menzionati, il fango (*chine:* freq. 1) e il legno (*chub:* freq. 1), sono tipici delle costruzioni del mondo contadino. Di rilievo è anche l'immagine del ponte (*pol:* freq. 2). Quale abitazione degli animali viene ricordato solo il nido (*lâne:* freq. 2).

Fra gli oggetti si evidenzia, per frequenza, lo spaventapasseri (*matarsak:* freq. 8). Il gruppo più numeroso di oggetti è relativo alla vita e al lavoro familiare (letto, piatto, quaderno, falce, scopa, aratro, sedia, secchio, ecc.), ma si registra anche un insieme di elementi omogenei connessi al tema del viaggio (jet, treno, binario, pneumatico, ecc.) .

Passando al campo dei colori, i più ricorrenti sono il nero (*siyâh:* freq. 7) e il bianco (*sepid:* freq. 3, cui va accostato *biancore/sepidi:* freq. 4): di nero c'è in primo luogo la notte, quindi la nuvola, gli abiti del lutto, il corvo, il cane, le ali affumicate di una farfalla, le mani di un bimbo sporche del mallo delle noci; di bianco c'è soprattutto la neve e poi la colomba, le nubi, i capelli di una vecchia, il puledro, i fiori del ciliegio e le farfalle. Il nero è talvolta contrapposto agli altri colori e si hanno pure varie confusioni fra le stesse tonalità.

Da segnalare, infine, il frequente uso dei numeri di cui si hanno in tutto ben 86 occorrenze.

*Le coppie di parole*

Saranno qui di seguito esaminate le coppie di parole che ricorrono in almeno tre poesie. Sono state però prese in considerazione solo le parole più pregnanti: i sostantivi, gli aggettivi qualificativi e i numeri mentre sono stati esclusi i sostantivi con valore preposizionale e gli aggettivi con funzione avverbiale<sup>2</sup>.

<i>abr/mâh</i>	nuvola/luna	3	153 (nube), 179, 194
<i>'ankabut /kâr</i>	ragno/lavoro	6	26, 30, 80, 113, 114 (tesse- re = il lavoro di tessere), 136
<i>avvalin/naw</i>	primo/nuovo	3	57, 121, 146
<i>avvalin/ruz</i>	primo/giorno	3	57, 121, 146
<i>avvalin/sâl</i>	primo/anno	3	57, 121, 146
<i>âb/barf</i>	acqua/neve	3	4 (si è sciolta = è diventata acqua), 5 (si scioglie = di- venta acqua), 143 (scio- gliersi = divenire acqua)
<i>âftâb/pâyizi</i>	sole/autunnale	3	40 (d'autunno), 69 (d'au- tunno), 71 (d'autunno)
<i>bahâri/bârân</i>	primaverile/pioggia	7	13 (di primavera), 91 (di primavera), 97 (di primave- ra), 148, 165, 166, 170
<i>bahâri/por</i>	primaverile/pieno	3	148 (riempie = fa pieno), 165 (si riempie = diventa piena), 166 (ricolma)
<i>barf/sang</i>	neve/pietra	3	4 (tombe = pietre tombali), 131 (nevicata = caduta di neve; carbone = carbone di pietra), 133 (carbone = car- bone di pietra)
<i>barf/sepidi</i>	neve/biancore	3	82, 133, 134
<i>bâd/kuchek</i>	vento/piccolo	3	15, 43, 76
<i>bâd/ruz</i>	vento/giorno	4	57, 121, 209, 209
<i>bârân/gol</i>	pioggia/fiore	3	100, 165 (calla < fiore di calla), 166,
<i>bârân/khoshk</i>	pioggia/secco	4	75, 166 (si asciuga = fa secche), 172, 188 (arido)

<sup>2</sup> Nel caso che un lemma ricorra, in una stessa poesia, assieme a due occorrenze di un altro lemma (*âb, barf, barf*), verrà conteggiata una sola coppia (*âb/barf*). Nel caso, invece, che ci sia una doppia occorrenza di due lemmi (*bâd, bâd, ruz, ruz*), le coppie contate saranno due (*bâd/ruz, bâd/ruz*). Per quanto concerne l'organizzazione di queste concordanze, valgono le stesse indicazioni suggerite all'inizio delle concordanze dei protagonisti.

REPERTORI LESSICALI DA *CON IL VENTO* DI ABBAS KIAROSTANI

<i>bârân/por</i>	pioggia/pieno	3	148 (riempie = fa pieno), 165 (si riempie = diventa piena), 166 (ricolma)
<i>bârân/qatre</i>	pioggia/goccia	3	42, 125, 177
<i>boland/râhebe</i>	alto/monaca	3	19, 61 (lunghi), 102 (frago- re = rumore alto)
<i>bozorg/kucbek</i>	grande/piccolo	4	5, 25, 35, 35
<i>chesbme/del</i>	sorgente/cuore	3	27, 160, 168
<i>dabestâni /kudak</i>	delle scuole elementari/bambino	3	116, 120, 129
<i>dalil/fekr</i>	ragione/pensiero	8	134 (pensi = elabori il pen- siero), 136 (pensi = elabori il pensiero), 137 (pensi = elabori il pensiero), 138 (pensi = elabori il pensie- ro), 139 (pensi = elabori il pensiero), 140 (pensi = el- abori il pensiero), 141 (pen- si = elabori il pensiero), 142 (pensi = elabori il pen- siero)
<i>dast/kâr</i>	mano/lavoro	6	30 (interrompe = tira via la mano), 55 (nessuno può far niente = non viene fuori alcun lavoro dalla mano di nessuno), 112 (interrompe = tira via la mano), 118 (stagione), 128 (polso; si ferma = cade dal lavoro), 200 (non posso darti una mano = dalla mia mano non sorte alcun lavoro)
<i>dast/kucbek</i>	mano/piccolo	3	15, 125, 126
<i>dast/kudak</i>	mano/bambino	3	15, 24, 126
<i>dast/yek</i>	mano/uno	3	22, 24, 125
<i>derakbt/do</i>	albero/due	3	43, 67, 103
<i>dur/râb</i>	lontano/strada	3	53 (in lontananza = da lon- tano; avanza = per strada), 84 (da lontano = da una strada lontana), 159 (da lontano = da una strada lontana)
<i>gâv/mard</i>	vacca/uomo	3	62 (mucca), 65 (mucca = vacca da latte; contadino < uomo contadino), 174
<i>gâv/shirdeb</i>	vacca/da latte	3	65 (mucca = vacca da lat- te), 172, 174
<i>gilâs/shekufe</i>	ciliegio/fiore	3	11, 21, 97

<i>bazâr/yeke</i>	mille/uno	3	23, 24, 199
<i>helâl/mâh</i>	falce di luna/luna	3	153 (luna nuova = falce di luna della luna), 176 (luna nuova = falce di luna della luna), 189 (luna nuova = falce di luna della luna)
<i>jam'/yeke</i>	insieme/uno	3	66 (tra = nell'insieme), 99 (tra = nell'insieme), 178 (viene raccolta = è messa insieme)
<i>khord/kuchek</i>	minuto/piccolo	3	95 (passerotto = passero minuto), 126, 168
<i>kuchek/parande</i>	piccolo/uccello	3	23, 28, 95
<i>kuchek/sad</i>	piccolo/cento	3	25, 43, 126
<i>kuchek/yeke</i>	piccolo/uno	4	23, 25, 51, 125
<i>kudake/mâdar</i>	bambino/madre	3	124, 152 (bimbo), 204 (nonna < grande madre)
<i>mard/râh</i>	uomo/strada	3	48 (via), 53 (vecchio < uomo vecchio; avanza = per strada), 65 (contadino < uomo contadino)
<i>mard/zan</i>	uomo/donna	3	38, 46, 66
<i>mâh/nur</i>	luna/luce	4	54, 176, 196 (lunare = della luna), 202
<i>mâh/qors</i>	luna/disco	4	58, 156, 179, 202
<i>mâh/shab</i>	luna/notte	3	35, 176, 179
<i>mâhtâb/shab</i>	chiaro di luna/notte	3	159, 161, 216
<i>now/ruz</i>	nuovo/giorno	3	57, 121, 146
<i>now/sâl</i>	nuovo/anno	3	57, 121, 146
<i>panj/zan</i>	cinque/donna	3	39, 63, 66
<i>pir/râbebe</i>	vecchio/monaca	3	12, 16, 85
<i>qatre/yeke</i>	goccia/uno	3	20, 42, 125
<i>ruz/sâl</i>	giorno/anno	3	57, 121, 146
<i>ruz/shab</i>	giorno/notte	3	2, 90, 207
<i>sad/shab</i>	cento/notte	3	8, 160, 176
<i>sad/yeke</i>	cento/uno	3	25, 176, 219
<i>sang/zoghâl</i>	pietra/carbone	3	131 (carbone = carbone di pietra), 132 (carbone = carbone di pietra), 133 (carbone = carbone di pietra)
<i>shab/siyâh</i>	notte/nero	3	34, 56, 160

Le coppie di parole sopra elencate presentano, anzitutto, tipologie diverse. Esse possono stare o meno nella stessa riga e, se si trovano nella stessa riga, possono o meno risultare legate dalla *kasre-ye ezâfe* (elemento che dà vita a un nesso di determinazione<sup>3</sup>). In caso che non siano legate dalla *kasre-ye ezâfe*, le due parole, che stiano o no nella stessa riga, possono risultare connesse oppure svincolate a livello semantico. Dal punto di vista della coesione della coppia, si va quindi dal vincolo più stretto, che contraddistingue due parole appartenenti a una stessa riga e legate dalla *kasre-ye ezâfe*, a quello più libero, che è tipico di due parole le quali, stando su righe diverse, non hanno neppure nessi semantici diretti. Scendiamo adesso nel dettaglio, prendendo in considerazione le coppie maggiormente ricorrenti.

La coppia con frequenza più alta (8) è *dalil/fekr* (ragione/pensiero). Tale coppia non è però molto significativa nel nostro contesto anzitutto perché le due parole, che stanno sempre su righe diverse, non sono strettamente connesse e poi perché esse si trovano all'interno di una stessa struttura sintattica ripetuta per 8 composizioni l'una di seguito all'altra (134-142, con un solo intervallo: 135). Le prime due coppie importanti del corpus sono, invece, *bahâri/bârân* (primaverile/pioggia: freq. 7) e *'ankabut/kâr* (ragno/lavoro: freq. 6). *Bârân* risulta connesso all'aggettivo *bahâri* tramite la *kasre-ye ezâfe* per ben 6 volte, e anche la settima occorrenza della coppia, per quanto con i due elementi su righe diverse, vede uno stretto legame fra le due parole: la 'pioggia primaverile' può quindi essere considerata un vero e proprio sintagma tipico del corpus (*bârân*, fra l'altro, ha freq. 15 ed è quindi legato a *bahâri* in quasi il 50% delle occorrenze). Analoga è la situazione della coppia *'ankabut/kâr*. Per quanto, infatti, le due parole siano collegate da *kasre-ye ezâfe* solo in due casi, anche negli altri quattro (con la coppia distribuita su righe diverse), esse sono strettamente connesse (il termine *kâr*, cioè, è riferito a *'ankabut*): siamo quindi in presenza di un legame solido quanto quello fra *bârân* e *bahâr*, sebbene espresso in modo meno diretto (si noti che *'ankabut* sta assieme a *kâr* in gran parte delle sue occorrenze – ha infatti

<sup>3</sup> In sintagmi, per esempio, tipo 'la casa rossa' o 'la casa di Abbas', la *kasre-ye ezâfe* viene collocata immediatamente dopo la parola 'casa' ed 'è segno, quindi, di un nesso molto stretto fra i due termini che mette in relazione.

freq. 9 – e che quasi metà delle occorrenze di *kâr* – di freq. 13 – si trovano con *'ankabut*). Il 'lavoro del ragno' risulta pertanto un secondo sintagma caratteristico del corpus. La coppia *dast/kâr* (mano/lavoro) ha ugualmente frequenza 6, ma la sua presenza è meno rilevante: per 4 volte essa fa parte di una locuzione fissa (3 volte con i due elementi sulla stessa riga) e, negli due altri casi, le parole non evidenziano, invece, rapporto alcuno. Con frequenza 4 troviamo, poi, una coppia, *mâh/qors* (luna/disco), molto salda: le due parole, infatti, risultano tutte e quattro le volte connesse dalla *kasre-ye ezâfe* e *qors*, fra l'altro, ricorre solo in questo contesto. Anche il 'disco della luna', dunque, va considerato un sintagma rappresentativo dei testi. Con frequenza 4 si hanno pure due coppie tipologicamente simili: *bozorg/kuchek* (grande/piccolo) e *mâh/nur* (luna/luce). In 2 occorrenze, entrambe le coppie mostrano una forte coesione (rappresentata, per *bozorg/kuchek*, dalla congiunzione coordinante e, per *mâh/nur*, dalla *kasre-ye ezâfe*) e, in altre 2, hanno i singoli elementi su righe diverse ma comunque semanticamente connessi; a proposito del termine *nur* si ricordi, inoltre, che esso ha frequenza 8 e che, trovandosi anche nel sintagma *nur-e mahtâb* (luce del chiaro di luna, di freq. 1), esso viene usato per più di metà delle sue occorrenze (5 volte su 8) in relazione alla luna. Sempre con frequenza 4 si hanno due coppie dai legami meno forti: *bârân/khoshk* (pioggia/secco) e *bâd/ruz* (vento/giorno). Le parole *bârân* e *khoshk*, per quanto collegate abbastanza chiaramente in tutti e quattro i casi (la pioggia cade su elementi secchi), stanno sempre su righe diverse, mentre il rapporto fra le parole *bâd* e *ruz*, anch'esse sempre su righe diverse, è certo più evanescente (si parla di un certo giorno in cui soffia il vento). Esiste, infine, un'ultima coppia con frequenza 4, *kuchek/yek* (piccolo/uno), i cui due elementi (una sola volta sulla stessa riga) non rivelano particolari connessioni. Le coppie con frequenza 3 sono più numerose e divisibili in differenti tipologie. Non molto importanti, nel nostro contesto, i vari accoppiamenti fra *avvalin*/primo, *ruz*/giorno, *sâl*/anno e *now*/nuovo dato che tali parole ricorrono tutte in seno a uno stesso sintagma, *avvalin ruz-e sâl-e now* (il primo giorno dell'anno nuovo), dai legami, possiamo dire, quasi 'fissi' e, in questa sede, poco evocativi. Tipologia di rilievo è invece quella contraddistinta da due parole legate, in tutti e tre i casi dell'occorrenza della coppia, dalla *kasre-ye ezâfe*. Si tratta delle seguenti 12 coppie: *âftâb/pâyizi* (sole/autunnale), *barf/sepidi*

(neve/biancore), *bârân/qatre* (pioggia/goccia), *dabestâni/kudak* (delle scuole elementari/bambino), *dast/kuchek* (mano/piccolo), *gâv/shirdeh* (vacca/da latte), *gilâs/shekufe* (ciliegia/fiore), *helâl/mâh* (falce di luna/luna), *kuchek/parande* (piccolo/uccello), *mâhtâb/shab* (chiaro di luna/notte), *pir/râbebe* (vecchio/monaca), *sang/zoghâl* (pietra/carbone). Si noti che *dabestâni*, *shirdeh*, *helâl*, e *zoghâl* hanno frequenza 3 e rivelano, quindi, un rapporto esclusivo con l'altro termine della rispettiva coppia (*kudak*: freq. 17, *gâv*: freq. 5, *mâh*: freq. 18 e *sang*: freq. 5). Quasi esclusivo è anche il rapporto di *sepidi* (freq. 4) con *barf* (freq. 22) e di *qatre* (freq. 4) con *bârân* (freq. 15). Si ricordi, poi, per caratterizzare meglio anche alcune delle altre coppie sopra elencate, che, in molti casi, ci troviamo di fronte a lemmi con basse frequenze: *gâv* e *shekufe* hanno frequenza 5 (nel caso di *gâv*, fra l'altro, si ha anche un sintagma, *gâv-e âbestan*/vacca gravida, che coincide per molti versi con la coppia in questione *gâv-e shirdeh*); *âftâb* e *mâhtâb* freq. 6, *parande* e *pir* freq. 7, *pâyizi* e *gilâs* freq. 8. Queste 12 coppie, nel complesso, risultano notevolmente coese e possono anch'esse considerarsi caratteristiche dell'immaginario poetico del nostro autore. Vi sono poi altre coppie, sempre di frequenza 3, divisibili in due tipologie a seconda che il legame stretto della *kasre-ye ezâfe* risulti solo in due casi oppure appena in uno. Alla prima tipologia appartengono *dur/râh* (lontano/strada) e *shab/siyâh* (notte/nero); *mard/uomo* e *râh/strada* si trovano, invece, sulla stessa riga per 2 volte, connessi semanticamente ma non legati dalla *kasre-ye ezâfe*. Della seconda tipologia sono *dast/kudak* (mano/bambino) e *cheshme/del* (sorgente/cuore); *jam'/yek* (insieme/uno), *kudak/mâdar* (bambino/madre), *panj/zan* (cinque/donna) e *mâh/shab* (luna/notte) stanno invece una sola volta sulla stessa riga, in connessione semantica ma senza *kasre-ye ezâfe*. Si ha poi una sola coppia con frequenza 3, *qatre/yek* (goccia/uno), con i due elementi sulla stessa riga connessi semanticamente in tutti e tre i casi per quanto mai legati dalla *kasre-ye ezâfe*. Un'altra tipologia di coppia a frequenza 3 prevede che i due elementi si trovino su righe diverse ma risultino, in tutti e tre i casi, connessi semanticamente. Si tratta delle seguenti 12 coppie: *abr/mâh* (nuvola/luna), *âb/barf* (acqua/neve), *bârân/gol* (pioggia/fiore), *derakht/do* (albero/due), *gâv/mard* (vacca/uomo), *bazâr/yek* (mille/uno), *khord/kuchek* (minuto/piccolo), *kuchek/sad* (piccolo/cento), *mard/zan* (uomo/donna), *ruz/shab* (giorno/notte), *sad/shab* (cento/notte), *sad/yek* (cento/uno). Per altre 3 coppie a

frequenza 3 con i due elementi su righe diverse, *barf/sang* (neve/pietra), *bârân/por* (pioggia/pieno), *boland/râhebe* (alto/monaca), il nesso semantico si attua invece solo in due casi per ciascuna coppia. L'ultima tipologia di coppie con frequenza 3 (la più rara) è quella che, come detto più sopra, rappresenta il rapporto più libero fra le due parole coinvolte le quali, in questo caso, si trovano su righe diverse e non hanno, fra di loro, alcun rapporto semantico diretto; sono i casi di: *bahâri/por* (primaverile/pieno), *bâd/kuchek* (vento/piccolo) e *dast/yek* (mano/uno).

Questo, dunque, il quadro generale relativo alle coppie in questione. Tale quadro, che, abbiamo visto, fornisce varie e interessanti notizie sui più importanti abbinamenti di parole nel corpus delle poesie di Kiarostami, rivela anche una precisa e sintomatica tendenza. Si ha, infatti, che le coppie da noi descritte come più coese, e quindi più significative, rinviano in genere a un solo referente (indicato per lo più da due sostantivi o da un sostantivo e un aggettivo legati dalla *kasre-ye ezafe*) e non a due entità lontane e slegate. Non si tratta, in altri termini, di vere e proprie coppie 'bivalenti' ma di sintagmi 'unici'. Tutto ciò ben evidenzia l'attitudine dell'autore a focalizzare la propria attenzione su pochi centri d'interesse, fatto che ovviamente contribuisce in modo determinante alla linearità e all'essenzialità dei testi.

#### ABSTRACT

The paper contains a series of lists of the most important words of Kiarostami's book of poems intitled *Hamrâb bâ bâd* (we published the translation of this book in November 2001: A. Kiarostami, *Con il vento*, a cura di Riccardo Zipoli, Il Castoro, Milano, 2001). These lists include six categories (human beings, animals, plants and fruits, other natural elements, buildings and materials, objects) and two connotations (colours and numbers). There is also a list of the most frequent couples of words occurring in the same poems. The lists are followed by an analysis.

#### KEY WORDS

Persia. Poetry. Repertories.

Stefano Pellò

QUINDICI *GHAZAL* PERSIANI DEL POETA SIKH  
DIVĀN SINGH KHALIQ LĀHURI

Uno degli aspetti più interessanti e meno indagati della letteratura persiana d'India del secolo XII/XVIII è lo specifico contributo dei poeti hindū e sikh. La produzione di questi autori è molto vasta, ma sono ancora poche le opere di cui esista un'edizione critica: tra queste c'è il canzoniere del poeta sikh Divān Singh Khaliq Lāhuri<sup>1</sup> che, pubblicato recentemente in Pakistan, costituisce un valido esempio della produzione in oggetto.

Allo stato attuale delle ricerche, poco o nulla è dato sapere delle vicende biografiche di Khaliq; Nasrin Ershād, la studiosa pakistana cui dobbiamo l'edizione critica del suo canzoniere, afferma:

Personalmente, mi sono impegnata molto per reperire le notizie relative alla vita di questo poeta, utilizzando le *tadhkera*<sup>2</sup> coeve e posteriori [...], quali la *Tadhkera-ye makbzan al-gharā'eb*, la *Tadhkera-ye mardomdida*, la *Tadhkera-ye sho'arā-ye Kashmir*, la *Tadhkera-ye sho'arā-ye Panjāb* [...], ma nessun dato, finora, è venuto alla luce<sup>3</sup>.

La consultazione, da parte nostra, di tre ulteriori *tadhkera* di ambiente indo-pakistano non menzionate da Ershād (la *Safina-ye Khwoshgu*, la *Safina-ye Hendi* e la *Gol-e ra'nā*<sup>4</sup>) non ha purtroppo modificato in alcun senso la situazione. L'unico

<sup>1</sup> Il poeta verrà d'ora in poi indicato con il suo *takhalloṣ* 'Khaliq'.

<sup>2</sup> Per l'indicazione delle vocali brevi nei termini persiani si fa riferimento a Mo'in (1992).

<sup>3</sup> Khaliq (1997: 24). Sono grato alla professoressa Ershād, direttrice del Dipartimento di Lingua e Letteratura Persiana della Punjab University di Lahore, per avermi fatto gentile omaggio di una copia del *divān* di Khaliq.

<sup>4</sup> Khwoshgu (1959), Hendi (1958) e Shafiq (s.d.).

riferimento relativo a Khaliq anteriore all'edizione critica del suo canzoniere si trova in un testo dell'iranista pakistano Zohuroddin Ahmad, il quale, però, non fa altro che confermare quanto sin qui detto:

Finora non è stata raccolta alcuna notizia riguardo alla vita del *monsbi*<sup>5</sup> Divān Singh. Dall'epiteto *monsbi* si può supporre che egli appartenesse alla segreteria di qualche principe o ministro. Dalle sue poesie è evidente che aveva un'indole vivace, che era un uomo umile e di buon gusto e che nel corso della vita mantenne questo buon carattere, dandosi così il *takhalloṣ* di *Khaliq*<sup>6</sup>.

Nell'attesa che venga alla luce qualche documento in grado di fornirci chiarimenti ulteriori, l'unica fonte per dire qualcosa su Khaliq resta, pertanto, il suo canzoniere.

Come riportato da Ershād, il manoscritto che contiene il canzoniere di *monsbi* Khaliq venne copiato in Kashmir da uno scrivano di nome Kānh Singh Kambuh nell'anno 1199/1785<sup>7</sup>, sul finire dell'epoca d'influenza afghana sull'India nord-occidentale e poco prima dell'avvento del dominio del sikh Ranjit Singh. Per questo motivo, e grazie a un riferimento al Kashmir che si trova in un *ghazal* del nostro autore<sup>8</sup>, Ershād avanza l'ipotesi che Khaliq abbia svolto in quella provincia la funzione di segretario di qualche governatore afghano durante il regno di Timur Shāh Durrāni (1186/1773-1207/1793)<sup>9</sup>. Purtroppo, però, non c'è nulla che permetta di proporre datazioni così precise: tutto ciò che possiamo dire con una certa sicurezza è che Khaliq visse nel corso del XII/XVIII secolo<sup>10</sup>, che era originario del Panjāb e che risiedette

<sup>5</sup> Generalmente tradotto come 'segretario', il termine indica l'addetto alla composizione (*enshā*) di missive per conto di uomini di potere.

<sup>6</sup> Ahmad (1977: 232). Il significato di Khaliq è 'cortese, dalle buone maniere'.

<sup>7</sup> Cfr. Khaliq (1997: 24). L'unica copia esistente del manoscritto che contiene il canzoniere di Khaliq è conservata presso la biblioteca centrale della Punjab University di Lahore (coll. Shirāni 4516).

<sup>8</sup> Cfr. Khaliq (1997: 158).

<sup>9</sup> La studiosa pakistana suggerisce anche il nome di Hājj Karimdād Khān, che fu governatore di Lahore nel 1183/1770 e poi del Kashmir nel 1190/1776; secondo Ershād egli avrebbe portato con sé Khaliq in Kashmir, in qualità di segretario (cfr. Khaliq 1997: 18).

<sup>10</sup> Una datazione anteriore è difficile da sostenere, dal momento che in un *ghazal* si trova un riferimento a Gurū Gobind Singh, il decimo Gurū dei sikh, morto nel 1119/1708 (non si può escludere, comunque, che

diverso tempo in una regione montana<sup>11</sup> (probabilmente il Kashmir, ma non sono da escludere province più occidentali) dove operò in qualità di segretario. Dalla lettura dei *ghazal* del nostro poeta, inoltre, risulta che egli rimase sempre fortemente legato al Panjāb e che mal sopportò la lontananza dalla sua terra natia. Tale legame è provato da versi come questo:

È molto tempo che dalla provincia del Panjāb non giunge  
una missiva d'amici che m'addolcisca la pena del cuore<sup>12</sup>.

Si consideri, allo stesso proposito, anche il verso seguente:

La vile ruota del cielo e una forza rabbiosa mi separano  
[dai compagni:  
ogni paese in cui andai, ardente lo lascio per l'amore della  
[patria<sup>13</sup>!

Possiamo dire ben poco anche a proposito delle frequentazioni di Khaliq. Nulla di preciso ci è noto dei suoi rapporti con i potenti del suo tempo: gli accenti encomiastici nei *maqta'* sono rari<sup>14</sup> e, comunque, il nome proprio degli elogiati non viene mai indicato. L'unico personaggio quasi certamente contemporaneo a Khaliq nominato nel suo canzoniere è Shāh Faqīrollāh Āfarin, un maestro e poeta sufi di lingua persiana che visse a Lahore e morì nel 1154/1741<sup>15</sup>. Ecco uno dei versi in cui Khaliq lo menziona:

Khaliq fosse suo contemporaneo, dal momento che Gobind Singh divenne Gurū nel 1087/1676).

<sup>11</sup> Si legga il *ghazal* indicato nella nostra selezione con il numero 10. D'ora in poi i *ghazal* presenti nella sezione antologica verranno indicati con il numero che in tale sezione li identifica.

<sup>12</sup> Khaliq (1997: 132). Sullo stesso tema si legga il *ghazal* 3 e il *maqta'* del *ghazal* 6.

<sup>13</sup> Khaliq (1997: 166).

<sup>14</sup> Un esempio è costituito dal *maqta'* del *ghazal* 7.

<sup>15</sup> Āfarin tradusse in persiano, sotto forma di un *mathnavi* dal titolo *Hir o Ranjhā*, il romanzo tradizionale panjābi dei due amanti Hir e Rānjhā. Egli lasciò, inoltre, altri due *mathnavi* (intitolati *Abjad-e fekr* e *Rāz o niyāz*) e un *divān* (cfr. Hadi 1995: 39). Secondo la *Tadhkera-ye mardomdida*, egli era soprannominato dalla gente «il Sā'eb dell'India» e il grande letterato di Delhi Serājoddin Ārzu lo chiamava «Imam degli eloquenti» (cfr. Hākem 1961: 33).

Il divino Āfarin l'ha detto, e Khaliq da te lo vuole:  
trova un rimedio all'ebbrezza e guarisci il mio morbo <sup>16</sup>!

È ipotizzabile che Khaliq abbia avuto rapporti diretti con questo suo concittadino, considerato che quest'ultimo fu un personaggio molto rispettato e frequentato da numerosi uomini di lettere <sup>17</sup>. È invece meno probabile, per questioni di datazione, che Khaliq abbia conosciuto personalmente il poeta persiano trapiantato in India Mirzā Ḥasan Rafi' (XI/XVII sec.), malgrado Ershād sostenga il contrario <sup>18</sup>. Tale poeta è citato dal nostro autore nel verso seguente:

Ti sanguina il cuore, Khaliq, ché senza Rafi'  
non è cosa possibile, certo, dirigersi al prato <sup>19</sup>.

Probabilmente contemporanei di Khaliq sono due personaggi indicati nel canzoniere, rispettivamente, come Sayyid Gholām Shāh <sup>20</sup> e Ḥazrat <sup>21</sup>. Del primo non è dato sapere nulla; di maggiore interesse è il caso di Hazrat, che viene nominato per ben sei volte e che si potrebbe identificare con il poeta menzionato nella *Tadhkera-ye Khwoshgu* come Moḥammad Ḥayāt 'Ḥazrat', che visse nella Delhi del XII/XVIII secolo e appartenne al circolo letterario dello stesso Khwoshgu, acquistando grande fama con i suoi *ghazal* <sup>22</sup>; Ershād, invece, è più propensa a considerare Ḥazrat come un misterioso maestro spirituale di Khaliq <sup>23</sup>. Ecco due dei versi in cui questo enigmatico personaggio viene citato:

<sup>16</sup> Khaliq (1997: 91). Il poeta Āfarin è nominato un'altra volta nel canzoniere di Khaliq; si veda il *maqta'* del *ghazal* 3.

<sup>17</sup> Cfr. Khwoshgu (1959: 238-242) e Hadi (1995: 39).

<sup>18</sup> La studiosa pakistana si esprime così: «Mirzā Ḥasan, noto con il *takhallof* di 'Rafi'', fu un poeta contemporaneo di Khaliq e uno dei suoi amici sinceri» (Khaliq 1997: 49). Sebbene la data di morte di Rafi' sia sconosciuta, sappiamo che egli era già al servizio di Shāh Jahān nel 1058/1648, quando compose un *mathnavi* in onore della nuova capitale Shāhjahānābād, e che all'inizio del regno di Awrangzib si spostò in Kashmir (cfr. Hadi 1995: 495 e Āzād 1913: 107): sostenere, come fa Ershād, che Khaliq fu amico intimo di Rafi', equivale ad affermare che il nostro poeta visse nel corso dell' XI/XVII secolo, il che contraddice quanto affermato altrove dalla stessa Ershād (cfr. la nota 9).

<sup>19</sup> Khaliq (1997: 179).

<sup>20</sup> Khaliq (1997: 125).

<sup>21</sup> Khaliq (1997: 100, 152, 155, 165, 177, 195).

<sup>22</sup> Cfr. Khwoshgu (1959: 285) e Hadi (1995: 234).

<sup>23</sup> Khaliq (1997: 87).

Per un verso di Ḥazrat, o Khaliq, il mio cuore s'è fatto un Sinai  
[d'apparizione:  
colui che di Giuseppe ha l'aspetto s'è levato piano piano dal volto  
[il suo velo<sup>24</sup>.

Questo *ghazal* di Khaliq lo detta il pensiero di Ḥazrat:  
mi sono ubriacato al calice spumeggiante dell'orma<sup>25</sup>.

Il dato più notevole a proposito della personalità di Khaliq è però, senza dubbio, la sua appartenenza religiosa. Khaliq era infatti un sikh, come suggerisce il suo nome, Divān Singh<sup>26</sup>, e come questo verso sembra confermare:

Anche questo tempo, Khaliq, passerà:  
il Gurū, Gobind e Nānak<sup>27</sup> cancellano ogni dolore<sup>28</sup>!

Nonostante fosse un non-musulmano, Khaliq dimostra comunque di utilizzare con disinvoltura una lingua (il persiano) e una forma poetica (il *ghazal*) prettamente 'islamiche', e inserisce nella sua poesia numerosi riferimenti a personaggi e a luoghi della tradizione arabo-islamica e iranica, tanto che, per molti versi, la sua poesia non è distinguibile da quella di un qualsiasi autore musulmano dello stesso ambiente. Il verso seguente ne è un esempio:

Maḥmud e Salomone e Fereydun e Jam e Key  
notte e giorno cercarono tutti d'esserTi graditi<sup>29</sup>.

Ciò non deve sorprendere: è noto infatti che il persiano, lingua di cultura dell'India musulmana, non fu appannaggio esclusivo delle classi dominanti di religione islamica, ma venne utilizzato ampiamente anche dagli hindū e dai sikh. Questo vale soprattutto per i secoli che vanno dall'XI/XVII al XIII/XIX: durante questo periodo alcuni gruppi castali di

<sup>24</sup> Khaliq (1997: 165).

<sup>25</sup> Khaliq (1997: 100).

<sup>26</sup> L'appellativo *Singh* è caratteristico dei maschi sikh.

<sup>27</sup> Il 'Gurū' indica qui il Gurū Granth Sahib, o Adi Granth, il testo sacro dei Sikh; Nānak (873/1469-945/1539) è il fondatore e il primo Gurū della religione sikh; Gobind, come detto alla nota 10, è il decimo e ultimo Gurū dei sikh.

<sup>28</sup> Si veda il *ghazal* 5.

<sup>29</sup> Khaliq (1997: 122). Svriati riferimenti alla tradizione arabo-islamica e iranica si trovano anche nei *ghazal* qui presentati.

non-musulmani si specializzarono nella funzione di segretari (come fece, appunto, Khaliq) presso principi e uomini di potere musulmani, islamizzandosi dal punto di vista culturale e persianizzandosi dal punto di vista linguistico-letterario<sup>30</sup>. Il Settecento, in particolare, fu un secolo molto ricco sotto l'aspetto della produzione letteraria in persiano da parte di hindū e di sikh: in questo periodo divenne prassi abbastanza comune che i grandi poeti di lingua persiana, spesso rappresentanti di alcune *tariqāt* sufi, accettassero anche discepoli di religione non islamica. Così fecero, solo per fare due esempi, il grandissimo poeta e pensatore Mirzā 'Abdolqāder Bidel (m.1133/1720), massimo scrittore persiano d'India, e il poeta e *shaykh* della *naqshbandiyya* Mirzā Maẓhar Jān-e Jānān (m. 1195/1781)<sup>31</sup>. Queste relazioni diedero origine a un particolare filone di produzione letteraria in persiano nel quale gli elementi tipici del misticismo musulmano (sempre preponderanti) si fondono con altri propri di tendenze induiste, soprattutto *nirguni* e vedantiche<sup>32</sup>.

Nello specifico, riteniamo utile accennare qui ad alcuni legami tra i sikh e le lettere persiane, legami che non sono limitati al Settecento. Le biografie di Gurū Nānak (873/1469-945/1539), fondatore della religione sikh, sono concordi nell'affermare che in gioventù egli abbia studiato la lingua persiana così come era consuetudine del gruppo castale (i Khatri) cui apparteneva; secondo la leggenda, inoltre, nel corso

<sup>30</sup> Vanno segnalati, in modo particolare, i Kāyastha (devoti di Sarasvatī, divinità hindū della conoscenza e dell'eloquenza), i Khatri (Kshatriya dell'Uttar Pradesh e del Panjāb), i Pandit del Kashmir (specialmente il clan dei Sapru, che divenne una vera avanguardia intellettuale nel XII/XVIII e nel XIII/XIX sec.) e gli 'Āmil del Sindh (una casta ereditaria di addetti all'amministrazione pubblica); cfr. Aḥmad (1964: 105-107), Aḥmad (1969: 87-88), Huseyn (1927) e Mohiuddin (1964).

<sup>31</sup> Tra i discepoli di Bidel possiamo citare Anand Rām 'Mokheṣ', considerato dall'autore della *Tadhkera-ye gul-i ra'nā* il miglior poeta hindū di lingua persiana, e Lālā Ḥakim Chand 'Nudrat', che tradusse in versi persiani la Bhagavad Gītā; tra i discepoli hindū di Maẓhar Jān-e Jānān il più importante fu Basāwanlāl 'Bidār', poeta molto stimato nella Delhi di fine Settecento.

<sup>32</sup> Un esempio in questo senso è costituito dal *mathnavi* del *vedāntin* kashmiro Bhopat Rāi 'Bigham' Vairāgī. Tale *mathnavi* è una vera e propria *summa* degli insegnamenti dei suoi due maestri: lo hindū Nārāyaṇ Vairāgī (appartenente alla stessa scuola di Bigham) e il poeta sufi Mirzā Afzal Sarkhwosh. A proposito di Bigham, si veda Aḥmad (1964: 235), Hadi (1995: 130) e, soprattutto, 'Abdollāh (1992: 313-349).

dei viaggi fuori dai confini dell'India che lo avrebbero sino a Mecca e Medina, egli visitò anche i luoghi sacri della Persia<sup>33</sup>. Ottimo conoscitore della lingua persiana fu sicuramente Gurū Gobind Singh (1076/1666-1119/1708), autore dello *Zafarnāma*, un'epistola poetica in persiano destinata all'imperatore Awrangzib. Nello stesso periodo, Bhai Nand Lāl 'Guyā' di Ghazna, hindū convertito al sikhismo e poeta alla corte di Gurū Gobind, scrisse varie opere in persiano<sup>34</sup>. Rilevanti contributi sikh in lingua persiana furono anche quelli dei due autori omonimi Budh Singh, entrambi vissuti in Panjāb tra Settecento e Ottocento: l'uno si dedicò alla storiografia, scrivendo un libro di memorie conosciuto come *Tārikh-e zamānshāh* (ca. 1212/1797), l'altro compose una notevole biografia di Gurū Nānak intitolata *Resāla dar aḥvāl-e Nānak Shāh Darvish* (1197/1783). Ciò nonostante, a proposito dell'apporto dei sikh alla letteratura persiana d'India, Sayyed 'Abdollah si esprime nel modo seguente:

Stupisce molto il fatto che tra i sikh siano assai pochi quelli cui dobbiamo degli scritti in persiano [...]. Secondo noi il persiano non ebbe grande diffusione all'interno di questo gruppo religioso, e il motivo è evidente: i sikh scelsero fin dall'inizio la lingua panjābi e per loro la lingua più amata fu sempre quella del Gurū Granth Sāhib. Per diatribe politiche, inoltre, tra i sikh e i musulmani si sviluppò un certo odio, che impedì alla lingua persiana, lingua del potere musulmano, di mettere le radici tra i sikh. Infine, la religione sikh si diffuse soprattutto tra i contadini del Panjāb, che certo si dedicavano più al lavoro agricolo che non allo studio e all'apprendimento<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. ad esempio Tara Chand (1936: 167) e McLeod (1968: 122-132). I viaggi di Gurū Nānak a Baghdad e in Persia sono comunque molto dubbi (cfr. McLeod 1968: 125-132). Sulla conoscenza della lingua persiana da parte di Gurū Nānak si veda 'Abdollah (1992: 301-312).

<sup>34</sup> Le opere poetiche persiane di Bhai Nand Lāl 'Guyā', di grande interesse, sono le seguenti: *'Arz al-alfāz*, *Ganjnāma*, *Divān-e Guyā*, *Zendagināma*, *Jot Bikas*. Le sue opere persiane in prosa sono invece il *Tawṣiḥ o sanā'* e il *Dastur al-enshā'*. Prima di scegliere la via sikh, Bhai Nand Lāl fu addirittura precettore di un figlio di Awrangzib, il principe Mo'azzam; l'imperatore fu impressionato dalla sua erudizione e fece di tutto per convincerlo a farsi musulmano (cfr. Java: 1955).

<sup>35</sup> 'Abdollah (1992: 216). Le affermazioni di Sayyed 'Abdollah sono parzialmente contraddette dal fatto, riportato da lui stesso, che il dominatore sikh Ranjit Singh scelse di mantenere il persiano come lingua amministrativa e, addirittura, di far incidere un verso persiano sulle monete da lui coniate (Cfr. Abdollah 1992: 217).

Di parere completamente opposto è Aḥmad, il quale afferma che tra tutti i non-musulmani che contribuirono al progresso della lingua e della letteratura persiana nel mondo indiano i sikh furono quelli più attivi, facendo di tale lingua «un mezzo per esprimere sé stessi»<sup>36</sup>. Posizioni così discordanti tra gli studiosi sono la prova che qualcosa di definitivo sul contributo dei sikh alla letteratura persiana d'India deve ancora essere detto. Noi ci limitiamo a registrare tale divergenza di opinioni e a segnalare il fatto che, per quanto ci è noto, il canzoniere di Khaliq è una delle poche opere letterarie in lingua persiana di un sikh della quale esista oggi un'edizione critica.

Rivolgendoci di nuovo alla poesia di Khaliq va comunque notato come, eccettuato il verso sopra visto, non vi siano altri riferimenti espliciti alla religione sikh: nel suo canzoniere sono presenti, invece, numerosi riferimenti di carattere mistico-devozionale all'unità di Dio e al rifiuto delle religioni 'convenzionali'. Tali elementi si inseriscono perfettamente nella scia della poesia persiana di tipo '*erfāni*', ma si ritrovano anche negli inni di Gurū Nānak e nella tradizione dei *Sant* medievali, di cui è paradigma Kabir<sup>37</sup>. Ecco alcuni esempi tratti dal canzoniere di Khaliq:

Nell'illusione della molteplicità, ho visto il Suo essere Uno:  
colui che guarda, che è guardato ed è nascosto, è chiaro chi è<sup>38</sup>!

Io adoro la Ka'ba che è il cuore, io adoro l'Immagine:  
mi son liberato dai lacci del mondo, qualsiasi cosa accada<sup>39</sup>.

Dolce è la vita che dedichi solo al ricordo di Dio:  
che sia benedetto, o Khaliq, il distacco dell'occhio della gazzella<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Khaliq (1997: 6).

<sup>37</sup> Sulla tradizione dei *Sant*, adoratori dell'aspetto trascendente e senza forma della Divinità nel rifiuto delle pratiche religiose ortodosse, si veda Schomer-McLeod (1987). Per un approccio comparativo tra poesia mistica persiana e letteratura dei *Sant* (in particolare Hāfez-Kabir) si veda Monnot (1991). Non va dimenticato che lo stesso *Ādi Granth* contiene i componimenti di diversi mistici musulmani panjābi; va tenuto infine presente che, dal punto di vista formale, la letteratura persiana prodotta dai non-musulmani si basa quasi esclusivamente sul canone estetico e simbolico della tradizione perso-islamica.

<sup>38</sup> Khaliq (1997: 114).

<sup>39</sup> Khaliq (1997: 129).

<sup>40</sup> Khaliq (1997: 163).

Perché andarmene al tempio, o ai luoghi santi d'Arabia,  
se io riesco a vedere, qui al mio fianco, il Vero <sup>41</sup>?

Il tempio e la Ka'ba, l'ascesi e la pietà, al brahmano e allo shaykh!  
Io adoro da sempre l'Immagine, qualsiasi cosa accada <sup>42</sup>.

Il convento, la Ka'ba, per me non son altro che terra e mattoni:  
i miscredenti e i musulmani han l'eterno Adorato tra le braccia <sup>43</sup>!

Il cuore è il solo luogo ove Egli appare, il tempio e la Ka'ba  
[a che pro?  
Che cos'è accaduto ai nostri piedi, che non giungono sino  
[al guardiano <sup>44</sup>?

Rimanendo nell'ambito religioso, un'ultima osservazione va fatta a proposito dei rapporti privilegiati che Khaliq sembra avere avuto con un Islam tendenzialmente sciita: oltre ai numerosi riferimenti alla figura del martire (*shahid*) sparsi qua e là nel canzoniere, va segnalata un'indicazione più precisa che rimanda a contesti, se non sicuramente sciiti, indubbiamente filo-alidi:

Ieri sera, o tu che leggiadro ti vesti come a Karbalā,  
ho visto senza te una Mashhad, ma non chiedermi nulla <sup>45</sup>!

Prima di offrire una scelta di *ghazal* di Khaliq, resta da dire qualcosa a proposito dello stile e delle caratteristiche della sua produzione lirica <sup>46</sup>. Sia Ershād <sup>47</sup> sia Aḥmad <sup>48</sup> fanno rientrare la poesia di Khaliq nel cosiddetto 'stile indiano' della poesia persiana <sup>49</sup>: in effetti, vari elementi tipici di quello stile sono presenti nel nostro autore. In primo luogo, i versi sono spesso costruiti sull'assottigliamento o sull'annullamento totale dell'armonia formale classica, tanto che, per esempio, il corpo del poeta può diventare un «oscillare di

<sup>41</sup> Khaliq (1997: 171).

<sup>42</sup> Khaliq (1997: 129).

<sup>43</sup> Khaliq (1997: 160).

<sup>44</sup> Khaliq (1997: 132).

<sup>45</sup> Khaliq (1997: 147).

<sup>46</sup> Come ci informa Ershād, il manoscritto del canzoniere di Khaliq contiene anche un suo *mathnavi* intitolato *Qeṣṣa-ye sayf al-moluk*, a tutt'oggi inedito (Khaliq 1997: 23).

<sup>47</sup> Khaliq (1997: 30-32).

<sup>48</sup> Khaliq (1997: 6).

<sup>49</sup> Per una recente quanto esauriente bibliografia sullo 'stile indiano' si veda quella fornita da Zipoli in Bidel (1997a).

culla» (127: 2)<sup>50</sup>, lo sguardo può essere paragonato a una corda (149: 2,4) e la penna può diventare un polso sconvolto (150: 7). Tra le figure retoriche, notiamo l'abbondanza di *ḥosn-e ta'lil* e di *morā'āt-e naẓir* piuttosto elaborati: nel primo caso, si pensi all'acqua che si ricopre di uno scudo di bolle per difendersi dell'indole violenta dell'amato (102: 7) o al pulviscolo atmosferico che danza nei raggi del sole per la gioia causata dal sopraggiungere del bello (149: 6); nel secondo, si considerino elenchi di dolcificanti come lo zucchero di canna (*nayshekar*) il *qand*, il *nabāt* e lo zucchero (*shekar*) (138: 1) o di sostanze inebrianti come l'hascisc (*bang*), l'oppio (*kuknār*) e il vino (*sharāb*) (138: 6). Vanno segnalati anche l'uso degli infiniti sostantivati (98: 1-7), del plurale dei sostantivi astratti (100: 7) e della personificazione degli astratti: la parola, per esempio, è detta avere sopracciglia più belle di quelle di graziosi fanciulli (147: 1). Il lessico, inoltre, è caratterizzato dalla presenza di oggetti del vivere quotidiano come gli occhiali (*'aynak*, 105: 6) e dall'attenzione per il mondo naturale e medico-scientifico: si pensi alla cascata (*ābshār*, 140-141, la parola è *radif*), alla bolla d'acqua (*ḥabāb*, 102: 3 e 7, 149: 2), al vortice (*gerdāb*, 102: 8), al bisturi (*nishtar*, 138:4) e al battito del polso (*nabz*, 150, la parola è *radif*). È da notare, infine, la presenza di *radif* molto lunghi o inusuali come *ā'ina va āb* (102), *har se yaki-st* (117), *sefid o siyāb o sorkeh* (125), *bā to ḥarf-i dāram emruz* (144).

Sebbene non rappresenti una caratteristica dello stile 'indiano', è interessante in questo contesto mettere in risalto l'abbondanza di riferimenti a luoghi, cose e personaggi appartenenti all'ambito geografico e culturale del subcontinente indiano. Per quanto riguarda i luoghi, si pensi all'India stessa (*Hend*, 165: 3), al *Panjāb* (132: 7, 141: 2), al *Kashmir* (158: 2), alle città di Lahore (*Lāhur*, 108: 3) e *Multān* (108: 3 e 4); per quanto riguarda le cose, al *pān*<sup>51</sup> (125: 3, 176: 7), al *missī*<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Per evitare un eccessivo numero di note a piè di pagina, in questo paragrafo e in quello successivo le indicazioni riguardanti i *ghazal* di Khaliq vengono date tra parentesi, con la specificazione della pagina, del *ghazal* e, eventualmente, del verso in cui si trova l'esempio menzionato; l'edizione cui si fa riferimento è Khaliq (1997).

<sup>51</sup> Si tratta dell'aromatica foglia del *betel* che, quando masticata, colora la bocca di rosso.

<sup>52</sup> Il *missī* è una polvere usata dalle donne indiane per tingersi i denti di nero.

(*messi*, 125: 3, 176: 7), al turbante colorato (*chira*, 161: 1) e al legno di sandalo (*ṣandal*, 101: 6); per quanto riguarda i personaggi si considerino il brāhmano (*brahmān* 129: 3) e i Gurū del sikh-panth (118: 7). In un caso, l'India entra nella poesia di Khaliq anche a livello linguistico: è infatti rilevante la presenza del composto *mankhwāb* (106: 2) formato da un lemma hindi (*man* = mente, cuore) e dal tema del presente del verbo persiano *khwāstan*.

Ancora a proposito del rapporto Khaliq-India, va notato come otto dei dieci poeti di lingua persiana menzionati nel canzoniere del poeta di Lahore abbiano vissuto nel subcontinente: si tratta, nello specifico, di Nazīri (m.1021/1612-13), Ṣā'eb (m.1087/1676-77, menzionato ben sei volte), Nāṣer 'Alī Serhendī (m. 1108/1697), Bidel (m. 1133/1720), Ghāfel (XII/XVIII sec.) e Vāqef (m. 1195/1780), oltre ai già citati Āfarīn e Rafī'. Questi ultimi due, insieme a Ghāfel e Vāqef, sono inoltre legati proprio al Panjāb e al Kashmir, le regioni in cui visse e operò il nostro poeta. Gli unici poeti estranei al contesto dell'India islamica menzionati nel canzoniere di Khaliq sono Maghrebi (m. 809/1406) e Faghāni (m. 925/1519; Khaliq lo menziona due volte dichiarando di conoscere a memoria duecento dei suoi versi): è noto, però, quanto il secondo sia una figura cruciale nella letteratura persiana d'epoca safavide-moghul e quanto grande sia stata la sua fama tra i poeti persiani d'India<sup>53</sup>. Khaliq non si limita, peraltro, a citare i nomi di questi poeti: come nota anche Ershād, molti dei suoi *ghazal* sono *javāb* ad altrettanti componimenti degli autori sopra menzionati<sup>54</sup>. Limitandoci alle poesie qui presentate, notiamo come quattro di esse siano state composte da Khaliq secondo questa tecnica<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Su questo argomento (e sui rapporti Faghāni-stile indiano) si veda Losensky (1998), dove si troverà anche un'ampia bibliografia.

<sup>54</sup> Cfr. Khaliq (1997: 41). Sulla tecnica poetica persiana del *javāb* che consiste, a grandi linee, nel comporre un *ghazal* o una *qaṣida* adottando il metro, la rima e, se c'è, il *radif* di un componimento d'un altro autore, si veda Zipoli (1993) e Losensky (1998: 106-114).

<sup>55</sup> All'interno dell'antologia riporteremo, in note corrispondenti ai quattro *ghazal* composti da Khaliq secondo la tecnica del *javāb*, il *maṭla'* (traslitterato e tradotto) di ciascuno dei quattro componimenti imitati, con l'indicazione dell'autore. Numerosissimi altri esempi dei *javāb* di Khaliq sono stati raccolti, con annotazioni di tipo stilistico, da Ershād (Khaliq 1997: 41-88).

Veniamo ora alla scelta antologica qui presentata. Il canzoniere di Khaliq contiene centouno *ghazal* di una lunghezza variabile da quattro a diciotto versi, per un totale di settecentoquarantaquattro versi. Un'antologia di quindici componimenti (centoventitre versi, più di un settimo del totale) ci è sembrata sufficiente per dare un'idea generale dell'opera poetica del nostro autore. Il criterio di scelta è stato quello di rappresentare le tendenze sia stilistiche sia contenutistiche presenti nel canzoniere, mettendo in risalto soprattutto i legami con il cosiddetto 'stile indiano'. La traduzione di ogni *ghazal* è preceduta dall'indicazione del metro e dalla relativa traslitterazione.

1.

— — v v / — v — v / v — — v / — v — (v)

*bi khwod ravam ba kuy-e to bar dush-e naqsh-e pā  
divāna-am ba rahbariy-e hush-e naqsh-e pā*

*x-in rah kodām sangdel-e sargerān godhasht  
porsam neshān na mishenavad gush-e naqsh-e pā*

*yārān khabar dehid ba sarv-e ravān-e man  
zanjir-e pāy-e man shoda āghush-e naqsh-e pā*

*az bas ba yād-e ruy-e to dar rah geristam  
gelpush shod ze ashk bar o dush-e naqsh-e pā*

*dar vādiy-e ṭalab cho sorāgh-am na midehad  
khun shod jagar ze la'l-e tonokjush-e naqsh-e pā*

*sarshār-e dhawq-e jelva va maḥv-e kharām-e to-st  
bikhwod del-am ke gasht qadaḥnush-e naqsh-e pā*

*bar khwāstan na dida kas-i dar neshast-e mā  
shod sarnevesht-e man hama sarpush-e naqsh-e pā*

*in ān ghazal khaliq ke az fekr-e ḥazrat-ast  
gasbtam kharāb-e sāghar-e porjush-e naqsh-e pā*<sup>56</sup>

<sup>56</sup> (Khaliq 1997: 100). Il *ghazal* è un *javāb* a un componimento di Bidel, il cui *matla'* è il seguente: *khatt-e jabin-e mā-st hamāghush-e naqsh-e pā/dārad hojum-e sajjāda-ye mā jush-e naqsh-e pā* (i tratti di questa mia fronte s'abbracciano all'orma;/ assalta il tappeto ove prego, il ribollire dell'orma; Bidel 1997b: I, 399).

Me ne vado rapito al tuo quartiere, sulle spalle dell'orma:  
sono un folle, e m'è guida l'intelletto dell'orma.

Per questa via quale cuore di pietra ubriaco è passato?  
Ho chiesto un indizio: non mi sente l'orecchio dell'orma.

Fate sapere, amici, al mio cipresso che avanza:  
divenne catena ai miei piedi, l'abbraccio dell'orma.

Noi tanto piangemmo per via, ricordando il tuo volto,  
che al pianto si sono coperti di fango, il petto e le spalle dell'orma.

Poiché nella valle ove cerco a me non concede un sol segno,  
si fa sangue il mio cuore, per il rubino effimero dell'orma.

È ebbro per la gioia della tua apparizione, e al tuo incedere  
il mio cuore rapito che ora beve alla coppa dell'orma. [s'annulla,

Nessuno mai vide un alzarsi, in questo nostro giacere:  
mio solo destino divenne esser velo dell'orma.

Questo *ghazal*, Khaliq, lo detta il pensiero di Hazrat<sup>57</sup>:  
mi sono ubriacato al calice spumeggiante dell'orma.

2.

$\bar{v} \ v \ - \ - \ / \ v \ v \ - \ - \ / \ \bar{v} \ v \ - \ - \ / \ \bar{v} \ v \ - \ (v)$

*ghuta zad dar shafaq az ruy-e to ā'ina va āb*  
*manzel-e shām shod az muy-e to ā'ina va āb*

*vāla va shifta-ye ruy-e to ā'ina va āb*  
*laghzad az šāfiy-e zānu-ye to ā'ina va āb*

*har sahar az pay-e hefz-at ze ḥabāb o jawhar*  
*basta ta'vidh ba bāzu-ye to ā'ina va āb*

*tuṭiy-e khaṭṭ-e bonāgush moqābel dārad*  
*v-ar na ān selsela-ye muy-e to ā'ina va āb*

*gasht āvāra cho zolf-e to ba sargardāni*  
*dar rah-e ka'ba-ye abruy-e to ā'ina va āb*

<sup>57</sup> Di questo personaggio si è detto più sopra.

*muy-e sar shosta sahar māyel-e didār-e khwod-i  
moshkbu gashta ze gisuy-e to ā'ina va āb*

*separ in-rā bovad az jawhar ān-rā ze ḥabāb  
tarsad az khuy-e jafājuy-e to ā'ina va āb*

*karda az jawhar o gerdāb cho pich o kham-e zolf  
dida abr-e rokh-e niku-ye to ā'ina va āb*

*nargesestān shoda har selsela-ye jawhar [o]<sup>58</sup> mawj  
did tā narges-e jādu-ye to ā'ina va āb*

*rafta az khwish ba jā mānda ze ḥayrat cho khaliq  
dar tamāshā-ye gol-e ruy-e to ā'ina va āb<sup>59</sup>*

Per il tuo volto si tuffaron nel crepuscolo, specchio e acqua:  
per la tua chioma si son fatti dimora della sera, specchio e acqua.

Sono estasiati, innamorati del tuo volto, specchio e acqua,  
e tremano alla purezza delle tue ginocchia, specchio e acqua.

Ogni aurora, per difenderti, han legato attorno al tuo braccio  
un talismano di bolle e di trama nascosta<sup>60</sup>, specchio e acqua.

Hanno davanti il pappagallo che è la peluria tua del volto,  
oppure la catena che sono i tuoi capelli, specchio e acqua.

Come il ricciolo tuo, da quanto sono contorti si sono smarriti  
in cammino verso la Ka'ba del tuo sopracciglio, specchio e acqua.

Coi capelli lavati, all'aurora, tu aneli osservare te stessa,  
e si son profumati di muschio per le tue trecce, specchio e acqua.

Lo scudo dell'uno è di trama nascosta, lo scudo dell'altra di bolle:  
hanno paura dell'indole tua che è violenta, specchio e acqua.

Della trama nascosta e del vortice han fatto pieghe ricurve  
[di ricciolo:  
hanno visto la nuvola del tuo bel volto, specchio e acqua.

<sup>58</sup> La congiunzione *o* è una nostra integrazione al testo, altrimenti poco comprensibile.

<sup>59</sup> (Khaliq 1997: 102).

<sup>60</sup> Traduciamo così il termine *jawhar*, che indica la struttura ferrosa, filiforme e intrecciata dello specchio di metallo.

È diventata campo di narcisi ogni catena di trama nascosta  
 [e di onda,  
 da che hanno visto il tuo narciso incantatore, specchio e acqua.

Come Khaliq, son fuggiti a se stessi, e pure stupiti son fermi  
 a guardare il tuo volto che è quale la rosa, specchio e acqua.

3.

- - v / - v - v / v - - v / - v - (v)

*bi la'l-e lab ba sib-e zanakhdān-am ārezu-st*  
*sargushiy-i ba zolf-e parishān-am ārezu-st*

*az chākhā-ye sina biyābān-am ārezu-st*  
*majnun-e vahshiy-am ba golestān-am ārezu-st*

*yak she'r-e suznāk ba gush-am na mirasad*  
*z-in bishtar ba garmiy-e moltān-am ārezu st*

*digar del-am khaliq ba lāhur mikashad*  
*didār-e āfarin-e sokbandān-am ārezu-st*<sup>61</sup>

Senza il rubino del labbro, mio solo desiderio è la mela del mento.  
 Il mio desiderio è un sussurro a quel ricciolo tutto sconvolto.

Per queste ferite che porto sul petto, il mio desiderio è il deserto:  
 io sono Majnun il selvaggio, e il mio desiderio è un roseto.

Non giunge al mio orecchio un sol verso bruciante:  
 il mio desiderio, ancora di più, è raggiunger l'ardente Multān.

E inoltre, o Khaliq, mi trascina il mio cuore a Lahore,  
 ché il mio desiderio è incontrare Āfarin, il conoscitor di parole.

<sup>61</sup> (Khaliq 1997: 108). Il *ghazal* è un *javāb* a un componimento di Šā'eb, il cui *matla'* è il seguente: *ni takht-e jam na molk-e solaymān-am ārezu-st /rāb-i ba khalvat-e del-e jānān-am ārezu-st* (non desidero il trono di Jam, non il regno che fu a Salomone/io desidero solo la strada che porta al ritiro del cuore d'amato; Šā'eb 1994: 125). Il *ghazal* di Šā'eb è, a sua volta, un *javāb* al celebre *ghazal* di Rumi il cui *matla'* è: *benmāy rokḥ ke bāgh o golestān-am ārezu-st/begshāy lab ke qand-e farāvān-am ārezu-st* (mostra il volto, ché il mio desiderio è il giardino e il roseto!/apri le labbra, ché il mio desiderio è zucchero abbondante; Rumi 1984: I, 255).

4.

$$\overline{v} \ v \ - \ - \ / \ v \ v \ - \ - \ / \ \overline{v \ v} \ - \ - \ / \ \overline{v \ v} \ - \ (v)$$

*rawshan-am shod ke rokh-at shams qamar har se yaki-st*  
*busa-am deh ke lab-at shahd shekar har se yaki-st*

*rāst guyam sokhan-i dar chaman-e ra'nāyi*  
*sarv tubā qad-e ān shukh pesar har se yaki-st*

*sahar-am bād-e šabā bar sar-e bālin migoft*  
*zolf o moshk-e khotan o sonbol-e tar har se yaki-st*

*ebtekār-ast jamāl-e to dar in kohna rebāt*  
*cashm-e u bonna-ye del maḥv-e nāzar har se yaki-st*

*nik dar yāb ke dar dida-ye šāḥebnāzarān*  
*ashk-e man selk-e gohar shābnam-e tar har se yaki-st*

*zabra-ye ki-st ke girad sar-e rāb-ash yārān*  
*ān sepābi separ o barq-e sharar har se yaki-st*

*bāz oftād godbār-am ba sar-e kucha-ye yār*  
*gard-e rah nur-e nāzar koḥl-e bašar har se yaki-st*

*picotābi 'ajab-i jelvanegābi 'ajab-i*  
*rag-e jān tār-e nāzar muy-e kamar har se yaki-st*

*chashm-e lotf-e to agar nik na sanjad che 'ajab*  
*sokhan-e khub-e man o la'l o gohar har se yaki-st*

*širafi-yi ke ravad az nāzar-ash binā'i*  
*pish-e u sim khazaf pāra va dor<sup>62</sup> har se yaki-st*

*inchoin tiz ma raw ay pesar az nāzr-e khaliq*  
*'āsheq-e pāknažar pir o pedar har se yaki-st<sup>63</sup>*

M'è chiaro: il tuo volto, il sole, la luna, i tre sono uno.  
 Dammi un bacio: il tuo labbro, lo zucchero, il miele, i tre sono uno.

Pronuncio io giuste parole: nel giardino della leggiadria  
 il cipresso, il *tubā*<sup>64</sup>, la figura dell'audace fanciullo, i tre sono uno.

<sup>62</sup> Si noti il difetto (detto *senād-e tawjih*) presente nella *qāfiya* di questo verso.

<sup>63</sup> Khaliq (1997: 117).

<sup>64</sup> Si tratta, secondo le tradizioni islamiche, di un albero del paradiso.

Mi diceva all'aurora lo Zefiro, là vicino al guanciaie:  
«Il ricciolo, il muschio cinese, il fresco giacinto, i tre sono uno».

Sorge la tua bellezza, in questo caravanserraglio diroccato:  
il suo occhio, la casa del cuore, l' annullamento dello sguardo, i tre  
[sono uno.

Comprendilo bene: agli occhi di quanti hanno acuto lo sguardo,  
le mie lacrime, il filo di perle, la fresca rugiada, i tre sono uno.

Chi ha coraggio, amici, di bloccarne la strada?  
Quel soldato, lo scudo, le scintille che sprizzano, i tre sono uno.

Ancora una volta passavo ove ha inizio la via dell'amico:  
la polvere della strada, la luce dello sguardo, il collirio della vista,  
[i tre sono uno.

Oh che tortuosità meravigliosa, oh che meravigliosa apparizione:  
la vena del collo, il filo dello sguardo, il capello della vita sottile,  
[i tre sono uno.

Niente di strano, se l'occhio della tua grazia non giudica bene:  
le mie belle parole, il rubino, la perla, i tre sono uno.

Se allo sguardo d'un cambiamonete venisse a mancare la vista,  
l'argento, per lui, la ceramica in pezzi, le perle, i tre sono uno.

Non sottrarti così in fretta, fanciullo, alle attese di Khaliq:  
l'amante dallo sguardo puro, il maestro, il padre, i tre sono uno.

5.  
v - - - / v - - - /v - -(v)

*ghazālān-rā ba ṣaḥrā enteẓār-ast*  
*magar ẓālem to-rā qaṣd-e shekār-ast*

*ma raw az sina-ye chāk-am ba golshan*  
*tamāshā kon 'ajab bāgh o bahār-ast*

*del-e khunin ke nāvakkhorda-ye u-st*  
*ba chashm-e abl-e ma'ni lālazār-ast*

*ba kākol shāna zad dast-e ḥanāyi*  
*ba khun ghaṭam ke lakht-e delfegār-ast*

*khodā-rā bar shahid-e khwod godhār-i*  
*jagarkhun-e mostmand-i delfegār-ast*

*konad khwosh har ke chun man bidel-i-rā  
bebinad rāziy-e del nāmdār-ast*

*khaliq in vaqt ham khwābad godhashtan  
goru gubend nānak ghamgosār-ast*<sup>65</sup>

Le gazzelle, laggiù nel deserto, sono in attesa:  
sei forse deciso, tiranno, a recarti alla caccia?

Non andartene verso il roseto lasciando il mio petto ferito:  
osserva che meraviglia è il suo giardino e la sua primavera!

Un cuore che sanguina, colpito dai dardi di lui  
è un campo di bei tulipani, agli occhi di gente sagace.

Una mano dipinta di hennè passò il pettine tra i riccioli:  
mi rotolo nel sangue, ché il pettine è un'arma mortale.

In nome di Dio, fa' un passo a vedere il tuo martire!  
Egli ha il cuore ferito, egli soffre ed è mesto.

Chi rende felice uno che, come me, ha perso il cuore,  
trova soddisfazione di cuore, e gode di fama.

Anche questo tempo, Khaliq, passerà:  
il Gurū, Gobind e Nānak cancellano ogni dolore!

6.

– – v / – v – v / v – – v / – v –(v)

*shod abr-e shararbār sefid o siyāh o sorkh*<sup>66</sup>  
*bāgh-ast az bahār sefid o siyāh o sorkh*

*khāl-e siyāh o gawhar o yāqut-e ābdār  
zibad ba gush-e yār sefid o siyāh o sorkh*

*dar mawj-e khanda az bon-e dandān mesi negar  
pān kard āshkār sefid o siyāh o sorkh*

*az partov-e jamāl o bonāgush-e zolf-e yār  
ā'ina dar kanār sefid o siyāh o sorkh*

*khun*<sup>67</sup> *gasht del ze bas ke ba hejrān-e ān negār  
shod chashm-e ashkbār sefid o siyāh o sorkh*

<sup>65</sup> Khaliq (1997: 118).

<sup>66</sup> L'emistichio non rispetta lo schema metrico del *ghazal*.

<sup>67</sup> Il testo riporta *chun*, un evidente errore di stampa.

*az chashm-e sormanāk chekid ashk bar rokḥ-ash  
gawḥar shod āshkār sefid o siyāḥ o sorkḥ*

*yād-e khaṭ-ash cho sang konad sorkḥ rang-e chashm  
shod dida z-in ghobār sefid o siyāḥ o sorkḥ*

*soḥbat ze fayz-e bāṭen-e sayyed gholām shāḥ  
khwāḥam ba bishomār sefid o siyāḥ o sorkḥ*

*bi ekhtiyār del ba vatan mikashad khaliq  
bāshad agar bahār sefid o siyāḥ o sorkḥ*<sup>68</sup>

La nuvola che sparge scintille s'è fatta bianca nera rossa:  
il giardino, per la primavera, è bianco nero rosso.

Il neo nero e la perla e il rubino splendente,  
adornano l'orecchio all'amica, bianca nero rosso.

Nell'onda del riso che rivela i suoi denti, tu guarda il *missī*:  
ti mostra anche il *pān*<sup>69</sup>, bianco nero rosso.

Per il raggio di bellezza ed il collo dove ricciolo si piega,  
là accanto lo specchio diventa bianco nero rosso.

Sanguina il mio cuore, da quanto nel distacco dall'amica  
divennero gli occhi che spargono lacrime bianchi neri rossi.

Dall'occhio dipinto le cadde una lacrima in volto:  
apparve in tal modo una perla, bianca nera rossa.

Il ricordo della sua fine peluria, quale pietra colora gli occhi  
[di rosso:  
per questa polvere gli occhi sono bianchi neri rossi.

La compagnia per la grazia interiore di Sayyed Gholām Shāḥ,  
senza limiti la voglio bianca nera rossa.

Senza scelta il cuore trascina Khaliq alla patria,  
se viene la primavera, bianca nera rossa.

<sup>68</sup> Khaliq (1997: 125).

<sup>69</sup> Si vedano le note 52 e 53.

7.

- v - - / - v - - / - v - - / - v -(v)

*rawnaqafzāy-e chaman yārān parirokešāra shod*  
*sarv o gol qomri o bolbol sarkhwosh-e nazāra shod*

*raftam az khwod bord dard-ash dar kanār rāhat-am*<sup>70</sup>  
*'ozv'ozv-e biqarār-am jonbesh-e gahvāra shod*

*bar sar-e mozhgān ze ashk-am bi to ay sarv-e ravān*  
*del ze jush-e gerya[hā-y-am]*<sup>71</sup> *tā zanakh damkhwāra shod*

*dars-e rangin-e sahar mikhwānd bolbol az lab-ash*  
*gol ze hayrat dar golestān jā ba jā sipāra shod*

*layliy-e shawq-i bovad az mahmal-e del jelvagar*  
*dar biyābān-e talab majnun 'abath āvāra shod*

*in qadar ghāfel shodan ay sangdel az mā cherā*  
*bin ke bar hāl-e nezār-am mum sang-e khāra shod*

*tangdasti gasht liken lotf-e mamduh-e khaliq*  
*āmada sāzād chāra-i dard-e man bichāra shod*<sup>72</sup>

Ha aumentato lo splendore del prato, amici, quel volto di fata:  
 il cipresso, la rosa, la tortora e l'usignolo si son fatti spettatori  
 [ebbri.]

Fuggii da me stesso, il dolore per lui portò via la mia quiete  
 e furono, le mie membra sconvolte, oscillare di culla.

O cipresso che avanzi, in assenza di te, per le lacrime che ho sulle  
 e per il ribollire dei miei pianti il cuore è diventato un vicino  
 [ciglia  
 [del mento.]

L'usignolo imparava dalle sue labbra la lezione dipinta dell'alba,  
 e per lo stupore la rosa, laggiù nel roseto, in trenta parti  
 [si sciolse]<sup>73</sup>.

\* <sup>70</sup> L'emistichio non rispetta lo schema metrico del *ghazal*.

<sup>71</sup> L'integrazione ristabilisce il rispetto dello schema metrico, altrimenti corrotto.

<sup>72</sup> Khaliq (1997: 127).

<sup>73</sup> Il termine persiano *sipāra*, qui tradotto con «trenta parti», indica anche le trenta sezioni (in arabo, *joz'*) in cui si suddivide il Corano.

Una Leilà d'entusiasmo appare dal palanchino del cuore:  
invano si perse vagando Majnun, nel deserto ove cerca.

Perché mai farti ignaro di me in tale modo, o tu cuore di pietra?  
Non vedi? Sapendomi afflitto così, divenne il granito una cera.

Venne miseria, però giunse la grazia di chi da Khaliq è lodato  
a portarvi un rimedio, e si ritrovò senza scampo il mio dolore!

8.

- - v / - v - v / v - - v / - v -(v)

*tā dar jagar az ān mozha paykān na mirasad  
saylāb-e khun ze dida ba dāmān na mirasad*

*gol sinachāk tā sar-e bāzār mirasad  
ruz-i ke olfat-am ba golestān na mirasad*

*ma psand shaykh-e shahr agar bāda mikhworad  
har bulbavas ba mastiy-e rendān na mirasad*

*tā del ba 'eshq-e hamchokhwod-i khun na mikonad  
golpirahan ba khāk-e shahidān na mirasad*

*del jelvagāh-e u-st ba dayr o haram che kār  
pāy-e ma-rā che shod ke ba darbān na mirasad*

*har qaṭra khun ke bar sar-e mozhgān gereh shavad  
yak la'l-e inchonin ze badakhshān na mirasad*

*dir-i-st az qalamrov-e panjāb kāghadh-i  
chun ḥarz-e del ze jāneb-e yārān na mirasad*

*may khwor khaliq gham ma khwor az 'āqebāt ma tars  
'afv-ash magar ba ḥāl-e gonāhān na mirasad'<sup>74</sup>*

Finché da quelle ciglia non giunge nel cuore una freccia,  
alluvione di sangue non giunge, dagli occhi, sul grembo.

La rosa se ne andrà con il petto ferito fino al mercato,  
il giorno in cui non avrò intimità col roseto.

Non plaudire allo sheykh del villaggio, se vino egli beve,  
ché non tutti gli sciocchi raggiungono l'ebbrezza dei bevitori.

<sup>74</sup> Khaliq (1997: 132).

Finché non insanguina il proprio cuore per uno a sé pari,  
chi ha la camicia di rosa non giunge alla terra dei martiri.

Il cuore è il sol luogo ove Egli appare, il tempio e la Ka'ba  
[a che pro?  
Che cosa è accaduto ai nostri piedi, che non arrivano sino  
[al guardiano?

Ogni goccia di sangue che a punta di ciglia s'annoda  
è un rubino, e dal Badakhshān non ne giunge uno pari<sup>75</sup>.

È molto tempo che dalla provincia del Panjāb non giunge  
una missiva d'amici che m'addolcisca la pena del cuore.

Bevi il vino, Khaliq, non bere dolore, non darti pensiero del dopo:  
non viene forse il Suo perdono, per quanti hanno commesso  
[peccato?

9.

- - v / - v - v / v - - v / - v -(v)

*ay dust goftoguy-e to az nayshekar ladhīdh*  
*lā'l-e lab-at ze qand o nabāt o shekar ladhīdh*

*shirinshomāyel-am ba zamin-i ke pā nehad*  
*tubā damād bovad thamar-ash sar ba sar ladhīdh*

*bimār-rā ke ru ba shafā āvarad maraz*  
*bāshad davā-ye talkh beh az golshekar ladhīdh*

*hamvār kon neshib o farāz-e zamāna-rā*  
*chandān ke hamcho nush bovad nishtar ladhīdh*

*bi shak barāy-e nashaparastān-e kohnarend*  
*khun-e kabutar-ast ze athmār-e tar ladhīdh*

*sāqi biyār bang bedeh gar sharāb ni-st*  
*v-ar bast kuknār bovad chun shekar ladhīdh*

*lotf-e sokhan cho shahd o shekar dar madhāq-e jān*  
*mā-rā bovad kbaliq ze har noktavar ladhīdh<sup>76</sup>*

<sup>75</sup> Il Badakhshān, regione impervia tra gli odierni Afghanistan e Tajiki-  
stan, era famoso per i rubini di qualità superba.

<sup>76</sup> Khaliq (1997: 138). Il *ghazal* è un *javāb* a un componimento di  
Āfarin. Il *matla'* del *ghazal* imitato è il seguente: *ay chun tarakhom-e to*  
*setam dar athar ladhīdh/ zahr-at ba talkhkāmi-ye man chun shekar ladhīdh*  
(la tua violenza è deliziosa, negli effetti, come compassione,/ ed è il tuo

Il tuo parlare, amico, è più delizioso dello zucchero di canna:  
è più delizioso, il rubino del tuo labbro, di zucchero,  
[*qand* e *nabāt*<sup>77</sup>.

Sulla terra ove il mio soave amico ripone il suo piede,  
cresce un *hubā*, e dà frutti tutti deliziosi.

Per un ammalato, se il morbo s'avvia a guarigione,  
è più delizioso di rose in conserva, l'amaro rimedio.

Rendi uguali, per noi, gli alti e bassi del tempo,  
e così il bisturi sarà delizioso quanto l'ambrosia.

Senza dubbio per i vecchi bevitori che adorano l'ebbrezza  
il sangue della colomba è più delizioso dei frutti freschi.

Portaci l'hascisc, coppiere, offri quello, se il vino non c'è,  
e se invece c'è l'oppio, ecco è tal quale zucchero delizioso!

La grazia della parola, per il palato dell'anima, è come zucchero  
[e miele,  
e per noi è Khaliq più delizioso d'ogni altro sapiente oratore.

10.

- v - - / - v - - / - v - - / - v - (v)

*bas ke dārad nash'a dar sar delrobāy-e ābshār*  
*bar zamin mastāna ghalṭad khwoshadā-ye ābshār*

*dāman-e kuh o fazā-ye delfarib-e āb-e ravān*<sup>78</sup>  
*mibarad bi ekhtiyār az khwod ṣedā-ye ābshār*

*āb rizad bar zamin o gol konad chandin ṭelesm*  
*raqṣad o dast-i bar ārad dar do'ā-ye ābshār*

*juy-e āb-i dar miyān har do*<sup>79</sup> *ṭaraf khwosh bahār*<sup>80</sup>  
*rawnaq-e nawrang o ṣad barg az 'atā-ye ābshār*

*āb chun ghalṭad ba ruy-e sang gardad khwoshgovār*  
*dam ba dam bā ṣad zabān guyad thanā-ye ābshār*

veleno delizioso come zucchero, a questo mio palato amaro; Āfarin 1967:  
301).

<sup>77</sup> Il *qand* e il *nabāt* sono due tipi di dolcificante.

<sup>78</sup> L'emistichio non rispetta lo schema metrico del *ghazal*.

<sup>79</sup> Il testo riporta *dar*, un evidente errore di stampa.

<sup>80</sup> L'emistichio non rispetta lo schema metrico del *ghazal*.

*reshṭa bar pāy-e negah pichad ba sān-e morgh del  
kub-e sabz-ash karda vā zolf-e rasā-ye ābshār*

*az zar-e golashrafi nazẓārāgi chun bāghbān  
nadr bar kaf migodhārād zar barāy-e ābshār*

*ni-st ghayr az ḥaq sazā-ye vajd o vaṣṭ-ash ruz o shab  
kas na mifahmad ba dawrān modda'ā-ye ābshār*

*bi takallof raftan-i dārad pa'i ahl-e nāzar  
kheẓr-e rāh-e bikhwodi bāshad nedā-ye ābshār*

*har saḥar az manẓar-e ārāmgāh-e in makān  
fayz-e digar midehad delkash navā-ye ābshār*

*dar chonin jā'i ke ferdaws ast bar ruy-e zamin  
del ḥazin dāram nāzar bar delgoshāy-e ābshār*

*del ba panjāb-am gham-e vābastagān-am mikashad  
khwosh na miāyad ba nākhwosh khwosh ṣedā-ye ābshār*

*ṣāhebā jawharshenāsā bandaparvar moqbelā  
eẓẓerāb-am shod fozun az hāyhāy-e ābshār*

*karda budam pish az in yak māh 'arẓ-e modda'ā  
bāz āvarda ba ḥarf-am rahnamāy-e ābshār*

*chand bār-am karda-i ommidvār-e marḥamat  
'ajz-e man manẓur dāri chun leqā-ye ābshār*

*yak nāzar farmā ke rang-e rafta bāz āyad ba ru  
ghoncha-ye del beshgofad z-āb o havā-ye ābshār*

*gol berizad nārvan az lāla k-andar mol khaliq  
bād ābādān ba in farrokh benā-ye ābshār<sup>81</sup>*

Tanta ebbrezza ha nella testa, quel ladro di cuori che è la cascata,  
che ubriaca s'arrotola a terra, la melodiosa cascata.

Le pendici del monte e lo spazio affascinante di quella corrente  
da sé portano via, senza scelta, la voce della cascata.

L'acqua si versa per terra, e fioriscono molti talismani:  
l'acqua comincia a danzare ed eleva le mani a invocare la cascata.

<sup>81</sup> Khaliq (1997: 140-141)

QUINDICI *GHAZAL* PERSIANI DI DIVĀN SINGH KHALIQ LĀHURI

Un torrente nel mezzo, e sulle sponde dolci è primavera:  
splendore di nuovi colori, centinaia di foglie, ecco il dono  
[della cascata.

Quando l'acqua scorre sulla pietra diventa deliziosa,  
e ogni attimo, con cento lingue diverse, canta lodi alla cascata.

Il cuore attorce un filo alle gambe dello sguardo, come a  
[un uccelletto:  
la sua verde montagna ha slegato, il ricciolo perfetto della cascata.

Con oro di calendule, la contemplazione, qual fosse giardiniere  
si pone sul palmo la sua offerta preziosa per la cascata.

Tranne Verità, nessuno è degno d'estasi e unione con lei, notte  
[e giorno:  
nessuno sa che cosa vuole, girando, la cascata.

Chi ha acuto lo sguardo è in grado di seguire senza sforzo:  
è il Kheẓr della via a sconvolgimento, il richiamo della cascata.

Ogni alba, se osservi la santa quiete in questo luogo,  
ti dà una grazia nuova, il canto avvincente della cascata.

In tale luogo, che è un vero paradiso sulla terra,  
è triste il mio cuore, e pure ho lo sguardo sull'amena cascata.

Il mio cuore è in Panjāb, e sente dolore per quanti mi sono legati:  
non dà gioia, a chi non ha gioia, il suono gioioso della cascata.

O compagno, o conoscitore d'essenze, o tu generoso coi servi,  
la mia angoscia s'è accresciuta, all'udire i richiami di cascata.

Per un mese, prima d'ora, ho presentato la mia richiesta,  
e di nuovo mi porta a parlare, la guida che è la cascata.

Varie volte mi hai fatto sperare nella compassione,  
ma tu custodisci la mia debolezza che è simile al volto  
[della cascata.

Concedi uno sguardo, sì che sul volto ritorni il colore svanito,  
e s'apra il bocciolo del cuore, per l'acqua e l'aria di questa cascata.

L'olmo versa fiori di tulipano nel vino, Khaliq!  
Che sia florida, con questa letizia, la fonte della cascata!

11.

- v - - / - v - - / - v - - / - v -(v)

*ni hamin del az to dar bazm-e sharāb āyad ba raqṣ  
'oṣv'oṣv-e biqarār-am chun kabāb āyad ba raqṣ*

*gar chonin ashk-e zabān-ash sar ba tufān mikashad  
gonbad-e dastār-e vā'eṣ chun ḥobāb āyad ba raqṣ*

*lafz bar alfāz az sharḥ-e tab-e hejrān-e u  
khun-e sina ruy-e ātash dar kabāb āyad ba raqṣ*

*āmadi dar khima-ye man bād o bārān shod shoru'  
jāy-e ān dārad negāh-am chun tanāb āyad ba raqṣ*

*chun ba daryā to ba suy-e mā shamim-e jānfazā  
mawj-e āb az ḥalqa-ye ḥar pichotāb āyad ba raqṣ*

*bar rokh-e gol sāghar-i golrang chun giri ba dast  
dokhtar-e ṣufi ba golshan bi hejāb āyad ba raqṣ*

*dar chaman chun dar shavi gol niz khandān mishavad  
dbarra didam dar sho'ā'-e āftāb āyad ba raqṣ*

*bi takallof del ba ruy-e ekhtiyār az kaf khaliq  
noqrapush-am cho ba shab dar māhtāb āyad ba raqṣ*<sup>82</sup>

Non solo il mio cuore, per te, al convito d'ebbrezza viene  
[a danzare,  
ma tutto il mio corpo inquieto, qual fosse un arrosto, viene  
[a danzare.

Se la lacrima della sua lingua alza la testa e diventa un tifone<sup>83</sup>,  
la cupola del turbante del predicatore, qual bolla, viene a danzare.

Una parola tra le altre, per spiegare la febbre nella sua lontananza,  
e il sangue del petto, sul fuoco, come un arrosto viene a danzare.

Venisti nella mia tenda, ed ebbero inizio vento e pioggia,  
è giusto che ora il mio sguardo, qual corda, venga a danzare.

Tu vieni verso di noi come profumo vivificante sul mare:  
l'onda, dall'anello che è in ogni suo piega, viene a danzare.

<sup>82</sup> Khaliq (1997: 149).

<sup>83</sup> Khaliq si riferisce alle improvvise fiammate causate dalle gocce di grasso che cadono nel fuoco durante la cottura dell'arrosto.

Quando innanzi alla rosa tu afferra la coppa color della rosa,  
senza velo il fringuello, laggiù nel roseto, viene a danzare.

Quando tu fai l'ingresso nel prato, anche la rosa diventa ridente,  
e ho visto, nei raggi del sole, che anche la polvere viene a danzare.

Senza sforzo e per libera scelta, o Khaliq, perdo il cuore,  
quando al chiaro di luna, la sera, il mio amore vestito d'argento  
viene a danzare.

12.

- - v / - v - v / v - - v / - v -(v)

*dar yād-e fandoq-e to bikhwod az sharār nabz*  
*zuzad ze duriy-at che qadar bi qarār nabz*<sup>84</sup>

*aknun godbasht kār ze kār ay masih-e man*  
*dārad ba maqdam-e to dam-i enteẓār nabz*

*misukhtam dar ātash-e hejr-e to kāsh bin*  
*simābvār mitapad az enteẓār nabz*

*rahm-i ba zār-e nāliy-e bimār-e khwīsh-tan*  
*ma'dhur gerya mikonad-am hamcho tār nabz*

*yak bār dast-e khwīsh ba dast-am godhāshti*  
*maḥv ba loṭf-e to bud dar mazār nabz*<sup>85</sup>

*jānā ba marg-e man nafas-e ākharin biyā*  
*har mu-st biqarār-e to k-u dar shomār nabz*

*gofti ghazal khaliq ba rang o qalam ze shawq*  
*az bahr-e dastbus-e to shod biqarār nabz*<sup>86</sup>

Ricordando la tua mandorla, il polso è fuori di sé dal dolore:  
quanto arde, ché tu sei lontano, il mio polso sconvolto!

O tu che per me sei qual Cristo, ora è tutto finito,  
e il polso trascorre una lunga attesa del tuo arrivo.

Bruciavo nel fuoco del distacco da te: magari tu vedessi  
come il polso, quale argento vivo, saltella per l'attesa.

<sup>84</sup> L'emistichio non rispetta lo schema metrico del *ghazal*.

<sup>85</sup> Lo schema metrico di questo emistichio appare corrotto.

<sup>86</sup> Khaliq (1997: 150).

Compassione, per il triste lamento di chi è malato per te!  
Il polso è scusato, se piange come una corda musicale.

Una volta tu posasti la tua mano sulla mia mano:  
per la tua grazia, il polso s'annullava nell'incontro.

Assistimi, amato, nell'ora della morte, all'ultimo respiro:  
ogni pelo del mio corpo è sconvolto per te come un polso!

Cantasti un *ghazal* elegante, Khaliq, e la penna in delirio,  
per il tuo baciamento, è divenuta un polso sconvolto.

13.

-- v / - v - v / v - - v / - v -(v)

*giram ke shab ze sho'la zaripush shod cherāgh*  
*kay bā jamāl-e yār hamāghush shod cherāgh*

*dar mahfal-i ke sham'-e jamāl-e to rawshan-ast*  
*az hayrat-e nazāra farāmush shod cherāgh*

*parvāna gar ba jadh-e mohabbat parid o sukht*  
*geryān godākht sham' siyahpush shod cherāgh*

*az partov-e jamāl-e to pāyandatar shavad*  
*suratpadhir-e halqa-ye āghush shod cherāgh*

*emshab ba yād-e ruy-e to dar ātash-e ferāq*  
*afrukht sukht bi khwod o madhush shod cherāgh*

*ay kuh-e tur in hama bar khwishtan ma nāz*  
*har shab ze šāf jelva qadahnush shod cherāgh*

*yā rab novid-e āmadan-e ki-st jānfazā*  
*didam dar anjoman hama tan gush shod cherāgh*

*nāzam ba faqr-e hazrat o fekr-e sokhan khaliq*  
*bā sham'-e tur hamsar o hamdush shod cherāgh*<sup>87</sup>

Mettiamo pure che a sera si vestì d'oro con la fiamma la lanterna:  
quando mai potè abbracciare la beltà d'amico, la lanterna?

Nella cerchia ove riluce la candela della tua bellezza,  
per lo stupore di quanto si vede hanno dimenticato la lanterna.

<sup>87</sup> Khaliq (1997: 155).

Se la falena, attirata dall'amore, prese il volo ed arse,  
la candela si sciolse piangendo, e si vestì di nero la lanterna.

Grazie al raggio della tua bellezza si fa più persistente,  
e prende la forma dell'anello dell'abbraccio, la lanterna.

Ricordando il tuo volto, questa notte, nel fuoco del distacco,  
s'accese e bruciò, uscì di sé e perse i sensi, la lanterna.

O monte Sinai, non andar così fiero di te stesso:  
bevve coppe ogni notte, al suo puro apparire, la lanterna.

O Signore, la buona nuova dell'arrivo di chi rallegra l'anima?  
Ho visto, al convito, che s'è fatta tutt'orecchie, la lanterna.

M'è vanto la povertà di Ḥaẓrat e l'ingegno di parola, Khaliq:  
alla candela del Sinai divenne un'uguale compagna, la lanterna.

14.

-- v - / - - v - / - - v - / - - v -(v)

*dāram del-e divāna-i chandin biyābān dar baghal*  
*ā'ina-ye ḥayrat ba kaf khworshid-e tābān dar baghal*

*dayr o ḥaram dar dida-am khāk-i o khesht-i bish nist*  
*dārand ma'bud-e azal gabr o mosalmān dar baghal*

*rafti o raft az dida-am yak dajla ashk-e la'lgun*  
*dārad del-e khungashta-am ṣad baḥr-e ṭufān dar baghal*

*tā in del-e shaydā-y-am shod jelvagāb-e olfat-am*  
*har gab ke az khwod miravam binam golestān dar baghal*

*raftam ba bazm-e delrobā porsid az man ki-sti*  
*goftam shahid-e ghamza-at begreft chandān dar baghal*

*sharmanda-ye 'afv-ash khaliq az kardahā-ye khwish ni-st*  
*dārad barāy-e maghferat ṣad bār 'eṣyān dar baghal*<sup>88</sup>

<sup>88</sup> Khaliq (1997: 160). Il *ghazal* è un *javāb* a un componimento di Bidel, il cui *matla'* è il seguente: *'omr-i-st chun gol miravam z-in bāg ḥarmān dar baghal/ az rang dāman bar kamar o ze bu garibān dar baghal* (è una vita che simile a rosa io me ne vado da questo giardino, con la delusione tra le braccia:/ come veste attorno alla vita ho il colore, come camicia sul petto ho il profumo; cfr. Bidel 1997b: II, 404).

<sup>89</sup> Khaliq (1997: 174).

Il mio cuore è folle: io ho molti deserti tra le braccia!  
Specchio di stupore nel palmo, sole fulgente tra le braccia!

Il convento, la Ka'ba, per me non son altro che terra e mattoni:  
i miscredenti e i musulmani hanno l'eterno Adorato tra le braccia!

Te ne andasti e mi scese dagli occhi un Tigri color di rubino:  
il mio cuore ferito ha cento mari in tempesta tra le braccia!

Da quando il cuore folle è per me luogo ove appare l'intimità,  
ogni volta che lascio me stesso, io vedo un roseto tra le braccia!

Andai al convito del ladro di cuori ed egli mi chiese chi fossi:  
dissi: «Un martire del tuo sguardo!», e mi strinse tra le braccia!

Khaliq non si vergogna delle proprie azioni, dinanzi al Suo perdo-  
no:  
per esser perdonato egli ha cento carichi di ribellioni tra le braccia!

15.

- v - - / - v - - / - v - - / - v - (v)

*mobtalā shod tā del-am bar ruy-e niku-ye sokhan  
abruy-e khubān na misanjām ba abruy-e sokhan*

*shab saḥar gardad ke tā fekr-e rasā ārad ba dast  
meşra'-e pichida-ye mazmun-e gisuy-e sokhan*

*rokbşat-e divānagi farzānagān moft-ast moft  
sar zad az jib-e khiyāl-e man pariruy-e sokhan*

*karda-am besyār taskhir-e del-e shāh o gedā  
sehr o jādu'i na mimānad ba jādu-ye sokhan*

*bi khwod az khwod rafta-am ba vādiy-e fekr-e rasā  
bas ke sarshār-am ze chashm-e mast-e ābu-ye sokhan*

*in ghazal goftam khaliq az fayz-e ṭab'-e durras  
āmad āb-e rafta inak bāz dar juy-e sokhan<sup>89</sup>*

Da quando il mio cuore è sopraffatto dal volto grazioso di parola  
a sopracciglia di belli preferisco sopracciglia di parola.

QUINDICI *GHAZAL* PERSIANI DI DIVĀN SINGH KHALIQ LĀHURI

Si fa aurora la notte finché l'ingegnoso pensiero stringe in mano  
un verso attorto e ricco di senso, una treccia di parola.

Ottenere la licenza a follia è cosa facile, uomini saggi:  
dal colletto della mia fantasia è apparso quel volto di fata che  
[è la parola.

Ho conquistato molti cuori di re e di mendicanti:  
nessun incantesimo assomiglia alla magia della parola!

Rapito fuggivo a me stesso nella valle dell'ingegnoso pensiero,  
da tanto m'ubriaca l'occhio ebbro di gazzella di parola.

Questo *ghazal*, o Khaliq, è la grazia d'un'indole che giunge lontano:  
l'acqua che era sparita è ora tornata nel rivolo della parola.

*Opere citate*

- 'Abdollāh, S.  
1992 *Adabiyāt-i fārsī men hinduwoñ kā ḥiṣṣa*, Delhi.  
Āfarin, Shāh Faqirollāh  
1967 *Kolliyāt-e Āfarin*, a cura di Gh. Rabbāni 'Aziz, Lahore.  
Aḥmad, 'A.  
1964 *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*,  
Oxford.  
1969 *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh.  
Aḥmad, Z.  
1977 *Pākistān men fārsī adab*, Lahore.  
Āzād, Mir Gholām 'Alī  
1913 *Sarv-e āzād*, Lahore.  
Bidel, 'Abdolqāder  
1997a *Il canzoniere dell'alba*, a cura di R. Zipoli e G. Scarcia,  
Milano.  
1997b *Kolliyāt-e Bidel*, a cura di A. Behdārvand e P. 'Abbāsi  
Dākani, 3 voll., Tehran, 1376.  
Hadi, N.  
1995 *Dictionary of Indo-Persian Literature*, Delhi.  
Ḥākem, 'Abdalḥakim  
1961 *Tadhkera-ye mardomdida*, Lahore.  
Hendi, Bhagvan Dās  
1958 *Safina-ye Hendi*, a cura di M. 'Aṭā al-Raḥmān Kākvi, Patna.  
Huseyn, Y.  
1927 *Les Kayasthas*, «Revue des Etudes Islamiques», I, pp. 455-  
458.

- Java, S.N.  
 1955 *Bhai Nand Lal Guya*, «Indo-Iranica», VIII, 3, pp.49-53.
- Khaliq, Divān Singh Lāhuri  
 1997 *Divān-e Khaliq*, a cura di N. Ershād, Lahore.
- Khwoshgu, Bindrabān Das  
 1959 *Safina-ye Khwoshgu*, a cura di M. 'Aṭā al-Raḥmān Kākvi, Patna.
- Losensky, P.E.  
 1998 *Welcoming Fighānī*, Costa Mesa.
- McLeod, W.H.  
 1968 *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, Oxford.
- Mo'in, M.  
 1992 *Farhang-e fārsi*, Tehran, 6 voll., 8ª ristampa, 1371.
- Mohiuddin, M.  
 1964 *Dar al-insba' and the Munshis under the Mughals*, «Indo-Iranica», XVII, 3, pp.1-17.
- Monnot, G.  
 1991 *Poèmes «kabīriens» de Hāfez*, in *Littératures médiévales de l'Inde du nord*, a cura di F. Mallison, Paris.
- Rumi, Jalāloddin  
 1984 *Kolliyāt-e Shams*, a cura di B. Foruzānfar, 10 voll., Tehran, 1363.
- Šā'eb-e Tabrizi  
 1994 *Divān-e Šā'eb-e Tabrizi*, a cura di S. Shamisā, [Tehran], 1373.
- Schomer, K. - McLeod, W.H. (ed.)  
 1987 *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi.
- Shafiq, Lachhmī Nārāyan  
 [s.d.] *Tadhkera-ye gol-e ra'nā, faṣl-e dovvom dar dbekr-e nokta-pardāzān-e aṣnāmiyān*, Lucknow.
- Tara Chand  
 1936 *The Influence of Islam on Indian Culture*, Allahābād.
- Zipoli, R.  
 1993 *The Technique of the Jawāb*, Venezia.

*ABSTRACT*

This paper deals with the Persian *ghazals* of Divān Singh Khaliq Lāhūrī, a little known Sikh poet who probably lived between Punjab and Kashmir during the 12<sup>th</sup>/18<sup>th</sup> century. The contribution of the Sikhs to the Persian literature is still an unexplored field: we try here to throw some light on the poetic production of a Sikh who chose to write Persian verse. Khaliq's poetry is influenced by the mystical ('*erfāni*') production of the Perso-Islamic tradition, but it also expresses the author's ties with the Sikh religion. By a stylistic point of view, the *ghazals* of Khaliq belong to the so-called 'Indian style' of the Persian poetry. An anthology of fifteen translated and transliterated *ghazals* is given.

*KEY WORDS*

Indo-Persian poetry. Sikh. Indian style.

Antonio Rigopoulos

L'ESAME CRITICO DEL NIRVĀṆA  
VENTICINQUESIMA SEZIONE DELLE  
MŪLA-MADHYAMAKA-KĀRIKĀ  
("STROFE RADICALI DEL CAMMINO MEDIANO")  
DI NĀGĀRJUNA

*anirodham-anutpādam-anucchedam-aśāsvatam /  
anekārtham-anānārtham-anāgamam-anirgamam //  
yaḥ pratītya-samutpādam prapañcopasamaṃ śivam /  
deśayāmāsa sambuddhas-taṃ vande vadatāṃ varam //*

*Senza arresto, senza originazione, senza annichilimento, senza eternità,  
senza unità, senza molteplicità, senza venuta, senza andata:  
Colui che [tale] coproduzione condizionata, pacificazione del dispiegarsi  
[del pensiero discorsivo, benevola,  
ha insegnata, il Perfettamente Cosciente, Questi io onoro, il Migliore  
[tra i parlatori!*

(Verso introduttivo alle *Mūla-madhyamaka-kārikā*)

*Introduzione*

Il celebre maestro buddhista Nāgārjuna ("elefante bianco", ad attestare l'eminenza della sua persona e della sua dottrina), sistematizzatore degli insegnamenti dell'immensa letteratura anonima dei *Prajñā-pāramitā-sūtra*<sup>1</sup> ("Aforismi della perfezione della gnosi"), visse probabilmente intorno al I-II sec. d.C. Le notizie storiche sul fondatore della prima e più antica scuola del Mahāyāna ("Grande veicolo"), il Madhyamaka ("del [sentiero] mediano" [fra negazione e affermazione]) altresì nota come Śūnyavāda o "dottrina del vuoto", sono quantomai scarse. Originario dell'India del sud (forse di Nāgārjunakoṇḍa, la "altura di Nāgārjuna" sul pianoro dello Śrīparvata; per altri, invece, del Vidarbha o del Saurāṣṭra) egli nacque in una fa-

<sup>1</sup> Per un inquadramento bibliografico degli studi sulla letteratura della *Prajñā-pāramitā*, a partire dai pionieristici lavori di Edward Conze e Étienne Lamotte, si veda J. W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Kosei Publishing Co., Tokyo 1997, pp. 60-61, 77-78, 104-105.

miglia hindū brāhmanica per poi convertirsi al Buddhismo. Pare fosse in rapporti d'amicizia col re Udayana, probabilmente da identificarsi con Gautamīputra della dinastia Śātakarṇi (circa 106-130 d.C.), un sovrano regnante nel paese degli Andhra. A questo re egli inviò delle lettere d'insegnamenti morali che son giunte fino a noi: la *Subhillekha* ("Lettera all'amico") e la *Ratnāvalī* ("Ghirlanda di gemme"). Una tradizione dell'India del nord vuole che Nāgārjuna sia stato contemporaneo del poeta buddhista Aśvaghoṣa e del re Kaṇiṣka II della dinastia Kuṣāṇa (che pare salisse al trono nel 119 d.C.). Fonti tibetane narrano che Nāgārjuna avrebbe risieduto e insegnato presso il monastero-università di Nālandā, sita presso Rājagṛha nel territorio dei Magadha. Ciò tuttavia non sembra storicamente plausibile, dal momento che questo straordinario complesso pare sia sorto solo nel V sec. d.C. Altre fonti asseriscono che il fondatore del Madhyamaka, oramai vecchio, si sarebbe ritirato fino alla fine dei suoi giorni sullo Śrīparvata, sulle rive della Kṛṣṇa nell'India del sud.

Molte sono le opere che vengono attribuite a Nāgārjuna. Gli studiosi reputano essere certamente sue almeno tredici di queste. Lo scritto più celebre è senza dubbio quello noto come *Mūla-madhyamaka-kārikā* ("Strofe radicali del cammino mediano"; d'ora in poi MMK), che è poi il suo *magnum opus* e il testo fondamentale della scuola. Questo consta di 448 o, meglio, 447 strofe (seguendo l'indicazione del de Jong che omette la *kārikā* settima della terza sezione essendo questa una citazione di *Ratnāvalī* 4.55, oltretutto mancante in tutti gli altri commenti alle MMK) suddivise in ventisette sezioni.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Nell'ordine, le ventisette sezioni trattano la critica dei temi seguenti: 1) causalità o condizioni (*pratyaya*); 2) movimento; 3) i sei organi di senso (*indriya*): vista, udito, olfatto, gusto, tatto e mente; 4) i cinque aggregati (*skandha*): materia (*rūpa*), sensazioni (*vedanā*), coscienze sensoriali (*saṃjñā*), latenze, ovvero tendenze e predisposizioni (*saṃskāra*) e coscienza complessiva, includente quella mentale (*viññāna*); 5) i sei elementi (*dhātu*): terra, acqua, fuoco, aria, spazio e coscienza; 6) concupiscenza (*rāga*), avversione (*dveṣa*) e offuscamento (*moha*); 7) le entità composte (*samskṛta*) caratterizzate da produzione, mutamento di stato e distruzione; 8) l'atto e l'agente (*karma-kāraka*); 9) il preesistente (*pūrva*); 10) il fuoco e il combustibile; 11) limiti (*koṭi*) anteriore e posteriore del *samsāra*; 12) il disagio (*duḥkha*); 13) i condizionati (*saṃskāra* = *samskṛta*); 14) la combinazione o contatto (*samsarga*); 15) la natura propria (*svabhāva*); 16) legame e liberazione (*bandhana-mokṣa*); 17) l'atto e suoi frutti (*karma-phala*); 18) il principio cosciente o Sé individuale (*ātman*); 19) l'esistenza dei tre tempi (passato, presente, futuro); 20) insieme o aggregato complesso (*sāmagrī*) di cause e

Di queste, noi esamineremo in particolar modo le ventiquattro *kārikā* della venticinquesima, dedicata alla nozione di *nirvāṇa*. Ogni sezione è dedicata alla critica di specifiche opzioni teologico-metafisiche, e soprattutto di diverse dottrine delle scuole del Buddhismo antico. Come vedremo, tale critica è compiuta attraverso l'impiego d'una implacabile dialettica. Nāgārjuna prende di mira i temi canonici dell'Abhidharma, ovvero della scolastica buddhista, e in particolar modo il "realismo" della scuola dei Sarvāstivāda.<sup>3</sup> La metodologia dialettica è approfondita da Nāgārjuna nell'importante opera *Vigraha-vyāvartanī* ("Quella che volge via i dibattiti"), in settanta strofe. Tra gli altri scritti da ascrivere a Nāgārjuna meritano d'essere segnalati la *Yukti-ṣaṣṭikā* ("Sessantina d'argomentazioni"), pervenutaci nelle versioni cinese e tibetana, e gli splendidi "quattro inni di lode" (*Catuḥ-stava*, comprendenti il *Lokātīta-stava*, il *Niraupamyā-stava*, lo *Acintya-stava* e il *Paramārtha-stava*).<sup>4</sup>

Il primo commento alle MMK è attribuito ad Āryadeva di Ceylon, che la tradizione vuole discepolo di Nāgārjuna. Delle

condizioni; 21) la produzione e distruzione (*sambhava-vibhava*); 22) il Buddha ovvero il Tathāgata; 23) errori o malintesi (*viparyāsa*) e impurità (*kleśa*); 24) le quattro nobili verità (*ārya-satya*); 25) il *nirvāṇa* o il non composto (*asamskṛta*) 26) i dodici nessi (*nidāna*) della coproduzione condizionata (*pratītya-samutpāda*); 27) le sedici tesi o opinioni (*dṛṣṭi*). Per una sintetica presentazione d'ognuna di queste sezioni così come per un ottimo inquadramento della tradizione testuale della scuola Madhyamaka, si veda D. Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1981 (vol. VII, fasc. 1 dell'opera *A History of Indian Literature*, a cura di Jan Gonda).

<sup>3</sup> Sulla letteratura dello Abhidharma e le sue tendenze dottrinali si vedano i fondamentali *Abhidharmastudien* di Erich Frauwallner, ora riuniti in E. Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Translated from the German by Sophie Francis Kidd under the Supervision of Ernst Steinkellner. SUNY Press, Albany, N.Y. 1995.

<sup>4</sup> Oltre ai già citati *Mūla-madhyamaka-kārikā*, *Vigraha-vyāvartanī*, *Yukti-ṣaṣṭikā*, *Catuḥ-stava*, *Subhṛllekha* e *Ratnāvalī*, gli altri sette testi ascritti a Nāgārjuna sono i seguenti: *Sūnyatā-saptati*, *Vaidalya-prakarāṇa*, *Vyavahāra-siddhi*, *Pratītya-samutpāda-hṛdaya-kārikā*, *Sūtra-samuccaya*, *Bodhicitta-vivaraṇa* e *Bodhi-sambhāraka*. Per una discussione critica su ognuno d'essi, si veda il fondamentale lavoro di Chr. Lindtner, *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987 (1a ed. 1982, Institute for indisk filologi). Per un aggiornato esame critico delle opere ascritte a Nāgārjuna si veda anche Karl Potter (a cura di), *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.* Volume VIII of the *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, pp. 97-184.

altre undici opere che la tradizione ascrive ad Āryadeva (a noi note solo in parte, grazie a versioni cinesi di Kumārajīva e Xuanzang), la più importante è certo il *Catuh-sataka* (“Le quattro centurie”). Altro commento, peraltro breve e adespota, alle MMK è quello noto come *Akutobhayā* (“Che non teme [nemico] da nessuna direzione”), andato perduto in sanscrito ma sopravvissuto in lingua tibetana e cinese. Seguono poi i commenti di Buddhapālita (circa seconda metà del V sec. d.C., proveniente da Tambala nell’India del sud) in lingua tibetana e del suo più giovane contemporaneo Bhāvaviveka (VI sec. d.C., proveniente da Malayagiri, nell’India del sud) in lingua tibetana e cinese (basato sul *Sitābhyudaya* di Devaśarman, andato perduto): com’è noto, da questi due maestri rivali si origineranno le sotto-scuole Madhyamaka dei Prāsaṅgika (“Sostenitori della riduzione all’assurdo”, più in armonia con l’originale insegnamento di Nāgārjuna) e degli Svātantrika (“Sostenitori della prova indipendente”, una corrente minoritaria favorevole all’utilizzo degli strumenti tradizionali della logica indiana). Di Candrakīrti (circa 600-650), anch’egli originario dell’India del sud (fu discepolo di Kamalabuddhi, a sua volta discepolo di Buddhapālita) e seguace dell’indirizzo Prāsaṅgika, è il vasto e autorevole commento noto come *Prasanna-padā* (“Dalle parole chiare”, l’unico commento che ci sia pervenuto integralmente nell’originale sanscrito): sarà questo l’ultimo e più autorevole rappresentante del Madhyamaka più tradizionalista. L’edizione critica delle MMK si è fondata sull’esame dei manoscritti della *Prasanna-padā* incorporanti le *kārikā* di Nāgārjuna: tre di questi manoscritti, dipendenti da un unico originale, furono utilizzati da Louis de La Vallée Poussin per la sua edizione del 1903-1913;<sup>5</sup> un quarto manoscritto nepalese, messo a disposizione da Giuseppe Tucci, fu invece utilizzato da J. W. de Jong per la sua edizione del 1977.<sup>6</sup> Una terza edizione delle MMK, con traduzione in

<sup>5</sup> L. de La Vallée Poussin (a cura di), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, St. Petersburg 1903-1913 (*Bibliotheca Buddhica*, n. IV).

<sup>6</sup> Per la nostra traduzione della sezione sul *nirvāṇa* ci siamo basati su questa edizione a cura di J. W. de Jong: Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, The Adyar Library and Research Centre, Adyar, Madras 1977.

Raniero Gnoli ha fornito una ottima traduzione italiana del testo delle MMK, corredata di introduzione e note: Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*. Boringhieri, Torino 1979 (1961). Que-

danese, fu preparata nel 1982 da Chr. Lindtner.<sup>7</sup> Naturalmente, la tradizione manoscritta è da compararsi con il testo delle MMK presente nei commentari cinesi e tibetani, come anche con le citazioni sparse d'esso rintracciabili nella vasta letteratura esegetica del Mahāyāna.<sup>8</sup>

st'opera di R. Gnoli comprende anche le traduzioni della *Vigraha-vyāvartanī* e del *Catuḥ-stava*. Sempre R. Gnoli ha offerto la traduzione d'una collezione d'altri importanti testi buddhisti – tra cui il settimo capitolo della *Prasanna-padā* – in *Testi buddhisti in sanscrito*, UTET, Torino 1983. Per quanto concerne le traduzioni in lingua inglese delle MMK, segnaliamo le seguenti: F. J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, Nashville 1967; K. K. Inada, *Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Essay*, Hokuseido, Tokyo 1970; D. J. Kalupahana, *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, SUNY Press, Albany, N.Y. 1986. Per un *excursus* bibliografico relativo agli autori che si sono cimentati con la traduzione inglese – anche solo di qualche verso – della sezione sul *nirvāna* delle MMK, si veda la nota 148 di Chr. Lindtner in Potter (a cura di), *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, *op. cit.*, pp. 729-730.

Sulle traduzioni di porzioni della *Prasanna-padā*, si devono ricordare i lavori di Th. Stcherbatsky (*The Conception of Buddhist Nirvāna*, Publ. Office of the Academy of Sciences of the USSR, Leningrad 1927, includente la traduzione della sezione sul *nirvāna*), S. Schayer (*Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Polska Akademia Umiejetności, Cracow 1931), É. Lamotte (“Madhyamakavṛtti – XVIIe chapitre: Examen de l'acte et du fruit.” In *Mélanges chinois et bouddhiques* 4 (1935-1936): 265-288), P. Tuxen (*Indledende Bemaerkninger til buddhistisk Relativisme*, B. Lunos Bogtrykkeri a/s, Copenhagen 1936), J. W. de Jong (*Cinq chapitres de la Prasannapadā*, *Buddhica* 9, Geuthner, Paris 1949), J. May (*Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti: Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine*, Collection Jean Przyluski 2, Adrien Maisonneuve, Paris 1959), M. Sprung (*Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, Routledge and Kegan Paul, London 1979, includente la traduzione della sezione sul *nirvāna*), T. Tanji (*Chūronshaku: Akiraka na kotoba I*, Kansai Daigaku, Osaka 1988). Nel 1988, M. Honda (*Chandorakīrti Chūronchū wayaku*, Kokusho Kankokai, Tokyo) e T. Okuzumi (*Chūronchūshakusho no kenkyū: Chandorakīrti “Prasannapadā”*, Daizō Shuppan, Tokyo) hanno prodotto traduzioni complete della *Prasanna-padā* in lingua giapponese.

Per una bibliografia generale – aggiornata al 1997 – degli studi su Nāgārjuna e il Madhyamaka, si veda de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, *op. cit.*, pp. 41, 43, 45, 62, 83-86, 106-108.

<sup>7</sup> Chr. Lindtner (a cura di), *Nāgārjunas filosofiske vaerker*. Indisker Studier 2, Akademisk Forlag, Copenhagen 1982.

<sup>8</sup> Per una breve comparazione tra il testo sanscrito delle MMK e la tradizione Madhyamaka cinese, si veda R. H. Robinson, *Early Madhyamika in India and China*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978, pp. 30-31. Per una importante comparazione delle versioni sanscrite, tibetane e cinesi delle

In virtù d'una dialettica sottile, le MMK smantellano tutte le diverse tesi o proposizioni (*dyṣṭi*) relativamente alle diverse opzioni teologico-metafisiche avanzate dai dogmatici, siano essi eternalisti (Śāśvatavādin, quali i Vedāntin hindū, sostenitori della realtà del principio spirituale dello *ātman*), nichilisti (Ucchedavādin, quali i materialisti Cārvāka/Lokāyata) o sostenitori – com'è il caso della scuola *bauddha* dei Sarvāstivādin – d'una qualche sostanzialità degli elementi d'esistenza (*dharma*) in accordo con la scolastica dello Abhidharma (si pensi poi alle opzioni dottrinali *bauddha* in fama d'eterodossia, quali quelle dei “personalisti” Pudgalavādin/Vātsīputriya o dei “trascendentalisti” Lokottaravādin, propugnanti la sovramondanità del Buddha). Nāgārjuna utilizza una serie di quattro proposizioni o tetralemma (*catuṣkoṭi*)<sup>9</sup> che – all'interno d'una prospettiva logica binaria di vero/falso rispettosa dei principi di non contraddizione e *tertium non datur* (come variamente certificato da Candrakīrti nella *Prasanna-padā*<sup>10</sup>) – son ritenute esaurire ogni possibile alternativa: 1) affermazione, 2) negazione, 3) affermazione e negazione insieme, 4) né affermazione né negazione. Il rigetto (e non la negazione) da parte di Nāgārjuna d'ogni lemma o *koṭi* riprende ed estende il rigetto tradizionalmente ascritto al Buddha medesimo. Infatti, come si evince dal canone pāli, il Sublime mantenne su di una serie di quattordici questioni “non dichiarate” (*avyākṛta-vastūni*) il Suo nobile silenzio, tacitando la stessa domanda metafisica alla radice (ritenendola cioè intrinsecamente improponibile e foriera del perniciosissimo veleno della proliferazione discorsiva): tra tali domande – tutte presentate in forma tetralemmatica con l'eccezione d'una in forma binaria, relativa alla identificazione o meno del soggetto cosciente col corpo –

MMK, con traduzioni in giapponese, si veda M. Saigusa, *Chūrongejusōran* (Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*-s; *Texts and Translations*), Dai-san Bunmeisha, Tokyo 1985. Per una comparazione tra testo sanscrito delle MMK e traduzioni tibetane, si veda A. Saitō, “Textcritical Remarks on the *Mūlamadhyamakakārikā* as Cited in the *Prasannapadā*.” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 33: 846 (24) – 842 (28). Dello stesso autore, si veda “A Note on the *Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā* of Nāgārjuna.” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 35: 487 (15) – 484 (18).

<sup>9</sup> Il termine tecnico *catuṣkoṭi* non è mai impiegato da Nāgārjuna e non lo si ritrova neppure nelle opere di Āryadeva o Candrakīrti. Lo troviamo invece nella *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* (9.2) ascritta a Prajñākaramati, laddove si cita un passo d'un tardo maestro Madhyamaka ch'è identificato con Saraha.

<sup>10</sup> Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, op. cit., p. 51.

basti ricordare quelle relative all'esistenza o meno del Buddha dopo la morte, o quelle relative all'eternità o meno del mondo.<sup>11</sup> Ora, per Nāgārjuna ogni 'entità' analizzata secondo lo schema del quadrangolo si riferisce ad una supposta realtà metafisica, che gli avversari reputano dotata di una autonoma natura/essenza propria (*svabhāva*). È evidente che nella prospettiva della via mediana fondata sulla scoperta dell'universale concatenazione e interdipendenza, il rigetto del primo *koṭi*, quello dell'affermazione o identità (tipica del partito eternalista o realista), porti con sé il rigetto anche del secondo *koṭi* che gli è opposto, ovvero quello della negazione o radicale differenza (tipica del partito nichilista). In una prospettiva ontologica, il terzo *koṭi* – necessitante di 'modificatori quantitativi' onde non infrangere il principio di non contraddizione – si rivela addirittura assurdo, cumulando le aporie intrinseche al primo e al secondo *koṭi*. Infine il quarto *koṭi*, il più 'pericoloso' in quanto esulante la dimensione empirico-esistenziale e prospettante un 'rifugio' nell'indicibilità e indescrivibilità d'un supposto assoluto, trascendente e misterioso – e dunque foriero d'ogni sorta di proliferazione

<sup>11</sup> Sugli *avyākṛta-vastūni* e la forma del *catuṣkoṭi* nel canone pāli, ci sia consentito rinviare a due nostri articoli: "The *avyākatāni* and the *catuṣkoṭi* Form in the Pāli *Sutta Piṭaka*, 1" (Roma: *East & West*, vol. 42, n. 2-4, dicembre 1992), pp. 227-259 e "The *avyākatāni* and the *catuṣkoṭi* Form in the Pāli *Sutta Piṭaka*, 2" (Roma: *East & West*, vol. 43, n. 1-4, dicembre 1993), pp. 115-140. Sulla logica e dialettica nāgārjuniana molto è stato scritto e continua a scriversi. Per un primo, eccellente inquadramento, con utili riferimenti alla storia degli studi, si vedano D. Seyfort Ruegg, "The Uses of the Four Positions of the *catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism." *Journal of Indian Philosophy* 5 (1977): 1-71; G. Bugault, "Logic and Dialectics in the *Madhyama-kakārikās*." *Journal of Indian Philosophy* 11 (1983): 7-76 (di particolare interesse epistemologico è la presentazione della distinzione tra 'vero', 'falso' e 'non luogo'). Nelle MMK l'espressione *na vidyate* ("non dato", denunciante l'assenza d'un referente reale; cf. l'esempio del "mantello di peli di tartaruga") ricorre 78 volte, *nopapadyate* ("non fondato", denunciante l'aporia tra due enunciati ovvero tra un enunciato e un fatto d'esperienza; cf. l'esempio della "città sospesa nel cielo") 58 volte e *na yujyate* ("non congiunto", denunciante un errore logico ovvero una impossibilità; cf. l'esempio del "figlio d'una donna sterile") 33 volte. Si veda inoltre Johannes Bronkhorst, "Nāgārjuna's Logic", in Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann (a cura di), *Bauddhavidyāsudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, Indica et Tibetica Verlag - Swisttal - Odendorf, 1997, pp. 29-37. Per una recente critica alla dialettica di Nāgārjuna, si veda R. P. Hayes, "Nāgārjuna's Appeal." *Journal of Indian Philosophy* 22 (1994): 299-378.

discorsiva, di credenza e attaccamento – è anch'esso rigettato: il principio del terzo escluso vieta infatti il ricorso ad ogni tipo di 'logica multipla' o indeterminatezza.

Tutti i fenomeni essendo insostanziali, vuoti (*śūnya*) e privi di natura propria (*niḥ-svabhāva*), ogni opzione metafisica o comunque ipostatizzante/ontologizzante viene rigettata attraverso una radicale *reductio ad absurdum* (*prasāṅga*): tramite un'opera di demolizione sistematica, Nāgārjuna mira a mostrare l'inconsistenza e le *intrinseche* aporie e contraddittorietà delle varie posizioni sostenute – utilizzando lo stesso linguaggio e le stesse categorie dell'avversario – senza mai avere una propria tesi o posizione (*pratijñā*) da difendere (tale atteggiamento fondamentale non proposizionale diverrà poi noto nel Madhyamaka come *prasajya-pratiṣedha*).<sup>12</sup> In effetti, anche allorché Nāgārjuna introduce delle controproposizioni, esse hanno un valore meramente strumentale. L'analisi decostruzionista di Nāgārjuna – che nelle MMK prende tipicamente in considerazione diadi (*śūnya/aśūnya*, *samskṛta/asamskṛta*, *bhāva/abhāva*, etc.) o anche triadi (*draṣṭṛ/darśana/draṣṭavya*, *rakta/rāga/rañjanīya*, etc.) di 'entità' o termini relati – mira proprio a mostrare l'interdipendenza d'ognuna di queste 'entità', giacché data la struttura dicotomica del pensiero discorsivo (*vikalpa*) e del linguaggio, nessuna d'esse può postularsi come una realtà in sé indipendente, dotata d'autonomia ontologica (*svabhāva*) in quanto tale. Nelle MMK, anche le diverse dottrine buddhiste vengono così ridotte ad espressioni di mera "verità discorsiva" (*samvṛti-satya*), propedeutica all'insegnamento della verità relativa alla realtà (*paramārtha-satya*, "verità del supremo oggetto"). Il riconoscimento delle due verità (*dve satye*) è certo cruciale nell'epistemologia di Nāgārjuna. Come leggiamo in MMK 24.8-9:<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Come dice Nāgārjuna in *Vigraha-vyāvartanī* 29 (nella traduzione di R. Gnoli): "Se io avessi una qualche tesi, senza dubbio sarei vittima di questi controsensi. Io, senonché, non ho nessuna tesi, e quindi non mi si può imputare nessun controsenso". Vedasi anche *Vigraha-vyāvartanī* 60. Per l'edizione critica della *Vigraha-vyāvartanī*, con introduzione e note, si veda K. Bhattacharya - E. H. Johnston - A. Kunst (a cura di), *The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartanī*, Motilal Banarsidass, Delhi 1986 (2a edizione rivista e ampliata).

<sup>13</sup> La traduzione di questi versi e dei sei seguenti è tratta da Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*. Introduzione, traduzione e note di R. Gnoli, *op.cit.*, pp. 82, 121-123.

24.8 L'insegnamento della legge da parte degli Svegliati (i Buddha) si svolge in base a due verità: la verità relativa del mondo e la verità assoluta.

24.9 Coloro che non discernono la differenza tra queste due verità, non discernono la realtà profonda insita nella dottrina degli Svegliati.

Sebbene tutto sia privo di consistenza ontologica, ovvero sia vuoto (*śūnya*), privo d'una sua propria essenza indipendente, ciononostante è soltanto attraverso l'utilizzo della verità o realtà convenzionale del mondo e del linguaggio – unico mezzo in nostro possesso – ch'è possibile sperare d'attingere la verità suprema.<sup>14</sup> In realtà, non si tratta di due piani differenti, ma dell'utilizzo positivo/salvifico o delusorio/invischiante delle categorie buddhiste e del linguaggio. Gli aggregati, gli elementi, il dolore, le stesse quattro nobili verità sono distinzioni mentali illusorie, non dissimili da una fata Morgana: tuttavia, di tali 'strumenti' non possiamo fare a meno proprio al fine di poterli, un giorno, trascendere. L'importante è non confonderli con cose reali, aventi consistenza ontologica, ma ricordarsi sempre del loro valore pragmatico, strumentale. Questa è la chiave di volta della prospettiva nāgārjuniana. In tal modo, anche il pensiero discorsivo, se usato in questa accezione di *reductio ad absurdum*, diventa un valido strumento, anzi l'unico, per raggiungere la verità suprema (*paramārthika*). Il valore del nostro pensiero non sta dunque nella sua realtà ma nella sua utilità pratica. Così come un chiodo ne scaccia un altro, allo stesso modo – paradossalmente – è attraverso la stessa nescienza (*avidyā*) applicata strumentalmente nel modo idoneo, ovvero seguendo l'insegnamento del Buddha (che, pur essendo esso stesso *avidyā*, è sommamente 'utile'), che è possibile attingere la pacificazione e cessazione finale (*nirvāṇa*).

Come recita la strofe successiva:

24.10 La realtà assoluta non può essere insegnata, senza prima appoggiarsi sull'ordine pratico delle cose: senza intendere la realtà assoluta, il *nirvāṇa* non può essere raggiunto.

La dottrina della vacuità, tuttavia, è di non facile comprensione e si presta a gravi fraintendimenti:

<sup>14</sup> Si veda, a questo proposito, *Vigraha-vyāvartanī* 28.

**24.11** La vacuità, male intesa, manda in rovina l'uomo di corto vedere, così come il serpente male afferrato o una formula magica male applicata.

Già alla strofe ottava della tredicesima sezione, Nāgārjuna aveva ammonito:

**13.8** La vacuità – han detto i Vittoriosi – è eliminazione di tutte le opinioni. Coloro poi per cui anche la vacuità è un'opinione questi li han detti inguaribili.

La vacuità o *śūnyatā* male intesa, coincide con l'innata tendenza dello spirito umano a oggettivare in una qualche pseudo-realtà i concetti che immagina. Ma la dottrina della vacuità non è da identificarsi con una qualche essenza o fondamento ontologico: esattamente al contrario, essa mira allo svuotamento di ogni ontologia. Il termine va inteso nella sua valenza *descrittiva* e dunque come un aggettivo, mai come un sostantivo (la stessa nozione di vacuità è, infatti, vuota!): così ogni *dharmā*, ogni aggregato è vuoto (*śūnya*), e pertanto costituito di autonomia o consistenza ontologica.<sup>15</sup> La vacuità è sempre da intendersi come 'relativa a', ovvero in termini di relazione: chi si attaccasse al concetto di *śūnyatā* come a qualche opinione o 'cosa' a sé stante (*bhāva*, *dharmā*, *padārtha*) viene perciò definito "incurabile" (*asādhya*; MMK 13.8). La difficoltà di tale insegnamento è bene espressa da Nāgārjuna nella strofe seguente:

**24.12** E per questo, la mente dell'Anacoreta si era ritratta dall'insegnamento della legge, pensando alla difficoltà che avrebbero avuto gli uomini di corto vedere a penetrarla.

Insieme alla dottrina cardine delle due verità, le strofe 18 e 19 della ventiquattresima sezione ci offrono l'insegnamento fondamentale:

<sup>15</sup> É. Lamotte, nell'introduzione alla sua traduzione del *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* (*L'enseignement de Vimalakīrti*. Bibliothèque du Muséon 51. Publications Universitaires, Louvain 1962) sottolinea come per il Madhyamaka tutti i *dharmā* siano: 1) privi di natura propria (*svabhāva-śūnya*), 2) non prodotti (*anutpanna*) e non distrutti (*aniruddha*), 3) originariamente in quiete (*ādi-śānta*) e per natura completamente pacificati (*prakṛti-parinirvṛta*), 4) privi di caratteri distintivi (*alakṣaṇa*) e conseguentemente ineffabili (*anirvacanīya*), inconcepibili (*acintya*), 5) eguali (*sama*) e non-duali (*advaya*). Naturalmente, per il Madhyamaka la ineffabilità e inconcepibilità non rimandano ad alcuna ipostatizzazione di stampo metafisico, né sono da intendersi come applicabili al quarto *koṭi* del tetralemma.

24.18 La coproduzione condizionata, questa e non altra noi chiamiamo la vacuità. La vacuità è una designazione metaforica. Questa e non altro la via di mezzo.<sup>16</sup>

Dunque, la dottrina della *śūnyatā* altro non è che la coproduzione condizionata o dipendente (*pratītya-samutpāda*, lett. “il con-sorgere essendovi state cause/condizioni”, articolantesi nella sua forma classica in dodici fattori o *nidāna* a partire dalla nescienza, *avidyā*), ovvero coincide con la scoperta esistenziale – che non è una opinione o un costrutto mentale! – dell’interdipendenza e relatività della rete di tutti i fenomeni, di ogni forza, di ogni *dharmā* in sé privi/vuoti (*śūnya*) d’ogni consistenza ontologica. È proprio nella consapevolezza rinnovellantesi istante per istante dell’equivalenza di *śūnyatā* e *pratītya-samutpāda* – veicolante l’intuizione profonda della via mediana (*madhyamā pratīpat*) – che i sempre risorgenti demoni del sostanzialismo e del nichilismo, unitamente alle loro infinite varianti, possono venire definitivamente abbandonati. Come in tutto il Mahāyāna, anche nel Madhyamaka tale vera gnosi coincide con la scoperta della interdipendenza incessante dei fenomeni – mai riducentesi a puro nulla, pur nell’assenza d’un soggetto cosciente – ed è intrinsecamente unita alla pratica della compassione (*karuṇā*). O, per meglio dire, gnosi (*prajñā*, termine che – peraltro – non compare mai né nelle MMK né nella *Vigraha-vyāvartanī*) e compassione (*karuṇā*) sono l’uno l’interfaccia dell’altro. In prospettiva religiosa piuttosto che filosofica, ciò è chiaramente espresso nell’attitudine dei due Bodhisattva Mañjuśrī e Avalokiteśvara. Così Mañjuśrī, il Bodhisattva della gnosi, regge nella mano destra la spada che recide ogni nescienza (*avidyā*), mentre nella mano sinistra regge un libro ch’è il simbolo della conoscenza. D’altro canto, Avalokiteśvara è l’emblema della perfetta e universale compassione. Invero, non v’è distinzione tra gnosi – da intendersi quale “*intuitio mystica*” trascendente la ragione, da attingersi attraverso la coltivazione del raccoglimento contemplativo – e compassione, tra Mañjuśrī e Avalokiteśvara, ma si tratta, per così dire, del ‘binario’ lungo il quale solo può darsi la liberazione. Come opportunamente nota Raniero

<sup>16</sup> A ciò fa eco *Vigraha-vyāvartanī* 22. Nella traduzione di R. Gnoli: “La produzione condizionata degli esseri, questa, noi diciamo, è la vacuità. Le cose che si producono condizionatamente sono infatti prive di natura propria.”

Gnoli: “Non esiste né dono né cosa donata né donatore, ma questa vacuità non la posso intanto realizzare se non dono e se non dono proprio nella consapevolezza dell’insussistenza di questo mio atto, che debbo compiere senza alcuna rappresentazione di fine. Nāgārjuna stesso, secondo la leggenda, ha donato, nelle sue nascite precedenti, 99 volte la sua testa per il bene del mondo.”<sup>17</sup> La vacuità è dunque una espressione o designazione puramente metaforica (*prajñāpti*) giacché essa non è altro che il processo continuo, dinamico, del *pratītya-samutpāda* costantemente rimodellantesi quale rete di condizionamenti.<sup>18</sup> Si potrebbe dire che in questo verso si condensa l’insegnamento fondamentale di Nāgārjuna. Logico corollario a tutto ciò è la strofe seguente:

**24.19** Visto che non esiste alcuna cosa non coprodotta condizionata-  
mente, non esiste neppure alcuna cosa non vuota.

Prima di passare all’esame della venticinquesima sezione delle MMK sul *nirvāṇa*, vediamo innanzitutto sinteticamente cosa indichi questo termine così essenziale.<sup>19</sup> *Nirvāṇa* significa letteralmente il “cessare di soffiare del vento” o anche lo “spegnersi d’una fiamma con un soffio”. Tipicamente, nel Buddismo antico il termine *nirvāṇa* o *pari-nirvāṇa* (“*nirvāṇa* completo”) si riferisce alla morte di un Buddha o di un santo

<sup>17</sup> Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo* (*Madhyamaka Kārikā*). Introduzione, traduzione e note di R. Gnoli, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>18</sup> Per una ottima seppur stringata presentazione dei temi centrali della posizione Madhyamaka, si veda J. May, “On Mādhyamika Philosophy.” In *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978): 233-241.

<sup>19</sup> Sulla interpretazione della nozione di *nirvāṇa* nel suo divenire storico relativamente alle diverse scuole *bauddha*, molte sono le analisi e gli studi che si sono susseguiti a partire dai fondamentali lavori di La Vallée Poussin (*Nirvāṇa*, G. Beauchesne, Paris 1925) e Stcherbatsky (*The Conception of the Buddhist Nirvāṇa*, *op.cit.*). Tra questi, ricorderemo i seguenti (in particolar modo significativi in relazione al Mahāyāna): T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, G. Allen & Unwin, London 1955; Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, *op. cit.*; G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*, University of Chicago Press, Chicago 1968; R. E. A. Johanson, *The Psychology of Nirvāṇa*, London 1969; R. Panikkar, *El Silencio del Dios*, Guadiana de Publicaciones, S. A., Madrid 1970; J. W. de Jong, “The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School.” *Journal of Indian Philosophy* 2 (1972): 1-6; J. W. de Jong, “Emptiness.” *Journal of Indian Philosophy* 2 (1972): 7-15.

(*arhat*) e designa la cessazione della vita *samsārica*, ovvero della serie di stati psico-fisici che – d’ora in poi – non lasciano più alcuna traccia karmica essendosi definitivamente esauriti.<sup>20</sup> La condizione d’essere “completamente spenti” (*pari-nirvāyin*) è ritenuta paradigma d’ineffabilità, essendo sottratta a nascita e morte. Di qui il silenzio del Buddha a proposito del Tathāgata (“Così andato”) dopo la morte. Infatti, il *nirvāna* non è definibile in alcun modo, né in termini di eternità d’esistenza né di fine. Esso è “non nato” (*ajāta*), “non venuto in essere” (*abhūta*), “non fatto” (*akṛta*), “non composto” (*asamskṛta*), “non messo in moto” (*apravarta*), “non fondato” (*apratistha*), “senza inizio” (*anārambhaṇa*) e “sottratto alla manifestazione” (*niṣ-prapañca*). Cionondimeno, nel Buddhismo delle origini troviamo utilizzati anche epiteti positivi riguardo al *nirvāna*, quali ad esempio “protezione” (*trāṇa*), “guado” (*tīrtha*), “rifugio” (*śaraṇa*). In uno tra i testi più antichi, esso è definito addirittura quale *brahma-prāpti* ovvero “attingimento del Brahman”, il che suona decisamente eretico in una prospettiva ortodossa e ingenera il sospetto che la concezione originaria della liberazione – almeno in alcuni ambienti *bauddha* – potesse esser simile alla prospettiva delle *Upaniṣad*, ovvero postulasse l’esistenza d’una qualche realtà trascendente. Comunque sia, è significativo come nel Buddhismo antico il *samsāra*, il ciclo inconcludente delle rinascite, sia opposto al *nirvāna*: così, se il *samsāra* è la cifra del “disagio” (*duḥkha*) e dell’“impermanenza” (*anitya*), il *nirvāna* lo è dell’“agio” (*sukha*) e della permanenza o “saldezza” (*dhruva*). Ovviamente, nella prospettiva ortodossa tanto il *samsāra* quanto il *nirvāna* condividono il fatto di essere privi di un Sé (*anātman*). Di fatto, nella prospettiva Sarvāstivādin e della scolastica dell’Abhidharma il *nirvāna* è esso stesso uno dei settantacinque elementi d’esistenza (*dharma*), ancorché uno dei tre “non composti” (*asamskṛta*, unitamente a *nirodha* e *buddha*).

Se il Buddhismo antico era partito dal rigetto della realtà ontologica dell’*ātman*, radice d’ogni attaccamento (*upādāna*), il Madhyamaka estende tale rigetto a tutti i *dharma*, i quali

<sup>20</sup> Per la traduzione italiana del celeberrimo testo del canone pāli narrante il *pari-nirvāna* del Buddha, si veda E. Frola (a cura di), *Il grande dialogo del nirvāna definitivo (Mahāparinibbānasuttanta)*. Introduzione di M. Piantelli. Tea, Milano 1995.

non sono più da intendersi come realtà discrete e autonome ma come una rete d'interdipendenze dinamiche, perennemente in flusso istante dopo istante. Giacché la vacuità universale equivale al *pratītya-samutpāda*, tutti i *dharmā* – *nirvāṇa* compreso – sono destituiti di qualsivoglia autonomia ontologica: applicando il tetralema, Nāgārjuna evidenzia nella sezione venticinquesima delle MMK come del *nirvāṇa* non si possa predicare né l'essere (*bhāva*), né il non essere (*abhāva*), né l'essere e il non essere insieme (*bhāva* e *abhāva*; un assurdo), e neppure né l'essere né il non essere (*na bhāva na abhāva ca*), ovvero l'indeterminatezza, ch'è inaccettabile. È così che quelli che erano 'poli opposti' nella visione metafisica del Buddismo antico – *samsāra* e *nirvāṇa* – vengono ora a realizzarsi come assolutamente non-duali, ovvero le due facce d'una stessa medaglia. Allorché albeggi la vera gnosi e si vedano le cose 'così come sono', ovvero si colga l'essenza del *pratītya-samutpāda*, tra *samsāra* e *nirvāṇa* non si scopre esservi la benché minima differenza o proprietà differenziatrice (*viśeṣaṇa*; si noti come la celeberrima strofe, MMK 25.19, non affermi l'identità tra *samsāra* e *nirvāṇa* bensì la loro non distinguibilità o non-dualità). È evidente che il *nirvāṇa* non può certo essere oggettivato nel *vikalpa* delle contrapposte diadi del pensiero discorsivo (in questo caso: *samsāra/nirvāṇa* o *bandhana/mokṣa*): per il santo cui – in virtù della disciplina (*śīla*) e della pratica contemplativa (*samādhi*) – si sia schiusa la verità assoluta (*paramārtha*, *tattva*, *dharmatā*) frutto della vera gnosi (*prajñā*), non si dà né sopraggiungere del *nirvāṇa* né rimozione del *samsāra*: vi è solo e semplicemente il riconoscimento d'un impersonale svolgersi, d'un 'farsi' della concatenazione universale. Questa decisiva appercezione, questo scarto che è *in primis* epistemologico, appunto un 'accorgersi', consente di realizzare esperienzialmente il *nirvāṇa* nel *samsāra* (giacché proprio l'immaginare *samsāra* e *nirvāṇa* come appartenenti a due domini separati è la *avidyā* o distorsione epistemologica fondamentale, foriera d'ogni sorta d'illusioni e d'attaccamenti). È significativo come nella realizzazione della non-dualità di *samsāra* e *nirvāṇa*, il silenzio non proposizionale del Buddha si estenda all'intero ambito fisico e fenomenico. Infatti, se l'insegnamento buddhista delle quattro nobili verità e della coproduzione condizionata ci disvela la processualità della realtà, il suo svolgimento ovvero il *come* d'essa, nulla pretende di dirci relativamente al darsi – per quanto

istantaneo e contingente – delle ‘cose’, del ‘mondo’ e della nostra stessa ‘personalità’ provvisoria. Rimane dunque intatto, e non potrebbe essere altrimenti, il mistero relativamente al senso della nostra presenza e al perché del mondo, ch’è testimonianza d’un autentico afflato religioso. Il Madhyamaka, lungi dal favorire una qualche forma di desacralizzazione o secolarizzazione della realtà – cui l’originale prospettiva anti-metafisica del Buddhismo antico parrebbe (in verità, solo apparentemente!) inclinare – rivela quella che potremmo piuttosto definire la sacertà non categorizzabile e non oggettivabile dello stesso mondo fenomenico e di tutti i *dharmā*. È il mistero stesso che sta al fondo o al cuore di tutta l’immensa, stupefacente rete del farsi condizionato, di cui anche la nostra minuscola ‘traiettoria karmica’ è parte. Da questo stupito riconoscimento, equanime e distaccato, della profondità del mistero che ci avvolge e siamo, deriva lo slancio mistico di Nāgārjuna medesimo, apprezzabile nell’innologia del *Catuhstava*. Nella incommensurabilità del nobile silenzio, ogni possibile proposizione o ipostatizzazione – positiva, negativa, positiva e negativa, indeterminata – derivante dall’attività del pensiero discorsivo viene finalmente a cadere, è ‘lasciata andare’. Questo radicale distacco è esso stesso un processo, che si attualizza istante per istante: tale è la pacificazione definitiva, benevola (*śiva*). È ora giunto anche per noi il tempo di tacere e lasciare la parola al maestro Nāgārjuna.

## L'ESAME CRITICO DEL NIRVĀṆA

*yadi śūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ /  
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate //*

1. [Un obiettore dice:]<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Tale obiezione evidenzia il punto di vista del ‘Piccolo Veicolo’, probabilmente di un ‘realista’ Sarvāstivādin postulante l’effettiva realtà di *skandha* e *dharmā*. Nelle strofe seguenti è Nāgārjuna a rispondere. Candrakīrti, nella *Prasanna-padā*, distingue tra i due tipi di *nirvāṇa* tradizionalmente riconosciuti nel Buddhismo antico: “*nirvāṇa* con un residuo di [aggregati d’] appropriazione” (*sopadhīṣeṣa-nirvāṇa*), ovvero attinto in vita con la cessazione di “sete” (*tṛṣṇā*) e “nescienza” (*avidyā*), e “*nirvāṇa* senza

Se **vuoto** [è] tutto questo (= la realtà fenomenica, il mondo), originazione non c'è, né [c'è] sparizione [d'alcunché]:  
[e dunque] in virtù dell'eliminazione o arresto di che cosa si ammette il *nirvāna*?

*yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ /  
prabhāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate //*

2. [Da qui in poi, Nāgārjuna dice:]

Se **non vuoto** [è] tutto questo (= la realtà fenomenica, il mondo), originazione non c'è, né [c'è] sparizione [d'alcunché]:  
[e dunque] in virtù dell'eliminazione o arresto di che cosa si ammette il *nirvāna*?<sup>22</sup>

*aprabhāṇam asaṃprāptam anucchinnaṃ aśāsvatam /  
aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate //*

3.

**Non** eliminato, **non** attinto, **non** distrutto, **non** eterno  
**non** arrestato, **non** originato: questo è detto il *nirvāna*.<sup>23</sup>

residuo di [aggregati d'] appropriazione" (*nirupadhiṣeṣa-nirvāna*), attinto in morte. Candrakīrti paragona il primo tipo ad una città da cui è stata sradicata ogni banda criminale, e il secondo tipo ad una città da cui è stata sradicata ogni banda criminale e che è essa stessa distrutta. Per traduzioni in lingua occidentale del commento di Candrakīrti alla sezione sul *nirvāna* di Nāgārjuna, si vedano Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, op. cit., pp. 183-212 e Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way*, op. cit., pp. 247-264. Per la sintetica presentazione del commento di Candrakīrti, ci siamo *in primis* fondati sulla resa dello Stcherbatsky.

<sup>22</sup> Nāgārjuna evidenzia l'insostenibilità dell'opzione realista, cioè di coloro i quali asseriscono la realtà delle cose (*svabhāva-vādināḥ*). Candrakīrti rileva come gli Śūnyavādin rigettino le due tradizionali nozioni di *nirvāna* intese come annichilimento di tutti gli elementi d'esistenza (*nirupadhiṣeṣa*) e annichilimento dei *kleṣa* o delle affezioni (*sopadhiṣeṣa*). Agli Śūnyavādin, non aventi alcuna tesi da difendere, non si può imputare alcuna incongruità o errore.

<sup>23</sup> La celeberrima 'non-definizione', per via apofatica, di Nāgārjuna. Come osserva Candrakīrti, il *nirvāna* non potrà mai essere realizzato fintantoché perdurino le proiezioni ed elaborazioni oggettivanti del pensiero e dell'immaginazione (*kalpanāḥ*), ovvero lo sfarfallio di tutte le cose pensabili/nominabili che noi ipostatizziamo. È perciò possibile aprirsi al *nirvāna* solo allorché si dia la definitiva pacificazione di tutte le false costruzioni della nostra immaginazione. Candrakīrti, per illustrare questo punto, riprende la ben nota metafora della corda che, nell'oscurità, viene scambiata per un serpente. Egli si diffonde quindi in una critica delle

*bhāvas tāvan na nirvāṇam jarāmaraṇalakṣaṇam /  
prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmarāṇam vinā //*

4.

Un **essere**,<sup>24</sup> per cominciare, non è il *nirvāṇa* poiché altrimenti [quest'ultimo] sarebbe caratterizzato da vecchiaia e morte. Invero, non c'è **essere** senza vecchiaia e morte.<sup>25</sup>

*bhāvaś ca yadi nirvāṇam nirvāṇam samskṛtam bhavet /  
nāsamskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana //*

5.

E se il *nirvāṇa* fosse un essere, il *nirvāṇa* sarebbe una **entità composta**.

Invero, non v'è alcun essere, in alcun luogo, che sia una **entità non composta**.<sup>26</sup>

diverse opzioni realiste, tanto hindū quanto buddhiste, come anche delle opzioni nichiliste.

<sup>24</sup> Preferiamo tradurre *bhāva* con "essere" piuttosto che "esistenza". Ancorché questa seconda lettura sia letteralmente ineccepibile – cogliente il divenire o dinamismo implicito nella radice sanscrita *bhū* – riteniamo tuttavia che la resa "essere" meglio evidenzia quale sia il bersaglio della critica di Nāgārjuna. Essa è infatti diretta a svelare l'inammissibilità d'ogni sostanzializzazione/ontologizzazione d'una *res* o *ens*, ovvero a evidenziare l'errore che è implicito nell'ipostatizzazione in "essere proprio" o autonomo (*svabhāva*) d'un qualsiasi elemento d'esistenza.

<sup>25</sup> Candrakīrti presenta i sostenitori di questa opzione realista come asserenti la realtà del *nirvāṇa* quale fosse una barriera, una diga opponentesi al flusso (*saṃtāna*) della vita *samsārica* (*kleśa-karma-janman*). Presenta quindi l'obiezione a tale prospettiva dei Sautrāntika ("Quelli per cui i *sūtra* sono il mezzo di conoscenza" [in opposizione ai Vaibhāṣika privilegiati lo Abhidharma], per i quali il *nirvāṇa* è pura estinzione, *śaya-mātram*), e la successiva difesa della posizione realista dei Vaibhāṣika ("Seguaci della glossa o *vibhāṣā*", l'indirizzo dominante tra i Sarvāstivādin, particolarmente sprezzato dal Mahāyāna con l'appellativo di "Veicolo dappoco" o Hinayāna, per i quali ciò in cui s'estingue il desiderio o la coscienza è pur sempre un *ens*). Infine, Candrakīrti commenta la risposta di Nāgārjuna. Egli sottolinea come, dal momento che ogni essere o *bhāva* è soggetto a decadimento e morte, ne conseguirebbe che anche il *nirvāṇa* – se fosse un *bhāva* – non sfuggirebbe al medesimo destino. Ma ciò che non è soggetto a decadimento e morte non può essere un *bhāva*; 'esso' è piuttosto un miraggio, ovvero un non esistente, come un fiore nel cielo.

<sup>26</sup> Candrakīrti osserva che se il *nirvāṇa* fosse un essere allora esso sa-

*bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham /  
nirvāṇam nānupādāya kaścīd bhāvo hi vidyate //*

6.

E se il *nirvāṇa* [fosse] un essere, come [potrebbe] questo [*nirvāṇa*] [esistere] **senza dipendere** [da qualcos'altro]?

Invero, non c'è nessun essere **non dipendente** da qualche altra cosa.<sup>27</sup>

*bhāvo yadi na nirvāṇam abbāvaḥ kim bhaviṣyati /  
nirvāṇam yatra bhāvo na nābbhāvas tatra vidyate //*

7.

Se il *nirvāṇa* non è un essere, sarà [esso] un **non essere**?

Come il *nirvāṇa* non è un essere, egualmente [esso] non è un **non essere**.<sup>28</sup>

*yady abbāvaś ca nirvāṇam anupādāya tat katham /  
nirvāṇam na hy abbāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate //*

rebbe una entità composta (*samskṛta*), allo stesso modo della coscienza e degli altri elementi d'esistenza. Di conseguenza, ciò che non è una entità composta (*asamskṛta*) non può considerarsi esistente, allo stesso modo delle 'corni d'asino'. Candrakīrti specifica che l'espressione "in alcun luogo" è da intendersi riferita a qualsivoglia luogo, tempo e anche tesi filosofica; l'espressione "non v'è alcun essere che sia una entità non composta" è da intendersi riferita tanto al dominio mentale del soggetto quanto a quello oggettuale del mondo esterno.

<sup>27</sup> Se il *nirvāṇa* fosse un essere (*bhāva*), chiosa Candrakīrti, allora sarebbe intrinsecamente dipendente ovvero sarebbe determinato da cause e condizioni, come nel caso della coscienza e degli altri elementi d'esistenza. Ma, evidentemente, il *nirvāṇa* non può dipendere da nulla. Dunque, il *nirvāṇa* non è assimilabile a un qualche 'essere non dipendente', giacché questa stessa espressione è una contraddizione in termini: ogni essere essendo una entità composta (*samskṛta*) è inevitabilmente dipendente da altro e mai autonomo, indipendente.

<sup>28</sup> Candrakīrti attribuisce la seconda opzione del tetralemma, ovvero la tesi che il *nirvāṇa* sia un non essere (*abhāva*), ai Sautrāntika. Infatti, questi ultimi interpretano il *nirvāṇa* come il semplice arresto o blocco delle "affezioni" (*kleśa*). Tuttavia, Nāgārjuna rigetta anche questa seconda alternativa giacché ne deriverebbe una identificazione del *nirvāṇa* con l'inesistenza, la morte e quindi con la pura e semplice impermanenza (*anitya*). Se così fosse, il *nirvāṇa* verrebbe attinto senza sforzo (*ayatnena*) da tutti e lo stesso insegnamento di salvezza lasciatoci dal Sublime sarebbe inutile: ciò è chiaramente inammissibile.

8.

E se il *nirvāṇa* [fosse] un **non essere**, come [potrebbe] questo [*nirvāṇa*] [esistere] **senza dipendere** [da qualcos'altro]?

Invero, non c'è nessun **non essere non dipendente** da qualche altra cosa.<sup>29</sup>

ya ājavamjavībhāva upādāya pratītya vā /  
so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate //

9.

Lo stesso andirivieni dell'esistenza, allorché **dipendente** o **condizionato** [da altro],

è, allorché **non condizionato** e **non dipendente** [da altro], insegnato essere il *nirvāṇa*.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Candrakīrti nota come la nozione di non essere (*abhāva*) sia costruita dal nostro pensiero immaginativo – e successivamente espressa attraverso il linguaggio – come una caratteristica in negativo da applicarsi invariabilmente ad una qualche controparte positiva (come la distruzione d'un vaso è relativa al vaso). Ma, invero, l'assoluta non esistenza è assimilabile all'inesistenza delle 'corni d'asino'. Dal momento che ogni caratterizzazione (*lakṣya-lakṣaṇa-pravṛtti*) è necessariamente relazionale, ovvero relativa a qualche 'cosa' (*paraspara-apekṣika*), la non esistenza o cessazione/impermanenza dovrà pur sempre essere riferita ad una qualche entità positiva (*bhāva*). Di conseguenza, il *nirvāṇa* quale *abhāva* non può configurarsi come realtà assoluta, indipendente. Naturalmente, la controparte dello *abhāva* non può che essere qualche cosa di realmente esistente. Da ciò deriva l'invalidità di esempi quali quello del 'figlio d'una donna sterile': non essendo questo un reale esistente (*bhāva*) non può neppure predicarsi quale non esistente (a tal proposito, si veda MMK 15.5). Il *nirvāṇa* non può dunque venire assimilato ad un non essere (*abhāva*) che sia indipendente, giacché un qualsiasi non essere non potrà che risultare dipendente dalla propria controparte.

<sup>30</sup> Candrakīrti osserva come la realtà fenomenica, l'andare e venire del mondo, sia un reticolo interdipendente di cause e condizioni, che il nostro pensiero/linguaggio costruisce come fondato su relazioni e rapporti dicotomici: così, ciò che è lungo è tale in quanto relativo a ciò che è corto, etc., la luce è immaginata prodotta da una lampada, il germoglio dal seme, e così via. Allorché tutte queste dipendenze e condizionamenti cessano, questo stesso mondo è detto essere il *nirvāṇa*. Tale cessazione non è più riconducibile al piano del pensiero/linguaggio: non è quindi né un essere (*bhāva*) né un non essere (*abhāva*). È interessante notare come Candrakīrti, postulando anche un'altra interpretazione di questa strofe, noti che il modo di concepire il *nirvāṇa* da parte di altre scuole dello Hīnayāna – in particolare Śārvāstivādin e Vātsīputriya – sia, a dispetto dei differenti orientamenti filosofici, sostanzialmente il medesimo, ancorché tali indirizzi sostengano che il *nirvāṇa* sia un essere (*bhāva*).

*prabhāṇam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca /  
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate //*

10.

E il Maestro ha detto [che deve darsi] l'**abbandono** [delle nozioni] di esistenza e di venir meno dell'esistenza.

Perciò, ne deriva quanto segue: **né un essere né un non essere** [è] il *nirvāṇa*.<sup>31</sup>

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi /  
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate //*

11.

Se il *nirvāṇa* fosse **entrambi**, non essere ed essere, la liberazione sarebbe [al tempo stesso] non essere ed essere: ciò non è possibile.<sup>32</sup>

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi /  
nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayaṃ hi tat //*

12.

Se il *nirvāṇa* fosse **entrambi**, non essere ed essere,

<sup>31</sup> Naturalmente, ciò non va interpretato come un'adesione di Nāgārjuna al quarto *koṭi* del tetralemma! Candrakīrti, a commento di questa strofe, cita un passo in cui il Buddha insegna che chi cerchi la salvezza dal mondo fenomenico in una nuova esistenza (*bhava*) o nell'annichilimento (*vibhava*), non ha vera conoscenza. Essere e non essere, il desiderare di vivere eternamente come anche il desiderare la morte eterna, debbono essere rigettati entrambi. Al contrario, 'ciò' che non va rigettato, l'unica 'cosa' desiderabile (*aprabātavya*) è appunto il *nirvāṇa*: così ha dichiarato il Buddha. Se il *nirvāṇa* coincidesse con l'essere (*bhāva*) o il non essere (*abhāva*), la vita o la morte, allora certamente andrebbe rigettato. Tuttavia, così non è.

<sup>32</sup> Viene ora considerato il terzo *koṭi* del tetralemma, essere e non essere, anch'esso rigettato da Nāgārjuna. Probabilmente è questa la tesi sostenuta dai Vaibhāṣika, per i quali il *nirvāṇa* è *in se stesso* un essere e – in quanto 'luogo' in cui vengono ad estinguersi gli elementi d'esistenza – un non essere. Ma se così fosse, commenta Candrakīrti, la liberazione sarebbe al tempo stesso una realtà e una non realtà, il che è assurdo (si ponga mente al fatto che l'uso di 'modificatori quantitativi' onde non infrangere il principio di non contraddizione non può applicarsi allorché ci si riferisca a soggetti creduti ritenere statuto ontologico). La presenza (*ātma-lābha*) delle energie vitali (*samskāra*) e la loro estinzione costituirebbero entrambe il *nirvāṇa*. Ciò è, tuttavia, impossibile.

il *nirvāṇa* non sarebbe **indipendente**: invero **entrambi** questi [non essere ed essere] **s'originano in dipendenza** [essendo soggetti a fattori causali].<sup>33</sup>

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam katham /  
asamskṛtam hi nirvāṇam bhāvābbhāvau ca samskṛtau //*

13.

Come può il *nirvāṇa* essere **entrambi**, non essere ed essere?  
Invero, **non composto** è il *nirvāṇa*, mentre **essere e non essere** sono entrambi **composti**.<sup>34</sup>

*bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayam katham /  
tayoṛ abhāvo hy ekatra prakāśatamasor iva //*

14.

Come può il *nirvāṇa* essere **entrambi**, non essere ed essere?  
Invero, **entrambi non possono esistere** insieme, allo stesso modo che la luce e la tenebra [non possono esistere insieme].<sup>35</sup>

*naivābbhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā 'ñjanā /  
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati //*

15.

L'affermazione<sup>36</sup> che il *nirvāṇa* è **né non essere né essere**,

<sup>33</sup> Candrakīrti osserva che tale dipendenza del *nirvāṇa* sarebbe relativa alla totalità delle sue cause e condizioni, giacché tanto l'essere (*bhāva*) che il non essere (*abhāva*) – in quanto l'uno controparte dell'altro e perciò co-implicantisi – sono totalmente dipendenti, condizionati (*upādāya*). Ma il *nirvāṇa* è assolutamente sciolto (*ab-solutum*), indipendente.

<sup>34</sup> Candrakīrti nota che tanto l'essere quanto il non essere sono entrambi composti (*samskṛta*): l'essere in quanto prodotto dalla totalità delle sue cause e condizioni, il non essere in quanto originantesi come controparte negativa di un essere e anche perché le scritture dichiarano che decadimento e morte conseguono ad ogni nascita o originazione. Se dunque il *nirvāṇa* fosse essere, non essere o entrambi, esso sarebbe ugualmente composto. Ma ciò non è accettabile, dal momento che il *nirvāṇa* è un non composto (*asamskṛta*).

<sup>35</sup> Candrakīrti glossa la strofe segnalando semplicemente come la mutua incompatibilità di essere e non essere impedisce che essi possano sussistere insieme in uno stesso 'luogo', il *nirvāṇa*, così come luce e tenebra non possono darsi contemporaneamente ma, anzi, si autoescludono. Di qui l'impossibilità logica che il *nirvāṇa* sia al tempo stesso essere e non essere.

<sup>36</sup> Il sostantivo *añjanā* – derivato dalla radice verbale *añj* – potrebbe

sarebbe provata vera se il non essere e l'essere fossero provati veri.<sup>37</sup>

*naivābhāvo naiva bhāvo nirvānaṃ yadi vidyate /  
naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad ajyate //*

16.

Se il *nirvāna* è né non essere né essere, da chi è questo [*nirvāna*] così compreso<sup>38</sup>, [ovvero come] né non essere né essere?<sup>39</sup>

anche essere inteso come “significato suggerito”, esprime in retorica il senso di render chiaro il significato d'una espressione equivoca, di un doppio senso o di un gioco di parole. Indicante cioè quell'abilità in virtù della quale si evidenzia e si specifica un particolare significato d'un termine che, preso a se stante, ne possiede più d'uno. La tradizione commentaria, peraltro, non segue questa pista interpretativa.

<sup>37</sup> Inizia l'esame del quarto e ultimo *koṭi*. Candrakīrti osserva come l'affermazione che il *nirvāna* non sia un essere sarebbe accettabile se conoscessimo l'esistenza di un vero essere: allora, il *nirvāna* potrebbe venir definito per negazione. Ma dal momento che essere e non essere si complicano – giacché entrambi sono privi d'autonomia ontologica o natura propria (*niḥ-svabhāva*) – non si riesce a comprendere 'cosa' essi siano veramente e dunque non possiamo neppure concepire la loro negazione. Ne consegue che anche questa quarta tesi non è logicamente sostenibile (*nopapadyate*) e deve essere rigettata.

<sup>38</sup> La radice verbale *añj*, da cui deriva la voce passiva *ajyate*, ha il significato di render chiaro, elucidare, e quindi comprendere.

<sup>39</sup> Candrakīrti, riprendendo la domanda retorica di Nāgārjuna, si chiede chi mai a questo mondo possa comprendere, cogliere, proclamare tale tesi, ovvero che il *nirvāna* sia al tempo stesso la duplice negazione di essere e non essere. Forse che oltre questo mondo, nel *nirvāna*, vi può essere qualcuno che l'abbia così realizzato? Ma se si ammette questo, si dovrà anche ammettere l'esistenza d'una anima o d'un Sé eterno (*ātman*) nel *nirvāna*. Ciò è tuttavia inammissibile per ogni scuola buddhista. Se dunque non lo si può intendere neppure così, chi mai lo potrà realizzare in accordo con tale tesi? Prosegue Candrakīrti: se si risponde che è possibile così coglierlo o conoscerlo nel mondo fenomenico, sarà esso colto empiricamente o metafisicamente? Si risponde: empiricamente (*vijñānena*) è impossibile, dal momento che la coscienza empirica può cogliere o conoscere solo oggetti separati (*nimitta-grāhin*), mentre il *nirvāna* è sinonimo di totalità (non vi sono 'oggetti separati' nel *nirvāna*). Né esso può essere realizzato tramite una conoscenza trascendente o metafisica (*jñānena*), dal momento che tale conoscenza dovrebbe coincidere con l'appercezione della relatività o vacuità universale (*sūnyatā-ālambana*): tale è infatti la vera conoscenza, invero senza inizio (*anutpādam eva*). Ora, come potrà mai tale vera conoscenza, che intrinsecamente sfugge ad ogni possibilità di sapere umano (*avidyamāna-svarūpa*) così come ad ogni formulazione del pensiero (*sarva-prapañca-atīta*), far propria una tale definizione? Ne deriva che que-

*param nirodhād bhagavān bhavatīty eva nājyate /  
na bhavaty ubhayam ceti nobhayam ceti nājyate //*

17.

Dopo la [Sua] morte il Beato **esiste?** Ciò non si può affermare.  
**Non esiste? Esiste e non esiste? Né esiste né non esiste?** Ciò non  
si può affermare.<sup>40</sup>

*tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nājyate /  
na bhavaty ubhayam ceti nobhayam ceti nājyate //*

18.

Durante la [Sua] stessa vita, il Beato **esiste?** Ciò non si può affer-  
mare.  
**Non esiste? Esiste e non esiste? Né esiste né non esiste?** Ciò non  
si può affermare.<sup>41</sup>

*na samsārasya nirvāṇāt kimcid asti viśeṣanam /  
na nirvāṇasya samsārāt kimcid asti viśeṣanam //*

19.

**Tra la trasmigrazione e il nirvāṇa non v'è differenza alcuna.**  
**Tra il nirvāṇa e la trasmigrazione non v'è differenza alcuna.**<sup>42</sup>

sta quarta tesi non può essere compresa, realizzata, colta o proclamata da  
nessuno: conseguentemente, è logicamente insostenibile (*na yujyate*).

<sup>40</sup> Così come le proposizioni del *catuṣkoti* sono inapplicabili al *nirvāṇa*,  
esse sono del pari inapplicabili al Buddha dopo il Suo 'arresto', ovvero  
dopo la morte. Ognuna delle alternative, rileva Candrakīrti, è semplice-  
mente inimmaginabile, inconcepibile. E non soltanto le quattro alternative  
ritenute esaustive d'ogni possibilità non sono applicabili al Buddha dopo  
la morte, ma – come si evince dalla strofe successiva – la stessa esistenza  
concreta del Buddha *prima* del Suo *pari-nirvāṇa* è egualmente inimmagina-  
bile, inconcepibile.

<sup>41</sup> Candrakīrti ribadisce come sia oltre ogni possibilità concettuale e di  
umana comprensione il predicare l'esistenza (l'essere), la non esistenza (il  
non essere), entrambe o nessuna delle due alternative al Buddha *anche*  
relativamente alla Sua stessa realtà fenomenica. Ciò era già stato da lui  
evidenziato nel commento alla sezione ventiduesima delle MMK, dedicata  
appunto al Tathāgata. Invero, come recita MMK 22.16, l'erronea supposta  
sostanzialità/non sostanzialità (e loro combinazioni/permutazioni) del Bud-  
dha è l'erronea supposta sostanzialità/non sostanzialità (e loro combinazio-  
ni/permutazioni) del mondo (*tathāgato yat-svabhāvas tat-svabhāvam idam  
jagat / tathāgato niḥ-svabhāvo niḥ-svabhāvam idam jagat //*).

<sup>42</sup> Da quanto detto relativamente al Buddha, prosegue Candrakīrti, ne

*nirvānasya ca vā kotih kotih samsāranasya ca /  
na tavor antaram kimcit susūksmam api vidyate //*

20.

E quel che è il limite estremo del *nirvāna* è anche il limite estremo della trasmigrazione.

Tra questi due non v'è neppure la più minima [differenza].<sup>43</sup>

*param nirodhād antādyāḥ śāśvatādyās ca dṛṣṭayāḥ /  
nirvānaṃ aparāntaṃ ca pūrvāntaṃ ca samāsritāḥ //*

21.

E le vedute [erronee] [se] dopo la [Sua] morte [il Beato esiste oppure no, etc.], quelle relative alla **finitezza** [del mondo, oppure no, etc.] e quelle relative alla **eternità** [del mondo, oppure no, etc.], sono basate sulla [veduta erronea] del *nirvāna*, del **futuro** e del **passato**.<sup>44</sup>

deriva il fatto che non v'è la benché minima differenza tra *samsāra* e *nirvāna*. Nella loro forma propria (*rūpa*) essi sono una 'cosa' sola, una 'realtà' non-duale. Proprio per tal motivo, sottolinea Candrakīrti, il Buddha ebbe a dire che il *samsāra* – segnato da nascita, decadimento e morte – non conosce limite.

<sup>43</sup> Dal momento che il *samsāra* non è minimamente diverso dal *nirvāna*, Candrakīrti puntualizza come di esso *samsāra* – e quindi del *nirvāna* – non sia possibile concepire o immaginare né inizio né fine.

<sup>44</sup> Tra le vedute erronee (*dṛṣṭi*) da rigettarsi troviamo, oltre a quella relativa all'esistenza o meno, etc. del Beato dopo la morte, quelle relative alla finitezza (nel senso d'estensione spazio-temporale) del mondo e alla eternità del mondo, sempre da configurarsi in forma tetralemmatica. Nella tradizione del Buddhismo antico si tratta di punti di vista variamente attestati – e tutti rigettati dal Beato – come ci è illustrato, ad esempio, dal *Brahmajāla-sutta* del canone pāli (*Dīgha-nikāya*, 1). Per un esame di queste varie tesi, si veda il nostro articolo "The *avyākatāni* and the *catuṣkoti* Form in the Pāli *Sutta Piṭaka*, 1", *op. cit.* (in particolare pp. 231-233). Candrakīrti, dopo aver presentato le diverse opzioni articolandole nella loro forma tetralemmatica e aver evidenziato che la *dṛṣṭi* relativa alla finitezza o limite del mondo si riferisce al tempo futuro e quella relativa all'eternità o non inizio del mondo al tempo passato, osserva che se questi attributi (*padārtha* ovvero *dharma*; la finitezza, l'infinità, etc.) possedessero una realtà assoluta in sé, potremmo allora capire cosa significhi la loro affermazione o negazione. Ma dal momento che si è stabilita non esservi la benché minima differenza tra *samsāra* e *nirvāna*, ne discende che nessuno di tali attributi può esser considerato dotato d'una propria autonomia ontologica.

śūnyeṣu sarvadharmeṣu kim anantam kim antavat /  
kim anantam antavac ca nānantam nāntavac ca kim //

22.

**Giacché tutte le entità sono vuote, cosa è infinito e cosa è finito?**  
Cosa è **infinito e finito?** Cosa è **né infinito né finito?**

kim tad eva kim anyat kim śāśvatam kim aśāśvatam /  
aśāśvatam śāśvatam ca kim vā nobhavam apy atha //

23.

Cosa è **identico, cosa differente?**<sup>45</sup> Cosa è **eterno, cosa non eterno?**

Cosa è **non eterno e eterno?** O cosa, ancora, **non è entrambi (= né non eterno né eterno)?**<sup>46</sup>

sarvopalambhopaśamah prapañcopaśamah śivah /  
na kva cit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitah //

<sup>45</sup> Ciò si riferisce alla identità o differenza tra ego/Sé individuale e corpo fisico, che tradizionalmente viene formulata come un dilemma e non in forma tetralemmatica (su questo, si veda MMK 27.4-8). Unitamente alle altre tre questioni relative alla eternità o meno del mondo, alla finitezza o meno del mondo e all'esistenza o meno del Beato dopo la morte – tutte articolate in forma tetralemmatica – esse costituiscono i quattordici classici *avyākṛta-vastūni*.

<sup>46</sup> Candrakīrti osserva come tali “questioni indecise” o *avyākṛta-vastūni* non potranno mai venire risolte (*naiva yujyante*), dal momento che non si tratta di realtà autosussistenti, aventi una natura propria (*asati bhāva-svarūpe*). Coloro i quali s'immaginano una qualche realtà assoluta (*bhāva-svarūpam adhyāropya*) e, dal loro asserirla o escluderla (*tad-vigama-avigama-taḥ*), elaborano di tali teorie dogmatiche, questi son detti influenzati dal pregiudizio (*abhinivīṣate*). Sono proprio tali opinioni e pregiudizi ad impedire l'entrata nel giusto sentiero conducente al *nirvāṇa* e a incatenare all'andirivieni del *samsāra*. Un obiettore di Candrakīrti dice: Se così stanno le cose, e il *nirvāṇa* è stato così negato dal Buddha, non sarà allora anche la dottrina da Lui insegnata completamente inutile, nonostante la Sua gran compassione? Candrakīrti replica: Questa critica sarebbe giusta se si desse una qualche dottrina autonomamente e ontologicamente sussistente (*svabhāva-rūpa*), degli esseri egualmente tali che seguissero una simil dottrina, un Maestro egualmente tale ovvero un Buddha divino. Ma dal momento che così non è, giacché niente e nessuno può dirsi dotato d'una qualche “natura/essenza propria” (*svabhāva*), non siamo minimamente colpiti da una tal critica.

24.

**La pacificazione d'ogni acquisizione<sup>47</sup> è la pacificazione del dispiegarsi del pensiero discorsivo<sup>48</sup>, benevola.**

**In nessun luogo, a nessuno, nessuna Dottrina<sup>49</sup> è stata insegnata dal Buddha.<sup>50</sup>**

<sup>47</sup> Rendiamo così il composto *sarva-upalambha-upāsama*. Il sostantivo *upalambha*, derivato dalla radice verbale *labh + upa*, significa anche percezione, riconoscimento e, quindi, concezione, conoscenza. Il termine acquisizione è dunque da intendersi nel suo senso più ampio: *in primis* relativamente all'ambito soggettivo delle credenze e della sfera dell'io (il coacervo divisivo/discriminativo di idee, pensieri, etc. che si determinano in presenza dell'attività percettivo-sensoriale) e, di conseguenza, relativamente all'ambito oggettivo e 'fisico' dell'appropriazione, della ritenzione, della sfera del 'mio' (allorché il mondo esterno è appercepito come un 'campo d'appropriazione' d'infiniti oggetti discreti).

<sup>48</sup> Rendiamo così il composto *prapañca-upāsama*. Il sostantivo *prapañca*, derivato dalla radice verbale *pac* o *pañc*, significa innanzitutto manifestazione, espansione, sviluppo e può intendersi come prolissità, copiosità e perfino come inganno, trucco. La traduzione di *prapañca* con manifestazione – tanto 'verbale' quanto 'fisica' – non sarebbe certo errata. Tuttavia, abbiamo preferito seguire l'interpretazione di Candrakīrti. Non v'è dubbio infatti che nella *Prasanna-padā* (in particolare 18.9) egli interpreti *prapañca in primis* come *vāc* ovvero parola, pensiero discorsivo. Proprio questa è l'interpretazione che maggiormente coglie nel segno, dal momento che è appunto a partire da tale proliferazione discorsiva che si dispiega ogni forma d'attaccamento: ciò che non è sviluppato dal pensiero discorsivo non è neppure espresso da parole (*prapañcair aprapañcitam vāgghir avyāhṛtam*). In tale accezione, Candrakīrti, nel suo commento a quest'ultima strofe della sezione sul *nirvāṇa*, glossa *prapañca* come *nimitta* ovvero segno/causa da cui scaturisce l'originaria distorsione epistemologica.

<sup>49</sup> Il termine *dharma* si riferisce tanto alla dottrina in senso lato quanto all'insegnamento relativo agli elementi d'esistenza, cavallo di battaglia dell'opzione realistico-pluralista dei Sarvāstivādin.

<sup>50</sup> Candrakīrti commenta: Il *nirvāṇa* è la pacificazione (*upāsamaḥ*), ovvero il non dispiegarsi, la non applicabilità (*aprayṛtti*) di tutta la sterminata varietà del pensiero discorsivo (*prapañca*) ovvero di segni/cause particolari (*nimitta*). Tale pacificazione, ch'è la naturale pacificazione del mondo, è detta benevola (*śivāḥ*). La pacificazione o quiescenza della pluralità è benevola in quanto cessazione del linguaggio e cessazione dell'attività mentale, del pensiero. È benevola in quanto, ponendo fine a tutte le afflizioni (*kleśa*), conduce all'arresto d'ogni esistenza (*janman*). È sempre benevola giacché, esaurendo ogni elemento d'afflizione, le impressioni latenti (*vāsanā*) fatte d'istinti, abitudini, etc. vengono estirpate senza residuo. Da ultimo, è benevola in quanto, essendo stati eliminati tutti gli oggetti di conoscenza, la conoscenza medesima è stata eliminata. I Buddha che sono 'entrati' nel *nirvāṇa*, nel quale ogni pluralità è dissolta, sono equiparati da Candrakīrti a regali oche selvatiche (*haṃsa*) che si librano nel cielo senza alcun supporto (*asthāna-yogena*), volteggianti nella brezza prodotta dalle loro stesse ali (*paśa-pāta*): l'ala del pieno merito (*punya-sambhāra*) e l'ala

della piena sapienza (*jñāna-sambhāra*). Lo 'spazio' in cui si muovono è la stessa vacuità (*akimcana*). Tutti gli oggetti separati essendo divenuti indistinguibili (*sarva-nimitta-anupalambha*), è necessario comprendere come i Buddha non abbiano mai insegnato nulla, né circa gli elementi d'afflizione (*sāṃkleśika-dharma*) né circa gli elementi di purificazione (*vaiyavadānika-dharma*), né nei mondi divini né in quello umano, né alle divinità né agli uomini. Perciò, nel *Tathāgata-guhyā-sūtra* è detto: "Dalla notte, o Śāntamati, in cui il Tathāgata ha ottenuto la suprema completa illuminazione fino alla notte in cui Egli è entrato nel *pari-nirvāna* senza residuo, neppure una sola sillaba è stata da Lui espressa né pronunciata, né la pronuncerà." Ma dal momento che le creature son dotate di diversi caratteri (*vividha-dhātu*) e animate da differenti scopi (*vividha-āśaya*), esse s'immaginano (*saṃjānanti*) che il Buddha abbia pronunciato una varietà di discorsi in svariate occasioni. Così esse pensano: "Questo Buddha ci ammaestra su questo argomento/elemento (*dharma*)", oppure: "Noi ascoltiamo questo insegnamento sul tal tema". Ma il Vero Buddha (*dharma-kāya*; lett. "Corpo del Dharma") non è mai impegnato a 'fabbricare' il pensiero, a crearlo e apporzonarlo. Parafrasando il *Tathāgata-guhyā-sūtra*, si può concludere che il Buddha è avverso ad ogni pseudo-pluralità prodotta dalle nostre impressioni latenti (*vāsanā*), quella pluralità che è la causa dell'esser preda del pensiero discorsivo e delle costruzioni della mente (*vikalpa*) impedenti il perfetto riconoscimento della non-dualità. Invero: "Inesprimibili, oltre il linguaggio sono gli elementi d'esistenza (*dharma*), vuoti (*śūnya*), pacificati, puri. Veri Buddha e Bodhisattva (*kumāra*) son coloro i quali così li realizzano!" Giunti a questo punto, qualcuno obietta: Se il Buddha non ha mai insegnato nessuna dottrina ad alcuno, come mai noi si ode e s'apprende dei Suoi vari discorsi, costituenti le Scritture? A ciò, Candrakīrti replica spiegando che l'umanità è sprofondata nel sonno dell'ignoranza, ch'è immersa come in un sogno, preda d'incessanti costruzioni mentali (*sva-vikalpa-abhyudaya*). Perciò, la creatura ordinaria pensa: "Questo Buddha – Signore sugli dèi, sui demoni e sugli esseri umani nel trimundio – ci ammaestra relativamente ad un determinato argomento." In realtà, al fine d'attingere il *nirvāna*, il Buddha non ha mai dato alcun insegnamento relativamente all'esistenza degli elementi (*dharma*). Quel *nirvāna* che si vuole fondato sull'esistenza degli elementi non è dunque il vero *nirvāna*. Per coloro i quali s'immaginano che 'qualcosa' possa prima apparire e poi svanire, il vero Buddha non s'è ancora manifestato. È per questo motivo che coloro che ricercano un *nirvāna* quale essere (*bhāvataḥ*) non sfuggiranno mai al *samsāra*. Infatti, il vero *nirvāna* è la pacificazione di tutti i segni (*sarva-nimitta*), la pacificazione d'ogni moto e attività (*sarva-iñjita-samiñjita*). Gli stolti s'immaginano invece che l'attingere il *nirvāna* sia come il cavar olio dai semi, o il cavar burro dal latte. Coloro poi che credono d'attingere il *nirvāna* allorché tutti gli elementi d'esistenza siano stati radicalmente annichiliti (*pari-nirvṛta*), questi non son migliori dei più illusi eretici. In verità, l'osservante dello *yoga* (*yoga-ācāra*), il saggio, sa di non produrre alcunché di nuovo e di non sopprimere alcunché di previamente esistente: egli giammai riconoscerà di possedere o conoscere (*abbisamaya*) un qualsivoglia elemento d'esistenza (*dharma*).

*SUMMARY*

This paper presents a translation of the 25<sup>th</sup> chapter of Nāgārjuna's *Mūla-madhyamaka-kārikā* concerning *nirvāṇa*. After a short introduction on Nāgārjuna and his dialectical method based on the tetralemma (*catuṣkoṭī*), the translation of the text follows accompanied by its Sanskrit original (based on J.W. de Jong's critical edition). I have tried to be as literal as possible, highlighting all key-terms so as to facilitate the reading. In the notes to the text I make reference to Candrakīrti's commentary of Nāgārjuna's stanzas, following Th. Stcherbatsky's English rendering.

*KEY WORDS*

Buddhism. Madhyamaka. Nāgārjuna. *Mūla-madhyamaka-kārikā*. *nirvāṇa*.

Stefano Zacchetti

IL CAPITOLO 25 DAL *ZHONG LUN*.  
ESAMINARE IL *NIRVĀNA*

*Premessa: l'introduzione della tradizione Mādhyamika in Cina*

L'introduzione dei testi Mādhyamika, agli inizi del V secolo<sup>1</sup>, rappresentò una svolta fondamentale nella storia del Buddhismo cinese. Il nome di gran lunga più rilevante legato a questa impresa è quello di Kumārajīva (343/344-413 d.C.)<sup>2</sup>, a cui si devono le prime e più importanti traduzioni cinesi di testi appartenenti a questa tradizione. Da questo punto di vista, l'introduzione del Mādhyamika avvenne in modo singolarmente omogeneo, specie rispetto a quella, svoltasi prevalentemente tra VI e VII secolo, dell'altra grande tradizione scolastica Mahāyāna, il Cittamātra (o Yogācāra).

Nato a Kucha in Asia Centrale<sup>3</sup>, ma figlio di un indiano, Kumārajīva si accostò dapprima agli *Āgama* e all'*Abhidharma* dei Sarvāstivādin (scuola di cui la sua patria era una roccaforte), per poi convertirsi al Grande Veicolo (Mahāyāna) e alla tradizione Mādhyamika in particolare. Dopo varie peripezie, nel 401 Kumārajīva giunse a Chang'an, la grande metropoli

<sup>1</sup> Una trattazione approfondita della tradizione Mādhyamika cinese è costituita dai capitoli III-VI dello studio di Robinson (1967); su Kumārajīva v. in particolare pp. 71-95. Un'opera più recente su questo argomento, ma con maggior enfasi sugli sviluppi successivi del Mādhyamika cinese (Jizang in particolare), è quella di Liu Ming-wood (1994). Ottime introduzioni sintetiche al pensiero Mādhyamika sono offerte da May 1979 (con particolare attenzione alle fonti cinesi) e Ruegg 1981, in particolare pp. 1-18.

<sup>2</sup> Oppure 350-409, secondo un'altra cronologia proposta (v. May 1979, p. 486c). La principale fonte biografica su Kumārajīva è nel *Gao seng zhuan* (Biografie di monaci eminenti) di Huijiao (497-554 d.C.): T 2059 pp. 330a-333a, trad. Shih 1968, pp. 60-81. Si vedano anche Tang 1983, pp. 196-229, Chen 1964, pp. 81-86.

<sup>3</sup> Nella odierna provincia del Xinjiang, nella Cina Occidentale.

della Cina Settentrionale. Durante i restanti anni della sua vita, egli riuscì a svolgere una sbalorditiva opera di traduttore, anche grazie ai collaboratori di prim'ordine di cui poté disporre in terra di Cina<sup>4</sup>. Le versioni che vanno sotto il nome di Kumārajīva superarono di gran lunga, per qualità, tutte le precedenti, e restano tuttora tra le più chiare e stilisticamente riuscite dell'intero Canone cinese.

Oltre a numerosi *sūtra* del Grande Veicolo (tra cui diverse redazioni della *Prajñāpāramitā*)<sup>5</sup> e altri testi di vario genere, Kumārajīva tradusse tre fondamentali trattati Mādhyamika<sup>6</sup>:

- il *Zhong lun* (Trattato sul mezzo)<sup>7</sup> T 1564, testo che comprende le celebri *Mūlamadhyamakakārikāḥ* (Strofe fondamentali del cammino mediano) di Nāgārjuna, corredate di un commentario conservato solo in cinese (su cui v. *infra*).
- Il *Shi'er men lun* (Trattato in dodici articoli [dottrinali])<sup>8</sup> T 1568, è, come il precedente testo, attribuito a Nāgārjuna (ma questa attribuzione è dubbia) ed è pure costituito da strofe commentate da una parte in prosa.
- Il *Bai lun* (Trattato in cento [stanze])<sup>9</sup> T 1569 è invece la

<sup>4</sup> Sull'opera di traduttore svolta da Kumārajīva, v. Ōchō 1958. Non bisogna dimenticare che in Cina, le traduzioni buddhiste furono sempre una complessa opera d'équipe: persone con compiti diversi (interpreti, redattori, correttori ecc.) operavano assieme, di norma sotto la guida di un maestro indiano o (specie nei primi secoli) centroasiatico. Quest'ultimo recitava e commentava il testo originale, che era poi tradotto oralmente in Cinese e infine trascritto. A partire dagli inizi del V secolo, proprio con Kumārajīva, le squadre di traduttori si allargarono in misura enorme, e le traduzioni presero la forma di assemblee spesso imponenti, a cui il traduttore principale esponeva il significato delle scritture, talvolta rispondendo alle domande dei presenti. Per un'esposizione della tecnica di queste traduzioni, rimando a Zacchetti 1996, in particolare pp. 362-370.

<sup>5</sup> Quanto alla *Prajñāpāramitā*, vanno ricordate le ritraduzioni delle redazioni in venticinquemila *śloka* (*Pañcaviṃśatisāhasrikā*) T 223, in ottomila *śloka* (*Aṣṭasāhasrikā*) T 227, e la prima traduzione cinese della celeberrima redazione breve nota come *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (T 235).

<sup>6</sup> Essendo il Mādhyamika in sostanza una sistemazione delle dottrine della *Prajñāpāramitā*, il progetto di ritraduzione globale della *Prajñāpāramitā* operata da Kumārajīva e l'introduzione del Mādhyamika possono essere visti come due aspetti di un'operazione unitaria.

<sup>7</sup> Una traduzione inglese del *Zhong lun* è stata pubblicata di recente da Bocking (1995); nella stesura del presente articolo ho consultato anche la versione giapponese di Hatani (1930). Va anche ricordata la traduzione tedesca del Walleser: *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna: Nach der Chinesischen Version übertragen*, Heidelberg 1911.

<sup>8</sup> Tradotto da Cheng Hsue-li (1982).

<sup>9</sup> Tradotto in inglese da Giuseppe Tucci (1929).

traduzione parziale di un testo di Āryadeva, comprendente anche il commentario attribuito ad un misterioso Vasu<sup>10</sup>.

Questi testi formarono la base dottrinale del Mādhyamika cinese, che venne perciò chiamato in seguito<sup>11</sup> Scuola dei tre trattati (San lun zong).

Un altro importante testo Mādhyamika tradotto da Kumārajīva è il *Da zhidu lun* (Trattato sulla [recensione] estesa della *Prajñāpāramitā*)<sup>12</sup> T 1509, un grandioso commentario alla versione in venticinquemila *śloka* della Perfezione di sapienza (*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*), pure attribuito dalle fonti cinesi a Nāgārjuna<sup>13</sup>.

Di questo testo, che ci è pervenuto solo nella versione di Kumārajīva e che esercitò un'enorme influenza sul pensiero buddhista di tradizione cinese, non si fa menzione nelle fonti indo-tibetane. Essendo questo anche il caso del commento al *Zhong lun* e del *Bai lun*, non è azzardato avanzare l'ipotesi che la tradizione Mādhyamika introdotta in Cina da Kumārajīva rappresenti un lignaggio esegetico e dottrinale almeno in parte diverso da quello poi risultato prevalente in India e quindi in Tibet.

<sup>10</sup> Robinson 1967, pp. 33-34; Questo testo, di Āryadeva, il cui titolo è ricostruibile in *Śatakaśāstra* è attestato solo nella tradizione Mādhyamika cinese: v. Lamotte 1970, pp. 1371-1372; May 1979, pp. 479b-480a, e 481b su Vasu.

<sup>11</sup> La fase di formazione di questa scuola (tra V e VI secolo) ed il suo lignaggio patriarcale restano in parte oscuri: v. May 1979, pp. 489a-491b; Liu 1994, pp. 82-84; Robinson 1967, pp. 162-173.

<sup>12</sup> Kumārajīva tradusse integralmente solo i capitoli iniziali del commentario (I-LII, relativi a poche pagine del *sūtra*), accontentandosi di parafrasare succintamente le restanti parti. Tutti i capitoli resi integralmente in cinese da Kumārajīva sono stati a loro volta tradotti, e annotati copiosamente, da É. Lamotte: *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, tome I-V, Louvain 1944-1980.

<sup>13</sup> La paternità del *Da zhidu lun* è stata, ed è tuttora, oggetto di un esteso dibattito da parte degli studiosi moderni; si ammette generalmente che Nāgārjuna non possa esserne stato l'autore, o almeno l'unico autore. Sulla questione v. l'introduzione a Lamotte 1970; Hikata 1958, introduzione, pp. LII-LXXV; Robinson 1967, pp. 34-39; May 1979, pp. 481b-482a. L'attribuzione tradizionale è stata invece difesa integralmente, non senza una certa *vis* polemica, dal Ven. Yinshun (1990). In uno studio recente, Zhou Bokan (2000) ha però messo giustamente in rilievo, con esempi finora sfuggiti all'attenzione degli studiosi del *Da zhidu lun*, il ruolo attivo svolto dall'équipe di traduttori guidata da Kumārajīva nel modificare (facendo riferimento alle due precedenti traduzioni cinesi della *Pañcaviṃśatisāhasrikā*: T 221 e T 222) questo importantissimo commentario.

Per comprendere l'importanza storica dell'opera di Kumārajīva, occorre ricondurla al particolare contesto storico in cui ebbe a svolgersi. Il secolo precedente era stato, per il Buddhismo cinese, un periodo ricco di fermenti intellettuali: lo studio della *Prajñāpāramitā* (Perfezione di sapienza) vi aveva svolto un ruolo assolutamente preminente. Alcuni testi di questa fondamentale tradizione Mahāyāna erano già stati resi in cinese fin dal II secolo, ma fu solo nel IV secolo che, grazie anche al contemporaneo fiorire della corrente di pensiero cinese nota come Xuanxue (Dottrina arcana), il dibattito sulla vacuità conobbe un grande sviluppo. Poiché non erano ancora stati tradotti dei commentari indiani, i pionieri dell'esegesi buddhista in Cina commentarono i testi della *Prajñāpāramitā* ricorrendo a categorie proprie del pensiero cinese (specie in particolare della corrente Xuanxue).

L'introduzione dei trattati Mādhyamika operata da Kumārajīva svolse, nei confronti dell'intero Buddhismo cinese, una duplice funzione: in generale, fondò una diversa modalità di esegesi – specie della *Prajñāpāramitā* – basata su *śāstra* della tradizione indiana. Più in particolare, stabilì una corretta – cioè più aderente allo spirito della tradizione buddhista – interpretazione della vacuità (*kong*, sanscrito *śūnyatā*).

L'insegnamento impartito da Kumārajīva durante le sue traduzioni venne raccolto da una pleiade di pensatori quale mai, forse, conobbe il Buddhismo cinese: basti ricordare nomi come quelli di Sengzhao e Daosheng<sup>14</sup>. Dopo questa brillante prima generazione, la tradizione Mādhyamika cinese attraversò una fase di momentaneo declino, per poi rifiorire un'ultima volta con Jizang (549-623)<sup>15</sup>, autore di fondamentali trattati e commenti.

Il testo presentato qui di seguito, complementare a quello tradotto da Antonio Rigopoulos in questo stesso volume degli *Annali di Ca' Foscari*, non rappresenta propriamente un'elaborazione cinese del Mādhyamika (dato che anche il commento del *Zhong lun* venne tradotto da un originale indiano), quanto il verbo di Nāgārjuna come fu accessibile ai buddhisti cinesi.

<sup>14</sup> Ampia è la letteratura su due questi pensatori; per quanto riguarda Sengzaho, mi limito a rimandare a Robinson 1967, pp. 123-155 e pp. 212-232; Liu 1994, pp. 36-81.

<sup>15</sup> Liu 1994, pp. 82-187.

Come si è detto in precedenza, nel *Zhong lun* le stanze nagarjuniane (stampate in corsivo in questa traduzione) sono corredate di un commento che è conservato solo in cinese. Autore ne fu un certo Qingmu (lett. "Occhi azzurri"), nome per cui si è ipotizzato, benché non unanimemente, un originale sanscrito \*Piṅgala<sup>16</sup>. L'identità di questo personaggio è problematica, ed è stata assai dibattuta<sup>17</sup>.

Per apprezzare correttamente il testo presentato in questo articolo, occorre tenere presente che Kumārajīva (o meglio: la sua *équipe* di traduttori) è, in genere, un traduttore piuttosto libero. Questa caratteristica appare accentuata, per ragioni metriche, nella versione delle stanze (*kārikāḥ*) nagarjuniane, che Kumārajīva ha reso con quartine di cinque caratteri<sup>18</sup>. Pertanto ho rinunciato a rendere conto di tutte le discrepanze tra il testo sanscrito e la versione cinese delle *kārikāḥ*, dato che sono in larga misura riconducibili a scelte stilistiche del grande traduttore; mi sono limitato a segnalare i passi in cui la traduzione di Kumārajīva presenta varianti originali o interpretazioni di particolare interesse.

Oltre al *Zhong lun*, altri commentari tradotti in cinese contengono citazioni più o meno complete delle stanze Nagarjuniane<sup>19</sup>; la loro influenza fu limitata: per i buddhisti cinesi, l'unico Nāgārjuna a fare testo rimase sempre quello di Kumārajīva. A queste altre versioni ho fatto riferimento solo sporadicamente.

<sup>16</sup> May 1979, p. 481 a-b, Ruegg 1981, p. 48 e n. 123. Bocking ha proposto invece di leggere Vimalākṣa, nome del maestro di *Vinaya* di Kumārajīva; si veda l'appendice alla sua traduzione del *Zhong lun* (1995, pp. 395-405).

<sup>17</sup> Robinson 1967, pp. 28-31; May 1979, pp. 481a; Ruegg 1981, pp. 48 e 50. Per un inquadramento generale del *Zhong lun* si rimanda alla prefazione di Bocking (1995, pp. 1-95); cfr. anche Gard 1954.

<sup>18</sup> Per un'ottima analisi della tecnica di traduzione di Kumārajīva, basata principalmente proprio sull'esame di alcune stanze del *Zhong lun*, v. Robinson 1967, pp. 77-88.

<sup>19</sup> Si veda Gard 1954, n. 4 p. 370. Hatani ha raccolto, in una comoda edizione sinottica posta in appendice alla sua traduzione del *Zhong lun*, le *kārikāḥ* contenute nel *Zong lun* di Kumārajīva, accanto a quelle citate nei commentari di Bhāvaviveka (o Bhavya) e Sthiramati (v. Hatani 1930, pp. 383-434). Su questi commentari, tradotti in epoca piuttosto tarda, v. Demiéville, *Sources Chinoises*, p. 448 § 2138 (rist. in Demiéville 1973). L'edizione *Taishō* del commentario di Sthiramati (T 1567) contiene solo una parte del testo (fino al capitolo 13 delle *Mūlamadhyamakakārikāḥ*); per comodità mi sono quindi basato sul testo riportato da Hatani.

ZHONG LUN (Trattato sul mezzo)

cap. 25 Esaminare il *nirvāna*<sup>20</sup>

(T 1564 pp. 34c 14-36b 16)<sup>21</sup>

**Domanda:**

1. *Se tutti i dharma*<sup>22</sup> *sono vuoti, non si dà genesi né estinzione;*

[*allora*] *l'annichilimento di che cosa, l'estinzione di che cosa si chiama nirvāna (niepan)*<sup>23</sup>?

Se tutti i *dharma* sono vuoti, allora non si dà genesi né estinzione. Se non si dà genesi né estinzione, l'annichilimento di che cosa, l'estinzione di che cosa [può] chiamarsi *nirvāna*? Perciò tutti i *dharma* non dovrebbero essere vuoti: [solo] in virtù del fatto che tutti i *dharma* non fossero vuoti, distruggere le contaminazioni ed estinguere i cinque aggregati (*skandha*)<sup>24</sup> si [potrebbe] chiamare *nirvāna*.

<sup>20</sup> *Guan niepan pin*; cfr. *Prasannapadā* (ed. de La Vallée Poussin), p. 519: *Nirvānaparīkṣā nāma pañcaviṃśatitaṃ prakaraṇam*.

<sup>21</sup> Il testo di questo passo del *Zhong lun* è stato tradotto sulla base dell'edizione di riferimento del Canone buddhista cinese, quella curata da J. Takakusu e K. Watanabe, *Taishō Shinsbū Daizōkyō* Tokyo, 1924-1934 (abbreviato in T). Alla stessa edizione mi sono rifatto per le citazioni da altri testi buddhisti cinesi. Il testo sanscrito delle *kārikāḥ* utilizzato nella comparazione con la versione di Kumārajīva è quello edito dal de Jong (1977).

<sup>22</sup> *Fa* (il cui significato nei testi non buddhisti è "legge, norma") è la traduzione corrente, fin dalle prime versioni buddhiste di epoca Han, del termine tecnico *dharma*. In questo contesto, *dharma* significa gli elementi, o costituenti, ultimi in cui la scolastica buddhista per-Mahāyāna (l'*Abhidharma*) analizzava l'esistenza. Questo modello descrittivo della realtà è il principale bersaglio della critica Mādhyamika. Si noti, peraltro, che qui (come in molti altri passi di questo testo) *fa* rappresenta un'aggiunta da parte del traduttore: il testo sanscrito (ed. de Jong p. 37) ha semplicemente *idam sarvaṃ*, "tutto ciò".

<sup>23</sup> Cfr. il testo sanscrito delle *kārikāḥ* (ed. de Jong p. 37): "... In base alla distruzione o dall'estinzione di che cosa si ammette il *nirvāna*?"

<sup>24</sup> Cioè materia, sensazione, nozione, impulsi, coscienza. Il termine qui impiegato da Kumārajīva, *yin* (probabilmente da intendersi nel senso di "fattore oscurante"), è la traduzione arcaica di *skandha*, in uso fin dalle traduzioni di epoca Han (v. ad esempio lo *Yin chi ru jing* di An Shigao, T 603, p. 173b 6 e *passim*); v. anche Robinson 1967, p. 82.

**Risposta:**

2. *Se tutti i dharma non sono vuoti, allora non si dà genesi né estinzione;*

*[quindi] l'annichilimento di che cosa, l'estinzione di che cosa si chiama nirvāṇa?*

Se tutti i fenomeni condizionati (*shijian*) non sono vuoti, allora non si dà genesi né estinzione<sup>25</sup>: [dunque] l'annichilimento di che cosa, l'estinzione di che cosa [potrebbe mai] chiamarsi *nirvāṇa*? Perciò le due teorie alternative di esistenza ed inesistenza non danno pienamente ragione del *nirvāṇa*. Ciò che viene chiamato *nirvāṇa* è:

3. *Non conseguito né raggiunto*<sup>26</sup>, *non è annichilito né eterno, non nasce né si estingue: questo si definisce nirvāṇa.*

Quanto a “non conseguito”, [significa che] in relazione alla pratica, in relazione ai frutti non c'è nulla che sia conseguito [in quanto *nirvāṇa*]. “Non raggiunto” [significa che] non c'è luogo che sia raggiungibile [in quanto *nirvāṇa*]<sup>27</sup>. “Non annichilito” [significa che], poiché i cinque aggregati (*skandha*) sono [già di per sé] *ab origine* assolutamente vuoti, neppure quando si ottiene l'illuminazione (*dao*, scr. *bodhi*) e si entra nel *nirvāṇa* senza residuo<sup>28</sup>, c'è nulla che sia annichilito. Quanto a “non eterno”, se esistesse un *dharmā* che potesse venire distinto [in quanto *nirvāṇa*], allora si [potrebbe] chiamare eterno; poiché nella quieta estinzione del *nirvāṇa* non sussiste *dharmā* che sia distinguibile, non si chiama eterno. Lo stesso vale per “[non] nasce [né] si estingue”. Ciò che è

<sup>25</sup> In quanto qualsiasi entità soggetta al divenire (“genesi ed estinzione”) è, dal punto di vista *Mādhyamika*, inconciliabile per definizione con un'ipotetica condizione ontologica di piena sostanzialità (*yady aśūnyam...*; “se... non sono vuoti” nella versione cinese).

<sup>26</sup> “Non conseguito né raggiunto”; diverso il sanscrito (p. 38): “non abbandonato non ottenuto” (*aprabhīnam asamprāptam*). Questa è con ogni probabilità una variante originale del *Zhong lun*, dato che è esplicitamente confermata dal commento. I lemmi citati nei commenti di *Bhāvaviveka* e *Sthiramati* (Hatani 1930, p. 427) confermano invece la lezione del sanscrito: *wutui*, cioè *aprabhīnam*.

<sup>27</sup> In altre parole, il *nirvāṇa* non è concepibile come frutto di retribuzione karmica, né come condizione esistenziale (“luogo”) altra, che si possa raggiungere lasciando questa esistenza.

<sup>28</sup> *Wuyu*, scr. *nirupadhīṣeṣa*, si riferisce al *nirvāṇa* assoluto, privo del sostrato psicofisico costituito dai cinque *skandha*, e quindi conseguito dall'*arhat* dopo la morte.

caratterizzato in questo modo si chiama *nirvāṇa*. Inoltre, un *sūtra* afferma: “Il *nirvāṇa* non è un che di esistente, non è un che di inesistente, non è un che di “esistente ed inesistente”, non è un che di “né esistente né inesistente”; è la quiete interiore che deriva dal fatto di non attaccarsi ad alcun *dharma* che si chiama *nirvāṇa*”. Per quale motivo?

4. *Il nirvāṇa non si definisce un che di esistente (you, scr. bhāva): se fosse un che di esistente, sarebbe caratterizzato da vecchiaia e morte*<sup>29</sup>;

[infatti] *non si dà assolutamente un dharma esistente (youfa)*<sup>30</sup> *che sia privo della caratteristica di vecchiaia e morte.*

La caratteristica (*xiang*, scr. *lakṣaṇa*) di vecchiaia e morte è fondata sul fatto di percepire visivamente che tutte le miriadi di cose nascono e si estinguono. Se il *nirvāṇa* fosse un che di esistente, allora dovrebbe possedere la caratteristica di vecchiaia e morte. Ma, in realtà, non è così. Perciò il *nirvāṇa* non è definito un che di esistente. D'altra parte, non si constata che separatamente da genesi ed estinzione, vecchiaia e morte esista alcun altro *dharma* definito che si chiami *nirvāṇa*: [quindi,] se il *nirvāṇa* fosse un che di esistente, dovrebbe [appunto] possedere le caratteristiche di genesi ed estinzione, vecchiaia e morte; [mentre] è proprio in base al fatto che [dovrebbe essere] privo della caratteristica di vecchiaia e morte, che si definisce *nirvāṇa*<sup>31</sup>. Inoltre:

<sup>29</sup> L'espressione *laosixiang* traduce “a calco” il sanscrito *jarāmaraṇalakṣaṇam* (de Jong, p. 38). L'uso di *xiang* come suffisso è impiegato abbastanza frequentemente nelle traduzioni buddhiste per rendere *-lakṣaṇa* in fine di composto (“caratterizzato da...”).

<sup>30</sup> Qui come in diverse altre stanze, Kumārajīva fa uso di questa espressione *youfa*, “*dharma* esistente”, principalmente per motivi di metro. In effetti *fa*, *dharma*, è spesso inserito da Kumārajīva nelle sue traduzioni come ampliamento parafrastico (v. anche Robinson 1967, p. 84, osservazioni alla stanza n. 7).

<sup>31</sup> Riesce impossibile comprendere appieno tanto la stanza che tutto il commento, se non vi si coglie la trama dei riferimenti canonici impliciti. In particolare, è in gioco qui una tradizionale caratterizzazione del *nirvāṇa*: come suona *Suttanipāta* 1094 (ed. PTS, p. 212), “Il venire meno di vecchiaia e morte lo chiamo appunto *nibbāna*” (*nibbānaṃ iti naṃ brūmi, jarāmaccuparikkhayam*). È per questo motivo che il commento può scorgere un'insanabile contraddizione nell'accostamento di “vecchiaia e morte” al *nirvāṇa*, dato che questo è per definizione il superamento di quelle, e può così ribadire l'impossibilità di concepire il *nirvāṇa* in termini di esistenza. Cfr. anche l'argomentazione di Candrakīrti, riassunta nella n. 25 dello studio di Rigopoulos.

5. *Se il nirvāṇa fosse un che di esistente, allora il nirvāṇa sarebbe condizionato;*

*[infatti] non esiste alcun dharma<sup>32</sup> che sia incondizionato.*

Il *nirvāṇa* non è un che di esistente. Per quale motivo? Le miriadi di cose, nascendo da una molteplicità di condizioni, sono tutte condizionate (*youwei*, scr. *samskṛta*). Quanto al fatto che non dia neppure un *dharma* che sia definito incondizionato (*wuwei*, scr. *asamskṛta*): benché i *dharma* permanenti si chiamino convenzionalmente incondizionati<sup>33</sup>, esaminandoli secondo verità, se neppure i *dharma* impermanenti esistono, quanto meno [esisteranno] *dharma* permanenti che non possono essere percepiti né reperiti [nella realtà]! Inoltre:

6. *Se il nirvāṇa fosse un che di esistente, come potrebbe definirsi non soggetto [a fattori causali]<sup>34</sup>?*

*Non si dà nulla che possa dirsi dharma esistente (*youfa*, *bhāva*), se non in conseguenza del fatto di essere soggetto [a fattori causali].*

Se si asserisse che il *nirvāṇa* è un *dharma* esistente, allora i *sūtra* non dovrebbero affermare che “non soggetto [a fattori causali] è il *nirvāṇa*”. Per quale motivo? Non si dà *dharma* esistente che [possa] esistere senza essere soggetto [a fattori causali]. Perciò il *nirvāṇa* non è un che di esistente. Domanda: Se il *nirvāṇa* non è un che di esistente, forse che un che di inesistente (*wu*, scr. *abhāva*) potrebbe allora essere il *nirvāṇa*? Risposta:

<sup>32</sup> Il sanscrito (p. 38) ha *bhāva*, ma questa traduzione è, ancora una volta, frutto di una mera scelta stilistica: l'uso di *you* qui avrebbe reso il testo poco chiaro.

<sup>33</sup> Questo è, appunto, il caso del *nirvāṇa*, tradizionalmente annoverato dalla scolastica non Mahāyāna (*Abhidharma*), sia pure con differenze da scuola a scuola, tra i *dharma* incondizionati; v. ad esempio Lamotte 1958, p. 45.

<sup>34</sup> Qui il vocabolo scelto da Kumārajīva, *wushou*, lett. “senza ricezione, non soggetto a ecc.” rende a fatica il senso tecnico del sanscrito *anupādāya*, “non dipendendo da [qualcosa]”. Tutta questa stanza suona così nella redazione sanscrita: “Se il *nirvāṇa* fosse un che di esistente, come potrebbe questo *nirvāṇa* [esistere] indipendentemente [da altri *dharma*]?” Infatti nessun esistente si dà indipendentemente”. È chiaro dalla stanza 9 che questo *shou*, “ricevere, ricezione”, corrispondente ad *upādāya*, è da intendersi nel senso di “ricevere, essere soggetti a [fattori causali]”. Il traduttore del commentario di Bhāvaviveka ha reso *anupādāya* tutto sommato più chiaramente come *wuyin*, “senza causa” (v. Hatani 1930, p. 437).

7. *Se neppure un che di esistente [può] costituire il nirvāṇa, che dire mai di un che di inesistente?*

*Il nirvāṇa non ha esistenza: quando mai potrebbe avere inesistenza?*

Se il *nirvāṇa* non è un che di esistente, come potrebbe mai un che di inesistente costituire il *nirvāṇa*? Per quale motivo? [Solo] in quanto [un qualcosa] esiste si dà il fatto che non esista [più]; [quindi] se non si dà esistenza, come potrebbe darsi inesistenza? Come afferma il *sūtra*: “[Una data cosa] prima era, ora non è [più], quindi si definisce inesistente”. Questo non è [però] il caso del *nirvāṇa*. Per quale motivo? Perché non è che [in questo caso] un *dharmā* esistente divenga inesistente [e si abbia di conseguenza il *nirvāṇa*]. Perciò neppure un che di inesistente costituisce il *nirvāṇa*. Inoltre:

8. *Se il nirvāṇa fosse un che di inesistente, come potrebbe definirsi non soggetto [a fattori causali]<sup>35</sup>?*

*Non si dà assolutamente alcunché che, senza essere soggetto [a fattori causali], si [possa] definire dharmā inesistente<sup>36</sup>.*

Se si asserisce che un che di inesistente è il *nirvāṇa*, allora i *sūtra* non dovrebbero affermare che “Non soggetto [a fattori causali] è il *nirvāṇa*”. Per quale motivo? Non si dà alcunché che, senza essere soggetto [a fattori causali], si [possa] definire *dharmā* inesistente. Perciò si comprende che il *nirvāṇa* non è un che di inesistente. Domanda: se il *nirvāṇa* non è né un che di esistente e non è un che di inesistente, che cosa è il *nirvāṇa*? Risposta:

9. *A causa del fatto di essere soggetti a molteplici cause e condizioni, la ruota [delle rinascite] gira tra nascita e morte. Il fatto di non essere soggetti a cause e condizioni: questo si definisce nirvāṇa<sup>37</sup>.*

<sup>35</sup> Si vedano le osservazioni fatte nella nota precedente: il testo sanscrito è, *mutatis mutandis*, pressoché identico a quello della stanza 6.

<sup>36</sup> Come illustrato dal commento alla stanza precedente, “inesistente” è concepibile solo come venire meno di una data entità precedentemente esistente. È per questa ragione che l’inesistente dovrebbe logicamente essere soggetto, non meno dell’esistente, a condizioni causali. È significativo che “esistente” e “inesistente” siano concepibili, caratteristicamente, *solo come processi*, non come entità; ed è precisamente da questo punto di vista che vengono attaccati da Nāgārjuna.

<sup>37</sup> Qui la traduzione di Kumārajīva oscura un punto fondamentale dell’originale, cioè il fatto che le due parti della stanza descrivano due aspetti

Per il fatto di non comprendere secondo realtà le concezioni erronee (*diandao*, scr. *viparyāsa*)<sup>38</sup>, si va e si viene entro nascita e morte mediante i cinque aggregati di appropriazione (*shouyin*, scr. *upādānaskandha*)<sup>39</sup>. Per il fatto di conoscere secondo realtà le concezioni erronee, non si va e si viene più entro nascita e morte mediante i cinque aggregati oggetto di appropriazione. È in ragione del fatto che i cinque aggregati privi di natura [propria] non continuano più, che si definisce il *nirvāṇa*. Inoltre:

10. Come ha detto il Buddha nei *sūtra*, [si deve] eliminare la [nozione di] esistenza ed eliminare la [nozione di] inesistenza;

è in ragione di ciò che si comprende che il *nirvāṇa* non è un che di esistente e non è un che di inesistente.

“Esistenza” significa i tre [livelli di] esistenza<sup>40</sup>. “Non esistenza” significa l’annichilimento dei tre [livelli di] esistenza. In base a questa asserzione del Buddha sull’eliminazione di queste due cose [cioè le nozioni di esistenza e non esistenza], si deve comprendere che il *nirvāṇa* non è un che di esistente e non è un che di inesistente. Domanda: se né un che di esistente né un che di inesistente sono il *nirvāṇa*, forse che il *nirvāṇa* è un che di esistente ed inesistente assieme? Risposta:

– o meglio interpretazioni – della medesima realtà (cfr. il sanscrito: *ya... so*). Questa stanza, infatti, suona così nel testo sanscrito (p. 38): “Quello che, dipendentemente e condizionatamente, è lo stato di incessante movimento verso e da [l’esistenza], è, indipendentemente e incondizionatamente, insegnato essere il *nirvāṇa*”; cfr. anche la nota seguente.

<sup>38</sup> I *viparyāsa*, secondo la tradizione buddhista, sono dei fondamentali errori di concezione ed interpretazione della realtà. Quattro sono i *viparyāsa* canonici: prendere ciò che è impermanente (*anitya*) come permanente, ciò che è doloroso (*duḥkha*) come piacevole, ciò che è non è il sé (*anātman*) come il sé, e ciò che è impuro e ripugnante (*aśubha*) come puro; per una classica esposizione di questa dottrina nel Canone Pāli v. il *Vipallāsasutta*, in *Aṅguttara* II, p. 52 (ed. PTS). È proprio il richiamo al tema delle concezioni erronee ad offrirci la chiave di lettura tanto della stanza che del commento di Qingmu: qui non si tratta di due distinti piani ontologici – il *samsāra* da una parte ed il *nirvāṇa* dall’altra – quanto di due diverse interpretazioni della stessa realtà; v. anche la nota 30 dello studio di Rigopoulos.

<sup>39</sup> Per un’esaustiva discussione del termine *upādānaskandha* rimando a Vetter 2000, pp. 73-82 (in particolare p. 81).

<sup>40</sup> *Sanyou*, scr. *tribhava*; qui *bhava* significa i tre livelli esistenziali, o sfere (*dhātu*), in cui è strutturato il cosmo: del desiderio (*kāma*), della materia [sottile] (*rūpa*), e immateriale (*arūpa*).

11. *Se si asserisse che esistenza ed inesistenza assieme costituiscono il nirvāṇa, allora la liberazione sarebbe sia esistenza che inesistenza; in realtà non è così.*

Se si asserisse che esistenza ed inesistenza assieme costituiscono il *nirvāṇa*, allora queste due cose, esistenza ed inesistenza, costituirebbero assieme la liberazione. In realtà non è così. Per quale motivo? Perché queste due cose, esistenza ed inesistenza, sono contrarie tra loro. Come potrebbero coesistere in un unico luogo? Inoltre:

12. *Se si asserisse che esistenza ed inesistenza assieme costituiscono il nirvāṇa, il nirvāṇa non sarebbe non soggetto [a fattori causali]: [infatti] queste due nascono in seguito al fatto di essere soggette [a fattori causali]*<sup>41</sup>.

Se si asserisse che esistenza ed inesistenza assieme costituiscono il *nirvāṇa*, i *sūtra* non dovrebbero affermare che il *nirvāṇa* si definisce “non soggetto [a fattori causali]”. Per quale motivo? Queste due cose, esistenza ed inesistenza, nascono in seguito al fatto di essere soggette [a fattori causali]: sussistono [infatti] causandosi reciprocamente<sup>42</sup>. Perciò queste due cose, esistenza ed inesistenza, non possono costituire assieme il *nirvāṇa*. Inoltre:

13. *Se esistenza ed inesistenza si combinassero assieme, come potrebbe definirsi [ciò] nirvāṇa?*

*Il nirvāṇa è per definizione incondizionato, [mentre] esistenza ed inesistenza sono condizionate.*

Queste due cose, esistenza ed inesistenza, assieme non posso-

<sup>41</sup> Sanscrito (p. 38): *upādāyobbayam hi tat*; alla luce del *Zhong lun* – ma anche del commento di Candrakīrti – questa frase sembra da intendersi come “invero entrambi quelli [un che di esistente e un che di inesistente] sono [reciprocamente] dipendenti”. In effetti, *tat* potrebbe anche essere riferito a *nirvāṇa*: “invero dipendente da entrambi sarebbe esso [il *nirvāṇa*]”. Tuttavia, questa interpretazione mi pare meno plausibile: perché la tesi qui discussa è l'identità del *nirvāṇa* con un che di “esistente ed inesistente” assieme; chiamare in causa, per confutarla, la dipendenza del primo dai secondi sembra un passaggio surrettizio. Anche il lemma relativo a questo passo nel commento di Sthiramati (v. Hatani 1930, p. 428) conferma questa interpretazione.

<sup>42</sup> Si veda sopra, il commento alla stanza 7 e Candrakīrti (*Prasannapadā*, p. 531, 10-11).

no definirsi *nirvāṇa*: il *nirvāṇa* è per definizione incondizionato<sup>43</sup>, [invece] esistenza ed inesistenza sono condizionate; perciò esistenza ed inesistenza non sono il *nirvāṇa*. Inoltre:

14. *Queste due cose, esistenza ed inesistenza, assieme come possono costituire il nirvāṇa?*

*Queste due non condividono lo stesso luogo, come luce e tenebra non si trovano assieme.*

Queste due cose, esistenza ed inesistenza, non possono definirsi *nirvāṇa*. Per quale motivo? Esistenza ed inesistenza sono reciprocamente contrarie, non possono essere reperite in un solo luogo, così come luce e tenebra non si trovano assieme. Perciò quando si dà l'esistenza non si dà l'inesistenza, quando si dà l'inesistenza, non si dà l'esistenza. Come potrebbero esistenza ed inesistenza assieme definirsi *nirvāṇa*? Domanda: se esistenza ed inesistenza assieme non sono il *nirvāṇa*, forse che un che di né esistente né inesistente potrebbe essere il *nirvāṇa*? Risposta:

15.<sup>44</sup> *Se un che di né esistente né inesistente lo si definisse nirvāṇa, questi [due aspetti di] né esistenza né inesistenza in base a che cosa li si discernerebbe?*<sup>45</sup>

Se il *nirvāṇa* fosse un che di né esistente né inesistente, questi [aspetti di] né esistenza né inesistenza in ragione di che cosa li si discernerebbe?<sup>46</sup> Perciò, [l'asserzione] che un che di né esistente né inesistente sia il *nirvāṇa* non è vera. Inoltre:

<sup>43</sup> Ruegg 1981, p. 18: "... the unconditioned (*asamskṛta*) par excellence – *nirvāṇa*..."; v. anche sopra n. 33.

<sup>44</sup> Le stanze 15-16 della versione di Kumārajīva corrispondono, rispettivamente, alle stanze 16 e 15 del testo sanscrito (ed. de Jong, p. 39).

<sup>45</sup> Il corrispondente sanscrito (stanza 16, p. 39) ha: "Se si dà il fatto che il *nirvāṇa* non è né un che di inesistente né un che di esistente, da chi allora è compreso che non è né un che di inesistente né un che di esistente?". Si noti che Kumārajīva, nella versione di questa stanza e del relativo commento, ha inteso il pronome *kena* non come maschile ("da chi?"), come suggerisce invece anche Candrakīrti (v. la nota 39 dello studio di Rigopoulos), ma come neutro ("grazie a che cosa, in ragione di che cosa?"). Peraltro questa interpretazione, che è condivisa anche dal lemma contenuto nel commento di Bhāvaviveka (Hatani 1930, p. 429), è del tutto ammissibile.

<sup>46</sup> In quanto, appunto, sarebbero per ipotesi inestricabilmente riuniti nella nozione di *nirvāṇa*. Verrebbe quindi meno la possibilità stessa di formulare l'enunciato "né esistente né inesistente".

16. [Quanto al fatto di] asserire: “un che di né esistente [né] inesistente, così si definisce il *nirvāṇa*”, [solo] se esistenza ed inesistenza fossero stabilite, [anche] né esistenza né inesistenza sarebbero stabilite<sup>47</sup>.

La tua asserzione che un che di né esistente né inesistente sia il *nirvāṇa* non è fondata. Per quale motivo? Solo se esistenza ed inesistenza fossero stabilite, non esistenza e non inesistenza sarebbero stabilite. [Ma] il contrario di esistente si definisce inesistente; il contrario di inesistente si definisce esistente: questi [due concetti di] esistente ed inesistente sono già stati confutati all'interno della terza frase<sup>48</sup>. Non dandosi l'esistenza e l'inesistenza, come potrebbero sussistere la non esistenza e la non inesistenza? Perciò il *nirvāṇa* non è un che di non esistente, non è un che di non inesistente. Inoltre:

17. [Quanto al] *Tathāgata* dopo l'estinzione, non si [può] dire che sia esistente, né che sia inesistente, né si [può] dire che sia esistente e inesistente [assieme], né non esistente e non inesistente.

18. [Quanto al] *Tathāgata* nel tempo presente, non si [può] dire che sia esistente, né che sia inesistente, né si [può] dire che sia esistente e inesistente [assieme], né non esistente e non inesistente.

Quanto al *Tathāgata* dopo l'estinzione oppure nel presente, non è accolta [l'idea che] esista il *Tathāgata*<sup>49</sup>; né è accolta

<sup>47</sup> Testo sanscrito (stanza 15, p. 39): “l'asserzione (*añjanā*) che il *nirvāṇa* sia né un che di inesistente né un che di esistente trae fondatezza dall'essere fondati sia l'inesistente che l'esistente”.

<sup>48</sup> Con “terza frase” ci si riferisce probabilmente alla formula canonica nota come *catuṣkoṭi*, tetralema (v. Rigopoulos, n. 9), il cui terzo membro ha la forma “sia A che B”. Come osserva il commentatore, l'esistenza contemporanea di A e B (cioè, in questo contesto, un che di “sia esistente sia inesistente”) è stata confutata nelle stanze 11-14; cfr. anche il passo canonico citato nel commento alla fine della stanza 3, pure strutturato secondo il *catuṣkoṭi* (e non si può escludere che con “terza frase” ci si riferisca proprio a questa stanza). Ne consegue l'impossibilità di fondare logicamente anche il quarto membro del tetralema, “né A né B”, a cui sono appunto dedicate le stanze 15-16.

<sup>49</sup> Bocking (1995, p. 365) ha tradotto così questa frase e le successive: “Whether after the death of the Thus-Come, or while he is present, an existent Thus-Come does not receive ecc.”. Ma qui *bu shou* significa ovviamente “non accogliere, non far proprio [un certo punto di vista]”, secondo un uso ben attestato in Kumārajīva: cfr. ad esempio *Da zhidu lun* T 1509, p. 62a 3 sgg.

[l'idea che] non esista il Tathāgata; né è accolta [l'idea che] sia esista il Tathāgata sia non esista il Tathāgata; né è accolta [l'idea che] né esista il Tathāgata né non esista il Tathāgata. Non essendo [tutte queste idee] accolte, non bisogna determinare il *nirvāṇa* come esistente, inesistente ecc. [Ma] chi mai se non il Tathāgata potrebbe conseguire il *nirvāṇa*? Quando, dove, in base a quale dottrina [qualcuno] potrebbe mai parlare del *nirvāṇa*? Perciò in tutti i tempi e in tutti i modi, se si persegue una caratteristica [definita] (*xiang*, scr. *lakṣaṇa*) del *nirvāṇa*, non si riesce a trovarla<sup>50</sup>. Inoltre:

19. *Tra nirvāṇa ed esistenza fenomenica (shijian, scr. saṃsāra) non c'è la più piccola differenza; tra esistenza fenomenica e nirvāṇa non c'è la più piccola differenza.*

È a causa del continuo vagare della serie dei cinque aggregati, che si definisce "esistenza fenomenica". [Ma] i cinque aggregati sono assolutamente vuoti, non soggetti [a fattori causali], quietamente estinti: questo principio è già stato esposto. [Quindi] poiché tutti i *dharmā* non nascono né si estinguono, tra *nirvāṇa* ed esistenza fenomenica (*saṃsāra*) non sussiste differenza, tra esistenza fenomenica e *nirvāṇa* pure non sussiste differenza. Inoltre:

20. *[Quanto al] limite di verità<sup>51</sup> del nirvāṇa e al limite dell'esistenza fenomenica, tra questi due siffatti limiti non sussiste la benché minima differenza.*

Ricercando fino in fondo il limite di verità (*shiji*, scr. *bhūtakoti*), il limite di non genesi (*wushengji*, scr. *\*anutpādakoti*)<sup>52</sup> dell'esistenza fenomenica (*saṃsāra*) e del *nirvāṇa*, [si compren-

<sup>50</sup> Cioè il *nirvāṇa* è ineffabile, non definibile in base a determinate caratteristiche (*lakṣaṇa*) che lo distinguano da altre condizioni esistenziali (cfr. la successiva stanza 19).

<sup>51</sup> Qui Kumārajīva presenta l'ampliamento *shiji* (scr. *\*bhūtakoti*: su cui v. *infra* nota 67), laddove il testo sanscrito (p. 39) ha semplicemente *koti*, "limite".

<sup>52</sup> I due termini menzionati qui dal commentario, *bhūtakoti* e *anutpādakoti*, sono, da un punto di vista dottrinale, sinonimi: si veda il *Da zhidu lun* T 1509 (commentario alla *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*) p. 302c 29-303 a 1; tr. Lamotte 1980, p. 2332. Entrambi indicano l'aspetto vero, essenziale delle cose, e cioè la vacuità.

de che] a causa del loro essere ugualmente inattingibili (*bukede*, scr. *anupalambha*), non sussiste [tra di essi] la benché minima differenza. inoltre:

21. *Tutte le visioni erronee (jian, scr. dṛṣṭi): se dopo il nirvāṇa [vi sia] esistenza o non esistenza eccetera; [se il mondo] sia limitato eccetera; se [sia] eterno eccetera, sono basate sul[le idee di] nirvāṇa, futuro e passato.*

Se dopo l'estinzione del Tathāgata esista il Tathāgata, se non esista il Tathāgata, se sia esista sia non esista il Tathāgata, se né esista né non esista il Tathāgata; se il mondo (*shijian*, scr. *loka*) sia limitato, se sia illimitato, se sia e limitato e illimitato, se non sia né limitato né illimitato; se il mondo sia eterno, se sia non eterno, se sia e eterno e non eterno, se non sia né eterno né non eterno: queste sono tre categorie di visioni erronee (*dṛṣṭi*), dodici [*dṛṣṭi* in tutto]<sup>53</sup>. Le quattro visioni erronee relative al fatto che il Tathāgata, dopo l'estinzione, esista o non esista eccetera sorgono in base alla [nozione di] *nirvāṇa*. Le quattro visioni erronee relative al fatto che il mondo sia limitato o illimitato ecc. sorgono in base alla [nozione di] tempo futuro. Le quattro visioni erronee relative al fatto che il mondo sia eterno o non eterno ecc. sorgono in base alla [nozione di] tempo passato<sup>54</sup>. [Ma se nozioni come] “dopo l'estinzione il Tathāgata esiste o non esiste eccetera” non sono riscontrabili [in realtà], per quanto riguarda il *nirvāṇa* è pure così. Come in relazione al mondo [visioni erronee come quelle] del limite anteriore e del limite posteriore<sup>55</sup>, della limitatezza e dell'illimitatezza, dell'eternità e della non eternità eccetera non sono riscontrabili [in realtà], per quanto riguarda il *nirvāṇa* è pure così. Perciò si dice che esistenza fenomenica (*samsāra*) e *nirvāṇa* sono uguali, senza differenze. Inoltre:

<sup>53</sup> In quanto ciascuno dei tre temi menzionati (esistenza del Buddha dopo il *nirvāṇa*, infinitezza ed eternità del mondo) è articolato dal commentario secondo la formula del tetralema, risultando così in un totale di dodici *dṛṣṭi*.

<sup>54</sup> L'interpretazione di questi tre gruppi di visioni erronee data dal commentario è in accordo con quella di Candrakīrti: v. il precedente articolo di Rigopoulos, nota 44.

<sup>55</sup> “Limite posteriore e limite anteriore” (*qianji houji*) sono una traduzione più letterale degli stessi termini sanscriti *aparānta* e *pūrvānta* che Kumārajīva ha tradotto, più chiaramente, come “futuro e passato” nella stanza 21.

22. Essendo tutti i *dharmas* vuoti, che cosa è limitato, che cosa illimitato?

[Che cosa è] sia limitato sia illimitato, né limitato né illimitato?

23. Che cosa è identico o diverso? Che cosa eterno o non eterno?

[Che cosa] sia eterno sia non eterno, né eterno né non eterno?

24. Di nessun *dharma* ci si può appropriare<sup>56</sup>: [ciò] estingue tutte le vane disquisizioni<sup>57</sup>.

Non esiste persona [a cui] né luogo [in cui] né alcunché che il Buddha abbia predicato<sup>58</sup>.

Dato che tutti i *dharmas* in tutti tempi e sotto tutti gli aspetti sorgono in seguito ad una pluralità di condizioni causali e sono [perciò] assolutamente vuoti, [essi] sono privi di natura propria; tra siffatti *dharmas*, che cosa [potrebbe] essere limitato? Chi [potrebbe] essere limitato<sup>59</sup>? Che cosa [potrebbe] essere illimitato, o sia limitato che illimitato, o né limitato né illimitato? Chi [potrebbe] essere né limitato né illimitato? Che cosa [potrebbe] essere eterno? Chi [potrebbe] essere eterno? Che cosa [potrebbe] essere non eterno, o [sia] eterno [che] non eterno, o né eterno né non eterno? Chi [potrebbe] essere né eterno né non eterno? Di che cosa [si può asserire che] il corpo è identico allo spirito? Di che cosa che il corpo è diverso dallo spirito? Nessuna di queste siffatte visioni eretiche, sessantadue [in tutto]<sup>60</sup>, è riscontrabile all'interno del-

<sup>56</sup> Questo passaggio ("Di nessun *dharma* ci si può appropriare") ci apre uno scorcio più diretto sull'officina di traduzione di Kumārajīva: se qui egli ha dovuto rinunciare, *metri causa*, a rendere perfettamente il sanscrito *sarvopalambhopaśamaḥ* (ed. de Jong, p. 40; v. Rigopoulos, n. 47), "pacificazione di ogni appropriazione", diverso è il caso del commento. Essendo quest'ultimo in prosa, il medesimo composto, che è citato nell'ultima frase del capitolo, vi è stato tradotto con assai maggiore fedeltà: "qualsiasi appropriazione si acquieta".

<sup>57</sup> "Vane disquisizioni", *xilun*, rende il sanscrito *prapañca*, su cui v. la nota 48 dello studio di Rigopoulos.

<sup>58</sup> Cfr. il testo sanscrito (p. 40): "... in nessun luogo a nessuno nessun *dharma* è stato insegnato dal Buddha".

<sup>59</sup> Secondo il commento di Jizang (T 1842, p. 159b 20-21), la confutazione della prima serie di visioni erranee, quella il cui soggetto è "che cosa?", significa la vacuità dei *dharmas* (*fakong*), mentre la confutazione della seconda ("chi?") rimanda alla vacuità personale (*renkong*).

<sup>60</sup> Qui il commento fa riferimento ad una classica serie di sessantadue *dṛṣṭi* esposta dal *Brahmajālasutta* del Canone Pāli (*Dīghanikāya* 1); cfr. il

l'assoluta vacuità (*bijing kong*, scr. *atyantaśūnyatā*)<sup>61</sup>. [Così] qualsiasi appropriazione si acquieta, tutte le vane disquisizioni sono estinte. Essendo estinte tutte le vane disquisizioni, si giunge a comprendere pienamente la vera caratteristica (*shixiang*)<sup>62</sup> di tutti i *dharmā*, si consegue la via della pacificazione. A partire dal "Capitolo su cause e condizioni" (*Yin yuan pin*)<sup>63</sup>, si è passata al vaglio la fondatezza ontologica<sup>64</sup> di

corrispondente *Fan dong jing* dal *Dirghāgama* tradotto in cinese (T 1, in particolare pp. 89c 24 sgg.) che appartiene ad un'altra tradizione (Dharmaguptaka secondo Enomoto 1986, p. 25). Su questo argomento, v. anche il *Da zhidu lun* T 1509 p. 110a 11-26 (tr. Lamotte 1944, pp. 422-424), e lo studio di Rigopoulos.

<sup>61</sup> Questo termine occorre all'interno di una celebre lista di vacuità – o meglio: di prospettive sulla vacuità – proposta dalle versioni estese della *Prajñāpāramitā*: cfr. la versione sanscrita della *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (p. 24, 13) e la versione cinese di Kumārajīva (T 223, p. 219c 10). Come spiega il grande commentario Mādhyamika alla *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, il *Da zhidu lun* (T 1509, p. 289b 26 sgg.; tr. Lamotte 1976, pp. 2085-2094), questa "vacuità assoluta" ribadisce semplicemente il fatto che, una volta distrutto l'attaccamento verso i *dharmā*, non sussiste alcunché al di fuori di questa stessa vacuità.

<sup>62</sup> Il termine *shixiang*, "vera caratteristica" è tipico del lessico di Kumārajīva, che lo introdusse come una delle principali denominazioni dell'assoluto, cioè della vacuità (*śūnyatā*). *Shixiang* occorre con particolare frequenza nel *Da zhidu lun* T 1509 (v. Lamotte 1970, pp. XLII-XLIII), svolgendo una funzione strategica nella rilettura polemica, in chiave Mādhyamika, dell'*Abhidharma* Sarvāstivādin che è una delle note caratteristiche di questo grande commentario. Non si è, peraltro, riusciti a determinare con sicurezza a quale termine sanscrito corrisponda *shixiang*: probabilmente ne traduce diversi, come è confermato, tra l'altro, anche dal recente fondamentale lavoro lessicografico di Karashima (2001, p. 240; v. anche le osservazioni di Robinson, *Early Mādhyamika*, n. 3, p. 252).

<sup>63</sup> Cioè la prima sezione del *Zhong lun* (T 1564, p. 1b 9 sgg.).

<sup>64</sup> Ho cercato di rendere con questa perifrasi ("si è passata al vaglio la fondatezza ontologica") il senso tecnico dell'espressione *fenbie tuiqiu*. Il verbo *tuiqiu*, che occorre spesso nel *Zhong lun*, significa letteralmente "cercare, ricercare, investigare"; ma nel lessico tecnico del Mādhyamika cinese, espressioni del genere (es. *qiu*) indicano in particolare l'atto d'analisi mediante cui si verifica (con esito ovviamente sempre negativo) che una data cosa abbia effettivamente le caratteristiche, positive o negative, attribuitele dal senso comune e dal linguaggio (come, in questo caso, "un che di esistente ed inesistente"). Si veda ad esempio *Da zhidu lun* T 1509, p. 297 b 24-c 5 (in particolare p. 297b 28!), trad. in Lamotte 1980, pp. 2186-2187, passo singolarmente prossimo a questa parte del *Zhong lun*. Non essendo conservato il testo sanscrito del *Zhong lun* è impossibile ricostruire con certezza l'originale di questi termini; qui mi limito ad indicare un significativo parallelo dalla *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā* (p. 120, 8-9), in cui questo modello di analisi è applicato alla nozione di *ātman*: ... *tad yathāpi nāma ... ātmeti vyavahriyate / sa ca yathābhūtam pariḡa-*

tutti i *dharmā*: [comprendendo così che] non si dà la [loro] esistenza, neppure si dà la [loro] inesistenza, neppure si dà la [loro] esistenza ed inesistenza [assieme], neppure si dà la loro né esistenza né inesistenza; questo si definisce vera caratteristica di tutti i *dharmā*, e si definisce anche sicceità (*ru*, scr. *tatbatā*)<sup>65</sup>, essenza dei *dharmā* (*faxing*, scr. *dharmadhātu*)<sup>66</sup>, limite di verità (*shiji*, scr. *bhūtakoti*)<sup>67</sup>, *nirvāṇa*. È per questa ragione che il Tathāgata mai, in nessun luogo ha predicato ad altri una caratteristica definita del *nirvāṇa*; [ed] è per questa ragione che [la stanza 24] afferma che qualsiasi appropriazione si acquieta, tutte le vane disquisizioni sono estinte.

*veśyamāno nopalabhyate*; cioè: è come... se [qualcosa] viene chiamato “sé” (*ātman*), mentre questo, a cercarlo attentamente, secondo realtà, non lo si riscontra.

<sup>65</sup> *Tatbatā*, “sicceità” (da *tatbā*, “così”), significa il vero modo di essere (“l’essere così”) dei *dharmā*, ed in tal senso è un sinonimo della vacuità.

<sup>66</sup> Il termine *dharmadhātu* è ricco di significati diversi. Nella letteratura della *Prajñāpāramitā* è, di fatto, un altro sinonimo di *sūnyatā*: l’insieme delle vacuità, cioè dei veri modi di essere (*tatbatā*) dei singoli *dharmā*, costituisce il *dharmadhātu* (v. *Da zhidu lun* T 1509, p. 297c 6-7; tr. Lamotte 1980, p. 2187). La traduzione cinese più frequente di *dharmadhātu* è *fajie*, “sfera dei *dharmā*”, ma Kumārajīva ha tradotto in genere questo termine con *faxing*, “essenza dei *dharmā*”; cfr. la versione sanscrita della *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (ed. Dutt 24, 19-20) e quella di Kumārajīva (T 223, p. 219c 15).

<sup>67</sup> Anche *bhūtakoti*, “limite di verità, culmine del vero ecc.”, occorre, nei testi Mahāyāna, come sinonimo di *sūnyatā*, in quanto aspetto vero, assoluto della realtà. Nei testi più antichi, invece, *bhūtakoti* significava, appunto, il *nirvāṇa*: v. Lancaster 1975, pp. 38-39; Streng 1982, pp. 91-98.

*Bibliografia*

1. FONTI UTILIZZATE NELLA TRADUZIONE

a. *Sanscrite*

Candrakīrti, *Prasannapadā* (ed. L. de La Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās [Mādhyamikasūtras] de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti [Bibliotheca Buddhica n. IV]*, St. Petersburg 1903-1913)

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikāḥ* (ed. J.W. de Jong, The Adyar Library and Research Centre, Adyar, Madras 1977)

*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (ed. N. Dutt, Calcutta 1934)

*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā* (ed. P. Ghosha), Calcutta 1902-1913

b. *Cinesi*

Bhāvaviveka (tr. Prahākaramitra), *Bore deng lun shi* 般若燈論釋 T 1566  
*Mohe boreboluomi jing* 摩訶般若波羅蜜多經 T 223 (*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, tr. Kumārajīva)

Nāgārjuna (comm. da Qingmu 青目 [\*Piṅgala?], tr. Kumārajīva),  
*Zhong lun* 中論 T 1564

Nāgārjuna (? Tr. Kumārajīva), *Da zhidu lun* 大智度論 T 1509

Jizang 吉藏, *Zhongguan lun shu* 中觀論疏 T 1824

Sthiramati (tr. Weijing 惟淨 e Dharmapāla), *Dasheng zhongguan shi-lun* 大乘中觀釋論 T 1567

2. LETTERATURA

Bocking, Brian 1995, *Nāgārjuna in China: A Translation of the Middle Treatise*, Edwin Mellen Press, Lewiston.

Ch'en, Kenneth 1964, *Buddhism in China - A Historical Survey*, Princeton.

Cheng, Hsue-li 1982, *Nāgārjuna's Twelve gate treatise: translated, with introductory essays, comments, and notes*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht - Boston - Hingham.

Demiéville, Paul 1973, *Choix d'études bouddhiques*, E. J. Brill, Leiden.

Enomoto, Fumio 1986, "On the Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas", *Buddhist Studies Review*, Vol. 3, No. 1, 1986, pp. 19-30.

Gard, Richard A. 1954, "On the Authenticity of the *Chung-lun* 中論", *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度學佛教學研究 3 (1), 1954, pp. 370-376.

- Hatani, Ryōtai 羽溪了諦 1930 (tr.), *Chūgan-bu* 中觀部 vol. 1 (*Koku-yaku Issaikyō* 國譯一切經), Daitō Shuppansha, Tokyo.
- Hikata, Ryūshō 1958, *Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā-Prajñāpāramitā-sūtra Edited with an Introductory Essay*, Fukuoka.
- Karashima, Seishi 2001, *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* 妙法蓮華經詞典, The International Research Institute for Advanced Buddhology - Soka University (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica IV), Tokyo.
- Lamotte, Étienne 1944, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, tome I, Louvain.
- Lamotte, Étienne 1958, *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śaka*, Louvain.
- Lamotte, Étienne 1970, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, tome III, Louvain.
- Lamotte, Étienne 1976, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, tome IV, Louvain.
- Lamotte, Étienne 1980 *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, tome V, Louvain.
- Lancaster, Lewis 1975, "The oldest Mahāyāna Sūtra: its significance for the study of buddhist development", *Eastern Buddhism* (New Series) 8 (1), 1975, pp. 30-41.
- Liu, Ming-wood 1994, *Madhyamaka Thought in China*, E. J. Brill, Leiden.
- May, Jacques 1979, "Chūgan 中觀", in: P. Demiéville (directeur), J. May (rédacteur en chef) *Hōbōgirin - cinquième fascicule (chōot-sushō-chūu)*, Paris - Tokyo 1979, pp. 470-493.
- Ōchō, Enichi 横超慧日 1958, "Kumarajū no honyaku", 鳩摩罗什の翻译 *Ōtani Gakuhō* 大谷學報, XXXVII, n. 4 (1958), pp. 1-25.
- Robinson, Richard 1967, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, Wisconsin.
- Ruegg, Seyfort 1981, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Shih, Robert 1968, *Biographies des Moines Éminents (Kao Seng Tchouan) de Houei-kiao*, Louvain-Leuven.
- Streng, Frederick J. 1982, "Realization of *Param Bhūtakoti* (ultimate reality-limit) in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*", *Philosophy East and West* 32, n. 1 (January 1982), pp. 91-98.
- Tang, Yongtong 湯用彤 1983 (1<sup>st</sup> ed. 1938), *Han Wei liang Jin Nan-beichao Fojiao shi* 漢魏兩晉南北朝佛教史, Zhonghua shuju, Beijing.
- Tucci, Giuseppe 1929, *Pre-Diñnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Baroda.
- Vetter, Tilmann 2000, *The 'Khandha Passages' in the Vinayapīṭaka and in the four main Nikāyas*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

- Yinshun 印順 1990, “‘Da zhidu lun’ zhi zuozhe ji qi fanyi”, 《大智度論》之作者及其翻譯, *Dongfang zongjiao yanjiu* 東方宗教研究 2, 1990 (10), pp. 9-70.
- Zacchetti, Stefano 1996, “Il *Chu sanzang ji ji* di Sengyou come fonte per lo studio delle traduzioni buddhiste cinesi: lo sviluppo della tecnica di traduzione dal II al V secolo d.C”, *Annali di Ca' Foscari*, anno XXXV, 3 (serie orientale 27), 1996, pp. 347-374.
- Zhou Bokan 周伯戡 2000, “*Da zhidu lun* lüeyi chutan” 《大智度論》略譯初探, *Zhonghua Foxue xuebao*, 中東佛學學報 13 (1) 中文篇 (May 2000), pp. 155-165

### Glossario

<i>Bai lun</i> 百論	<i>sanyou</i> 三有
<i>bijingkong</i> 畢竟空	<i>San lun zong</i> 三論宗
<i>bu shou</i> 不受	<i>Sengzhao</i> 僧肇
<i>Da zhidu lun</i> 大智度論	<i>Shi'er men lun</i> 十二門論
<i>Dao</i> 道	<i>shiji</i> 實際
<i>Daosheng</i> 道生	<i>shijian</i> 世間
<i>diandao</i> 顛倒	<i>shixiang</i> 實相
<i>fa</i> 法	<i>shou</i> 受
<i>fakong</i> 法空	<i>shouyin</i> 受陰
<i>faxing</i> 法性	<i>tuiqiu</i> 推求
<i>Fan dong jing</i> 梵動經	<i>wushou</i> 無受
<i>fenbie tuiqiu</i> 分別推求	<i>wutui</i> 無退
<i>Gao seng zhuan</i> 高僧傳	<i>wuwei</i> 無爲
<i>Guan niepan pin</i> 觀涅槃品	<i>wuyin</i> 無因
<i>Huijiao</i> 慧皎	<i>wuyu</i> 無餘
<i>Jizang</i> 吉藏	<i>xiang</i> 相
<i>jian</i> 見	<i>xilun</i> 戲論
<i>kong</i> 空	<i>Xuanxue</i> 玄學
<i>laosixiang</i> 老死相	<i>yin</i> 陰
<i>niepan</i> 涅槃	<i>Yin yuan pin</i> 因緣品
<i>Qingmu</i> 青目	<i>you</i> 有
<i>qiu</i> 求	<i>youfa</i> 有法
<i>renkong</i> 人空	<i>youwei</i> 有爲
<i>ru</i> 如	<i>Zhong lun</i> 中論

*ABSTRACT*

The translations made by Kumārajīva at the beginning of the 5<sup>th</sup> century AD represented, in many respects, a turning point in the history of Chinese Buddhism. The introduction of the Mādhyamika literature made for the first time accessible to the Chinese audience this fundamental exegetical tradition of Indian Buddhism. Among Kumārajīva's translations, the *Zhong lun*, a commentary on Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, stands out as one of the most significant.

This article contains an annotated translation of chapter 25 of the *Zhong lun*, which deals with the notion of *nirvāna*, analysed in the light of the corresponding Sanskrit stanzas by Nāgārjuna.

*KEY WORDS*

Kumārajīva, Chinese Mādhyamika, *Zhong lun*.

Claudia Ramasso

ALCUNE CONSIDERAZIONI DOTTRINALI E  
ICONOGRAFICHE SU AṢṬAMŪRTI,  
L'OTTUPLICE MANIFESTAZIONE DI ŚIVA

Una delle caratteristiche più rilevanti della religione e della mitologia *hindū* è, agli occhi di un profano, la considerevole schiera di divinità che compongono il pàntheon di quello che in altri termini è definito il *sanātana dharma*, la legge sempiterna. Questa particolarità si pone non solo in conseguenza della longevità della suddetta forma religiosa e filosofica, canonizzata in testi scritti, i Veda, la cui trasmissione si fa risalire sino al II millennio a.C., e in opere successive (*smṛti*) la cui compilazione giunge fino ai giorni nostri, ma anche grazie alla diversità di funzioni di cui ogni divinità è portatrice. Questa specifica connotazione è espressa in termini dottrinali, attribuendo a ciascuna delle manifestazioni di una stessa divinità denominate *mūrti* (coagulazione) una particolare funzione nell'ambito del culto, al punto da individuare scuole o tradizioni diverse (*sampradāya*), e in termini descrittivi, codificando per ciascun nome divino (*nāman*) una forma rappresentativa distinta (*rūpa/pratimā*). L'ambito in cui la dottrina prende forma nella figura venerata è proprio quello della mitologia, laddove il pensiero religioso è trasmesso attraverso l'azione dei personaggi divini.

Il presente contributo, che è parte di una ricerca più ampia,<sup>1</sup> si propone di analizzare Aṣṭamūrti, l'ottuplice manifestazione di Śiva, sia attraverso la lettura critica dei passi che narrano la genesi e le peculiarità di una *mūrti* collettiva, essendo in realtà composta di otto figure distinte, sia avvalen-

<sup>1</sup> La ricerca attualmente in corso verte su "Scambi e appropriazioni di elementi iconografici scivaiti e tribali dell'India antica" ed è promossa dal Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

dosi delle indicazioni iconografiche e delle eventuali forme di rappresentazione esistenti.

Aṣṭamūrti è in realtà uno dei nomi assegnati a Rudra, controparte “selvaggia” della divinità “propizia” Śiva. Sono proprio i testi più antichi che appartengono alla tradizione denominata *śruti* (audizione) a fornirci le prime e forse più importanti indicazioni riguardo alla venuta in essere delle otto forme divine.

La cornice che fa da sfondo alla nascita di Rudra è quella della manifestazione dell'universo, l'atto del primo sacrificio rituale compiuto agli inizi del tempo dal Signore delle creature (Prajāpati).<sup>2</sup> Il tema ricorrente, già trattato in modi diversi negli stessi testi, è quello dell'impossibilità da parte del Progenitore di manifestare le creature viventi, soggette a nascita e morte, se non attraverso l'intervento di un fattore esterno.

Secondo lo *Śatapatha Brāhmaṇa* Prajāpati, che fu solo all'inizio, desideroso di riprodursi praticò il *tapas* e produsse calore. Dal suo sforzo furono originate le acque e da esse, per mezzo dello stesso principio di generazione attraverso il calore, presero vita la schiuma, l'argilla, la sabbia, i ciottoli, le pietre, i minerali, l'oro. Questi elementi divennero le otto sillabe del verso *gāyatrī* su cui egli fondò il sacrificio insieme alla figlia Aurora (Uṣas).<sup>3</sup> Prajāpati tenne una sessione sacrificale di un anno insieme a Uṣas, sua sposa, e dopo un anno nacque un bambino, Kumāra, che pianse.<sup>4</sup> Egli chiese un nome e il padre dapprima, poiché urlava, gli attribuì il nome Rudra, e allora il fuoco (*agni*) prese quella forma. L'infante non soddisfatto gridò: “Io sono più potente di quello; assegnami ancora un nome.” Egli fu quindi investito in successio-

<sup>2</sup> Il fatto che Rudra emerga per partenogenesi da Brahmā è solo uno degli aspetti delineati, poiché il rapporto di filiazione fra questi esseri divini è interdipendente. Secondo il punto di vista attraverso cui gli eventi celesti sono narrati, infatti, le due divinità possono manifestarsi reciprocamente l'una dall'altra. In questo caso la derivazione di Rudra/Śiva da Brahmā implica una dimensione essenzialmente cosmologica, in cui lo spazio fisico, l'universo (*viśva*) e il tempo (*kāla*), diventano le coordinate in cui si inserisce e si sviluppa l'eterno gioco di Īśvara.

<sup>3</sup> La *gāyatrī*, una terzina di otto sillabe per ciascun verso, è qui paragonata alla terra (*bhūmi*) poiché essa è il fondamento (*bhū*). Lo stesso concetto è presente in *Cbāndogya Upaniṣad*, III.12.1-2, dove la *gāyatrī* è detta essere questo universo, tutto ciò che esiste, questa terra, poiché tutto ciò che esiste è fondato su questa terra.

<sup>4</sup> *Śatapatha Brāhmaṇa* (ŚB) VI.1.3.1-8.

ne di altri sette appellativi e ad ognuno di essi si associò un elemento distinto. Così ai termini Śarva, Pāśupati, Ugra, Aśani, Bhava, Mahādeva e Īśāna si collegarono l'acqua (*āpa*), le piante (*adbaya*), il vento (*vāyu*), il lampo (*vidyut*), la pioggia (e il dio ad essa associato, Parjanya), la luna (Candrama), il sole (Āditya). Queste sono le otto forme di Agni, cioè del potere generativo di Rudra, e Kumāra, il fanciullo, è la nona.<sup>5</sup>

Ritroviamo lo stesso tema nel sesto capitolo del *Kauṣītaki Brāhmaṇa*. Prajāpati praticò l'ascesi poiché desiderava procreare. Attraverso lui vennero al mondo il Fuoco, il Vento, il Sole, la Luna, L'Aurora. I primi quattro figli asceti non appena videro la sorella, eccitati dalla sua bellezza, versarono il seme e Prajāpati lo raccolse in una ciotola d'oro, da cui si manifestò il dio dai mille occhi, dai mille piedi e dalle mille frecce. Egli appena nato puntò la freccia contro il padre e reclamò un nome, minacciando di non toccare cibo. In successione ottenne i seguenti otto nomi da Prajāpati: Bhava, Śarva, Pāśupati, Ugradeva, Mahādeva, Rudra, Īśāna, Aśani. Ciascuno di essi implica una realtà o un dominio cosmico, ossia rispettivamente l'acqua (*āpa*), il fuoco (*agni*), il vento (*vāyu*), le piante e gli alberi (*vana*), il sole (Āditya), la luna (Candrama), il cibo (*anna*); l'ultimo nome, Aśani, è messo in relazione con Indra, divinità connessa con la regione del cielo, il cui potere è simboleggiato dal *vajra*, la saetta o fulmine.<sup>6</sup>

Abbandonando per il momento questi antichi testi teologici, i cui contenuti sono rivolti alla casta sacerdotale come manuali esegetici per l'esecuzione dei rituali, vediamo come è narrata la nascita di Rudra nei *Purāṇa*. Queste storie antiche affrontano in modo specifico l'argomento della manifestazione dell'universo, delle genealogie degli dei, dei veggenti, dei patriarchi e delle epoche successive del mondo. Il punto cardine da cui si dipanano i diversi racconti è rappresentato anche in questo caso dalla sterilità del *deus pater* dell'univer-

<sup>5</sup> ŚB, VI.1.3.9-18. In Ṛg Veda X.1.2 ritroviamo le stesse indicazioni riguardo alla nascita di Agni, definito il bambino eccellente o multiforme (*citra śiśu*), che, soggiogando l'oscurità della notte, emerge urlando.

<sup>6</sup> *Kauṣītaki Brāhmaṇa* (KB) o *Śāṅkhāyana Brāhmaṇa*, VI.1-9. Questi stessi nomi, cioè Agni, Aśani, Pāśupati, Bhava, Śarva, Īśāna, Mahādeva e Ugradeva, sono invocati come aspetti del divino nella recensione della scuola *Mādhyamīna* della *Vājasaneyi Samhitā* (VS), 39.8. Cfr. S. Kramrisch, *The presence of Śiva*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1981, pp. 113-115.

so, che non riesce a produrre direttamente da sé le creature viventi, cioè gli esseri soggetti al ciclo della nascita e della morte. Brahmā, espressione sintetica dei diversi Prajāpati che presiedono distinti cicli di manifestazione, non soddisfatto di ciò che era riuscito a manifestare, figli asceti come lui, *muni* o *yogin*, si prodiga in un ultimo vigoroso tentativo. In seguito allo sforzo prodotto esala l'ultimo respiro e dalla sua bocca scaturisce Rudra;<sup>7</sup> oppure Rudra emerge dalla sua fronte, incupita dalla rabbia;<sup>8</sup> in alcuni casi manifesta Rudra dal suo sé furibondo o dal suo furore, come essere che ha il fulgore del sole;<sup>9</sup> infine da origine a Rudra Nīla-Lohita (il Dio blu e rosso) da una goccia di sangue che spunta sulla sua fronte mentre è intento ad officiare il sacrificio.<sup>10</sup> In ogni circostanza il fanciullo appena nato strilla, chiedendo un nome al padre. Poiché stava piangendo Brahmā lo nomina Rudra, vale a dire colui che piange.<sup>11</sup> È proprio il continuo strillare di questa divinità a indurre il progenitore a conferirgli la serie di otto nomi, che diventano per lui cibo di cui nutrirsi.<sup>12</sup>

Nel *Liṅga Purāṇa*, il dio Brahmā elogia la nascita di colui che ha l'universo come sua forma pronunciando il *nāmāṣṭaka*, gli otto nomi, e conferendo a ciascuna forma della divinità un proprio ambito cosmico. Egli saluta Rudra d'incommensurabile splendore come il sole; Bhava identico alle acque e al senso del gusto; Śarva, che ha la forma della terra ed è analogo al senso dell'olfatto; Īśa equivalente all'aria e al tatto; Pāśupati, il Signore delle anime individuali, identico allo splendore del fuoco; Bhīma,<sup>13</sup> corrispondente all'etere e alla vibrazione sonora; Mahādeva, assimilato alla luna, la coppa del

<sup>7</sup> *Kūrma Purāṇa* (KūP), I.10.21-22; *Liṅga Purāṇa* (LP), I.41; 42-43.

<sup>8</sup> *Bhāgavata Purāṇa* (BbP), III.12.6-10.

<sup>9</sup> *Vāyu Purāṇa* (VāP), IX.70;75; KūP, I.2.5-6; cfr. anche *Varāha Purāṇa* (VrP), II. 48-49; BbP, III.12.7.

<sup>10</sup> *Skānda Purāṇa* (SkP), V.1.2.24-26.

<sup>11</sup> VrP, 33.4.

<sup>12</sup> Secondo lo ŚB (IX.1.1.6) Prajāpati, che si stava consumando nell'atto della creazione, fu abbandonato da tutti gli Dei ad eccezione del Dio Furore (Manyu). Egli pianse e le lacrime caddero su Manyu, che divenne Rudra dalle cento teste, dai mille occhi e dalle cento faretre. Prajāpati consigliò agli Dei di offrirgli del cibo per placare la sua ira: essi gli porsero le quattrocentocinquante offerte del sacrificio *Śatarudriya*, cioè le invocazioni alle cento forme di Rudra, che rappresentano lo sviluppo totale del principio da noi preso in considerazione.

<sup>13</sup> Il nome Bhīma nei *Purāṇa* sostituisce il termine Aśani presente nei *Brāhmaṇa*.

nettare; ed infine Ugra, che rappresenta lo *yajamāna*, il sacrificatore, cioè colui che compie l'azione rituale. Dopo averlo celebrato in questo modo Brahmā contempla il grande signore che si erge nell'universo con le otto forme che si dispiegano tutto attorno.<sup>14</sup>

Lo stesso testo, nella seconda sezione, dedica due interi capitoli alla descrizione della forma cosmica di Śiva<sup>15</sup> e agli otto corpi<sup>16</sup> assunti da Parameṣṭhin (l'essere supremo). Gli elementi commentati sono i seguenti:

1. Il sole, che è composto di dodici aspetti. Ognuno di essi nutre e permette lo sviluppo dei singoli fattori che costituiscono l'universo, dalle piante ai pianeti. Venerando il sole con l'*Agnihotra* si nutrono così anche gli dei, poiché si alimenta la radice della loro stessa esistenza. Il corpo assunto dal sole è quello di Rudra.
2. La luna, che attraversa sedici stazioni diverse, è presente nel corpo umano come seme e trova corrispondenza nella mente di tutti gli esseri viventi. Essa è Mahādeva.
3. Lo *yajamāna*, altrimenti definito *ātman*, che agisce ritualmente giorno e notte attraverso le offerte sacrificali rivolte agli dei (*havya*) e quelle destinate agli antenati (*kavya*); è rappresentato da Ugra.
4. L'acqua che è presente sia nel corpo umano sia sulla terra. È identificata con Bhava.
5. Il fuoco che si trova nel sacrificio, ha quarantanove forme e trasporta le oblazioni agli dei. Lo stesso principio è la causa della prosperità degli esseri. Esso è nominato Pāśupati.
6. Il vento che è il soffio vitale (*prāṇa*) e vivifica le creature. Esso è di cinque tipi diversi [vale a dire *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *vyāna*, *udāna*]. Il vento è Īśāna.
7. L'etere, che permea l'universo e gli organismi presenti in esso. È visibile come firmamento e assume la forma di Bhīma.
8. La terra, che è l'intero corpo del *brahman* e sostiene tutti gli esseri, mobili e immobili. Essa è Śarva.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> LP, I,41.29-32.

<sup>15</sup> LP, II.12.

<sup>16</sup> LP, II,13.

<sup>17</sup> Lo stesso capitolo ci fornisce un dato ulteriore. Esso enumera, infatti, le consorti e la progenie di ogni forma di Rudra. I nomi dati nel testo in corrispondenza di Rudra, Bhava, Śarva, Īśāna, Pāśupati, Bhīma, Ugra,

In modo simile lo *Śiva Purāṇa* ci fornisce una dettagliata descrizione delle otto forme di Śiva che “sostengono tutte le attività mondane”.<sup>18</sup> Le otto divinità preposte a sostenere l'universo sono Śarva, Bhava, Rudra, Ugra, Bhīma, Pāśupati, Īśāna e Mahādeva e sono messe in relazione rispettivamente con la terra, che sorregge l'intero universo popolato di esseri mobili e immobili; l'acqua, che tiene in vita il mondo; il fuoco; il vento, che si agita da se stesso; il cielo o firmamento che pervade ogni cosa poiché è lo spazio e che inoltre divide e differenzia gli altri elementi; l'anima individuale; il sole, principio luminoso; la luna, con i raggi di nettare che saziano l'universo.<sup>19</sup>

Anche in un *Purāṇa* di chiara impronta *vaiṣṇava*, come il *Viṣṇu Purāṇa*, troviamo la descrizione della manifestazione di Rudra, il bambino rossastro che corre e urla per ottenere i propri nomi dal padre Brahmā. Essi sono Rudra, Bhava, Śarva, Īśāna, Pāśupati, Bhīma, Ugra, Mahādeva e sono associati al sole, all'acqua, alla terra, all'aria, al fuoco, all'etere, al *brāhmaṇa* e alla luna.<sup>20</sup>

La stessa serie di nomi è riportata nel *Brahmānda Purāṇa*, nel capitolo dedicato alla nascita di Nīla-Lohita; negli ottantotto versi che descrivono ampiamente questa forma di Rudra si trovano alcune indicazioni che sottolineano il carattere sacro e la funzione cosmologica degli elementi naturali corrispondenti agli otto corpi della divinità, nonché la loro connessione con gli esseri individuali. Così Śarva, la terra, è messo in relazione con le parti dure del corpo umano (le

Mahādeva sono, per le spose, Suverchalā, Umā, Vikesī, Śivā, Svāhā, Diśā, Dikṣā, Rohiṇī e, per i figli, Śanaīścara (Saturno), Śukra (Venere), Aṅgāraka (Marte), Manojava, Skanda, Svarga, Santāna, Budha (Mercurio). *Ibidem*, II, 13.4-18.

<sup>18</sup> *Śiva Purāṇa* (ŚP), *Satarudrasaṃhitā*, 2.1.

<sup>19</sup> ŚP, *Satarudrasaṃhitā*, 2.2-12. Una identica descrizione di Aṣṭamūrti è data in altre due sezioni dello stesso *Purāṇa*, vale a dire ŚP, *Vāyavīya-saṃhitā*, 29.17-33 e ŚP, *Vidyēśvarasaṃhitā*, 21.46-47. In quest'ultimo caso si parla degli otto corpi cosmici di Śiva che costituiscono i tre mondi. Nel capitolo precedente della stessa sezione sono elencati gli otto nomi (*aṣṭanāma*) della divinità attraverso cui sono propiziati i riti per la preparazione e la consacrazione del *liṅga*, cioè Hara, Maheśvara, Śambhu, Śūlapani, Pinākadhṛk, Śiva, Pāśupati e Mahādeva. ŚP, *Vidyēśvarasaṃhitā*, 20.47-48.

<sup>20</sup> *Viṣṇu Purāṇa*, I.8. Anche in questo testo sono forniti i nomi delle mogli e dei figli corrispondenti alle otto divinità, con l'unica differenza del termine Uṣa al posto di Umā.

ossa); Bhava, cioè l'acqua, origine della vita, con il senso del gusto; Pāsupati, il fuoco, con il principio della digestione; Īśāna, il vento, con l'energia sottile (*prāṇa*), Bhīma, l'etere, con le cavità fisiche connesse alla circolazione dell'aria (e quindi con il senso dell'udito); Rudra, il sole, che rappresenta l'alternarsi del giorno e della notte, con la vista; Mahādeva, la luna, con la mente (*manas*) e Ugra, il *brāhmaṇa* iniziato, con la coscienza (*caitanya*).<sup>21</sup>

Una analoga descrizione di Aṣṭamūrti è fornita anche all'interno del *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, dove ai primi cinque elementi è fatto corrispondere anche un aspetto di Śiva *pañcānana* (dai cinque volti).<sup>22</sup> Il terzo capitolo del *Viṣṇudharmottara Purāṇa*, riportando la descrizione dei volti di Śiva *pañcamukha* correlati ai cinque *bhūta* (elementi), fornisce anche il nome con cui sono altrimenti conosciuti i cinque aspetti divini.<sup>23</sup>

Lo schema che segue riporta le corrispondenze riportate dai due testi.

Śarva	<i>pṛthvi</i>	Sadyojata	Mahādeva
Bhava	<i>jala</i>	Vāmadeva	Umāvaktra
Rudra	<i>agni</i>	Aghora	Bhairava
Ugra	<i>vāyu</i>	Tatpuruṣa	Nandivaktra
Bhīma	<i>ākāśa</i>	Īśāna	Sadāśiva

È possibile rintracciare riferimenti ad Aṣṭamūrti anche in altri *Purāṇa*, come nel *Matsya*<sup>24</sup> o nel *Kūrma*,<sup>25</sup> così come in altri testi della tradizione letteraria successiva.

In alcuni lavori attribuiti a Kālidāsa, il poeta enumerato fra i *navaratna* della letteratura classica indiana, troviamo dei richiami a Śiva nella forma di Aṣṭamūrti. Kālidāsa frequentemente si riferisce a Śiva nei suoi lavori con questo termine. Ad esempio, nel suo capolavoro *Abhijñānaśakuntala* il poeta invoca nei versi iniziali la benedizione di Śiva la cui forma egli ha descritto essere la somma di otto manifestazioni essen-

<sup>21</sup> *Brahmāṇḍa Purāṇa*, *Anuśaṅga*, 10.1-75. Fornendo i nomi delle famiglie divine il testo indica Dhātrī come consorte di Bhava al posto di Uṣa/Umā. *Ibidem*, 10.76-84.

<sup>22</sup> *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, 12.3.6.

<sup>23</sup> *Viṣṇudharmottara*, *Pratimālakṣaṇa*, 48.2-3; 7-8.

<sup>24</sup> *Matsya Purāṇa*, 93.66; 265.38; 278.17.

<sup>25</sup> *KūP*, I.10.23-27.

ziali, date dai cinque elementi a cui si aggiungono il sole, la luna e il sacerdote (*hotṛ*).<sup>26</sup>

L'ultimo verso del *Dakṣiṇāmūrti Aṣṭakam* rende onore a Murtyaṣṭaka, le otto forme sottili e immanifeste di Śiva, così come il *Mahinmnastava*, un inno tardo medioevale che fa capo alla tradizione religiosa *śaiva advaita*, datato intorno al XII secolo d.C. In esso la magnificenza di Śiva è celebrata proprio attraverso le otto forme rappresentate dal sole (*arka*), dalla luna (*soma*), dal vento (*pavana*), dal fuoco (*butavaha*), dall'acqua (*āpa*), dallo spazio (*vyoman*), dalla terra (*dharani*) e dall'anima (*ātman*). Śiva in seguito è lodato come Bhava, Śarva, Rudra, Pāśupati, Ugra, Mahān, Bhīma e Īśāna, otto nomi che nel verso sono detti essere discussi dalla *śruti*.<sup>27</sup> Le otto manifestazioni di Rudra sono, infine, secondo il *tantra-śāstra Rudrayāmala* (13.21): *pyṭhvi* o Śarva, *jala* o Bhava, *tejas* o Rudra, *vāyu* o Ugra, *ākāśa* o Bhīma, *yajamāna* o Pāśupati, *candra* o Mahādeva, *sūrya* o Īśāna.

Citiamo infine il *Kālikā Purāna* poiché nel testo le otto *mūrti* sono menzionate come otto *pāda* o piedi di Śiva, incarnatosi in forma di Śarabha, un animale favoloso, in parte uomo e in parte quadrupede e uccello che ha otto arti ed è più forte di un leone, di un elefante o di una tigre. Esso presenta quattro zampe poggiate a terra e quattro poste sulla schiena. Le prime sono visibili e terrestri e rappresentano la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria. Le seconde sono invisibili e celesti e sono in relazione con l'etere, con *prāṇa*, *apāna* e con la mente.<sup>28</sup>

Lo schema che segue riporta, comparandoli, gli otto nomi di Śiva presenti nei *Purāṇa* presi in considerazione mettendoli in relazione con gli elementi che di volta in volta sono loro attribuiti.

<sup>26</sup> Uno studio esaustivo sull'argomento, dal titolo "Kālidāsa's Verbal Icon: Aṣṭamūrti Śiva" è stato presentato da Barbara Stoler Miller al simposio internazionale in onore di Stella Kramrisch tenutosi nel 1981 presso la University of Pennsylvania. Gli atti del simposio sono stati pubblicati a cura di M.W. Meister, *Discourses on Śiva*, Bombay, Vakils, Feffer & Simons, 1984, pp. 223-239.

<sup>27</sup> *Mahinmastava*, 26; 28.

<sup>28</sup> *Kālikā Purāna*, 4.38. Per lo studio iconografico di Śarabha vedi T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1993<sup>3</sup>, vol. I, p. 45, pl. E.

Elementi	Liṅga Purāṇa	Viṣṇu Purāṇa	Brahmāṇḍa Purāṇa	Śiva Purāṇa	Mārkaṇḍeya Purāṇa
Terra	Śarva	Śarva	Śarva	Śarva	Śarva
Acqua	Bhava	Bhava	Bhava	Bhava	Bhava
Fuoco	Pāśupati	Pāśupati	Paśupati	Rudra	Rudra
Aria	Īśa	Īśāna	Īśāna	Ugra	Ugra
Etere	Bhīma	Bhīma	Bhīma	Bhīma	Bhīma
Sole	Rudra	Rudra	Rudra	Īśāna	Īśāna
Luna	Mahādeva	Mahādeva	Mahādeva	Mahādeva	Mahādeva
Yajamāna	Ugra	Ugra	Ugra	Pāśupati	Pāśupati

Negli episodi narrati in precedenza è chiaro come l'ottuplice forma di Rudra rappresenti in maniera analitica il cosmo, inteso nel senso di un universo organico, sviluppato in modo spazio-temporale, al cui centro si colloca il conoscitore, cioè colui che agisce ritualmente. Gli otto domini cosmici attribuiti ad Aṣṭamūrti sono in realtà le determinazioni allo stato principiale, cioè non ancora sviluppate nell'ambito materiale, dei cinque elementi (*bhūta*), del sole, della luna e della consapevolezza.

V.S. Agrawala, in uno studio dedicato a Śiva Mahādeva, seguendo le indicazioni dello *Śatapatha Brāhmaṇa*, schematizza gli otto principi manifestati riunendoli in tre ambiti distinti. Il primo, definito *bhūtamātrā*, raggruppa i cinque elementi grossolani; il secondo, denominato *prāṇamātrā*, include i principi che si pongono come simbolo di ogni polarità all'interno del cosmo, cioè il sole e la luna: essi rappresentano il giorno e la notte, il caldo e il freddo, il soffio ascendente (*prāṇa*) e quello discendente (*apāna*), che alternandosi permettono lo scorrere del tempo. La terza misura (*prajñāmātrā*) designa l'ambito della coscienza all'interno dell'universo ed è rappresentata dall'uomo iniziato, il *dikṣita brāhmaṇa* o *yajamāna*, colui che compie il sacrificio, cioè colui che agisce in modo rituale nell'ambito della manifestazione.<sup>29</sup> Questi stessi poteri o potenzialità che costituiscono l'universo sono identici in sostanza alle otto divinità che nelle *sambhitā* prendono il nome di Vasu. Nella *śruti* essi, insieme agli undici Rudra, ai dodici

<sup>29</sup> ŚB, XIV.4.3.10. Cfr. V.S. Agrawala, *Śiva Mahādeva*, Varanasi, Prithivi Prakashan, 1966, pp. 25-26.

Āditya, a Prajāpati e Indra formano l'intera categoria degli dei, che in totale sono trentatré. Nella *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* essi sono enumerati come "... Agni, la terra, il vento, l'atmosfera, il sole, il cielo, la luna e le stelle; questi sono i Vasu. In loro è posto (*vasati*) tutto l'universo, perciò si chiamano Vasu." <sup>30</sup> I loro nomi sono Āpa (acqua), Dhruva (la stella polare), Soma (la luna), Dharā (terra), Anila (vento), Anala (fuoco), Pratyūṣa (l'alba) e Prabhāsa (l'aspetto luminoso). <sup>31</sup> Gli stessi otto elementi trovano una precisa corrispondenza nelle parti che costituiscono, secondo la concezione fisiologica indiana dell'essere umano, i centri (*cakra*) e i canali (*nadī*) sottili attraverso cui scorre il *prāṇa*, cioè il soffio vitale. Nel corpo umano, infatti, sono presenti sei centri o ruote lungo la colonna vertebrale, attraverso cui passano le tre arterie sottili principali: *iḍā*, *piṅgalā*, *susumnā*. Il primo *cakra*, *mūlādhāra*, è situato alla base della colonna vertebrale, nello spazio fra i genitali e l'ano. È descritto come un fiore di loto a quattro petali che presenta nel pericarpo un quadrato, chiamato *dharāmaṇḍala*, simbolo di *pṛthvī* (terra), elemento connesso a questo centro. Il secondo *cakra*, *svādhīṣṭhāna*, è situato alla base dell'organo genitale e si presenta come un fiore di loto a sei petali con pericarpo circolare, denominato *jalamaṇḍala*, ed è in relazione con l'acqua. Il terzo, quarto e quinto centro, ossia, *manipūracakra*, *anāhatacakra* e *viśuddhacakra*, che si collocano rispettivamente nella regione lombare in corrispondenza dell'ombelico, all'altezza del cuore e nella gola, sono rappresentati come fiori di loto a dieci, dodici e sedici petali. All'interno dei relativi pericarpi si trovano un triangolo equilatero rosso con il vertice verso il basso, che rappresenta il *tattva* del fuoco (*tejas*), due triangoli equilateri sovrapposti con i vertici opposti a rappresentare il *vāyu tattva*, cioè l'elemento aria, e una luna piena bianca, simbolo dell'etere (*ākāśa tattva*). Questi cinque centri sottili sono i nodi dati dai punti d'intersezione delle tre *nadī* che scorrono risalendo dal *mūlādhāra cakra* fino all'*ājñā cakra*, sesto ed ultimo punto di convergenza situato fra le due sopracciglia, sede delle facoltà mentali che coordinano i cinque sensi e le

<sup>30</sup> *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, III.9.2-3. La traduzione data è quella di C. Della Casa, *Upaniṣad vediche*, Torino, UTET, 1988.

<sup>31</sup> *LP*, I.63.16-20. La stella polare rappresenta lo stesso principio della coscienza illuminata, essendo il punto fisso che brilla nel cielo.

cinque facoltà d'azione. La *susūmnā* corre parallelamente alla colonna vertebrale ed è l'asse dell'intero corpo umano. Attorno ad essa, con percorso sinusoidale opposto, procedono le altre due *nadī*, *iḍā* e *piṅgalā*, che sono in relazione con la luna e con il sole. L'intero sistema è la trasposizione a livello microcosmico dei principi rappresentati nell'universo da Aṣṭamūrti.

Aṣṭamūrti è venerato all'interno delle tradizioni tantriche appartenenti sia alla corrente *śaiva* che a quella *śakta*. Ad esempio nella scuola *śaiva* Pāśupata, fondata nel II secolo d.C. da Lakuliśa, indicato come una manifestazione dello stesso Śiva, la dottrina relativa ad Aṣṭamūrti trova una precisa corrispondenza in vari rituali come nell'ottuplice offerta di fiori, *aṣṭapuṣpikā*, rivolta alla divinità meditando sul significato degli otto nomi,<sup>32</sup> così come nella scuola *śakta advaita* Śrīvidyā si medita su Aṣṭamūrti collocato all'interno dello *yantra* che rappresenta la *devī*.

La pratica del culto non è solo rivolta alla presenza astratta del dio. In alcuni testi, come il *Pūrva Kāraṇāgama* e l'*Aṃśumadbhedāgama*, infatti, troviamo anche le precise indicazioni iconografiche fornite per la rappresentazione di Aṣṭamūrti o Murtyaṣṭaka. Le otto forme sono descritte principalmente in termini generali: esse presentano tre occhi, il *jaṭā mukuta*, l'acconciatura di capelli intrecciati e avvolti a crocchia al di sopra della testa, al cui centro si trova il crescente di luna (*ardhacandra*) e quattro braccia; le due mani superiori impugnano il tridente (*triśūla*) e la mazza costituita da un femore sormontato da un teschio (*khaṭvāṅga*); quelle inferiori mostrano il gesto della concessione di favori (*varada mudrā*) e quello che invita ad abbandonare i timori (*abhaya mudrā*). Śarva, inoltre, è descritto di colore bianco come la luna ed ha un aspetto pacifico; può avere la spada (*khaḍga*) e lo scudo (*kheṭaka*) al posto del tridente e del *khaṭvāṅga*. È raffigurato in posizione eretta stante al di sopra di un basamento a forma di loto sbocciato (*padmapīṭha*). Bhīma, di aspetto terrifico, è di colore rosso scuro e presenta delle zanne che spuntano fuori della bocca. Egli brandisce in alcuni casi la lancia (*śūla*) e il laccio (*pāśa*), sebbene mostri anche

<sup>32</sup> Il rito Pāśupata è presente fra gli altri in LP, II.18. Il primo libro del *Harsacarita* di Bāṇa riporta il nome di questa stessa adorazione rivolta agli otto nomi di Śiva.

*varada* e *abhaya mudrā*. La stessa descrizione è fornita per Bhava, anche se l'aspetto è sereno (*saumya*) e mancano le zanne. Mahādeva e Pāsupati sono descritti come Śarva.<sup>33</sup>

Le scarse indicazioni iconografiche che riguardano Aṣṭamūrti ci permettono, quindi, di individuare solo i singoli aspetti dell'ottuplice divinità: non abbiamo, infatti, alcun cenno rispetto alla rappresentazione collettiva della stessa, come nel caso invece di Śiva *pañcānana*, rappresentato sia come Sadāśiva, sia come *pañcamukha liṅga*. Abbiamo trovato scarse indicazioni al riguardo anche da parte di altri studiosi.

C. Sivaramamurti riporta nel suo studio dedicato a Naṭarāja il contenuto dell'iscrizione di Jājalladeva dove l'ottuplice forma di Śiva è detta essere presente nella rappresentazione stessa della divinità, poiché essa ha i tre occhi come il sole, la luna, il fuoco, il respiro come aria, il corpo come terra, porta l'acqua sulla sua testa, le sue orecchie contengono il cielo ed è egli stesso della natura della beatitudine (*paramānandātmarūpa*).<sup>34</sup> Nello stesso testo l'autore, ravvedendo nelle tre attività della manifestazione, conservazione e distruzione dell'universo la funzione essenziale di Aṣṭamūrti, paragona l'agire delle otto forme divine all'eterna danza di Śiva. Egli, infatti, danza attraverso il turbinare del vento, il movimento della fiamma, il fluttuare delle onde, il cammino fatto dal sole e le fasi della luna. Śiva, come Naṭarāja, è l'essenza stessa della danza. Tale concetto è presente nel *Nāṭyaśāstra* di Bharata, dove l'autore menziona le danze specifiche eseguite dai diversi aspetti della divinità, come il tipo *jalamāyamūrti* o *tejomūrti*.<sup>35</sup> Dal punto di vista iconografico lo studioso ravvede nel *liṅga* di Guḍimallam (II-I secolo a.C.) anche una possibile rappresentazione di Aṣṭamūrti, suggerita come estensione del concetto di Agnirudra più strettamente pertinente alla scultura.<sup>36</sup>

V.S. Agravala, diversamente, indica nella nota stele di Parel, nei pressi di Bombay, dell'ottavo secolo d.C. una rappre-

<sup>33</sup> T.A. Gopinatha Rao, *op. cit.*, vol. II, part II, pp. 405-407.

<sup>34</sup> *Suryāchāndramasau samam hutabhujā yasya trayī chakshubhām uchchbhvāseshu marut tanau vasumatī yasyottamāṅge payah vyoma śrotracharam chirāya paramānandātmarūpas svayam... soshṭamūrtis śivam. Corp. Inscr. Ind.* 4, p. 522. Cfr. C. Sivaramamurti, *Naṭarāja in art, thought and literature*, New Delhi, National Museum, 1974, p. 30.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 25; 30-31; 77.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 156.

sentazione di Aṣṭamūrti o del grande dio con otto forme. La didascalia dell'immagine riporta quanto segue. "The great image of Śiva in Heptadic Aggregation. It is a majestic conception of śaiva iconography representing the Aṣṭamūrti form of Śiva in which the seven figures, three shown frontally and four laterally are arranged in super-imposed registers and the eighth or Ugra mūrti is not represented at all but is to be inferred in its proper context. The Aṣṭamūrti form of Śiva was a fundamental doctrine of the Pāsupata śaiva symbolising the five gross material elements (*pañca mahābhūtas*), *prāṇa* and *apāna* and *manas tattva* or mind." <sup>37</sup>

Il fatto che Aṣṭamūrti non sia rappresentato sinteticamente in una sola figura, come ci suggeriscono i testi e la mancanza di manufatti ritrovati, è confermato in un certo senso dalla presenza in diversi luoghi di venerazione degli elementi che compongono la *murti*. I testi concordano nel riportare il nome dei sei templi in cui si trovano i *liṅga* che sono posti come segno simbolico dei cinque elementi (*bhūta*) e del sacrificatore (*yajamāna*), così come convengono nell'affermare che *sūryamūrti*, rappresentando il principio dell'intelletto puro (*buddhi*) o della conoscenza (*jñāna*), non è fissabile in un posto o in una forma. Un discorso analogo è fatto per *candramūrti*, l'elemento che è identificato con la luna e la mente, anche se vi sono alcune fonti che sostengono che il *liṅga* che si trova nel tempio Somanātha in Surāṣṭra rappresenti *candramurti* o che l'elemento luna sia rappresentato da Candranāthasvāmī del tempio di Chatgaon in Bengala. <sup>38</sup> I primi cinque *liṅga* sono collocati in templi del Tamil Nadu e dell'Andhra Pradesh. Il *ṛthvī liṅga*, l'aspetto definito *ksīti mūrti*, cioè la *mūrti* della terra, si trova all'interno del tempio dedicato a Ekambaranāthasvāmī o Ekambareśvara a Kāñcīpuram. È alto all'incirca novanta centimetri e la consacrazione (*abhiṣeka*) usata è denominata *champakataila*; in questa benedizione non sono permesse le offerte di liquidi come latte o acqua. Il *jāla liṅga* o *āpa mūrti*, connesso all'elemento ac-

<sup>37</sup> V.S. Agrawala, *op. cit.*, p. 62, fig. XVI. I testi fanno riferimento però alla dottrina del fanciullo, Kumara, come il nono o nuovo elemento (*kumāro navamaḥ*), che si aggiunge alla serie di otto, come lo stesso autore ricorda nel testo. *Ibidem* p. 26. La stessa stele è interpretata in diversi modi dagli studiosi.

<sup>38</sup> S.K. Ramachandra Rao, *Śiva-Kosba*, Bangalore, Kalpatharu Research Academy, 1998, pp. 155.

qua, si trova in un piccolo santuario, nel complesso consacrato a Jambukeśvara a Tiruvanaikaval, nel distretto di Tiruchirapalli; è installato ad un livello più basso rispetto al pavimento. Una sorgente sotterranea corre al di sotto del *liṅga* così che l'acqua lo sommerge.<sup>39</sup> Il tempio in cui si trova il *liṅga* messo in relazione con il fuoco (*tejas*) sorge ai piedi del monte Arunachala, a Tiruvannamalai. Il monte stesso è la rappresentazione della colonna di fuoco (*jotirliṅga*) segno della potenza di Śiva, che si manifestò di fronte a Viṣṇu e Brahmā in competizione per la supremazia nell'universo.<sup>40</sup> Il *vāyu liṅga* è venerato nel tempio dedicato a Śrīkālahasti, nei pressi di Tirupati, nel distretto di Chittor.<sup>41</sup> Nel luogo dove risiede per eccellenza Śiva in forma di Naṭarāja si trova l'*ākāśa liṅga*: a Chidambaram è presente la forma di Aṣṭamūrti legata all'elemento etere, anche se in realtà il *liṅga* che lo rappresenta è invisibile; vi sono solo delle catene dorate che ne indicano la presenza.<sup>42</sup> L'immagine di Pāsupatināth installata nel tempio *śaiva* omonimo di Khatmandu rappresenta, infine, l'aspetto *yajamāna*. La *mūrti* è rappresentata, a differenza degli altri luoghi che presentano uno Śiva *liṅga*, da una figura umana con quattro teste, con il volto terrifico rivolto a sud.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> K.K. Moorthy, *That Lord Siva to be adored*, Tirupati, Message Publications, 1995, pp. 48-50; 57-59. R.K. Das, *Temples of Tamil Nadu*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1991, pp. 103-107; 215-227.

<sup>40</sup> Iswari Kamalabaskaran, *The Light of Arunachaleswarar*, Madras, Affiliated East-West Press Pvt.Ltd., 1994, pp.135-154.

<sup>41</sup> N.S. Ramaswami, *Temples of South India*, Madras, Maps And Agencies, 1984, pp.16-19.

<sup>42</sup> K.K. Moorthy, *op. cit.*, pp. 51-53.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 63-65.

*ABSTRACT*

The present article deals with the eightfold manifestation of Rudra, the 'terrible' counterpart of the benign God Śiva, which is also known as Aṣṭamūrti. It sets out to study these manifestations both through a critical analysis of those textual passages concerned with the genesis and the particular nature of each collective *mūrti*, and by looking at the iconographical indications obtainable from texts and from a number of representative examples.

The names given to those eight divine manifestations are: Rudra, Mahadeva, Śarva, Bhava, Pāśupati, Īśāna, Bhīma, and Ugra; these bear a relation with the cosmic elements such as the sun, the moon, earth, water, fire, air, ether or sky and the *brāhmaṇa* or consciousness.

In connection with Aṣṭamūrti, these very elements are, moreover, represented in an un-iconic shape by some *liṅga* found in numerous temples of the Indian subcontinent.

*KEY WORDS*

Indian Art. Aṣṭamūrti. Śiva. Rudra. Mahādeva. Śarva. Bhava. Pāśupati. Īśāna. Bhīma. Ugra.

Gian Giuseppe Filippi

IL MOVIMENTO DELLA DEVĪ:  
UN'EPIDEMIA DI POSSESSIONE COLLETTIVA

Tutto cominciò verso la fine della stagione monsonica del 1921 nel *tālukā* di Phalghar presso un villaggio di Mangela Koli, pescatori e barcaioli di lingua *gujarātī*, durante una serie di riti propiziatori contro il vaiolo rivolti alla dea Śitalā. Non furono per niente coinvolti in quest'avventura i Son Koli dell'adiacente area di Bombay, appartenenti al medesimo gruppo etnico, ma di lingua *marāṭhī*. La differenza linguistica, come si avrà modo di evidenziare in seguito, ha svolto un'enigmatica funzione discriminante nella vicenda, considerando che l'epidemia di cui tratteremo si diffuse tra etnie e caste rigorosamente di lingua *gujarātī*. All'epoca in cui si svolsero i fatti non esistevano ancora gli attuali Stati dell'Unione indiana Gujarat e Maharastra;<sup>1</sup> lo scenario in cui si sviluppò il movimento della Dēa era allora ripartito nei quattro stati principeschi di Baroda, Dang, Dharampur, Vansada e il piccolo territorio britannico che faceva capo al Collector di Surat.<sup>2</sup>

Prima di entrare nel vivo della ricerca è necessario premettere alcune informazioni a proposito della Dēa del vaiolo, Śitalā, identificata nelle zone di lingua dravidica con il nome

<sup>1</sup> Solamente nel 1960 lo Stato di Bombay fu diviso, seguendo i confini linguistici, nei due Stati del Gujarat e del Maharastra.

<sup>2</sup> Il fiume Vaitaraṇa separava geograficamente, non politicamente, le due aree linguistiche. È interessante notare che anche in Orissa, sull'opposta sponda orientale dell'India, sfocia un fiume omonimo. La tradizione vuole che sia il corso di questo fiume a segnare il confine tra l'India settentrionale e il Deccan. Vaitaraṇa è il nome che, nella mitologia, separa il mondo dei vivi dal regno dei morti. Gian Giuseppe Filippi, *Mṛtyu; Concept of Death in Indian Traditions*, New Delhi, D.K. Printworld(P)Ltd., 1996, p. 193.

di Māriyamman.<sup>3</sup> Questa divinità, assai diffusa in tutto il Subcontinente indiano tra le basse caste urbane o di villaggio, e gruppi etnici che dimorano nelle selve, sulle montagne e in luoghi inaccessibili, come i deserti e altro,<sup>4</sup> sembra avere antica e illustre origine. È infatti identificata all'antica dea Jyeṣṭhā, il cui nome significa l'eccellentissima, ma anche la più antica, esattamente come nella mitologia ellenica le Erinni erano evocate in modo scaramantico con il nome di Eumèni-di, 'le benevole,' pur essendo in realtà le terribili entità della

<sup>3</sup> Più esattamente Muttu Māriyamman, ossia la madre (*amma*) morte (*māriya*) per vaiolo (*muttu*). Con questo nome è conosciuta soprattutto in Karnataka e Tamilnadu. Cfr. Alf Hiltebeitel, *Rethinking India's Oral and Classical Epics*, Chicago and London, Chicago University Press, 1999, p. 32. Nel Maharastra per influenza *tamil* è conosciuta come Māri-āyi e, pur mantenendo la funzione caratteristica di Dea del vaiolo, nell'iconografia non si distingue da Durgā se non per alcuni particolari: i suoi capelli, infatti, sono fiammeggianti (*agni-keśa*) ed ella è assisa su un loto nella posizione *ardhaparyāṅka*, con una gamba piegata sotto al corpo e l'altra penzolante. Cfr. S.K. Ramachandra Rao, *Pratima-kosha*, 6 vols., Bangalore, Kalpatharu Research Academy Publication, 1991, vol. V, pp. 97-99. Non così Śitalā, che in Gujarat e, in generale, nell'India settentrionale mantiene caratteristiche sue. V. n. 4. Māriyamman ha per paraedro maschile Bhīma come Durgā ha il demone bufalo, assumendo così alcune caratteristiche terribili di Draupadī. Cfr. T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, 4 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1985 (II ed.), vol. 1, parte II, p. 399; Alf Hiltebeitel, "Draupadī's Hair", *Autour de la Déesse Hindoue*, Madeleine Biarreau (ed. by), Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981, p. 205. Sull'identificazione di Māriyamman con Kālī Māriyamman, v. Madeleine Biarreau, "Brahmans and Meat-Eating Gods", *Criminal Gods and Demon Devotees*, Alf Hiltebeitel (ed. by), New Delhi, Manohar, 1990, p. 22. Śitalā è chiamata Sellāndiyamma, Tsalamma e Selliyamma in aree di lingua *telugu* e *kannada*. H. Krishna Sastri, *South-Indian Images of Gods and Goddesses*, New Delhi, Asian Educational Services, 1986, p. 224.

<sup>4</sup> Ossia popolazioni *vanyajāti*, *giriājān* e *rānīparag*, com'erano definite tradizionalmente nella letteratura sanscrita. Il termine 'tribale' è infatti inadeguato e da evitare, poiché non tutte queste popolazioni hanno una struttura sociale tribale. Il termine moderno per definirli, *ādivāsī*, abitatori originari, potrebbe essere accettabile se non suggerisse una ideologica primogenitura indiana sulle altre popolazioni, soprattutto di lingua neosanscrita e dravidica, in molti casi ingiustificata. La prima volta che è comparso il termine *ādivāsī* è stato nel 1938; cfr. *Tribal Movements in India*, K.S. Singh (ed. by), 2 vols., New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1983, vol. II, p. 4. Molti gruppi di cosiddetti *ādivāsī*, come i tibeto-birmani, si sono stanziati nel Subcontinente per ultimi e in epoche piuttosto recenti. Per un chiarimento in proposito v. L.M. Srikant, "Western and Eastern Deccan Tribes", *The Tribal Situation in India*, K. Suresh Singh (ed. by), Delhi, Motilal Banarsidass, 1972, p. 200.

più antica generazione divina. Il *Liṅgapurāṇa* narra che ella era venuta a galla nel corso dello zangolamento dell'Oceano di latte: come il veleno precedette l'*amṛta*, Jyeṣṭhā affiorò alla superficie prima di Lakṣmī.<sup>5</sup> Per questa ragione il *Purāṇa* la chiama anche Alakṣmī, la sfortuna, Akīrti, l'infamia e Atulā, lo squilibrio.<sup>6</sup> Jyeṣṭhā come Dèa della malattia e del vaiolo, in particolare, rimase sempre nella sfera mitica della morte. Il culto per questa divinità nell'India meridionale fu probabilmente combattuto dagli *āṭvar*, tanto che intorno al X secolo Jyeṣṭhā non otteneva più offerte e preghiere da parte dei devoti. Riapparve sotto la forma di Māriyamman-Durgā solamente verso il XIII secolo.<sup>7</sup>

La stessa Jyeṣṭhā purāṇica sembra avere ancor più antichi e nobili natali.<sup>8</sup> Infatti ella si confonde con la divinità vedica Niṛṛti, la Dèa del disordine, della violenza e della morte prematura.<sup>9</sup> Madre della morte, *mṛtyu*, della paura, *bhaya*, e del

<sup>5</sup> *Liṅgapurāṇa*, II.6.1-18. La sequenza dei quattro affioramenti in questo testo è fortemente allusiva. Infatti il veleno corrisponde a Manasā, la dèa della malattia che colpisce chi è morso da animali, quali il cobra, lo scorpione, la scolopendra e il ragno. Cfr. *Sushruta Sambita*, 3 vols., K.L. Bhishagratna (ed. by), Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1991, vol. III, pp. 702-762. Ella è seguita da *amṛta*, la bevanda d'immortalità che annulla l'effetto del veleno. Jyeṣṭhā quindi ha come antidoto Lakṣmī. La dèa Manasā, che presiede agli avvelenamenti e che li cura, è talora elencata tra le sette dee delle malattie, tra cui si situa, appunto, Śitalā. Cfr. Francesco Brighenti, *Śakti Cult in Orissa*, New Delhi, D.K. Printworld(P) Ltd., 2001, p. 308.

<sup>6</sup> *Atula* è riferito anche allo squilibrio mentale di follia sacra. Si noti che *atula* è anche il nome dei semi di sesamo, così importanti nei riti che si riferiscono alla malattia e alla morte. G.G. Filippi (1996), p. 158.

<sup>7</sup> Tutto sommato il culto di questa Dèa è necessario all'armonia del *dharmā* perché consente di controllare il caos e di ridurne l'effetto devastante. David Kinsley, *The Hindu Goddesses*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986, p. 211; Wendy Doniger O'Flaherty, *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981, p. 280.

<sup>8</sup> Una ricca documentazione che dimostra la continuità delle personalità divine della malattia a partire da Niṛṛti, fino a Jyeṣṭhā, Manasā, Śitalā e Māriyamman può essere trovata in Sukumari Bhattacharji, *The Indian Theogony*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988, pp. 80-92. L'autrice purtroppo s'ostina a mantenere la vecchia interpretazione naturalistica e a vedere in tutte queste Dèe nient'altro che diverse forme della 'Dèa Madre' con tracce di culti della fertilità, poco probabili nella sfera delle malattie epidemiche. A proposito della sterilità delle Dèe v. Louis Dumont, "A Structural Definition of a Folk Deity of Tamil Nadu: Aiyandar, the Lord", *Religion Politics and History in India*, The Hague, Mouton Publishers, 1970, p. 39.

<sup>9</sup> "Che non ci colpisca mai Niṛṛti, terribile per la sua violenza, l'ine-

terrore, *mahābhaya*, Niṛṛti deve essere placata con il sacrificio notturno di un asino guercio in un crocicchio.<sup>10</sup>

Quest'ultimo particolare ci riconduce a Śītalā, che è rappresentata come una vecchia scheletrica e nuda, che vola montando un asino, *rāsabha*, *kbara* o *gardabha*. Tiene nella sinistra un vaso d'acqua fresca e nella destra una scopa, *mārjanikā*, mentre come copricapo porta un ventilabro, *śūrpā-lanḱṛta mastakā*.<sup>11</sup> Per capirne il significato, questi ultimi due strumenti devono essere riportati all'ambiente agreste cui si riferiscono: il ventilabro è un ampio piatto di fibre intrecciate che le contadine di tutta l'India usano per far saltare i chicchi di cereale in precedenza battuti sull'aia. In questo modo la pula è portata via dal vento, lasciando cadere i chicchi, come appunto dice la parola, puliti. Poi impugnano la scopa per raccogliere il cereale in un mucchio. In altra sede abbiamo già avuto occasione di interpretare questi oggetti in chiave simbolica e rituale. In questo caso il ventilabro diventa lo strumento usato per provocare la *trance* sciamanica.<sup>12</sup> I semi, fatti volare dal ventilabro, su cui ricadono con rumore di grandine a velocità sempre maggiore, imprimono un ritmo incalzante che coinvolge lo sciamano o la sciamana, inducendo un tremore che ne segue la medesima cadenza.<sup>13</sup> Entrati in stato di *trance*, questi *bhagat* vivono un'esperienza ben nota a tutti gli studiosi di sciamanismo, conosciuta sotto il nome di 'volo sciamanico' in cui essi hanno la sensazione di volare o di cavalcare un focoso stallone volante.<sup>14</sup> Naturalmente

vitabile Niṛṛti. Che se ne vada portando con sé la sete." *Rgveda*, I.6.6. "Niṛṛti sostenga questo corpo con cibo salutare e non mi abbrevi la vecchiaia." *RV*, V.40.17. "Soma e Rudra, distruggete la malattia che viene di soppiatto nella nostra casa, conducete lontano Niṛṛti." *RV*, VI.74.2. In questi casi la Dèa rappresenta una malattia che provoca febbre alta, forse proprio il vaiolo.

<sup>10</sup> *Mānava Dharmasāstra*, XI.119.

<sup>11</sup> S.K. Ramachandra Rao (1991), vol. VI, p. 226.

<sup>12</sup> I termini sanscriti usati per esprimere la *trance* e il tremore sono rispettivamente *dhyāna* e *dhūnani*. Più genericamente lo stato di alterazione estatica è definito *tapas*, che in questo caso non significa ascesi, o *jvara*, febbre, nell'accezione che preciseremo in seguito.

<sup>13</sup> Gian Giuseppe Filippi, "The Celestial Ride", *Shamanic Cosmos: From India to the North Pole Star*, Romano Mastromattei e Antonio Rigopoulos (ed. by), New Delhi, D.K. Printworld(P)Ltd., 1999, pp. 79-81.

<sup>14</sup> Giovanni Torcinovich, "The Horse and the Journey to Heaven of the Shaman and of the Vedic Sacrificer", Mastromattei e Rigopoulos (ed. by) (1999), pp. 237-249. In questo articolo come nel nostro di cui alla

l'uso dell'asino come destriero celeste, in luogo del cavallo, aggiunge una coloritura più inquietante alla personalità di Śītalā, spingendola verso il dominio della stregoneria. Ben si sa che anche in India l'asino ha fama d'animale sciocco e vizioso.<sup>15</sup> In alcuni casi esso assume persino caratteristiche demoniche e stregonesche. Oltre all'asino di Śītalā, infatti, è celebre la testa asinina del rosso Rāvaṇa, sovrano dei *rākṣasa* e fratello maggiore del demone Khara, l'asino. Talora, per le loro forme sgraziate, i *piśāca* sono paragonati agli asini.<sup>16</sup>

Anche la scopa, o meglio, la ramazza priva di manico, che Śītalā brandisce ha assunto un aspetto tenebroso. Non per nulla le donne delle popolazioni che abitano nelle foreste, che confezionano e smerciano scope, hanno fama di essere delle streghe,<sup>17</sup> come per esempio le *bonda*, le *santal*, le *bai-ga*, le *gond*,<sup>18</sup> le *oraon*, le *bhil* e le *oḍi*.<sup>19</sup> È di grande interesse notare che *mārjanikā*, la ramazza senza manico, in sanscrito significa anche percussore (di tamburo). A nostro parere questo termine rappresenta un vero e proprio fossile culturale proveniente dalla notte dei tempi, da un periodo pre-

precedente nota, si mette in evidenza però l'anomalia dello sciamanismo indiano, che si sviluppa in ambiente di agricoltori e non di cacciatori, com'è il caso del ben più noto sciamanismo siberiano e himalayano. Da questo deriva una simbologia complessa in una geografia chiaramente identificata, basata su oggetti e tempi ciclici agricoli. Ritornando al volo, è noto che lo sciamano, in stato di *trance*, 'vede' il tamburo come la cavalcatura che lo trasporta in cielo; ed egli usa il percussore come una frusta per incitare il suo destriero.

<sup>15</sup> Tradizionalmente il *Ṛgveda*, pur considerato con estremo rispetto, è paragonato a un asino proprio perché è il più ritualistico tra i quattro *Veda*. La palma intellettuale va invece all'*Atharvaveda*, che è l'unica *sambhitā* a essere rappresentata sotto la forma di un asceta śivaita. Lo Yajus e il Sāma sono rappresentati rispettivamente da una capra e da un cavallo.

<sup>16</sup> *Rāmāyaṇa*, III.38.48. È interessante notare che *piśāca* è affine a *piśānga* che è uno dei tanti aggettivi che significano rosso. Angelo de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, 2 vols., Milano, Archè, 1987, vol. I, pp. 398-399.

<sup>17</sup> Anche in India, come in Occidente, talora si attribuisce il volo di Śītalā e delle streghe alle proprietà magiche della scopa. Ma si tratta evidentemente del trasferimento inconsapevole di questo potere dalla cavalcatura animale alla ramazza. G.G. Filippi, "The Celestial Ride", Mastromattei e Rigopoulos (ed. by), (1999), p. 87.

<sup>18</sup> Rudolph Rahmann, "Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", *Anthropos*, n. 54, 1959, pp. 721-730.

<sup>19</sup> R.N. Saleatore, *Indian Witchcraft*, New Delhi, Abhinav Publications, 1981, pp. 124-127.

cedente il diffondersi dell'agricoltura, quando ancora gli sciamani usavano come strumento rituale il tamburo e non già il ventilabro.

Śītalā significa colei che rinfresca,<sup>20</sup> e ciò deve essere inteso in due sensi opposti: il primo corrisponde all'aspetto infausto della Dēa alludendo alla sensazione di freddo che prova chi trema per una febbre molto alta, come quella provocata dal vaiolo. Il secondo senso si riferisce all'intervento terapeutico ispirato dalla Dēa stessa, che consiste nell'assunzione di bevande fresche e cibi freddi, nei frequenti lavaggi rinfrescanti e nella permanenza all'ombra nella propria casa arieggiata. Questa è la ragione per la quale l'icona antropomorfica di Śītalā regge nella mano sinistra un contenitore d'acqua.<sup>21</sup> Il culto per questa Dēa presenta aspetti complessi e poco comprensibili per la mentalità occidentale, poiché ella è temuta ed esorcizzata, e nel contempo adorata e invocata. Śītalā è apportatrice della malattia del vaiolo con febbre alta e perdita di coscienza che si conclude sovente con la morte. Dal punto di vista fenomenologico la perdita di coscienza causata dalla febbre, caratterizzata da forti tremori e da delirio, assomiglia talmente alla crisi di possessione da parte di un Dio, *āveśā*, da esserne confusa.<sup>22</sup> Si considera dunque che gli abitanti d'un villaggio colpito dall'epidemia godano del dono di essere posseduti dalla Dēa, privilegio ordinariamente concesso a pochi eletti che svolgono funzioni oracolari per il resto della popolazione. Va aggiunto che queste ultime persone sono possedute da diverse ipostasi della Dēa anche quando non c'è epidemia, soprattutto nella festa di primavera che apre il periodo più caldo dell'anno, quando il morbo potrebbe scatenarsi.<sup>23</sup> Naturalmente, in caso dell'insorgere del contagio, i *bhagat* del villaggio assumono un ruolo dominante,

<sup>20</sup> Śītalī è il termine usato nello *yoga* per indicare una forma di *prāṇāyāma* dagli effetti rinfrescanti. S. Piano, *Enciclopedia dello Yoga*, Torino, Promolibri Manganelli, 1996, p. 327.

<sup>21</sup> Jitendra Nath Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1956, p. 383.

<sup>22</sup> William Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 vols., New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1978, pp. 125-138. S'è già fatto notare che in caso di vaiolo *tapas*, crisi di possessione e *juara*, febbre, sono usati come sinonimi.

<sup>23</sup> Pupul Jayakar, *The Earth Mother*, New Delhi, Penguin Books, 1990, p. 164.

poiché attraverso di loro la Dèa detta le regole igieniche e rituali a tutta la comunità.

I malati che sopravvivono al morbo sono considerati come se avessero superato una morte iniziatica e raggiunto una virtuale immortalità. In seguito anch'essi potranno fungere da oracoli o sciamani presso la loro comunità. Coloro che non superassero la malattia sono in ogni caso considerati consacrati alla Dèa e quindi i loro cadaveri sono trattati come quelli dei santi.<sup>24</sup> Il rapporto del devoto con *Śitalā* appare dunque duplice, ambiguo, contraddittorio: il terrore per il contagio, l'orrore per la devastante eruzione pustolosa e lo sforzo per allontanarne il pericolo dal villaggio,<sup>25</sup> convivono con il desiderio di contrarre la malattia per godere della possessione da parte della Dèa al fine – se si sopravvive – d'ottenere lo *status* di oracolo. Se si prescinde dalla dozzina di giorni d'incubazione, che sfuggono all'osservazione di chi contrae l'infezione, e dal periodo di convalescenza in cui le croste si seccano e cadono, il decorso della malattia copre un periodo tra i nove e i dodici giorni. Durante questo periodo

<sup>24</sup> “Per la stessa credenza per cui il paziente sarebbe sotto la diretta influenza della dèa, se sopraggiunge la morte la purificazione del cadavere per mezzo della cremazione è considerata inutile e irrispettosa. Come i Gusāin, i Jogī, e altri personaggi che sono reputati ispirati, coloro che muoiono di questa malattia sono inumati e non cremati.” William Crooke (1978), p. 136.

<sup>25</sup> “Il vaiolo è causato da un virus che si diffonde da persona a persona attraverso minuscole particelle di muco espulse dalla bocca o dal naso. (Particelle contenenti il virus sugli abiti o lenzuola talvolta hanno infettato qualcuno che non ha avuto un contatto con il malato in persona, ma quest'infezione indiretta è stata poco frequente.) Circa 10 o 12 giorni dopo aver inalato il virus la persona infettata s'ammala, con alta febbre e dolori che assomigliano a quelli di un'influenza acuta. Due o quattro giorni più tardi si sviluppa un'eruzione sul viso e in uno o due giorni si diffonde sul corpo intero. Di solito ciò segue una distribuzione 'centrifuga': è molto intensa sul volto, braccia e gambe, meno intensa sul tronco. Le piccole pustole rosse, simili a foruncoli diventano presto grosse vesciche contenenti dapprima un siero chiaro e poi, a partire dal quinto giorno dall'eruzione, di pus. In casi gravi le pustole possono essere così vicine tra loro, soprattutto sulla faccia e sulle palpebre, che non resta più nulla della pelle: il viso è gonfio e il paziente, ora nella fase acuta, può essere irriconoscibile. Dal decimo giorno cominciano a formarsi le croste che, alla terza settimana, cadono lasciando aree depigmentate, che diventano sfiguranti cicatrici butterate. Alcuni pazienti restano ciechi. Fra coloro che sono afflitti dalla virulenta forma asiatica del virus, il *variola major*, ne muoiono dal 20 al 40 per cento.” Donald A. Henderson, “The Eradication of Smallpox”, *Scientific American*, n. 235, 1976, p. 26.

si possono distinguere empiricamente tre fasi: nella prima, il malato è colpito da una febbre molto alta, solitamente attorno ai 39°-39°5', con brividi di freddo e dolori muscolari. I curatori di villaggio dai sintomi non possono ancora dichiarare se si tratti di una forte influenza o altra malattia. La terapia adottata sarà quella di far scendere la febbre: abolizione di tutti i cibi che portano calore, come la carne, l'alcol, le spezie piccanti; frequenti lavacri con acqua fresca; ventilazione dell'infermo ricoverato a letto con una ramazza zuppa d'acqua o con un ramo di *nīm*.<sup>26</sup> Del cibo, con cui si è toccato il corpo del malato, è portato lontano in un campo non coltivato e ivi sepolto, con la speranza che il demone della febbre, *Jvara*, preso dalla gola, lo segua e abbandoni il villaggio.<sup>27</sup> La seconda fase coincide con l'insorgenza delle prime pustole che denunciano con precisione l'identità della malattia. Da questo momento ogni cura è proibita per non contrastare la volontà della Dèa a possedere quel corpo, e non offenderne quindi la suscettibilità. Il malato però continua a ricevere quelle attenzioni per alleviare la febbre che il nome stesso di *Śitalā* consente. Il malato, posseduto dalla Dèa, è equiparato a una *mūrti* e la sua casa a un tempio. In essa non potranno più entrare persone che portano dell'impurità in modo permanente o temporaneo. Il suo corpo sarà lavato, unto e profumato, avvolto di panni puri e bianchi. Sarà chiamato un *mālin*, appartenente alla sottocasta dei giardinieri, perché funga da *pūjārī* in questo santuario temporaneo in cui l'uso delle piante e, in particolare, dei rami di *nīm* assumono un'importanza speciale.<sup>28</sup> Egli prepara una sorta di piccolo

<sup>26</sup> "Egli è ventilato con un ramo del sacro Nim (*Azidirachta Indica*), e chiunque entri nella stanza è asperso con quest'acqua." William Crooke (1978), p. 132. "Abbiamo visto che l'albero Nīm è considerato influire sulla malattia: perciò i suoi rami sono appesi sopra la porta della camera da letto del malato." *Ibidem*, p. 135.

<sup>27</sup> Pauline Molenda, *Caste, Cult and Hierarchy*, New Delhi, Folklore Institute, 1981, p. 206.

<sup>28</sup> "Non appena è accertata la natura della malattia il medico si ritira ed è mandato a chiamare il giardiniere. Il suo primo atto consiste nel proibire l'assunzione di carne, pesce e ogni cibo che richieda olio o spezie per la sua preparazione. Poi lega un ciuffo di capelli, una conchiglia di cauri, un pezzo di curcuma e un oggetto d'oro al polso destro del paziente... Se la febbre si aggrava e sopraggiunge il delirio... il giardiniere compie la *Mātā Pūjā*. Questa consiste nel lavacro di una immagine della Dèa che causa l'epidemia e dando [al malato] un sorso di quell'acqua...". William Crooke (1978), pp. 131-132.

altare portatile coperto da un palanchino di carta o stoffa rossa, su cui sono posate le offerte alla Dèa: dolci, semi, polvere rossa, petali di fiori.<sup>29</sup> Due volte al giorno il palanchino è usato per la *pūjā*, durante la quale è pronunciato il *dhyāna mantra* di Śītalā:

*namāmi Śītalāṃ devīm rāsabhasṭām digambarīm /  
mārjanīkalasopetām sūrpālankṣtamastakām //*

Il cui significato altro non è che una descrizione della divinità: "Saluto la dèa Śītalā nuda sull'asino, con la scopa e la brocca, con in testa il ventilabro".<sup>30</sup> In questo stadio il malato ancora potrebbe concludere felicemente il decorso della malattia.

La terza fase coincide con un aggravamento, con pericolo di morte, delle condizioni dell'infermo. Il colore della pelle si fa più oscuro e il paziente può perdere la facoltà della parola, non sentire e non vedere più. Egli raggiunge quel grado di impurità che è definito 'ombra.' Secondo le regole rituali, qualora all'impurità ne sia aggiunta un'altra, i risultati delle contaminazioni non si sommano, ma si moltiplicano.<sup>31</sup> Un *mālin* competente può ancora salvare il suo paziente, però rischia di andarci di mezzo personalmente facendo incollerire Śītalā. Egli tenta le cure estreme proprio nel momento in cui la vita del malato è maggiormente in pericolo, il suo corpo è più martoriato e, allo stesso tempo, più sacro alla Dèa.<sup>32</sup> Gli altri abitanti del villaggio, nel tentativo di raggiungere l'invidiata possessione divina dell'agonizzante, si graffiano con le spine con cui gli si erano punte le pustole per farne uscire il

<sup>29</sup> Pauline Molenda (1981), p. 209.

<sup>30</sup> J. Nath B. (1956), p. 25.

<sup>31</sup> Alcuni hanno equivocato sul significato di *chaya* e hanno confuso il senso di questo termine rituale prendendolo alla lettera. Così quando si dice che un intoccabile contamina con la sua ombra qualcosa, non s'intende che egli passa tra la luce del sole e la cosa stessa, ma che egli aggiunge la sua impurità a un'impurità già presente. Ciò significa che due impurità contratte separatamente sono molto meno gravi della contrazione delle stesse in un'unica occasione. Per esempio, quando si è in lutto si è in stato d'impurità; anche quando si mangia carne si è in stato d'impurità. Mangiare carne durante il lutto causa una situazione di impurità aggravata chiamata 'ombra.' Pauline Molenda (1981), pp. 210-212.

<sup>32</sup> "Quando le pustole sono mature il giardiniere immerge una spina di Karaunda (*Carissa*) in olio di sesamo e le punge." William Crooke (1978), vol. I, p. 132.

pus, allo scopo di dargli sollievo.<sup>33</sup>

Allo scadere dei nove-dodici giorni, indipendentemente dal numero delle vittime,<sup>34</sup> l'epidemia scema e il *mālin*, accompagnato da tutti gli abitanti del villaggio in grado di muoversi, trasporta in processione l'altare coperto dal palanchino fino ai confini del territorio che fa capo al villaggio, e quivi lo seppellisce ritualmente.<sup>35</sup> Generalmente la direzione scelta è quella della montagna più prossima, dato che la Dèa del vaiolo è pur sempre una forma secondaria di Parvatī, la montagna, sposa di Śiva e figlia dello Himavat, lo Himālaya. Nel caso di popoli rivieraschi l'altare è invece fatto passare di villaggio in villaggio in direzione del mare e quindi lasciato

<sup>33</sup> Questa inoculazione, denominata in inglese *varolation*, provoca un contagio controllato e attenuato, simile in qualche modo a quello provocato dal vaccino di Pasteur. In un primo tempo i *māli* contrastarono la vaccinazione come intervento terapeutico offensivo per la Dèa. In seguito la considerarono equivalente alla *varolation*. [http://www.icsi.berkeley.edu/yarnarayan/anthro-pap/subsection3\\_4\\_3.html](http://www.icsi.berkeley.edu/yarnarayan/anthro-pap/subsection3_4_3.html). V. W.J. Wilkins, *Mitologia hindu, vedica y puranica*, Barcelona, Edicomunicación, 1987, p. 452.

<sup>34</sup> Le vittime del vaiolo sono considerate in ogni caso privilegiate poiché sono arruolate al seguito di Śitalā come aiutanti delle *yoginī*. W.L. Smith, *The One-Eyed Goddess: A Study of the Manasā Maṅgal*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1980, p. 159.

<sup>35</sup> Questo rituale, che coincide con l'esaurimento dell'epidemia, almeno per quanto riguarda un determinato villaggio, è quasi sempre concluso con il sacrificio di un capro. La testa mozza dell'animale è posta sull'altarevasoio e, infine, sepolta con il resto dei parafernali. Questo è il primo atto cruento che conclude il periodo di purità rituale terapeutica. Da questo momento in poi gli abitanti del villaggio riprenderanno le abitudini precedentemente interrotte. R.E. Enthoven, *Folk Lore Notes*, 2 vols., Bombay, Konkan, 1915, p. 38. In tempi in cui non c'è epidemia, la Dèa è placata con l'offerta di sangue d'animali sacrificati. Kinsley (1986), p. 146. In caso di un'epidemia particolarmente virulenta e indomabile è ricordato qualche caso di sacrificio umano allo scopo di placare la Dèa. William Crooke (1978), pp. 130-131. La decapitazione della vittima del sacrificio allude a una serie di decapitazioni mitiche in cui il corpo assume una connotazione asurica, mentre la testa diventa immortale. G.G. Filippi, "On some sacrificial features of the Mahiṣamardini", Venezia, *Annali di Ca' Foscari*, S.O. 1993. Particolarmente importante è l'identificazione di Śitalā con Reṇukā e Lajjā Gaurī. Reṇukā, moglie di Jamadagni, il fuoco divorante, deve quotidianamente rinfrescarlo con un vaso d'acqua fresca. Quanto a Lajjā Gaurī, ella è la personificazione stessa del vaso d'acqua. Carol Radcliffe Bolon, *Forms of the Goddess Lajjā Gaurī in Indian Art*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997, pp. 64-65. Purtroppo l'autrice di quest'ultimo libro si è troppo impegnata sui temi della 'Dèa Madre' e sulla brahmanicità o meno di questi miti, per coglierne i significati anche più evidenti.

andare a fondo. In questo modo si dà rituale conclusione all'epidemia.<sup>36</sup>

Il movimento della Devī è stato originato dal culto di Śītalā, ma sin dall'inizio ha presentato alcune anomalie rispetto al modello che abbiamo descritto nella prima parte di questo studio. Le varianti si sono in seguito moltiplicate, rendendo il movimento della Devī un fenomeno autonomo e, per certi versi, aberrante. La caratteristica che maggiormente distinse questo movimento fin dall'inizio consiste nel fatto che dopo il monzone del 1921 nel *tālukā* di Phalghar<sup>37</sup> non si verificò alcuna diffusione di vaiolo, ma una vera e propria epidemia di *trance*. Un certo numero di abitanti dei villaggi di pescatori Koli cominciarono a esser colti da uno strano tremore non provocato però da uno stato febbrile.<sup>38</sup> Piuttosto i sintomi indicavano tutti i segni di una fenomenologia della possessione. Alcune persone non andarono al di là di questo tremito del corpo; altri però furono colti da una sorta di deliquio e perdita della coscienza. Altri ancora cominciarono a oracolare, dando istruzioni alla comunità incitandola ad assumere un comportamento più puro e controllato. Tra questi posseduti una particolare donna adulta prese a rappresentare la Dèa che la possedeva. Costei era chiamata *salabāī*, dalla parola *sala*<sup>39</sup> che significa responso e *bāī*, donna, ossia donna che dà responsi, oracolo.

Un'altra anomalia evidente consiste nel fatto che quando, allo scadere dei nove o dodici giorni, si esauriva l'epidemia di *trance* in un determinato villaggio di pescatori lungo la costa, l'altare rituale non era gettato alle onde. L'altare era portato al confine settentrionale del villaggio e ivi sepolto. Nei giorni

<sup>36</sup> David Hardiman, *The Coming of the Devi*, Delhi, Oxford University Press, 1987, p. 26.

<sup>37</sup> D. Hardiman (1987), p. 22.

<sup>38</sup> I Koli sono una popolazione che attribuisce l'insorgere di qualsiasi malattia alla possessione da parte di Dèi o di spiriti. Quest'attitudine potrebbe costituire un elemento di spiegazione perché il fenomeno di cui trattiamo abbia avuto inizio proprio tra loro. William Crooke (1978), vol. I, p. 132. Secondo Hutton essi sarebbero un ramo che si è scisso dai Bhil. J.H. Hutton, *Les Castes de l'Inde*, Paris, Payot, 1949, p. 33.

<sup>39</sup> Come si è già fatto notare nella n. 3, Sellyy-amma, la madre dei responsi, è un altro nome con il quale è chiamata Śītalā nel Deccan.

immediatamente successivi avvenivano i primi casi di tremore e *trance* nel villaggio confinante più a nord.

L'ultima peculiarità del movimento della *Devī* sta nel rigore con cui era osservata la regola della *ahimsā*: gli abitanti del villaggio colpiti dall'epidemia di *trance* s'astenevano da mangiare carne e uccidere animali fino a quando ritualmente non fosse stata verificata la partenza della Dèa. Il che significa che non era ucciso ritualmente nemmeno il capro che nel rituale di Śītalā concludeva il contagio. Invece della testa mozza del capro, sull'altare portatile era posta una noce di cocco appoggiata sulla bocca di un vaso *lotā* di metallo. Ciò richiama alla memoria la sostituzione brahmanica del sacrificio animale con quello vegetale della *pūjā*.<sup>40</sup> Quando gli abitanti del villaggio avevano accertato che la Dèa avesse abbandonato il villaggio, solo allora si riprendevano le abitudini precedenti, l'uso del pesce e della carne, l'assunzione d'alcolici, la consumazione di pasti caldi. Ma tutto ciò progressivamente, talora con riluttanza, quasi con la consapevolezza di lasciare una condizione di purezza. Non così avveniva per il vaiolo: superata l'epidemia, il ritorno alla normalità era salutato con sollievo e gioia di vivere.

Dopo aver visitato i villaggi dei Mangela Koli, l'epidemia di *trance*, nel suo viaggio verso nord raggiunse i *tālukā* di Umargam e Daman. Qui il nuovo culto trovò terreno fertile presso i Macchi, altra etnia, sempre di lingua *gujarātī*, che si dedica ad attività marittime come la pesca e il trasporto di mercanzie per barca. I Macchi sono diffusi omogeneamente lungo la costa del mare arabico fino al distretto di Surat.<sup>41</sup> Si potrebbe credere che la migrazione del culto proseguisse

<sup>40</sup> Durante la *pūjā* dedicata alla Dèa solare Rāndala Mātā, il brahmano pone sulla bocca di un vaso di bronzo una noce di cocco con dipinte le fattezze del volto della Dèa. Sinclair Stevenson, *The Rites of Twice Born*, Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1971, p. 116.

<sup>41</sup> Il significato del nome di questa popolazione è appunto quello di 'pesce.' Molte popolazioni nel corso del tempo hanno assunto questa denominazione o quella più sanscritica, *matsya*. Vale la pena però rilevare che nel Deccan le popolazioni conosciute con questo nome sono considerate l'ambiente presso il quale la Dèa si nasconde sotto falso sembiante. Ciò avviene sulla base del racconto mahābhāratiano che narra come Draupadī si nascondesse presso i Matsya, fingendosi una donna della bassa casta dei barbieri. Alf Hildebeitel, "Draupadī's Hair" (1981), pp. 191-199. Cfr. S.T. Moses, "The Macis of Navsari", *Journal of the Gujarat Research Society*, n. 3, 2, 1941.

rapidamente in questa direzione, ma gli avvenimenti, in questo complesso caso, non accaddero mai nel modo atteso.

Presso i Macchi, la Dèa che provocava la *trance* fu chiamata Bāya, distinguendosi così nettamente da Śītalā. Durante il periodo dell'epidemia di *trance*, i posseduti da Bāya, per poter oracolare, sedevano davanti a un basso sgabello, che sostituiva l'altare portatile, su cui stava un vaso. Sulla bocca del vaso, adagiata su tre foglie, era posta la noce di cocco. Sullo sgabello erano sparsi vari semi crudi di riso, sesamo e miglio. Gli estatici, i *bhagat*, muovendo a stantuffo (*dhūnvu*) la testa tra le spalle, inducevano la *trance*.<sup>42</sup> La Dèa istruiva il popolo ad astenersi da carni, pesce, alcol e ingiungeva ripetute abluzioni. Allo scadere dell'ottavo giorno, una donna con lo sgabello rituale in testa si recava in acqua, e lì lasciava affondare il tutto. Lungi da servire a liberarsi dall'epidemia, lo stesso giorno cominciavano i primi casi di *trance* nel villaggio immediatamente più a nord.

Come si può notare, scompare la funzione del *pūjārī* che nell'epidemia di vaiolo era ricoperta da un appartenente alla casta dei giardinieri. Ovvero si evita di chiamare un operatore del sacro da fuori della comunità. Per questa ragione, all'interno dello stesso villaggio di pescatori, si designano i *bhagat*, a svolgere anche funzioni ritualistiche. Lo sgabello diventa uno luogo rituale davanti cui sedere per poter oracolare e la noce di cocco, invece di essere offerta in sacrificio alla fine del contagio, è collocata sull'altare per tutto questo periodo come *mūrti* della Dèa.

Giunto a nord fino al Distretto di Pardi, il più meridionale dell'attuale stato del Gujarat, il culto della Devī bruscamente virò verso est presso un'altra popolazione, i Dhodya, forse perché le montagne più all'interno, i Ghaṭ Occidentali, sono a loro sacre. I Dhodya sono agricoltori induizzati o addirittura indù, dediti però all'uso della carne e dell'alcol.<sup>43</sup> Il movimento della Devī verso oriente s'aprì a ventaglio, coinvolgendo una vastissima area e circa 130.000 neofiti della Dèa. Presso i Dhodya lo sgabello fu coperto di stoffa rossa e, in un secondo momento, all'inizio del 1922, questo fu sostituito

<sup>42</sup> Per una descrizione critica del tremore v. Romano Mastromattei, *La Terra Reale*, Roma, Valerio Levi, 1988, pp. 97-101.

<sup>43</sup> David Hardiman (1987), p. 28.

da un piccolo carro, *rāth*.<sup>44</sup> Bāya prese possesso dei villaggi Dhodya in modo capillare e, per la prima volta, le sue istruzioni furono date come se dovessero diventare permanenti. È vero che non appena la Dèa abbandonava un villaggio la maggioranza della popolazione riprendeva a mangiare carne e pesce secco e a bere liquore. Ma si verificarono molti casi in cui una vita e una dieta più pure furono conservate per mesi o per anni. Fu nel corso del 1922 che i Dhodya in apparenza ripristinarono il nome dialettale della Devī, Salerāī; ma esso perse il suo originale significato che identificava la donna dei responsi che impersonava la Dèa. Il *rāth* che portava la Devī non era sepolto, ma abbandonato ai confini del prossimo villaggio. Qui era raccolto dagli abitanti di questo nuovo villaggio, e così il contagio psichico della *trance* collettiva si diffondeva. Nella stessa area abitata dai Dhodiya viveva anche la numerosa comunità dei Varli e dei Konkana.<sup>45</sup> Ora, se i Varli, piuttosto primitivi, cedettero alle ingiunzioni della Dèa solamente per il periodo dei nove-dodici giorni di possessione collettiva, i Konkana assunsero le regole di purezza con la stessa attitudine al riscatto sociale dei Dhodiya.<sup>46</sup> Il culto a

<sup>44</sup> *Rātha*, in sanscrito, designa un carro di svariate dimensioni usato per il trasporto rituale dell'immagine di un Dio durante la festa annuale a lui dedicata, *rāhotsava*. Fornito di ruote, è trascinato dai fedeli fino al luogo predestinato, per poi essere ricondotto al tempio di partenza. Per una descrizione minuziosa v. Leona M. Anderson, *Vasantotsava, the Spring Festivals of India*, New Delhi, D.K. Printworld(P) Ltd., 1993, pp. 175-180.

<sup>45</sup> Secondo il parere di Hutton, i Konkana sarebbero etnicamente identici ai marathi, la qual cosa spiegherebbe anche la comune attitudine marziale di queste due genti. J.H. Hutton (1949), pp. 33-34.

<sup>46</sup> L'atteggiamento dei Dhodiya e dei Konkana, nei riguardi dell'epidemia di *trance* e del culto che vi si instaurò, si inserisce in un più ampio piano di quel riscatto sociale che è attualmente definito *jati* mobility (v. David G. Mandelbaum, *Society in India*, Bombay, Popular Prakashan, 1972, pp. 427-430) e tribal absorption (G.N. Dash, *Hindus and Tribals*, New Delhi, Decent Book, 1998, pp. 1-9). "Il sistema delle caste è lungi dall'essere rigido, in cui la posizione d'ogni casta è fissata per sempre. È sempre stato possibile un cambiamento, specialmente nelle zone mediane della gerarchia. Una bassa casta era in grado, nel giro di una o due generazioni, di raggiungere una posizione più elevata adottando il vegetarianismo e l'astinenza dalle bevande alcoliche, e con la sanscritizzazione del suo rituale e del suo panteon. In breve l'assunzione più completa di usi, riti e credenze dei Brahmani e l'adozione del modo di vivere brahmanico da parte di caste basse sembra esser stato frequente, sebbene teoricamente proibito." M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, London, Oxford University Press, 1952, p. 30.

Sillabāi o Salaibāi presso i Konkana assunse le medesime caratteristiche di quello presso i Dhodya.

In assenza di documenti storici, s'ignora quale fosse stato il destino del *dhyāna mantra* di Śitalā durante la migrazione del movimento della Devī dai villaggi *koli* ai territori dei Konkana. È invece attestato che in quest'area i posseduti cominciarono a ripetere e a far ripetere una strofe di significato piuttosto oscuro che, con alcune varianti, presto divenne il *mantra* per il nuovo culto della Dèa:

*ganjī dongar chadla bāi*  
*kaccā sutane Salaibāi*

che suona come: "Salaibāi è una Dèa che con fatica procede dalla collina Ganjī".<sup>47</sup> Ganjī o Gandhi è una delle montagne dei Ghaṭ Occidentali presso Trimbakeśvar, sacra per i Konkana. I Konkana consideravano Salaibāi la figlia del monte Gandhi ed essi così reinterpretavano nella geografia sacra locale il mito purāṇico di Parvatī, figlia di Himavat. Per i Konkana il *mantra* però presto perse ogni significato e rimase come invocazione, d'efficacia mantrica particolarmente potente. Si aggiunga a queste osservazioni che nel febbraio-marzo 1922, i propagandisti gandhiani ancora non avevano raggiunto queste aree rurali e che il nome di Gandhi vi era ancora sconosciuto. Lascia dunque perplessi che in questo periodo nel villaggio *konkana* di Behudna; un posseduto iniziasse a diffondere una variante:

*ghumribāi ghumribāi Sellabāi*  
*Gandhi Mahārāj, Gandhi Mahārāj, Sellabāi*<sup>48</sup>

Che fu interpretato: "la Dèa che provoca la vertigine (ti fa andare in *trance*), la Dèa che provoca la vertigine è Sellabāi, Sellabāi è il Signore Gandhi, è il Signore Gandhi", dove il secondo verso identificava la dèa Sellabāi con suo padre, il monte Gandhi. Certo è curioso l'uso del titolo Mahārāj attribuito a un monte.<sup>49</sup> Infatti esso è il titolo con cui in India

<sup>47</sup> D. Hardiman (1987), p. 34. Quest'autore ha fornito un'importante documentazione sul movimento della Dèa sia con interviste sul campo, sia con una ricca raccolta di documenti d'archivio.

<sup>48</sup> D. Hardiman (1987), p. 33.

<sup>49</sup> I Dhodya e i Konkana hanno davvero costituito il nucleo etnico più

comunemente ci si rivolge ai *sant*, agli *yogi* e agli eremiti in generale.

Presso i Konkana lo sgabello coperto da un drappo rosso, con al centro l'anfora e il cocco, era portato fino al confine del villaggio da una fanciulla impubere, evidentemente per porre l'accento sul concetto di purezza predicato dalla Dèa. Qui tutti i parafernali erano sepolti, come nei riti apotropaici contro il vaiolo. Quindi cominciarono nel villaggio seguente i primi casi di *trance*. Il movimento verso est raggiunse i villaggi Bhil del Distretto di Nasik e più a nord-est, fino al *tālukā* di Kalvan. In quest'area la presenza di 'tribali' sfumava in una situazione di basse caste hindu, come gli *śimpī* (sarti) e i *telī* (spremitori d'olio). In quest'ambiente gli ordini di Salabāī, oltre all'astensione da carne, pesce, alcol, comprendevano l'obbligo della partecipazione all'*āratī* e al culto delle *devatā*. A parte queste caratteristiche induizzanti, il culto di Salabāī di queste basse caste di Kalvan non si distingueva da quello seguito dai Konkana.

Più a oriente di Kalvan si estendono territori abitati da Marāṭha Kunbi. Ebbene, nuovamente la presenza di un'etnia di lingua *marāṭhī* rappresentò una barriera invalicabile per il culto di Salabāī. Il movimento virò verso nord per poi invertire la rotta a ventaglio in direzione di ponente. I Bhil della regione montuosa dei Dang, noti come Dangi Rāja, i Kunbi-Konkana, i Varli e i Gamit, accolsero con entusiasmo il culto di Salabāī, al punto da mettere al bando i loro atavici culti per i *bhūt*. In alcuni casi furono mandati degli emissari nell'area Kalvan per importare il culto estatico nel massiccio del Dang. Nell'agosto del 1922 si ricordano casi di villaggi situati nei Dang in cui tutti gli abitanti, compresi gli animali domestici, erano colti dal *dhūnu*,<sup>50</sup> dal tremore della possessione.

importante per la trasformazione del movimento della Devī in un nuovo culto o religione, probabilmente perché molte parti delle loro credenze ataviche erano coerenti con quella corrente estatica proveniente dalla costa: essi sono noti per l'importanza data all'albero *nīm* e al cocco nei loro rituali. Inoltre essi erano particolarmente devoti della Dèa della montagna, chiamata con il nome sanscrito di Parvatī. William Crooke (1978), vol. II, p. 106.

<sup>50</sup> Ancor oggi si utilizza questa antica radice sanscrita per definire il tremore che prelude alla *trance*. È notevole segnalare che un *gandbarva* vedico, divinità che, in modo particolare, possiede e fa oracolare le donne, porta il nome di *Dundubī*, personificazione del tamburo, dalla radice *√dun*, suonare il tamburo, il che ha forte assonanza con *√dhūn*, tremare.

Tra i Dangi Rāja le istruzioni della Dèa divennero più dettagliate. Il liquore doveva essere sostituito dal tè, il sacrificio animale con la spaccatura delle noci di cocco. Oltre alle abluzioni, anche le case e gli animali dovevano essere lavati. I fedeli della Dèa dovevano rifiutare di lavorare per i padroni che producevano generi proibiti, come i Parsi che a quell'epoca monopolizzavano la produzione e il commercio degli alcolici. Per la prima volta il culto cominciò a essere imposto anche a coloro che rimanevano riluttanti e si cominciò a punire i fedeli che non avessero rispettato i comandi della Dèa. L'ingiunzione di non servire padroni appartenenti a comunità esterne mise per la prima volta in allarme il Collector britannico di Surat, A.C. Hiley, poiché non si trovavano più boscaioli che fossero disposti a lavorare nelle foreste per le compagnie britanniche.

Dal 1 dicembre 1922 la documentazione inglese comincia a farsi imponente. Ad Ahua e Vansda la Devī cominciò a essere rappresentata da una bufala cui la macchia di pelo bianco frontale era stata dipinta di rosso. Questa bufala era presa da tremore per tutti i nove giorni rituali. Questa caratteristica però non s'affermò fuori dei Dang. Il culto della Devī si estese a nord fino a Navapur, in ambiente Konkana e Mavci, per poi torcere verso ovest in direzione della città di Songadh, in territorio Gamit.<sup>51</sup> Il movimento era ormai diventato di massa e quindi difficilmente controllabile. Fuori di un villaggio, nei pressi di Navapur, era stato indetto un *melā*. Mentre la popolazione era nel campo furono sorpresi alcuni Dangi Rāja missionari a rubare nel villaggio vuoto. Questo screditò non poco il movimento.<sup>52</sup> Esso tuttavia si espanse tra il 1922 e il 1923 tra i Codhri che popolavano il territorio

A.A. Macdonnel, *Vedic Mythology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981, p. 155. Altro particolare degno di nota è che il *gandharva*, solitamente considerato un centauro, ovvero composto da una parte umana e una equina, quando possiede e svolge funzioni inquietanti è considerato un asino, *gardabha*. V. Angelo de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, 2 vols., Milano, Archè, 1987, vol. I, p. 388.

<sup>51</sup> L'espansione verso nord si trovò ostacolata dall'ostilità dei Bhil. In generale i Bhil sono sensibili ai movimenti riformisti condotti da capi carismatici in carne e ossa, piuttosto che movimenti estatici capeggiati da entità invisibili. A questo proposito citiamo il Govindgiri Movement del 1913, il Motilal Tejawat's Movement in Rajasthan nel 1922-23, e il Gula Maharaj Movement del 1938.

<sup>52</sup> D. Hardiman (1987), p. 40.

compreso tra Valod e Surat. Qui il movimento di Salabāi si mischiò ai culti ancestrali. I *bhagat* erano posseduti da *bhūt* e *devatā*<sup>53</sup> prima, e da Salabāi poi. Il *rāth* riprese la sua funzione, sebbene fosse privo di ruote e ricoperto da una tenda piramidale rossa. Nel suo viaggio verso ovest, una volta raggiunto il mare, i *rāth* era abbandonato alle onde, e fatto affondare, con un rituale simile a quello operato più di un anno prima sulla costa del Maharashtra.

Il *rāth* portava spesso inciso il nome di Gandhi; infatti lungo la costa il movimento della Dēa aveva coinvolto anche le popolazioni dei Dubla e dei Patidar che già avevano avuto contatti con il movimento nazionalista e con i propagandisti gandhiani.<sup>54</sup> Mentre i Dubla mantennero il culto com'era stato stabilito dai Konkana delle montagne, i Patidhar, già vegetariani e astemi, distorsero gravemente il culto, trasformando il Mahātmā Gandhi in un inviato della Devī. Il culto fu integrato repentinamente con rituali nuovi. Fra quest'ultimi, in particolare, fu adottato l'uso di entrare in *trance* sull'orlo di un pozzo. In questa condizione di coscienza, i *bhagat* visualizzavano sullo specchio d'acqua l'immagine di Gandhi. La figura di Gandhi, in seguito, cominciò essere vista nei pozzi di tutto il Gujarat, talora persino mentre il capo politico lavorava alla *carikhā*. Infatti già dal 1920 la propaganda gandhiana, giocando anche sull'aspetto da *sadhu* del capo politico, aveva cominciato a spargere notizie sulle *siddhi*, i 'poteri straordinari' di Gandhi. La propaganda ispirata da Kunvarji Mehta divulgava che Gandhi era un *avatāra* di Viṣṇu, che era un *guru* che viveva in un *āśram* circondato da discepoli; che era un *siddha*, che era un *sant* di *bhakti*, che egli predicava il *dharma* nazionale indiano.<sup>55</sup> Ciò provocò un'ade-

<sup>53</sup> Ciò lascia intravedere la commistione dei culti ancestrali diretti ai *bhūt*, che appaiono repellenti agli indù ortodossi, con quelli per le divinità dell'induismo.

<sup>54</sup> Ghanshyam Shah, "Traditional Society and Political Mobilization: the Experience of Bardoli Satyagraha (1920-1928)", *Contributions to Indian Sociology*, New Series, n. 8, 1974, p. 90.

<sup>55</sup> D. Hardiman (1987), pp. 168-169. Con la formula "dharma nazionale indiano" s'intendeva promulgare una religione anticastale, laica e vagamente deistica con forti tinte nazionalistiche. Gandhi fu il prosecutore di questa tendenza che già era stata concepita in precedenza nel Congresso di Annie Besant nonostante il parere ostile di Tilak. Anche la costruzione di alcuni templi alla Madre India divinizzata fecero parte di questo progetto che ancora al giorno d'oggi unisce in modo ambiguo l'*hindutva* della de-

sione incondizionata delle minoranze etniche alle ingiunzioni di boicottaggio proclamate da Gandhi. Nei primi mesi del 1923 le apparizioni avvenivano con a fianco la presenza femminile della Devī; in seguito Gandhi apparve da solo. Cominciarono a moltiplicarsi le visioni di Gandhi nel sole, nella luna, in panni stesi, sulle mura bianche delle case. Poiché in alcuni casi anche gli animali andavano in *trance*, qualcuno assicurava di aver letto in alcune ragnatele il nome di Gandhi intessuto da ragni posseduti dalla Dèa. Molti *bhagat* posseduti da Salabāī, oltre alle già note ingiunzioni, ordinavano alle popolazioni di mettersi agli ordini di Gandhi. I 'tribali' affiancarono con entusiasmo il boicottaggio indetto dal movimento gandhiano, e furono molto ligi nell'osservare le regole del nazionalismo. Ci sono tutte le evidenze di una vera e propria strumentalizzazione del movimento della Devī da parte dei nazionalisti.<sup>56</sup> Tuttavia i fedeli della Dèa, presi da incontenibile entusiasmo per il successo della loro protesta, cominciarono a interpretare in senso troppo rigoroso le norme dettate dai *bhagat*. Infatti estesero il rifiuto di lavorare sotto padrone anche nei confronti dei *baniyā* indù, cioè la casta di sostegno politico e finanziario del movimento gandhiano. Venne a crearsi dunque all'interno del Congresso una solidarietà tra *baniyā* e parsi che provocò il progressivo declino dell'interesse e della copertura nazionalista a questo movimento.<sup>57</sup>

A parte i danni finanziari provocati ai produttori di alcolici, gli odiati parsi, e alle tasse statali su di essi, i fedeli della Dèa delle diverse etnie cominciarono a non comperare più e a distruggere tessuti e abiti europei, disertare le scuole e rifiutare di lavorare sotto padrone. Il Collector britannico di Surat, che fino allora aveva definito innocuo il movimento religioso della Devī, dal dicembre 1922 cominciò a conside-

stra e la religiosità secolarizzata gandhiana. Lise McKean, *Divine Enterprise*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1996, pp. 124-163.

<sup>56</sup> Vi fu anche un incontro a Shekhpur il 21 gennaio 1923, tra i *bhagat* rappresentanti le diverse etnie e la moglie di Gandhi, Kasturba. Dopo pochi minuti dall'inizio del colloquio i *bhagat* furono colti da tremore e coloro che furono posseduti cominciarono a pronunziare in tono cadenzato "*garam, garam, garam*" (caldo, caldo, caldo) quasi considerassero la presenza di Kasturba come quella di Śītalā, a cui chiedere di essere rinfrescati. D. Hardiman (1987), pp. 191-192.

<sup>57</sup> D. Hardiman (1987), pp. 156-158.

rarlo movimento politico eversivo. Non diversamente si comportarono i governanti degli stati principeschi, Baroda, Dang, Dharampur, Vansada, sui cui territori si era diffuso il movimento della Dèa. Fu imposto ai pubblici impiegati di disertare le adunanze della Devī. I capi più in vista furono arrestati. Considerata la mitezza dell'indole di quelle popolazioni, è facile comprendere come la repressione abbia avuto successo ovunque. L'unica eccezione fu rappresentata dai Codhri nei cui territori il movimento rimase latente ancora per alcuni anni, quando il Mahārājā di Baroda, con sottile senso politico, accettò il dialogo con i seguaci della Dèa, riconoscendo loro alcuni diritti, come quello di non lavorare sotto padrone. Ma il culto non sopravvisse a questa composizione. Era già stato svirtuato dal movimento gandhiano.<sup>58</sup>

#### ABSTRACT

In whole India there is an ancestral cult towards the Goddess of the Smallpox. The hard fevers produced by the sickness are interpreted like *trance* states or possessions of the sick by Śītalā Devī. Whenever the ill survives, he is considered as returned from the Death realms. In the beginning of the '20s on the western coast of India started a new phenomenon of collective possession by the Devī, but without any epidemic manifestations. The so-called Devī Movement appeared as a new religious requirement of the minorities for better life conditions, but that dream has been quickly carried away by the national political interests.

#### KEY WORDS

Devī Movement. Śītalā. Minority's Religion.

<sup>58</sup> Durante il declino del culto della Devī, alcuni *bhagat* erano soliti ad affermare che Gandhi aveva generato la dèa Salabāi allo scopo di diffondere la sua ideologia politica fino ai più remoti villaggi "tribali". Quest'opinione, considerata fin dall'epoca come ingenua, contiene al contrario una consapevolezza d'inquietante lungimiranza.

Cecilia Cossio

DHARMPUTR E LA PARTIZIONE DELL'INDIA

La partizione dell'India britannica del 1947 segna la nascita dei due stati indipendenti dell'India e del Pakistan: certamente, l'evento più sanguinoso e traumatico nella storia di questa parte del mondo. Sanguinoso, per il numero di vittime che ha causato, tra morti e profughi<sup>1</sup>; traumatico, per le sofferenze, la lacerazione sociale e l'odio che ne sono seguiti, lasciando una ferita infetta, di difficile rimarginazione. È opinione largamente condivisa che la volontà e la responsabilità della partizione vadano attribuite al cosiddetto separatismo musulmano, agli interessi politici della Lega musulmana e, in ultima analisi, all'“anima nera” di questo disegno, ovvero a Muhammad Ali Jinna (1876-1948), leader della Lega dall'inizio degli anni Venti e *Qa'id-e-'azam* (guida suprema, dei musulmani) dalla fine degli anni Trenta. «La spartizione dell'India e la fondazione del Pakistan furono – più di qualsiasi altro episodio della storia dell'uomo – opera di una sola persona», ovvero di Jinna che, come Shylock, «aveva fatto asportare dal corpo dell'India» la sua libbra di carne, a prezzo di molto sangue: così si esprime lo storico Dietmar Rothermund (Kulke-Rothermund 1991: 333). Sulla stessa linea Stanley Wolpert, con la sua accurata indagine del 1984, nella cui prefazione osserva come siano pochi gli individui che hanno influenzato il corso della storia in maniera determinante, ancora meno coloro che hanno cambiato l'assetto geografico mondiale e pochissimi quelli che sono riusciti a creare uno stato-nazione. Jinna – conclude l'autore – è riuscito a compiere tutte e tre le imprese (Wolpert 1984: vii). Nel 1985,

<sup>1</sup> La migrazione da una parte all'altra dei confini occidentali e orientali riguardò circa diciassette milioni di persone; impossibile una stima dei morti (Jalal 1994: 1, n. 2).

viene pubblicato il testo di Ayesha Jalal (Jalal 1994), che dopo un'altrettanto accurata opera di ricostruzione storica e di sistematizzazione di dubbi e riflessioni (nati comunque sin dall'epoca dell'evento), arriva alla conclusione opposta: la creazione del Pakistan è frutto più dell'intransigente politica del Congresso che del separatismo musulmano e del suo portavoce. A scrivere una sorta di aspro epitaffio sulla questione in un libro pubblicato a un decennio dall'indipendenza, è Maulana Abul Kalam Azad (1888-1958), uno dei protagonisti del movimento nazionale e presidente del Congresso dal 1939 al 1946: «Ho avvertito Jawaharlal [Nehru] che la storia non ci avrebbe mai perdonato mai se avessimo acconsentito alla partizione. Il verdetto sarebbe che l'India è stata divisa non dalla Lega musulmana, ma dal Congresso» (Azad 1991: 202). Non è nostra intenzione ripercorrere gli avvenimenti e gli elementi che possono aver causato o contribuito a causare la partizione, ma solo riaffermare che la questione è ancora aperta e ben lontana dall'essere risolta<sup>2</sup>.

Gli effetti socioculturali della partizione sono riconoscibili anche in un'ampia produzione narrativa, nelle lingue direttamente investite dall'evento, come hindi, urdu, panjabi, bengalese. Per la lingua hindi – a cui ci si riferisce qui – accanto a romanzi di forte impatto, quali *Jhutha sach* (Il falso vero, 1958/60) di Yashpal; *Adha ganv* (Metà villaggio, 1966) di Rahi Masum Raza; *Tamas* (Il buio, 1974) di Bhishm Sahni; *Zindagi-nama* (Il libro della vita, 1979) di Krishna Sobti; *Guzra hua zamana* (Il tempo passato, 1981) di Krishn Baldev Vaid, si conta anche un numero ragguardevole di novelle di vari autori. In un articolo sulla rappresentazione narrativa della partizione, Alok Bhalla, curatore di un'antologia di novelle dedicate al tema (Bhalla 1994), osserva che queste opere presentano caratteri simili, tra i quali l'esistenza di una storia comune e condivisa nell'India prima del 1947. I modi di vita dei villaggi o delle piccole città suggeriscono l'esistenza di sentimenti di vicinanza e di interrelazione tra le diverse comunità, non di mera accettazione delle diversità, pur senza immaginare felici comunità utopiche prive di attriti. I momenti di conflitto, anche violento, vengono riconosciuti e registrati, ma l'esperienza della vita appariva sufficientemente sicura da permettere alla società

<sup>2</sup> Per una riflessione sulla partizione, cfr. Roy 1999. In italiano, cfr. Casci 1996.

di attivare meccanismi di contenimento delle tensioni. Poiché la memoria narrativa non riconosce una separazione intercomunitaria su basi religiose nella vita quotidiana dell'India prima della partizione, queste opere restituiscono in genere un senso di estremo spiazzamento di fronte agli accadimenti e l'incapacità di comprendere la follia collettiva. Quasi nessun testo identifica una qualche ragione (storica o sociale) per la separazione e i massacri, né sono ritenuti conseguenza di un antico odio tra hindu e musulmani o tra musulmani e sikh (*ibidem*: 3120-21).

Rispetto alle opere letterarie sulla partizione, la produzione cinematografica hindi appare inizialmente meno ricca, per diverse ragioni. Il cinema indigeno – soprattutto il cinema hindi, unico a potersi definire panindiano – è un medium che raggiunge una platea molto più vasta e diversificata di quella letteraria, con un'influenza assai più incisiva nell'indirizzare l'opinione pubblica. Occorre perciò maggiore cautela e attenzione nel proporre un tema così delicato; o meglio, cautela e attenzione sono imposte da un rigido controllo censorio. Soprattutto nel periodo immediatamente successivo al 1947, il cinema adotta modi traslati per raccontare, piuttosto che l'avvenimento, gli effetti psicologici e sociali del periodo (lo smembramento familiare e la dislocazione spaziale che caratterizzano molte pellicole popolari). Oltre un decennio dopo, arrivano sugli schermi delle opere che cercano di raccontare l'evento in forma più diretta. Tra queste, *Chhaliya* (Chhaliya, 1960, regia di Manmohan Desai), che affronta un aspetto tragico nella tragedia ovvero la situazione delle donne durante quei mesi (rapite, stuprate, uccise o suicide); e *Dharmputr*, tratto dal romanzo omonimo ed entrambi oggetto di questo studio. Un altro decennio dopo, nel 1973, esce *Garm hava* (Vento caldo, re. M.S. Sathyu), il primo film – e, per lungo tempo, caso isolato – che affronta la situazione dei musulmani indiani dopo il 1947. Finalmente, nel 1987, il regista Govind Nihalani, profugo da Karachi dopo la partizione, realizza per la televisione un film di cinque ore, trasmesso a puntate (nel 1988): *Tamas*, tratto dal romanzo omonimo di Bhishm Sahni (che nel film recita nel ruolo di un vecchio sikh). Ambientata nella zona tra Lahore (oggi in Pakistan) e Amritsar (in India), è la prima opera cinematografica (hindi) che affronti in maniera diretta – non idealizzata, mascherata o traslata – i tragici avvenimenti del 1947 nella regione che più ne ebbe a soffrire. Più recentemente,

hanno cominciato ad apparire altri film, di soggetto simile, in espressioni del “nuovo cinema”, nato anch’esso da una sorta di partizione, datata ufficialmente 1969, per distinguere il cinema popolare (o commerciale, com’è spesso semplicisticamente bollato) dal cinema di altro taglio. A *Tamas* – dopo la distruzione della moschea di Ayodhya da parte di estremisti hindu, il 6 dicembre 1992 – seguono *Mammo* (Mammo, 1994), di Shyam Benegal; *Nasim* (Nasim, 1995), di Said Akhtar Mirza; *Train to Pakistan* (1997), di Pamela Rooks; *Earth* (1988), di Dīpa Mehta; e *Karvan* (Carovane, 1999) di Pankaj Butaliya<sup>3</sup>. In questi film si possono rilevare gli stessi tratti riscontrati nelle opere letterarie: lo sgomento davanti a un evento che appare privo di motivazioni storiche e sociali, la follia che trasforma persone “normali” in bestie sanguinarie, il senso di smarrimento, l’incapacità di comprendere un mondo divenuto improvvisamente alieno e la memoria di un tempo non sempre pacificamente armonioso, ma familiare, consolidato e sicuro. Come si nota dalle date degli ultimi film indicati, la partizione torna con forza a ben quarant’anni di distanza, proprio quando l’estremismo hindu sembra aver trovato un’eco in taluni strati della popolazione. Forse è questo fenomeno a indurre cineasti sensibili a ripercorrere gli eventi per porre davanti agli occhi del pubblico un dramma che sembra volersi riproporre: il film storico proietta spesso sul passato i problemi e i timori del presente per cercare di comprenderli e comporli<sup>4</sup>.

*Dharmputr* è un romanzo del 1954, di un autore particolarmente prolifico, Achary Chatursen Shastri<sup>5</sup>. Il titolo significa

<sup>3</sup> Su cinema e partizione, cfr. Cossio 1999.

<sup>4</sup> Per un’introduzione al cinema storico hindi, cfr. Cossio 2001.

<sup>5</sup> Caturisen (1891-1960): *ācāry* (maestro) e *śāstrī* (autorità nel campo delle Scritture o *śāstr*), sono titoli accademici di studi indologici tradizionali. Nato nel villaggio di Chandaus, distretto di Bulandshahar (odierno Uttar Pradesh), Caturisen studia sanscrito e medicina tradizionale (ayurvedica) a Benares e, in seguito, al Maharana Sanskrit College di Jaipur. Lavora come medico ayurvedico ad Ajmer, a Delhi e infine a Bombay, dove scrive il suo primo romanzo, *Hṛdaya kī parakh* (La prova del cuore), pubblicato a puntate sulla rivista “Nāī duniyā” (Mondo nuovo), in versione urdu. Già noto a poco più di vent’anni, nell’arco di mezzo secolo realizza una vasta produzione di vario genere: narrativa, poesia, teatro, saggi, storia, politica, filosofia, medicina. La sua narrativa spazia dal campo storico-politico a quello sociale, in cui espone i lati oscuri dell’induismo e della società, come la condizione delle vedove e delle prostitute, l’educazione femminile, i problemi legati alla dote e ai matrimoni combi-

“figlio accolto e allevato secondo il *dharm*”, dove *dharm* sta per codice di giusto comportamento religioso, etico e sociale degli hindu<sup>6</sup>, ma la traduzione più vicina al senso vero del racconto potrebbe essere “figlio per fede”. Il *dharmputr* del romanzo è, infatti, un figlio allevato come hindu, che scopre di essere musulmano durante la partizione, ovvero nel momento in cui le tensioni fra hindu e musulmani raggiungono il culmine. Ispirandosi a quest'opera, B.R. e Yash Chopra hanno realizzato nel 1961 il film omonimo<sup>7</sup>.

nati, ecc. Tra i romanzi: *Amar abhilāṣī* (L'eterna anelante, 1933); *Mandir kī nartkī* (La danzatrice del tempio, 1939); *Vaiśālī kī nagarvadhū* (La cortigiana di Vaiśālī, 1948), considerato il suo capolavoro; *Ālamgīr* (Ālamgīr, 1954); *Somnāth* (Somnāth, 1954); *Sonā aur khūn* (L'oro e il sangue, 1960). Catursen è anche autore di circa 450 novelle, molte di argomento storico.

<sup>6</sup> *Dharmputr*, nel significato di “figlio di Dharm” – ovvero del dio della giustizia, di Yam, signore delle anime dipartite e giudice dei morti – è anche il patronimico di Yudhiṣṭhir, il maggiore dei fratelli Pāṇḍav, eroi del poema epico *Mahābhārat*.

<sup>7</sup> Baldev Rāj (ma noto come B.R.) Coprā: Nato nel 1914 a Ludhiana, in Panjab, giornalista, regista e produttore, laureato all'università di Lahore. Dopo la partizione, si trasferisce con la famiglia a Delhi e, in seguito, a Bombay. Qui dirige il suo primo film, *Afsānā* (Una storia, 1951). Il suo terzo film, *Cādnī Cauk* (Cādnī Cauk, 1954), melodramma di ambientazione musulmana, gli permette di fondare nel 1956 una compagnia di produzione, la B.R. Film. Figura influente nel mondo cinematografico e nelle istituzioni statali create per incentivare il cinema di qualità, dirige per la televisione due serial importanti, *Babādur Śāh Zafar* (1986), sull'ultimo imperatore mughal, e soprattutto i 94 episodi del *Mahābhārat*, trasmessi nel 1988-90. Filmografia: *Ēk hī rāstā* (L'unica via, 1957); *Qānūn* (La legge, 1960, uno dei primi e rarissimi film popolari di buon successo senza canzoni); *Gumrāh* (Perduta, 1963); *Insāf kā tarāzū* (La bilancia della giustizia, 1980); *Tavā'if* (La cortigiana, 1985).

Yas Coprā: Nato nel 1932 a Jalandhar, in Panjab; inizia come assistente del fratello B.R. Comincia poi a dirigere autonomamente (*Dhūl kā phūl*, Il fiore della polvere, 1959), ma sempre per la compagnia del fratello. Nel 1973 diventa produttore indipendente, realizzando opere molto più fastose delle precedenti, spesso incentrate su vicende amorose di classi alte (*Kabhī kabhī*, A volte, 1976) e sul contrasto tra le leggi della famiglia e quelle dello stato (*Divār*, Il muro, 1975; *Trisūl*, Il tridente, 1978). Tra gli altri film: per B.R., *Ittāfaq* (Coincidenza, 1973, un altro raro esempio di film popolare senza canzoni); come produttore indipendente, *Silsilā* (Concatenazione, 1981); *Dil to pāgal hai* (Ma il cuore è folle, 1997).

*Il romanzo*

*Dharmputr* è un romanzo di modeste dimensioni – 176 pagine di piccolo formato, nell'edizione consultata (Catursten 1985; di seguito: *DHP*) – diviso in 42 capitoli. La vicenda si svolge tra la prima campagna di non cooperazione (1920-22) e il 1947, quando il subcontinente vede l'indipendenza di India e Pakistan. All'inizio del racconto, la partizione del paese non è ancora nell'orizzonte degli eventi. Siamo a Delhi, nell'ambulatorio del dottor Amritray, che sta congedando l'ultimo paziente. Davanti all'ingresso si ferma una lussuosa macchina, dalla quale scende un vecchio musulmano, elegantemente vestito. L'uomo si presenta: è il navab Mushtak Ahmad Salar Jang Bahadur, vecchio amico del padre di Amritray, e la ragione della visita è la nipote Husnbanu, incinta, ma promessa sposa del navab Vazir Alikhan. Amritray teme che il vecchio voglia chiedergli un intervento illegale; il navab, invece, in nome dell'amicizia che lo legava a suo padre, gli chiede di allevare il bambino che nascerà come se fosse suo figlio<sup>8</sup>, promettendo di assegnare al piccolo un'ingente rendita. Amritray è sbalordito, ma un colloquio con Husnbanu, la cui bellezza e personalità lo colpiscono profondamente, lo spinge ad accettare la proposta, accolta anche dalla moglie Aruna, che non ha ancora figli suoi. La nascita del bambino avviene a Masuri, nella residenza estiva del navab, donde le due famiglie tornano separatamente a Delhi. Il navab dà una festa per celebrare la nascita del figlio di Amritray e nipote del suo più caro amico. Annuncia inoltre, in nome di quell'amicizia, di voler assegnare al bambino metà dei suoi beni. Il periodo successivo è penoso per Amritray, che si è innamorato di Husnbanu e per questo sentimento si sta ammalando. Anche Banu non è rimasta indifferente, ma un doloroso colloquio riesce a stemperare il dramma: da quel momento saranno fratello e sorella. Dopo un ultimo saluto al bambino e ad Aruna, con la quale ha stabilito un profondo legame, Banu si trasferisce nella città dove abita il marito. L'attende uno sterile destino: lo sposo, all'apparenza un maturo e gaudente aristocratico, con tre matrimoni alle spalle, è in realtà impotente e malato di lebbra. Gli anni passano e Dilip, "figlio" di Amritray e Aruna, ha ora due fratelli, Sushil e Shishir, e una sorella, Karuna, dai quali è molto diverso caratterialmente. Studiano tutti all'università e hanno inclinazioni diverse. Sushil è comunista, Shishir congressista, mentre Karuna è apolitica e interessata solo all'umanità. Dilip, studente di legge, è legato all'induismo più dogmatico: è membro del Rashtriya Sangh<sup>9</sup>. Quando i genitori cominciano a preparare il terreno per il suo matrimonio con Maya, figlia di Ray Ra-

<sup>8</sup> Nel testo, il navāb affida il bambino al dottore dicendo: «(...) diventi il *dharmpitā* [padre legale o padre adottivo] di questo bambino. Ho sentito dai sapienti hindu che i galantuomini hindu considerano opera meritoria essere *dharmpitā*.» (*DHP*: 13).

<sup>9</sup> Il *Rāṣṭrīy Saṅgh* o *Rāṣṭrīy Svayamsevak Saṅgh* (Associazione nazionale dei volontari) è stato fondato a Nagpur nel 1925, come "associazione culturale". Emanazione della *Hindū Mahāsabhā* (Grande assemblea hindu, nata nel 1914 per tutelare gli interessi sociali e religiosi degli hindu), il

dhakrishn, noto avvocato di idee progressiste, Dilip rifiuta categorico: non sposerà mai una ragazza cresciuta ed educata all'estero, figlia di una famiglia impura che non osserva il dharm e tratta come uguali stranieri e musulmani. Durante un colloquio con il potenziale suocero, Dilip l'offende accennando a questioni castali (Ray Radhakrishn era stato estromesso a lungo dalla casta per essersi trasferito per lavoro in Inghilterra). Maya vorrebbe vendicare l'offesa recata al padre, ma l'incontro tra i due giovani è fatale per entrambi, anche se ormai tra le due famiglie i rapporti si sono raffreddati. Intanto, la seconda guerra mondiale si estende all'Asia. Il Congresso non intende appoggiare la guerra a fianco dell'Inghilterra; nell'agosto del 1942 Gandhi lancia la mozione *Quit India*, con cui si chiede il ritiro degli inglesi dal paese. Seguono migliaia di arresti di nazionalisti e di tutta la leadership del Congresso. I comunisti, che sostengono l'Inghilterra da quando la Russia è entrata in guerra, vengono considerati traditori della causa nazionale. In questa occasione, il congressista Shishir viene arrestato e incarcerato. Dilip, che è particolarmente legato a lui, incita pubblicamente i suoi compagni a combattere gli inglesi per restaurare il dharm e viene arrestato a sua volta. I due fratelli sono di nuovo insieme, ma per poco: Dilip viene trasferito in un altro carcere, dove viene messo in cella di segregazione insieme ad altri detenuti, con i quali instaura un caldo rapporto di amicizia. Qualche tempo dopo i due fratelli vengono scarcerati. Dilip si dedica all'attività in seno al Rashtriy Sangh, soprattutto per non pensare a Maya, che a sua volta continua ad amarlo. Aruna, venuta a conoscenza di questo amore, pensa finalmente di poter risolvere il problema del matrimonio, ma Dilip non riesce ad aprirsi con la madre. In quei giorni, dopo ventotto anni, Husnbanu, vedova da venti, torna a vivere a Delhi, nel Rangmahal, il palazzo del nonno, morto qualche tempo dopo il suo matrimonio. In tutti quegli anni, né lei né il navab si sono mai fatti vivi con la famiglia di Amritray, per non turbarne la pace. Ora Banu riprende i contatti con il "fratello" e con la "sorella", ma non vuole incontrare il figlio. Intanto la partizione del paese diventa realtà. Anche a Delhi hanno luogo violenti scontri tra hindu e musulmani. Dilip partecipa a uno di questi e, in seguito, con una folla di compagni, si dirige verso il Rangmahal per incendiarlo. Anche Amritray e Aruna arrivano al palazzo, per difendere Banu. Divampa l'incendio e Dilip riesce a portare in salvo tutti, calandoli da una finestra con una corda. L'ultimo a uscire è lui, ma la corda si spezza e nella caduta rimane seriamente ferito. Nei giorni di semi incoscienza che seguono ha modo di parlare con Maya e di rivelarle i

Saṅgh diventa il ramo militante del nazionalismo hindu. Caratterizzato da struttura gerarchica e disciplina militare, si dedicava al reclutamento e addestramento nelle arti marziali di ragazzi e giovani hindu contro la "minaccia islamica", considerata il vero nemico dell'India. Dal Saṅgh, messo fuori legge nel 1948, dopo l'uccisione di Gandhi da parte di Nathuram Godse (brahmano legato alla Mahāsabhā e al Saṅgh), nasce nel 1951 un partito politico, il *Bhārtīy Jan Saṅgh* (Associazione popolare indiana), espressione della destra hindu. A raccogliere l'eredità del Jan Saṅgh sarà nel 1980 la *Bhārtīy Jantā Pārtī*, il partito oggi alla guida del governo indiano.

suoi sentimenti. Solo Banu non ha il coraggio di andarlo a trovare. Aruna allora rivela a Dilip la verità. Dopo tre giorni di assoluto mutismo, Dilip va a incontrare la vera madre e le chiede perdono. Teme tuttavia che la rivelazione possa essere gravida di conseguenze per la famiglia dei genitori adottivi e decide di trasferirsi altrove con Banu, nonostante Amritray e soprattutto Aruna cerchino di trattenerlo. È Maya che riesce nell'intento. Così, Amritray e Aruna, da un lato, Ray Radhakrishn e la moglie, dall'altro, accolgono gli invitati al matrimonio dei loro figli, Dilip e Maya, mentre Husnbanu, seduta in mezzo agli invitati, decanta le virtù dei due sposi.

### *Il film*

*Prima parte:* All'ambulatorio del dottor Amritray arriva una lussuosa macchina da cui scende un vecchio musulmano, il navab Badruddin, il più caro amico del padre di Amritray. Con lui c'è Husnbanu, figlia del navab e "sorella" di Amritray. Sono tornati a Delhi dopo un lungo periodo. Motivo della visita è la gravidanza di Banu. Amritray, ricordando la straordinaria amicizia tra il padre e il navab e il profondo affetto che lo lega a Banu, decide insieme con la moglie Savitri di far nascere il bambino e di tenerlo come loro figlio. Il bambino nasce a Shimla, residenza estiva del navab. Tornati a Delhi, il navab dà una gran festa per la nascita del figlio di Amritray. Assegna poi metà del suo patrimonio al nipote del suo amico più caro. In seguito decide di intraprendere con la figlia un pellegrinaggio nei luoghi sacri. Durante la visita a una moschea, incontrano l'uomo amato da Banu, Javed, che era partito da Delhi dopo il rifiuto del navab a consentire al matrimonio, ignaro della gravidanza. Ora è il navab che lo prega di perdonarlo e di accettare Banu in sposa. Tutto sembra andare per il meglio, soprattutto quando Banu resta incinta. Una caduta dalle scale provoca non solo l'aborto, ma le preclude anche la possibilità di avere altri figli. Viene deciso di costruire un "ponte" che unisca le due case (che si trovano l'una di fronte all'altra, separate dalla strada) affinché Dilip possa passare dall'una all'altra senza pericolo. Intanto nel paese cresce la forza del movimento nazionale. Durante una dimostrazione contro gli inglesi, il navab Badruddin viene ucciso dalla polizia. Javed e Banu lasciano Delhi e si trasferiscono all'estero.

*Seconda parte:* Al ritorno di Javed e Banu, l'India è profondamente cambiata, hindu e musulmani hanno preso strade diverse e la frase "hindu e musulmani fratelli" ha lasciato il posto ad altre due: "Allah è grande" e "Vittoria a Bajrangbali"<sup>10</sup>. Ma non sono cambiati i rapporti con

<sup>10</sup> Epiteto di Hanuman, capo delle scimmie e figlio del vento, che aiuta Rām nella guerra contro Rāvaṇ nel poema epico *Rāmāyaṇ*. Il *Bajraṅg Dal* (Partito di Hanumān) è oggi l'organizzazione giovanile dell'induismo militante formatasi nel 1984 e affiliata al *Viśv Hindū Pariśad* (Consiglio mondiale hindu). Quest'ultimo è stato fondato nel 1964 per unire le diverse figure e associazioni hindu intorno a fini e progetti comuni, per creare

Amritray e Savitri: sono ancora un'unica famiglia. Banu ha subito modo di incontrare Dilip, che però sfiora appena i suoi piedi in saluto e si allontana: è diventato uno hindu radicale, fatto insopportabile agli occhi dei "genitori". I suoi fratelli invece - Sushil, Sudesh e Rekha - lo prendono affettuosamente in giro per le sue manie. Dilip non vuole sposare Mina, figlia unica di un avvocato amico di famiglia, perché ha studiato due anni all'estero, quindi è diventata impura. Banu e Savitri, con l'aiuto di Rekha, escogitano un trucco per far incontrare i due giovani. E questo avviene all'università, dove Dilip canta una sua poesia per l'indipendenza. Si incontrano di nuovo quando Mina viene invitata a casa da Rekha; le poesie di Dilip e la passeggiata dei due giovani fino a casa di lei sono decisive. Le famiglie sono contente, progettano di fare una grande festa comune per il matrimonio, anche se Amritray teme che la situazione di crescente tensione tra hindu e musulmani possa spezzare le loro aspirazioni. In quei giorni infatti la partizione diventa realtà. Anche Delhi si copre di sangue e tra i leader della folla hindu c'è Dilip. Negli scontri Javed rimane ferito e Amritray lo fa portare in casa per curarlo. Dilip, che era andato a prendere il "nemico" ed era stato scacciato da casa, incita i suoi compagni a bruciare la casa musulmana collegata a casa sua dal terrazzo-ponte. Ma a sbarrargli la strada ci sono Amritray e Savitri, venuti a morire con Banu. È in questa circostanza che Savitri rivela la verità a Dilip, il quale ne rimane fulminato. Poi, temendo per la vita dei suoi quattro genitori, esce ad affrontare gli ex-compagni. A disperderli arriva la polizia, chiamata da Mina, venuta a prendere il suo posto accanto a Dilip, hindu o musulmano che sia.

I tratti peculiari della narrativa riguardante la partizione, quali la memoria di una storia comune e lo sgomento davanti al successivo disgregamento sociale e alla chiusura reciproca delle diverse comunità, sempre presenti nel film, sono meno evidenziati nel romanzo, in cui i rapporti di vicinanza si creano solo tra Amritray, Aruna e Banu, mentre quelli dei loro padri vengono solo citati. Amritray, infatti, non riconosce il navab, anche se il padre gliene ne aveva parlato fino all'ultimo; è lo stesso navab che si presenta e gli ricorda non solo l'amicizia col padre, ma anche la propria generosità nell'aver sostenuto le spese dei suoi studi di medicina all'estero. I due uomini rimangono sempre estranei. Nel film, invece, Amritray accoglie il navab con calore, chiamandolo *chacha* ("zio", fratello del padre, modo rispettoso per rivolgersi a una persona più anziana),

una sorta di ombrello sotto cui unificare lo stesso induismo. Rimasto periferico per due decenni, nel 1983 lancia il "sacrificio per l'unanimità" (*Ektāmat yajñ*) con una processione di acque sacre nel paese e, nel 1984, il movimento di liberazione dei luoghi di culto hindu dai musulmani, culminato nel dicembre del 1992 con la distruzione di una moschea di Ayodhya, la Bābrī Masjid.

anzi *chachajan*, con il suffisso di rispetto e affetto *jan* (lett. "vita", "respiro vitale", "energia"; come aggettivo, "caro", "amato"). Inoltre, i tre *flashback* che seguono alla rivelazione dello stato di Banu gettano luce su momenti di una lunga e affettuosa comunanza.

*Primo flashback:* Amritray guarda una foto che raffigura il padre e il navab intenti a giocare a scacchi; la foto prende vita e i due uomini fumano e ridono prendendosi reciprocamente in giro. Arriva Amritray ad annunciare di essere stato promosso con il massimo dei voti; i due uomini manifestano gioia e orgoglio; il navab dà al giovane una manciata di soldi per festeggiare il risultato.

*Secondo flashback:* Il navab consola Amritray tenendolo abbracciato: «Oggi non è morto tuo padre, oggi è morto il mio amico. E finché io vivrò anche Gulshanray, tuo padre, vivrà» e lo rassicura: sarà lui a compiere la volontà dell'amico, mandando Amritray a studiare medicina all'estero. Conclude tristemente: «Oggi il mio mondo è diventato così deserto! Lui era il mio solo amico e adesso se n'è andato».

*Terzo flashback:* festa del *raksha bandhan*, quando le sorelle legano un filo sacro o *rakhi* al polso dei fratelli – o di quelli scelti come tali – e hanno la garanzia della loro protezione. Banu viene a cercarlo per mettergli la *rakhi*, chiedendo una ricompensa. Amritray prima vuole un dolcetto, poi le dà una moneta. «Finalmente ho avuto qualcosa da questo taccagno di fratello!», commenta Banu ridendo; e Amritray: «Matta! Hai tutto. Il significato della *rakhi* è che un fratello darebbe la propria vita per proteggere la sorella». Banu lo guarda con affetto: «Il mio fratellone!» e corre via felice.

Quest'ultima scena sottolinea la diversità di rapporto tra Amritray e Banu nelle due narrative. Nel romanzo, Amritray rimane soggiogato dalla personalità e dalla bellezza di Banu: solo con fatica e dolore riesce a riprendere una vita serena accanto alla moglie; nel film, fin dalle prime scene, lo spettatore è informato del fatto che i due sono cresciuti insieme e sono effettivamente legati da un intenso affetto fraterno. Proprio l'affettuoso e consolidato legame tra le due famiglie rende più conseguente la scelta di Amritray e Savitri – non una richiesta del navab – di tenere il bambino. Nel romanzo la decisione appare come un atto influenzato dal fascino di Banu, da un lato; dall'altro, come una sorta di ricatto/transazione (io ero amico di tuo padre, ho pagato i tuoi studi; ora tu diventa il *dharmpita* del bambino, tanto più che gli assegnerò un bel patrimonio). L'episodio della festa per la nascita del bambino nei due testi mette in luce la diversità di rapporti. Il navab si rivolge agli invitati:

*Romanzo*

Questo è il dottor Amritray, il figlio del mio amico Bansgopalray. Fin da piccolo l'ho sempre considerato come un figlio. Io e Bansgopalray non avevamo problemi di differenza di religione. Eravamo amici intimi. Sono io che ho insistito per mandare Amritray all'estero e ho sostenuto le spese dei suoi studi. Adesso che ha avuto un figlio e Bansgopal non è qui per partecipare a questa gioia, lo faccio io al suo posto e questa mia gioia non è solo esteriore, è nel mio cuore. E ve ne darò la prova. Se Bansgopal fosse vivo, farebbe lo stesso. (...) Io non ho intenzione di presentare al mondo un esempio di amicizia, né di far mostra di fratellanza hindu-musulmana; guardo solo l'amore del mio cuore, l'emozione e il dovere. E oggi divido i miei beni in due parti, una parte la dò a mia nipote Husnbanu e una parte al figlio dell'amico, a questo piccolo angelo. (DHP: 19-20)

*Film*

Cari amici, vi abbiamo qui invitati per la cerimonia dell'imposizione del nome al primo figlio del dottor Amritray. Voi sapete dei legami che ci uniscono. L'amicizia tra me e Gulshanray, suo padre, era citata ad esempio dalla gente. Alcuni anziani dicevano affettuosamente che eravamo come Laila e Majnun<sup>11</sup>. Oggi non ci sono più amicizie così. Se sia colpa dei tempi o degli uomini, io non saprei. Forse i tempi sono cambiati. Forse con l'aumentare delle macchine, anche gli uomini sono diventati come macchine. O forse oggi non nascono più uomini per i quali l'affetto e l'amicizia sono le cose più preziose. O forse gli uomini non hanno più bisogno di affetto e amicizia. Ma io ne ho bisogno. Per l'affetto e l'amicizia che mi legavano a Gulshanray, oggi ho voluto questa cerimonia per il figlio di Amritray. Non ho nessuna intenzione di mostrare esempi di amicizie o di reiterare slogans tipo "hindu e musulmani fratelli". I conti della vita si saldano con la vita. (...) Voglio annunciare davanti a tutti voi che miei beni saranno divisi in due parti. Una parte andrà alla mia unica figlia, Husnbanu; e l'altra parte andrà al figlio di Amritray, Dilip.

I due discorsi solo apparentemente sono simili. Nel primo caso, il navab *informa* gli ospiti di una profonda amicizia tra due uomini di diversa religione, in nome della quale viene fatta una donazione che altrimenti risulterebbe alquanto strana. Nel secondo caso, il navab non solo ricorda agli ospiti il tempo di una profonda amicizia a tutti ben nota, ma sottolinea come il

<sup>11</sup> Racconto popolare arabo: il legame di Qais e della bellissima Lailā è contrastato dal padre di lei che rifiuta di darla in sposa al giovane, divenuto folle (*majnū*) per amore. Quando Lailā muore, anche Majnū muore, abbracciato alla sua tomba.

cambiare di tempi, ritmi, modi di vita e situazioni rendano sempre più rari quei rapporti di intima vicinanza *tra gli uomini*: l'accento alla fratellanza hindu-musulmana appare quasi come un'aggiunta, richiesta non dal fatto che i due uomini erano di diversa religione, ma solo dal mutare dei tempi, che sposta l'accento dagli uomini come soggetti agli attributi o aggettivi degli uomini (macchina, hindu, musulmano). La normale prassi di frequentazioni intercomunitarie del passato è ricordata e narrata anche nel romanzo, ma con toni abbastanza diversi rispetto al film:

A quel tempo non era ancora stato creato il Pakistan, né c'erano conflitti tra hindu e musulmani. A Delhi, i versi di Zafar, Ghalib, Zauq e Mir [famosi poeti di urdu] giravano per ogni vicolo. (...) Gli hindu erano veri hindu e i musulmani veri musulmani. Ma questo non comprometteva il reciproco sentimento di fratellanza. Frequentavano gli uni le case degli altri, mangiavano e bevevano insieme. Quando un amico hindu si recava in casa di un musulmano, questi istruiva con cura il domestico: "Vai dal *tamoli* [venditore di betel] e fatti preparare del *pan* [betel] come si conviene". E il pan arrivava ben avvolto in foglie fresche, appeso a una corda, non tocco dal domestico musulmano. (DHP: 29)

Anche in occasione del matrimonio di Banu, a cui partecipano hindu e musulmani, il cibo e il luogo di consumo viene imbandito separatamente alle due comunità, anche perché – come avverte l'autore – il navab gode di una vasta rete di relazioni con hindu e musulmani e ritiene suo preciso dovere rispettare le convinzioni di ciascuno (*ibidem*). Nel film, la commensalità tra le due famiglie, ossia tra hindu e musulmani, appare un fatto del tutto usuale: in effetti, il ritratto della società indiana dell'epoca appare più realistico nel romanzo, almeno per quanto riguarda le classi più tradizionaliste. Il legame intimo e affettuoso tra i personaggi del film trova paragone nel romanzo solo raramente, come nel pranzo consumato insieme, dallo stesso vassoio, da Aruna e Banu. Quest'ultima scena, abbastanza simile nei due testi, appare più intensa nel romanzo, dove il senso di "trasgressione" è più profondo, soprattutto per Banu, che in questo vede una prova della grandezza di cuore di Aruna: una donna hindu osa sfidare dogmi di purità e impurità in nome di un rapporto superiore. Nel film la trasgressione è ancora più evidente, in quanto Savitri prende tranquillamente con la mano un pezzetto del cibo comune e lo mette in bocca a Banu, che inizialmente è sorpresa,

ma subito fa lo stesso con lei<sup>12</sup>: il “peccato” viene liquidato con noncuranza da Savitri, che afferma con un'alzata di spalle il carattere socialmente costruito della religione. Qui, il figlio dei musulmani viene accolto come un figlio proprio, nei cui confronti non nasce mai un sentimento di “diversità” o di “estraneità”. Dilip, anche quando diventa un hindu estremista e dunque molto distante dalla mentalità di Amritray e Savitri, sarà sempre considerato e amato come un figlio carnale. Nel romanzo invece sono diversi i momenti in cui la “alterità” di Dilip è acutamente avvertita da Amritray e Aruna, con un sentimento che in qualche modo trasmettono al bambino e poi al giovane. La distanza si manifesta soprattutto quando si fa pressante il problema del matrimonio. Amritray è preoccupato dall'inganno che commetterebbero verso un'altra famiglia hindu a proporre come marito un musulmano, “contaminando” una ragazza innocente. D'altra parte, la verità sarebbe altrettanto traumatica: non solo per Dilip, ma anche per la loro famiglia che, nei confronti della società hindu, sarebbe impura per aver allevato un musulmano. È un atteggiamento coerente con tutte le premesse della narrazione e anche con la realtà sociale indiana. Nel film, questo problema non si pone assolutamente; è solo il rifiuto di Dilip ad adirare i genitori. Anche la rivelazione della verità ha una diversa rilevanza nelle due narrative. Nel romanzo, questa parte copre un periodo di sei giorni, raccontati negli ultimi capitoli: cap. 37 (Amritray e Aruna, sapendo che Dilip e i suoi compagni intendono incendiare il Rangmahal, accorrono a salvare Banu o a morire con lei e Dilip riesce a metterli tutti in salvo); cap. 40 (Aruna rivela la verità a Dilip che, dopo tre giorni di mutismo, va a riconoscere la madre); cap. 41 (Dilip intende partire con Banu, malgrado i tentativi di Amritray e Aruna di fermarlo, e viene convinto a restare da Maya); e cap. 42, un epilogo di una decina di righe che descrive il matrimonio. Il momento più intenso è l'incontro fra i tre genitori, da un lato, e Dilip, dall'altro. Qui, i reciproci rapporti sembrano più profondi che altrove; anche l'affetto di Amritray

<sup>12</sup> Nel romanzo questo avviene molto più avanti, quando le due donne si ritrovano ventotto anni dopo: «Bānū ridendo disse: “Dimmi, bhābhī, posso toccare? Vorrei metterti un boccone in bocca”. “Guai che accadesse una tale calamità. Se lo tocchi diventa veleno. Appena lo mangio muoio”, con la fronte molto aggrottata Aruṇā prese un pezzo di dolce e lo mise in bocca a Bānū. E dopo questo, Banu dimenticò tutto e insistendo cominciò a dare da mangiare ad Aruṇā. E Aruṇā fece lo stesso con lei» (DHP: 147).

e Aruna verso Dilip appare più sincero, proprio quando sembrano rinnegarlo: «(...) io voglio sparare a Dilip, a quel demonio di figlio» (*DHP*: 164). Solo allora Banu capisce che quello è suo figlio. E Aruna lo conferma: «È proprio Dilip, sorella, guardalo per l'ultima volta e per la prima volta». Poi, piangendo l'abbraccia e invita il marito a sparare (*ibidem*). Per salvare i genitori, Dilip salverà anche Banu e i due servi musulmani. In seguito, Aruna gli rivela la verità: «Avendo ascoltato tutto, Dilip (...) non rispose. Non pianse, non si eccitò, non si scosse, non si mosse. (...) rimase disteso come prima, senza un gesto, senza una parola, senza un moto, come una pietra» (*ibidem*: 178). E così rimane per altri tre giorni, mentre il resto della famiglia è in ambasce per la sua possibile reazione. Alla fine, Dilip si reca a riconoscere e abbracciare la madre. L'intenzione di partire con lei, perché la famiglia di Amritray non abbia a soffrirne socialmente, viene scardinata dalle parole di Maya: «Dicono che anche gli dei di pietra si compiacciono della vera adorazione e concedono la grazia desiderata, ma tu ti sei rivelato ancor più spietato di una pietra, tu non sei hindu, certo, come poteva venire in te la grandezza di una divinità hindu!» (*ibidem*: 183). Dilip, vinto, si affida a Maya: «Maya, prendi questa mia vita, è tua. Vieni, andiamo a salutare mia madre» (*ibidem*: 184) e insieme vanno a toccare i piedi delle due madri. Nel film, la rivelazione ha maggiore intensità drammatica, benché concentrata in uno spazio molto più breve, che riprende e condensa i capitoli 37 e 40 del romanzo in una sequenza di tre scene, intervallate da una scena di devastazione: 1) l'incontro sul terrazzo-ponte di Amritray, Savitri e Bano con Dilip, venuto ad abbattere quel simbolo di unione, e la rivelazione; 2) la reazione di Dilip, attorniato da tutta la famiglia; 3) Dilip faccia a faccia con gli ex-compagni e l'intervento di Maya. Dilip è prostrato dalla scoperta, perché tutto il suo mondo è andato in frantumi: «Voi mi avete messo il sudario da vivo», dice disperato, «Il fuoco che ho appiccato con le mie stesse mani, oggi brucerà me». A sollevarlo non saranno tanto le rassicurazioni accorate dei quattro genitori, ma le parole di Mina, alla quale aveva detto di non avere più un nome. «Io non mi sono innamorata del tuo nome», risponde Mina, «è di te che sono innamorata, è te che amo».

La parte più propriamente storica delle due opere riguarda la partizione e gli eventi che ad essa preludono, dall'inizio degli anni Venti. Nel romanzo, le vicende storiche sono talora inte-

grate nella narrazione, ma spesso sono presentate separatamente, quasi un inciso nei capitoli o in capitoli isolati, che si offrono come saggi o commenti storico-didattici, ridondanti rispetto al racconto. Il punto in cui l'autore situa lo spartiacque della storia contemporanea è la seconda guerra mondiale, che divide il mondo in due parti: i paesi capitalisti, guidati da «vecchi grassoni conservatori» la cui parola d'ordine è «economia»; e i paesi «democratici»<sup>13</sup>, guidati dalle nuove generazioni la cui parola d'ordine è «lavoro» (*DHP*: 67). Alla testa di questi ultimi, si collocano i giovani sovietici, i quali «pensavano che dopo aver sconfitto il fascismo avrebbero liberato dalla schiavitù gli uomini di tutto il mondo. I giovani del mondo intero guardavano con venerazione quest'opera dei giovani sovietici. Nei cuori di milioni di giovani del mondo il loro nome ardeva come lettere di fuoco. Intanto, il blocco anglo-americano voleva di nuovo affogare il mondo in un fiume di sangue. Il re dollaro d'America ora risuonava dello stesso slogan che fino a ieri ripetevano i fascisti tedeschi. E ora si era presentato il tempo della decisione del destino per gli uomini del mondo. Davanti a loro c'erano solo due strade: essere liberi oppure schiavi dell'imperialismo anglo-americano» (*ibidem*: 68). Anche in India il comunismo si afferma, ma poiché comandano gli inglesi i simpatizzanti vengono tenuti sotto sorveglianza: «Essere comunisti era considerato una colpa imperdonabile, qualcosa come essere traditori dello stato. Ma (...) i giovani progressisti facevano quello che ritenevano di fare, non temevano né la forza né la prigione. In realtà, erano già diventati motivo di paura per il governo» (*ibidem*: 69). Le quasi due pagine sul movimento comunista e sui due blocchi del mondo non hanno particolare rilevanza per il resto del capitolo (tre pagine e mezza), se non per comunicare il pensiero del narratore al riguardo; la storia del mondo e del paese si ricollega alla storia del romanzo attraverso le diverse inclinazioni dei figli di Amritray: Dilip è legato all'induismo militante e antimusulmano, Sushil comunista e Shishir congressista gandhiano. Siamo intorno al 1939, allo scoppio della seconda guerra mondiale; l'India, in quanto parte dell'impero britannico, è dichiarata paese belligerante, ma il Congresso decide, con grande travaglio, di non appoggiare il conflitto. Qui si inserisce un altro capitolo stori-

<sup>13</sup> *Janvādī*, da *janvād*, fede, pratica di democrazia, nel senso letterale di «potere del popolo»; si potrebbe anche tradurre con «rivoluzionari».

co-politico (cap. 24) completamente dedicato ai fatti che in seguito spingono Gandhi ad avanzare la risoluzione Quit India, con lo slogan *Do or die* (8 agosto 1942). Benché si tratti di un momento importante del racconto, l'esposizione degli avvenimenti ha carattere spiccatamente didattico: il narratore racconta, per filo e per segno, a chi non ne fosse a conoscenza tutti i (o l'interpretazione dei) fatti relativi alla seconda guerra mondiale in Europa e le sue ripercussioni sulle diverse anime del movimento nazionalista: l'apparentemente inarrestabile avanzata tedesca; la difficile posizione inglese; il Congresso guidato da vecchi apatici, incapaci di una linea politica coerente; l'energia vitale di Subhash Chandr Bos (1897-1945), la sua fuga in Germania e la riapparizione in Birmania; l'avanzata giapponese a Singapore; i soldati inglesi, americani e australiani in India; le avvisaglie della carestia del 1943; la «freccia infuocata» («agire o morire») scoccata da Gandhi, a cui segue la «rivoluzione d'agosto» (la più seria dopo il Mutiny del 1857, a detta del vicerè); e le sue migliaia di vittime (*ibidem*: 106-108). Solo dopo questa «lezione», nel capitolo successivo, le vicende indiane si integrano con la storia del romanzo: Shishir partecipa ai moti d'agosto e viene incarcerato, seguito da Dilip che fomenta la rivolta tra i simpatizzanti del Rashtriy Sangh. A questo punto, l'autore e i nazionalisti perdono la simpatia per il movimento comunista: la Russia entra in guerra a fianco degli Alleati, ovvero dell'imperialismo anglo-americano intenzionato ad «affogare il mondo in un fiume di sangue», mentre i comunisti indiani (Sushil, nel romanzo), legati alle scelte sovietiche, si schierano dalla stessa parte, diventando dei traditori agli occhi dell'opinione pubblica: «[I comunisti] erano diventati sostenitori degli inglesi. Alzavano la voce contro il Congresso. Le questioni di uguaglianza e socialismo erano rimaste indietro e le manovre diplomatiche li avevano fatti deviare dalla retta via. (...) Per questo i comunisti venivano boicottati dappertutto e venivano considerati traditori, gente che pugnala alla schiena. (...) Nemmeno gli inglesi si fidavano di loro. (...) Un popolo intelligente come quello inglese capì al volo che coloro che tradivano la fiducia del proprio paese avrebbero certo tradito anche loro» (*ibidem*: 113). Un'altra «lezione di storia», di particolare interesse, si trova qualche capitolo dopo: un saggio su Subhash Chandr Bos e Javaharlal Nehru, in cui si disegna un ritratto luminoso di Subhash, figura controversa per le sue scelte (le forze dell'Asse), ma anche molto amata dalla gente.

Dal confronto, Nehru emerge piuttosto malconcio: personaggio ambiguo, un po' pieno di sé, ma anche irresoluto, sottomesso a Gandhi e alla disciplina di partito, al punto di tradire i suoi principi: una critica (per certi versi non infondata) a mala pena temperata da un generico riconoscimento della sua fede anti-imperialista (*ibidem*: 122-126).

Nella disamina delle ragioni dell'antagonismo tra le diverse comunità fino alla partizione, l'autore, come da convenzione, imputa la responsabilità primaria agli inglesi, per opera dei quali la corrente nazionalista si era divisa in tre rami: il Congresso, guidato da Nehru; gli intoccabili, sotto la guida di B.R. Ambedkar (1891-1956); i musulmani, con a capo Jinna<sup>14</sup>. Oltre all'Inghilterra, l'incriminato principale è Jinna, che «aveva cominciato a dire "Noi non siamo né fratelli degli hindu, né loro compagni. Noi abbiamo una nostra nazionalità separata, con interessi separati"» (*ibidem*: 153). Jinna aveva potuto rappresentare gli interessi musulmani in maniera esclusiva ed imperiosa, cosa che il Congresso non aveva avuto la possibilità di fare per gli hindu, essendo – dice l'autore – un organismo nazionale. Ma questa volontà e coscienza di separazione da parte musulmana scaturisce dallo stesso islam, che non è solo una religione, ma «un'organizzazione politica e sociale eretta sulle fondamenta della religione. A questo proposito, vi era una grande differenza rispetto alla religione hindu e ai sentimenti hindu» (*ibidem*). Proprio per questo motivo, degne di biasimo sono anche le organizzazioni che rappresentavano gli hindu, come la Hindu Mahasabha, fiacche nella difesa della propria comunità, ma ancor più biasimevole è il Congresso, che permette alla minoranza dei musulmani di diventare componente paritaria nelle trattative: «Per definizione, il Congresso era un'associazione nazionale e riconosceva hindu, musulmani, cristiani, parsi, tutti come una sola nazione, ma in realtà i rappresentanti di queste comunità non erano i rappresentanti di una sola nazione. In particolar modo i musulmani che, considerati una minoranza fino qualche anno fa, stavano diventando soci alla pari» (*ibidem*), con un doppio vantaggio, poiché potevano

<sup>14</sup> L'Inghilterra aveva certo contribuito a questa e ad altre ramificazioni, ma molte ragioni vanno ricercate nello stesso movimento nazionale che, proprio per creare consenso intorno all'idea – ancora aliena – di nazione, aveva fatto ricorso a idee consolidate come quelle religiose, finendo per creare, invece di un movimento nazionale, diversi nazionalismi. Si veda al proposito Kaviraj 1992.

trattare sia come Lega musulmana sia come musulmani congressisti: «Ciò significava: quel che è mio è mio, ma anche una parte di quel che è tuo è mio» (*ibidem*: 154). Questa visione si allinea con la narrativa corrente della lotta per l'indipendenza, ma con forti colorazioni hindu. La lotta comune viene incrinata e indebolita dagli interessi particolari dei musulmani (e dagli intoccabili, che però non riguardano il nostro discorso) che rifiutano l'appartenenza all'unica patria e vogliono gestire in proprio la loro fetta di eredità, fetta maggiore di quella che spetterebbe loro e che il Congresso deve per forza concedere, essendo un organismo "nazionale" anche se a maggioranza hindu (ma la religione hindu, afferma il narratore, riguarda il cuore e non è la base di una struttura politica e sociale). Quella fetta, tuttavia, non basta agli ingordi musulmani, che instaurano il regno del terrore. La responsabilità dei massacri precedenti e seguenti alla partizione è attribuita senza mezzi termini al solo Pakistan, ossia ai musulmani *tout court*:

Il Pakistan aveva dato inizio a una condotta senza freni e in un batter d'occhio in Panjab occidentale e Bengala orientale il bazar di scontri, latrocini, incendi, stupri e assassinii diventò infuocato. Da ogni dove cominciarono ad arrivare notizie di uccisioni e depredazioni; in un batter d'occhio questo capitolo delle uccisioni assunse una forma così vasta che nella storia della razza umana non aveva mai avuto uguale. Layalpur, Mintagumri, Shekhupura, Lahore e Gujranvala erano roccaforti dei sikh. Da là essi dovettero fuggire e morire orribilmente. Nei bazar di Lahore e Calcutta si levarono fiamme alte fino al cielo di terribili incendi. Le grida di dolore di donne, bambini, vecchi e giovani innocenti, i singulti dei morenti risuonarono nelle case, nei vicoli, nei bazar, negli ospedali. Le terribili fiamme del fuoco da Calcutta raggiunsero Noakhali, Bihar, Allahabad, Bombay e Delhi. (*ibidem*: 154-55)

Le responsabilità del Congresso nell'aggravarsi della spaccatura con la Lega, fino a rendere inevitabile la divisione del paese – ad esempio, nel 1928 (*Nehru Report*), nel 1937 (elezioni provinciali) e 1946 (piano della *Cabinet Mission*)<sup>15</sup> – e quelle

<sup>15</sup> *Nehru Report, 1928*: nella discussione del Rapporto, progetto di costituzione elaborato a cura di Motilal Nehru (1861-1931) in occasione della verifica delle riforme del 1919, la controproposta della Lega musulmana (volta anche ad ovviare alla mancanza nel Rapporto di specifiche tutele per le minoranze) non viene presa in considerazione per non scontentare la componente hindu più conservatrice, il cui peso era molto cresciuto dopo la prima campagna di non cooperazione. Si contesta il diritto

di hindu e sikh nei massacri non attraversano l'orizzonte del narratore di *Dharmputr*, come non lo sfiora l'idea che una maggioranza schiacciante come quella hindu potesse tranquillamente far passare per istanze "nazionali" le istanze di una comunità. Quanto alla partizione vera e propria, il narratore combina fatti precedenti, come la "Giornata dell'azione diretta" del 16 agosto 1946 (la strage di Calcutta, con risposte altrettanto sanguinose in altre parti dell'India settentrionale), e i massacri verificatisi a Delhi dopo il 15 agosto 1947, quando con i profughi erano arrivate le notizie della tragedia del confine occidentale. Tra l'agosto e il settembre del 1947, Delhi diventa teatro di una sanguinosa ritorsione di sikh e hindu sugli abitanti musulmani, come è documentato da numerose e diversificate fonti<sup>16</sup>. A Gandhi va gran parte del merito della pacificazione, per quanto fragile, prima rischiando di morire con un digiuno ad oltranza e poi con il suo assassinio. Dalle pagine di *Dharmputr* emerge un quadro molto diverso, in cui i musulmani, armati fino ai denti («Fucili, munizioni, cannoni, pistole, bombe, radio trasmettenti, tutto era pronto nelle residenze segrete di Delhi. Ed era già stata fissata la data per vincere Delhi: il 21 agosto», *ibidem*: 155), erano pronti da tempo a una sorta di sollevazione per la conquista della città, «come se le ambizioni dei musulmani di Delhi si fossero messe le ali per volare a reintegrare nel deserto Forte Rosso il trono mugal, affogato nel vino e divorato dal fuoco della lussuria» (*ibidem*: 155). Oltre che a difendersi, i musulmani di Delhi erano impegnati a scappare dalle loro case per cercare precario rifugio nei campi profughi allestiti per loro in alcune zone della

di parlare a nome dei musulmani indiani alla Lega e a Jinna, il quale abbandona i lavori e lascia la politica attiva per alcuni anni.

*Elezioni provinciali, 1937*: il Congresso vincitore adotta un comportamento inutilmente arrogante, ponendo condizioni inaccettabili all'offerta di collaborazione della Lega, che aveva avuto invece un risultato molto deludente. In questa occasione, Gandhi, interpellato da Jinna, ritiene di non poter intervenire a favore di un accordo.

*Cabinet Mission, 1946*: dopo l'accettazione, da parte di Congresso e Lega, del piano per l'assetto dell'Unione indiana, le dichiarazioni di Javaharlal Nehru lasciano intendere che il piano è puramente indicativo e non impegnativo per il Congresso. Questo spinge Jinna e la Lega a ritirare l'appoggio al piano, a cui segue la dichiarazione per il 16 agosto della "giornata dell'azione diretta", con i massacri di Calcutta poi diffusi in altre province.

<sup>16</sup> Per un'esauriente bibliografia sull'argomento, cfr. Pandey 1997; cfr. anche Azad 1991: 228-240; e Khosla 1999: 282-285.

città (i più grandi a Jama Masjid, Purana Qila e Tomba di Humayun), per viverci a lungo miserevolmente, soccorsi solo in un secondo tempo dall'autorità indiana e riconosciuti (quasi) come cittadini indiani. Gli scontri di Delhi, nel romanzo, sono la parte che meglio integra la vicenda storica (così come viene interpretata dal narratore) con quella del romanzo, vissuta in prima persona da Dilip che prende parte alla "battaglia" di Sabzimandi, uno dei quartieri più coinvolti. Alla fine del capitolo, è descritta anche la processione dei musulmani, profughi nella loro stessa città, verso il campo della Tomba di Humayun. I toni sono di umana commiserazione, ma con un pensiero meritevole di essere riportato:

Ma la forza dei musulmani si spezzò ed essi spaventati cominciarono a fuggire. Vincere l'Indostan divenne un sogno, raggiungere il Pakistan diventò difficile. (...) File di musulmani, caricati bambini e parenti su calessi e carri, macchine e cavalli, con occhi tristi e spaventati, lanciando sguardi di dolore a Delhi e al Forte Rosso, lasciavano le case e andavano verso la Tomba di Humayun. In città, profughi sikh e giovani del Rashtriy Sangh giravano baldanzosi come tigri in libertà. Dopo settecento anni vedevano questo giorno. Questa Delhi era invero una città di musulmani. Lingua, colore, ricchezza, grazia, urbanità di questo luogo, tutto era dei musulmani. Per settecento anni gli hindu, in semischiavitù, avevano posato la fronte sulla soglia di Delhi. Essi [i musulmani] se ne andavano, lasciavano questa stessa Delhi, simile a un rigoglioso giardino, lanciando su di essa sguardi di dolore, vedendo girare come tigri per le sue ricche strade gli hindu, gli schiavi di sempre. (*ibidem*: 160-61)

Gli eventi della partizione non sono visti come la terribile conseguenza di una contrapposizione politica, ma come l'atto finale di un'antica guerra, scatenata dai musulmani per sottomettere l'India. Non si presentano come un massacro tra disperati, di fedi diverse ma abitanti tutti di un solo paese; bensì appaiono come la resa dei conti tra due popoli: gli aggressori stranieri, i musulmani che sette secoli prima erano calati dalle regioni occidentali per soggiogare il popolo indiano (gli hindu), che ora li ricacciava indietro. Questa lettura della storia indiana – della resistenza hindu contro l'aggressione musulmana – risale alla narrativa storica sviluppatasi tra fine del secolo XIX e inizio del XX e non è passata di moda, se consideriamo la campagna per la distruzione della moschea di Ayodhya. Si tratta di una lettura per lo meno discutibile, se non d'invenzione, e umiliante: un vasto e unico popolo hindu, da nord a sud e da est a ovest del subcontinente, in settecento anni non riesce

a sgominare una sparuta minoranza di aggressori, debosciati come sono, "affogati nel vino e divorati dalla lussuria". Senza contare che è arduo – anche per il narratore di *Dharmputr* – imparentare gli invasori musulmani (turchi, afgani, mugal e quant'altri, a dire il vero) del passato con i musulmani indiani del 1947, che in maggioranza discendono da convertiti hindu. Molti tra i musulmani di Delhi, come milioni di altri musulmani del paese, oltre a non essere invasori stranieri, avevano anche scelto di essere cittadini dell'India indipendente: grazie alla partizione, cittadini di seconda categoria<sup>17</sup>. Lo stesso finale del romanzo lo preannuncia: Dilip, conosciuta la sua origine musulmana, non ha perduto le sue idee sui rapporti dei musulmani con l'India, perciò ora non può che sentirsi appartenente a una comunità colpevole della "semischiavitù" in cui ha tenuto per secoli gli hindu e che ora, vinta, deve accettare una condizione di inferiorità. Dilip è fortunato e potrà godere dei privilegi dei magnanimi "vincitori", ma sotto mentite spoglie: la verità rimane sepolta nell'ambito delle famiglie coinvolte.

Il film offre una visione diversa fin dalla prima scena, che colloca l'epoca in cui inizia la storia nel 1925, qualche anno dopo la prima campagna di non cooperazione, un momento di grande avvicinamento tra Congresso e Lega musulmana. In effetti, nel 1925 i rapporti tra le due organizzazioni sono già deteriorati, ma in questo caso resta ancora traccia della precedente comunanza d'intenti: un corteo inneggia all'indipendenza dell'India con slogan come "Viva la rivoluzione" e "Hindu e musulmani fratelli". La scena è commentata da una *voice over*, che stabilisce il pensiero di guida per la narrazione:

La terra di questo paese è nostra madre. Questa terra è il nostro sudario. Per essa abbiamo giurato di morire. Hindu e musulmani sono espressione di un'unica realtà, sono il nome di un'unica cultura, di un'unica civiltà. Hindu e musulmani sono due figli di un solo paese, che hanno lo stesso destino di vita o di morte, che condividono la stessa gioia e lo stesso dolore. Hindu e musulmani erano uno, sono uno e saranno uno. Hindu e musulmani sono fratelli, entrambi pronti a morire per la patria.

Seguono le vicende tristi e felici dei personaggi fino alla costruzione del terrazzo-ponte fra le due case. È l'epoca della

<sup>17</sup> Sulla situazione dei musulmani in India dopo la partizione, cfr. Hasan 1997.

seconda campagna di non-cooperazione (1930-34), ma il solco tra le due comunità si va facendo sempre più profondo, sottolineato da una scena in cui un'assemblea di musulmani conservatori e di ceto sociale elevato, a cui partecipano rappresentanti inglesi, prende le distanze dai «disordini» creati da «delinquenti» comuni (in nome della rivoluzione e dell'indipendenza) e professa un impegno di lealtà verso l'Inghilterra, a cui la comunità – arretrata rispetto agli hindu – farebbe bene ad appoggiarsi. Benché non se ne menzioni il nome, si tratta evidentemente della Lega musulmana, anzi, della lettura nehruviana della Lega, come associazione nata a difesa degli strati privilegiati della società musulmana, legata a interessi comunitari elitari, non rappresentativa della popolazione musulmana indiana e, dunque, antinazionale<sup>18</sup>. Nella scena, il navab Badrud-din, invitato a esprimere il suo pensiero, ben illustra questa visione, per altro largamente condivisa:

L'uomo che rifiuta di essere figlio della propria madre non può essere figlio di nessun altro. L'uomo che tradisce il suo paese non può essere amico di nessuno. La voce politica che oggi chiama rivolta la rivoluzione l'avete già sentita nel 1857, quando fu combattuta la guerra di liberazione. A quella guerra, gente come voi ha dato il nome di tradimento. La lotta contro le catene della schiavitù è chiamata tradimento e ribellione. Anche quelli che voi oggi chiamate tumulti e disordini sono dichiarazioni di libertà. (...) Io parlo a nome di coloro che hanno sul petto le ferite ricevute nella lotta per la libertà e voi a nome di quei ladri che si sono arricchiti vendendo i loro sudari. Voi siete traditori, siete serpi allevate in seno.

Il navab morirà più tardi mentre partecipa a una manifestazione di boicottaggio e rogo delle merci straniere, incitando la folla a togliere dal pennone la bandiera inglese per sostituirla con il tricolore indiano. Colpito a morte, cade stringendo in mano la bandiera e mormorando «Viva la rivoluzione! Hindu e musulmani fratelli...», simbolo di una lotta che unisce il popolo indiano di tutte le comunità, rappresentato chiaramente dal Congresso. Non è un caso che a pronunciare la condanna della politica leghista, che si appoggia ai dominatori stranieri per difendere i propri interessi particolari contro il popolo in lotta, sia nel film un musulmano. Il commento più propriamente sto-

<sup>18</sup> Tale convinzione poteva essere plausibile per la Lega del 1906, ma non per quella degli anni Trenta, sotto la guida di Jinna, il quale almeno fino al 1937 rimane un nazionalista *indiano*.

rico viene inserito, anche nel film, quasi come inciso, spesso con una voice over che sottolinea il progredire delle situazioni, come nella sequenza che separa la prima parte del film dalla seconda, in cui la voce narrante afferma un concetto espresso anche nel romanzo ovvero la responsabilità inglese nella contrapposizione hindu-musulmana:

Sono passati quindici anni dalla morte del Navab Sahab. Dopo la sua morte Javed e Banu sono andati all'estero, mentre in India avvenivano molti cambiamenti politici. Gli inglesi si preoccuparono molto per l'unità hindu-musulmana e cercarono nuovi modi per spezzarla. Vedendo che il potere stava per sfuggire loro di mano, diedero maggior impulso alla politica del "dividi e governa". Il risultato fu che hindu e musulmani cominciarono ad allontanarsi gli uni dagli altri. Legami antichi di secoli cominciarono a spezzarsi. (...) La voce dell'unità hindu-musulmana venne soffocata dal rumore delle grida "Allah è grande" e "Vittoria a Bajrangbali".

I cambiamenti politici e sociali vengono seguiti con dolore da Javed, appena tornato in India con Banu, proprio nel 1947. Ricorda il giorno in cui il navab era caduto inneggiando alla fratellanza intercomunitaria e commenta come la memoria degli uomini sia così poco duratura. Lo stesso sentimento risuona nelle parole di Amritray: «Una volta si diceva "hindu e musulmani fratelli"; adesso si sente solo "hindi hindu Hindustan" e "avremo il Pakistan"». L'offuscamento della memoria della storia comune precipita gli avvenimenti verso l'esito drammatico della partizione. Ora l'inciso ha il volto di un leader congressista che dovrebbe incarnare Nehru, ormai rassegnato ad accettare l'inevitabilità di quanto sta per accadere.

Se alcuni musulmani che ieri amavano tutta l'India oggi ne amano solo una parte, non importa. Se il loro amore ha posto dei confini, così sia. Se vogliono andare a vivere in una sola parte, lasciamoli andare. (...) Se vogliono che la terra sia divisa, ebbene, la si divida!

Mentre il testo letterario identifica Jinna, Lega e popolazione musulmana in un'unico colpevole blocco, il film è molto attento a restringere il campo ad «alcuni musulmani». È certo una visione convenzionale e decisamente "congressista", nel senso che vede nel Congresso un organismo nazionale e laico, unico rappresentante di *tutto* il popolo indiano, costretto ad accettare la volontà di una minoranza di staccarsi dalla patria comune come un male necessario per evitarne di maggiori e

per ottenere l'indipendenza in tempi brevi. Alle parole del personaggio senza nome che adombra la figura di Nehru, si collega la scena seguente in cui, attraverso la discussione tra Dilip, da un lato, e i fratelli Sudhesh e Sushil, dall'altro, vengono messe a confronto due visioni sui musulmani (quella settaria e quella laica), e ribadita la possibilità di accettare la partizione come male minore:

Dilip: No, non deve essere divisa! (...) L'India è il paese degli hindu. Se i musulmani non vogliono vivere con gli hindu, se ne vadano. E se non vogliono andarsene, li costringeremo noi! (...)

Sushil: L'India è la patria di tutti quelli che la considerano tale. E poi qui non si tratta della partizione, si tratta dell'indipendenza del paese. Si tratta di liberarsi da un'annosa schiavitù. Se vogliamo che gli inglesi se ne vadano, non dobbiamo litigare tra di noi.

D: E per non litigare, accetteresti di spartire il paese?

Sush: Se l'ostilità crescesse oltre misura, sì, l'accetterei. Almeno finirebbe una schiavitù di secoli.

D: Voi e le vostre idee stanno distruggendo il paese. I musulmani chiedono, prendono e tanti saluti. Ma se avessero veramente il coraggio di farlo, io mi batterei contro di loro fino all'ultimo respiro.

Sudesh: Se fosse per te, li avresti già eliminati da un pezzo. Sono gli hindu come te che hanno fatto nascere nei musulmani l'idea del Pakistan. Hai sempre considerato i musulmani indegni di fede, non hai mai cercato di capirli.

D: Certo che no! I musulmani hanno sempre agito contro l'India e gli hindu, hanno diffuso l'islam con la spada! (...)

Sush: Sono argomentazioni assurde. I musulmani vivono qui da secoli. Se veramente avessero voluto portare l'islam con la spada, oggi non resterebbe un solo hindu in India.

D: Ma non conosci la storia? Hanno distrutto migliaia di templi e ci hanno costruito sopra le moschee. Ma non sono stati abbastanza forti da cancellare il nostro dharm!

Sud: Perché tiri sempre fuori il dharm? In nome della religione nel mondo sono stati compiuti massacri di cui sono state vittime migliaia e migliaia di persone innocenti.

Da un lato, il dialogo attribuisce parte della responsabilità delle intenzioni separatiste dei musulmani a hindu estremisti e intolleranti come Dilip, che rifiutano di riconoscerli come indiani a tutti gli effetti. Allo stesso tempo, nega il luogo comune dei musulmani stranieri, venuti in India a portare l'islam con la spada, separando le invasioni del passato dalla realtà sociale dell'India contemporanea. Mentre nel romanzo nessun musulmano è ritratto come un patriota, nel film il più ardente nazionalista è proprio il navab che – a differenza di quello

letterario, descritto come parte di un mondo aristocratico ormai estinto – è anche l'unico dei personaggi a morire per la causa indiana. Inoltre, il romanzo, le cui ultime pagine sono riservate alla felice conclusione delle vicende dei personaggi, vede nella partizione e nella partenza dei musulmani "vinti" una sorta di lieto fine anche per la storia indiana, ossia hindu. Il film si colloca perciò agli antipodi del testo letterario, indicando negli scontri intercomunitari il frutto di una politica scellerata di interessi contrapposti: «Ecco, l'incontro Gandhi-Jinna senza esito», commenta Javed, appena tornato in India, «Finché i leader non torneranno a incontrarsi ci saranno lotte tra hindu e musulmani. Ci saranno morti da una parte e dall'altra. (...) E gli inglesi stanno a guardare. Ecco le religioni del mondo!». La rappresentazione visiva della partizione è risolta alla maniera del cinema popolare, con una canzone che si interroga sull'identità dei morti, senza nome e senza religione: non uomini di due paesi nemici, ma figli di una stessa terra. È l'intermezzo della sequenza della rivelazione. Dilip, salvato dall'intervento della polizia chiamata da Mina, immagina un mondo senza religione, dove solo l'umanità abbia valore. Ma non qui, dice Mina, «Qui non c'è posto per l'umanità». Interviene nuovamente, come inciso e come epilogo, il leader congressista: ne sentiamo la voce, ma la figura che si sostituisce alla sua è quella di Nehru, in un filmato del giorno dell'indipendenza:

Nessuno sarà costretto ad andare via. Questa terra appartiene a coloro che la considerano la loro madreterra. Ciò che è accaduto e ancora sta accadendo in nome della religione è per noi motivo di vergogna. La religione che rende l'uomo nemico dell'uomo non è una vera fede. Chi ha gettato questa macchia su di noi non è la religione, ma coloro che dileggiano la religione usandola per propri fini. Anche i fratelli si dividono, ma non con la spada, con la spada non si divide il sangue dal sangue. Noi tutti siamo figli della stessa madre. E quella madre è la nostra terra natale, la nostra madrepatria. Solo l'umanità potrà aiutare la madreterra, solo l'amore la potrà salvare. Hindu e musulmani sono i due pilastri di questo legame culturale che è il ponte che li unisce. E anche quando tutto è crollato, quel ponte rimane saldo e lo rimarrà per sempre.

La scena finale ritrae il terrazzo-ponte delle due famiglie, simbolo dell'unità hindu-musulmana, dichiarata fin dalla prima scena e presentata come dato di fatto: realtà sociale formatasi nell'arco di secoli di convivenza di culture originariamente diverse, modificate e, in diversi gradi, amalgamate dal reciproco

contatto, realtà che non può – o non dovrebbe – essere cambiata neppure dalla grande tragedia collettiva. L'India – afferma il film – è *ancora* il luogo degli indiani, quale che ne sia la religione. A sancire questa unione, Dilip e Mina, un musulmano e una hindu, con l'approvazione di tutte le famiglie coinvolte e pubblicamente, diventano compagni di vita, conclusione piuttosto idealistica, rispetto all'epoca narrata e anche rispetto al 1961, quando esce il film, soprattutto considerando il pubblico che poteva raggiungere. In effetti, pur apprezzato dalla critica, il film non ha avuto molto successo, forse proprio per la conclusione felice di una storia d'amore oltre i limiti dell'accettabile. Se Dilip fosse morto mentre fronteggiava gli antichi compagni o fosse morta Mina per salvare Dilip (come in genere accade nei film in cui la love story coinvolge una coppia "a rischio": casta diversa, donna vedova, comunità diversa o altro), la risposta della platea, commossa dal sacrificio, sarebbe stata forse più calda. Rispetto al laicismo del film, lo spirito settario del romanzo, a quasi cinquant'anni di distanza, appare più vicino agli umori attuali del paese, posto che l'induismo militante sembra aver avere oggi un seguito mai raggiunto. L'opera di Chatursen, infatti, non restituisce che in minima parte gli elementi che Alok Bhalla identificava come comuni nelle narrative della partizione, configurandosi invece come esempio della tradizionale narrativa storica. Ai fini del film, il romanzo funge solo da spunto per una narrazione altra, il cui nucleo ruota intorno a qualcosa di più sottile, ambiguo e sfuggente: il tema dell'individualità personale rispetto all'identità sociale.

### *Bibliografia*

- Azad, M.A.K., 1991, *India Wins Freedom. The complete version*, Orient Longman, New Delhi; reprint dell'edizione completa del 1988; 1<sup>a</sup> ed. 1948.
- Bhalla, A. (ed.), 1994, *Stories about Partition*, HarperCollins, Delhi, 3 vols.
- Bhalla, A., 1999, *Memory, History and Fictional Representations of the Partition*, in "Economic and Political Weekly", October 30, pp. 3119-28.
- Catursen, A., 1985, *Dharmputr*, Rājpal enḍ Sanz, Dillī; 1<sup>a</sup> ed. 1954.
- Casci, S., 1996, *La spartizione*, in Bredi, D. - Scarcia, G., 1996, *Ex-*

- Libris Franco Coslovi*, Poligrafo, Venezia, pp. 182-200.
- Cossio, C., 1999, *All'inferno e ritorno*, in 14. *Settimana internazionale della critica*, catalogo della Biennale di Venezia, Il Castoro, Milano, pp. 73-79.
- Cossio, C., 2001, *Cinema hindi e storia. Orizzonti della ricerca*, in "Annali di Ca' Foscari", XL, 3, pp. 151-176.
- Hasan, M., 1997, *Legacy of a Divided Nation: India's Muslims since Independence*, Hurst and Co., London.
- Jalal, A., 1994, *The Sole Spokesman - Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge University Press, Cambridge; 1<sup>a</sup> ed. 1985.
- Kaviraj, S., 1992, *The Imaginary Institution of India*, in Chatterjee, P. - Pandey, G. (eds.), *Subaltern Studies VII. Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi, pp. 1-39
- Khosla, G.D., 1999, *Stern Reckoning. A Survey of the Events Leading up to and Following the Partition of India*, New Delhi, OUP; 1<sup>a</sup> ed. 1949.
- Kulke, H. - Rothermund, D., 1991, *Storia dell'India*, Garzanti, Milano.
- Pandey, G., 1997, *Partition and Independence in Delhi: 1947-48*, in "Economic and Political Weekly", September 6, pp. 2261-2272.
- Roy, A., 1999, *The High Politics of India's Partition: The Revisionist Perspective*, in Hasan, M., (ed.), 1999, *India's Partition: Process, Strategy and Mobilisation*, OUP, New Delhi, 4<sup>a</sup> ed., 1<sup>a</sup> ed. 1993, pp. 102-132.
- Wolpert, S., 1984, *Jinnah of Pakistan*, OUP, New York.

#### ABSTRACT

This article takes into consideration two Hindi narratives: the novel *Dharmputr* (Son by Faith, 1954), written by Chaturseen, and the film *Dharmputr* (1961), made by B. R. and Yash Chopra. The story is about a young Hindu militant who discovers to be a Muslim during the Delhi riots following the Partition of India in 1947. This study wants to bring out the diverging representations of the same historical event in the two narratives.

#### KEY WORDS

India. History. Narrative.

Erica Baffelli

IL SACRO IN INTERNET.  
L'ESEMPIO DELLE NUOVE RELIGIONI GIAPPONESI

Nel passaggio dal periodo Tokugawa (1603-1867) al periodo Meiji (1868-1912) apparvero in Giappone dei nuovi gruppi religiosi<sup>1</sup> che espressero le inevitabili tensioni suscitate dal nuovo ordine politico e proposero diverse modalità d'adattamento ai cambiamenti socio-economici in atto. Il successo di alcuni movimenti si può ascrivere sia al rifiuto di partecipare alla modernità, sia alla scelta di accompagnarla.

In generale, durante la loro prima fase d'espansione le Nuove Religioni si confrontarono con una triplice "sfida": quella della povertà e della malattia, quella dello sviluppo estremamente rapido di una economia di mercato che tende a marginalizzare una frangia importante della popolazione, quella, infine, della modernizzazione e dell'urbanizzazione della società giapponese, distruttrici degli antichi legami comunitari. Questi nuovi gruppi, quindi, sono interessanti non solo per le innovazioni riguardanti pratiche e dogmi (per i quali attingono in

<sup>1</sup> Le nuove formazioni spirituali sono denominate, seguendo le varie fasi di sviluppo, *shinshūkyō*, *shinshinshūkyō*, *seishin sekai* e *shinreisei undō* (rispettivamente: Nuove Religioni, Nuove Nuove Religioni, Mondo Spirituale e Nuovi Movimenti Spiritualisti). Secondo lo *shinshūkyō jiten* (Dizionario delle Nuove Religioni) il numero delle nuove formazioni religiose presenti in Giappone ammonterebbe a due o tre mila; tra queste, le principali sono un'ottantina, secondo quanto indicato da *shinshūkyō gaido bukku* (una guida aggiornata quasi ogni anno). Alcune tra le Nuove Religioni più conosciute e che possiedono un sito web ufficiale sono raccolte in Tab. 1.

Per i criteri e i dibattiti riguardanti la classificazione dei nuovi movimenti religiosi si vedano: Inoue Nobutaka, *Shinshinshūkyō gainen no gakujutsuteki yukōsei ni tsuite*, "Shūkyō to shakai", vol.3, 1997, pp. 3-24, Nishiyama Shigeru, *Shinshūkyō no genkyō*, "Rekishi kōron", 5-7, 1979, pp. 33-37, Shimazono Susumu, *Seishin sekai no yukue: gendai sekai to shinreisei undō*, Tōkyō, Tōkyōdōshuppan, 1996.

maniera sincretica dalla tradizione sia orientale sia occidentale)<sup>2</sup>, ma anche per i cambiamenti relazionali di tipo inedito a livello organizzativo e aggregativo.

In particolare, le Nuove Religioni, sviluppandosi seguendo i meccanismi della società industriale, di cui sono comunque un prodotto, capirono immediatamente, l'importanza dei linguaggi dei mezzi di comunicazione, per convertire, creare collegamenti tra i fedeli e espandersi all'estero. I fedeli furono fortemente attratti da queste forme religiose rinnovate, più adatte a rispondere alle loro esigenze quotidiane e che, pur rimanendo legate alla tradizione, erano capaci di superare i confini nazionali, dimostrandosi così un sostegno affidabile nel difficile periodo di cambiamento.

Fin dall'inizio del secolo scorso si servirono della stampa<sup>3</sup> e, quasi contemporaneamente ai giornali, si diffuse l'uso del fumetto per presentare la vita del fondatore e i suoi insegnamenti; con lo scopo di attirare un pubblico più giovane alcuni *manga* furono trasformati in cartoni animati. Negli anni Sessanta si diffusero i programmi radio e, in seguito, quelli televisivi; il materiale audio-visivo è oggi molto utilizzato per fornire ai membri video di presentazione del gruppo che mostrano i rituali e le cerimonie o video didattici per aiutare il fedele nel suo *training* spirituale. L'Agonshū, ad esempio, ha adottato un impianto di televisioni a circuito chiuso per trasmettere le manifestazioni simultaneamente in tutte le sedi. Il movimento ha sempre prestato molta cura all'utilizzo dei mezzi di comunicazione per attirare i fedeli: le cerimonie collettive, come lo *hoshi matsuri* dell'undici febbraio, che attira mezzo milione di spettatori, sono strutturate come grandi eventi mediatici.

Se si pensa, però, alla religione nel Giappone contemporaneo, è necessario considerare la diffusione dei sistemi informatici, la comunicazione che questi veicolano e, quindi, le conseguenti nuove forme di interazione tra gli individui<sup>4</sup>. Anche in Internet, come negli altri media, si discute di religione e si pretende di provocarne un cambiamento. Mezzo ben più eco-

<sup>2</sup> Si veda Berthon Jean-Pierre, Kashio Naoki, *Les nouvelles voies spirituelles au Japon: état des lieux et mutations de la religiosité*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", 109, 2000, pp. 67-85.

<sup>3</sup> Nel 1931 l'Ōmotokyō possedeva già una sua casa editrice.

<sup>4</sup> Si veda Tamura Takanori, "How Does the Internet Work for Religions Based in Japan", 1998, on-line <http://www.geocities.co.jp/Technopolis/3248/howdoes.htm>.

nomico della televisione e della stampa, Internet offre a chiunque la possibilità di aprirsi un sito ove costruirsi una religione “fai da te” e di diffondere le proprie “verità” senza spostarsi da casa, in concorrenza con fedi più antiche e radicate.

Da quando, nella seconda metà degli anni Novanta, Internet si diffuse al grande pubblico, smettendo di essere uno strumento riservato a pochi studiosi o ricercatori universitari, un numero sempre maggiore di utenti iniziò a utilizzare la Rete non solo per scaricare dati o tenersi aggiornati, ma anche per fare shopping, chiacchierare o discutere. I siti dedicati alla religione sono via via aumentati, al punto che oggi, all’inizio del 2002, il motore di ricerca YAHOO-JAPAN<sup>5</sup> ne segnala ben 1937<sup>6</sup>. Per dare un’idea della crescita esponenziale si noti che, quando Tamura Takanori iniziò, nel 1996, la sua analisi sulla presenza delle religioni giapponesi in Rete, i siti segnalati dallo stesso motore di ricerca erano meno di 100; nel 1998 erano già aumentati a 1057 e nel 2000 a 1617<sup>7</sup>.

Per interpretare un evento comunicativo mediale diffuso da una Nuova Religione ci si deve chiedere, innanzitutto, quale messaggio esso voglia creare, quali siano le strategie di suadanza applicate tramite particolari grafiche e linguaggi, quale immagine e immaginario la nuova formazione religiosa stia cercando di proporre, alla luce della sua storia, della sua dottrina e del contesto socio-culturale in cui è inserita.

Ho quindi scelto tre fattori di analisi, i processi di socializzazione, la prassi religiosa e la commercializzazione del sacro, per valutare, da un lato, l’influenza che i sistemi informatici hanno sulla dottrina e sul tessuto organizzativo delle religioni, e dall’altro, la possibilità del nascere di inedite forme di religiosità dipendenti in larga misura dalle caratteristiche tecnologiche dei linguaggi dei nuovi mezzi di comunicazione.

<sup>5</sup> <http://www.yahoo.co.jp>.

<sup>6</sup> Tra questi 1875 sono dedicati ai gruppi religiosi e, precisamente: 795 al cristianesimo, 709 al buddhismo, 222 allo shintoismo, 117 alle Nuove Religioni, 24 al New Age e 6 all’Islam (come mostrato in Tab. 2). È da notare, però, che molte nuove religioni sono inserite tra i gruppi buddhisti o shintoisti.

<sup>7</sup> Si veda Tamura Takanori, “*Shūkyō kanren hōmu peji (webbu seito) shūsaisha he no anketo chōsa kekka hōkoku*, 1998, on-line, <http://www.net-ibaraki.ne.jp/tamurat1/ank97/repo.htm>.

*Comunicazione e comunità virtuale*

Tamura Takanori, riflettendo sul nuovo tipo di comunicazione sviluppatosi con Internet, si pone questo interrogativo: "Does the use of the Internet change ways of management in religious organizations? Does the Internet change relationship of people in Churches, Temples or any religious organizations?"<sup>8</sup>. Le caratteristiche principali della comunicazione tramite computer sono l'inesistenza di coordinate spazio-temporali unita a un'assenza d'identità precisa degli interlocutori. Queste caratteristiche permettono una diversa interazione con i fedeli e una modifica dell'impalcatura organizzativa e delle regole di funzionamento del gruppo religioso.

Per quel che riguarda la comunicazione "interna", tra l'organizzazione e i fedeli, il mezzo più utilizzato è la posta elettronica<sup>9</sup>. Tra i siti ufficiali delle Nuove Religioni giapponesi, infatti, solo due non offrono la possibilità di essere contattati tramite *e-mail*; si tratta dei siti dell' Agonshū<sup>10</sup> e del Risshō Kōseikai<sup>11</sup>. Ciò non significa che i due gruppi rifiutino questo tipo di comunicazione con il pubblico: può capitare, infatti, che i siti non possiedano un indirizzo di posta elettronica semplicemente per carenza di personale, perché rispondere alle lettere richiede la presenza di qualcuno che se ne possa occupare regolarmente. Infatti, nei casi dei due gruppi religiosi citati, le opinioni e i suggerimenti dei visitatori sono raccolti tramite un questionario (Agonshū) o uno spazio per i commenti (Risshō Kōseikai). Solo nel sito "Watchtower"<sup>12</sup> dei testimoni di Geova si specifica che il contatto tramite *e-mail* non è considerato un mezzo adeguato per discutere con i fedeli e rispondere ai loro interrogativi: il visitatore è, quindi, invitato a lasciare il proprio recapito e a specificare in quale giorno e ora gradirebbe una visita a domicilio<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Tamura Takanori, "How Does the Internet Work, cit., p. 3.

<sup>9</sup> Vedi Tab. 4.

<sup>10</sup> <http://www.agon.org>.

<sup>11</sup> <http://www.kosei-kai.or.jp>.

<sup>12</sup> <http://watchtower.org/index.html>.

<sup>13</sup> I Testimoni di Geova sono in generale scettici riguardo all'uso di Internet, come illustrato in Chryssides, *New Religions and the Internet, "Diskus"* (The On-disk Journal of International Religious Studies), 4, 2, 1996, *on-line* [http://www.uni.marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides\\_3.html](http://www.uni.marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides_3.html).

Negli ultimi anni i Testimoni di Geova registrano crescita zero in tre

Al contrario, quasi tutti i siti ufficiali ( e non) delle Nuove Religioni indicano un indirizzo al quale il fedele può inviare le proprie *e-mail* e *webmasters* giudicano positivo l'utilizzo di *mailing list* e simili per diffondere più velocemente gli avvisi e conoscere le aspettative e le esigenze dei fedeli. Questi ultimi sono esortati a esprimere le proprie opinioni via *e-mail* perché l'anonimato dei messaggi permette di esprimere giudizi e perplessità più facilmente che in una conversazione faccia a faccia. Altro elemento importante è il senso di appartenenza che dà il comunicare tramite *chat*, *newsgroups* e *bulletin board service*; appartenenza a un gruppo di persone che non si possono vedere, sentire o toccare, ma che sono tutti membri della medesima comunità virtuale<sup>14</sup>. Le relazioni interpersonali mediate dal computer, espressione della cosiddetta *Computer Mediated Communication*, non solo vantano il privilegio di non essere condizionate dall'aspetto fisico degli interlocutori, come durante una conversazione faccia a faccia, e di eliminare ogni tipo di discriminazione sessuale, razziale o religiosa, ma permettono di manipolare la propria immagine presentandosi in tutti i modi che si desiderano. Per il "digerato", l'uomo della cultura digitale, il sé può essere manipolato e ricombinato *ad libitum*, in mille e mille modi: comunicare diventa creare se stesso come si crea un personaggio di un romanzo, inventandone i sentimenti, i bisogni, le idee, i desideri, la posizione sociale, l'intero essere, insomma.

Ma la comunità è immaginaria e illusoria: si è soli davanti a uno schermo e si comunica tramite "protesi tecnologiche", quali il mouse e la tastiera. Nella società contemporanea in cui la perdita dei legami comunitari viene continuamente condannata come causa di anomia e solitudine, la soluzione al disagio diventa l'estremizzazione dell'assenza di rapporti reali, la costru-

delle tradizionali roccheforti (Stati Uniti, Italia e Giappone). Randall Waters, un ex seguace, pensa che il declino sia dovuto alle critiche contro il movimento presenti in Internet e per questo motivo l'organizzazione ne scoraggerebbe l'uso da parte degli adepti pur possedendo il proprio sito web. Randall e altri ex accoliti sono contattabili all'indirizzo <http://www.exjws.net>.

<sup>14</sup> Si leggano, ad esempio, i messaggi raccolti nella *mailing list* del sito del Sōkagakkai o le testimonianze raccolte da Tamura Takanori tra i fedeli del Tenrikyō in "*Tenrikyō ni yoru intānetto riyō no tokusei: diskōsu no naka no shimboru*", *on-line*, <http://www.geocities.co.jp/Technopolis/3248/tenri.pdf>.

Per un'analisi delle comunità virtuali in Giappone si veda: Aoki Kumiko, "*Virtual Communities in Japan*", 1994, *on-line*, <http://metalab.unc.edu/pub/academic/com...ons/papers/Virtual-Communities-in-Japan.htm>.

zione di persone immaginarie e di “piazze”, luoghi d’incontro virtuali, costruiti *su misura* per noi. Per i profeti di Internet, quali Nicholas Negroponte e Franco Prattico, gli abitanti “del villaggio globale”<sup>15</sup> stanno trovando una nuova strada, tracciata dall’utopia della Rete di permettere a tutti di entrare in contatto con chiunque in qualunque parte del mondo, per riavvicinarsi tra di loro e non essere condannati all’annichilimento. In realtà i rapporti sociali sono sempre più estraniati e innaturali in favore di una comunicazione senza un contatto reale, senza spazio e tempo. Questa comunicazione mediata dalla tecnologia, che da uomo-uomo pare divenire uomo-macchina<sup>16</sup>, allontana le persone nelle loro rispettive solitudini illudendole di stare compiendo un’esperienza comunitaria e di realizzare se stessi attraverso il sogno fatuo di “apparire” ciò che vogliono essere. Privati della capacità di interagire spontaneamente con gli altri e estraniati dalla loro vita, molti si rifugiano nel comfort di questo mondo mediatico virtuale. Già nel 1969 J.C.R. Licklider, un esperto di comunicazioni informatiche, in un’intervista affermava che “nel futuro saremo capaci di comunicare in modo più efficace tramite le macchine piuttosto che di persona”<sup>17</sup>; con una triste profezia annunciava il percorso che avrebbe portato gli uomini a tessere i loro rapporti in un universo irreale, costituito da un *soluble tissue of nothingness*<sup>18</sup>.

Anche l’analisi dei linguaggi di quella che potremmo definire “comunicazione esterna”, con i suoi *links* e le pagine in lingua straniera<sup>19</sup>, aiuta a comprendere la strategia di costruzione dell’immagine delle Nuove Religioni. Infatti, nonostante si esalti la “libertà di movimento” tipica della struttura ipertestuale dei siti, l’utente è guidato verso un percorso ben determinato. Solitamente si consiglia di visionare la sezione *links* al termine della “visita” al sito web: in essa è radunato, classificato, spesso commentato e valutato altro materiale riguardante l’argomento o il gruppo religioso trattato. Se si considera il

<sup>15</sup> Espressione proposta in: McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore, 1968.

<sup>16</sup> Balle, *Médias et sociétés*, Paris, Montchrestien, 1994.

<sup>17</sup> Citato in Zerzan e Carnes (eds.), *Questioning Technology: Tool, Toy or Tyrant?*, Eugene, New Society Publishers, 1991, p. 243.

<sup>18</sup> L’espressione è utilizzata in: Stool, *Silicon Snake Oil: Second Thoughts on the Information Highway*, New York, Anchor, 1996, p. 120.

<sup>19</sup> Vedi Tab. 3.

numero dei collegamenti consigliati, si può capire quante informazioni supplementari si pensa possano essere utili al visitatore, per approfondire l'argomento, o allargare i propri interessi: il sito dell'Agonshū<sup>20</sup>, ad esempio, non indica nessun riferimento esterno. Non si tratta tuttavia di un sito poco curato o poco aggiornato, ma, probabilmente si ritengono sufficienti le informazioni in esso contenute. Interessante è la segnalazione, da parte del Sōkagakkai, di pagine che rispondono alle accuse contenute in un sito web<sup>21</sup> che raccoglie vari articoli e testimonianze contro il gruppo. Il sito del Sōkagakkai<sup>22</sup> è il solo che tiene conto delle possibilità di trovare in Rete pagine che mettono in cattiva luce il gruppo e, come chiara dimostrazione della sua "forza", non ha nessun problema a indicare l'indirizzo del "nemico".

Si può notare che i siti web più "aperti", in altre parole quelli che propongono *links* numerosi e ben strutturati, sono gestiti da gruppi che hanno attuato una forte politica di espansione all'estero<sup>23</sup>: per un'efficiente gestione organizzativa è per loro importante mantenere i contatti con le sedi estere: a livello "politico", è fondamentale per approfondire i rapporti con le associazioni straniere di cui condividono gli interessi, e, a livello propagandistico, mostrare ai seguaci di essere potenzialmente in contatto con tutto il mondo significa dare conferma della veridicità e forza salvifica del movimento.

L'illusione comunitaria e la presunta libertà di movimento nel sito Internet creano un rapporto sociale mediato dal tubo catodico in cui il vero viene rifatto per farlo assomigliare al falso<sup>24</sup> al punto che il falso pare migliore del vero (si consideri ad esempio l'affermazione che "Internet sta sostituendo la piazza" ed è più sicuro e più raggiungibile di qualsiasi altro luogo d'incontro). La Rete, intesa come mezzo di socializzazione, rappresenta allora, secondo la definizione di Althusser, un

<sup>20</sup> <http://www.agon.org>.

<sup>21</sup> Si tratta del sito web "Clearing Up the Clearing House" [http://www.coam.net/~kuvera/la\\_casa.htm](http://www.coam.net/~kuvera/la_casa.htm).

<sup>22</sup> <http://www.sokagakkai.co.jp>.

<sup>23</sup> Si veda ad esempio l'ampia sezione *links* del sito del Sōkagakkai (<http://www.sokagakkai.or.jp>) che è probabilmente la nuova religione più capillarmente diffusa all'estero, tanto da aver creato il SGI, Sōka Gakkai International, registrato come Associazione Non Governativa presso l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati e il Dipartimento d'Informazione Pubblica.

<sup>24</sup> Si veda Debord, *La société du spectacle*, Paris, Champ Libre, 1971.

nuovo “apparato ideologico” atto a legittimare la società esistente, offrendo una (presunta) soluzione a dei problemi (solitudine, mancanza di dialogo), ma senza affrontarne le cause.

### *Internet e prassi religiosa*

Lo scopo dei siti non è sempre semplicemente informativo. Se si considerano i contenuti dei siti, le modalità in cui sono presentati gli aspetti dottrinali delle Nuove Religioni, come, nel mondo virtuale, i luoghi e i simboli sacri vengono ad acquistare significato, ci si può effettivamente chiedere se sia oggi possibile avere in Internet delle vere e proprie esperienze religiose primarie (come riti, meditazioni, pellegrinaggi<sup>25</sup>). Per alcuni gruppi la Rete può, infatti, diventare un luogo sacro e essere conduttrice di energie spirituali, mentre per altri è solo un raffinato mezzo di persuasione che allontana, piuttosto che avvicinare, gli uomini dalla vera essenza del sacro.

Alcuni gruppi considerano Internet un mezzo simile a un depliant o a un giornale e lo utilizzano, quindi, solo con una finalità informativa: è il caso, per esempio, del Sōkagakkai<sup>26</sup>, che ritiene il sito un veicolo per le pubbliche relazioni e dell'Ōmotokyō<sup>27</sup> che afferma di non avere alcun intento di proselitismo. Al contrario, i gestori del sito Seichō no Ie<sup>28</sup> e del Konkōkyō<sup>29</sup> dichiarano di voler diffondere i propri insegnamenti e la propria filosofia tramite Internet, sperando di attirare nuovi adepti. In effetti, i *webmaster* del sito del Shinreikyō<sup>30</sup> riscontrano addirittura un aumento di fedeli dal giorno di apertura del loro sito web.

<sup>25</sup> In quasi tutti i siti web delle Nuove Religioni si mostrano le immagini dei centri spirituali, dei templi o dei santuari legati al movimento religioso: in alcuni (come quello del museo Miho legato al Shinji Shūmeikai) è anche offerto un “tour virtuale” dei luoghi sacri. Nel sito web del Tenrikyō, invece, una telecamera fissa scarica l'immagine dell'Ojiba, il santuario principale, ogni tre minuti. Questa sezione del sito è la più visitata e permette anche ai fedeli lontani di avere un contatto giornaliero con il luogo sacro; secondo il Tenrikyō, però, visitare l'Ojiba in Internet non ha la stessa valenza del compiere un pellegrinaggio, quindi non è ancora possibile un *intānetto sanpai*, un pellegrinaggio virtuale.

<sup>26</sup> <http://www.sokagakkai.or.jp>.

<sup>27</sup> <http://www.oomoto.or.jp>.

<sup>28</sup> <http://www.sni.or.jp>.

<sup>29</sup> <http://www.konkokyo.or.jp>.

<sup>30</sup> <http://www.shinreikyo.or.jp>.

L'aspetto più interessante è che per alcuni gruppi religiosi (non solo giapponesi) Internet è diventato veicolo di spiritualità, strumento del divino, spazio di meditazione, tempio o altare; in particolare, la Rete è sfruttata per svolgere riti e liturgie da quelle che Merlini<sup>31</sup> definisce le "cyber-religioni", espressione estrema delle quali sono le "religioni di rete" secondo cui il cyberspazio non è solo veicolo di sacralità, ma essenza sacra esso stesso. Un esempio sono i tecnopagani, secondo i quali utilizzare la tecnologia come superficie riflettente la nostra spiritualità è l'unico modo per avere contatto con questa dimensione, giacché viviamo in un mondo ipertecnologizzato: il cyberspazio diviene, quindi, lo specchio soprannaturale di noi stessi. Estremizzando questa sacralizzazione della tecnologia informatica, i monaci appartenenti alla scuola buddhista Rinzai che curano il sito web del tempio Jōmō<sup>32</sup>, su esplicita richiesta via *e-mail*, offrono servizi funebri per *software* diventati inutili, progetti falliti di business informatico, pacchetti d'informazioni andati perduti o distrutti.

In questo caso Internet diventa un'entità metafisica, il vero dio, un dio macchina, adatto a un mondo, quello moderno, che vive la tecnologia in maniera fideistica, convinto della sua "neutralità". Si sostiene, infatti, che la tecnologia<sup>33</sup> sia un semplice strumento e che il suo valore, il suo significato dipendono direttamente da come viene usata. In realtà è piuttosto problematico definire la sua neutralità e considerarla uno strumento discreto separato dalla sua collocazione sociale o dal suo sviluppo come parte della società. Non solo, nella società contemporanea la tecnologia è anche un'ideologia, la "logica di un'idea"<sup>34</sup>, e quest'idea che arriva a determinare tutte le attività sociali è che la tecnica può realizzare, in qualche modo automaticamente, tutti i valori ai quali gli uomini aspirano, tutto il Bene auspicabile<sup>35</sup>. Il determinismo neo-tecnologico,

<sup>31</sup> Merlini, *Pescatori di anime. Nuovi culti e Internet*, Roma, Avverbi, 1998.

<sup>32</sup> <http://www.thezen.or.jp>.

<sup>33</sup> Si considera la definizione di tecnologia data da Louart: "dal suo significato etimologico, come 'scienza degli strumenti': è dunque la tecnica scientifica, cioè il discorso razionale (logos) applicato all'organizzazione della produzione (tékhné)". Si veda Louart, *Technologie contre Civilisation*, Paris, Champ-Libre, 1999, p. 76.

<sup>34</sup> Secondo la definizione di Hannah Arendt in *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1951.

<sup>35</sup> Louart, *Technologie contre....*, cit. p. 76.

sviluppatosi anche nelle teorie di McLuhan, considerando le innovazioni tecnologiche come naturali e necessarie, crea un sistema di credenze che tende ad operare come una profezia che si autorealizza: la tecnologia si è mostrata indispensabile alla realizzazione terrena dell'uomo. In questo senso può essere addirittura concepita come una divinità, i cui imperativi controllano l'uomo (e non viceversa) e gli permettono di migliorare la sua vita.

Per quel che riguarda la parola sacra, nel processo di formazione dei movimenti religiosi, spesso il messaggio originale orale, che esprime un testo "aperto" e in continuo mutamento, viene fissato dalla parola scritta in un testo (o una serie di testi) chiuso e ufficiale. L'ipertesto, invece, si presenta come un testo scritto, ma in realtà non è fisso, è aperto e modificabile. La struttura dell'ipertesto permette di muoversi da un'informazione all'altra e da un tipo di documento all'altro, per esempio da un testo a delle illustrazioni visive o sonore che gli sono legate e, contrariamente all'intangibilità caratterizzante il testo, in esso tutti possono mettere mano.

Le Nuove Religioni giapponesi sono nate come tradizioni puramente orali, espressioni dei messaggi spontanei, violenti e imprevedibili delle fondatrici (*kyōso*); nel processo di burocratizzazione del movimento, le "parole libere" delle leader carismatiche sono trascritte e pubblicate con tanto di interpretazione e teologia ufficiale. Il lavoro di cambiamento e trasformazione dei testi è continuo, parallelo al processo di istituzionalizzazione del movimento e finalizzato a fornire un'immagine più "fruibile" del gruppo.

I primi scritti, spesso ancora di stampo millenaristico, sono solitamente rivelati da una divinità al fondatore, come un monito che non può non essere ascoltato: il fondatore parla "per bocca del dio" (*kamigakari*) e scrive (o urla) di getto le sue parole (*ofudesaki*)<sup>36</sup>. Man mano che il numero di fedeli aumenta e il movimento si organizza, si opera un lavoro di riscrittura dei primi testi, sia per modificare il messaggio apocalittico che non si è avverato, sia per renderli "scrittura sacra" e fonte di legittimazione di una tradizione rivendicata. Oltre a ciò, significativa è la massiccia produzione di opere "enciclopediche".

<sup>36</sup> Si veda Berthon Jean-Pierre, Kashio Naoki, *Les nouvelles voies spirituelles au Japon*, cit., p. 72.

diche” da parte dei fondatori o fondatrici dei gruppi religiosi; questi scritti, oltre ad avvalorare l'autorità del loro autore, trasmettono una concezione del mondo, un programma religioso, un manuale per vivere meglio e, nei casi più recenti, una o più tecniche di riuscita individuale. Spesso è attraverso la lettura di questi numerosi testi, la gran parte disponibile in libreria, che avviene l'adesione al gruppo religioso. I titoli di alcune di queste “grandi opere” sono, in un certo senso, rivelatori: si pensi agli ottantuno volumi del *Reikai monogatari* (Racconto del mondo spirituale) di Deguchi Onisaburō dell'Ōmotokyō, a *Ningen kakumei* (La rivoluzione umana) di Ikeda Daisaku del Sōkagakkai o a *Seimei no jissō* (La realtà della via) di Taniguchi Masaharu del Seichō no Ie.

Questi testi sono ora disponibili anche in Internet: spesso nei siti sono riportati estratti delle scritture del movimento, atte a spiegare la dottrina o i messaggi dei leader. La struttura ipertestuale ben si adatta alle continue modifiche che alcuni gruppi apportano a certe dichiarazioni: ad esempio, in molti siti ufologi e in altri di stampo millenarista, al venir meno della profezia della fine del mondo o di eventi catastrofici al momento indicato, la data è continuamente modificata senza che rimanga traccia delle dichiarazioni fatte in precedenza. Nell'analisi dei siti è spesso difficile capire chiaramente chi crea un documento (se sia un centro di ricerca, i vertici del gruppo religioso, o i fedeli stessi) quindi valutarne con esattezza il peso strategico. In sintesi, l'enorme quantità di documenti, l'impossibilità oggettiva di raggiungere tutto ciò che la Rete contiene e la “caducità” dei siti ostacolano l'analisi del nuovo mezzo. Il testo elettronico può essere continuamente ricreato e, a differenza del libro stampato, non rimane una “copia” delle dichiarazioni fatte in precedenza: è facile quindi cambiare opinione in continuazione e modificare anche in maniera significativa l'immagine del gruppo. È ciò che stanno operando i membri dell'Aum shinrikyō: dal gennaio 2000 il sito<sup>37</sup> è stato completamente modificato perché il gruppo ha deciso di cambiare nome, Aleph, e, soprattutto, di inventare una nuova e più rassicurante immagine. La finalità del nuovo sito non è solo quella di diffondere il credo, ma di fornire informazioni riguardanti la nuova organizzazione religiosa che prende decisamente le distanze dagli episodi commessi dai vecchi membri. L'immagine

<sup>37</sup> <http://www.aleph.to>.

che si vuol fornire è quella di un gruppo pacifista e aperto al dialogo: significativa è l'assenza di riferimenti al leader Shōkō Asahara, considerato il responsabile degli attentati con il gas nervino nella metropolitana di Tōkyō, sulla cui figura era invece incentrato tutto il sito web precedente.

*Internet e la commercializzazione del sacro*

Nella società dei consumi un gruppo religioso, per poter sopravvivere, deve sapersi gestire come una qualsiasi organizzazione: è obbligato a fornire informazioni, per aggiornare i propri membri, a studiare delle tecniche di persuasione pubblicitaria per avere nuove adesioni, a promuovere vari progetti per migliorare i servizi e l'immagine del movimento e per contrastare la concorrenza di altri gruppi, a creare dei centri di pubbliche relazioni e un gruppo manageriale di gestione finanziaria. Solitamente sono i membri stessi che si specializzano nei vari settori, formando uno *staff* organizzativo simile a quello di un'azienda. Si crea, quindi, un "marketing religioso", formato dall'intreccio delle strategie studiate per attirare l'attenzione del visitatore o del fedele e per vendergli il "prodotto religioso" attraverso dei messaggi che, come sottolinea Merlini, usano una terminologia molto simile a quella del marketing aziendale, promettendo una fede che "risponde ai bisogni delle persone" e assicura la "risoluzione dei desideri insoddisfatti" <sup>38</sup>.

Questa commercializzazione del sacro è particolarmente evidente nel caso delle Nuove Religioni giapponesi dove il legame tra il gruppo e i seguaci assomiglia spesso a una transizione commerciale: l'adepto diventa un "consumatore" delle risorse spirituali e il movimento religioso un *provider of information services* <sup>39</sup>.

A partire dagli anni Settanta, le adesioni ai nuovi movimenti religiosi giapponesi non furono più per cercare un aiuto materiale e sollievo alle pene causate dalle malattie e dalla povertà, ma per colmare un vuoto spirituale e per ricercare una religione che potesse soddisfare le esigenze di autorealizzazione. Una

<sup>38</sup> M. Merlini, *Pescatori di anime...*, cit. p. 13.

<sup>39</sup> La definizione è proposta in: Shimazono Susumu, "The Commercialization of the Sacred: the Structural Evolution of Religious Communities in Japan", "Social Science Japan Journal", 1, 2, 1998, pp. 181-198.

parola chiave ricorrente nei discorsi dei leader carismatici è “consapevolezza”, di sé, del proprio destino, del proprio ruolo nella società e molti gruppi offrono gli strumenti per raggiungerla, spesso tramite costosi corsi tenuti nei templi; questi ultimi sono ormai divenuti famose mete turistiche e, di conseguenza, molti siti Web ad essi dedicati contengono informazioni su come contattarli e raggiungerli (indirizzi, numeri di telefono, mappe stradali, orari di treni o autobus).

Le istituzioni religiose, per sopravvivere e sviluppare le proprie attività devono, come qualsiasi altra organizzazione, avere dei finanziamenti. Questi derivano, innanzi tutto dalle quote versate dai fedeli, siano esse sotto forma di tassa d'iscrizione, offerta, o donazione in cambio di servizi (dalle messe in suffragio nelle chiese cattoliche, agli *ofuda* personalizzati dei santuari shintoisti). Molte Nuove Religioni sopravvivono (e non sempre a stento) grazie ai servizi religiosi offerti, agli oggetti sacri venduti, e alle donazioni dei fedeli: in alcuni casi è esplicitamente chiesto di versare una somma stabilita o addirittura, nei gruppi più settari, di donare tutto ciò che si possiede<sup>40</sup>. Le tradizionali tecniche di proselitismo si fondono, allora, con linguaggi della pubblicità commerciale.

Anche i luoghi sacri sono “commerciabili”: nelle stazioni dei metrò e dei treni, ad esempio, sono spesso reclamizzati i templi e i santuari che si trovano nei dintorni oppure sono organizzati trasporti speciali in occasione di determinate festività. Naturalmente le nuove tecnologie, quali fax e Internet, si sono dimostrate particolarmente adatte sia alla pubblicità del luogo sacro sia alla vendita di libri o oggetti, come dimostrano i numerosissimi siti dedicati ai prodotti religiosi (quali testi, amuleti, abiti da cerimonia). Tra gli esempi si potrebbe nominare la sezione *media shōkai* del sito del Konkokyō<sup>41</sup>, che offre libri, CD, videocassette, ordinabili anche per telefono o il sito-vetrina Tenseisha<sup>42</sup> collegato al sito dell'Ōmotokyō dove, ordinando tramite fax o *e-mail*, si possono acquistare libri, CD, piatti e recipienti. Infine, degno di nota era il Satyanshop del vecchio

<sup>40</sup> Nel sito del movimento Raéliano, ad esempio, si legge che per diventare membro nazionale è necessario versare al gruppo il tre per cento del reddito annuale al netto d'imposta, mentre per essere membro internazionale e quindi ottenere un più alto livello di responsabilità, la percentuale sale al sette per cento.

<sup>41</sup> <http://www.konkokyo.or.jp>.

<sup>42</sup> <http://www.mmjp.or.jp/tenseisha>.

sito dell'Aum Shinrikyō: vi si potevano trovare i volumi che “solo chi conosce ogni cosa della Vita e della Morte poteva scrivere”, cioè Asahara, CD e audiocassette con la sua voce, videocassette con le sue meditazioni, magliette, adesivi e segnapagina con la sua immagine e il cosiddetto “teleporter astrale” per esaltare la potenza energetica delle formule sacre recitate dal maestro.

Appare evidente che la struttura organizzativa delle Nuove Religioni è simile a quella delle aziende *marketing oriented* che adeguano la produzione ai desideri e ai gusti del pubblico, ne seguono i mutamenti e incoraggiano i consumatori a soddisfare le proprie esigenze proiettando su queste i loro desideri. Negli anni Ottanta le aziende giapponesi furono le prime a comprendere la necessità di dare maggiore attenzione al consumatore e il loro principale obiettivo divenne la *customer satisfaction*: più che un'espressione (soddisfazione del cliente), è un concetto che significa “creare valore per il cliente” attraverso un'offerta mirata e personalizzata. Quindi, se da un lato è vero che il processo d'industrializzazione tende ad omogeneizzare i prodotti e le loro prestazioni, è anche vero che il marketing vuole mettere a punto prodotti con prestazioni sempre più specializzate e segmentate secondo gruppi di consumatori. I clienti non comprano prodotti, ma il soddisfacimento di un'esigenza (bisogno o desiderio che sia) o la soluzione di un loro problema.

Lo stesso percorso è stato compiuto dai nuovi movimenti religiosi per i quali il ruolo dell'individuo è centrale e le esigenze del cliente-fedele sono considerate imprescindibili. Aderire a una Nuova Religione significa entrare a far parte di un gruppo di eletti: a questi privilegiati è affidato il compito di ricostruire il mondo dopo la sua fine, secondo i movimenti millenaristi, o di cambiarlo, come sostengono i movimenti legati al concetto di *yo naoshi* (rinnovamento del mondo). Altri sono invece destinati a compiere imprese gloriose, come la costruzione dell'ambasciata che accoglierà la delegazione degli Heloim che, secondo i gruppi ufologi, salverà il mondo. La strategia attuata è di rendere “necessaria” al fedele l'adesione al gruppo: le Nuove Religioni non rispondono solo alle esigenze dei seguaci, ma creano dei “bisogni”; il fedele sente allora anche l'esigenza di identificarsi anche materialmente con il movimento, indossando, mangiando, leggendo e ascoltando prodotti creati *su misura* dal “gruppo”.

In conclusione, l'adattamento della religione alle trasforma-

zioni della società industriale (pena la sua ineludibile scomparsa, secondo quanto sostenuto da Filoramo<sup>43</sup>) si è quindi compiuto profanando definitivamente ogni sfera del sacro con la sacralità tutta "secolare" del suo valore<sup>44</sup> al punto da rendere a volte difficilmente distinguibile, almeno nel caso delle Nuove Religioni giapponesi, un'attività aziendale da una formazione religiosa.

### *Conclusioni*

L'analisi delle religioni in Internet evidenzia che oggi è possibile coltivare la propria fede e partecipare alle attività dei gruppi religiosi standosene comodamente seduti in casa, di fronte allo schermo del computer. In Internet è possibile attingere al capitale simbolico messo a disposizione dai vari credi: ecco allora nascere le religioni del "fai-da-te", in cui il credente si costruisce l'oggetto religioso che meglio viene incontro ai suoi gusti e, perché no, ai suoi capricci, personalizzando il prodotto sacro offerto.

Ci troviamo di fronte a un modo nuovo di vivere la religione e di rapportarsi al problema di un dio e della salvezza, ma, a mio avviso, Internet non è la causa di questo cambiamento; è semplicemente un prodotto della stessa società che ha dato vita a un nuovo tipo di spiritualità, ed è perciò il mezzo adatto per esprimere la "nebulosa mistico-esoterica"<sup>45</sup> espressione del sacro moderno.<sup>46</sup> E, come è sempre avvenuto, la religione esprime e rispecchia le esigenze dell'epoca in cui trova espressione.

I media che nella società contemporanea si sono mischiati a ogni realtà, irradiandola, sono l'aspetto trascinante di un'espressione religiosa non più vista come unitaria, ma come caratterizzata da flussi frammentari e giustapposti, spesso in forma di patchwork o di ibridazioni. Il linguaggio religioso sceglie per

<sup>43</sup> Filoramo, *Le vie del sacro: modernità e religione*, Torino, Einaudi, 1994.

<sup>44</sup> Si veda Cesarano, *Apocalisse e Rivoluzione*, Catania, Dedalo, 1974, p. 58.

<sup>45</sup> la definizione è proposta in: Filoramo, *Le vie...*, cit., p. 33.

<sup>46</sup> Tralasciando di entrare nel merito dell'acceso dibattito a riguardo, si preferisce usare il termine moderno e non postmoderno seguendo l'osservazione di Giddens: "non era postmoderna, ma era in cui le conseguenze della modernità si fanno più radicali e universali".

esprimersi il linguaggio dei mezzi di comunicazione e del “marketing aziendale”, mentre la pubblicità (intesa, secondo la definizione di Henry<sup>47</sup>, come un vero e proprio sistema filosofico, precisamente una *pecunary philosophy*, derivato da un “irrazionale bisogno di vendere”) attinge sempre di più dagli immaginari del sacro, creando non solo una reciprocità, ma una coincidenza tra (ri)produzione materiale e spirituale. Le merci materiali vendute dalle aziende e quelle “spirituali” vendute dalle religioni, investite di attribuzioni narrative ed emotive che le rendono desiderabili anche al di fuori del loro “valore d’uso” o di un impiego pratico, non sono quantificabili per il lavoro astratto socialmente necessario in esse contenuto, ma per il potere comunicativo da esse emesso<sup>48</sup>. Il punto di incontro tra sacro e secolare sta non nella produzione delle merci materiali, ma nella creazione di immaginari, di stili di vita completi, di identità coerenti e i contenuti mediali, attraverso un meccanismo di creazione e soddisfazione di (falsi) bisogni<sup>49</sup>, costruiscono e proiettano l’immagine di un “consumatore” modello, che trova la sua identità più vera e la sua felicità nell’acquisto del “prodotto” religioso, e invitano i fedeli a riconoscersi in questo modello.

<sup>47</sup> Henry, *Culture against Man*, London, Tavistock Publications Limited, 1966.

<sup>48</sup> Canovacci, *Antropologia della comunicazione virtuale*, Genova, Costa & Nolan, 1996, p. 94.

<sup>49</sup> Ho usato l’aggettivo “falsi” secondo l’accezione intesa da Marcuse (*L’uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967, p. 25): “La maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono, il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e di odiare ciò che altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni”. Non si tratta quindi di bisogni reali, ma indotti, illusori.

*Alcuni siti Internet*

Agonshū

<http://www.agon.org>

Aum Shinrikyō

<http://www.aleph.to>

Baha'i

<http://www.bahaijp.org>

Byakkō shinkōkai

<http://www.goipeace.or.jp>

Eileen

<http://www.win.or.jp/~eileen/>

Gedatsukai

<http://www.gedatsu.org>

Honbushin

<http://www.honbushin.or.jp>

Honmon butsuryūshū

<http://honmonbutsuryushu.or.jp>

<http://www.kyohoji.oc.to/index.html>  
(tempio Kyōhō)

<http://butsuryushu.or.jp> (tempio Mio-shin)

<http://www.hbsitalia.org> (gruppo italiano)

Izumo oyashirō

<http://izumoyashiro.or.jp>

Japanese Raelian Movement

<http://www.rael.org>

<http://www.rael.org/~japan>

Iikō bukkōkai

<http://mirai.ne.jp/~gassho>

Kōfuku no kagaku

<http://www.irhpress.co.jp>

<http://www.ndj.com/irb/index.html>

Konkōkyō

<http://www.konkokyo.or.jp>

MOA Sekai Kyūseikyō

<http://www.moa.or.jp>

Ōmoto

<http://www.oomoto.or.jp>

Osho

<http://www.osho.org>

<http://www.bekkoame.or.jp/~osho/index-E.html>

Perfect Liberty kyōdan

<http://www.perfect-liberty.or.jp>

Reiha no Hikari kyōdan

<http://www.rhk.or.jp>

Reimei kyōkai

<http://www.reimei.or.jp>

Risshō kōseikai

<http://www.kosei-kai.or.jp>

Seichō no Ie

<http://www.sni.or.jp>

<http://uji.sni.or.jp> (Uji bekkaku honzan)

<http://www.snitruth.com> (Sezione americana)

Sekai Mahikari Bunmei kyōdan

<http://www.mahikari.or.jp>

<http://www.mahikari.org> (gruppo U.S.A.)

<http://www.mahikari.org.tw> (gruppo Taiwan)

Shinji Shūmeikai

<http://sbumei.org>

<http://www.miho.or.jp>

Shinreikyō

<http://www.shinreikyo.or.jp>

Sōkagakkai

<http://www.sokagakkai.or.jp>

Tendō

<http://tendo.net>

Tenrikyō

<http://www.tenrikyo.or.jp>

TAB. 1. *Dati ricavati a agosto 2001*

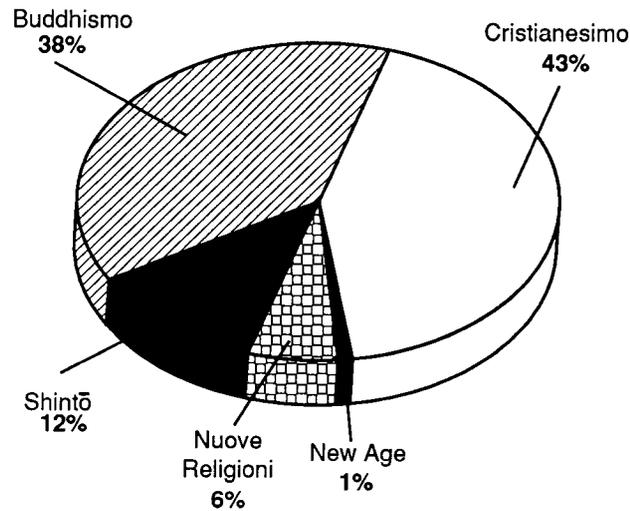
<i>Nome gruppo religioso</i>	<i>Fondatore</i>	<i>Anno fondazione</i>	<i>Indirizzo sito web</i>	<i>Anno di creazione del sito</i>
<b>Tenrikyō</b>	Nakayama Miki Oyasama (1798-1887)	1838	<a href="http://www.tenrikyo.or.jp">http://www.tenrikyo.or.jp</a>	01.05.1997
<b>Honmon Butsurūshū</b>	Nagamatsu Nissen (1817-1890)	1857	<a href="http://www.honmon-butsuryushu.or.jp">http://www.honmon-butsuryushu.or.jp</a>	1997
<b>Konkōkyō</b>	Konkō Daijin (1814-1883)	1859	<a href="http://www.konkokyo.or.jp">http://www.konkokyo.or.jp</a>	1.01.1997
<b>Ōmoto</b>	Deguchi Nao (1837-1918) Deguchi Onisaburō (1871-1948)	1899	<a href="http://www.oomoto.or.jp">http://www.oomoto.or.jp</a>	7.03.1998
<b>Perfect Liberty Kyōdan</b>	Miki Tokuharu (1871-1938) Miki Tokuchika (1900-1983)	(1925) <sup>o</sup> 1946	<a href="http://www.perfect-liberty.or.jp">http://www.perfect-liberty.or.jp</a>	1996
<b>Seichō no Ie</b>	Taniguchi Masaharu (1893-1985)	1930	<a href="http://www.sni.or.jp">http://www.sni.or.jp</a> <a href="http://uji.sni.or.jp">http://uji.sni.or.jp</a>	ott. 1996 nov. 1997
<b>Sōkagakkai</b>	Makiguchi Tsunesaburō (1871-1944)	1930	<a href="http://www.sokagakkai.or.jp">http://www.sokagakkai.or.jp</a>	1996
<b>MOA Sekai Kyūseikyō</b>	Okada Mokichi (1882-1955)	1935	<a href="http://www.moa.or.jp">http://www.moa.or.jp</a>	1995
<b>Risshō Kōseikai</b>	Naganuma Myōkō (1889-1957) Niwano Nikkyō (1906- )	1938	<a href="http://www.kosci-kai.or.jp">http://www.kosci-kai.or.jp</a>	05.03.1998
<b>Shinreikyō</b>	Ōtsuka Manichi kyōsosama (1891-1972)	1947	<a href="http://www.shinreikyō.or.jp">http://www.shinreikyō.or.jp</a>	11.02.1997
<b>Byakkō Shinkōkai</b>	Goi Masahisa (1916- 1980)	1951	<a href="http://www.goipeace.or.jp">http://www.goipeace.or.jp</a>	28.01.2000
<b>Agonshū</b>	Kiriyama Seiyū (1921- )	1954	<a href="http://www.agon.org">http://www.agon.org</a>	1996
<b>Reiha no Hikari kyōkai</b>	Hase Yoshio	1954	<a href="http://www.rhk.or.jp">http://www.rhk.or.jp</a>	1998
<b>Tōitsu kyōkai (Unification Church)</b>	Moon Sun Myung (1920- )	1959	<a href="http://unification.net">http://unification.net</a> <a href="http://www.bekkoame.or.jp/~j-carp/windex.html">http://www.bekkoame.or.jp/~j-carp/windex.html</a> *	1996

<b>Sekai Mahikari Bunmei kyōdan</b>	Okada Kōtama (1901-1974)	1959	<a href="http://www.mahikari.or.jp">http://www.mahikari.or.jp</a>	
<b>Osho</b>	Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990)	1964	<a href="http://www.osho.org">http://www.osho.org</a>	31.12.1995
<b>Honbushin</b>	Ōnishi Tama (1916-1969)	1961	<a href="http://www.honbushin.or.jp">http://www.honbushin.or.jp</a>	1997
<b>Jikō Bukkyōkai</b>	Yanase Giryō (1929-1993)	1970	<a href="http://mirai.ne.jp/~gassho">http://mirai.ne.jp/~gassho</a>	1999
<b>Reimei kyōkai</b>	Tada Mitsuyuki	1970	<a href="http://www.reimei.or.jp">http://www.reimei.or.jp</a>	16.12.1997
<b>Shinji Shūmeikai</b>	Koyama Mihoko (1910- )	1970	<a href="http://shumei.org">http://shumei.org</a> <a href="http://www.miho.or.jp">http://www.miho.or.jp</a>	gen. 2000
<b>Japanese Raelian Movement</b>	Claude B. Rael (1946- )	1980	<a href="http://www.rael.org">http://www.rael.org</a> <a href="http://www.rael.org/~japan">http://www.rael.org/~japan</a>	nov. 1999
<b>Aum Shinrikyō</b>	Asahara Shōkō (1955- )	1984	<a href="http://aum-internet.org">http://aum-internet.org</a>	1997
<b>Kōfuku no Kagaku</b>	Ōkawa Ryūhō (1956- )	1986	<a href="http://www.irhpress.co.jp">http://www.irhpress.co.jp</a>	1999
<b>Eileen</b>	Eileen Lakes (1958- )	1992	<a href="http://www.win.or.jp/~eileenl">http://www.win.or.jp/~eileenl</a>	1996

° La data 1925 si riferisce alla fondazione di Hito no Michi Kyōdan, che poi divenne PL kyōdan

\* Sito del *Japanese Collegiate Association for the Research of the Principle*, gruppo giapponese legato a Unification Church

TAB. 2. Gruppi religiosi YAAHOO!-JAPAN (gennaio 2002)



TAB. 3. Lingua utilizzata nei Web-sites

Gruppo religioso	Lingua
Tenrikyō	Giapponese e inglese. <i>Welcome</i> nell' <i>home-page</i> in: arabo, cinese, inglese, francese, tedesco, italiano, coreano, nepalese, portoghese
Konkōkyō	Giapponese e inglese
Honmon Butsurūshū	Giapponese, inglese e portoghese
Ōmoto	Giapponese (anche in <i>rōmaji</i> ), inglese, portoghese, esperanto
Perfect Liberty Kyōdan	Giapponese, spagnolo, portoghese, inglese
Seichō no Ie	Sito ufficiale solo in giapponese Sito di Uji in giapponese, inglese e portoghese
Sōkagakkai	Giapponese, inglese, cinese
MOA Sekai Kyūseikyō	Giapponese, inglese
Risshō Kōseikai	Giapponese, inglese
Shinreikyō	Giapponese, inglese (non tutto)
Reimei Kyōkai	Giapponese, inglese

IL SACRO IN INTERNET. LE NUOVE RELIGIONI GIAPPONESI

<b>Gruppo religioso</b>	<b>Lingua</b>
<b>Byakkō Shinkōkai</b>	Inglese, giapponese
<b>Reiha no Hikari kyōkai</b>	Giapponese
<b>Agonshū</b>	Giapponese
<b>Tōitsu kyōkai</b>	Giapponese e alcune parti in inglese
<b>Sekai Mahikari Bunmei kyōdan</b>	Giapponese, inglese, cinese
<b>Osho</b>	Giapponese, inglese, francese, tedesco, coreano, italiano, olandese, greco
<b>Honbushin</b>	Giapponese, alcune parti in inglese
<b>Jikō Bukkyōkai</b>	inglese, giapponese
<b>Shinji Shūmeikai</b>	Inglese
<b>Movimento Raëliano</b>	Giapponese, inglese, francese, tedesco, italiano, spagnolo, olandese, portoghese, svedese, indonesiano, ebraico, arabo, farsi, coreano, cinese classico e semplificato
<b>Aum Shinrikyō</b>	Giapponese e inglese. Un tempo anche russo
<b>Kōfuku no Kagaku</b>	Giapponese, inglese, tedesco, portoghese, francese
<b>Eileen</b>	Giapponese, inglese

TAB. 4. *E-mail, mailing list, news groups, BBS (agosto 2001)*

<i>Nome gruppo religioso</i>	<i>Indirizzo e-mail</i>	<i>Quantità di lettere ricevute</i>	<i>Presenza di mailing list, news groups, BBS</i>
Tenrikyō	Letter@tenrikyo.or.jp kaiden@tenrikyo.or.jp	5/10 al giorno	
Konkōkyō	konkokyo_ic@muh.biglobe.ne.jp	1 ogni 1/2 settimane	KONKONET Service: Forum e scambio informazioni
Honmon Butsuryushū	info@honmon- butsuryushu.or.jp°		Collegamento con Buddhist Forum di AOL BBS
Ōmoto	webmaster@oomoto.or.jp	1 ogni 2 giorni	
Perfect Liberty Kyōdan	pl-info@perfect-liberty.or.jp		
Seichō no Ie	info-honbu@sni.or.jp info@uji.sni.or.jp*	455 in 40 mesi, 11 al mese circa una ogni tanto	
Sōkagakkai	Webmaster@sokagakkai.or.jp	in media 30 al giorno	BBS: SOKANET viewers
MOA Sekai Kyūseikyō	www-admin@moa.or.jp		
Risshō Kōseikai	Yukimasa.hagiwara@kosci- kai.or.jp	Tre al giorno sito giapponese, 10 al mese sito inglese	
Shinreikyō	Info@shinreikyō.or.jp	poche a settimana	SRKnet mailing list
Reimei Kyōkai	kyokai@reimei.or.jp	10 al giorno	

Byakkō Shinkōkai	wpp@worldpeace-jp.org wpp@compuserve.com**		mailing list
Reiha no Hikari Kyōkai	info@rhk.or.jp		
Tōitsu kyōkai	j-carp@ppp.bekkoame.ne.jp webmaster@hsanahq.org***		
Sekai Mahikari Bunmei Kyōdan	Info@mahikari.or.jp		mailing list
Osho	Oshio@vir.bekkoame.ne.jp		
Honbushin	Namu@honbushin.or.jp	1 al giorno	
Jikō Bukkyōkai	gasso@he.mirai.ne.jp	30 in un anno	Message board
Shinji Shūmeikai	Shumei.america@juno.com		
Japanese Raelian Movement	CYLO3333@nifty.ne.jp		Chatroom, conferenze on- line, sala giochi 3D
Aum Shinrikyō	club@aum-internet.org°		
Kōfuku no Kagaku	Web_office@irhpress.co.jp		
Eileen	Eileenl@super.win.ne.jp	10 al giorno	eGroup: Eileen Net Eileenl Net UFO Message Board

° indirizzo non attivo

\* indirizzo relativo a Uji

\*\* indirizzo della sede tedesca che gestisce il sito <http://igc.org/wpps/info.html>.

\*\*\* indirizzo sede centrale

*Le Nuove Religioni e le religioni on-line*

- Berthon, J.P., Kashio Naoki, *Les nouvelles voies spirituelles au Japon: état des lieux et mutations de la religiosité*, "Archives de Sciences Sociales des Religions", 109, 2000, pp. 67-85.
- Campbell, H., *Plug In, Log On, and Drop Out?: the Impact of the Internet on the Religious Community*, presented at "The British Association for the Study of Religion", 16 Settembre 1998, *on line* <http://www.ed.ac.uk/~ewcv24/BASR.htm>.
- Chama, J., *Finding God on the Web*, "Time", 148, 25, 16 dicembre 1996, pp. 40-47.
- Chryssides, *New Religions and the Internet*, "Diskus" (The On-disk Journal of International Religious Studies), 4, 2, 1996, *on-line*. [http://www.uni.marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides\\_3.html](http://www.uni.marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus/chryssides_3.html).
- Filoramo, G., *Le vie del sacro: modernità e religione*, Torino, Einaudi, 1994.
- Hardacre, H., *Kurozumikyō and the New Religions of Japan*, Princeton, Princeton UP, 1986.
- Kurosaki Hiroyuki (hen), *Denshi nettowākingu no fukyū to Shūkyō no hen'yō. The Spread of Electronic Networking and the Transformation of Religion*, Tōkyō, Kokugakuin daigaku, 2000, introduzione reperibile *on-line*: <http://www.st.rim.or.jp/~noir/sentr>.
- Inoue Nobutaka, *Recent Trends in the Study of Japanese New Religions*, "New Religions Contemporary Papers in Japanese Religion", vol. 2, 1991, *on-line*. <http://www.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cpjr/newreligions/inoue.html>.
- Inoue Nobutaka, *Shinshinshūkyō gainen no gakujutsuteki yukōsei ni tsuite* (Sulla validità scientifica del concetto di "Nuove Nuove Religioni"), "Shūkyō to shakai", vol. 3, 1997, pp. 3-24.
- Inoue Nobutaka *et alii* (eds.), *Shinshūkyō jiten* (Dizionario delle Nuove Religioni), Tōkyō, Kōbundō, 1990.
- Merlini, M., *Pescatori di anime*, Roma, Avverbi, 1997.
- Mullins, M., Shimazono Susumu, and Swanson, P., (eds.), *Religion and Society in Modern Japan. Selected Readings*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1993.
- Nishiyama Shigeru, *Shinshūkyō no genkyō* (La situazione attuale delle "Nuove Religioni"), "Rekishū kōron", 5-7, 1979, pp. 33-37.
- Reader, I., *Religion in Contemporary Japan*, London, Macmillan, 1990.
- Shimazono Susumu, *Shinshinshūkyō to shūkyō boom* (Le Nuove Nuove Religioni e il boom religioso), Tōkyō, Iwanami, 1992.
- Shimazono Susumu, *Seishin sekai no yukue: gendai sekai to shinreisei undō* (L'avvenire del "mondo spirituale": i nuovi movimenti spirituali e il mondo contemporaneo), Tōkyō, Tōkyōdōshuppan, 1996.
- Stoll, K., *Pay Now, Pray Later. The Emergence of the Electronic Church*, "Diskus", 1, 1, 1993, pp. 2-14, *on-line*, <http://www.uni->

- marburg.de/fb03/religionswissenschaft/journal/diskus/stoll\_1.htm.  
Tamura Takanori, *How Does the Internet Work for Religions Based in Japan?*, 1998, *on-line*, <http://www.geocities.co.jp/Technopolis/32487howdoes.htm>.  
Tosa Masaki, *Intānetto to shūkyō* (La religione e Internet), Tōkyō, Iwanami, 1998.

*I mass-media e la società contemporanea*

- Adorno, T.W., Horkheimer, M., *La dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.  
Baldi, B., Borello, E., Borello, L., Gobbi Sica, G., Pellicelli, G., Mezzani, A., *I segni ritrovati. La comunicazione pubblicitaria tra persuasione e mercato*, Chieri (To), TTS, 1996.  
Balle, F., *Medias et sociétés*, Paris, Montchrestien, 1994.  
Benjamin, W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 1966.  
Canevacci, M., *Antropologia della comunicazione visuale*, Genova, Costa & Nolan, 1996.  
Debord, G., *La société du spectacle*, Paris, Champ Libre, 1971.  
Henry, J., *Culture against Man*, London, Tavistock Publications, 1966.  
Marcuse, M., *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967.  
McLuhan, M., *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore, 1968.  
Mcquail, D., *Sociologia dei media*, Bologna, Il Mulino, 1996.  
Louart, B., *Technologie contre Civilisation*, Paris, Champ Libre, 1999.  
Negroponte, N., *Essere digitali*, Milano, Sperling&Kupfer, 1995.  
Ritzer, G., *Enchanting a Disenchanted World: Revolutioning the Means of Consumption*, Thousand Oaks, London, New Delhi, Pine Forge Press, 1999.  
Stool, C., *Silicon Snake Oil: Second Thoughts on the Information Highway*, New York, Anchor, 1996.

*ABSTRACT*

This article examines the relationship between the New Japanese Religions and the Internet.

First of all the computer mediated communication (i.e. CMC) creates a new communication environment that offers the promise of overcoming the boundaries and differences tied to identities, gender, ethnicity, social class or citizenship. According to some scholars this "virtual community" is a solution for anomy and loneliness in the contemporary world, but actually it is an "unreal universe" based on "a soluble tissue of nothingness".

By joining newsgroups and e-mail lists people may engage in public discussions on religious matters and they can patch together a religious system of their own based on beliefs and ideas they gather from others on the Internet. Some people see the Net itself as a metaphor for God: in their eyes the Web is more than just a global tapestry of personal computers; it becomes a god-machine, a tech-mirror of their soul in this hyper-technological world.

In the end "religious marketing", that is the suasive strategies applied to attract new visitors and to "sell" religious products, makes the New Japanese Religions attractive to people living in a competitive society where industrialization and urbanization have advanced and changes have been extreme. In the contemporary society the ties between New Religions and their followers have increasingly taken on the character of commercial transactions, so the followers have become "consumers" of religious resources, and the religious group a "provider of information services".

*KEY WORDS*

Internet, Japan, New Religions.

Sara Vincenzi

VIA DEL BUDDHA E VIA DEL BODHISATTVA NELLE  
PRIME TRADUZIONI CINESI DEI SŪTRA MAHĀYĀNA

Uno studio sulla traduzione di Lokakṣema  
dell'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*

I. *Introduzione*

L'attività di traduzione di testi buddhisti in Cina viene generalmente datata a partire dall'anno 148 d.C., anno in cui giunse a Luoyang, allora capitale dinastica degli Han Posteriori, il missionario parto An Shigao. Egli si occupò principalmente della traduzione di *sūtra* di tradizione Hīnayāna, appartenenti al genere cosiddetto *chanshu*, ossia testi di pratiche meditative e testi di Abhidharma. È soltanto con l'arrivo a Luoyang del missionario indoscita Lokakṣema che, per la prima volta in territorio cinese, compaiono testi appartenenti al Grande Veicolo. Il corpus di Lokakṣema costituisce la più antica testimonianza dell'introduzione del Mahāyāna in Cina e, più in generale, di testi appartenenti a questa tradizione dottrinale, dal momento che gli "originali"<sup>1</sup> sanscriti di cui disponiamo sono di molti secoli posteriori ai testi cinesi.

A Lokakṣema è in particolare attribuita l'introduzione in Cina di una specifica tradizione testuale, quella della *prajñāpāramitā*, "Perfezione della Sapienza", che tanta importanza avrà negli sviluppi successivi del Buddhismo cinese. Il suo *Daoxing (banruo) jing*, "*Sūtra della Pratica della Via*", è la più antica traduzione pervenutaci dell'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, "*Sūtra della Perfezione della Sapienza in ottomila śloka*", vero e proprio testo capitale di questa tradizione dottrinale,

<sup>1</sup> Si veda De Jong J.W. 1968, *Buddha's Word in China*, Canberra, 28<sup>th</sup> George Ernest Morrison Lecture delivered at the Australian National University.

sulla base del quale tutti gli altri testi più estesi si sono sviluppati.

Come è stato da più parti sottolineato<sup>2</sup>, il processo stesso di traduzione deve avere molto probabilmente influenzato la comprensione da parte degli uditori dei concetti esposti, ancora così estranei e lontani dalla mentalità cinese, nonché la formazione di un "Buddhismo autoctono", con caratteri marcatamente locali. La dimensione di oralità che caratterizza le prime traduzioni cinesi contribuì senza dubbio a chiarire, ma allo stesso tempo anche ad adattare, quei concetti filosofici del pensiero buddhista indiano che in Cina difficilmente avrebbero altrimenti trovato un corrispettivo culturale.

L'attività di traduzione dei primi maestri sembra svolgersi rispondendo a due distinte esigenze: adesione all'originale ed interpretazione filosofica del testo. Se da un lato il desiderio di aderenza al testo originario porta spesso ad una traslitterazione fonetica, talvolta incomprensibile senza il ricorso al corrispondente sanscrito come nel caso delle traduzioni di Lokakṣema, dall'altro l'importanza attribuita all'esegesi del testo porta ad una "spiegazione" che si fa essa stessa insegnamento e quindi dottrina<sup>3</sup>. In un certo senso, il testo si autoleggitima, collocandosi nel solco della tradizione indiana, ma allo stesso tempo proponendosi come qualcosa di indipendente, dotato di una propria vita e di una propria forza di suggestione alla quale contribuì sicuramente la recitazione liturgica che molto spesso accompagnava questi *sūtra*. Il maestro traduttore si configura come vero e proprio tramite tra la sacralità del testo e coloro che lo odono, egli stesso diviene primigenia forma di "commentario vivente" che ha il compito di annullare la separatezza che si impone tra la sfera del sacro e gli uditori profani. In questo primo periodo di diffusione del Buddhismo il maestro traduttore è *pusa*, "bodhisattva", "essere dell'illuminazione", colui che porta *lumen* svelando il testo e rendendolo accessibile, per quanto esso resti inesorabilmente paradigma di sacralità al di sopra della concretezza

<sup>2</sup> In particolare si veda l'opera fondamentale di Zürcher E. 1972 (2<sup>a</sup> ed.), *The Buddhist conquest of China*, Leiden, E.J. Brill.

<sup>3</sup> Si veda Zacchetti S. 1996, "Il *Chu sanzang jiji* di Seng You come fonte per lo studio delle traduzioni buddhiste cinesi: lo sviluppo della tecnica di traduzione dal II al V secolo d.C.", in *Annali di Ca' Foscari*, XXXV, 3 (serie orientale 27), 1996, pp. 347-374.

che gli è attribuita dalla sua collocazione nello spazio e nel tempo degli uomini.

Non sappiamo con esattezza quali pratiche fossero associate a questo tipo di testi, ma sappiamo che molto spesso erano considerati aventi vere e proprie proprietà taumaturgiche di magici talismani, in grado di proteggere chi ne pronunciava anche soltanto il contenuto dal veleno di serpenti, dalla morte per mezzo dell'acqua o del fuoco, da attacchi di possessione demoniaca e da calamità naturali<sup>4</sup>. Essi costituivano, per così dire, dei veri e propri paradigmi di sacralità il cui valore liturgico era sicuramente avvalorato dalla recitazione. Ciò sembra confermato non solo dall'importanza della sfera orale nella traduzione<sup>5</sup>, ma anche dalla struttura stessa dei testi, caratterizzata da un uso abbondante di ripetizioni e formule fisse ricorrenti.

Come ha giustamente sottolineato Tsukamoto Zenryū<sup>6</sup>, nelle prime traduzioni cinesi di Lokakṣema e An Shigao elementi di derivazione Hīnayāna e Mahāyāna sembrano convivere pacificamente:

"... The Chinese, for their part, had no idea that in India the Greater Vehicle and the Lesser Vehicle were in mutual opposition, critical of each other, even intolerant of each other. In this way, the Buddhism of China, which from the very outset accepted on faith as the sermons of the Buddha Himself the scriptures of two schools which in their native land were in mutual opposition, which, in other words, accepted the whole thing in one lump as the "Bhudda's teaching" (*Fo jiao*), set out on a path leading to a peculiar development, one premised on a amalgam of the two Buddhism, Mahāyāna and Hīnayāna, which in India were in fact rivals."<sup>7</sup>

In effetti, è soltanto all'inizio del V secolo, con l'arrivo di Kumārajīva a Chang'an, che i Buddhisti cinesi compresero pienamente che Grande Veicolo e Piccolo Veicolo facevano riferimento a due scuole di pensiero distinte l'una dall'altra.

Ma chi erano, quindi, i primi seguaci di quello che è stato definito *Early Middle Mahāyāna*?<sup>8</sup> Quale era la loro identità

<sup>4</sup> Si veda Harrison P. 1993, "The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras: Some Notes on the Work of Lokakṣema", in *Buddhist Studies Review*, 10, 2, pp. 135-177.

<sup>5</sup> Si veda Zacchetti S. 1996, *op. cit.*, *passim*.

<sup>6</sup> Si veda Tsukamoto Zenryū 1985, Hurvitz L. (tr.), *A History of Early Chinese Buddhism*, Tokyo, 2 voll.

<sup>7</sup> Si veda Tsukamoto Zenryū 1985, *op. cit.*, p. 80.

<sup>8</sup> Vedi Harrison P. 1993, *op. cit.*, pp. 135-177.

culturale e come essi percepivano il loro esser parte di questa nuova spiritualità? Innanzitutto, a conferma di quanto sopra accennato a proposito della mancanza di una distinzione rigida all'interno del Saṅgha tra Grande e Piccolo Veicolo, è bene sottolineare che, nelle prime traduzioni cinesi dei *sūtra* mahāyāna appare assai di rado il termine stesso mahāyāna, generalmente traslitterato con l'espressione *mohēyan* o tradotto con *dadao*, "Grande Via". Non molto frequente è anche il termine *bodhisattvayāna*, *pusadao*, "Via del Bodhisattva", nonostante la figura del bodhisattva rappresenti il vero e proprio nuovo modello di autorità spirituale peculiare del Grande Veicolo. Come ha sottolineato Paul Harrison<sup>9</sup>, è proprio nel modo in cui la figura del bodhisattva viene trattata che è possibile osservare come questi primi maestri Mahāyāna concepivano la loro identità ed il loro ruolo all'interno del mondo buddhista.

Nei testi ci si riferisce al bodhisattva con il termine cinese *pusa*, termine che, inizialmente, come si è visto, viene utilizzato anche per designare i traduttori, i maestri che per primi si dedicarono all'insegnamento della dottrina in territorio cinese. Molto spesso viene fatta una distinzione tra i bodhisattva "rinunciati", ovvero coloro che avevano lasciato la loro vita domestica abbracciando lo status monastico, e i cosiddetti "householder bodhisattva"<sup>10</sup>, ossia laici che praticavano la propria religione rimanendo a pieno titolo membri della società. Nel *Daoxing jing*, si parla di queste figure di bodhisattva e, se si considera che nel primo periodo di diffusione del Buddhismo in Cina i seguaci indigeni dovettero essere stati per la maggioranza laici, è abbastanza comprensibile il motivo per cui i missionari selezionarono questi testi per le loro prime traduzioni. Infatti, essendo ancora pressoché assente uno stato monastico istituzionalizzato, probabilmente molti laici cinesi si avvicinarono a questi scritti proprio per il loro carattere di manuali pratici, all'interno dei quali erano contenuti i principi fondamentali di quella che doveva apparire agli occhi dei seguaci cinesi una filosofia di vita. Di questi bodhisattva laici si dice che possono continuare a vivere nel mondo, pur essendo altro da esso.

<sup>9</sup> Vedi Harrison P. 1987, "Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna", in *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 10, 1, pp. 211-234.

<sup>10</sup> Vedi Harrison P. 1993, *op. cit.*, pp. 139-150.

Probabilmente questi primi fedeli del Grande Veicolo percepivano sé stessi e la propria identità religiosa anche attraverso la relazione con altri buddhisti e con i seguaci di altre fedi. Nei confronti di questi ultimi, spesso appellati come *yudaoren*, “gente di altre Vie”, vi è nei testi un atteggiamento piuttosto critico anche se la confutazione di altre dottrine non sembra mai interessare molto. Per quanto riguarda la relazione con gli altri seguaci della Via del Buddha, pur non esistendo, come abbiamo già detto, una distinzione rigida tra Grande Veicolo e Piccolo Veicolo, tuttavia i testi si prodigano nella formulazione di una vera e propria gerarchia dei conseguimenti spirituali che va dallo stato di persona ordinaria a quello di Buddha<sup>11</sup>. Il bodhisattva viene ripetutamente esortato a non regredire allo stato di arhat e, tuttavia, di questi ultimi non si dà esclusivamente una nozione negativa: dal momento che il bodhisattva aspira al raggiungimento del nirvana per tutti gli esseri senzienti non stupisce che si cerchi una collocazione anche per gli arhat nell’immaginario fantasmagorico del Mahāyāna.

Nel *Daoxing jing*, come in gran parte della letteratura sulla *prajñapāramitā*, il termine bodhisattva ricorre con significati diversi, che corrispondono a diversi stadi della sua carriera: “all’inizio, con la formulazione del voto, il bodhisattva è un essere che si propone la meta ardua e talvolta irraggiungibile dell’attingimento del nirvana per tutti gli esseri senzienti. Egli è, quindi, semplicemente un aspirante ed è questo il significato più specificatamente mahāyāna ed anche più innovativo del termine. Raggiunti gli ultimi stadi del suo cammino il bodhisattva diviene, invece, un vero e proprio “futuro Buddha” ed in questa accezione il termine bodhisattva ha la stessa valenza che nelle tradizioni pre-mahāyāna. È proprio su questa distinzione che è fondato il culto, tuttora vivissimo in

<sup>11</sup> Nel *Daoxing jing* vengono elencati sette stadi: *śrota-āpanna*, ovvero il primo stadio della Via dell’arhat, quello degli *śrāvaka*, gli “uditore”, di coloro, cioè, che, entrati nel flusso della via buddhista, si oppongono al ciclo delle rinascite; *sakṛdāgāmin*, il secondo grado della Via dell’arhat, che prevede una sola ed ultima rinascita; *anāgāmin*, “colui che non fa più ritorno”, ovvero colui che non rinascerà in questo mondo, ma nei cieli del *Rūpadhātu* o dell’ *Arūpadhātu*, dove raggiungerà il nirvana; l’arhat, il *pratyekabuddha* o “illuminato solitario”, il bodhisattva e infine lo stato di Buddha.

tutta l'Asia Orientale, di alcuni bodhisattva già realizzati, come Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Samantabhadra e altri ancora”<sup>12</sup>. Nel testo in esame, non troviamo traccia di culto di questi “Bodhisattva Celesti”, che è probabilmente uno sviluppo successivo. Vi è anzi un'esortazione ricorrente a non venerare i bodhisattva, ma a seguirne l'esempio.

Questa è dunque, in un certo senso, la risposta dei primi seguaci del Mahāyāna allo spinoso problema del rapporto con la tradizione. Da un lato essi sentivano sicuramente l'urgenza di ricollegarsi ad una tradizione regolare come “mezzo di riconoscimento”, dall'altro si trovavano di fronte al problema di come inserirsi in questa tradizione senza soluzione di continuità: all'incirca quattro secoli dopo la morte del Buddha storico, i nuovi fedeli aspiravano al raggiungimento dell'illuminazione guardando ad un nuovo modello di autorità spirituale, il bodhisattva, nella cui carriera sapienza e compassione si fondevano in modo indissolubile, dando più vasto respiro a quel carattere di “Via Soteriologica” che è insito nel Buddhismo stesso.

## II. *Il Daoxing jing*

Il *Daoxing jing*, “*Sūtra della pratica della Via*”, è la più antica traduzione cinese dell'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, “*Sūtra della Perfezione della Sapienza in ottomila śloka*”, uno dei testi chiave di tutta la tradizione mahāyāna che contiene già in nuce molti degli sviluppi dottrinali successivi e il cui tema centrale può essere identificato nella pratica e nella carriera del bodhisattva. In questo studio mi soffermerò in particolare sul primo capitolo del testo in questione; il primo *juan* del *Daoxing jing* costituisce, infatti, il nucleo più antico dell'intera opera: può essere considerato come un vero e proprio *sūtra* a sé stante il quale contiene, seppure in forma piuttosto sintetica, tutte le tematiche principali e quindi costituisce il più antico testo della *prajñāpāramitā* e del Mahāyāna in generale.

<sup>12</sup> Zacchetti S. 1995-1996, *Introduzione al pensiero buddhista cinese dalle origini a Kumarajiva*, Dispense per il corso di Religioni e Filosofie dell'India [materiale inedito], Università di Venezia, p. 12.

Il colophon della traduzione è stato preservato nel *Chu Sanzang jiji*, "Raccolta di memorie sulla traduzione dei tre canestri", (pp. 47c, 4-9): esso ci informa che la traduzione venne completata il 26 ottobre del 179 d.C., durante il regno dell'imperatore Lingdi degli Han Posteriori e che Lokakṣema lavorò con l'indiano Zhu Foshuo che aveva portato il testo dall'India e che in tale occasione ne recitò l'originale<sup>13</sup>. Scarse sono le notizie che disponiamo sul suo traduttore, Lokakṣema: secondo la biografia contenuta nel *Chu Sanzang jiji* il suo arrivo a Luoyang si può collocare verso la fine del regno di Huandi, attorno al 167 d.C.<sup>14</sup>. Lokakṣema lavorò a Luoyang con quattro collaboratori: l'indiano Zhu Shufo ed i tre laici cinesi Meng Fu, Zhang Lian e Zi Bi. Il corpus delle traduzioni a lui attribuite è composto da quattordici testi, di cui nove tutt'ora esistenti, tutti appartenenti al Mahāyāna e di cui soltanto otto sono considerati da Zürcher di certa attribuzione<sup>15</sup>. Questi testi ci permettono di studiare l'origine e lo sviluppo del Buddhismo Mahāyāna che sono stati, e sono ancora oggi, oggetto di dibattito tra gli studiosi<sup>16</sup>.

Da un punto di vista strettamente cronologico, non sappiamo esattamente quando nacque il Mahāyāna e gli unici elementi sicuri di cui disponiamo per ricostruire una possibile datazione sono costituiti dalle date delle prime traduzioni dei *sūtra* in cinese. Tuttavia non possiamo affermare che i *sūtra* di Lokakṣema, poiché furono i primi ad essere tradotti in cinese, furono anche i primi ad essere scritti. I testi tradotti da Lokakṣema mostrano già un tale sviluppo dottrinale e testuale da implicare un processo di composizione dei loro originali di almeno un paio di secoli, fatto, questo, che ha portato Paul Harrison a classificare questi testi come appartenenti alla fase detta "Early-Middle Mahāyāna". Data la scarsità di fonti che permettano un'adeguata periodizzazione della letteratura mahāyāna, le traduzioni di Lokakṣema, nonostante

<sup>13</sup> Altre informazioni relative alla biografia di Lokakṣema si possono trovare in Zürcher E. 1972, *op. cit.*, 35-40.

<sup>14</sup> Seng You, *Chu Sanzang jiji* (T2145), p. 95c: "... Alla fine del regno di Huandi viaggiò fino a Luoyang. Nel periodo di tempo tra le ere Guanghe (178-183 d.C.) e Zhongpin (184-188 d.C.) del regno di Lingdi tradusse dalla lingua straniera il *Banruo daoxing pin...*".

<sup>15</sup> Si veda Zürcher E. 1991, *op. cit.*, pp. 289-299.

<sup>16</sup> Si veda Williams P. 1989, *Mahāyāna Buddhism*, London & New York (trad. it. *Il Buddhismo Mahāyāna*, Roma, Ubaldini, pp. 9-45).

la loro insufficienza proprio in quanto traduzioni, ci offrono comunque una panoramica sullo stadio di sviluppo che il Mahāyāna raggiunse in Cina nella metà del II secolo d.C., sulle pratiche che comprendeva e sulle dottrine professate all'epoca.

Scritto in una lingua cruda e talvolta difficilmente intelligibile, se paragonato al testo sanscrito il *Daoxing jing* presenta numerose omissioni, mentre molte altre parti risultano abbreviate. Talvolta il testo sembra essere più vicino ai *sūtra* maggiori sulla Perfezione della Sapienza che all'*Aṣṭa* stessa e spesso presenta grandi differenze che non sono semplicemente spiegabili come incomprensioni del traduttore. Abbondano le ripetizioni di quelle categorie e attributi specifici del Buddha che saranno parte dominante della letteratura successiva e che di fatto evidenziano quanto la nuova dottrina della Perfezione della Sapienza sia per certi aspetti debitrice del lessico tecnico dell'Abhidharma. D'altra parte, bisogna sempre ricordare che buona parte delle tecniche meditative tradizionali buddhiste si basa sulla ripetizione di numerose *mātrkā* che associano certi principi ad un numero di categorie fisse. Probabilmente la ripetizione era dettata sia da un'esigenza stilistica, volta a riproporre lo stile espositivo caratteristico della letteratura buddhista indiana, sia dalla necessità di sottolineare maggiormente quei concetti che avrebbero necessitato di una spiegazione da parte del traduttore.

### III. *Via del Buddha e Via del Bodhisattva*

Antica testimonianza delle dottrine del Grande Veicolo, il *Daoxing jing* presenta, per la prima volta ai fedeli cinesi, la figura del bodhisattva, la cui pratica spirituale, guidata dalla Perfezione della Sapienza e dalla compassione, è al centro dell'interesse dell'opera.

Mentre il Buddha storico, rivolgendosi al dolore degli esseri, aveva mostrato una via fondata sulla legge della coproduzione condizionata e sulle quattro nobili verità, ora invece la pratica del Grande Veicolo si rivolge all'esperienza vissuta in pienezza, "là ove nulla nasce e nulla scompare". Il nuovo insegnamento approfondisce e amplia abbracciando l'intero mondo degli esseri senzienti e la preoccupazione per la salvezza degli esseri diviene un tutt'uno con quella per la libe-

razione. La figura del bodhisattva realizza nella sua esperienza mistica un'interazione perfettamente armonica di sapienza e compassione, elementi strettamente interdipendenti l'uno all'altro poiché la sapienza preserva la pratica del Bodhisattva dall'attaccamento agli esseri, mentre la compassione preserva l'attività salvifica da una visione nichilista. Strettissimo è, nel testo, il legame tra Perfezione della Sapienza e "Via del Bodhisattva", non sussiste l'una senza l'altra e l'una è il carattere distintivo dell'altra. Così, infatti, il *Daoxing jing*:

Quando un Bodhisattva pratica la Perfezione della Sapienza è libero dal condizionamento di tutti i nomi e di tutti i *dharmā*. È questo il motivo per cui il *samādhi* non ha confini ed è al di là di ogni norma. Questo è ciò che tutti gli arhat ed i pratyekabuddha non riescono a raggiungere.<sup>17</sup>

Nel *Daoxing jing* troviamo esposti, seppur in forma sintetica, tutti i punti principali della nuova ontologia del Mahāyāna, in particolare quella dottrina della vacuità che tanto è fondante nell'attività salvifica del bodhisattva. Si dice infatti che:

- i *dharmā* sono vuoti. Il termine sanscrito ricorrente è *svabhāvasūnya* e indica che l'essere proprio dei *dharmā* è caratterizzato dalla vacuità. Così nelle parole di Subhūti:

Io non riesco a vedere un bodhisattva dotato di un proprio *dharmā*. Sia il termine che il *dharmā* bodhisattva sono assolutamente non esistenti e per tanto io non vedo alcun bodhisattva, né ne vedo la sua esistenza.<sup>18</sup>

- i *dharmā* sono non esistenti, poiché ciò che non ha essere proprio non è esistente; l'assenza di natura propria si configura come il loro segno distintivo. Così ancora Subhūti:

Stando così le cose, dico che il bodhisattva non può essere visto, non può essere conosciuto, è assolutamente inesistente e pertanto sulla base di quale *dharmā* dovrei parlare della Perfezione della Sapienza? Il suo nome ed il suo segno distintivo sono inesistenti, il suo nome,

<sup>17</sup> DXJ, p. 426b, col. 1-2.

<sup>18</sup> DXJ, p. 425c, col. 17-18.

quindi, è privo di segno distintivo. ... Attaccarsi all'idea di natura propria è come non aver nulla a cui attaccarsi<sup>19</sup>.

– i *dharmā* non sono stati prodotti, poiché non sono separati dall'originale vacuità. Come sottolineato da Conze, “per comprendere ciò è necessario tenere presente il contesto all'interno del quale questo *sūtra* si colloca. La contemplazione sulla caduta e il sorgere dei *dharmā* era una delle pratiche centrali dell'Abhidharma che ora, commentata dalla nuova visione della *Prajñāpāramitā*, viene ridotta ad esperienza di illusione”<sup>20</sup>. Śāriputra, voce del sapere abhidharmico, così comprende il nuovo insegnamento dalle parole di Subhūti:

Il bodhisattva è una non-produzione e pertanto anche l'onnisciente consapevolezza è una non-produzione. Il *dharmā* della onnisciente consapevolezza è una non-produzione, tutti gli stadi meditativi raggiunti sono interamente non-creati e pertanto anche il *dharmā* di tutti gli stadi meditativi è non-creato. Ciò significa che non vi è stato di bodhisattva che possa essere raggiunto, né vi è onnisciente consapevolezza che possa essere attinta.<sup>21</sup>

Nel testo vi è poi una similitudine ricorrente: i *dharmā*, come le cose in sogno, sono illusori, frutto di “illusioni magiche”. Riportiamo, ancora una volta, le parole del Venerabile Subhūti:

Subhūti, avendo compreso ciò che le divinità celesti pensavano in cuor loro, così si rivolse ad esse: “Come una magica illusione sono gli esseri. Gli esseri non sono altro che illusione. Il Sé, la Via del Vincitore del flusso del *samsāra*, la Via di colui che ritorna una sola volta, la Via di colui che più non ritorna, la Via dell'arhat, la Via del pratyekabuddha, tutte non sono altro che magiche illusioni. Anche la Via del Buddha non è altro che una magica illusione.”

Le divinità celesti chiesero a Subhūti: “E anche la piena realizzazione della Via del Buddha non è altro che una magica illusione?” Subhūti rispose: “Anche il raggiungimento del nirvana, pertanto, non è che un'illusione.”

Le divinità celesti chiesero a Subhūti: “Anche il raggiungimento del nirvana non è altro che un'illusione?”

Subhūti così disse loro: “Se anche vi fosse un *dharmā* che supera il nirvana, anche questo non potrebbe che essere illusorio”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> DXJ, p. 428a, col. 1-3..

<sup>20</sup> Conze E. 1988, *Il pensiero del Buddismo Indiano*, Ed. Mediterranee, Roma, pp. 222-223.

<sup>21</sup> DXJ, p. 428c, col. 9-12.

<sup>22</sup> DXJ, p. 429b, col. 12-20.

Due elementi importanti emergono dalla lettura: innanzitutto l'insistenza sulla vacuità anche dei conseguimenti spirituali. Gettando le basi per la dialettica del Mādhyamika, il *Daoxing jing* pone in evidenza come in realtà ogni conseguimento sia un non-conseguimento, come ogni azione del bodhisattva sia in realtà un non-agire. In secondo luogo, troviamo esposta una delle caratteristiche del Mahāyāna, ovvero l'identificazione dell'incondizionato con il condizionato. Il bodhisattva è consapevole dell'identità ontologica di nirvana e *samsāra* e quindi è libero dai vincoli dell'attaccamento:

Egli non dovrebbe provare attaccamento per la Via del Buddha. Per quale motivo? Per un numero incalcolabile di esseri egli ottiene virtù meritorie e, conducendo un numero incommensurabile di esseri al *parinirvana*, egli giunge a dimorare nello stato di Buddha. Questo è il motivo per cui il bodhisattva non dovrebbe provare attaccamento per la Via del Buddha<sup>23</sup>.

La figura del bodhisattva, così come ci viene presentata, coniuga due aspetti mistici del Buddhismo: la pienezza interiore e l'efficacia universale della pratica salvifica, il livello pratico e il livello assoluto dell'esperienza. Il testo lo paragona agli arhat e ai pratyekabuddha che ricercano una salvezza individuale: sfuggendo a questa tentazione il bodhisattva rinuncia a questo tipo di nirvana. Avendo realizzato la Perfezione della Sapienza, egli per rimanere vicino agli esseri sviluppa l'"abilità nei mezzi", o *upāyakauśalya*, non appoggiandosi però né al flusso del divenire, né al nirvana. Distacco consapevole, prodezza mistica e coraggio eroico confluiscono in questo "Grande Essere", mago e illusionista, che ha rivestito l'armatura del voto di portare gli esseri al nirvana:

Il bodhisattva "Grande Essere" conduce al nirvana un numero incalcolato ed illimitato di esseri, non ve ne è uno solo che egli non conduca al nirvana. [...] Tutto ciò fa sì che il bodhisattva sia conosciuto come colui che è protetto dalla grande armatura del suo voto<sup>24</sup>.

All'interno di questo primo testo mahāyāna "Via del Buddha" e "Via del Bodhisattva" sono già, come si è visto, accuratamente delineate nei loro contenuti e contengono già in

<sup>23</sup> DXJ, p. 427b, col. 24-26.

<sup>24</sup> DXJ, p. 427c, col. 9-12.

nuce molti sviluppi dottrinali delle epoche successive. Non vi è, nel testo, una contrapposizione diretta tra Piccolo e Grande Veicolo, la nuova Via viene semplicemente presentata come superiore a quella degli arhat e dei pratyekabuddha. Se mai, il riferimento è ai cosiddetti "yudaoren", i seguaci di altre vie, non meglio identificati nel contesto cinese. All'epoca in cui il *Daoxing jing* è stato tradotto, non si hanno testimonianze dell'esistenza di uno status monastico istituzionalizzato in territorio cinese. Probabilmente la nuova Via, che tanta importanza dava al carattere universale della liberazione, era inizialmente rivolta a quei "bodhisattva laici" di cui si è fatto menzione in precedenza. D'altra parte, non vi è nel testo nessuna traccia che faccia pensare all'esistenza, già nel II secolo d.C., di un culto organizzato di quei "Bodhisattva celesti" che rivestono oggi un ruolo così importante nell'esperienza religiosa estremo-orientale. Agli occhi dei seguaci cinesi, il nuovo orizzonte metafisico introdotto dalla *Prajñāpāramitā* dovette probabilmente sembrare qualcosa di eccezionalmente nuovo, accettato proprio per la sua diversità, per il suo afflato mistico che coniuga l'esperienza del risveglio interiore con l'atto salvifico, più che per una sostanziale continuità con le preesistenti esperienze religiose.

IV

Traduzione annotata del Primo juañ del Daoxing jing  
(T224, juañ 1)

*Sūtra della Pratica della Via*

Capitolo primo

Tradotto dal maestro della Legge<sup>25</sup> Lokakṣema del regno  
degli Yuezhi durante la dinastia degli Han Orientali

*Parte prima sulla pratica della Via  
della Grande Perfezione della Sapienza*

Il Buddha si trovava sul monte che sovrasta la città di Rājagṛha<sup>26</sup>. Vi erano talmente tanti monaci da non riuscirli a contare, vi erano tutti i discepoli, Śāriputra, Subhūti e altri ancora. Vi era poi un numero indefinito di bodhisattva<sup>27</sup>, ‘Grandi Esseri’<sup>28</sup>, tra cui Maitreya e Mañjuśrī.

Nel quindicesimo giorno del mese lunare, durante la recitazione delle proibizioni per i monaci<sup>29</sup>, il Buddha così si rivolse a Subhūti: “Oggi ha luogo l’assemblea dei bodhisattva; poiché tutti sono presenti esponi ora, o Subhūti, la Perfezione della Sapienza e spiega come i bodhisattva dovrebbero realizzarla.”

<sup>25</sup> Interpreto *sanzang* come *sanzang fashi*, termine che indica coloro che sono preposti alla predicazione del Dharma e, nell’ambito della diffusione del Buddhismo in Cina, i primi traduttori.

<sup>26</sup> Rājagṛha, capitale di Magadha, situata ai piedi del monte Gṛdharakūta, prima metropoli del Buddhismo e sede del primo sinodo. Per quanto concerne il monte Gṛdharakūta, si tratta del cosiddetto “Picco degli Avvoltoi”, uno dei cinque monti sacri del Buddhismo in India, così chiamato sia per la sua particolare forma, sia perché qui apparve Māra, sotto forma di avvoltoio, per disturbare la meditazione di Ananda.

<sup>27</sup> Il composto *bodhisattva* è suscettibile di varie interpretazioni, di cui la più probabile in questo contesto è: “essere (*sattva*) che persegue l’illuminazione (*bodhi*)”. Su questi argomenti si veda anche: Kajiyama Yuichi 1982, “On the Meaning of the Words *Bodhisattva* and *Mahāsattva* in the *Prajñāpāramitā* Literature”, in Hercus *et al.* (a cura di) 1982, *Indological and Buddhist studies in honour of Prof. J. W. de Jong on his sixtieth birthday*, Australian National University, Canberra, pp. 253-270.

<sup>28</sup> In tutta la letteratura relativa alla *Prajñāpāramitā* il termine *mahāsattva* (cin. *mohesa*) ricorre come epiteto costante del bodhisattva. *Mahā* significa ‘grande’ e *sattva* tanto ‘essere’ che ‘coraggio’.

<sup>29</sup> L’espressione *shuojie* si riferisce alla bimestrale recitazione delle proibizioni per i monaci (*Pratimokṣa*), accompagnata dalle pubbliche confessioni.

Śāriputra pensò in cuor suo: “Se ora Subhūti predica la Perfezione della Sapienza per tutti i bodhisattva predica mediante la propria forza o predica basandosi sul potere del Buddha?”<sup>30</sup>

Subhūti, avendo compreso ciò che pensava Śāriputra, così gli disse: “Con riguardo a tutti i *dharmā* predicati o realizzati dai discepoli del Buddha, essi sono predicati o realizzati basandosi sul potere del Buddha stesso. Per quale motivo?”

Perché tra tutti i *dharmā* predicati dal Buddha, tutto ciò che i discepoli del Buddha apprendono non è che una prova del potere del Buddha stesso ed è conforme al Dharma.

Avendo saldamente in mente tutto ciò, i discepoli insegnano gli uni agli altri e comprendono la vera natura dei *dharmā*, in modo tale che nel Dharma non vi sia più contraddizione alcuna. Per quale motivo?

Perché durante la predicazione dei *dharmā* non vi è nessuno che, non provandone gioia, dia libero sfogo ai propri pensieri, e pertanto anche i figli e le figlie di buona famiglia li possono apprendere.”

Subhūti si rivolse al Buddha e disse: “Attraverso il potere del Buddha esporrò la Perfezione della Sapienza per tutti i bodhisattva e come questi, sulla base di questo insegnamento, dovrebbero realizzarla.

Attraverso il potere del Buddha parlo di bodhisattva, ma se al termine bodhisattva si attribuisce un proprio nome, allora ecco che vi è attaccamento per esso. Il termine bodhisattva ha un nome che non è un nome, e pertanto quale *dharmā* denota?

Io non riesco a vedere un bodhisattva dotato di un proprio *dharmā*. Sia il termine che il *dharmā* bodhisattva sono assolutamente non esistenti e per tanto io non vedo alcun bodhisattva, né ne vedo la sua esistenza.

A quale bodhisattva dovrei dunque insegnare la Perfezione della Sapienza? Solo dopo aver stabilito ciò potrò esporre la Perfezione della Sapienza.

Il bodhisattva che ascolti questo insegnamento avrà la mente ricettiva, libera dalla paura e dalla codardia, che non dispera né teme le difficoltà. Dovrebbe meditare su questo insegnamento e apprenderlo, dovrebbe meditare su questo insegnamento e rimanere ben saldo in esso. Dopo averlo fissato in mente ed appreso, il

<sup>30</sup> Il testo sanscrito parla di *buddhānubhāva* (cin. *weishen*), il potere tramite cui il Buddha assiste i bodhisattva.

bodhisattva dovrebbe dimorare in esso in modo tale che la sua mente non abbia più pensiero alcuno: è questo bodhisattva [quello che io posso istruire nella Perfezione della Sapienza]. Per quale motivo? Perché tale pensiero è non-pensiero.”

Śāriputra chiese a Subhūti: “In che modo vi è pensiero che non è pensiero?”

Subhūti rispose: “Il pensiero né è esistente né è non-esistente e di conseguenza è inafferrabile ed inconoscibile.”

Śāriputra chiese a Subhūti: “Che cos’è questo pensiero che né è, né non è e che quindi è inafferrabile ed inconoscibile? Se è così, cioè se né è, né non è, allora, alla luce di quanto detto, non vi è ‘pensiero-esistente’, né non vi è ‘pensiero-non-esistente’.”

Subhūti disse: “Alla luce di quanto detto non vi è ‘pensiero-esistente’, né non vi è ‘pensiero-non-esistente’.”

Śāriputra disse: “Ben detto, o Subhūti, tu che grazie al potere del Buddha hai appreso la buddhità e, avendola conosciuta, non parli di quello stadio in cui il corpo e la mente sono vuoti, eppure sei detto il primo di coloro che dimorano nella pace<sup>31</sup>.”

Il bodhisattva, partendo da tale insegnamento, raggiunge quello stadio per cui più non si retrocede<sup>32</sup>. Compresa la vacuità, non abbandona la Perfezione della Sapienza e resta ben saldo in essa.

Se un bodhisattva desidera apprendere il *dharma* degli arhat, dovrebbe udire l’insegnamento sulla Perfezione della Sapienza, studiarlo, osservarlo e preservarlo. Se desidera apprendere il *dharma* dei pratyekabuddha<sup>33</sup>, dovrebbe udire l’insegnamento sulla Perfezione della Sapienza, studiarlo, osservarlo e preservarlo. Se desidera apprendere il *dharma* dei bodhisattva, dovrebbe udire l’insegnamento sulla Perfezione della Sapienza, studiarlo, osservarlo e preservarlo. Per quale motivo?

Perché il *dharma* della Perfezione della Sapienza è ciò che vi è

<sup>31</sup> Interpreto l’espressione cinese *kongshenbui* come la traduzione del termine sanscrito *aranā*, parola dai molteplici significati. Esso può indicare libertà da contesa, lotta o combattimento, cioè inoffensività; oppure libertà da passione e da ogni tipo di impurità, cioè purezza. Si veda a questo proposito Conze E. 1958, *op. cit.*, *passim*.

<sup>32</sup> L’espressione cinese *aweiyuezhi* corrisponde al sanscrito *avaivṛttika-bhūmi*, ossia quello stadio non suscettibile di arretramento raggiunto il quale il bodhisattva è sicuro di non regredire nel suo percorso spirituale.

<sup>33</sup> Il termine pratyekabuddha (cin. *pizhifo*), “illuminato solitario” è un termine ancora non del tutto chiaro. Sembrerebbe indicare quelle persone che ottengono l’illuminazione senza preoccuparsi di avvantaggiare gli altri. Basti sapere che nel Mahāyāna questo vocabolo designa un conseguimento spirituale di ordine inferiore.

di più profondo ed i bodhisattva in questo modo dovrebbero prenderlo.”

Subhūti si rivolse al Buddha e disse: “Ho meditato in profondità sul fatto che il pensiero del bodhisattva è inafferrabile<sup>34</sup> ed inconoscibile e pertanto non si può vedere alcunché: tutto ciò costituisce la Perfezione della Sapienza del bodhisattva, di cui non si giunge a parlare. E alla luce di tutto ciò non si può neppure continuare a parlare di bodhisattva.

Il termine bodhisattva è un non-luogo, è assolutamente inafferrabile, non è paragonabile ad un ingresso, né ad un'uscita; non lo si può paragonare ad un attingimento, né ad un conseguimento. Per quale motivo?

Perché il termine bodhisattva è assolutamente inafferrabile, non è paragonabile né ad un attingimento né ad un conseguimento. Stabilito ciò, potrò parlare della Perfezione della Sapienza.

Udito questo insegnamento, la mente del bodhisattva non sarà passiva, né sarà preda della paura e della codardia, egli non dispererà né avrà timore. Tramite l'ingresso nello stadio di non-ritorno, il bodhisattva avrà piena comprensione e non sarà possibile regredire da questo stadio.

Quando un bodhisattva pratica la Perfezione della Sapienza, non dovrebbe attaccarsi alla forma<sup>35</sup>, né dovrebbe provare attaccamento per le sensazioni<sup>36</sup>, le percezioni<sup>37</sup>, gli impulsi<sup>38</sup> e la coscienza

<sup>34</sup> Traduco con “inafferrabile” il cinese *bukede*, a sua volta traduzione del sanscrito *anupalambha*.

<sup>35</sup> Il termine cinese *se* traduce il sanscrito *rūpa*, uno dei cinque aggregati costitutivi o *skandha*. Si riferisce a tutto ciò che concerne il lato materiale o fisico delle cose. La divisione in cinque aggregati di elementi detti *skandha* è la classificazione più semplice di tutti gli elementi di esistenza. Essi sono: materia, sensazioni, percezioni, impulsi e sensazione pura o coscienza generale. Gli elementi fisici di un individuo, cioè gli oggetti esterni, sono rappresentati in questa classificazione da una sola voce, materia; gli elementi mentali sono designati da altri quattro.

<sup>36</sup> *Tongyang*, *vedanā*, le “sensazioni”, suddivise in piacevoli, spiacevoli e neutre.

<sup>37</sup> *Sixiang*, *samjñā*, le “percezioni”; sono sei, corrispondenti agli organi di senso. Esse sono definite come operazioni del pensiero astratto, come ciò che astrae un segno comune (*nimitta*) caratteristico degli oggetti particolari. Il Buddhismo, sin dai suoi albori, aveva stabilito questa differenza: *vijñāna* rappresenta la sensazione pura e *samjñā* corrisponde alle idee definite, a qualsiasi costruzione mentale, qualsiasi astrazione, qualsiasi rappresentazione definita.

<sup>38</sup> *Shengsi*, *samskāra*, gli “impulsi”, le volizioni. Quello di *samskāra* è un concetto piuttosto complesso, che viene spesso tradotto con il termine “forze”, forze che producono le manifestazioni degli elementi che si com-

za<sup>39</sup>. Per quale motivo?

Perché provare attaccamento per la forma significa praticare limitandosi alla sfera formale; provare attaccamento per le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza significa praticare limitandosi alla coscienza discriminante.

Non si dovrebbe seguire la coscienza discriminante: fissarsi su di essa significa non seguire l'insegnamento della Perfezione della Sapienza. Per quale motivo?

Perché così facendo si pratica limitandosi alla coscienza discriminante e questo significa non praticare la Perfezione della Sapienza. Un bodhisattva che non pratichi la Perfezione della Sapienza non otterrà l'onniscente consapevolezza del Buddha.”

Śāriputra chiese a Subhūti: “In che modo un bodhisattva dovrebbe praticare la Perfezione della Sapienza per ottenere la Perfezione della Sapienza?”

Subhūti rispose: “Quando un bodhisattva pratica la Perfezione della Sapienza, la forma non è sottoposta a condizionamenti<sup>40</sup>, le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza non sono sottoposti a condizionamenti. Che la forma non è condizionata significa che non vi è forma; che le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza non sono condizionati significa che non vi è coscienza

binano. Come sottolineato da Stcherbatsky, la parola ed il concetto di *samskāra* sono comuni a molti sistemi filosofici indiani ed indicano comunemente una misteriosa potenza latente che più tardi si rivela in qualche fatto manifesto. “C'è una costante fluttuazione nella terminologia buddhista tra una forza (*samskāra*) e la sostanza influenzata (*samskṛta*) da queste forze. Una forza, dobbiamo ricordare, non dovrebbe essere considerata come un'influenza effettiva di qualcosa che si estende oltre la propria esistenza per penetrare in un'altra, ma semplicemente come una condizione, un fatto, sulla base del quale sorge, o diventa preminente per virtù propria, un altro fatto: ecco il senso di *samskāra* nel sistema buddhista”. Si veda Stcherbatsky T. 1923, *The central conception of Buddhism and the meaning of the word dharma* (trad. it.: *La concezione centrale del Buddhisimo*, Roma, Ubaldini, 1977, pp. 21-22).

<sup>39</sup> *Shi, vijñāna*, la “coscienza”, o meglio il momento della coscienza da cui dipendono gli altri quattro *skandha*. “... l'atto del discernimento, della comprensione, coscienza o facoltà del pensiero.” (Si veda Monier-Williams M. 1899, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, p. 961) Nella formula della coproduzione condizionata precede e condiziona ‘nome e forma’, termine arcaico per indicare l'organismo psicofisico. Il termine *vijñāna* indica in particolare la pura coscienza priva di qualsiasi contenuto.

<sup>40</sup> A proposito di *bu shou*, nel testo sanscrito ricorre l'espressione *aparigraba* “non appropriazione, non inclusione” (Si veda Monier-Williams M. 1899, *op. cit.*, p. 51).

discriminante. La Perfezione della Sapienza non è sottoposta a condizionamenti, per quale motivo? Perché è come un'immagine riflessa, non vi è nulla da ottenere, non vi è nulla da conseguire.

Quando un bodhisattva pratica la Perfezione della Sapienza è libero dal condizionamento di tutti i nomi e di tutti i *dharmā*. È questo il motivo per cui il *samādhi*<sup>41</sup> non ha limitazioni ed è al di là di ogni norma. Questo è ciò che tutti gli arhat e i pratyekabuddha non riescono a raggiungere.

Inoltre, o Śāriputra, anche l'onnisciente consapevolezza del Buddha non è sottoposta a condizionamenti. Per quale motivo?

Un bodhisattva non dovrebbe fissarsi a pensare ed investigare l'onnisciente consapevolezza del Buddha. Se la si limita nella percezione di un segno distintivo tentando di investigarla, allora essa non è più tale<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Il termine *samādhi* (cin. *sanmei*), derivato dal lessico specializzato dello *Yoga*, designa letteralmente il "com-porsi" dell'attenzione accentrata in direzione di chi parla a partire da una periferia lontana dove essa vagava dispersa. Il *samādhi* buddhista è il quarto ed ultimo stadio di *dhyāna*, "profonda meditazione". Esso è un "mettere insieme, comporre la mente, intensa contemplazione, perfetto raccoglimento meditativo, unione del meditante con l'oggetto della meditazione" (si veda Monier-Williams M. 1899, *op. cit.*, p. 1159). Nell'*Aṣṭa* il *samādhi* è qualificato come *samādhivipulāḥ, puraskṛtāḥ, apramāṇanīyato, asādharanāḥ* (*Aṣṭa*, 8, 13), "vasto, nobile, senza confini, non comune". Lokakṣema lo qualifica come *wuyoubian* "senza confini", e come *wuyouzheng*, "che non è standard, che è al di fuori di ogni norma".

<sup>42</sup> Come sottolineato da Ren Jiyu (Ren Jiyu (a cura di) 1981, *Zhongguo Fojiao shi* "Storia del Buddhismo Cinese", vol. I, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, pp. 348-349), il termine cinese *xiang* ricorre spesso come sostituto di *xiang*, ovvero *shixiang*, traduzione del termine sanscrito *lakṣaṇa*, "segno distintivo", che indica la caratteristica fondamentale che contraddistingue un'entità. In questo caso, tuttavia, il termine *xiang* ricorre come traduzione del sanscrito *nimitta*, "segno, marchio distintivo" (derivato da *nīṣma* "misurare, regolare". Si veda Monier-Williams M. 1899, *op. cit.*, p. 551). Questo termine ha un significato negativo in tutto il lessico buddhista, poiché è un errore, una limitazione alla pratica del bodhisattva. Allo stesso tempo, nelle traduzioni cinesi il termine *xiang* è usato anche per la resa del sanscrito *samjñā*, "percezione", uno dei cinque *skandha*. Ho cercato di rendere la duplice valenza di questo termine attraverso l'espressione "percezione di un segno distintivo". "Percezione" è *samjñā*. "Le idee (scr. *samjñā*) sono definite come operazioni del pensiero astratto, come ciò che astrae (scr. *udgrahana*) un segno (scr. *nimitta*) comune caratteristico degli oggetti particolari". (Si veda Stcherbatsky T. 1923, *op. cit.*).

"Segno", *nimitta*, è un termine tecnico per l'oggetto di falsa percezione. Una persona che "insegue i segni" è qualcuno che prende i dati dell'esperienza per segni di realtà veramente esistenti. L'opposto del segno, che viene anche identificato con "impurità", è il "senza-segno". La dottri-

Allo stesso modo, i seguaci dell'altra via<sup>43</sup> non credevano nell'onnisciente consapevolezza del Buddha. Per quale motivo? Perché, al contrario, credevano nell'esistenza di un Sè. Ma la corretta dottrina li spinse ad aver fede nel Buddha e a divenirne fedeli seguaci. Essi abbandonarono la loro via angusta per entrare nella via buddhista. Abbracciata la dottrina buddhista, non furono più sottoposti ad alcun condizionamento; la forma, le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza non subirono più condizionamento alcuno. Non vi era condizionamento, ma non vi era ancora vera conoscenza, né vi era ancora realizzazione. Pertanto essi non erano in grado di vedere la facoltà della *prajñā*, né in quanto dotata di forma interiore, né in quanto dotata di forma esteriore, né in quanto dotata di una qualsiasi altra forma. Né attraverso le percezioni, le sensazioni, gli impulsi e la coscienza discriminante erano in grado di vederla in quanto dotata di forma interiore, né in quanto dotata di forma esteriore. E pertanto non vi era liberazione dai legami. Ma dopo aver appreso e realizzato pienamente la dottrina buddhista, essi hanno raggiunto lo stato di Buddha ed hanno conosciuto la liberazione dai legami di tutti i *dharma*: si dice che i *dharma* hanno raggiunto l'acquietamento.

Nessun bodhisattva pratici la via in questo modo: nessun bodhisattva analizzi i *dharma* internamente ed esternamente. E tutto ciò equivale alla Perfezione della Sapienza!

Celui nel quale nulla è sottoposto a condizionamento e nulla sorge ottiene il Dharma e in lui nulla viene trattenuto, nulla viene lasciato andare e pertanto non vi è neppure percezione di nirvana. Questo è il motivo per cui la Perfezione della Sapienza del bodhisattva non è sottoposta a condizionamento alcuno; e neppure la forma, le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante sono sottoposti a condizionamento. E pertanto non vi è neppure "Via Mediana".

na del "senza segno" nacque da alcune pratiche meditative tradizionali, tra cui di particolare rilevanza è la "disciplina dei sensi" o *indryasamvara*, all'interno della quale troviamo in modo palese riferimento alla parola "segno", *nimitta*. Qui *nimitta* si riferisce all'apparenza generale di tale oggetto. Per una più vasta e specifica trattazione della "disciplina dei sensi", la quale porta già con sé l'immenso programma filosofico che verrà elaborato gradualmente nei secoli sia dall'Abhidharma che dalla *prajñāpāramitā*, si veda Conze E. 1962, *Buddhist Thought in India*, London (trad. it. *Il pensiero del Buddismo Indiano*, Roma, Ed. Mediterranee, 1988, pp. 56-77).

<sup>43</sup> A proposito di *yudaoren*, "i seguaci dell'altra via", il testo sanscrito fa riferimento alla figura di *Srenika Parivrājaka*, asceta itinerante, il quale, come solitamente avviene in riferimento a questi asceti, viene designato come avente una sapienza limitata. In questo caso il termine *xiaodao* indica le vie minori in generale.

Raggiunto il *parinirvāṇa*, [il bodhisattva] realizza tutti i dieci poteri del Buddha, i quattro gradi di sicurezza di sé<sup>44</sup> ed i diciotto *dharma* peculiari di un Buddha<sup>45</sup>. Ed è così grazie alla Perfezione della Sapienza.

Un bodhisattva che, entrato nella Perfezione della Sapienza, la pratici, dovrebbe fare ciò, ossia riflettere su che cosa essa sia, su dove si trovi questa Perfezione della Sapienza e sul fatto che il *dharma* della Perfezione della Sapienza è assolutamente inafferrabile ed inconoscibile. E tutto ciò in virtù della Perfezione della Sapienza.

Un bodhisattva dovrebbe meditare su tutto ciò e, udito questo insegnamento, la sua mente non sarà più passiva, sarà libera dalla paura e dalla codardia, senza disperare né temere le difficoltà. Appreso ciò il bodhisattva non si separerà dalla Perfezione della Sapienza e sarà conosciuto come tale [cioè come bodhisattva che possiede la Perfezione della Sapienza].”

Śāriputra chiese a Subhūti: “Per quale motivo un bodhisattva conosce la Perfezione della Sapienza [se] la forma è separata dal suo proprio essere forma, le percezioni, le sensazioni, gli impulsi e la coscienza sono separati dal loro proprio essere coscienza discriminante ed anche la Perfezione della Sapienza non possiede il suo proprio essere di Perfezione della Sapienza<sup>46</sup>?”

<sup>44</sup> *Sūwu suoguo* indica i quattro tipi di coraggio o ‘assenza di paura’, così suddivisi in due gruppi:

1) il coraggio del Buddha che sorge dalla sua onniscienza, dalla sua perfezione, dalla sua capacità di superamento delle opposizioni e dall’estinzione della sofferenza;

2) il coraggio dei bodhisattva che sorge dai poteri della memoria, della capacità di diagnosi morale e di applicazione dei rimedi, dal ragionamento e dalla dissoluzione dei dubbi.

<sup>45</sup> *Shiba shi* ovvero i *buddhadharma*, le diciotto peculiarità che distinguono un Buddha da un bodhisattva, ovvero la sua perfezione nel corpo, nella parola, nella memoria, l’imparzialità di fronte agli esseri, la serenità, lo spirito di sacrificio, l’incessante desiderio salvifico, l’instancabile zelo, l’infallibilità del pensiero, la sapienza, i poteri di liberazione, la perfetta conoscenza del presente, del passato e del futuro, la perfetta sapienza nella parola, nel pensiero e nell’azione.

<sup>46</sup> Lokakṣema utilizza il termine *ben* per rendere il sanscrito *svabhāva*, termine che verrà reso in seguito da Kumārajīva nella sua versione dell’*Aṣṭa* (*Xiaopin banruopoluomijing* T227), con il cinese *xing*. Secondo la scuola dei Sarvāstivādin ciascun *dharma* possedeva un suo “essere proprio” permanente definito da una caratteristica distintiva (scr. *lakṣana*, cin. *xiang*). Secondo la *prajñāpāramitā*, invece, non esiste nulla di così sostanziale. Questa insostanzialità rappresenta “la vera caratteristica o segno di tutti i *dharma*”.

Subhūti rispose: "È proprio così."

Śāriputra disse: "Ben detto, o Subhūti! Se un bodhisattva procede in questo insegnamento, allora egli stesso giunge alla piena consapevolezza del Buddha?"

Subhūti rispose: "È proprio così, se un bodhisattva procede in tutto ciò, allora egli stesso giunge alla perfetta consapevolezza del Buddha. Per quale motivo? Perché nell'onnisciente consapevolezza del Buddha non vi è nulla che sorga, non vi è nulla che nasca.

Stando così le cose, il bodhisattva si avvicina rapidamente allo stato di Buddha. Quando un bodhisattva pratica la Perfezione della Sapienza, nell'onnisciente consapevolezza non vi è impedimento alcuno."

Śāriputra disse: "Ben detto! Si dice che tutto ciò avvenga in virtù dell'energia<sup>47</sup> del bodhisattva. Praticare con l'idea della forma significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo; praticare con l'idea della produzione della forma significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo; praticare con l'idea dell'investigazione della forma significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo; praticare con l'idea dell'estinzione della forma significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo; praticare con l'idea della vacuità della forma significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo<sup>48</sup>. Praticare con l'idea della coscienza discriminante e concentrarsi sul desiderio di un conseguimento significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo; praticare con l'idea delle sensazioni, delle percezioni, degli impulsi e della coscienza discriminante significa praticare limitandosi alla percezione di segno distintivo; praticare con l'idea della produzione della coscienza discriminante significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo; praticare con l'idea dell'investigazione della coscienza discriminante significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo; praticare con l'idea dell'estinzione della coscienza discriminante significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo; praticare con l'idea della vacuità della coscienza discriminante significa praticare limitandosi alla percezione di un segno distintivo.

<sup>47</sup> *Jingjin*, *vīrya*, "energia", è la quinta delle sei Perfezioni ed indica solitamente l'energia necessaria al bodhisattva per realizzare i suoi conseguimenti spirituali.

<sup>48</sup> Lokakṣema traduce con *xing*, "praticare", "procedere", il verbo sanscrito *carati* che, accompagnato dal locativo, ha il significato di "muoversi all'interno di, essere occupato con, comportarsi, agire con" (si veda Monier-Williams M. 1899, *op. cit.*, p. 889).

In questo modo un bodhisattva ricerca la percezione di un segno distintivo contrariamente [a quanto dovrebbe in quanto bodhisattva]. Agendo in tal modo, mantenendosi in questa pratica, il bodhisattva non osserva la Perfezione della Sapienza. E tutto ciò equivale a non perseguire la Perfezione della Sapienza. Se un bodhisattva ricerca la percezione di un segno distintivo e persevera in tale pratica, in tal caso nessuno dovrebbe seguirne l'esempio."

Śāriputra chiese a Subhūti: "Un bodhisattva come dovrebbe praticare la Perfezione della Sapienza?"

Subhūti rispose: "Non pratici limitandosi alla forma, non pratici limitandosi all'idea della produzione della forma, dell'investigazione della forma, dell'estinzione della forma, della vacuità della forma; non pratici limitandosi alle sensazioni, alle percezioni, agli impulsi e alla coscienza discriminante; non pratici limitandosi all'idea della produzione della coscienza, dell'investigazione della coscienza, dell'estinzione della coscienza, della vacuità della coscienza. Non pratici limitandosi alla forma, né alla percezione di un suo segno distintivo; non pratici limitandosi all'idea della produzione della forma, dell'investigazione della forma; non pratici limitandosi all'idea dell'estinzione della coscienza discriminante, della vacuità della coscienza discriminante. Alla luce di quanto detto, non vi saranno visione né pratica poiché non esiste né pratica né visione. Non esiste visione alcuna, né pratica alcuna; e ancora non esiste pratica per cui non esiste nulla per cui esercitare attaccamento. Stando così le cose non vi sarà visione alcuna. Per quale motivo ?

Perché tutti i *dharma* sono assolutamente inavvicinabili ed inafferrabili. Il bodhisattva, 'Grande Essere', non è sottoposto al condizionamento di tutti i nomi e di tutti i *dharma* per tramite dei nomi, e questo è il motivo per cui il *samādhi* non ha confini ed è al di là di ogni norma. Questo è ciò che tutti gli arhat ed i pratyekabuddha non riescono a conoscere. Se il bodhisattva, 'Grande Essere', segue il *samādhi*, raggiunge rapidamente la piena illuminazione del Buddha<sup>49</sup> e ne ottiene il potere."

Detto ciò, Subhūti continuò: "Tutti i bodhisattva ottengono il titolo di coloro che sono entrati nello stadio di non-ritorno e rag-

<sup>49</sup> *De Fo* traduce il sanscrito *anuttara-samyak-sambodhi*, che indica la "Suprema Perfetta Illuminazione" del Buddha. Indica la superiorità dei conseguimenti del *bodhisattva* rispetto alle mete limitate degli *arhat*. Tale termine viene spesso traslitterato con *anouduoluo sanye sanpu*, ma nel *Daoxing jing* ricorrono con maggior frequenza le espressioni *De Fo* o *Fo Dao*.

giungono la Piena Illuminazione che i Tathāgata del passato avevano predicato per loro. Assorti nel *samādhi*, non vedono alcun *samādhi*, né vi è segno distintivo del *samādhi* stesso. Pertanto, essi non praticano il *samādhi*, non ne hanno memoria e né sono consuevoli di essere assorti nel *samādhi*, e quindi non dicono: 'Io sono assorto nel *samādhi*'. Colui che già segue questo *dharma* non ha esitazione alcuna."

Śāriputra chiese a Subhūti: "Un bodhisattva quale *samādhi* deve seguire e praticare? Avendo già raggiunto lo stadio di non-ritorno, il bodhisattva ottiene la Piena Illuminazione che i Tathāgata del passato avevano predicato per lui, eppure il *samādhi* non può essere percepito."

Subhūti rispose: "Il *samādhi* non può essere percepito, o Śāriputra! Pertanto i discepoli del Buddha né lo conoscono, né lo realizzano."

Śāriputra chiese a Subhūti: "Per quale motivo né lo conoscono, né lo realizzano?"

Subhūti rispose: "Essi non ottengono il *samādhi* e pertanto non esiste *samādhi*. E, alla luce di quanto detto, essi non ne afferrano neppure il nome."

Il Buddha disse: "Ben detto, o Subhūti! Proprio come se fossero parole mie! Quando la mente ed il corpo assorti nella vacuità agiscono così per il bene di tutti i bodhisattva, significa che si segue l'insegnamento della Perfezione della Sapienza. Quando un bodhisattva pratica in questo modo significa che pratica la Perfezione della Sapienza."

Śāriputra si rivolse al Buddha e disse: "O Signore<sup>50</sup>, quando un bodhisattva pratica in questo modo pratica la Perfezione della Sapienza."

Śāriputra poi chiese: "Stando così le cose, il bodhisattva quale *dharma* pratica?"

Il Buddha rispose: "Il bodhisattva non pratica alcun *dharma*. Per quale motivo? Perché di tutti i *dharma* nessuno può essere afferra-

<sup>50</sup> *Tian zhong tian* (scr. *devātideva*) "dio degli dei". In origine è il nome dato al Buddha Śākyamuni quando, durante la sua presentazione al tempio śivaita di Maheśvara, le statue di tutti gli dei si prostrarono dinanzi a lui. Viene solitamente usato come epiteto del Buddha. Per quanto concerne gli epiteti del Buddha all'interno dei testi di Lokakṣema, si veda anche Harrison P. 1990, *The samādhi of direct encounter with the Buddhas of the present: an annotated translation of the Pratyutpanna-Buddha-Samukhāvasthita-Samādhisūtra with several appendices relating to the history of the text*, Tokyo, Studia Philologica Buddhica Monograph Series V.

to, nessuno sia tanto sciocco quanto un bambino da cercare di apprenderli e praticarli.”

Śāriputra chiese: “Chi allora può ottenere questi *dharmā*?”

Il Buddha rispose: “Non vi è nulla da ottenere: questo è il motivo per cui nessun *dharmā* può essere ottenuto. Non vi è nessuno tanto sciocco quanto un bambino da cercare di apprenderli e praticarli. Se si ritiene che essi siano dotati di un nome, allora non si sarà in grado di afferrarli; se si desidera apprenderli e praticarli per entrare nel Dharma, allora si è soltanto degli stolti e, alla luce di quanto detto, non si comprenderanno, non si conosceranno, né si realizzeranno i *dharmā*. Per quale motivo?”

Apprenderne i nomi significa desiderare ottenerne la forma ed applicarsi su di essa e per questo motivo non è possibile realizzare la vera natura dei *dharmā*. Ecco perché non si giunge a conoscere né ad avere fede in come essi realmente sono. Se non si è saldi nel Dharma si arriva addirittura ad asserire l'esistenza del Sé.

Per questo motivo soltanto gli sciocchi quanto i bambini cercano di apprendere e praticare i *dharmā*.”

Śāriputra si rivolse al Buddha e disse: “Per un bodhisattva praticare in questo modo equivale a non praticare?”

Il Buddha disse: “Praticare in questo modo equivale a non praticare. Per un Buddha, il non praticare in tal modo corrisponde alla vera pratica e quindi al raggiungimento della Suprema e Perfetta Illuminazione.”

Subhūti chiese: “O Signore, se qualcuno dovesse chiedere: ‘Questa pratica illusoria può consentire di apprendere e realizzare la Suprema e Perfetta Illuminazione del Buddha?’, se qualcuno dovesse chiedere ciò, come gli si dovrebbe rispondere?”

Il Buddha disse: “Io stesso ti pongo una domanda, come rispondere sta alla tua volontà, o Subhūti. Tra l'illusione e la forma vi è differenza? Tra l'illusione e le sensazioni, le percezioni, gli impulsi, la coscienza discriminante vi è differenza?”

Subhūti rispose: “È così, o Signore, tra l'illusione e la forma non vi è differenza; la forma è illusione, l'illusione è forma; tra l'illusione e le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante non vi è differenza.”

Il Buddha disse: “Che cosa pensi, o Subhūti, che la nozione di bodhisattva non segua il Dharma, ma sorga dai cinque *skandha*?”

Subhūti disse: “È così, o Signore! Quando un bodhisattva pratica e desidera attingere alla Suprema e Perfetta Illuminazione non fa altro che praticare un'illusione. Per quale motivo?”

Per quanto concerne un corpo illusorio, bisognerebbe tenere ben

in mente ciò che esso è, e cioè che equivale ai cinque *skandha*; l'illusione equivale alla forma; la forma, i sei organi di senso<sup>51</sup> e i cinque *skandha* equivalgono all'illusione. Le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante producono ciò che è detto 'cinque *skandha*' e 'sei organi di senso'."

Subhūti chiese al Buddha: "Un bodhisattva che abbia iniziato a praticare di recente, udite queste parole non resterà impaurito e stupefatto?"

Il Buddha rispose: "Se un bodhisattva che abbia iniziato a praticare di recente è sotto la guida di un cattivo maestro, allora resterà impaurito e stupefatto. Ma se invece è sotto la guida di un buon maestro, non lo sarà affatto."

Subhūti chiese: "Qual è un cattivo maestro per il bodhisattva? E in che modo lo si dovrebbe riconoscere?"

Il Buddha rispose: "Coloro i quali non tengono in alcuna considerazione la grande Perfezione della Sapienza. Essi insegnano ad abbandonare e a prendere le distanze dal pensiero dei bodhisattva. Anziché insegnare a studiare la raccolta dei *sūtra*, seguendo la quale la mente è libera dal dolore, insegnano invece a studiare i *sūtra* di altre scuole. Come per la via degli arhat e dei pratyekabuddha, insegnano ad apprendere questi espedienti, cioè esortano a recitare questi *sūtra* e tutto ciò è detto essere i tranelli di *Māra*<sup>52</sup>. A causa

<sup>51</sup> *Liu yi*, i sei organi di senso e in particolare le sei sensazioni ad essi connesse. L'espressione cinese ricorre quasi sempre nella letteratura buddhista come traduzione del sanscrito *āyatana*, nel *Daoxing jing* viene però usata per la traduzione del sanscrito *indriya*.

Il termine *āyatana* significa letteralmente "entrata", si tratta di un' "entrata" per la coscienza e i fenomeni mentali, poiché la coscienza non sorge mai da sola dato che è sensazione pura senza nessun contenuto. Essa è sempre sostenuta da due elementi: una facoltà cognitiva ed un corrispettivo elemento oggettivo. Questi sono i supporti o le "porte" che permettono alla coscienza di manifestarsi. A questo proposito si vedano Harrison P. 1990, *op. cit.*, *passim* e Stcherbatsky T. 1923, *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>52</sup> *Mo*, traduzione del sanscrito *Māra*. *Māra* è il Distruttore, il Male, colui che tenta gli uomini inducendoli ad indulgere alle loro passioni. Come divinità è spesso rappresentato con cento braccia a cavallo di un elefante. *Māra* è anche "morte" e nella letteratura buddhista l'enumerazione dei cosiddetti "quattro *Māra*" rappresenta ciò che il Buddha acquisì con la sua celebre vittoria su *Māra*. Essi sono:

- 1) *Skandha-Māra*, i cinque aggregati costitutivi non sono altro che la dimora della morte;
- 2) Le contaminazioni sono *Māra*, poiché esse causano la rinascita che terminerà nella morte;
- 3) *Māra* è il fattore che fissa la durata della vita di ciascun individuo.

di *Māra* essi portano alla rovina il bodhisattva, predicando ogni sorta di parole di devota sofferenza riguardo al ciclo del *samsāra*. Ma la via del bodhisattva non può essere ottenuta. Questo è il motivo per cui sono cattivi maestri per il bodhisattva.”

Subhūti si rivolse al Buddha e disse: “Qual è un buon maestro per il bodhisattva? Da quale condotta lo si riconosce?”

Il Buddha rispose: “Coloro i quali prendono in gran considerazione la grande Perfezione della Sapienza. Essi insegnano gradualmente, spingendo a praticare e a realizzare la dottrina. Parlano dei tranelli di *Māra* in modo tale che li si possa riconoscere e in modo tale che ci si possa difendere da *Māra*. Questo è il motivo per cui sono buoni maestri per il bodhisattva.”

Subhūti chiese: “O Signore, per quale motivo [un bodhisattva] è bodhisattva? Perché proprio questo termine denota il bodhisattva?”

Il Buddha rispose: “Egli ha studiato e conosciuto l'intera dottrina dei *sūtra* e l'ha compresa pienamente. Per questo motivo è chiamato bodhisattva.”

Subhūti chiese: “Dato che ha conosciuto e compreso pienamente l'intera dottrina dei *sūtra*, per questo motivo lo si chiama bodhisattva. Ma, ancora, per quale motivo lo si chiama anche ‘Grande Essere’?”

Il Buddha rispose: “Per quanto concerne il termine ‘Grande Essere’, egli è ciò che vi è di più venerabile al mondo, e questo è il motivo per cui lo si chiama così.”

Śāriputra si rivolse al Buddha e disse: “Anche io ho udito con gioia per quale motivo il bodhisattva è un ‘Grande Essere’.”

Il Buddha disse a Śāriputra: “Se hai udito con gioia, ritengo che dovrete essere tu a dire ciò; per quanto concerne il bodhisattva ‘Grande Essere’, egli stesso tutto ha visto e tutto ha conosciuto; ha conosciuto e compreso pienamente tutti gli esseri delle dieci direzioni e tutto ciò che vi è nelle dieci direzioni<sup>53</sup>. Conosce il destino

Egli fu sconfitto quando, tre mesi prima di far ingresso nel *parinirvāṇa*, il Buddha ottenne il potere di stabilire la durata della sua vita futura;

4) *Māra* è la divinità che tenta di ostacolare coloro che cercano di trascendere la morte. Essa fu sconfitta dal Buddha poco prima della sua illuminazione, quando Egli toccò la terra chiedendole di essere testimone del sacrificio di sé condotto durante molte vite.

<sup>53</sup> *Shifang tianxia ren shifang suoyou* “tutti gli esseri senzienti e tutto ciò che vi è nelle dieci direzioni”. È la traduzione del termine sanscrito *sarva-sattva*, più di frequente traslitterato foneticamente con *sabesa*. Come sottolineato da Harrison (si veda Harrison P. 1990, *op. cit.*, pp. 246-247), è interessante notare l'uso di questo equivalente cinese poiché è indice

degli esseri senzienti, conosce il bene e il male, la gioia ed il dolore, la volontà e la non-volontà. Avendo conosciuto, compreso pienamente e visto tutto ciò, il bodhisattva espone la dottrina del Buddha. Stando così le cose, egli è libero da ogni forma di attaccamento: per questo motivo lo si chiama 'Grande Essere'."

Subhūti si rivolse al Buddha e chiese: "A proposito del bodhisattva 'Grande Essere', si potrebbe chiedere ancora che cosa significhi questo termine 'Grande Essere'. Se il pensiero di questo bodhisattva è ineguagliabile ed irraggiungibile, allora è ciò che non può essere conseguito da nessun arhat e pratyekabuddha. Solo il pensiero del Buddha è così: è libero da ogni attaccamento, nulla esce, nulla entra. Se dal pensiero del Buddha nulla esce e nulla entra, significa che egli è libero da ogni forma di attaccamento, e questo è un altro motivo per cui il bodhisattva è 'Grande Essere'. Nella corretta dottrina non vi è nulla che lo eguagli."

Śāriputra chiese a Subhūti: "Per quale motivo il pensiero del bodhisattva è libero da ogni forma di attaccamento?"

Subhūti rispose: "Poiché nel pensiero del bodhisattva nulla sorge e questo è il motivo per cui non vi è attaccamento alcuno."

Pūrṇa<sup>54</sup> si rivolse al Buddha e chiese: "Per quale motivo lo si chiama bodhisattva? Poiché egli, protetto dalla grande armatura del suo voto, intraprende con successo il Grande Veicolo<sup>55</sup>."

Il Buddha disse: "È proprio così, è perché egli, protetto dalla grande armatura del suo voto, intraprende con successo il Grande Veicolo."

delle difficoltà che deve aver incontrato il traduttore non solo nella resa terminologica, ma anche nella resa dell'idea buddhista per cui tutti gli esseri senzienti sono collocati nello stesso ambito soteriologico. D'altra parte, l'uso preponderante della traslitterazione *sabesa* nell'insieme del *sūtra* può indicare il fatto che il termine doveva essere completamente incomprensibile ai lettori o agli uditori non iniziati cinesi, e pertanto la traslitterazione fonetica fungeva da segno caratterizzante di uno speciale concetto che necessitava di essere spiegato da un maestro e appreso dai discepoli.

<sup>54</sup> Pūrṇa, figlio di Maitrayāni, discepolo del Buddha.

<sup>55</sup> *Mohesengnasengnie* è traslitterazione del sanscrito *mahā-samnāha-sam-naddha*, termine derivato da *√samnaḥ* "legare, fissare, mettere insieme, cingere, assicurare con una cintura" (si veda Monier-Williams M. 1899, *op. cit.*, p. 1146). L'espressione significa "che indossa l'armatura" e quest'ultima viene generalmente interpretata come il grande voto di un Buddha o di un bodhisattva di portare a salvezza tutti gli esseri.

*Mohēyansanbozhi* è traslitterazione del sanscrito *mahāyāna-sampraṣṭhita*, quest'ultimo termine derivato da *sam-pra-√stha*, "procedere, avanzare, avvicinarsi a" (si veda Monier-Williams M. 1899, *op. cit.*, p. 1176). Si veda anche Harrison P. 1990, *op. cit.*, Tokyo.

Subhūti chiese ancora al Buddha: “Per quale motivo il bodhisattva ‘Grande Essere’ è protetto dalla grande armatura del suo voto? E da che cosa lo si riconosce?”

Il Buddha disse: “Il bodhisattva ‘Grande Essere’ in cuor suo pensa così: ‘Un numero incalcolabile ed illimitato di esseri io devo condurre al nirvana. In tal modo, tutti gli essere giungeranno al nirvana e nel Dharma non vi sarà un solo essere che io non conduca ad esso.’ Per quale motivo? Perché nei *dharmā* non vi è natura propria<sup>56</sup>.

Il bodhisattva è come un illusionista che in un luogo grande e spazioso crea due grandi città<sup>57</sup>. Avvenuta la magica trasformazione, la gente popola queste città; ma una volta cessata completamente l’illusione, che cosa pensi, o Subhūti, forse che coloro che ne prendevano parte restino feriti o addirittura muoiano?”

Subhūti rispose: “No, certo che no. Il bodhisattva ‘Grande Essere’ conduce al nirvana un numero incalcolabile ed illimitato di esseri, non ve n’è uno solo che egli non conduca al nirvana. Udire queste parole senza timore, senza paura, senza odio, senza abbandonarsi a seguire altre vie è ciò che fa sì che il bodhisattva sia conosciuto come colui che è protetto dalla grande armatura del suo voto.”

Subhūti si rivolse al Buddha e disse: “Udite le parole del Buddha, ho riflettuto che le cose stanno in questo modo, e cioè che il bodhisattva non cinge alcuna grande armatura. Per quale motivo?

[Perché] coloro che l’hanno sono privi dell’onnisciente consapevolezza e non vi è nulla che venga coltivato.

Gli esseri sono non-creati, per tanto, per quali esseri è creata tale armatura? La forma non ha attaccamenti, non è né vincolata né libera dai legami; le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante non hanno attaccamenti, non sono vincolati né liberi dai legami.”

Pūrṇa chiese a Subhūti: “La forma non ha attaccamenti, non è

<sup>56</sup> Il termine *ben wu*, di chiara derivazione neo-taoista, viene utilizzato all’interno del *Daoxing jing* come equivalente del sanscrito *tathatā*, che indica l’Ecceità, l’essere vero dei *dharmā*. In seguito tradotto con *shixiang, zhenshi*, esprime il concetto di *xingkong*, ovvero della vacuità dei *dharmā* stessi. Secondo Ren Jiyu, l’utilizzo del termine *benwu* nella traduzione di Lokakṣema riflette due importanti fattori: da un lato l’influenza del pensiero di Laozi sul Buddhismo dell’epoca, dall’altro il grado di comprensione della società dell’epoca nei confronti dell’insegnamento buddhista. Si veda a questo proposito Ren Jiyu (a cura di) 1981, *op. cit.*, pp. 339-340.

<sup>57</sup> *Hua Cheng*, la “città magica ed illusoria” che incontriamo anche nel *Sūtra del Loto*. Essa simboleggia il *nirvāṇa* incompleto e temporaneo dell’Hīnayāna.

vincolata né libera dai legami; le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante non hanno attaccamenti, non sono vincolati né liberi dai legami; che cosa significa tutto ciò?”

Subhūti rispose: “La forma non ha attaccamenti, né è vincolata, né è libera dai legami; le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante non hanno attaccamenti, non sono vincolati, né liberi dai legami.”

Pūrṇa chiese: “Che significa che la forma non ha attaccamenti, non è né vincolata né libera dai legami? Che significa che le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante non hanno attaccamenti, non sono né vincolati né liberi?”

Subhūti rispose a Pūrṇa: “La forma è illusoria, non ha attaccamenti, non è né vincolata né libera dai legami. Le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante sono illusori, non hanno attaccamenti, non sono vincolati né liberi dai legami. Non vi sono confini, non vi è attaccamento, non vi sono vincoli né liberazione da essi. Come per il vuoto, non vi è attaccamento, non vi sono vincoli, né liberazione da essi, nulla in esso sorge. Tutto ciò in virtù della grande armatura del bodhisattva ‘Grande Essere’.”

Subhūti si rivolse al Buddha e disse: “Per quale motivo il bodhisattva intraprende con successo il Grande Veicolo? E che cos’è questo Grande Veicolo? Da quale luogo si giunge a dimorare in esso, da quale luogo se ne esce? Chi realizza questa Via?”

Il Buddha disse a Subhūti: “Grande Veicolo, per quanto concerne il Grande Veicolo, esso è incommensurabile<sup>58</sup>, non se ne possono afferrare i confini.”

Subhūti chiese al Buddha: “Desidererei sapere questa Via da dove nasce? Viene emanata dai tre mondi<sup>59</sup> e si estende sino a giungere a dimorare nell’onnisciente consapevolezza; pertanto da essa nulla nasce, nulla verrà emanato. Per quale motivo, o Signore?”

Il Buddha rispose: “Supponiamo che vi sia stata nascita e che

<sup>58</sup> Interpreto l’espressione cinese *wuyou zheng* come traduzione del corrispettivo sanscrito *aprameya* “senza limiti, incommensurabile” e quindi anche “al di là di ogni standard di normalità”.

<sup>59</sup> I tre mondi (cin. *sanchu*, scr. *devamanuṣāsuraloka*) sono l’equivalente metafisico buddhista dei tre mondi della cosmologia brahmanica: *bhūr*, la terra, *bhuvah*, l’atmosfera, *sva*, il cielo. I tre corrispettivi buddhisti sono:

- *Kāmadhātu*, il modo dei desideri dei sensi;
- *Rūpadhātu*, il mondo della forma, di tutto ciò che è sostanziale e resistente;
- *Arūpadhātu*, il mondo del senza forma, del puro spirito.

ancora vi sarà emanazione; se questi due *dharmā* esistono, allora non possono essere afferrati. Ma se non si riesce ad afferrarli, allora [tale Via] da quale *dharmā* viene emanata?”

Subhūti chiese al Buddha: “Per quanto concerne il Grande Veicolo, esso, superando il mondo degli Dei, degli *Asura* e degli uomini non ha eguali. Esso è come lo spazio: come lo spazio è costellato di un numero incalcolabile ed incommensurabile di esseri, così anche il Grande Veicolo è abitato da un numero incalcolabile ed incommensurabile di esseri. Questo è il motivo per cui lo si chiama Grande Veicolo<sup>60</sup>. In quanto Grande Veicolo non se ne vede l'andare né il venire, né il suo costante esserci. Non lo si vede standone al centro, né si è in grado di definirlo tramite queste affermazioni. Pertanto non vi è nulla che possa essere visto, non lo si vede neppure all'interno dei tre mondi. Il suo nome è questo, o Signore! E questo è il motivo per cui esso è Grande Veicolo.”

Il Buddha disse: “Ben detto, o Subhūti, questo è il motivo per cui esso è Grande Veicolo.”

Pūrṇa si rivolse al Buddha e disse: “Tu, o Signore, fai sì che il Venerabile Subhūti, parlando della Perfezione della Sapienza, giunga a parlare delle caratteristiche del Grande Veicolo.”

Subhūti si rivolse al Buddha e chiese: “O Signore, parlando della Perfezione della Sapienza, sono forse andato oltre?”

Il Buddha rispose: “No, o Subhūti, in accordo con la Perfezione della Sapienza hai colto nel segno il Grande Veicolo.”

Subhūti disse: “Un bodhisattva non si avvicina [al fine ultimo dell'essere bodhisattva] da ciò che è altro da esso, né standone all'interno, né si avvicina non essendone al centro. Come la forma non ha confini, così il bodhisattva non ha confini. La forma come il bodhisattva è irraggiungibile ed inafferrabile. Tutti i bodhisattva sono inafferrabili ed irraggiungibili, quindi che cos'è questa Perfe-

<sup>60</sup> In questo passo troviamo esposta una delle caratteristiche fondamentali del Mahāyāna, che lo distingue dalle tradizioni precedenti. Il Mahāyāna si caratterizza come un veicolo soteriologico che è grande in quanto è rivolto alla salvezza di tutti gli esseri indistintamente, e proprio per questo superiore ad ogni conseguimento spirituale strettamente individuale. Mentre in precedenza il cammino verso la meta era visto come un conseguimento personale dell'aspirante arhat, ora il bodhisattva procede verso l'illuminazione dedicandosi completamente alla salvezza di tutti gli esseri senzienti. Inoltre si può affermare che il Mahāyāna, additando ai suoi seguaci quale meta la condizione di Buddha, e cioè la piena realizzazione spirituale, trascende il carattere strettamente soteriologico proprio del cammino buddhista tracciato dalla tradizione precedente.

zione della Sapienza del bodhisattva? Sulla base di cosa dovrei parlare di bodhisattva?

Se nulla può essere visto e nulla può essere conosciuto, sulla base di cosa dovrei parlare di Perfezione della Sapienza? Il bodhisattva viene chiamato con il nome di bodhisattva, per quale motivo, o Signore? Il suo segno distintivo è meramente un nome, in che modo esso diviene una facoltà mentale?

La facoltà della mente è una non-facoltà, la forma esteriore della mente è una non-forma, la sua vera natura è il *dharmā* della forma esteriore. Che cos'è la forma? La forma non può essere vista e pertanto non vi è un Sè. In tutto ciò, che cosa è dotato di forma? Per quanto concerne le sensazioni, le percezioni, gli impulsi e la coscienza discriminante, essi non possono essere visti e pertanto neppure il bodhisattva può essere visto. Né la coscienza discriminante né il bodhisattva possono essere visti né conosciuti.

Tutti i bodhisattva sono assolutamente inesistenti e non possono essere visti. Che cos'è dunque la Perfezione della Sapienza del bodhisattva? Stando così le cose dico che il bodhisattva non può essere visto, non può essere conosciuto, è assolutamente inesistente e pertanto sulla base di quale *dharmā* dovrei parlare della Perfezione della Sapienza? Ecco il motivo per cui il suo nome è bodhisattva.

Il suo nome ed il suo segno distintivo sono inesistenti, il suo nome, quindi, è privo di segno distintivo. Che cos'è la facoltà della mente? Colui che dà a questa facoltà un nome, giunge a costruire il concetto di natura propria. Pertanto la mente produce la natura propria, ma essa è assolutamente insostanziale. Per quale motivo questa coscienza discriminante non può essere afferrata?

Attaccarsi all'idea di natura propria è come non aver nulla a cui attaccarsi. Per quale motivo vi è coscienza discriminante? Stando così le cose, per quanto concerne la forma esteriore, essa è priva di natura propria. Se i *dharmā* sono privi di natura propria, allora non vi è nessuno che li crei e pertanto non vi è natura propria. La natura propria stessa è priva del suo essere natura propria. Quindi sulla base di che cosa dovrei parlare della Perfezione della Sapienza se non vi è differenza e anche la Perfezione della Sapienza è priva di natura propria?

Per quanto concerne il *dharmā* bodhisattva nulla, quindi, può essere afferrato. Se un bodhisattva che pratici, udite queste parole, non resterà impaurito, non dispererà né avrà paura delle difficoltà, allora ciò significa che sta praticando la Perfezione della Sapienza. Se egli pratica la Perfezione della Sapienza, dovrebbe meditare in profondità sul fatto che le cose stanno esattamente in questo modo.

E in tale momento egli non entra nei condizionamenti della forma. Per quale motivo?

Perché la forma è non-creata e quindi non è forma. Se non è forma significa che non vi è forma e pertanto non vi è neppure produzione di forma. Partendo da tutto ciò, non vi è nulla che possa essere afferrato. All'interno del *dbharma* della forma nulla è esistente. Inesistente è anche quel bodhisattva che, praticando la Perfezione della Sapienza, analizza i *dbharma* e medita in profondità su di essi. In quel momento egli non entra nell'influenza delle sensazioni, delle percezioni, degli impulsi e della coscienza discriminante. Per quale motivo?

Perché la coscienza discriminante è non-creata e quindi non è coscienza discriminante. Pertanto il bodhisattva non esce né entra nell'influenza della coscienza discriminante. Una volta analizzati i *dbharma*, si comprende che non vi è nulla di esistente.”

Śāriputra chiese a Subhūti: “Ho udito l'insegnamento del Venerabile Subhūti. Stando così le cose, il bodhisattva è anche esso non-creato; se il bodhisattva è non-creato, in che modo egli può praticare l'ardua via del bodhisattva? E come può sopportare questo arduo cammino a vantaggio di tutti gli esseri senzienti?”

Subhūti rispose a Śāriputra: “Non sono io a far sì che il bodhisattva debba sopportare questo arduo cammino. I bodhisattva che intraprendono la via del bodhisattva essi stessi così riflettono: ‘Io non ho memoria di questo difficile cammino’. Per quale motivo?”

Perché la mente del bodhisattva non dovrebbe fissarsi a riflettere su queste parole: ‘Io sopporto le difficoltà, nella mia mente non è ancora sorto alcun pensiero.’ Egli non dovrebbe meditare in tal modo perché la sua opera è a vantaggio di un numero incalcolabile di esseri senzienti. Bisognerebbe far sì che egli, in estrema calma e naturalità, riflettesse sul fatto che gli esseri senzienti sono per lui come il padre, la madre, come i figli, come sé stesso senza differenza alcuna. Egli dovrebbe meditare spesso in modo compassionevole su tutto ciò restando saldo in questo pensiero. Il bodhisattva nulla vede, nulla conosce.

Stando così le cose, egli dovrebbe meditare e praticare in tal modo tutti i *dbharma*, interni ed esterni. Se il bodhisattva pratica in questo modo, non avrà percezione delle difficoltà. O Śāriputra, se così come tu dici, il bodhisattva non vede nascita, il bodhisattva è non-creato.”

Śāriputra chiese a Subhūti: “Se il bodhisattva è non-creato, anche l'onnisciente consapevolezza è non-creata?”

Subhūti rispose: “Stando così le cose, anche l'onnisciente consa-

pevolezza è non-creata.”

Śāriputra disse a Subhūti: “Se il bodhisattva è così come si è detto, allora egli non vede nascita, è una non-creazione.”

Śāriputra così continuò: “Se il bodhisattva è non-creato, anche l’onnisciente consapevolezza, quindi, è non-creata.”

Subhūti disse: “Stando così le cose, anche l’onnisciente consapevolezza è non-creata.”

Śāriputra chiese a Subhūti: “Se l’onnisciente consapevolezza è non-creata, allora anche tutti gli stadi meditativi<sup>61</sup> che il bodhisattva raggiunge sono non-creati?”

Subhūti rispose: “Stando così le cose, anche tutti gli stadi meditativi raggiunti sono non-creati.”

Śāriputra disse: “E in tutto ciò il bodhisattva è non-creato. Il bodhisattva è una non-produzione e pertanto anche l’onnisciente consapevolezza è non-creata. Il *dharma* dell’onnisciente consapevolezza è una non-produzione, tutti gli stadi meditativi raggiunti sono interamente non-creati e pertanto anche il *dharma* di tutti gli stadi meditativi è non-creato. Ciò significa che non vi è stato di bodhisattva che possa essere raggiunto, né vi è onnisciente consapevolezza che possa essere attinta.”

Subhūti disse: “Un *dharma* non-creato attinge ad una non-produzione e pertanto non vi è *dharma* creato che raggiunga un attingimento e quindi non vi è attingimento che non sia non-creato.”

Śāriputra chiese a Subhūti: “Se non vi è attingimento che non sia non-creato, allora non ci sono *dharma* creati. Questo è il motivo per cui i *dharma* di ogni attingimento sono non-creati.”

Subhūti disse: “Se, ancora, un *dharma* non-creato genera, allora non vi è non-produzione. E questo è il motivo per cui gli attingimenti sono non-creati.”

Śāriputra chiese a Subhūti: “Se, o Subhūti, non vi è creazione, allora non vi è neppure non-creazione. Questo è il motivo per cui non vi è produzione, o Subhūti, non vi è produzione.”

Subhūti disse a Śāriputra: “Se nulla è prodotto, allora neppure la gioia derivante dall’udire questa dottrina salvifica è prodotta, o Śāriputra. La gioia è non-creata, e questo è il motivo per cui è gioia.”

<sup>61</sup> Per quanto riguarda l’espressione *daidechan*, che ho tradotto con “stadi meditativi raggiunti”, nell’*Aṣṭa* (*Aṣṭa*, 30) si parla di *prthagjana*, ovvero “persone appartenenti ad una casta inferiore, la gente comune”. Anche la traduzione di Kumārajīva (T227) riprende questo concetto, traducendo *prthagjana* con *fanfu*, la “gente comune”. L’espressione che troviamo nel testo di Lokakṣema sembra quindi essere del tutto nuova.

Subhūti disse ancora: “L’ascolto di questa dottrina è non-creato, e questo è il motivo per cui esso è ascolto.”

Śāriputra disse a Subhūti: “Ma, ascoltato questo insegnamento, se ne parla.”

Subhūti rispose: “Non vi è nulla di cui non si parli e tutto ciò significa che, per quanto concerne il parlare, esso è un non-parlare; per quanto concerne il provare gioia, essa è una non-gioia. Questo è il motivo per cui se ne parla, questo è il motivo per cui si prova gioia.”

Śāriputra disse: “Ben detto, o Subhūti, tu che nel Dharma sei il primo ed il più Venerabile! Per quale motivo? Perché come il Beato è Subhūti, argomenta le sue risposte sulla base di ciò che gli viene chiesto.”

Subhūti disse: “Tutti i *dharmas* predicati dai discepoli del Buddha, nelle dieci direzioni non conoscono trasformazioni. Quando interrogati, i discepoli espongono la dottrina sulla base di ciò che viene loro chiesto. Per quale motivo? Perché nelle dieci direzioni i *dharmas* non conoscono nascita.”

Śāriputra disse: “Ben detto, o Subhūti! Passando attraverso quali *dharmas* si giunge allo stato di bodhisattva?”

Subhūti disse: “Esso nasce dalla Perfezione della Sapienza. Liberatosi di questi *dharmas*, applicatosi nello studio, il bodhisattva ha fede senza esitazione alcuna. Egli dovrebbe sapere che, se segue questi *dharmas*, non fa progresso alcuno, se non segue questi *dharmas* non retrocede.”

Śāriputra si rivolse a Subhūti e disse: “Se segue questi *dharmas* non fa progresso alcuno, se non li segue non retrocede. Insegna a tutti gli esseri conformemente al Dharma ed essendo conforme al Dharma non tralascia nessun essere senziente così che tutti ottengano il titolo di bodhisattva ‘Grande Essere’. Per quale motivo? Perché tutti gli esseri senzienti apprendono il Dharma come se fosse cosa comune.”

Subhūti disse: “Ben detto, o Śāriputra! Tra il Dharma esplicito dal Buddha e le tue parole non vi è differenza alcuna. Per quale motivo?”

Per quanto concerne gli esseri senzienti, essi dovrebbero concentrarsi su questo principio e conoscere pienamente la vacuità. Attraverso tale concentrazione dovrebbero realizzarla. La vacuità è difficile da conoscere, tale stato di concentrazione è difficile da conoscere, o Śāriputra, ma il bodhisattva in tal modo dovrebbe apprendere e praticare.”

*Bibliografia***A. Fonti (e abbreviazioni)**

- T: J. Takakusu, K. Watanabe (a cura di), *Taishō shinshū daizōkyō*, Tokyo, 1922-1933.  
 T224: Lokakṣema, *Daoxingjing*.  
*Aṣṭa: Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. di P. L. Vaidya, Dharmabāṅga, 1960.

**B. Studi critici**

- Conze E. 1973, *Materials for a dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo, The Reiukai Library.  
 Conze E. 1973, *The Perfection of Wisdom in eight thousand lines and its verse summary*, Bolinas, Four seasons Foundation.  
 Conze E. 1978, *The Prajñāpāramitā Literature. 2nd ed., revised and enlarged*, Tokyo, Bibliographia Philologica Buddhica, Series Maior I, The Reiukai Library.  
 De Bary W. T. (a cura di) 1929, *Hōbōgirin: Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les Sources Chinoise et Japonaises*, Tokyo, Maison Franco-Japonaise.  
 De Jong J. W. 1968, *Buddha's word in China*, Canberra, 28th George Ernest Morrison Lecture delivered at the Australian National University.  
 Dayal Har 1932, *The Bodhisattva doctrine in Buddhist sanskrit literature*, London, Routledge & Kegan Paul [reprinted Delhi, Motilal Banarsidass 1970, 1975].  
 Harrison P. 1987, "Who gets to ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity among the followers of the Early Mahāyāna", in *JiABS* 10, 1 (1987), pp. 211-234.  
 Harrison P. 1990, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: an annotated english translation of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with several appendices relating to the history of the text*, Tokyo, Studia Philologica Buddhica Monograph Series V.  
 Harrison P. 1992, "Is the *Dharma-kāya* the real "Phantom body" of the Buddha?", in *JiABS* 15, 1 (1992), pp. 44-94.  
 Harrison P. 1993, "The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras: Some Notes on the Works of Lokakṣema", in *Buddhist Studies Review*, 10, 2, pp. 135-177.  
 Kajiyama Yuichi 1982, "On the meaning of the words *Bodhisattva* and *Mahāsattva* in Prajñāpāramitā Literature" in Hercus *et al.* (a cura di) 1982, *Indological and Buddhist studies in honour of Prof. J. W. de Jong on his sixtieth birthday*, Canberra, Australian National University, pp. 253-270.

- Karashima Sheishi 1998, *A glossary of Dharmarakṣa's translation of the Lotus Sūtra*, Tokyo, The International Research Institute for Advanced Buddhology of Soka University.
- Lancaster L. 1975, "The oldest Mahāyāna Sūtra: its significance for the study of buddhist development", in *Eastern Buddhism* (nuova serie), 8, 1, pp. 30-41.
- Prabodh Chandra Bagchi 1927, *Le Canon Bouddhique en Chine. Le Traducteurs et les traductions*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Ren Jiyu (a cura di) 1981, *Zhongguo Fojiao shi "Storia del Buddismo Cinese"*, vol. I, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe (rist. 1988).
- Robinson R. H. 1967, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, Wisconsin.
- Tang Yongtong, *Han Wei liang Jin nanbei chao Fojiao shi "Storia del Buddismo dagli Han alle dinastie del Sud e del Nord"*, Beijing, Zhonghua shuju.
- Tsukamoto Zenryu 1985, Hurvitz L. (tr.), *A History of early chinese Buddhism*, Tokyo, 2 voll.
- Yu Liming 1993, *Fojing wenxian yuyan "La lingua dei testi buddhisti"*, Chengdu, Bashu shushe.
- Zacchetti S. 1996, "Il *Chu sanzang ji ji* di Sengyou come fonte per lo studio delle traduzioni buddhiste cinesi: lo sviluppo della tecnica di traduzione dal II al V secolo d.C.", in *Annali di Ca' Foscari*, XXXV, 3 (serie orientale 27), 1996, pp. 347-374.
- Zürcher E. 1972 (2<sup>a</sup> ed.), *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, E. J. Brill.
- Zürcher E. 1977, "Late Han Vernacular Elements in the earliest Buddhist Translations" in *Journal of the Chinese Language Teachers Association*, XIII, 3, oct. 1977.
- Zürcher E. 1991, "A new look at the earliest Chinese Buddhist texts", in Koichi Shinohara and Gregory Schopen (eds.), *From Benares to Beijing, essays on Buddhism and Chinese Religion in honor of prof. Jan Yun-hua*, Oakville, Ontario, Mosaic, 1991, pp. 277-300.

## Glossario

<i>Zhi Loujiachen</i> 支婁迦識	<i>xiaopin banruo</i> 小品般若
<i>Dao xing jing</i> 道行經	<i>poluomijing</i> 波羅蜜經
<i>chanshu</i> 禪數	<i>xing</i> 性
<i>pusa</i> 普薩	<i>jingjin</i> 精進
<i>moheyan</i> 摩訶衍	<i>xing</i> 行
<i>dadao</i> 大道	<i>de Fo</i> 得佛
<i>pusadao</i> 普薩道	<i>anouduoluo</i> 阿耨多羅
<i>yudaoren</i> 餘道人	<i>sanye sanpu</i> 三耶三菩
<i>Seng You</i> 僧祐	<i>Fo Dao</i> 佛道
<i>Chu Sanzang jiji</i> 出三藏記集	<i>tian zhong tian</i> 天中天
<i>wu suo cong sheng fa ye</i> 無所從生法業	<i>liu yi</i> 六夷
<i>aweiyuezhi</i> 阿惟越致	<i>Mo</i> 魔
<i>shouji</i> 受記	<i>Shifang tianxia ren</i> 十方天下人
<i>fashen</i> 法身	<i>shifang suoyou</i> 十方所有
<i>sanzang fashi</i> 三藏法師	<i>sahesa</i> 薩和薩
<i>mobesa</i> 摩訶薩	<i>mohe</i> 摩訶
<i>weishen</i> 威神	<i>sengnasengnie</i> 僧那僧涅
<i>kongshenhui</i> 空身慧	<i>mohe yansanbozhi</i> 摩訶衍三撥致
<i>bukede</i> 不可得	<i>ben wu</i> 本無
<i>se</i> 色	<i>zhenshi</i> 真實
<i>tongyang</i> 痛癢	<i>xingkong</i> 性空
<i>sixiang</i> 思想	<i>zhufa shixiang</i> 諸法實相
<i>shengsi</i> 生死	<i>hua Cheng</i> 化城
<i>shi</i> 識	<i>wuyou zheng</i> 無有正
<i>bu shou</i> 不受	<i>sanchu</i> 三處
<i>sanmei</i> 三昧	<i>daidechan</i> 逮得禪
<i>xiang</i> 想	<i>fanfu</i> 凡夫
<i>xiang</i> 相	<i>xutuohuandao</i> 須陀洹道
<i>shixiang</i> 事相	<i>dasaajie</i> 恒薩阿竭
<i>siwu suoguo</i> 四無所裹	<i>aluoasanyesanfo</i> 阿羅呵三耶三佛
<i>shiba shi</i> 十八事	<i>situohan</i> 斯陀含
<i>ben</i> 本	<i>anahan</i> 阿那含
	<i>duqu</i> 度去

*ABSTRACT*

The work presents a critical essay and a translation of Lokakṣema's "*Daoxing jing*" (T224), "*Sūtra on the Practice of the Way*". The text is the first chinese version of a very important indian sūtra, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, the oldest *prajñāpāramitā* text from which all the others more extended sūtras have developed. Lokakṣema's version is very important to study the practice and career of Bodhisattva, the new model of spiritual achievement in early chinese mahāyāna.

*KEY WORDS*

Buddhist translations. Early Mahāyāna Text. Bodhisattva. Chinese Buddhism.

Vincenza D'Urso

IDENTITÀ E POLITICA CULTURALE DELLA COREA  
DEL XV SECOLO VERSO LA CINA:  
IL CASO DELLE MUSICISTE DI CORTE

Ogni costruzione nazionale si elabora a partire da elementi etnici (emblemi e rituali simbolici, sentimento di appartenenza a una comunità storica, identificazione con una lingua o una religione...) i quali contribuiscono ad ancorare il progetto politico alla realtà sociale. [...] L'etnicità è essenzialmente una categoria costruita. È un modello di percezione e di classificazione cognitiva che ricorre a elementi di identificazione – di cui il contenuto o il senso attribuito al contenuto sono mutevoli – allo scopo di costruire frontiere che agiscono come barriere semantiche fra i gruppi.<sup>1</sup>

*Introduzione*

Il presente articolo si prefigge di dimostrare come la Corea, seppure in un periodo storico di particolare dipendenza dall'influenza cinese, abbia comunque tentato di rivendicare la propria 'autonomia etnica' nei confronti della posizione di 'centro della cultura' che la Cina ha tradizionalmente e storicamente rappresentato non solo per la Corea, bensì per tutta la regione asiatica estremo-orientale.

Durante il periodo storico preso in esame (epoca Chosôn 1392-1910), definito unanimemente dagli studiosi come un periodo di 'trasformazione confuciana' della Corea, si assiste a un processo di profondi mutamenti nei sistemi legale, burocratico, culturale e politico del paese, sempre più rivolti a seguire l'esempio del 'Grande Vicino' cinese. Tuttavia, accanto a un

<sup>1</sup> *L'imbroglione etnico in dieci parole chiave*, di Rene Galissot e Annamaria Rivera, Dedalo, Bari: 1997, p. 19-20.

processo di 'sinizzazione' (intesa almeno a livello superficiale) del paese si affianca la tendenza a una convivenza e armonizzazione tra elementi di 'importazione' dalla Cina ed elementi autoctoni.

È interessante vedere come questi ultimi a volte diventino il mezzo per proclamare la propria identità e ribadire la propria autonomia all'interno del complesso sistema di rapporti tra la Cina "Paese di Mezzo" e i vari stati 'satelliti' limitrofi, che ribadendo la propria identità culturale rivendicano altresì il rispetto del diritto alla sovranità nazionale.

### *Lo sfondo storico*

Nel 1392 nasce in Corea una nuova dinastia, prodotto dell'alleanza tra la classe militare e quella dei *sadaebu*, letterati-burocrati di livello medio-basso ispirati all'ideologia Neo-Confuciana introdotta dalla Cina nel XIII secolo.<sup>2</sup> Conquistando il potere, il generale Yi Sông-gye non solo intende fornire ai coreani un nuovo sistema politico e una nuova dinastia regnante, ma anche un nuovo ordine morale e sociale che avrebbe apportato mutamenti radicali.

Le riforme introdotte nei primi cento anni della dinastia mirano a creare un nuovo ordine in tutti i settori del paese, da quello politico e amministrativo (pubblico) a quello familiare (privato). I primi cento anni della dinastia possono essere considerati il periodo di costruzione e riorganizzazione del nuovo assetto politico e socio-economico: viene indetta una prima Riforma Fondiaria,<sup>3</sup> grazie alla quale si assiste ad una ridistribuzione della terra tra le fazioni vicine alla famiglia Yi; si procede al trasferimento della capitale da Sôngdo (attuale Ka-

<sup>2</sup> La tradizione attribuisce al filosofo An Hyang (1243-1306) il merito di aver introdotto il Neo-Confucianesimo in Corea. Il suo primo contatto con le idee neo-confuciane avvenne nel 1286, quando, durante una visita alla corte Yuan in qualità di membro di una missione coreana alla corte mongola, An Hyang ebbe l'opportunità di leggere lo *Zhu Xi Zhuanshu* (Opera Completa di Zhu Xi), ne rimase impresso e ne fece fare una copia per portarlo con sé in Corea (*Sourcebook of Korean Civilization*, vol. 1, p. 448).

<sup>3</sup> La riforma fondiaria inizia con un censimento catastale delle proprietà terriere seguito dalla distruzione di tutti i registri catastali pubblici e privati esistenti (*kongsa chônjôk*) e continua con l'adozione di una nuova legge sulla terra di rango (*kwajôn pôp*). (Yi Ki-baek, *A New History of Korea*, Seoul: 1993).

esông, in Corea del Nord) a Hanyang; il paese viene riorganizzato in otto province (*p'alto*)<sup>4</sup> e viene adottato un nuovo sistema militare.<sup>5</sup> Al nuovo periodo dinastico viene dato il nome ufficiale "Chosôn", e la dinastia si rivela essere la più lunga nella storia coreana, in quanto dura per oltre 500 anni, fino all'annessione giapponese del 1910.

### *Le relazioni con la Cina*

Sul fronte delle relazioni internazionali, la nuova dinastia adotta una politica di rapporti amichevoli con la Cina dei Ming, in base al principio del *sadae* ('servire il grande'). Il generale Yi Sông-gye non era né di discendenza reale, né tantomeno faceva parte dell'aristocrazia. Al contrario, proveniva da una famiglia tra le cui fila si annoveravano soprattutto alti esponenti militari. Yi Sông-gye era privo di un passato glorioso o di antenati letterati, cosa che avrebbe concesso al generale "usurpatore" una migliore immagine e maggiori probabilità di essere accettato dall'ancora potente aristocrazia di Koryô.

Il fondatore della nuova dinastia aveva perciò un disperato bisogno di legittimare la sua ascesa al trono. Inoltre, continuare a mantenere relazioni amichevoli con la Cina avrebbe contribuito non poco a garantirgli successo politico presso tutti coloro che erano rimasti fedeli alla precedente dinastia Koryô. Un aperto riconoscimento del nuovo regno da parte dell'imperatore cinese avrebbe sicuramente fugato ogni dubbio tra i suoi oppositori e concesso un'aura di legittimità alla sua presa di potere.

Al contrario dell'imperatore cinese, il solo e unico Figlio del Cielo, che godeva dello status speciale di mediatore tra il Cielo

<sup>4</sup> Le otto unità amministrative (Kyônggi, Ch'ungch'ông, Kyôngsang, Chôlla, Kangwôn, Hwanghae, Hamkyông e P'yônggan) vennero costituite nel 1413, nel tredicesimo anno di regno del re T'aejong, secondo monarca della nuova dinastia. (Yu Hong-nyôl, *Han'guksa Taesajôn - The Encyclopedia of Korean History*, Seoul: 1992).

<sup>5</sup> Il nuovo sistema inizia con la creazione dei Quartier Generali dei Tre Eserciti (Three Armies Headquarters, *Üihûng Samgunbu*) nel 1393, seguita dall'abolizione degli eserciti privati nel 1400, quando tutti gli eserciti esistenti vennero posti sotto l'autorità dei Tre Quartier Generali. In seguito, durante il regno di re Sejo (r. 1455-1468), i Tre Quartier Generali vennero riorganizzati in Cinque Comandi Generali (*Owi Toch'ongbu*). (Yi Ki-baek, *A New History of Korea*, p. 178).

e il mondo civile, i re coreani, come quelli di tutti gli altri paesi tributari, occupavano una posizione più modesta nel mondo confuciano.

Ricevere l'investitura dal Figlio del Cielo acquistava per i re coreani un'importanza al tempo stesso simbolica e reale. Per questo motivo il generale Yi aveva deciso di sottoporre all'imperatore Hongwu dei Ming la scelta del nuovo nome dinastico, proponendogli due possibili opzioni: 1) il termine 'Chosôn' (Calma Mattutina), che invocava la discendenza della nuova dinastia dal più antico regno esistito sulla penisola coreana (se la scelta dell'imperatore fosse caduta su questo termine Yi Sônggye avrebbe potuto proclamarsi unico e legittimo erede della storica autorità); 2) il nome Hwaryông, altro nome di Yônghûng, paese nativo dello stesso generale, situato nella regione Hamgyông, attualmente in Corea del Nord. L'imperatore Hongwu optò per il primo nome, definendolo nella sua risposta un nome "molto bello e dalle origini molto antiche".<sup>6</sup>

La decisione di cercare l'approvazione cinese riguardo alla nascita della nuova dinastia non era una semplice formalità, ma rientrava tra le più importanti scelte strategiche di Yi Sông-gye per accattivarsi il sostegno della Cina, in pieno rispetto delle regole dettate dal sistema del tributo, che regolava i rapporti tra la Cina e tutti i paesi limitrofi.

In base a questo sistema l'imperatore cinese acquistava un'autorità unica all'interno di tutti i paesi tributari, ma l'investitura da parte dell'imperatore conferiva al nuovo re il diritto di comunicare con il Figlio del Cielo, simboleggiava pace e buona volontà tra i due paesi e offriva garanzie di protezione reciproca in caso di invasioni straniere. Essa simboleggiava inoltre l'esistenza per la Corea di un posto ben definito all'interno di un universo regolato dai principi della gerarchia confuciana.

Il sistema del tributo, nella forma adottata durante il primo periodo della nuova dinastia Chosôn, sembrò continuare la tradizione rispettata durante la precedente dinastia Koryô: alle tre ambascerie regolari che il monarca coreano inviava ogni anno alla corte cinese (in occasione delle celebrazioni del nuovo anno, per il compleanno dell'imperatore e per il compleanno

<sup>6</sup> Shin Sok-ho, "Chosôn wangjo kaeguk tangsi-ui taemyông kwanggye (Sul problema del nome al tempo della fondazione della dinastia Chosôn), in *Kuksasang-ui chemunje* (Questioni storiche) no. 1, Kuksa p'yônch'an wiwônhoe (Korean History Compilation Committee), 1959, p. 104, citato in *Han'guksa*, 1995, p. 289.

del principe ereditario) si aggiungevano di volta in volta missioni diplomatiche non regolari, in occasione dell'insediamento di un nuovo imperatore, di ringraziamento per la grazia imperiale, di condoglianze, di congratulazioni e così di seguito.

Ciascuna delle ambascerie era composta da più persone. Numero, grado e carica dei componenti variavano in funzione del tipo di missione, ma di solito raggiungevano almeno le 10-15 persone, tra cui il capo missione, il suo vice, un segretario, alcuni interpreti, a volte un pittore, un medico e quasi sempre una scorta militare. Il viaggio durava intorno ai quattro mesi e si svolgeva lungo una rotta stabilita, la cosiddetta *Pungno* (Rotta del Nord), suddivisa in varie tappe da Hanyang a Pechino.

Sebbene alcuni studiosi siano propensi nel vedere uno scopo commerciale o culturale in tali attività, l'opinione che riconosce in tali ambascerie uno scopo quasi esclusivamente politico sembra prevalere. È indubbia l'importanza che tali contatti tra i due paesi abbiano avuto per lo sviluppo delle relazioni commerciali e per l'importazione di nuovi elementi culturali cinesi in Corea, ma il sistema del tributo sembra essere stato soprattutto uno stratagemma politico per tenere (nel caso della Cina) la situazione ai propri confini sotto controllo e (nel caso del paese tributario – in questo caso la Corea) per poter contare su una protezione militare in caso di bisogno. L'approvazione e il riconoscimento da parte della corte cinese conferiva alla nuova dinastia o classe al potere la legittimità di cui aveva bisogno per comandare il paese nel pieno rispetto del Mandato Celeste.

La decisione di continuare nel rispetto del sistema del tributo, in nome di un ordine tutto Confuciano del mondo fu, se vogliamo, una "obbligata" scelta di comodo per il generale Yi Sônggye, appoggiata a pieno dai suoi più stretti collaboratori e principali artefici del nuovo potere dinastico, quali Chông Tojôn e Kwôn Kûn, che però sostenevano parallelamente anche una politica fondata sull'orgoglio nazionale e sul principio del *puguk-kangbyông* (paese ricco ed esercito forte), che permettesse alla Corea di poter conservare una relativa indipendenza dal vicino gigante quale era la Cina. Infatti se da una parte possiamo osservare che i sovrani di epoca Chosôn sembravano ansiosi di emulare la grande Cina, in quanto adottarono volontariamente il sistema penale Ming e persino il codice cinese di abbigliamento reale, dall'altra il sovrano di epoca Chosôn si considerò il più autorevole erede e custode delle tradizioni

coreane. Fu in epoca Chosôn che il culto di Kija venne riscoperto e riattivato,<sup>7</sup> e poi basta pensare alla stesura dello *Yongbi Ôch'ôn'ga* (Canto dei Dragoni Volanti), panegirico della casa reale composto su commissione reale nel XV secolo, che canta le lodi della famiglia Yi e dei suoi gloriosi antenati, definendoli più generosi, valorosi, modesti, e virtuosi di quelli cinesi. Inoltre il fatto che l'ode fosse scritta in alfabeto coreano (*ônmun*), e non in caratteri cinesi (*hanmun*) lascia pensare che la Corea dell'epoca, oltre a cercare presso il proprio popolo la legittimazione dinastica di cui aveva tanto bisogno, volesse rivendicare il proprio diritto a una sua identità culturale distinta e separata da quella cinese. La stessa identità culturale di cui erano portatrici-simbolo le musiciste di corte.

### *Il ruolo della musica in Corea*

Il principio che la musica sia uno strumento per governare meglio il paese, adottato a pieno dai sovrani coreani, è contenuto nel Classico dei Riti (*Liji*), uno dei principali testi confuciani:

La musica indica ciò che tutti gli esseri umani hanno in comune; i riti ciò che hanno di diverso. Ciò che è in comune porta all'amore reciproco, ciò che è diverso porta al rispetto reciproco. Il gentiluomo confuciano ideale [...] distingue tra il bene e il male, e di conseguenza modifica la propria condotta. [...] Fa in modo che le sue orecchie e i suoi occhi, il naso e la bocca e tutte le funzioni percettive del suo intero corpo si conformino a quanto è giusto, così che possa essere conseguita la giusta condotta.<sup>8</sup>

La musica cui fanno riferimento le parole del *Liji* è quella delle cerimonie, quella "appropriata" che guida l'umanità verso la Giusta Via (*Dao*), fatta di sonorità che precludono ogni qualsivoglia partecipazione femminile e ne fanno una prerogativa assoluta ed esclusiva del sesso maschile. In ogni stato confuciano ben governato non c'è posto per la musica suonata al

<sup>7</sup> Han Young-woo, "Kija Worship in the Koryô and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship Between Korea and China", in De Bary and Haboush (eds.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York: Columbia University Press, 1985, pp. 349-74.

<sup>8</sup> Traduzione adottata da R.H. van Gulik, *The Lore of the Chinese Lute*, Tokyo, Sophia University Press: 1969, pp. 23-27 e 25-26.

solo scopo di divertimento, ossia la musica eseguita da donne e da musicisti di basse origini sociali. Questa musica trova posto solo tra governi in decadenza, dove il re è sul punto di perdere il Mandato del Cielo (*tianming*). Ma nel caso della Corea questo tipo di musica per orecchie non pure si identifica con la musica indigena (*hyangak*) e diventa a volte elemento di identificazione culturale e motivo di espressione della sovranità nazionale.

La musica e gli strumenti musicali sono noti in Corea sin da tempi memorabili. I dipinti murali di epoca Koguryô sono forse la testimonianza più antica di quanto la musica fosse un elemento imprescindibile nella vita e nelle attività della società del tempo. Nelle stesse fonti cinesi, come ad esempio nello *Hou Hanshu* e nel *Sanguozhi*, i coreani vengono descritti come un popolo che

“ama cantare e danzare. In ogni villaggio del paese, a sera uomini e donne si riuniscono per cantare e divertirsi”.<sup>9</sup>

Riferimenti sulle abitudini musicali delle antiche tribù stanziata sulla penisola coreana si ritrovano anche in altre fonti storiche cinesi quali il *Liangshu*, il *Weishu* e il *Nanshi*, a testimonianza di una realtà più volte descritta non solo nei dipinti murali della famosa Tomba dei Danzatori,<sup>10</sup> ma anche in quelli di altre tombe, quali quelle di P'alch'ongni e di Changch'on, entrambe situate nell'attuale Corea del Nord.

La preponderante influenza cinese sulla tradizione musicale coreana è innegabile ed è stata più volte discussa e descritta dagli studiosi.<sup>11</sup> I primi strumenti musicali cinesi giungono come dono alla dinastia Koryô dalla Cina dei Song e fino alla fine della dinastia Koryô la musica eseguita a corte rimane

<sup>9</sup> *Hou Hanshu* vol. 85, zhuan 75, capitolo su Koguryô e *Sanguozhi*, vol. 30, capitolo su Koguryô. Le due fonti riportano informazioni molto simili sulla Corea e sulle popolazioni che abitavano la penisola. La citazione in questione è stata ripresa da *Kugyôk Chungguk chôngsa Chosônjôn*, (Storie sulla Corea nelle Storie Ufficiali Cinesi, traduzione in coreano contemporaneo) Seoul: Kuksa p'yônch'an wiwônho, 1986, p. 515.

<sup>10</sup> In coreano *Muyongch'ong*. La tomba è situata nell'attuale provincia Jilin, nella Repubblica Popolare Cinese.

<sup>11</sup> Per citare solo alcuni studi, Song, Pang-song (Song Bang Song), *Source Readings in Korean Music*, Korean National Commission for UNESCO, Seoul: 1980 e *Han'guk ûmak t'ongsa* (A History of Korean Music), 2nd reprint, Seoul: 1996; Provine, Robert, *Essays on Sino-Korean Musicology, Early Sources for Korean Ritual Music*, Seoul: 1988.

soprattutto di origine cinese. Continua ad esserlo anche durante il primo secolo della nuova dinastia, fino alla prima metà del XV secolo, quando, ad iniziare con re Sejong, vengono gettate le basi per l'istituzionalizzazione e la teorizzazione di un tipo di musica "cinese ma coreanizzata" e di un altro genere puramente locale, da essere eseguiti a fianco alla musica di origine cinese. Accanto alla *aak*<sup>12</sup> (musica elegante di origine completamente cinese) infatti troviamo anche la *tangak*<sup>13</sup> (musica dai Tang) e la *hyangak* (musica indigena). Quest'ultimo termine a volte viene sostituito dal termine *sogak* (musica tradizionale) inteso con la stessa connotazione semantica. Mentre l'esecuzione di musiche quali la *aak* e la *tangak*, legate a riti e cerimonie confuciani, era una prerogativa esclusiva di musicisti appartenenti al ceto degli uomini liberi (*yangmin*), suonare musica *hyangak* era in genere permesso solo a strumentisti ciechi, musicisti di bassa estrazione sociale e donne, anch'esse di basso ceto sociale, educate nelle arti della danza e della composizione musicale.

Uno sguardo alla struttura istituzionale degli uffici del Ministero dei Riti (*Yejo*) preposti all'amministrazione degli affari musicali rispecchia la stessa triplice suddivisione in generi e rigida separazione gerarchica. Mentre all'inizio della dinastia gli uffici preposti all'amministrazione e gestione delle attività musicali erano numerosi e si occupavano ognuno di un particolare genere musicale, verso la metà del XV secolo si assiste ad un accentramento delle attività in questione sotto il controllo di due organi principali: il *Changaksô* (Ufficio per gli Affari Musicali) e l'*Akhak Togam* (Ufficio per lo Studio della Musica), responsabili rispettivamente di *aak*, *tangak* e *hyangak* l'uno, e dello studio della musica in generale l'altro. Verso la fine del XV secolo il *Changaksô* e l'*Akhak Togam* vengono unificati in un solo ufficio, il *Changakwôn*, sotto la cui supervisione vengo-

<sup>12</sup> Il termine *aak*, in cinese *yayue*, in giapponese *gagaku*, indica la "musica elegante", la musica concepita per essere eseguita solo durante i rituali confuciani.

<sup>13</sup> Il termine *tangak* significa letteralmente "musica di Tang" per indicare la musica eseguita durante la dinastia dei Tang in Cina (618-907). In realtà in Corea il termine si riferisce non solo alla musica ricevuta dai Tang ma anche a quella giunta in Corea durante il periodo Song, al contrario del Giappone, dove il termine *togaku* indica esclusivamente la musica importata dalla Cina del periodo Tang. (Song B.S., *Source Readings in Korean Music*, Korean National Commission for UNESCO, Seoul: 1980, p. 151).

no concentrate tutte le attività collegate allo studio, all'insegnamento e all'esecuzione di musica rituale e per banchetti ufficiali e privati organizzati a corte.<sup>14</sup>

*Le musiciste di corte: veicoli di cultura nazionale*

Durante i festeggiamenti in onore delle ambascerie cinesi, e in genere di tutte quelle straniere, venivano offerti banchetti a corte in loro onore, ai quali era ammessa anche la presenza di artiste esperte nella danza e nel canto: le cosiddette *yôak* (musiciste di corte).<sup>15</sup>

L'origine di questa categoria di donne si perde nella leggenda. Appare documentata nella "Storia di Koryô" (*Koryôsa*) e indica nelle *yôak* le artiste del *Kyobang* (Ufficio per l'Intrattenimento di Corte), organo preposto alla preparazione delle musiciste e danzatrici ammesse a esibirsi in presenza della famiglia reale. Durante il periodo di regno di re Munjong (r. 1046-1083) le apprendiste *yôak* erano persino chiamate a partecipare alla *Yôndûnghoe*, uno dei rituali buddisti più importanti del periodo Koryô.

Le donne venivano selezionate ogni tre anni in base a procedure indicate nel Codice Nazionale (*Kyôngguk taejôn*), la maggiore raccolta di leggi del paese. Indicazioni molto precise riguardo alla selezione delle donne più di talento erano contenute nella sezione che regolamentava le attività di reclutamento del personale del Ministero dei Riti e stabiliva quanto segue:

Ogni tre anni 150 donne musiciste e 10 giovani danzatrici (...) dovranno essere selezionate tra le giovani schiave assegnate ai vari distretti (del paese) e inviate alla capitale. (...) Esse possono anche essere scelte tra le schiave registrate presso le varie agenzie governative.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Per una descrizione più dettagliata della struttura del Ministero dei Riti si rimanda all'Appendice inclusa alla fine del presente articolo.

<sup>15</sup> Il termine *yôak* significa letteralmente 'musica femminile', ma è stato qui tradotto con 'musiciste di corte' perchè nel corso di una più ampia ricerca sul ruolo e l'istituzionalizzazione di intrattenitrici e cortigiane durante la dinastia Chosôn (argomento della tesi di dottorato non pubblicata dell'autrice) è risultato che negli Annali (*sillok*) della stessa dinastia questo termine era attribuito esclusivamente a musiciste e danzatrici che si esibivano a corte in occasione di importanti ricevimenti.

<sup>16</sup> *Chosôn wangjo pôpchôn ch'ongsô - Kyôngguk taejôn*, Asea Munhwasa, Seoul: 1983, p. 295.

Con l'avvento della nuova dinastia, che adottò il Neo-Confucianesimo come ideologia di stato, i rigidi principi confuciani si ripercossero sulla società provocando una stretta divisione dei ruoli maschile e femminile relegando la donna all'interno delle pareti domestiche e alla cura della famiglia e dei figli. Se a ciò aggiungiamo una rigida suddivisione in classi che vietava in modo assoluto ogni possibile permeabilità tra le classi, non sarà difficile capire perché la partecipazione delle musiciste – selezionate tra le fila delle schiave e quindi appartenenti al più basso ceto sociale – ai banchetti di corte divenne soggetto di accese discussioni. Alla fazione contraria alla partecipazione delle musiciste a programmi di intrattenimento reali si oppose – prevalendo – la posizione della fazione favorevole al loro coinvolgimento. Nel corso di questo articolo verrà dimostrato come questa decisione venne giustificata dal fatto che le *yôak* non erano delle semplici artiste di corte chiamate ad esibirsi in occasione di cerimonie più o meno ufficiali, bensì portatrici e trasmettitori di valori culturali tipici della cultura coreana. Come tali, una loro partecipazione era considerata culturalmente necessaria dalla corte coreana, soprattutto in occasione di visite ufficiali di ambascerie straniere. Infatti, quale occasione migliore per la nuova dinastia di rivendicare la propria identità culturale in presenza di ambasciatori e inviati stranieri se non ricorrendo a danze e canti tipici coreani?

#### *Il dibattito pro e contro le musiciste di corte*

Il sistema delle musiciste di corte (*yôak*) – come già affermato in precedenza – viene ereditato dalla precedente dinastia Koryô, ma già agli albori del nuovo potere dinastico importanti voci si levarono in favore di un'abolizione del sistema e della loro sostituzione con cori maschili di voci bianche (*namak*). Primo in assoluto in ordine cronologico fu l'intervento dell'Ispezzore Generale (*Taesabôn*) Pak Kyông in occasione dell'insediamento del fondatore della dinastia, Yi Sông-gye, noto con il nome dinastico di T'aejo (Grande Progenitore).

L'opposizione alla presenza di donne durante i banchetti di corte non solo era in linea con le direttive e i principi generali del Neo-Confucianesimo, diventato ideologia di stato della nuova dinastia, ma si conformava anche al desiderio dei nuovi burocrati di uniformarsi all'esempio guida del grande vicino, la

Cina, dove non era ammessa la presenza di danzatrici e musiciste ai banchetti di corte. La nuova classe di burocrati era molto ansiosa di soddisfare la corte imperiale cinese in ogni suo piccolo desiderio, soprattutto quando si trattava di accogliere le sue ambascerie in visita ufficiale.

Il primo "incidente diplomatico" a causa della presenza delle donne artiste a corte risale alla visita di due inviati imperiali, Jin Wenyuan e Duan Muli, mandati dall'imperatore dei Ming Yongle a Hanyang, per l'investitura del terzo re della dinastia, T'aejong. Gli Annali del re T'aejong (*T'aejong sillok*) riportano che al termine delle cerimonie di rito venne offerto un sontuoso banchetto in onore dell'ambasceria Ming e furono chiamate anche le *yôak* per eseguire il loro spettacolo. Alla vista delle donne, i funzionari cinesi protestarono e chiesero l'immediato allontanamento delle donne. Il re, attraverso i suoi dignitari, replicò che lo spettacolo altro non era se non "un'espressione degli usi e costumi del paese"<sup>17</sup> e riuscì a convincere i dignitari cinesi ad assistere all'esibizione. Gli storici però non mancarono di puntualizzare che, in conclusione: "Jin e gli altri non si divertirono per nulla".<sup>18</sup> Tanto che il giorno seguente gli emissari cinesi si rifiutarono di ascoltare ancora interpreti musicali femminili e ascoltarono solo esecuzioni di *tangak* (musica di origine cinese eseguita alla maniera coreana).

L'insuccesso ottenuto presso i visitatori cinesi non scoraggiò il sovrano coreano che, a quanto riportano gli Annali, continuò a impiegare musiciste a corte e "a divertirsi molto nell'assistere agli spettacoli delle *yôak*".<sup>19</sup>

Il dibattito assunse toni più complicati durante il regno del quarto sovrano della nuova dinastia, re Sejong, ricordato e celebrato dalla storiografia ufficiale coreana come uno dei sovrani più illuminati della dinastia Chosôn. Promotore della discussione contraria all'impiego di *yôak* a corte fu Kim Chong-sô<sup>20</sup> che, in sostituzione delle musiciste, "indegne di esibirsi a

<sup>17</sup> *Taejong sillok*, kwôn 1; p. 32, b: 1.

<sup>18</sup> *Ibidem*, b: 4-5.

<sup>19</sup> *T'aejong sillok*, kwôn 27; p. 18 b: 7-8.

<sup>20</sup> Kim Chong-sô superò l'esame *munkwa* nel 1405 e trascorse molti anni nella provincia Hamgyông, dove svolse un ruolo molto importante nell'ideazione e attuazione della "Nordpolitik" coreana per contenere le invasioni degli Jurchen. Grazie al suo intervento furono creati nella provincia i Sei Comandi militari e il confine settentrionale venne definitivamente stabilito lungo le rive del fiume Tumen. Richiamato alla capitale, fu dapprima nomi-

corte in quanto artiste di strada”,<sup>21</sup> propose di istituire un gruppo di voci bianche (*namak*). Il re replicò:

L'impiego di musiciste di corte è molto antico. Abolire il sistema all'improvviso e far cantare invece delle voci maschili potrebbe causare dissonanze nella tonalità. Per questa ragione non è possibile decidere in breve tempo di abolirlo.<sup>22</sup>

Un solo anno più tardi re Sejong fu nuovamente costretto a intervenire sull'argomento e l'elemento dell'identità culturale assume sfumature di maggiore chiarezza nella risposta del re ai suoi più stretti collaboratori, che insistevano a favore dell'interdizione delle musiciste a corte:

Le musiciste non dovrebbero essere impiegate durante cerimoniali in onore di emissari (Ming). In loro assenza, si dovrà ricorrere a voci bianche (*namak*), ma cosa succede se la tonalità non è quella giusta? Adottare la musica cinese non significa trascurare completamente la nostra musica (*hyangak*).<sup>23</sup>

L'identità culturale coreana viene qui chiaramente messa in relazione al diritto di poter eseguire musica locale durante i cerimoniali in onore di emissari stranieri. Ma l'opposizione a corte fu tale che pochi anni dopo le musiciste di corte non vennero più impiegate nei cerimoniali in onore di emissari stranieri; in un rapporto del *Kwansûp Togam* del 1435 si legge che le *yôak* erano state sostituite da *namak* per banchetti offerti in onore di ambascerie dai paesi vicini, mentre vennero abolite dal programma delle cerimonie per dignitari cinesi in visita ufficiale solo sette anni dopo. Così i compilatori degli Annali del re Sejong registrarono il commento del sovrano:

Nel nostro paese le musiciste di corte (*yôak*) sono state impiegate a partire dal periodo dei Tre Han fino ai regni di T'aejo e T'aejong della nostra dinastia. A cominciare da me, abbiamo iniziato a impiegare voci bianche (*namak*).<sup>24</sup>

nato Ministro delle Punizioni e in seguito andò a coprire la carica di Ministro dei Riti. A lui venne affidata la supervisione della compilazione degli Annali del re Sejong (*Sejong sillok*) e della Storia Essenziale di Koryô (*Koryôsa chôryô*).

<sup>21</sup> *Sejong sillok*, kwôn 49; p. 8, b: 5-16.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 9, a:1-8.

<sup>23</sup> *Sejong sillok*, kwôn 53; p. 10, a/b.

<sup>24</sup> *Sejong sillok*, kwôn 95; p. 30, a:2-3.

Tuttavia, l'impraticabilità di questa decisione venne dimostrata pochi anni dopo, in un rapporto del Consiglio di Stato (*Uijôngbu*) al Ministero dei Riti (*Yejo*) che segnalava nuovamente la presenza di musiciste di corte a banchetti in onore di dignitari stranieri.

Re Sejong aveva deciso di riammettere a corte sia musiciste sia danzatrici, motivando la sua decisione in modo molto razionale; la preparazione delle donne alle arti della musica e della danza costava molto meno e rendeva – nel lungo termine – molto di più rispetto alla preparazione dei bambini, che una volta raggiunto il periodo della pubertà dovevano essere sostituiti.

Per far ottenere ai bambini lo stesso livello artistico delle donne, bisognava investire il doppio del tempo, mentre il loro rendimento in termini di possibili anni di prestazioni era di gran lunga inferiore. Ciò risulta ancora più chiaro se si tiene conto del fatto che in genere le musiciste erano obbligate a rendere i propri servizi almeno fino all'età di 30 anni. Inoltre sembra che gli educatori della corte di re Sejong si fossero trovati di fronte al problema della scarsità di bambini adatti a essere educati.

Gli Annali non offrono maggiori dettagli a tale riguardo, ma qualche anno dopo, nel 1450 (primo anno di regno del successore di Sejong, Munjong), la questione venne risolta proprio da Pak Yôn,<sup>25</sup> famoso musicista del primo periodo Chosôn, assolutamente contrario all'impiego di artiste a corte. Per cercare di risolvere il difficile problema del reclutamento del personale, Pak Yôn arrivò a proporre un sistema di selezione che interessava a rotazione tutte le province del paese:

Se potessimo aggiungere (alla selezione) i bambini nati da unioni tra residenti fuori la capitale e *yangin* (gente comune), la scelta di bambini

<sup>25</sup> Pak Yôn (1378-1458) superò l'esame *munkwa* nel 1405 e in virtù del suo notevole talento musicale – sapeva suonare diversi strumenti a corde e a fiato – venne nominato da re Sejong responsabile della programmazione e organizzazione musicale a corte. Si fece promotore di numerosi innovamenti, tra cui l'adozione della musica *aak* anche per banchetti nazionali e privati della famiglia reale. Inutile dirlo, Pak Yôn era un acceso sostenitore della fazione contraria alla presenza di donne musiciste a corte e si batté con tutte le sue forze per l'adozione di voci bianche in loro sostituzione. È interessante riflettere su come però il dibattito non si accese mai sull'opportunità o meno di mantenere la musica tradizionale ma solo su chi la dovesse eseguire.

a nostra disposizione per essere avviati al canto diventerebbe più facile. (...) Nella provincia Kyôngsang ci sono 66 distretti, nel Cholla 56 e sono 53 nella regione Ch'ungch'ông, per un totale di 175 distretti. Stabilendo che per ogni tre villaggi un bambino dovrà essere mandato (alla capitale), riusciremmo ad avere 58 bambini. Per quanto riguarda i 41 distretti della regione Kyônggi, i 23 della regione Hwanghae e i 23 di Kangwôn, che fanno in totale 87, se stabiliamo di selezionare un bambino ogni cinque villaggi, avremo altri 17 candidati che, se aggiunti agli altri 58, ci daranno in tutto 75 bambini ad ogni sessione di reclutamento. Applicando questo principio a rotazione in tutti i distretti, i nostri problemi di personale verrebbero risolti. Considerato inoltre che abbiamo bisogno di sostituire i bambini ogni 7-8 anni, nei distretti a selezione periodica triennale ciò avverrebbe ogni 22-23 anni, mentre in quelli a selezione periodica quinquennale ogni 38-39 anni. In questo modo riusciremmo a evitare ogni problema di reclutamento e il numero necessario di bambini potrebbe essere garantito sempre. (...) Mi auguro che Sua Maestà ci permetterà di attuare questo programma.<sup>26</sup>

La proposta di Pak Yôn non venne mai presa in considerazione e nonostante le numerose proteste che ancora seguirono da parte dei letterati Neo-Confuciani, la validità del sistema che impiegava donne come musiciste di corte si dimostrò infallibile: le *yôak* erano il modo migliore e più economico per garantire la sopravvivenza delle tradizioni musicali del paese e al tempo stesso favorire una certa indipendenza culturale coreana nei confronti della Cina.

L'identificazione delle artiste nel ruolo di portatrici di elementi di identità culturale divenne ancora più netta durante il regno di re Sôngjong (r. 1469-1494), nono sovrano della dinastia, nel cui regno si compì il primo importante secolo di profonde trasformazioni verso la piena "confucianizzazione" della società coreana. Re Sôngjong in persona intervenne più volte in difesa della presenza di musiciste e danzatrici a corte durante banchetti in onore di ambascerie cinesi, definendo le *yôak* e le loro esecuzioni "una tipica espressione della tradizione culturale coreana".<sup>27</sup>

<sup>26</sup> *Munjong sillok*, kwôn 4; p. 55, a: 1-12.

<sup>27</sup> In occasione di visite da parte di emissari Ming nel suo settimo e ottavo anno di regno (1476-77), re Sôngjong intervenne più volte in difesa della musica tradizionale coreana eseguita dalle *yôak*. (*Sôngjong sillok*, kwôn 64; p. 16, b: 7-10, kwôn 75; p. 14, a: 4).

### *Conclusioni*

Per la Corea, in virtù della sua collocazione geopolitica, è sempre stato di vitale importanza mantenere rapporti di buon vicinato con il grande e prestigioso paese confinante, come dimostrato dal sopracitato principio del *sadae* (servire il grande) che regolò le attività diplomatiche del paese verso la Cina in epoca Koryô e Chosôn.

Ci sembra tuttavia, alla luce delle fonti documentarie considerate, che in un periodo in cui tutto sembrava essere totalmente dipendente dall'influenza cinese, la Corea in realtà assunse – a testimonianza di un'avvenuta presa di coscienza identitaria – un atteggiamento di difesa del proprio diritto all'auto-determinazione.

Abbiamo voluto così fornire un seppur minimo contributo in seno al più ampio processo – attualmente in corso – di rivalutazione della Corea e del suo ruolo attivo e partecipatorio nella sfera politico-culturale della regione estremo-orientale, mostrando come, in epoca Chosôn, il processo di identità culturale del paese non solo fosse ampiamente in atto ma avesse già raggiunto un grado di maturità e di consapevolezza molto avanzato.

### *Bibliografia*

#### *A. Fonti primarie e testi in traduzione (in coreano)*

*Chosôn wangjo pôpchôn ch'ongsô - Kyôngguk taejôn*, (朝鮮王朝法典叢書 - 經國大典 Raccolta completa delle opere giuridiche della dinastia Chosôn - Codice Nazionale), Seoul: Asea Munhwasa, 1983.

*Chosôn wangjo sillok* (朝鮮王朝實錄 Annali della dinastia Chosôn), Kuksa P'yônch'an Wiwônhoe (國史編纂委員會 The National History Compilation Committee), Seoul: 1950-55.

*Kugyôk Chungguk chôngsa Chosônjôn* (國譯中國正史朝鮮傳 La storia coreana nelle compilazioni storiche ufficiali cinesi, con traduzione in coreano contemporaneo), Seoul: Kuksa P'yônch'an Wiwônhoe, 1986.

#### *B. Dizionari*

Yi Hong-Jik, *Han'guksa taesajôn* (한국사대사전 Dizionario di storia coreana), Seoul: 1993.

Yu Hong-Nyôl, *Han'guksa taesajôn* (韓國史大事典 The Encyclopedia of Korean History), Seoul: 1992.

C. *Monografie e articoli in lingue orientali e occidentali*

Galissot R., Rivera A. *L'imbroglione etnico in dieci parole-chiave*, Bari: Dedalo, 1997.

De Bary T. and Haboush Kim J.H. (a cura di), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York: Columbia University Press, 1985.

Deuchler, Martina. "The Tradition: Women during the Yi Dynasty", in Sandra Mattielli (a cura di), *Virtues in Conflict*, Seoul: Royal Asiatic Society - Korea Branch, 1977, pp. 1-47.

— *The Confucian Transformation of Korea - A Study of Society and Ideology*, Cambridge (Massachusetts) and London: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1992.

— "Neo-Confucianism: The Impulse for Social Action in Early Yi Korea", *Journal of Korean Studies* 2, pp. 71-111.

Fairbank, John K., (ed.). *The Chinese World Order, Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Gulik (van), R.H. *The Lore of the Chinese Lute*, Tokyo: Sophia University Press, 1969.

Kuksa P'yônch'an Wiwônhoe (ed.), *Han'guk-sa*, vol. 22, Seoul: 1995.

Lee, Ki-baik [YI, Ki-paek] *A New History of Korea*, trad. da Edward W. Wagner ed Edward J. Shultz, ristampa Seoul: Ilchogak, 1993.

— *Korea Old and New: A History*, trad. da Carter J. Eckert et al., Seoul: Ilchogak, 1990.

Lee, Peter H. (ed.). *Sourcebook of Korean Civilization*, vol. 1: *From Early Times to the Sixteenth Century*, New York: Columbia University Press, 1993.

— *Sourcebook of Korean Civilization*, vol. 2: *From the Seventeenth Century to the Modern Period*, New York: Columbia University Press, 1996.

Provine, Robert C. jr. *Essays on Sino-Korean Musicology, Early Sources for Korean Ritual Music*, Seoul: Ilchisa, 1988.

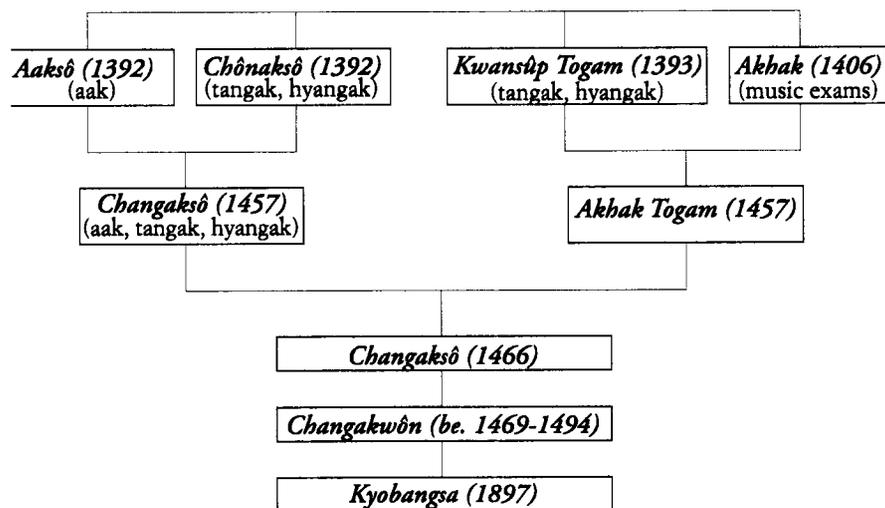
Song, Pang-song [Song Bang-song] *Source Readings in Korean Music*, Seoul: Korean National Commission for UNESCO, 1980.

— [Song, Bang-song] *Han'guk ûmaksâ yôn'gu* (韓國音樂史研究 Studi sulla storia della musica coreana), Yôngnam University Press, 1982.

— *Han'guk ûmak t'ongsa* (韓國音樂通史 Breve storia della musica coreana), 2nd ed. Seoul: 1996.

## Glossario

aak 雅樂	Munjong 文宗
Akhak Togam 樂學都監	namak 男樂
An Hyang 安昫	<i>Nansbi</i> 南史
Changaksô 掌樂署	ônmun 諺文
Changagwôn 掌樂院	Owi Toch'ongbu 五衛都總府
Chôlla 全羅	Pak Kyông 朴經
Chông Tojôn 鄭道傳	Pak Yôn 朴堧
Chosôn 朝鮮	p'alto 八道
Ch'ungch'ông 忠淸	puguk kangbyông 富國強兵
Tao ( <i>Cor.</i> : To) 道	Pungno 北路
Hamgyông 咸鏡	P'yôngan 平安
hanmun 漢文	sadae 事大
Hanyang 漢陽	<i>Sanguozhi</i> 三國志
Hou Hanshu 後漢書	Sejo 世祖
Hwanghae 黃海	Sejong 世宗
hyangak 鄉樂	<i>sillok</i> 實錄
Jin Wenyan 謹文淵	sogak 俗樂
Kaesông 開城	Song 宋
Kangwôn 江原	Sôngjong 成宗
Kim Chong-sô 金宗瑞	T'aejo 太祖
Koguryô 高句麗	T'aejong 太宗
Koryô 高麗	Taesahôn 大司憲
<i>Koryôsa</i> 高麗史	tangak 唐樂
<i>Koryôsa Chôryo</i> 高麗史節要	tianming ( <i>Cor.</i> : ch'ônmyông) 天命
kwajônppô 科田法	Ûihûng Samgunbu 義興三軍府
Kwansûp Togam 慣習都鑑	Ûijôngbu 議政府
Kwôn Kûn 權近	<i>Weishu</i> 魏書
Kyobang 教坊	yangmin 良民
Kyônggi 京畿	Yejo 禮曹
<i>Kyôngguk Taejôn</i> 經國大典	Yi Sông-gye 李成桂
Kyôngsang 慶尙道	yôak 女樂
<i>Liangshu</i> 梁書	Yôndûnghoe 燃燈會
<i>Liji</i> 禮記	<i>Yongbi Ôch'ôn'ga</i> 龍飛御天歌
Ming 明	Yongle 永樂

**Ministero dei Riti (Yejo)****ABSTRACT**

The present article wishes to demonstrate how Korean kings of the 15<sup>th</sup> century tried to preserve their country's cultural and political identity, in spite of the strong influence exercised by China and Chinese culture not only on Korea itself, but on the entire East Asian region.

By studying the case of Korean female court musicians (*yôak*) and their presence during official banquets for foreign envoys, the article argues that they were kept in office, in spite of the strong opposition by high ranking dignitaries and by Chinese envoys as well, because the *yôak* came to be considered symbols of Korean cultural identity.

**KEY WORDS**

*Yôak*. Female court musicians. Korea. China.

## LIST OF CONTRIBUTORS

Erica BAFPELLI (erica@unive.it) graduated in Japanese Language and Literature from the University of Venice (Ca' Foscari) where she is presently a Ph.D. candidate. She is carrying out research on the New Japanese Religions. In particular, she is working on the relationship between religion and the mass-media in contemporary Japanese society.

Cecilia COSSIO (cossio@unive.it) is a researcher of Hindi Language and Literature at the Department of Eurasian Studies, University of Venice (Ca' Foscari), where she has taught Hindi for many years. Since 1997 she has also been teaching History of India. She has published articles, essays and books on the Hindi "regional" (anchalik) novel and "new short story" (nai kahani). Over the past decade her interest and writings have been focused on Hindi cinema and its relationship with Hindi literature and Indian history.

Silvia DI DONATO (ddsi@libero.it) graduated in Arabic Language and Literature from the University of Venice (Ca' Foscari) in 2000. She is a Ph.D. candidate at the University of Venice ("Arabic-Islamic culture, tradition and societies"). She is carrying out research on the terminology employed by Averroes in his theological works, with reference also to their Hebrew and Latin translations.

Vincenza D'URSO (vdurso@unive.it) has taught Korean Language and Literature in the Department of East Asian Studies at the University of Venice (Ca' Foscari) since 1998. She has published translations of women's literature and articles on Korean women's history. The projects on which she is currently working range from translations of poetry (in Middle Korean, Classical Chinese, and by contemporary authors) and prose (mainly contemporary women writers), to works on the history of Korean cinema. Her fields of interest also include the history of Korean language and of Korean writing systems before and after the invention of the Korean alphabet in the XVth century.

Gian Giuseppe FILIPPI (ggf@unive.it) is associate professor of Indology in the Department of East Asian Studies, University of Venice (Ca' Foscari). He has taught History of the Art of India, and of Central Asia as his second discipline, since 1975.

Harry MERZIAN (hmerzian@yahoo.com) graduated in Eastern Language and Literature from the University of Venice (Ca' Foscari). He has done extensive research on the monuments in Divrigi, Turkey.

Elena PANICONI has been interested in modern Egyptian literature for several years. Her researches on contemporary Arabic fiction in Egypt are connected with a wider project under the direction of scholars and academic teachers in the University of Venice (Ca' Foscari).

Stefano PELLÒ (giablik@libero.it) graduated in Persian Language and Literature from the University of Venice (Ca' Foscari), and is currently a Ph.D. candidate at the University La Sapienza, Rome (Islamic studies). His research focuses on Persian poetry in late Mughal India; in particular, he is working on the Indo-Persian *tadhkiras* of the eighteenth century. He is carrying out research on the Arabic-Persian *qafiya* too.

Claudia RAMASSO (ramasso@unive.it) graduated in Hindi Language and Literature from the University of Venice (Ca' Foscari) in 1996 with a dissertation about the *Tripurarahasya*. Since October 2000 she has been sponsored by the Department of East Asian Studies of the University Ca' Foscari for a two-year research project focused on the Iconography of Rudra-Śiva in his savage and transgressive aspects. She is a member of the Venetian Academy of Indian Studies (V.A.I.S.).

Antonio RIGOPOULOS (a.rigo@flashnet.it) is currently research assistant in the field of Indology in the Department of East Asian Studies of the University of Venice (Ca' Foscari). He holds a B.A. in History of Religions from the same University and an M.A. and Ph.D. in Religious Studies from the University of California, Santa Barbara. A member of the Venetian Academy of Indian Studies (V.A.I.S.) and of the Center for Interdisciplinary Research on Shamanism (C.I.R.S.E.), he has published four books and various articles on Indological subjects. His latest book published in English is *Dattatreya. The Immortal Guru, Yogin, and Avatara. A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-Faceted Hindu Deity*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998.

Sara VINCENZI (sara\_vincenzi@virgilio.it) graduated in Chinese Language and Literature from the University of Venice (Ca' Foscari). She was engaged in research work on Buddhist thought in China at the Institute for Religious Studies of the University of Sichuan in Chengdu (PRC) under the supervision of Prof. Chen Bin. In 2001-2002 she was a scholarship-holder at the Department of Religions and Philosophy of the Fudan University in Shanghai where she attended seminars of Prof. Wang Leiquan on the Tiantai and Huayen schools.

#### LIST OF CONTRIBUTORS

Stefano ZACCHETTI (zacstef@s.soka.ac.jp), Ph.D., studied at the University of Venice (Ca' Foscari), Chengdu (Sichuan University) and Leiden, and taught Sinology at the University of Padua. He is currently associate professor of Sino-Indian Buddhist philology at the International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokyo. His main research field is the study of the early Chinese Buddhist translations, but he is also interested in other related topics, such as early Mahayana literature, the history of the Chinese Buddhist Canon and some aspects of Chinese Buddhist thought. He has published an annotated translation of Fazang's *Treatise of the golden lion* (Padova 2000) and a number of articles.

Riccardo ZIPOLI (zipoli@unive.it) took his degree in Persian Language and Literature in 1975 at the University of Venice, where he has taught Persian Language and Literature since then. He is now Head of the Dipartimento di Studi Eurasiatici of the University of Venice (Ca' Foscari). He is mainly concerned with Neopersian stylistics and rhetoric, particularly in connection with the recategorization of the classical system through both the reading of the canonical Persian texts and the support of modern textual theory. At the moment he is carrying out extensive research on Neopersian *hazl* poetry and Neopersian rhyme.