

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

XLIX, 3

(Serie orientale 41)

2010



Studio Editoriale Gordini

INDICE

- MARTINA CENSI
5 Erotismo e intimismo nell'opera *Rāʿiḥat al-qirfa*
di Samar Yazbik
- MARCO SALATI
23 Note in margine ai Banū Zuhrā/al-Zuhrāwī/Zuhrā zāda
di Aleppo: alcuni documenti dai tribunali sciaraitici
della fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo (1684-1701)
- PAOLO LUCCA
43 Versioni armene di testi siriaci.
Breve panoramica sulle traduzioni armene dal siriano
nei secoli V-XIII e loro caratteristiche
- BOGOS LEVON ZEKIYAN
63 Dalla passione per lo studio allo studio per passione.
L'itinerario di ricerca di Adriano Alpago Novello
oltre i confini di Bisanzio e il Centro di studi armeni
da lui fondato nel V anniversario della sua scomparsa
- GAGA SHURGAIA
91 Tra costruzione e/o distruzione. A proposito di un tentativo
di ricostruzione del processo di autocoscienza nazionale
georgiana
- DANIELE GUIZZO
131 Nota etimologica sul curdo *bûmelerze*
- GIANNI PELLEGRINI
145 *L'Upaṇiṣad* del cuore di Rudra: alcune considerazioni

- 175 THOMAS DÄNHARDT
La valenza dell'amore nei versi di un poeta indiano
fra passato e presente: il personaggio e le *ghazal*
di Jigar Murādābādī (1890-1960)
- MAURIZIO SCARPARI
- 193 At the Center of the Universe
- LAURA DE GIORGI
- 205 La nascita della «nuova Cina» sui giornali italiani:
le corrispondenze del *Corriere della Sera* e dell'*Unità* nel 1949
- FIORENZO LAFIRENZA
- 227 There's a *Tense* for Every Activity Under Heaven:
Strategies for Choosing Verbal Tenses in Literary Translation
from Chinese into Italian
- GIUSEPPE GIORDANO
- 237 Il *Kokinshū* nelle poesie stagionali dello *Shinkokinshū*.
Uno studio sulla *honkadori*
- 257 *List of contributors*

EROTISMO E INTIMISMO NELL'OPERA *RĀ'ĪḤAT AL-QIRFA*
DI SAMAR YAZBIK

Premessa

Nata il 18 agosto 1970 nella città costiera di Giabla,¹ nei pressi di Lattakia, laureata in Storia della Letteratura Araba, Samar Yazbik attualmente lavora come giornalista, scrittrice, sceneggiatrice e critica cinematografica.² Tra le sue opere letterarie si annoverano raccolte di racconti, romanzi, nonché un saggio sull'intellettuale e letterata siriana Gāda al-Sammān.

Tutti i romanzi di questa Autrice, importante esponente della *ġil ġadīd* (nuova generazione) nell'area del *Bilād al-šām*,³ contengono a loro modo e attraverso diverse realizzazioni una critica alla realtà siriana, sia per quanto riguarda l'aspetto socio-politico che quello relazionale-sessuale. Da alcune interviste a Samar Yazbik⁴

¹ Per esigenze di semplicità si è scelto di evitare la traslitterazione scientifica dei nomi di località geografiche che compaiono nel testo, mentre si è deciso di mantenerla quando si citano i luoghi di pubblicazione dei testi in lingua araba in bibliografia e nelle note.

² I dati biografici dell'Autrice sono aggiornati a ottobre 2008. Cfr. <http://www.nesasy.org>; <http://www.mettransparent.com>; <http://www.doroob.com>; <http://www.ahewar.org>.

³ Espressione che indica l'area di Siria, Libano e Palestina e che corrisponde con quella che storicamente veniva identificata come Grande Siria. Cfr. Don Peretz, *The Middle East Today*, Westport, Connecticut, Praeger, 1994⁶, 77-119.

⁴ Intervista rilasciata per la rivista *al-Ġamīla*, maggio 2008. Cfr. anche: Hamīda, *Abd al-Qādir, Hiwār ma'a Samar Yazbik*, 25 settembre 2006 e Sarminī, *Ṣalā, Ṭīflat al-samā' bayna riwāyat al-kātiba al-Sūriyya Samar Yazbik wa film al-mubriġ al-Sa'ūdī 'Alī al-Amīr*, 2 giugno 2007, consultabili all'indirizzo <http://www.doroob.com>; al-Zayn, Aḥmad 'Alī, *Rawāfid: Ma'a Samar Yazbik*, 21 luglio 2008, consultabile all'indirizzo <http://www.alarabiya.net.save>. Articoli: Nādīn Bāḥiṣ, *Rā'īḥat al-qirfa, Hīna takūnu al-kalimāt sila'an muḥarribatan*, 20 maggio 2008, consultabile all'indirizzo <http://www.ahewar.org/debat/show.art>; *Samar Yazbik taksaru awāġiz al-kalām*, 21 febbraio 2008, consultabile all'indirizzo <http://www.ashams.com>; *Rūwāya «Ṣalṣāl»*, 23 agosto 2005, consultabile all'indirizzo <http://www.mettransparent.com>.

emerge molto chiaramente la sua vena polemica nei confronti di una società che ella considera ipocrita, come traspare dalle sue parole:

Sono sicura che attualmente vi sia la necessità di svelare la realtà e di narrarla con franchezza, senza paura, e considerando che viviamo in società doppie, ipocrite e chiuse, dove manifestare apertamente le proprie idee continua ad essere una cosa difficile.⁵

Un altro elemento comune ai suoi romanzi è la centralità attribuita ai personaggi femminili, la cui profonda analisi, ella dice, è

in primo luogo frutto delle mie letture, della mia cultura e delle mie sensazioni specifiche come donna che vive all'interno di questa realtà, in aggiunta alle esperienze della mia vita.⁶

Opere dell'Autrice

- Bāqat ḥarīf*, Dimašq, Dār al-Ġundī, 1999. (Qīṣaṣ)
Mufrādāt imrā'a, Bayrūt, Dār al-kunūz al-ādabiyya, 2000. (Qīṣaṣ)
Ṭiflat al-samā', Dimašq, Dār al-kunūz al-ādabiyya, 2000. (Riwāya)
Ṣalṣāl, Bayrūt, Dār al-kunūz al-ādabiyya, 2005. (Riwāya)
Ġāda al-Sammān, al-Mihna kātiba mutamarrida, Dimašq, Manšūrāt Dimašq ʿāšima al-taqāfa al-ʿarabiyya, 2008. (Risāla)
Rāʾiḥat al-qirfa, Bayrūt, Dār al-adāb, 2008. (Riwāya)
Ġabal al-zanābiq, Dimašq, al-Madā, 2008. (Qīṣaṣ)

Il testo

L'ultimo romanzo pubblicato dall'Autrice è *Rāʾiḥat al-qirfa* (L'odore della cannella), oggetto della presente analisi. La narrazione si svolge nella città di Damasco all'epoca attuale, tra il ricco quartiere di al-Muhāġirīn e quello estremamente povero di al-Raml. Protagoniste sono due donne che provengono da queste due distinte aree della città e appartengono a classi sociali opposte: Hanān fa parte del *milieu* altoborghese, mentre ʿAlyā nasce in una famiglia poverissima, dove la madre lavora come domestica per il sostentamento dei suoi cinque figli. Anche ʿAlyā è destinata a svolgere lo stesso lavoro: infatti, viene venduta all'età di otto anni alla ricca Hanān, che la impiega come domestica nella propria villa.

⁵ Cfr intervista in: *al-Ġamīla*, 74.

⁶ *Ibidem*.

Oltre alla distinzione di cetò, l'età delle due donne rappresenta un ulteriore elemento discriminante: la padrona è infatti molto più matura della giovane serva e ciò riveste un importante significato nella relazione amorosa che si stabilisce tra le due donne. Questa relazione sessuale lesbica costituisce il centro della trama e svolge la funzione di cornice dei diversi ricordi delle protagoniste, i quali, mediante l'uso del *flashback*, vengono inseriti di volta in volta all'interno del racconto. Attraverso la narrazione del ricordo l'Autrice offre ai personaggi l'opportunità di dar voce al proprio punto di vista, frutto di un'esperienza soggettiva e diversificata della realtà, con il duplice risultato di mettere in discussione la presenza di un'unica modalità rappresentativa nel testo e di conferire all'opera un carattere fortemente intimista.

L'aspetto più evidente della scrittura di Samar Yazbik in *Rā'īḥat al-qirfa* è l'attenzione rivolta alla sfera sensoriale. Olfatto, tatto e vista determinano lo sviluppo di una dimensione intimista e di una erotica strettamente interconnesse nel testo: in particolare, gli elementi olfattivi e tattili vengono scelti dall'Autrice come modalità privilegiata per la caratterizzazione dei rapporti sessuali tra uomo e donna e tra donna e donna, mentre l'abbinamento di stimoli dell'olfatto e della vista funge spesso da spinta all'attività rimembrativa. Da qui la duplice presenza dell'aspetto intimista e di quello erotico, che si intrecciano all'interno della narrazione.

Intimismo/olfatto/erotismo

La dimensione intimista che scaturisce dal ricordo e si trasforma in erotismo nel presente della narrazione deriva molto spesso da una spinta sensoriale olfattiva. Già nel titolo, *Rā'īḥat al-qirfa*, si manifesta l'importanza che l'Autrice conferisce all'olfatto. Esso è un elemento predominante sia nella rappresentazione delle esperienze sessuali tra uomo e donna, sia in quella delle esperienze lesbiche tra le due protagoniste e tra Ḥanān e un'altra donna dell'alta borghesia, Nāzik.⁷

Soprattutto l'odore della cannella svolge nel testo la funzione fondamentale di stimolo al ricordo. Come si legge in alcuni passi,⁸ questo odore segna alcune fasi particolarmente significative della vita di Ḥanān. Ella ne entra in contatto per la prima volta durante l'infanzia, in occasione del bagno di preparazione di una

⁷ *Rā'īḥat al-qirfa*, Bayrūt, Dār al-Adab, 2008, 93-103.

⁸ *Ibidem*, 113, 116.

sposa, una giovane vicina di casa, nel *ḥammām* pubblico, rito cui la bambina partecipa in compagnia della propria madre.⁹ L'odore del té alla cannella e le sue presunte doti afrodisiache provocano una sensazione di disagio sia nella piccola Ḥanān, che non ne afferra il significato, sia nella giovane sposa che teme l'incombenza della prima notte di nozze. Tutto questo emerge dal ricordo di Ḥanān adulta:

عيدان القرفة التي كانت أمها تغليها مع الشاي للعائلة تفعل فعلها السحري للعروس، وتجعلها أكثر قدرة على احتمال رغبات الرجل في فراش الزوجية، لكن العروس في حمام العرس ذاك تدارك خجلها وسيرة القرفة التي لن تنتهي بسلام، واحتمت براوية بعيدة عن تلصص النساء، وطلبت من حنان البقاء قربها وهي بالكاد تفتح عينيها، وأخذتها من يدها، وربتت على ظهرها برفق، [...]، ثم أفلتتها جعلتها تنزلق في الجرن الحجري، وبدأت تفرك جسدها بطين غريب ذي رائحة عطرة.

¹⁰ كانتا تضحكان عندما جاء كأس الشاي، وانتشرت رائحة القرفة.

(I bastoncini di cannella, che sua madre bolliva con il té per la famiglia, avevano un effetto magico sulla sposa, rendendola più capace di sopportare le voglie del marito nel letto matrimoniale. Ma la sposa, durante quel bagno per il matrimonio, per rimediare alla sua timidezza e a quella storia della cannella che non sarebbe finita bene, cercò rifugio in un angolo, lontano dalle occhiate delle donne. Invitò Ḥanān a restare accanto a lei, mentre questa a malapena apriva gli occhi, la prese per mano e le accarezzò la schiena con delicatezza [...], poi lasciò la presa, la fece scivolare nella vasca di pietra e iniziò a sfregare il suo corpo con una strana argilla dall'odore soave.

Le due stavano ridendo quando arrivò il bicchiere di té e si diffuse l'odore della cannella.)

Come si legge nel testo, il té alla cannella assume un potere particolare, funzionale alla soddisfazione del piacere dell'uomo nell'incontro sessuale con la propria sposa.¹¹

Tale significato viene però sovvertito nel corso del romanzo, poiché l'odore del té alla cannella, da simbolo dell'unione fisica eterosessuale diviene il marchio distintivo della relazione omoses-

⁹ All'interno del romanzo, la somministrazione del té alla cannella alla sposa da parte delle altre donne, durante il bagno rituale che precede le nozze, sembra acquisire la funzione magico-terapeutica di fortificare sessualmente la donna in modo da aiutarla a meglio superare la prima notte di nozze, rendendola capace di soddisfare le voglie del marito.

¹⁰ Samar Yazbik, *Rāʾiḥat al-qirfa*, 118.

¹¹ *Ibidem*, 118.

suale; lo stesso odore è infatti sempre presente nel bagno privato di Ḥanān, uno dei luoghi prediletti per gli incontri amorosi tra le due amanti.¹² Anzi, il gioco erotico tra le due donne ha inizio proprio in quel luogo e con quell'odore, come si può leggere nel breve passaggio seguente:

في إحدى ليالي، طلبت السيدة من عليا كأس شاي بالقرفة. عندما دخلت به كانت السيدة في حوض الاستحمام بالغرفة. أمرتها بخلع ملابسها والاقتراب لمساعدتها. شدتها إلى الماء، وعضتها من رقبتها حتى شعرت بطعم ملحوظ. كانت عليا مذهولة بينما تواصل السيدة تقبيلها، وهي مثل فأر فاجأته نظرة القط، مستمرة لا تفعل شيئا. بدأت السيدة تقبل أصابعها، ثم قادتها بتخطيط إلى أماكنها السرية، حتى هدأت تماما، وهمست لها بأمر قاطع:¹³

- إذهي

(Una sera, la signora chiese ad °Alyā un bicchiere di té alla cannella. Quando glielo portò, lei era nella vasca da bagno presso la camera. Le ordinò di togliersi i vestiti e di avvicinarsi per aiutarla. La tirò forte verso l'acqua e le morse il collo tanto da avvertire un sapore salato. °Alyā era sgomenta, mentre la signora continuava a baciarla e lei era come il topo abbacinato dallo sguardo del gatto, e continuava a non fare niente. La signora iniziò a baciarle le dita, poi le condusse con uno strattone verso le sue parti intime, fino a che non si calmò del tutto e le sussurrò con un ordine perentorio: – Vattene.)

L'odore della cannella è dunque presente, quasi simbolo iniziatico, al primo incontro sessuale tra le due donne. Nel bagno, luogo dell'intimità e della femminilità per eccellenza¹⁴ e luogo dei giochi erotici di Ḥanān e °Alyā, il té assumerà poi il significato di afrodisiaco, funzionale alla loro successiva notte d'amore.

Altrove, nel romanzo, l'elemento olfattivo può assumere anche una funzione di stimolo all'attività rimembrativa. Ciò si coglie, ad esempio, nel passaggio in cui si parla dell'odore della sigaretta alla menta come marchio della prima esperienza sessuale lesbica di Ḥanān con l'amica Nāzīk, sua iniziatrice. Il profumo della cannella apre le finestre alla memoria della protagonista, creando in lei una sovrapposizione di odori, di ricordi e di immagini:

¹² *Ibidem*, 76.

¹³ *Ibidem*, 128.

¹⁴ Cfr. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, 188-204 e Heller e Mosbahi, *Dietro il velo*, 260-6.

ما الذي حدث حتى لوعت قلبها تلك الرائحة، الرائحة التي عرفتها للمرة الأولى، منذ زمن بعيد، رائحة سيجارات نازك بالنعناع التي تنقلب إلى رائحة القرفة. [...] . تبتلع الرائحة مع قبيلات السيدة التي تعبت بجسدها، وفي اللحظة التي تتسلل أصابع السيدة إلى أسفل حوزها، تفور برعشة، وتفتح منخريها باتساع كبير، [...] .¹⁵

(Fu così che quell'odore tormentò il suo cuore, l'odore che ella conobbe per la prima volta, in un tempo lontano, l'odore della sigaretta alla menta di Nāzik che ora si trasformava nell'odore della cannella. [...]. Aspirava l'odore con i baci della donna, che giocherellava con il suo corpo e nell'attimo in cui le dita della donna si infilavano nella parte inferiore del suo inguine, ella ribolliva con un tremito, aprendo le narici al massimo della loro ampiezza, [...].)

All'interno del trinomio intimismo/olfatto/erotismo, è significativo osservare che nelle relazioni eterosessuali lo stimolo sensoriale olfattivo acquisisce un valore inequivocabilmente negativo. L'Autrice, che non offre alcuna rappresentazione positiva dei rapporti tra i due sessi, sempre connotati dalla violenza e dal predominio del maschio, si serve dell'elemento olfattivo per accentuare il senso di ribrezzo del lettore di fronte alle violenze subite dalle donne. Ciascuno dei personaggi femminili del romanzo, infatti, ha subito una violenza sessuale: la madre e la sorella di [°]Alyā, [°]Alyā stessa, la sua padrona Ḥanān; la crudeltà di tali violenze è resa attraverso il punto di vista delle protagoniste, tramite la scelta di un linguaggio che rappresenta le loro sensazioni fisiche, di ripugnanza anche olfattiva. Si legge di [°]Alyā:

كادت تختنق، وشعرت بشيئه القاسي الحار، يحتك بها. ولو أنه استمر لدقائق أخرى، لماتت بين يديه، كما حدث يوماً مع أختها. لكن الأمر لم يستغرق لحظة، وشعرت بسائل يلوئها أسفل فخذها. وقف ورفع سرواله، وهو يقبض على سكينه بشفتيه، ثم رفع السكين أمامها، واقترب منها: "كلمة واحدة وأشقتك نصفين". بصق عليها. ماتت لثوان. أغمضت عينيها، ولم تسمع ضربات قلبها التي كانت تضح منذ لحظة. تيبست، نصفها السفلي بارد، ورائحة أكياس القمامة التي تنام فوقها تتسلل إلى أنفها.¹⁶

(Era sul punto di soffocare, quando sentì il suo membro duro e caldo strofinarsi contro di lei. E se lui avesse continuato per qualche minuto di più, sarebbe morta tra le sue mani, come era accaduto quel giorno a sua sorella. Ma la cosa non durò che un attimo e lei sentì un liquido che le sporcava le cosce. Egli si alzò e si tirò su i pantaloni, mentre teneva il coltello tra le labbra. Poi alzò il coltello davanti a lei e le si avvicinò: «Una sola parola e ti apro in due.»)

¹⁵ Samar Yazbik, *Rā'ihāt al-qirfa*, 103-4.

¹⁶ *Ibidem*, 111-2.

Le sputò addosso. Lei morì per qualche secondo. Chiuse gli occhi e per un attimo non avvertì più i battiti del suo cuore che poco prima era in tumulto. Era irrigidita; la sua metà inferiore era fredda e l'odore dei sacchi di immondizia sui quali si era addormentata le entrava nel naso.)

La sensazione di soffocamento, indicata dal verbo *ihṭanaqa*, è qui utilizzata, come nel passaggio dello stupro della sorella di ^cAlyā,¹⁷ per rafforzare la rappresentazione della sofferenza della vittima, talmente intensa da accostarla ad una sensazione di morte. L'odore dell'immondizia che colpisce le narici della protagonista nel momento dello stupro ne accentua il carattere direttamente ripugnante. Ma l'odore della cannella, divenuto il marchio delle relazioni lesbiche, non ha in realtà una funzione positiva, nonostante si tratti di un profumo piacevole.

Il nesso amore/potere e dominazione che l'Autrice mostra attraverso la narrazione delle violenze subite dai diversi personaggi femminili da parte di uomini,¹⁸ non è infatti del tutto assente nemmeno nelle relazioni lesbiche: Ḥanān appare come soggetto dominante nei confronti della sua domestica, oggetto dominato, e tale asimmetria è presente anche nell'incontro di Ḥanān e Nāzik, la sua prima amante, colei che la introduce alla sfera dell'amore saffico. In questo caso Ḥanān appare come dominata mentre Nāzik è dominante.

Le intime sensazioni dei personaggi femminili, scandite dagli odori, emergono gradualmente dal testo sia attraverso ricordi violenti, che tramite nuove scelte sessuali: l'intimità e l'eros si delineano così in modo sempre più definito e sempre in connessione all'elemento olfattivo.

In uno dei passaggi finali del romanzo, quando la giovane ^cAlyā, scacciata dal luogo di lavoro, nonché di amore, deve nuovamente affrontare la precedente vita di stenti, la realtà appare definita ancora da quegli odori, intensi e determinanti, che hanno segnato i passaggi della sua vita:

سحبت نفسا عميقا، واستعدت لرائحة الزبالة القديمة. رائحة القصور تختلف عن الرائحة التي عاشت معها شهورا طويلا، ولم تفارق أنفها حتى وقت طويل، عندما استطاعت أصابع حنان، ورائحة الشاي بالقرفة، محو كل الروائح التي سبقتها. الرائحة تعود الآن، رائحة الزبالة التي تكرهها.¹⁹

¹⁷ *Ibidem*, 87-8.

¹⁸ *Ibidem*, 23, 53-4, 70, 87-8, III-3.

¹⁹ *Ibidem*, 105.

(Tirò un profondo respiro e si predispose al vecchio odore di immondizia. L'odore dei palazzi differiva dall'odore con il quale aveva vissuto per lunghi mesi e che non aveva abbandonato il suo naso per lungo tempo, quando le dita di Ḥanān, e l'odore del té alla cannella, erano riusciti a cancellare tutti gli odori precedenti. L'odore che ora tornava era l'odore dell'immondizia che lei odiava.)

In effetti, nel racconto, la percezione olfattiva ha scandito le diverse fasi della vita di ^cAlyā: «l'odore dell'immondizia», (*rā²⁰iḥat al-zibāla*), è stato il marchio della sua infanzia, trascorsa nel quartiere povero di al-Raml, caratterizzata da privazioni e violenza, ed è anche l'odore che giunge alla ragazza durante lo stupro subito in gioventù. Il passaggio dall'odore dell'immondizia, all'odore dei palazzi, segna il suo spostamento fisico dal quartiere povero delle origini al quartiere ricco in cui va a lavorare; lo stesso passaggio, ma verso l'odore del té alla cannella, segna il cambiamento della sua sessualità, connotata da violenza e costrizione, ad una sessualità volontariamente scelta. Come si è visto nel brano appena riportato, le dita di Ḥanān e l'odore della cannella «cancellano tutti gli odori precedenti».

Altri odori contrassegnano negativamente la sessualità tra uomo e donna: ad esempio, nei passi che riportano l'esperienza sessuale di Ḥanān con il marito, si parla dell'«odore della vecchiaia» (*rā²⁰iḥat al-ṣayḥūḥa*) e dell'«l'odore del cadavere», (*rā²⁰iḥat al-mawtā*),²⁰ caratteristiche negative attribuite al maschio che concorrono alla sua rappresentazione come personaggio contemporaneamente passivo e aggressivo. Di lui dice la moglie, mentre si confida con l'amante:

هل تعرفين التماسيح؟ لها أعضاء متهدلة وثقيلة، ورائحتها تشبه رائحة الموتى. هل رأيت وجه تمساحي؟ رأيت؟ لكنك لم تشمي رائحته. ليست رائحة شيخوخته، إنها رائحته، منذ اليوم الأول. كانت، وما زالت. هل جرّبت الاستلقاء تحت تمساح عجوز. تمساح من رغبة، من بصاق لهاث؟ أنا فعلت ذلك دائماً.. كنت تحت جلده، في منطقة مخيفة، حيث لا يبدو أمامك سوى الظلام، بين جلد التمساح وصوت تنفسه.²¹

(Conosci i coccodrilli? Essi hanno membri penzolanti e pesanti e il loro odore somiglia all'odore dei cadaveri. Hai visto il volto del mio coccodrillo? L'hai visto? Ma tu non hai annusato il suo odore. Non è l'odore della sua vecchiaia, è il suo odore, fin dal primo giorno. Lo era e continua ad esserlo. Hai provato a stenderti sotto un vecchio coccodrillo? Un coccodrillo di schiuma, di sputo

²⁰ *Ibidem*, 74.

²¹ *Ibidem*, 73-4.

e alito? Io l'ho sempre fatto... Stavo sotto la sua pelle, in un luogo pauroso, dove dinnanzi a te non appare che l'oscurità. Tra la pelle del cocodrillo e il rumore del suo respiro.)

Erotismo/tatto/intimismo

Se si parte dalla dimensione erotica per giungere a quella intima, anche la sfera tattile, come quella olfattiva, può essere considerata seguendo un duplice percorso interpretativo, che guida il lettore attraverso il monologo interiore dei personaggi. Infatti, tramite gli elementi riconducibili a questo senso si determinano sia il carattere erotico che quello intimista del romanzo.

Inoltre, per quanto riguarda la materia narrata, il diverso uso dei riferimenti tattili caratterizza in senso dicotomico le relazioni eterosessuali e omosessuali dei vari personaggi e le contrappone tra loro. Come già sottolineato, le relazioni tra uomo e donna sono connotate negativamente perché imperniate su una logica di violenza e prevaricazione. Questo aspetto viene chiaramente affrontato dall'Autrice in diversi passaggi. Ne è un esempio la descrizione della scena dello stupro subito dalla sorella di ^cAlyā:

أغلق الباب، وسقط عليها، فتشعرت أن عظامها ستتهشم تحت ثقله، وأطبق بأصابعه علي فمها. كانت تتخبط تحته مثل سمكة فقدت بحرها، لكنه لم يبال. ووجهها تجعد فجأة، وشعرها تلبد حول رقبتها. وصارت أطرافها ترتجف. [...] فشمر العباءة حتى سرتها، ولم يعرف ما حدث بعد ذلك، لأنه انتفض بارتعاشة، قبل أن يدخل فيها، واهتز كل شيء حوله، وكانت علي الكبيرة علي وشك غيبوبة، تحاول أن التنفس. كفه سدت أنفها وفمها معا، ولولا ارتعاشته السريعة، وهروبه، دون أن ينظر في وجهها الأزرق، لاختنقت تحت ثقله [...] ²².

(Chiuse la porta e si avventò su di lei, mentre lei sentiva le proprie ossa frantumarsi sotto il suo peso. Le tappò la bocca con le dita. Si dibatteva sotto di lui come un pesce fuori dall'acqua, ma egli non vi fece caso. Il volto di lei si corrugò all'improvviso, e i capelli le si avvolsero intorno al collo. Le sue estremità iniziarono a tremare [...]. Poi lui le sollevò la gonna fino all'ombelico, ma non si rese conto di ciò che accadde dopo, perché sussultò con un fremito, prima di entrare dentro di lei. Tutto attorno a lui tremò, mentre ^cAlyā al-Kabīra era sul punto di svenire, cercando di riprendere fiato. La mano di lui le bloccava contemporaneamente naso e bocca e se non fosse stato per le sue rapide convulsioni e poi la fuga – senza notare la faccia bluastra di lei – sarebbe soffocata sotto il suo peso.)

²² *Ibidem*, 87-8.

Le sensazioni della ragazza, che l'Autrice descrive in un crescendo di drammaticità, attraverso immagini concrete legate alla sfera tattile, si esprimono mediante l'uso della preposizione *taḥta*, «sotto» che, oltre a distinguere due piani – un «sopra» del dominatore e un «sotto» del dominato – si presenta unitamente al termine *tiql*, «peso» o *ḡasad*, «corpo», per rafforzare l'immagine della vittima che, «era sul punto di svenire, cercando di respirare» e che «sarebbe soffocata sotto il suo peso». Verbi come *tanaffasa* che non significa soltanto «respirare», bensì «prendere fiato, concedersi una pausa»,²³ e come *ihṭanaqa* «essere soffocato, strangolato, strozzato»²⁴ vengono utilizzati più volte dall'Autrice nella descrizione delle scene di stupro, per trasmettere al lettore l'immagine di un dolore e di un'angoscia che non scaturiscono da un pensiero, ma da una sensazione fisica pressante. L'Autrice sceglie infatti di rendere la crudezza del dolore dei personaggi femminili attraverso la descrizione delle basilari funzioni del corpo che permettono la sopravvivenza, in questo caso la respirazione, senza mostrare alcuna rielaborazione mentale da parte del personaggio dinnanzi all'evento contingente.

Un altro elemento fisico tattile che accomuna la scena dello stupro della sorella di [°]Alyā e lo stupro di [°]Alyā stessa, è la sensazione di frantumazione delle proprie ossa che la vittima prova sotto il peso dell'aggressore:

طرحها أرضاً، ولوى ذراعيها وراء ظهرها. صارت الذراعان ملفوفتان تحت جسدها مثل حبل،
وشعرت أن عظامها تتكسر، ولم تستطع الصراخ، نزع سروالها، ورمى بنقله عليها، فشعرت
أنها تنسحق تحته.²⁵

(La gettò a terra e le torse le braccia dietro la schiena. Le braccia si erano aggrovigliate sotto il corpo di lei come una corda ed ella sentì che le sue ossa si stavano frantumando, ma non potè gridare. Egli le sfilò le mutande e si avventò di peso su di lei, che si sentì annientata sotto di lui.)

Il carattere fortemente erotico di questi passaggi dell'opera è contrassegnato dalla violenza che non si coglie però esclusivamente dalla descrizione della sofferenza dei personaggi, ma è reso anche e soprattutto attraverso le loro sensazioni fisiche: il personaggio che precipita nel dolore dell'infans è privo di parola, unico suo

²³ Cfr. Renato Traini, *Dizionario arabo-italiano*, Roma, IPO, 1999.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Samar Yazbik, *Rā'ihāt al-qirfa*, III.

linguaggio è quello del corpo. Il tratto originale della Yazbik, dunque, si realizza nell'accostamento di una scrittura basata sulla rappresentazione delle sensazioni fisiche, soprattutto tattili, ma al contempo intimista, perché la realtà narrata è sempre filtrata dal punto di vista del protagonista, grazie alla scelta di diverse tecniche quali il monologo interiore, il ricordo e il sogno.

Dai due passaggi appena citati, la sessualità tra uomo e donna risulta inequivocabilmente contraddistinta dalla violenza. Dunque non si può parlare di contenuto «erotico» del romanzo, se con tale termine si intende un atto «*suscitato o condizionato dalla passione d'amore*». ²⁶ Come si è già sottolineato, più che di passione d'amore le relazioni eterosessuali descritte nel romanzo risultano infatti mosse sempre da una volontà di dominazione sull'altro sesso, da una pulsione distruttiva risultante da una sorta di incomunicabilità tra uomo e donna, imprigionati all'interno di ruoli imposti dalla società in cui vivono e mortificati perché privati del bene più prezioso, la parola.

Al contrario, per quanto riguarda le relazioni lesbiche, nell'opera si può parlare di contenuto erotico. Le sensazioni che appartengono alla sfera del tatto si fanno in questo caso portatrici di un messaggio di godimento: le dita, elemento centrale della pratica dell'amore saffico, divengono uno strumento di liberazione del desiderio grazie al quale la donna riacquisisce un ruolo attivo, come protagonista della propria sessualità e del proprio corpo.

A questo proposito, all'interno del romanzo si ritrova un monologo in prima persona, in cui Ḥanān descrive con una serie di suggestive immagini le dita femminili, che secondo lei sono in grado di procurare un piacere che nessun uomo è in grado di dare. Non a caso, tale descrizione è presentata in contrapposizione alla figura maschile del marito Anwar, paragonato ad un essere molle e inutile:

ما من احتراق يشبه رغبتك.. رغبتك من يقود أصابعها إلى مكانم وجعلك؛ الوجد الذي يجري في الدم، تحت جلدك.

[...] تغض حنان نظرها عن أصابعها، تمسدها جسدها، تلقن نفسها بصوت يكاد لا يكون مسموعاً: لا يوجد رجل قادر على إمتاعك كما تفعل أصابع لينة، خارجة من قلبك، وليست خارجة من جسد رجل. استطالات دافئة. تفتح فيك، وتكبر، تمنحك ما خرج منك، وما لديك، وبذلك تكونين سيدة نفسك. تعيد إليك أنوثتك في ارتعاشة، [...]، الأصابع مثل

²⁶ G. Devoto, G. Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 2005.

حروف واقفة، لا تنتهي، حروف تخرج من القاع، تطير في الهواء. تلامس بارتعاشها الفراغ، فنولد لذة أبدية. تبدأ و تنتهي في اللحظة نفسها. الأصابع مختلفة اللذات. أصابع نحيلة وخشنة، لكنها جميلة. هل تعرفين أصابعي؟ تتجمد أحيانا. تتوقف في وسط الأشياء، ولا تتابعها. لا تعرف الحركة. تنتهي في بداية حبي لها. هل أحببت أصابعك يوما؟ الأصابع التي لا تنتهي بارتعاش مذل. في أي وقت تطلبينها، تأتي إليك. أصابعي تحب أن تمر عليك. أصابعي لا تحب شفتي، ولا تحب عيني. أصابعي! أكرهها. هي قادرة على إيذائي عندما تفلت مني. أصابعي من رمل. [...]. لا تشبه أصابعك الصلبة قطعة تمساحي الرخوة. عندما تكبرين ستجربين، كيف يمكن أن تكوني عزلاء في مهب المتعة!²⁷

(Non c'è fuoco che somigli al tuo desiderio... Il tuo desiderio è colui che conduce le tue dita ai luoghi reconditi del tuo dolore; il dolore che scorre nel sangue, sotto la tua pelle.

[...] Hanān distoglieva lo sguardo dalle dita di lei, che le massaggiavano il corpo, suggerendo a se stessa con una voce che quasi non si poteva udire: non c'è uomo capace di darti piacere come fanno morbide dita, che escono dal tuo cuore, non dal corpo di un uomo. Caldi prolungamenti. Sbocciano dentro di te, crescono, ti offrono ciò che proviene da te e ciò che possiedi, così da farti diventare la padrona di te stessa. Ti riportano la tua femminilità in un fremito, [...]. Le dita sono come parole sospese che non finiscono, parole che escono dal profondo, che si librano nell'aria. Palpano il vuoto con il loro tremito e generano una piacere senza fine, che inizia e finisce nello stesso momento. Le dita danno godimenti diversi. Le tue dita sono esili e indurite, ma sono belle. Conosci le mie dita? A volte sono rigide. Si bloccano nel mezzo delle cose e non le proseguono. Non conoscono il movimento. Si interrompono all'inizio del mio amore per loro. Hai mai amato le tue dita? Le dita che non finiscono con un'umiliante apatia, in qualsiasi momento tu le chiami, vengono da te. Le mie dita amano scorrere su di te. Le mie dita non amano le mie labbra né amano i miei occhi. Le mie dita! Le detesto. Sono capaci di farmi male quando mi sfuggono. Le mie dita sono di sabbia. [...]. Le tue dita solide non assomigliano alla parte molle del mio coccodrillo. Quando crescerai, sperimenterai come tu possa essere disarmata in balia del piacere!)

Come si diceva, l'erotismo, strettamente connesso all'intimismo, si presenta attraverso lo strumento narrativo del monologo interiore, che offre la possibilità di accedere direttamente ai pensieri e alle sensazioni dei personaggi. La ripetizione, tecnica molto frequente nel romanzo, porta ad un aumento della tensione e ad un'immersione sempre più profonda nella psicologia di ciascun protagonista.

²⁷ Samar Yazbik, *Rā'ihāt al-qirfa*, 71-3.

Come si può cogliere nel brano appena citato, il linguaggio tende al surreale, creando una serie di immagini insolite, come quelle che si ritrovano nella descrizione delle dita che vengono rappresentate metaforicamente come «caldi prolungamenti», (*istiṭālāt dāf^ca*), oppure con similitudini, come «parole sospese che non finiscono, parole che escono dal profondo, che si librano nell'aria». Risulta interessante la scelta del secondo termine di paragone *āursf*, plurale di *ḥarf* che significa «parola».²⁸ Le parole sono infatti l'unità costitutiva della comunicazione e quindi della relazione: all'incomunicabilità che vige tra uomo e donna viene quindi contrapposta una nuova possibilità relazionale tra donne. Inoltre, le parole *tabruḡu min al-qā^ca*, «escono dal profondo», permettendo l'espressione dell'interiorità della donna.

Il monologo interiore è caratterizzato, inoltre, dalla ripetitività di alcuni termini che fungono da elemento di tramite tra le varie frasi, spesso brevi e frammentate. Ad esempio, il termine «le mie dita» (*aṣābi^ci*), ricorre numerose volte, con la funzione di intensificare il dialogo che Ḥanān intrattiene con se stessa e di affermare la centralità di questa parte del corpo, indissolubilmente legata al senso del tatto, nel rapporto erotico lesbico.

Le dita concedono alla donna il raggiungimento del piacere sessuale, che le viene spesso negato nel suo rapporto con l'uomo. Infatti, l'Autrice fa dire a Ḥanān: le dita «ti riportano la tua femminilità in un tremito» (*tu^cīdu ilayki unūtataki fī irti^cāša*) e «ti offrono ciò che proviene da te e ciò che possiedi, così da farti diventare la padrona di te stessa» (*yamnahaki mā ḥaraḡa minki, wa mā ladayki, wa bidalika takūnīna sayyida nafsiki*). Grazie a ciò la donna riesce a compensare la negatività e la frustrazione del suo rapporto con l'uomo, che la considera un mero oggetto del proprio piacere e non un soggetto sessualmente attivo.

Conclusioni

Da quanto visto finora si può affermare che quest'opera si collochi in linea con la produzione letteraria araba, in specifico siriana, definita intimista, o *adab al-dāt*.²⁹ L'aspetto più manifesto di *Rā'īḥat*

²⁸ Letteralmente il termine *ḥarf*, *hurūf* significa «lettera, segno dell'alfabeto, consonante». Cfr. Traini, *Vocabolario arabo-italiano*, cit. Ma in questo contesto acquisisce il significato specifico di «parola».

²⁹ Cfr. Robin Ostle, Ed de Moor, Paul Starkey (eds.), *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, London, Saqi Books, 1998.

al-qirfa è certamente quello erotico, che risulta essere funzionale all'espressione dell'interiorità dei personaggi la cui sessualità diviene un mezzo per instaurare relazioni interpersonali. Nonostante l'erotismo non sia una novità nell'ambito della letteratura araba,³⁰ all'interno di questo romanzo si ritrovano dei passaggi che, per il loro carattere esplicito e a tratti osceno, possono essere definiti quasi pornografici. È interessante osservare l'abilità con la quale Samar Yazbik riesce a mescolare diversi linguaggi: quello erotico e quello intimista, ma anche quello surrealista e simbolista che si compenetrano tra loro.³¹ L'interiorità dei personaggi si esprime infatti attraverso il linguaggio erotico dell'esperienza sessuale, il ricordo, il monologo interiore, il sogno e l'immaginario.

Considerando inoltre che Samar Yazbik ha scritto un saggio dedicato all'opera di Ġāda al-Sammān,³² si può ipotizzare che ella sia stata influenzata da questa scrittrice a livello stilistico. La Yazbik riprende infatti da Ġāda al-Sammān la forma del sogno, centrale nell'opera *Kawābīs Bayrūt* (Incubi di Beirut),³³ come modalità di rappresentazione dell'interiorità dei personaggi così come essa si presenta a livello inconscio, senza alcuna apparente mediazione razionale. Vengono introdotte immagini surreali, che affiancano e arricchiscono la narrazione, offrendone più possibilità interpretative. Il sogno, presente solo in alcuni passaggi di *Rā'ihāt al-qirfa*, risulta invece portante nell'ultima opera di Samar Yazbik, una raccolta di brevi racconti dal titolo *Ġabal al-zanābiq* (La montagna dei gigli). Più che di racconti si tratta infatti di narrazioni di veri e propri sogni, che conferiscono un'impronta surrealista all'opera.

Per taluni aspetti, peraltro, si può affermare che l'opera *Rā'ihāt al-qirfa* si configuri anche come romanzo di forte critica sociale. Infatti, nonostante presenti le caratteristiche proprie della *riwāyat al-dāt* e si concentri prevalentemente sull'interiorità dei personaggi più che sulla rappresentazione della realtà esterna, le tematiche

³⁰ Cfr. Roger Allen, Hilary Kilpatrick, Ed de Moor (eds.), *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London, Saqi Books, 1995.

³¹ Per la trattazione di questi aspetti cfr. Martina Censi, *Samar Yazbik. Rā'ihāt al-qirfa, un esempio di romanzo della nuova generazione in Siria*, Tesi di laurea specialistica non pubblicata, Venezia, Università Ca' Foscari, 2008.

³² Samar Yazbik, *Ġāda al-Sammān, al-Mihna kātiba mutamarrida*, Dimašq, Manšūrāt Dimašq ʿašima al-ṭaqāfa al-ʿarabiyya, 2008.

³³ Traduzione italiana: Ġāda al-Sammān, *Incubi di Beirut*, Catanzaro, Abramo, 1993.

trattate riflettono l'atteggiamento critico di Samar Yazbik nei confronti della società siriana contemporanea.

Nell'universo fittizio costruito dall'Autrice, appare chiaro che le relazioni d'amore e di dominio tra i vari personaggi, tra le quali la più importante è quella tra Ḥanān e °Alyā, riflettono la società all'interno della quale si manifestano. Complessivamente, si può ribadire che all'interno del romanzo non sia presente nessuna rappresentazione positiva della relazione eterosessuale, sia a livello di affettività, sia a livello fisico. L'ottica dominatore/dominato dei rapporti sado-masochisti sembra trascendere le barriere sociali; infatti, sia il padre di °Alyā, appartenente alla classe disagiata, sia il marito di Ḥanān appartenente alla classe ricca, non sono in grado di riconoscere e rispettare la sessualità delle proprie mogli, e le violano secondo diverse modalità: il personaggio padre di °Alyā è inequivocabilmente violento; Anwar è caratterizzato da un tratto passivo, ma ciò non gli impedisce di obbligare la moglie ad avere rapporti sessuali con lui, in nome del suo ruolo di maschio/marito. Le due donne cercano dunque nel rapporto omosessuale rifugio dalla violenza subita nelle loro relazioni con gli uomini, ma, fin dall'inizio del romanzo, anche il loro rapporto viene presentato in modo negativo, dal momento che la narrazione parte dalla loro rottura, per procedere a ritroso mediante analepsi, attraverso il duplice punto di vista delle protagoniste, ciascuna delle quali lo rappresenta tramite le proprie sensazioni ed emozioni.

L'Autrice sembra affermare che le relazioni amorose sia eterosessuali, sia omosessuali siano votate al fallimento a causa della società. L'assetto dell'ambiente esterno, caratterizzato dalla divisione tra i sessi e dall'ipocrisia della consuetudine condiziona l'interiorità dei singoli, causando la disfatta dei legami amorosi: la sfera delle relazioni pubbliche si riflette dunque su quella delle relazioni private. In altri termini, in una società dove la parola, che è il mezzo di espressione del soggetto, non ha uno statuto legittimo, risulta impossibile creare un legame amoroso, poichè l'amore senza il sostegno del linguaggio, risulta privo di contenuto, afono e quindi irrealizzabile.

In complesso, si può affermare che l'opera *Rā'īḥat al-qirfa* sia pervasa da una vena profondamente pessimista. Un senso di amarezza percorre tutto il romanzo, che, nonostante conceda spazio anche agli aspetti positivi e piacevoli dell'amore, lo rappresenta complessivamente come un'esperienza negativa, segnata dalla sofferenza.

Offre al lettore uno spiraglio di speranza la scelta del finale aperto, tecnica in generale poco diffusa nell'ambito del romanzo siriano.³⁴ Infatti, nonostante rappresenti il punto di arrivo di un percorso narrativo segnato da un sentimento di angoscia crescente, la vaghezza della conclusione lascia la possibilità di immaginare un'eventuale redenzione.

Bibliografia essenziale

- Abdel-Malek, Kamal, Hallaq, Wael (eds.), *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature. Essays in Honor of Professor Issa Boullata*, Boston, Brill, 2000.
- Allen, Roger, *The Arabic Novel. An Historical and Critical Introduction*, Leuven, Imprimerie orientaliste, 1982.
- Allen, Roger, Kilpatrick, Hilary, de Moor, Ed (eds.), *Love and Sexuality in Modern Arabic Literature*, London, Saqi books, 1995.
- Badran, Margot, Cooke, Miriam (eds.), *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- Bouhdiba, Abdelwahhab, *La sexualité en Islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.
- Cooke, Miriam, *Dissident Syria. Making Oppositional Arts Official*, London, Duke University Press, 2007.
- Heller, Erdmute, Mosbahi, Hassouna, *Dietro il velo. Amore e sessualità nella cultura araba*, Bari, Laterza, 1996.
- al-Ḥarrāt, Idwār, «Le roman moderne dans le «Machrek» arabe», *Le magazine littéraire*, 251, (marzo 1988), 21-2.
- Kadhim Jihad, Hassan, *Le roman arabe (1834-2004)*, Paris, Sindbad, Actes Sud, 2006.
- Malti Douglas, Fedwa, *Women's Body, Women's Word*, London, Princeton University Press, 1991.
- Meyer, Stefan, *The Experimental Arabic Novel: Postcolonial Literary Modernism in the Levant*, New York, State University of New York Press, 2001.
- al-Musawī, Muhsin Jassim, *The Postcolonial Arabic Novel. Debating Ambivalence*, Boston, Brill, 2003.
- Paniconi, Maria Elena, «Il romanzo siriano: profilo di una narrazione in cambiamento», in Mattia Guidetti (a cura di), *Siria. Dalle antiche città-stato alla primavera interrotta di Damasco*, Milano, Jaca Book, 2006.

³⁴ Cfr. Élisabeth Vauthier, *La création romanesque contemporaine en Syrie de 1967 à nos jours*, Damas, IFPO, 2007.

- Reuter, Yves, *L'analyse du récit*, Paris, Colin, 2007.
- Rāhib, al-Hānī, «Naḥwa riwāya ^carabiyya ḡadīda. Li-māḡā? Wa-kayfa?», *Alif*, 3, (maggio 1991), 56-71.
- Rayhanova, Baian, «The contemporary Syrian novel. Certain questions of its genre modification», in Vermeulen, U., De Smet, D. (eds.), *Philosophy and Arts in the Islamic World*, Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisantes et Islamistes, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1998, 165-174.
- Šukrī, Ġālī, *Azimat al-ḡins fī al-qīṣṣa al-^carabiyya*, al-Qāhira, Dār al-Šawq, 1991.
- Vauthier, Elisabeth, *La création romanesque contemporaine en Syrie de 1967 à nos jours*, Damas, IFPO, 2007.

Sitografia

- Samar Yazbik tarwī fuṣūl min ḥayyāt al-mutamarrida Ġāda al-Sammān*, novembre 2008 e al-Sūriyya Samar Yazbik tuwaqqi^cu riwāyat-hā «Rā'īḥat al-qirfa», novembre 2008, <http://www.moheet.com/news>.
- al-Zayn, Amad ^cAlī, *Rawāfid: Ma^ca Samar Yazbik*, 21 luglio 2008, <http://www.alarabiya.net/save>.
- Ḥamīda, ^cAbd al-Qādir, *Hiwār ma^ca Samar Yazbik*, 25 settembre 2006 e Sarminī, Šalā, *Tiflat al-samā^o bayna riwāyat al-kātiba al-Sūriyya Samar Yazbik wa film al-muḥriḡ al-Sa^cūdi ^cAlī al-Amīr*, 2 giugno 2007, <http://www.doroob.com>.
- Samar Yazbik, pagina sull'autrice, febbraio 2010, <http://www.nesasy.org>.
- Rā'īḥat al-qirfa li-Samar Yazbik, novembre 2008, <http://www.alhaal.com>.
- Bāḥiṣ, Nādīn, Rā'īḥat al-qirfa, Hīna takūnu al-kalīmāt sila^can muharribatan, 20 maggio 2008 e Samar Yazbik, pagina dell'Autrice, <http://www.ahewar.org/debat/show.art>.
- ^cAlā al-Muḥammad, Rā'īḥat al-qirfa riwāya Samar Yazbik al-ḡadīda, dicembre 2008, <http://www.addounia.tv>.
- Samar Yazbik taksiru awāḡiz al-kalām, 21 febbraio 2008, <http://www.ashams.com>.
- Cinnamon, Samar Yazbik, 15 dicembre 2008; Samar Yazbek: a defying butterfly, 24 ottobre 2008 e Clay, 15 dicembre 2008, <http://www.rayaagency.org>.
- Riwāyat «Šalšāl», 23 agosto 2005, <http://www.mettransparent.com>.
- Bayān ma^ca Samar Yazbik*, 2 maggio 2007, <http://www.diwanalarab.com>.
- Samar Yazbik, pagina sull'autrice, gennaio 2009, <http://www.goodreads.com>.
- al-^cAwīd, Raiād, *Iltaqaytu al-adabiyya al-riwā^oiyya Samar Yazbik*, 12 marzo 2008, <http://www.araee.com>.
- al-Ġamīla, maggio 2008, <http://www.aljamila.com>.

ABSTRACT

This article deals with the last novel *Rāʾiḥat al-qirfa* (Smell of cinnamon, 2008) by Samar Yazbik, a prolific author of the new generation of Syrian writers. In this novel, Samar Yazbik relates the story of two women of different ages and belonging to different social classes in contemporary Damascus, who fall in love with each other. The article focuses on words and figures relating to the senses of smell and of touch, used by the author to represent an erotic and intimist dimension in the text. This particular choice of words and images enables the direct expression of the inner emotions and feelings of the main characters who, through their lesbian relationship, try to oppose the oppressive society in which they live.

KEYWORDS

Samar Yazbik. Syria. Contemporary novel. Women's literature.

NOTE IN MARGINE AI BANŪ ZUHRĀ/AL-ZUHRĀWĪ/
ZUHRĀ ZĀDA DI ALEPPO: ALCUNI DOCUMENTI
DAI TRIBUNALI SCIARAITICI DELLA FINE DEL XVII
E L'INIZIO DEL XVIII SECOLO (1684-1701)

Nel presente articolo, frutto di un breve periodo di ricerca a Damasco (maggio 2008), il lettore troverà, in traduzione, una serie di documenti giuridici inediti, tratti dai registri dei tribunali sciaraitici di Aleppo (*sijillāt al-mahākīm al-sharʿiyya*) e conservati presso il «Centro di Documentazione Storica» (*Marzkaz al-wathāʾiq al-taʾrīkhīyya*),¹ relativi ad un clan familiare sul quale ho condotto una documentata, e ormai più che ventennale, indagine storica, biografica e genealogica: i Banū Zuhra/al-Zuhrāwī/Zuhra zāda.²

¹ Sulla natura e tipologia dei Registri ottomani, uno strumento di ricerca ormai indispensabile per lo studio dell'Impero ottomano, v. *Encyclopaedia of Islam*, di seguito *Elz*, n. ed., Leiden, New York, 1960—, s.v. «Sidjill» 3 [S. Faroqhi] e la ricca bibliografia allegata, tra cui, per quanto riguarda la Siria: J. Mandaville, «The Ottoman Court Records of Syria and Jordan», *JAOS*, 86 (1966), 311-9; A.K. Rafeq, «Les registres des tribunaux religieux de Damas comme source pour l'histoire de la Syrie», *BEO*, 26 (1973), 219-25; M.A. Bakhit et al., *Kashshāf ihṣāʾī zamānī li-sijillāt al-mahākīm al-sharʿiyya wa l-awqāf al-islāmiyya fī Bilād al-Shām*, Amman, 1984. Limitatamente alla Siria, segnalo, come esempi ormai classici di ricerca storica basata in gran parte su tali registri, A. Abdel Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane XVIe et XVIIIe siècles*, Beyrut, 1982; A. Bakhit, *The Province of Damascus in the 16th Century*, Beyrut, 1982; J.-P. Thieck, «Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIII^{ème} siècle», *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrut, 1985, 116-68; B. Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750*, New York, 1988; A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the 18th Century*, New York, 1989; M. Meriwether, *The Kin Who Count: Family and Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin, 1999; B. Marino, *Le Faubourg du Midan à Damas à l'époque ottomane*, Damasco, 1997. Esiste oggi un bel catalogo dei volumi riguardanti Aleppo: B. Marino, *Dalīl sijillāt al-mahākīm al-sharʿiyya*, Damasco, IFEAD, 2000. Colgo l'occasione per ringraziare vivamente il direttore del Centro e il suo staff per avermi concesso di poter consultare i registri.

² L'uso del triplo nome riflette il cambiamento notato nelle fonti, specialmente quelle d'archivio, nel passaggio all'età ottomana. Banū Zuhra è la denominazione originaria e tale rimane nelle fonti fino all'epoca mamelucca; Zuhrāwī e

Le vicende relative a questa famiglia sono state ampiamente illustrate altrove e sarebbe dunque superfluo ripeterle in questa sede, se non altro per ragioni di spazio.³ Basterà dire che questo casato, le cui origini risalgono alla discendenza profetica per tramite di Ja^cfar al-Šādiq b. Muḥammad al-Bāqir b. °Alī b. al-Ḥusayn b. °Alī b. Abī Ṭālib (m. 765),⁴ il sesto imam dello sciismo duodecimano, ha rappresentato il più importante riferimento dello sciismo di Aleppo e della sua regione. Questo non tanto dal punto di vista ideologico e dottrinario,⁵ quanto, sicuramente, dal punto di vista della continuità temporale – dato che è stato possibile stabilire una ininterrotta presenza dei Banū Zuhrā attraverso le epoche zankide, ayyubide, mameluca e i primi due secoli dell'era ottomana nel Bilād al-Shām – e anche della sua visibilità e rilevanza nella ristretta cerchia dell'élite cittadina, grazie all'esercizio di fondamentali cariche pubbliche, tra le quali spicca, in una modalità, a volte, di quasi monopolio, la *niqāba al-ashrāf*, vale a dire la direzione della sempre più cospicua e influente comunità di discendenti (*ashrāf*) del Profeta della città.⁶

Zuhrāzāda sono ritrovabili nei registri ottomani, con il secondo che costituisce l'equivalente ottomano del primo. L'uso del termine persiano *zāda*, entrato nell'uso corrente ottomano, aveva, inoltre, la funzione di indicare l'appartenenza alla élite cittadina (v. Meriwether, 11, 21, n. 15; Marcus, 62).

³ V. M. Salati, «I Zuhrāwī: una famiglia di ashraf aleppini di epoca ottomana – Aspetti socio-economici della presenza imamita a Aleppo (1630-80)», tesi di dottorato di ricerca, Università degli studi di Roma «La Sapienza», 1990; Id., *Ascesa e caduta di una famiglia di Ashraf sciiti di Aleppo: I Zuhrāwī o Zuhrā zāda (1600-1700)*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1992 tradotto in arabo con il titolo *al-Zuhrāwī*, Homs, 2007; Id., «Nuovi documenti sui Zuhrāwī/Zuhrā zāda di Aleppo (1699-1/710)», *Annali di Ca' Foscari* XXXVII, 3, 1998, 115-53; Id., «Ancora sui Zuhrā zāda/Zuhrāwī di Aleppo: nuovi documenti dai tribunali sciaraitici (1706-36)», *Annali di Ca' Foscari*, XLVI, 3, 2007, 73-109; Id., «Un ultimo documento sui Zuhrāwī zāda di Aleppo proveniente dai registri dei tribunali sciaraitici (1169/1751)», in D. Bredi, L. Capezzone, W. Dahmash, L. Rostagno (a cura di), *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, Roma, 2009, vol. III, 1049-55.

⁴ In particolare i Banū Zuhrā discendono da Abū Muḥammad Ishāq al-Mu³tamin, uno dei figli di al-Šādiq, noto per aver sposato quella Nafisa (m. 824) cui è dedicato un popolare santuario del Cairo (v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 10; *Elz* s.v. «Nafisa, al-Sayyida» [R. Strothmann]).

⁵ Solo un numero ristretto dei personaggi del clan Banū Zuhrā citati nelle fonti sono caratterizzati da un profilo e una produzione di stampo giuridico-religioso. Tra questi ricordiamo °Izz al-Dīn Abū l-Makārim Ḥamza b. °Alī b. Zuhrā (m. 585/1189-90); il fratello di questi Abū l-Qāsim °Abdallāh (m. 597/1200-1); i cinque allievi del grande erudito sciita °Allāma al-Ḥillī (m. 726/1325-6) che concesse loro una lunga e dettagliata autorizzazione all'insegnamento (*ijāza*), rimasta famosa, appunto, come «*ijāza* dei Banū Zuhrā» (v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 132-3).

⁶ Con *ashrāf* si intendono collettivamente i discendenti del Profeta per tra-

Con l'arrivo sulla scena medio orientale degli ottomani (1516-7), Aleppo viene a trovarsi strategicamente al centro di un vasto territorio, crocevia di reti commerciali di terra e di mare di primaria importanza dopo il relativo isolamento periferico del periodo mamelucco. All'espansione economica, commerciale e urbana che a partire del '600 ne fa la terza città dell'Impero dopo Istanbul e Il Cairo,⁷ si accompagna un processo di riassetto ideologico incentrato sul sunnismo hanafita che ad Aleppo, considerata la sua posizione a ridosso dei territori anatolici dove agisce la propaganda safavide, acquista un particolare peso. Di fronte ciò se, da un lato, si confermano e si consolidano il declino dello sciismo siriano, già iniziato a partire dal XIV secolo, e il suo ripiegamento in realtà più periferiche (campagna, aree di montagna), dall'altro restano ancora spazi per una prudente e misurata non conformità di cui Banū Zuhra/Zuhrāwī sono i principali esponenti.⁸ La documentazione dei registri sciaraitici, che in questo caso supplisce al quasi totale silenzio delle fonti tradizionali,⁹ ci informa che essi non solo conservano, in modo pressoché inalterato, la leadership della comunità di *ashraf* locali, ma, anzi, per tutto il secolo XVII agiscono da protagonisti della vita urbana grazie al controllo di risorse economico-finanziarie in città e, soprattutto, nelle aree rurali (commercio di olio e

mite della figlia Fātima, la sposa di ʿAlī b. Abū Ṭālib (v. *El2* s.v. «Sharīf» [C. Van Arendonk-W. Graham]; «Nakīb al-ashraf» [A. Havemann]. Sulla carica di *naqīb al-ashraf* v. *El2* s.v. «Nakīb al-ashraf» [A. Havemann]; M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 21-43; H. Bodman, *Political Factions in Aleppo, 1760-1826*, Chapel Hill, 1963; M. Salati, «Note in margine alla storiografia musulmana su Aleppo: una lista di *naqīb al-ashraf* del XVI e XVII secolo», *Rivista di Studi Orientali* LXIX, 3-4 (1990), 1991, 381-6. Sulle altre cariche esercitate dai Banū Zuhra in Aleppo (*nāzīr al-inshāʿ*, *nāzīr al-jaysh*, *qassām ʿaskarī*, amministratori di fondazioni pubbliche, v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 130-9). Nell'amministrazione mamelucca il *nāzīr al-jaysh* si occupava di redigere gli atti costitutivi delle dotazioni fondiari, il *nāzīr al-inshāʿ* era il capo della cancelleria mentre il *qassām ʿaskarī*, che ritroviamo in epoca ottomana, si occupava della ripartizione delle quote di successione tra gli eredi degli appartenenti alla classe «militare» (*ulamāʿ*, funzionari, militari).

⁷ V., tra gli altri, *Alep et la Syrie du Nord*, numero monografico di *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 62 (1991-4); A. Raymond, *La ville arabe: Alep à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècles)*, Damasco, 1998; H. Zeitlian Watenpau, *The Image of an Ottoman City: Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16th and 17th Centuries*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

⁸ V. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 55-65.

⁹ Solo due Banū Zuhra sono citati nelle cronache locali dopo il XVI secolo, e questo senza informazioni di rilievo a parte nome, *nasab* e data di morte (v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 138-9).

produzione di sapone, compravendita di terreni agricoli, prestito di denaro, gestione di *waqf*), secondo le abituali tipologie delle strategie imprenditoriali dei notabili urbani.¹⁰

I documenti seguenti, databili in gran parte alle ultime decadi del '600, appartengono ad una fase «intermedia», per così dire, negli avvenimenti relativi ai Banū Zuhrā/Zuhrāwī, immediatamente successiva al periodo di maggior influenza e subito prima dell'inizio della uscita di scena dal novero della élite urbana. La comparsa di agguerriti avversari, che non si limitano ad una competizione economica ma sembrano anche brandire l'arma della ostilità ideologica,¹¹ si va ad aggiungere a crescenti difficoltà finanziarie, a loro volta aggravate dalla precoce scomparsa in breve tempo dei membri maschi della famiglia. Nel corso di pochi decenni si compie la parabola di questo antico casato, relegato negli strati inferiori della società aleppina o, addirittura, estinto. A portarne il ricordo sarà uno dei più potenti e influenti clan famigliari di Aleppo, i Kawākibī che, sulla scorta di una parentela creata da alleanze matrimoniali, rivendicheranno il diritto di assorbirne le residue proprietà e i diritti di gestione di antichi *waqf* di famiglia, come l'ultimo documento qui presentato evidenzia.¹²

¹⁰ Per cui v., tra gli altri A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*, cit.; B. Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East*, cit.; M. Meriwether, *The Kin Who Count*, cit. Sul ruolo dei notabili nel generale panorama del Medio Oriente v. il sempre attuale A. Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of Notables», in W.R. Polk, R.I. Chambers (a cura di), *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, Chicago, 1968, 41-68.

¹¹ Mi riferisco al clan dei Taha zāda che, da origini abbastanza oscure, si fanno rapidamente strada all'interno della élite di Aleppo negli ultimi decenni del '600. All'iniziatore delle fortune della famiglia, il *naqīb al-asbrāf* Muṣṭafā Taha zāda (m. 1680), le fonti storiche attribuiscono la responsabilità di aver definitivamente cancellato lo sciismo aleppino (v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 59-63, 117-21).

¹² Le ricerche condotte in passato sembrano indicare l'estinzione dei Zuhrāwī in Aleppo a partire dalla fine del '700. Ancora tutta da studiare resta, invece, la storia dei Banū Zuhrā di Ḥomṣ, sui quali solo di recente sono stati pubblicati alcuni studi dagli attuali discendenti: N.S. al-Zuhrāwī, Th. al-Zuhrāwī, °A.F. al-Zuhrāwī, *Āl al-Zuhrāwī, nuqabā' ashrāf wa quḍāt fī Ḥimṣ*, Homs, 2007; N.S. al-Zuhrāwī, «Amākin al-Ḥākimiyya fī Ḥimṣ», *Majalla al-Baḥṭh al-Ta'riḫī*, n. 8, Homs, Homs History Society, s.d., 98-122.

I DOCUMENTI

1) Registro di Aleppo (RA) vol. 35, 40

Shaykh Kamāl al-Dīn b. Ḥusayn,
Muḥammad b. Yūsuf,
Fakhr al-Dīn b. Aḥmad,
Ibrāhīm b. °Uthmān (...), tutti abitanti del villaggio di Kafar Ta°āl, che fa parte dell'unità amministrativa (*qaḏā°*) di Jabal Sam°ān,¹³ hanno riconosciuto di avere a loro debito e obbligazione (*dhimma*),¹⁴ in qualità di agenti a proprio nome e di garanti in danaro¹⁵ di Muḥammad b. °Īsā al-Zayn, Mūsā b. °Amriyya (?), Ḥusayn b. al-Ṭawīl (...) e dei restanti abitanti del

¹³ La vasta provincia (*wilāya*) ottomana di Aleppo, che si estendeva ben al di là dell'odierna provincia (*muhāfaza*) della Repubblica Araba di Siria e abbracciava territori oltre l'attuale confine turco-siriano, era suddivisa in numerosi *qaḏā°*, unità amministrative all'interno della quale si esercitava la funzione giurisdizionale di un *qāḏī* e dei suoi vice (v. *El2* s.v. «Kaḏā°» [Gy. Kalov Naov]. Il numero dei *qaḏā°* della provincia di Aleppo tra il '500 e il '700 è lungi dall'essere stabile, soggetto come era a frequenti e confusi programmi di riordino. Il Jabal Sam°ān, ad esempio, figurava alternativamente sia come *qaḏā°* a se stante che come *nāḥiya* (sottodistretto) del *qaḏā°* di Aleppo. Sul Jabal Sam°ān, unità amministrativa comprendente territori e villaggi immediatamente a ridosso di Aleppo, in direzione a nord-ovest, v. Ghazzī, I, 357-68; °Umrān, 77-91. Con il nome di Jabal Sam°ān era noto uno dei quattro tribunali di Aleppo. Gli altri erano: il Gran Tribunale (*al-kubrā*), sede del *qāḏī* hanafita, Ṣalāḥiyya, di rito sciafita, Bānqūsā (v. B. Marino, «Judicial administration in the Ottoman period, 16th-18th Centuries», in B. Marino, *Catalogue des registres des tribunaux ottomans*, Damasco, 2001, 44, dove si cita in aggiunta un tribunale specificamente denominato sciafita). Sulle funzioni ed il *modus operandi* del tribunale sciaraitico in Aleppo v. Marcus, 106-20. Sul villaggio di Kafar Ta°āl, distante dalla città circa trenta km in direzione ovest, v. °Umrān, 82. La connessione tra il villaggio e il clan Zuhrāwī era antica, in quanto qui si trovava un terreno agricolo (*mazra°a*) la cui metà era stata resa *waqf* da un antenato della famiglia in epoca mame-lucca (v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 97-8; Id., *Documenti giuridici aleppini dei secoli XIV-XVII in materia di waqf*, Roma, 1991, 24).

¹⁴ Sul concetto di *dhimma* («obbligazione», «dovere di chi ha assunto una obbligazione e con ciò vincolato la propria *fides*»), v. D. Santillana, I, 12, 14, 86, 98; II, 4, 236, 277; *El2* s.v. «Dhimma» [Chafik Chehata].

¹⁵ Con *kafāla* (tranne gli hanafiti, le scuole giuridiche preferiscono il termine *ḍamān*) si intende la «garanzia», «fidejussione», «malleveria», che nel diritto islamico poteva essere di due tipi: *bi l-nafs*, cioè la garanzia fornita da terzi di far comparire in tribunale la persona del debitore, e *bi l-māl*, l'impegno assunto da terzi a far fronte al pagamento della somma dovuta dal debitore in caso di insolvenza di questi (v. *El2* s.v. «Kafāla» [Y. Linant de Bellefonds]; D. Santillana, II, 483-94).

suddetto villaggio, assenti dal Consesso [legale], il cui numero è determinato, a favore del possessore di questo scritto, il Vanto degli ^c*ulamā*³ e degli insegnanti, il Modello dei perfetti eruditi, Selezione del clan hascemita, Frutto dell'albero di Muḥammad, Sua eccellenza, Nostra autorità e Nostro signore,¹⁶ *sayyid* Ḥasan *afandī* al-Zuhrāwī,¹⁷ una somma che ammonta a 300 *ghirsh asadī*¹⁸ in virtù di una obbligazione legale (*dayn shar^ci*).¹⁹

Essi avevano ricevuto ciò dalla mano del suo mandatario (*wakīl*),²⁰ il Vanto dei suoi pari *sīdī* Yūsuf *jalabī* al-^cArifī,²¹ il

¹⁶ Questo elenco di titoli, che nel caso in questione mette in rilievo la nobiltà della discendenza dal Profeta, serviva ad indicare nei documenti il rango e l'importanza dei membri della élite urbana a fronte della semplice citazione del nome e del nome del padre nel caso dei membri delle classi inferiori.

¹⁷ Su questo personaggio, figlio del *naqīb al-asbrāf* Ahmad *afandī* al-Zuhrāwī – quest'ultimo tra le personalità più in vista della Aleppo del '600 – e *naqīb* a sua volta in due riprese v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 110-6. Il titolo *afandī* (turco *efendī*) definiva l'appartenenza ai gradi più alti della classe religiosa e della burocrazia (v. *El2* s.v. «Efendi» [B. Lewis]).

¹⁸ La moneta ufficiale ottomana era l'*aqja* (*aqçe*, «aspro»), generalmente denominato ^c*uthmānī* nelle province arabe, usato nei documenti della burocrazia contabile, ad esempio, nelle somme stabilite dal giudice per le spese delle donne ripudiate/divorziate e dei loro figli minori (v. anche *El2* s.v. «Aqçe» [H. Bowen]). Dal XVII secolo in poi si faceva ricorso, di preferenza, a due monete d'argento europee, il *ghirsh asadī* (l'olandese *leuenthaler*) e il *ghirsh riyālī* (lo spagnolo *real*). Nel 1017/1609, il *qādī* di Aleppo, nel corso di una riunione con i grandi mercanti e i notabili della città, fissò il valore del *ghirsh asadī* in 99 ^c*uthmānī*, mentre il valore del *ghirsh riyālī* restava leggermente superiore, intorno ai 110 ^c*uthmānī* (v. RA 10, 582; ^cUmrān, 424). Il valore dei due conii, comunque, fra loro e rispetto al ^c*uthmānī*, variava continuamente, non solo a seconda dei periodi ma anche da luogo a luogo. Ad Aleppo, nel corso dei primi anni del '700, il *ghirsh asadī* equivaleva a 120 ^c*uthmānī*.

¹⁹ Con *dayn* si intende il «diritto patrimoniale (debito o credito) che investe la persona» (D. Santillana, II, 2-4, 110, 174), «la relazione credito-debito che rappresenta i due aspetti dell'obbligazione» (*El2* suppl. s.v. «Dayn» [A.M. Delcambre]). L'espressione *dayn shar^ci* serviva a rimarcare il fatto che l'obbligazione era stata contratta nei modi conformi alla Legge al fine di allontanare i sospetti di sfruttamento indebito, di finalità immorali/illegali., di *negotia* irregolari e/o proibiti come il prestito ad interesse (v. A.K. Rafeq, «The Syrian ^c*ulamā*³, Ottoman Law and Islamic Shari^ca», *Turcica*, 26, 1994, 9-32).

²⁰ Sulla figura e il ruolo del mandatario (*wakīl*) v. D. Santillana, I, 24, 296; II, 335-40; *El2* s.v. «Wakāla» [Mawil I. Izzi Dien]; R. Jennings, «The Office of Vakil (Wakil) in 17th Century Ottoman Shari^ca Court», *Studia Islamica*, 42 (1975), 147-69.

²¹ Sulla famiglia al-^cArifī, legata ai Zuhrāwī da alleanze matrimoniali e interessi commerciali, v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 69-70; Id., «Nuovi documenti», cit., 119. Il titolo *jalabī* (turco *çelebi*), in origine riservato a principi e poeti/letterati, fu esteso in seguito, perlomeno in Aleppo e nella Siria ottomana, ai grandi mercanti e ai discendenti del Profeta di medio rango (cfr. *El2* s.v. «Chelebi» [W. Barthold-B. Spuler]).

quale lo aveva consegnato loro dal patrimonio del suo mandante, colui a favore del quale è fatta la dichiarazione di cui sopra. Essi l'avevano utilizzato in parte per pagare le tasse del villaggio e in parte per le imposte straordinarie (*awāriḍ*) per l'anno 1094 [/1682-3] e per l'anno di cui sotto.²² La somma suddetta è dilazionata al trascorrere di 14 mesi completi a partire dalla data di cui sotto. Dilazione approvata.

Essi, in merito a ciò, si sono fatti reciprocamente garanti e mallevadori nei confronti di colui a favore del quale è fatta la dichiarazione, il sopra menzionato, sui loro beni e responsabilità legale. Garanzia (*damān*) legale sulla base dell'ordine legale.²³ Dichiarazione legale ritenuta veritiera dai due suddetti mandatari, in presenza e oralmente.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 13 del mese di Jumādā II dell'anno 1095 [/28 maggio 1684].

2) RA vol. 35, 191 (1)

Shaykh Jamāl al-Dīn b. Ḥusayn,
 Ḥasan b. Jum^{ca},
 Hilāl b. *shaykh* Ḥusayn,
 Farhāt b. Sharaf al-Dīn,
 Khidr b. Sharīf,
 Aḥmad b. *hāj* Aḥmad,
 °Umar b. °Isā,
 Suwaydān b. Abī Bakr,
 Ṭāhir b. °Uthmān,
 Muṣṭafā b. Aḥmad,

Muṣṭafā b. Yūsuf, agente in proprio nome e mandatario per conto di suo fratello assente Barakāt, tutti abitanti del villaggio di Kafar Ta^{ca}l, hanno riconosciuto di avere a loro carico e obbligazione, in qualità di agenti in proprio nome e di garanti in danaro per l'obbligazione di Ḥasan b. Laban, °Abd al-Bāqī, °Alī Shatū, Muḥammad b. Sharīf, assenti dal Consesso, a favore del possessore di questo scritto, il Vanto degli eruditi e insegnanti, il

²² Con *awāriḍ sultāniyya* (o *dīwāniyya*) il regime fiscale ottomano definiva una varietà di imposte, esazioni e contributi straordinari, da pagarsi non singolarmente ma da parte di «unità contributive» (quartieri o sezioni di città e villaggi), per cui v. *El2* s.v. «°Awāriḍ» [H. Bowen].

²³ Sul concetto di *damān* («fidejussione», «garanzia»), analogo a *kafāla*, v. D. Santillana, II, 483-4; *El2* s.v. «°Damān» [Ed.].

Tesoro della famiglia di Ṭā-Hā e Yā-Sīn,²⁴ Sua eccellenza, Nostro signore e Nostra autorità, *sayyid Ḥasan afandī al-Zuhrāwī*, una somma che ammonta a 448 *ghirsh asadī* e 1,4 di *ghirsh asadī*.

Di ciò 292,5 *ghirsh* sono il prezzo di 15 *makkūk* e tre quarti di *makkūk* di grano, calcolando ogni *makkūk* al prezzo di 18 *ghirsh*, mentre il resto della somma completa, vale a dire 155 *ghirsh* e tre quarti di *ghirsh*, sono il prezzo di 14 *makkūk* e due *shunbul* di orzo, calcolando ogni *makkūk* al prezzo di 14 *ghirsh*.²⁵ Essi hanno acquistato ciò e l'hanno ricevuto dalla mano dei suoi due mandatari di nome Muṣallī b. °Abdallāh e Shāhīn b. °Abdallāh. Riscossione compiuta (...). La somma suddetta è dilazionata allo scadere di 9 mesi dalla data di cui sotto. Dilazione approvata. Riguardo a ciò essi si sono resi reciprocamente garanti e mallevadori nei confronti di colui cui viene fatta la dichiarazione, sui loro beni e responsabilità legale. Garanzia legale in base all'ordine legale.

Dichiarazione legale, approvata dai due suddetti mandatari, in presenza e oralmente. Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 15 del mese sacro di Dhū l-Qa°da dell'anno 1095 [1/24 ottobre 1684].

3) RA vol. 35, 191 (2)

Shaykh Ḥusayn b. °Alī,
Sulaymān b. °Alī,
 °Uthmān b. °Alī,
 Barakāt b. Ismā°il,
 Shāhīn b. Muṣṭafā,
 Aḥmad b. Mūsā,
 Ḥusayn b. Ḥasan,
 Muḥammad b. Yūsuf,
 Maḥmūd b. Yūsuf,
 Mūsā b. Kashkash, tutti abitanti del villaggio di Ūrum al-
 Ṣuḡhrā, nel distretto di Jabal Sam°ān,²⁶ hanno riconosciuto di

²⁴ Cioè la famiglia del Profeta, indicata qui con il nome di due sure coraniche, la numero venti e la numero trentasei rispettivamente.

²⁵ Il *makkūk* era una unità di misura per i cereali, grano e orzo in particolare, suddiviso in *shunbul*. Secondo lo studioso Abdel-Nour, il *makkūk* «rurale» di Aleppo equivaleva a 540 kg. per il grano e a 500 kg. per l'orzo, il *shunbul* 260 e 240 kg. rispettivamente (v. A. Abdel-Nour, *op. cit.*, 395, n. 137 e 138).

²⁶ Con il nome Ūrum/Uyrum esistevano due piccoli centri a poca distanza l'uno dall'altro, al-Kubrā e al-Ṣuḡhrā, a circa venti km. a ovest di Aleppo (v. °Umrān, 79, 83; Ghazzī, I, 462).

avere a loro carico e obbligazione, in qualità di agenti in proprio nome e di garanti in danaro per l'obbligazione di Hilāl b. Ḥabīb e di Ḥabīb ... (?) del suddetto villaggio, assenti dal Consesso, a favore del possessore di questo scritto, il Vanto degli eruditi e insegnanti, il Tesoro della famiglia di Ṭā-Hā e Yā-Sīn, Sua eccellenza, Nostra autorità e Nostro signore, *sayyid* Ḥasan *afandī* il cui nobile lignaggio è famoso come *Zuhrāwī zāda*,²⁷ una somma che ammonta a 750 *ghirsh asadī*, secondo le modalità dell'obbligazione legale, che costituiscono il valore di 28 *makkūk* e un quarto di *makkūk* di grano, e di 17 *makkūk* e un quarto di *makkūk* di orzo. Essi hanno acquistato ciò e l'hanno ricevuto dalla mano dei suoi due mandatari Muṣallī b. °Abdallāh e Shāhīn b. °Abdallāh. Riscossione legale. Ogni *makkūk* di grano è calcolato a 18 *ghirsh asadī*, e ogni *makkūk* di orzo a 14 *ghirsh asadī* (...).

La somma suddetta è dilazionata allo scadere di 9 mesi dalla data di cui sotto. Dilazione approvata. Essi, in merito a ciò, si sono resi reciprocamente garanti e mallevadori nei confronti di colui cui viene fatta la dichiarazione, sui loro beni e responsabilità legale. Garanzia legale in base all'ordine legale. Dichiarazione legale, ritenuta veritiera dai due suddetti mandatari, in presenza e oralmente.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 15 del mese sacro di Dhū l-Qa^cda dell'anno 1095 [/24 ottobre 1684].

4) RA vol. 35, 208

Shaykh Tamīm b. °Umar, Ḥasan b. Ghaḍbān, Aḥmad b. °Abd al-Jalīl, Husayn b. °Abd, in qualità di agenti a proprio nome;

Shaykh Jamāl al-Dīn b. Yūsuf, in qualità di agente in proprio nome e garante in danaro per l'obbligazione (*dhimma*) di Yūsuf b. Qushāt, assente dal Consesso [legale];

Ḥusayn b. Ghaḍbān, in qualità di agente in proprio nome e garante in danaro per l'obbligazione di suo fratello Ḥamūd, assente dal Consesso;

Luṭfī b. Muḥammad, in qualità di agente in proprio nome e garante in danaro per l'obbligazione di suo fratello Rajab, assente dal Consesso;

²⁷ Altra variante ottomana nella denominazione della famiglia. Sull'uso del termine persiano *zāda* v. *supra*, n. 2.

Ḥamūd b. al-Aswad, in qualità di agente in proprio nome e garante in danaro per l'obbligazione di ʿAbbās, assente dal Consesso, tutti loro abitanti del villaggio di Banajjāra, che fa parte del *qadāʿ* di Sarmīn,²⁸ hanno dichiarato e riconosciuto di avere a loro debito e obbligazione, sulla base della rappresentanza personale e la garanzia trasmessa oralmente (*mabḥkiyya*), a credito del possessore di questo scritto, il Vanto dei nobili eruditi e insegnanti, il Tesoro dei gloriosi e precisi *ʿulamāʿ*, la Crema del clan hascemita, il Frutto dei rami dell'albero di Muḥammad, Sua eccellenza, Nostra autorità e Nostro signore, *sayyid Ḥasan afandī*, il cui nobile lignaggio è noto come Zuhrawī zāda, una somma che ammonta a 430 *ghirsh asadī* e 1,4 di *ghirsh*, secondo le modalità dell'obbligazione conforme alla Legge.

Di questa somma, 15 *ghirsh asadī* sono designati tra loro come *wāsitiyya*,²⁹ mentre il rimanente, 415 *ghirsh* e 1,4 di *ghirsh*, sono il prezzo di grano, orzo, lenticchie, piselli, di quantità nota tra loro, che essi acquistarono e ricevettero dalla mano di ḥājī Muṣallī b. ʿAbdallāh e Shāhīn b. ʿAbdallāh, mandatari di colui a favore del quale viene fatta la dichiarazione di cui sopra. Riscossione compiuta (...). Riguardo a ciò essi si rendono responsabili e garanti nei confronti del suo mandante suddetto, sui loro beni e responsabilità legale. Garanzia legale sulla base dell'ordine sciaraitico. Dichiarazione legale ritenuta veritiera dai due mandanti suddetti, in presenza e oralmente.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 2 del mese sacro di Dhū l-Ḥijja della fine dell'anno 1095 [10 novembre 1684].

5) RA vol. 35, 470

Quando è stata richiesta al Giudice della Shariʿa (*al-ḥākim al-sharʿī*)³⁰ la registrazione di quanto sarà enunciato più sotto, nella

²⁸ Su questo villaggio situato nel mezzo della regione di produzione di olio d'oliva, con cui i Zuhrawī mantenevano rapporti economici risalenti al padre di Ḥasan, il *naqīb Aḥmad afandī*, v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 103; ʿUmrān, 98. Su Sarmin, piccolo centro di antica tradizione e storia a una decina di km. da Idlib, v. Ghazzī, I, 405-6.

²⁹ Termine dal significato non chiaro. La radice *w-s-ṭ* evoca l'idea di «mediazione», «interposizione» e potrebbe essere un riferimento ad una somma pagata ad un non meglio specificato mediatore.

³⁰ Nei documenti, come nei manuali di *fiqh*, questa è la denominazione usuale del giudice sciaraitico, preferita a *qādī*.

casa del Vanto degli *asbrāf*, la Sorgente della eccellenza e della nobiltà, *sayyid* °Abd al-Wahhāb *jalabī* figlio del compianto *sayyid* Bahā° al-Dīn *jalabī* al-Zuhrāwī,³¹ che si trova nel quartiere Suwayqa Ḥātīm in Aleppo la Ben Protetta,³² [il giudice] ha inviato da parte della propria nobile persona Muḥammad b. Sulaymān e il suo segretario, il misero Muḥammad As°ad.

Entrati nella suddetta casa insieme a un gruppo di musulmani, i cui nomi sono riportati qui sotto, essi hanno lì riunito il Consesso [legale, dove] il succitato *sayyid* °Abd al-Wahhāb *jalabī* ha riconosciuto e ammesso di avere a suo carico e obbligazione, nei confronti del latore di questo scritto il medico (*hakīm*) Yūṣuf w. °Abd... (?) il cristiano,³³ una somma dell'ammontare di 153 *ghirsh asadī*, [un debito contratto] secondo le modalità dell'obbligazione legale.

Questa è la somma che Yūṣuf, colui a favore del quale viene fatta la dichiarazione di ammissione, prese da *sīdī* Ibrāhīm *jalabī* b. Muḥammad *jalabī* e da Faṭhallāh *jalabī* b. Muḥammad, entrambi presenti al Consesso, e prestò al suddetto dichiarante °Abd al-Wahhāb *jalabī*, in conformità con un documento in possesso del suddetto Yūṣuf, cioè colui cui viene fatta la dichiarazione di ammissione; [documento] contrassegnato con il nome di *sayyid* °Abd al-Wahhāb *jalabī*, di cui sopra, e sigillato con il suo sigillo. *Sayyid* °Abd al-Wahhāb *jalabī* consegnò al suddetto Yūṣuf, colui cui viene fatta la dichiarazione di ammissione, come pegno per la suddetta somma, dei *rakht* in giada incastonata,³⁴ sei fili di

³¹ Su °Abd al-Wahhāb *jalabī*, nipote (figlio di fratello) del Ḥasan al-Zuhrāwī citato nei documenti precedenti, v. M. Salati, «Nuovi documenti», cit., 118-9. Sul padre Bahā° al-Dīn, fratello del *naqīb al-asbrāf* Aḥmad al-Zuhrāwī, v. Id., *Ascesa e caduta*, cit., 71-2 e *passim*.

³² Su questo quartiere centrale della Aleppo *intra-muros*, nei pressi della Moschea omayyade e del suq, v. Qal°ajī, 214-5; Ghazzī, II, 180-207. Qui i Zuhrāwī risiedevano da secoli, in un vicolo (*zuqāq*) noto con il loro nome (v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 9, 108, 118-9; Id., «Nuovi documenti», cit., 119-20; Id., «Ancora sui Banū Zuhrā», cit., 86. Per una descrizione della casa v. Id., «Un ultimo documento», cit., in particolare, 1053-4). Ancora oggi una insegna in bella vista avverte che quell'intreccio di viuzze e esercizi commerciali, un tempo noto come Suwayqa Ḥātīm, va ora sotto il nome di Sūq al-Zuhrāwī.

³³ Si noti l'uso della lettera *šād*, al posto della usuale *sin* nella grafia del nome Yūṣuf e di *walad* (da me abbreviato in w.) al posto di *ibn* (da me abbreviato in b.) al fine di rimarcare la differenza e l'alterità delle comunità non musulmane (ebrei e cristiani) rispetto alla Umma.

³⁴ Con *rakht* si intende: vestiario, indumenti, un singolo abito; articoli casalinghi; mobilia e equipaggiamento di qualsiasi tipo (v. J.W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, ristampa, Beirut, 1987 s.v. «rakht»).

perla, una tavoletta in giada, una catenella (*zinjīr*) d'oro, un *rakht* d'argento smaltato in oro, una spada argentata, e undici montature di perle. Pegno conforme alla Legge, ricevuto conformemente alla Legge dal suddetto Yūsuf dietro suo riconoscimento di ciò.³⁵ Consegna legale.

La somma summenzionata è dilazionata allo scadere di due mesi e otto giorni trascorsi dalla data di cui sotto. Dilazione approvata.

Dichiarazione e ammissione legali, convalidate legalmente da colui a favore del quale viene fatta la dichiarazione, il suddetto Yūsuf, in presenza e oralmente.

Il suo (del giudice) segretario e Muḥammad sono tornati e [lo] hanno informato di ciò. Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 22 del mese sacro di Dhū l-Qa^cda dell'anno 1096 [20 ottobre 1685].

Testimoni-notai (*shuhūd al-ḥāl*): Muṣṭafā *jalabī* al-Zuhrāwī.³⁶

6) RA vol. 35, 514

Kamāl al-Dīn b. Ḥusayn,
Barakāt b. Yūsuf,
Muḥammad b. Yūsuf,

Hilāl b. Yūsuf (...), tutti residenti nel villaggio di Kafar Ta^cāl, che fa parte del distretto (*nāḥiya*) di Jabal Sam^cān,³⁷ hanno riconosciuto di avere a loro debito e obbligazione, a favore del possessore di questo scritto, il Modello degli eruditi e degli insegnanti, il [Tesoro] della famiglia di Ṭā-Hā e Yā-Sīn, Nostro signore *sayyid* Ḥasan *afandī* al-Zuhrāwī, una somma che ammonta a 651 *ghirsh*, che sono il prezzo di sementi, grano e orzo, che

³⁵ Sul pegno/ipoteca (*rahn*), «piuttosto un mezzo per provare la esistenza del credito che non un modo di assicurarne il pagamento», v. D. Santillana, II, 464-82; *Elz* s.v. «Rahn» [J. Schacht].

³⁶ La presenza di questo Muṣṭafā quale testimone del caso discusso è praticamente l'unica notizia dell'esistenza di questo membro del clan Zuhrāwī sul quale non ho trovato altro. Con *shuhūd al-ḥāl* erano indicati dei testimoni-notai di professione, utilizzati anche come ausiliari del *qādī*, il cui compito consisteva nel vigilare sulla validità delle procedure e corroborare con la loro firma i documenti emanati dal tribunale (v. *Elz* s.v. «Shāhid» [R. Peters]).

³⁷ Si noti che rispetto al documento n. 1, il Jabal Sam^cān figura qui come distretto (*nāḥiya*), quindi afferente al *qadā'* di Aleppo, e non come *qadā'* indipendente.

essi hanno acquistato e ricevuto dalla mano del suo mandatario Siyāwūsh b. °Abdallāh³⁸ (...). I suddetti autori della dichiarazione hanno inoltre riconosciuto di avere a loro debito e obbligazione, a credito di colui a favore del quale è fatta la dichiarazione, il sopra menzionato, una somma di 100 *ghirsh* in virtù di un debito legale indicato come *muwassafa*.³⁹ Il totale ammonta, dunque, a 751 *ghirsh* e 4 *shāhiyya*, dilazionati allo scadere di otto mesi dalla data di cui sotto.⁴⁰ Dilazione approvata, dopo aver effettuati tutti i conteggi, il dare e l'avere, tra le due parti.

In merito a tutta la somma, essi si sono resi reciprocamente garanti e mallevadori, sui loro beni e responsabilità legale, sulla base dell'ordine legale. Dichiarazione approvata come veritiera dal mandatario suddetto, in presenza e oralmente.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il primo giorno di Ṣafar al-Khayr dell'anno 1097 [/28 dicembre 1687].

Testimoni-notai: Il Vanto degli eruditi e degli *ashraf sayyid* °Abd al-Wahhāb *jalabī* al-Zuhrāwī

7) RA, vol. 41, 287

Shaykh Muḥammad b. °Abd al-°Azīz,

°Uthmān b. Maḥfūz,

°Abd al-Hādī b. °Abd al-Kāfi,

°Uthmān b. Ismā°il, tutti abitanti del villaggio di Būzghār nel distretto di Jabal Barīsha nel *qadā°* di Ḥārim,⁴¹ agenti in proprio nome e mandatari per conto di °Abd al-Ghānī b. °Abd al-°Azīz, Muḥammad b. Ḥusayn, Ḥaydar b. °Abd al-Bāqī, °Abdallāh b. Muḥammad (...), abitanti del suddetto villaggio assenti dal Con-

³⁸ Come per i due citati nei documenti precedenti, il nome di questo mandatario fa pensare, sulla scorta di numerosi altri esempi riscontrati nei registri, ad uno schiavo liberato. Invariabilmente, ai liberti era dato °Abdallāh come nome del padre.

³⁹ Anche qui abbiamo un derivato dalla radice *w-s-t*, che però, in questo caso, sembra indicare una modalità di obbligazione che, tuttavia, rimane, almeno per chi scrive, oscura.

⁴⁰ Conio di uso irregolare, almeno ad Aleppo, dal valore di circa 3 *uthmānī*.

⁴¹ Per il villaggio v. °Umrān, III; Ghazzī, I, 378 (sotto la voce Būzghā). Sulla regione del monte Barīsha e la cittadina/fortezza di Ḥārim, particolarmente importante e strategica nel periodo crociato v. Ghazzī, I, 377-81; *El2* s.v. «Ḥārim» [S. Ory].

nesso, sono comparsi [al cospetto del Giudice] e hanno effettuato una dichiarazione di riconoscimento e ammissione, in qualità di agenti in proprio nome e di mandatari, alla presenza del Vanto dei nobili signori, *sayyid* Bahā³ al-Dīn *jalabī* figlio del compianto *sayyid* °Abd al-Wahhāb *afandī* al-Zuhrāwī,⁴² agente in proprio nome e mandatario per conto di sua madre, la protetta (*maṣūna*) signora Farah *qādin*⁴³ figlia del compianto *sayyid* Aḥmad *afandī* al-Zuhrāwī e moglie di *sayyid* °Abd al-Wahhāb, e per conto dei suoi fratelli germani *sayyid* °Abd al-Qādir e la casta signora ... (?) *qādin*.⁴⁴ La sua qualità di loro mandatario a proposito di quanto riportato di seguito è stata certificata legalmente tramite la testimonianza di *sayyid* Rajab *jalabī* b. *sayyid* Murād *al-jāwīsh*,⁴⁵ *sayyid* Yahyā b. *sayyid* Abī Bakr, e *shaykh* Šālīḥ b. Ibrāhīm, i quali sono a conoscenza in modo conforme alla Legge della identità dei suddetti mandanti.

Nella loro dichiarazione di riconoscimento hanno detto che a loro debito e obbligazione, a credito del suddetto *sayyid* °Abd al-Wahhāb *afandī*, vi era il rimanente di un debito legale, dell'ammontare di 4000 *ghirsh asadī*, e che *sayyid* Bahā³ al-Dīn *jalabī* richiedeva loro il pagamento di tale rimanenza. Essi sostenevano di aver pagato i suddetti 4000 *ghirsh* a suo padre quando era ancora in vita, ma suo figlio, colui a favore del quale viene fatta la dichiarazione, non credette loro riguardo a questo ed essi non avevano prodotto una prova evidente (*bayyina*) del loro pagamento.⁴⁶

⁴² Questo Bahā³ al-Dīn *jalabī* b. °Abd al-Wahhāb (m. +1712) è uno degli ultimi rappresentanti maschili del clan Zuhrāwī citati nei registri (v. M. Salati, «Ancora sui Banū Zuhrā», cit., 11).

⁴³ Su Farah, sorella del Ḥasan *afandī* citato nei documenti precedenti, v. M. Salati, «Nuovi documenti», cit., 119, 136; Id., «Ancora sui Banū Zuhrā», cit., 86. L'appellativo ottomano *qādin* era riservato alle donne delle classi alte. Come si evince dal testo, anche tra i Zuhrāwī ritroviamo la tipologia del matrimonio tra primi cugini, in questo caso tra Farah, figlia di Aḥmad al-Zuhrāwī e °Abd al-Wahhāb, figlio di Bahā³ al-Dīn, quest'ultimo fratello di Aḥmad al-Zuhrāwī.

⁴⁴ Su °Abd al-Qādir v. M. Salati, «Nuovi documenti», cit., 119; 126, 136; Id., «Ancora sui Banū Zuhrā», cit., 81, n. 33. Per quanto riguarda la sorella di quest'ultimo e del mandatario non nominata nel testo, dovrebbe trattarsi di Saḥīyya, l'ultima Zuhrāwī di rilievo a comparire nei registri (v. M. Salati, «Ancora sui Banū Zuhrā», cit., 84 e n. 42 e *passim*; Id., «Un ultimo documento», cit., 1050, 1052 e n. 11).

⁴⁵ Forma arabizzata del turco *çavuş*; il termine indicava, nell'uso ottomano, funzionari di palazzo o militari di grado inferiore (v. *El2* s.v. «Chā³ūsh» [R. Mantran]).

⁴⁶ Con *bayyina* si intende in diritto islamico la prova evidente, in particolare la prova testimoniale, per cui v. D. Santillana, II, 593-4; *El2* s.v. «Bayyina» [R. Brunschwig].

A questo punto tra loro sono intervenuti i pacificatori (*muṣallih-ūn*), i quali hanno ritenuto che una transazione fosse più vantaggiosa per le due parti. Essi (i dichiaranti), in qualità di agenti a proprio nome e di mandatari, hanno raggiunto una transazione con *sayyid Bahā*^o al-Dīn *jalabī*, una transazione di diniego (*ṣulḥ*^c *an al-inkār*) dato che egli non ha creduto alla loro asserzione dell'avvenuto pagamento né alla loro dichiarazione di riconoscimento, non avendo essi la prova evidente di quanto da loro sostenuto, sulla base di una somma che ammonta a 1000 *ghirsh asadī*.⁴⁷

Ciò è stato stabilito a loro debito e obbligazione, in virtù della rappresentanza a proprio nome e della garanzia finanziaria per conto della obbligazione dei loro suddetti mandanti, a credito di *sayyid Bahā*^o al-Dīn *jalabī* e dei suoi mandanti suddetti, dopo aver effettuato tutti i conteggi e il prendere e il dare intercorsi tra loro e il compianto *sayyid* ^cAbd al-Wahhāb *afandī* e i suoi succitati eredi, dai tempi antichi fino alla data odierna, in merito a debiti e obbligazioni (*duyūn*), *negotia* (*mu*^c*āmalāt*),⁴⁸ grano, orzo, uva secca e altro. La somma, cioè i 1000 *ghirsh*, resta compiutamente a loro debito e a credito degli eredi suddetti. Debito legale il cui adempimento è vincolante e obbligatorio per loro.

Quindi, ciascuno di coloro che hanno reso la dichiarazione e colui cui viene fatta la dichiarazione hanno riconosciuto che, da

⁴⁷ Il *ṣulḥ*, traducibile con «transazione», «composizione», «conciliazione», è un procedimento che mette fine ai contrasti e ai conflitti tra i credenti: «la transazione è la rinuncia a un diritto o a una pretesa per un corrispettivo allo scopo di troncare un litigio o impedire che avvenga». Due sono i suoi presupposti: a) l'abbandono reciproco di diritti da parte dei due contraenti, la rinuncia da una parte e dall'altra; b) la contestazione sul diritto in sé, ovvero una incertezza sulla esistenza o sull'effettivo conseguimento del diritto preteso. La Legge islamica riconosce tre modalità di *ṣulḥ*, senza rilevanti differenze pratiche: 1) il *ṣulḥ*^c *alā l-iqrār*, per cui la transazione avviene dopo la confessione o il riconoscimento del diritto, come nel caso in cui qualcuno pretende una certa somma da un altro che ammette l'esistenza del debito ma offre una somma inferiore. Se il creditore accetta, si avrà la composizione della vertenza; 2) il *ṣulḥ*^c *alā l-inkār*, quando la transazione avviene dopo la negazione della realtà di quanto affermato o dell'ammontare del debito, e il creditore accetta comunque di comporre la vertenza; 3) il *ṣulḥ*^c *alā l-sukūt*, quando la confessione nasce dal silenzio di chi è chiamato in causa (D. Santillana, II, 209; *El2* s.v. «Ṣulḥ» [M. Khadduri]).

⁴⁸ Il termine indica in senso generale «i negozi, *transactiones*, negozi patrimoniali, obbligazioni civili e commerciali» (D. Santillana, II, 739) e nei manuali di *fiqh* è la denominazione di quella parte della Legge in cui si definiscono i rapporti giuridici tra gli individui, il diritto civile e commerciale. Il termine, tuttavia, era anche usato come eufemismo per indicare la *mukhātara*, una tipologia di contratto che permetteva di aggirare il divieto del prestito ad interesse (v. *El2* s.v. «Mu^cāmalāt». [M. Bernand]).

ora in poi, se da una delle due parti dovesse emergere una prova documentale (*ḥujja*) o un documento di impegno scritto (*tamas-suk*)⁴⁹ connesso ad una obbligazione e al prendere e all'avere relativi ad una somma diversa da questa, cioè dai 1000 *ghirsh*, non se ne terrà conto legalmente, nel modo più assoluto.

Poi, il summenzionato *sayyid Bahā*³ al-Din *jalabī* ha riconosciuto di avere riscosso e ricevuto compiutamente dalla mano di coloro che hanno reso la dichiarazione 150 *ghirsh* della somma suddetta. Il resto, vale a dire 850 *ghirsh asadī*, egli lo ha diviso in rate di 150 *ghirsh* a loro carico per ogni anno che passi dalla data di cui sotto, da pagarsi a lui anno dopo anno. Rateizzazione approvata.

Poi, è comparso Sua eccellenza *sīdī Aḥmad jalabī* b. Naṣrī *Aḥalabī* ^cUlabī *zāda*⁵⁰ e si è fatto garante finanziario di coloro che hanno reso la dichiarazione, su loro ordine, presso colui cui viene fatta la dichiarazione in merito alla suddetta rateizzazione. Garanzia in danaro da lui accettata, in presenza e oralmente.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 20 del mese di Rajab al-Fard dell'anno 1112 [/31 dicembre 1700].

Testimoni notai: *sayyid Abū l-Su^cūd afandī* al-Kawākibī⁵¹

8) RA vol. 41, 404

È comparso Muḥammad *jalabī* b. Abī Zayd, il mandatario legale per conto del Vanto dei nobili signori, il Capofila degli eccelsi illustri, l'Abbellitore delle notti e dei giorni, il più Sapiete degli

⁴⁹ Con *ḥujja* si intende «l'argomento legale, prova, *documentum*» (D: Santillana, II, 711; v. anche *El2* s.v. «Ḥudjdja» [L. Gardet]). Il termine *tamassuk* indica un «documento che dà diritto ad una rivendicazione; una obbligazione scritta di qualsiasi tipo; un certificato» (J.W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, cit., s.v. «temessuk»)

⁵⁰ Con ^cUlabī è nota in Aleppo una famiglia mercantile le cui origini risalgono al XV secolo. Un suo membro ottenne la carica di *muftī* hanafita nel corso della prima metà del '600 (v. Meriwether, 307; Ṭabbākh, VI, 280-1).

⁵¹ Abū l-Su^cūd b. Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥanafī al-Ḥalabī al-Kawākibī, nato nel 1090/1679-80, fu *muftī* hanafita di Aleppo – come suo padre (m. 1124/1712) prima di lui citato nel documento seguente – a partire dall'anno 1125/1713 fino alla morte nel 1137/1724-25 (v. Ṭabbākh, VI, 435-6; M.Kh. al-Murādī, *Silk al-durar*, Beirut, 1422/2001, I, 68-9). La sua presenza come testimone-notaio può spiegarsi da un lato con i legami di parentela con i Zuhrawī, dall'altro con lo svolgimento di una sorta di tirocinio come parte della sua formazione giuridico-religiosa.

studiosi ^ʿ*ulamāʿ*, l'Erede delle scienze religiose, Colui che scioglie le difficoltà ... (?), Colui che è versato nelle scienze più disparate e che riunisce le sottigliezze del testo (*manṭūq*) e del significato (*mafhūm*), Sua eccellenza, l'Illustre signore e potente nobile, Nostro signore Ahmad *afandī*, il cui elevato lignaggio è famoso come Kawākibī, il *muftī* di Aleppo all'epoca e amministratore legale del waqf di Abū I-Makārim Ḥamza.⁵²

In virtù del suo mandato, [Muḥammad *jalabī*] ha riconosciuto che il suo mandante di cui sopra, in forza della sua carica di amministratore, ha ceduto in locazione di tipo *ḥikr*⁵³ al possessore di questo scritto, il Vanto dei nobili ^ʿ*ulamāʿ* e insegnanti, la Crema dei rispettabili eruditi e signori, l'Illustre e nobile, Nostro signore *sayyid* ^ʿAbd al-Qāḍir *afandī* Baylūnī zāda,⁵⁴ il quale ha preso in locazione *ḥikr* da lui, con proprio denaro e per se stesso, quanto

⁵² Con Abū I-Makārim Ḥamza, ^ʿIzz al-Dīn, si conoscono due personaggi dei Banū Zuh Banura, il primo vissuto nel XII secolo, per cui v. n. 5; il secondo nel corso del XIV secolo (v. M. Salati, *Ascesa e caduta*, cit., 18 e n. 46, 52-4; Id., «Un documento di epoca mamelucca sul waqf di ^ʿIzz al-Dīn Abū I-Makārim Ḥamza b. Zuhrā al-Ḥusaynī al-Ḥalabī (ca. 707/1307)», *Annali di Ca' Foscari*, XXXIII, 3, 1984, 97-137, dove tuttavia il lotto di cui si parla nel documento non compare). Erudito di fama, Ahmad al-Kawākibī (m. 1124/1712) fu *muftī* hanafita di Aleppo, succedendo al padre, ed esercitò anche le funzioni di *qādī* di Gerusalemme, Tripoli di Siria, Nicea (v. Ṭabbākh, VI, 419-25). Come marito di ^ʿAfifa figlia di Bahāʿ al-Dīn al-Zuhrāwī, egli è il primo dei Kawākibī a stabilire una parentela con i Zuhrāwī; tuttavia, vista la presenza in vita di più d'un Zuhrāwī maschio alla data del documento, non è chiaro con quale diritto egli potesse agire da amministratore dato che il costituente del *waqf* aveva riservato tale funzione ai discendenti maschi in linea maschile.

⁵³ Con *ḥikr* si intendeva un contratto di locazione a tempo indeterminato di immobili vacanti, in genere *waqf*, che concedeva al locatario il diritto di edificare o di piantagione, una sorta di «enfiteusi» (v. D. Santillana, I, 443-4; *EI2* suppl. s.v. «Ḥikr» [ed.]).

⁵⁴ Questo clan aleppino, originario della regione di al-Bāb, nella parte orientale della provincia di Aleppo, prende il suo nome di famiglia da *baylūn*, che deriverebbe dal latino *balnea*, ad indicare una varietà di argilla usata negli hammam (v. Ṭabbākh, VI, 229). Numerosi sono i Baylūnī ricordati nelle fonti storiche, ma non il personaggio menzionato nel documento: Shams al-Dīn Muḥammad b. al-Ḥasan al-Bābī al-Ḥalabī Ibn al-Baylūnī al-Kabīr, m. 929/1523, *imām* della Grande Moschea (v. Ṭabbākh, V, 407-8); Maḥmūd b. Muḥammad al-Baylūnī, m. 1007/1598-9, per il quale il Pasha di Aleppo fece costruire una moschea al lato della sua casa (v. Ṭabbākh, VI, 156-62); il figlio di questi Faṭḥallāh b. Maḥmūd, m. 1042/1633 (v. Ṭabbākh, VI, 225-31); il figlio di questi Muḥammad b. Faṭḥallāh, *qādī* in varie località dell'Egitto, m. 1085/1674 (v. Ṭabbākh, VI, 329-32); Muḥammad al-Baylūnī, m. 1150/1737-8, *qādī* di Antiochia e Gerusalemme (v. Ṭabbākh, VI, 475-6). Passati dallo sciafiismo di tradizione familiare al più conforme hanafismo sponsorizzato dagli ottomani, i Baylūnī acquisiscono verso la metà del '600 anche la qualifica di *sayyid*, cioè discendenti del Profeta, ma sembrano sparire dalla scena pubblica dalla metà del '700 in poi.

fa parte e rientra nel suddetto waqf, vale a dire tutto il pezzo di terra non edificata che si trova nel quartiere Jubb Asadallāh nel vicolo dei Banū al-Baylūnī nella città di Aleppo la Ben Protetta.⁵⁵ Questo terreno misura da sud a nord 15 *dbirā^c najjārī*, da est a ovest 6 *dbirā^c najjārī*, e confina a sud con la casa del waqf dei Banū al-Baylūnī, a est con la casa del waqf nota come al-^clyl^c (?), a nord con la casa del waqf dei Banū al-Baylūnī, a ovest con la *ota* del locatario.⁵⁶ Il canone della locazione *hikr* ammonta, per ogni anno che trascorra dalla data di cui sotto, a un *ghirsh asadī* che il locatario pagherà a favore del waqf suddetto, anno dopo anno. *Hikr* e cessione in *hikr* legali.

L'amministratore di cui sopra ha autorizzato il locatario summenzionato a edificare e costruire a proprie spese sulla superficie del terreno il tipo di costruzioni e edifici che egli vorrà e sceglierà. Questi saranno di sua proprietà per sempre e ne potrà disporre come «i proprietari nelle loro proprietà e i titolari di diritti nei loro diritti». Autorizzazione legale, accettata dal locatario compiutamente. Riconoscimento e ammissione legali, approvati legalmente da colui a favore del quale vengono eseguiti, il locatario suddetto, in presenza e oralmente.

Ciò dopo che, al cospetto del Giudice, ^cAbdallāh *jalabī* b. ^cAbdī, suo figlio Šādiq *jalabī*, Muḥammad b. *ḥājj* Muḥammad, Darwīsh *jalabī* b. Ibrāhīm (...) hanno informato che il terreno suddetto è inutilizzato, non è di giovamento al waqf e nel suo perdurare in questa condizione vi è un danno; nel cederlo in locazione *hikr* vi è un beneficio evidente e un ampio profitto, e il canone suddetto corrisponde al canone di mercato (*ujra al-mithl*) e al giusto valore all'epoca.⁵⁷ Informazione legale, sulla cui base si emette una sentenza.

Quanto avvenuto è stato scritto e registrato su richiesta il giorno 26 Rajab al-Fard dell'anno 1112 [/7 gennaio 1701].

⁵⁵ Antico quartiere della città *intra-muros*, Jubb Asadallāh si trovava a ridosso di Suwayqa Ḥātim, dove risiedevano i Zuhrawī (v. Ghazzi, II, 216-34; Qal^cajī, 136-7).

⁵⁶ Il termine turco *ota* (lett. «stanza, ufficio») indicava ad Aleppo, come in altre regioni dell'Impero, dei locali abitativi e di ricevimento. Con *dbirā^c najjārī* si indicava una unità di misura utilizzata nelle costruzioni e nelle operazioni di falegnameria, suddiviso in 24 *qirāt*, all'incirca 0,68 metri (v. Ghazzi, I, 88).

⁵⁷ La testimonianza di esperti o di persone informate, volta a sottolineare l'utilità e il beneficio della procedura, si rendeva necessaria per evitare possibili obiezioni alla cessione in locazione a tempo indeterminato di beni teoricamente inalienabili quali i *waqf*.

Abbreviazioni bibliografiche

- Ghazzī* K. al-Ghazzī, *Nahr al-dbabab fī taʿrīkh Ḥalab*, voll. 1-3, Aleppo, 2^a ed., 1419/1999.
- Marcus* A. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the 18th Century*, New York, 1989.
- Masters* B. Masters, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economic in Aleppo, 1600-1750*, New York, 1988.
- Meriwether* M.L. Meriwether, *The Notable Families of Aleppo, 1770-1830*, Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1981.
- Qalʿajī* ʿA.F. al-Qalʿajī, *Ḥalab, al-qadīma wa l-ḥadītha*, Beirut, 1409/1989.
- RA* Registri di Aleppo, Centro di Documentazione Storica, Damasco.
- Raymond* A. Raymond, *La ville arabe: Alep à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècles)*, Damasco, 1998.
- D. Santillana* D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, voll. I-II, Roma, 1938.
- Ṭabbākh* R. al-Ṭabbākh al-Ḥalabī, *Iʿlām al-nubalāʾ fī taʿrīkh Ḥalab al-shabbāʾ*, vol. 1-8, 2^a ed., Aleppo, 1408/1988.
- ʿUmrān* ʿA.R. ʿUmrān, *Rīf wilāya Ḥalab fī l-nafs al-awwal min al-qarn al-sābiʿ ʿashar*, tesi di dottorato inedita, Damasco, 1982.

ABSTRACT

The Banū Zuhṛā/Zuhrāwī's of Aleppo were part of the circle of notable families in 17th and early 18th century Ottoman Aleppo. They were leaders of the local Ashraf and were engaged in a number of economic ventures in and outside the city, but gradually lost power to more aggressive competitors in the course of the 18th century. Their demise was due mainly to the rapid and almost complete extinction of the male line of the family, leaving the female members to fend for themselves in the hard, and ultimately ill-fated struggle to maintain control of the family's properties and prestige. The documents produced in our paper (from the archives of the Ottoman courts) aim to provide further information on the history of this family and of Ottoman Aleppo in general.

KEYWORDS

Ottoman Aleppo. Family history. Shiism.

VERSIONI ARMENE DI TESTI SIRIACI

*Breve panoramica sulle traduzioni armene
dal siriano nei secoli V-XIII e loro caratteristiche*

1. *L'incontro con il mondo siriano (III e IV secolo)*

I primi contatti tra l'Armenia e la cultura siriana cristiana risalgono con ogni probabilità tra il III e il IV secolo e furono resi possibili dall'attività dei missionari siriani nella regione sud-occidentale di Tarōn. Lo storico P'awstos (V secolo) dedica infatti ampio spazio all'operato del corepiscopo siriano Daniēl (prima metà del IV secolo), responsabile delle chiese della provincia di Tarōn e missionario in Persia, e a quello dei suoi discepoli, l'armeno Gind, il greco Epip'an e il siriano Šalitay.¹ Secondo la descrizione offerta da P'awstos, questi missionari adottavano uno stile di vita simile a quello seguito dagli anacoreti ed eremiti stanziati nelle regioni siriano-mesopotamiche: vivevano sui monti o nei deserti, dedicandosi alla vita spirituale, esercitando l'astinenza e mortificando i propri corpi, predicando al contempo il Vangelo e impegnandosi nella costruzione di chiese e dimore per religiosi.² L'esistenza di

¹ *P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwne Hayoc'* [*Storia degli armeni di P'awstos Buzandac'i*], ed. K'. Patkanean, Sankt-Peterburg, Tparan kayserakan čemaran gitut'eanc', 1883 [repr. *Buzandaran Patmut'iwne' / The Epic Histories*, with an introduction by Nina G. Garsoïan (Classical Armenian Text Reprint Series), Delmar (NY), Caravan Books, 1984], III.14; V.26, VI.16. Cfr. anche *Movsisi Xorenac'woy Patmut'iwne Hayoc'* [*Storia degli armeni di Movsēs Xorenac'i*], ed. M. Abelean, S. Yałut'iwnean, Tbilisi, Martiroseanc', 1913 [repr. *Patmut'iwne Hayoc' / History of the Armenians*, with an introduction by Robert W. Thomson (Classical Armenian Text Reprint Series), Delmar (NY), Caravan Books, 1981], III.14, 20. Per il Xorenac'i Šalitay non fu discepolo di Daniēl, ma di S. Nersēs.

² *P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwne*, cit., VI.16. P'awstos tuttavia retroproietterebbe nel IV secolo regole e stili di vita monastica che in Armenia si sarebbero sviluppati soltanto in seguito. I religiosi di cui parla nella sua *Storia* non sarebbero dunque stati ancora membri di una comunità sedentaria, ma eremiti che vivevano isolati (cfr. N.G. Garsoïan, «Introduction to the Problem of the Early Armenian Monasticism», *Revue des Études Arméniennes*, 30, 2005-7, 196).

relazioni tra alcuni di questi monaci di provenienza siriana e il primo clero armeno è testimoniata inoltre anche da alcune fonti siriane che descrivono gli atti di Alessandro Akoimetos, Rabbulā, Barsaumā e Aḥā sul territorio dell'Armenia storica.³

Precedentemente alla penetrazione della predicazione cristiana dalla Cappadocia e prima che nel paese nascesse una letteratura religiosa indigena furono dunque i missionari siriani a portare in Armenia tradizione e disciplina ecclesiastica e a fornire i testi liturgici e religiosi indispensabili per l'educazione del clero e per la celebrazione dei sacramenti.⁴

In seguito alla predicazione di Grigor Lusaworič', ordinato vescovo a Cesarea e cui tradizionalmente si ascrive la conversione del regno d'Armenia, le origini siro-palestinesi del cristianesimo furono tuttavia ridimensionate dagli storici locali in favore della predicazione di origine cappadociana.⁵ Nondimeno, le più antiche comunità cristiane dell'Armenia, pur indebolite a causa delle politiche di persecuzione anticristiana tenute dall'impero sassanide

³ A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East. II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (CSCO 197/Subs 17), Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1960, 358. Di Aḥā si narra ad esempio che giunse in Armenia in un villaggio chiamato 'Aūsā, dove la popolazione si dedicava al culto di un albero. Aḥā convertì gradualmente gli abitanti del villaggio, costruendo infine una chiesa e un monastero (*ibidem*).

⁴ Testimoni dell'origine siriana delle prime forme di monachesimo armeno sono i termini con cui nelle fonti del V secolo sono denominati i monaci-anacoreti: i calchi *anapatawor* (< siriano *madvrāiā*, «asceta che vive nel deserto»), *lērnan* (< sir. *ṭurāyā*, «asceta che vive sui monti») e *miajin*, *menak*, *miavor*, *miaban*, tutti riconducibili a sir. *yihidhāyā* («solitario», «monaco»), e il prestito *abelay* (< sir. *'avilā*, «penitente», «asceta») (si veda E.G. Mathews, «The Early Armenian Hermit: Further Reflections on the Syriac Sources», *Saint Nersess Theological Review*, 10, 1975-6, 168). Della precedenza del cristianesimo siro su quello greco in Armenia rimangono tracce anche in numerosi altri prestiti siriani provenienti dal lessico liturgico e religioso (si pensi, p.es., a *k'ahanay* [< sir. *kāhnā*, «prete»]; *k'aroz* [< sir. *kāruzā*, «predicatore»]; *magalat'* [< sir. *mghallthā*, «rotolo»]; *sop'er* [< sir. *seprā*, «libro»]; *com* [< sir. *ṣawmā*, «digiuno»], *k'urm* [< sir. *kumrā*, «sacerdote», spesso nel senso di «prete pagano»]). Il vocabolario religioso armeno si sarebbe in seguito arricchito ricorrendo a prestiti dalla lingua greca e con la creazione di nuovi termini o l'adattamento di vocaboli armeni preesistenti. Sui prestiti siriani in armeno cfr. H. Hübschmann, *Armenische Grammatik. I. Theil: Armenische Etymologie* (Bibliothek indogermanischer Grammatiken 6), Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1897 (repr. Hildesheim, G. Olms, 1962), 281-321.

⁵ *P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwn*, cit., III.14 e *Movsisi Xorenac'woy Patmut'iwn*, cit., III.14, per esempio, pur sottolineando l'importanza della figura e del compito di Daniël, lo descrivono tuttavia come un discepolo di Grigor Lusaworič'.

prima e dall'impero romano poi, avrebbero costituito una solida base per la missione di Grigor.⁶

Ancora all'inizio del V secolo, come ricorda lo storico Łazar P'arpec'i (seconda metà V-inizio VI secolo), nelle regioni meridionali e orientali dell'Armenia confinanti con l'Iran – che avevano ricevuto l'insegnamento cristiano principalmente da Edessa e da Nisibi – la lingua utilizzata per la liturgia e per l'insegnamento era il siriano:

Il beato Mařtoc' era perennemente triste e angustiato, osservando il grande sacrificio e le immense fatiche dei giovani del paese d'Armenia i quali, al prezzo di copiose spese, lunghi viaggi e prolungati soggiorni, consumavano i propri giorni nelle scuole del sapere siriano. Infatti il culto della Chiesa e le letture dei libri nei monasteri e nelle chiese del popolo armeno erano tenuti in lingua siriana: perciò il popolo di un paese tanto grande non poteva comprendere nulla né trarre alcun vantaggio e dall'incomprensione della lingua siriana derivava soltanto fatica per i celebranti e nessuna utilità per il popolo.⁷

Sarebbero state molto probabilmente di origine siriano-aramaica, come ricorda Koriwn (V secolo), anche le lettere che il vescovo siriano Daniël avrebbe tentato di adattare ai suoni della lingua armena al fine di dotarla di un alfabeto proprio prima dell'avvento di Mařtoc'.⁸ Ancora, sempre secondo Koriwn, durante i primi decenni del V secolo, l'inventore dell'alfabeto armeno Mařtoc' e

⁶ N. Adontz, *Armenia in the Period of Justinian: the Political Conditions Based on the Naxarar System*, translated with partial revisions, a bibliographical note, and appendices by Nina G. Garsoïan (Calouste Gulbenkian Foundation Armenian library 24), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, 270, 274, e P. Ananian, «La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore», *Le Muséon*, 74, 1961, 346; Id., «K'ristonēut'ean hetk'er Hayastani mēř S. Grigor Lusaworč'i k'arozut'enēn arař» [«Tracce di cristianesimo in Armenia prima della predicazione di S. Gregorio Illuminatore»], *Bazmavep*, 136, 1978, 64.

⁷ *Łazaray P'arpec'woy Patmut'iwn Hayoc' ew T'ult' ar Vaban Mamikonean* [Storia degli Armeni e Lettera a Vaban Mamikonean di Łazar P'arpec'i], edd. G. Ter-Mkrtč'ean, S. Malxasean, Tbilisi, Martiroseanc', 1904 [repr. *Patmut'iwn Hayoc' ew T'ult' ar Vaban Mamikonean / History of the Armenians and The Letter to Vaban Mamikonean*, with a new introduction and critical bibliography by Dickran Kouymjian (Classical Armenian Text Reprint Series), Delmar (NY), Caravan Books, 1987, I.10. [Traduzione a cura dello scrivente.]

⁸ P. Peeters, «Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien», *Revue des Études Arméniennes*, 9, 1929, 206. Sull'insuccesso di Daniël cfr. Koriwn, *Vark' Mařtoc'i*, ed. M. Abēlean, Erevan, Haypethrat, 1941 [repr. *Vark' Mařtoc'i / The Life of Mashtots*, with a modern translation by Bedros Norehad; and with a new introduction by Krikor H. Maksoudian (Classical Armenian Text Reprint Series), Caravan Books, Delmar (NY), 1985, VI]; *Łazaray P'arpec'woy Patmut'iwn*, cit., I.10; *Movsisi Xorenac'woy Patmut'iwn*, cit., III.52.

i primi traduttori ebbero modo di soggiornare per diverso tempo e a più riprese nella regione di Edessa, all'epoca uno dei centri culturali più importanti e rinomati.⁹

2. Edessa e le traduzioni del V secolo

Nel 363, quando Nisibi fu ceduta dall'imperatore Giuliano a Shapur II, già da alcuni anni la città e le sue campagne subivano le incursioni persiane e i tentativi di restaurazione dei culti pagani da parte di Giuliano. Nella scuola teologica della città, fondata pare dal vescovo Giacomo al ritorno dal Concilio di Nicea, aveva iniziato la sua attività d'insegnamento Efrem il quale, poco dopo la chiusura della scuola e il ripopolamento della città con più di dodicimila persiani, riparò a Edessa. Lì i rifugiati, chiamati «persiani» dalla popolazione edessena, avrebbero fondato una nuova scuola teologica dove poter continuare l'insegnamento delle proprie tradizioni. Sembrerebbe che, nei suoi ultimi anni di vita, lo stesso Efrem (morto nel 373 circa) vi abbia insegnato e commentato le Scritture, anche se ciò parrebbe contrastare con un'altra tradizione che vede invece in Efrem un uomo dedito soltanto all'ascesi e alla contemplazione.¹⁰ Ciò che è certo è che i suoi commentari rimasero normativi fino all'epoca di Qiore (morto nel 436-7), ricordato da Barhadbsabba come direttore della Scuola nei primi decenni del V secolo. Fu grazie a Qiore, infatti, che le tecniche esegetiche antiochene furono introdotte tra gli insegnamenti della Scuola, accompagnate dalla traduzione in siriano delle opere dei padri antiocheni, in particolare quelle di Diodoro di Tarso e di Teodoro di Mopsuestia:

Le directeur et l'interprète était alors Cyoré [...]. La seule chose qu'il regrettait, c'était que les commentaires de l'Interprete n'étaient pas encore traduits en syriaque. [...] Les commentaires de Théodore ayant été traduits en syriaque et ayant passé à l'assemblée d'Édesse, Cyoré jouit du repos avec tous ses disciples."

⁹ Cfr. Koriwn, *op. cit.*, VII, XIX.

¹⁰ J.P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, Ph.D. Diss., Washington (DC), Catholic University of America, 1988, 18-20, citato in I. Ramelli, «Linee introduttive a Barhadbeshabba di Halwan, Causa della fondazione delle scuole: filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadbeshabba», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 9, 2004, 137. Secondo lo storico ecclesiastico Barhadbsabba, Efrem sarebbe il fondatore stesso della Scuola dei Persiani [Mar Barhadbsabba 'Arbaya, *Cause de la fondation des écoles*, texte syriaque publié et traduit par A. Scher (PO IV/4), Paris, Firmin Didot, 1907 (repr. Turnhout, Brepols, 2004)].

Secondo quanto riportato negli atti siriaci del II concilio di Efeso, nel 449 esistevano a Edessa tre Scuole: quella dei Siri, quella dei Persiani e quella degli Armeni.¹² Se si conviene che con *'eskulā* le fonti siriache intendano probabilmente un gruppo di aggregazione culturale identificabile etnicamente, senza dover tuttavia presupporre una presenza organizzata e istituzionalizzata in un *cursus studiorum*,¹³ ciò contribuirebbe a chiarire l'assenza nelle fonti armene di riferimenti a una simile Scuola – altrimenti alquanto inspiegabile – e allo stesso tempo, renderebbe testimonianza di una forte presenza armena, etnica e culturale, nella città di Edessa. Una simile presenza, precedente alle prime missioni di Maštoc' e dei suoi discepoli e dovuta alla fama della città siriana, polo d'attrazione culturale per la cristianità orientale, avrebbe potuto rafforzarsi e organizzarsi durante il periodo delle prime traduzioni, fino al punto da essere successivamente riconosciuta come «Scuola», nel senso che poco sopra è stato dato alla definizione, dagli abitanti di Edessa.

Ora, considerati il suo prestigio e la sua fama, è plausibile supporre che i modelli esegetici e le tecniche di traduzione della Scuola dei Persiani possano avere influenzato i traduttori e i primi autori armeni. Una simile ipotesi troverebbe conferma in alcuni passi contenuti nel trattato *Contro le sette* di Eznik di Kolb, composto intorno alla quarta decade del V secolo.¹⁴ Nelle omelie poetiche di Narsai, il successore di Qüiore nella direzione della Scuola dei Persiani e i cui insegnamenti furono essenzialmente basati sui commentari di Teodoro di Mopsuestia, è infatti possibile notare interessanti coincidenze tra Eznik e l'autore siro.¹⁵ Ciò, pur non provando una dipendenza diretta di Eznik dagli scritti di Narsai, testimonia di come alcune delle tradizioni esegetiche siriane

¹¹ *Ibidem*, 382 (testo siriano), 383 (trad. francese).

¹² J. Flemming (ed.), *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, mit Georg Hoffmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1917 (repr. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 24).

¹³ Ramelli, *op. cit.*, 136-7.

¹⁴ Per la datazione dell'opera di Eznik, cfr. S. Weber, «Abfassungszeit und Echtheit der Schrift Ezniks: "Widerlegung der Irrlehren"», *Theologische Quartalschrift*, 79, 1897, 367-98.

¹⁵ Tra i diversi passi analizzati da Gignoux [*Homélies de Narsai sur la Création* (PO XXXIV/3-4), Turnhout, Brepols, 1968 (repr. Turnhout-Paris, Brepols, 1997)] per dimostrare la convergenza tra la teologia di Narsai e quella di Eznik, è possibile menzionare quello inerente alla teoria sulla mortalità originaria dell'uomo (*ibidem*, 612-3) e quello incentrato sull'immagine del mondo come «grande dimora», dove l'influenza della teologia antiochena si fa evidente su almeno due livelli, dottrinale e letterario (*ibidem*, 531-2).

utilizzate da quest'ultimo (tradizioni di provenienza antiochena che, in seguito, si sarebbero mantenute nell'esegesi della chiesa siro-nestoriana) fossero conosciute anche dall'armeno.¹⁶

2.1. *La traduzione della Bibbia*

Ulteriore conferma del ricorso dei primi autori e traduttori armeni a modelli esegetici e tecniche di traduzione tipiche della scuola e dei testi antiocheno-edesseni è inoltre riscontrabile nella più antica versione della traduzione armena Bibbia.

I più recenti studi sulla forma testuale presentata dal primo strato recensionale della versione armena dell'Antico Testamento, in particolare per i libri di *Ruth*,¹⁷ *Daniele*¹⁸ e *Cronache*,¹⁹ sembrano averne confermato l'origine greca, come già era stato supposto da alcuni studiosi armeni per *2 Maccabei*²⁰ e per il *Cantico dei cantici*.²¹ In particolare, nella *Vorlage* della prima versione armena si dovrebbe individuare il testo della cosiddetta recensione antiochena (o luciana). Questo testo, o uno a lui molto simile, era

¹⁶ *Ibidem*, 502-9. Cfr. anche L. Mariès, «Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sur le nom de Contre le sectes. Études de critique littéraire et textuelle», *Revue des Études Arméniennes*, 4, 1924, 196-202. Se queste comunanze stilistiche e dottrinali siano state recepite da Eznik direttamente dagli originali greci scritti di Teodoro di Mopsuestia ovvero per il tramite delle sue traduzioni siriane e dei supercommentari siriani alle sue opere non è questione di semplice soluzione. Se nell'opinione di Mariès (*ibidem*, *passim*) Eznik avrebbe infatti avuto accesso ai testi in greco di Diodoro di Tarso e di Teodoro di Mopsuestia (almeno per quanto riguarda il Περί τῆς ἐν Περσίδι μυθικῆς e l'uso che l'autore armeno farebbe nella sua confutazione del mito zurvanita), secondo van Rompay («Eznik de Kolb et Théodore de Mopsueste. À propos d'une hypothèse de Louis Mariès», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 15, 1984, 159-75) la conoscenza del patrimonio esegetico antiocheno-edesseno basterebbe da sola a giustificare tali consonanze di stile e di contenuto.

¹⁷ S.P. Cowe, «The Armenian Version of Ruth and its Textual Affinities», in N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea* (V Congreso de la IOSCS) (TECC 34), Madrid, CSIC, 1985, 183-97.

¹⁸ S.P. Cowe (ed.), *The Armenian Version of Daniel* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 9), Atlanta (GA), Scholars Press, 1992.

¹⁹ S.P. Cowe, «The Two Armenian Versions of Chronicles. Their Origin and Translation Technique», *Revue des Études Arméniennes*, 22, 1990-1, 53-96; P. Lucca, «1-2 Cronache nella versione armena della Bibbia: dipendenze testuali e tecniche di traduzione», *Bazmavep*, 160/1-4, 2002, 150-87.

²⁰ S. Kogean, *Makabayec'woc' Il grk'in hayeren t'argmanut'iunë. K'nnakan usumnasirut'iwon* [La traduzione armena di 2 Maccabei. Studio critico] (Azgayan Matenadaran), Wien, Mxit'arean tparan, 1923, 60-1.

²¹ N. Akinean, «Surb Grk'i hayeren t'argmanut'iwnë» [«La traduzione armena della Bibbia»], *Handes Amsorya*, 49, 1935, coll. 550-63.

quello utilizzato dai Padri antiocheni, quali per esempio Asterio Sofista, Giovanni Crisostomo, Eustachio di Antiochia, Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia, nelle loro opere di esegesi alle Scritture. Quando agli inizi del V secolo la Scuola dei Persiani iniziò a istituzionalizzarsi, sviluppando una teologia siriana conservatrice ispirata a quella antiochena,²² i commentari dei Padri antiocheni cominciarono a essere considerati normativi. Ciò giustificherebbe da una parte la diffusione in area siro-mesopotamica della versione greca della Bibbia da essi utilizzata, dall'altra la consultazione di tale testo da parte armena.

La recensione greca antiochena tende in generale a colmare le lacune della Settanta in relazione al testo ebraico sulla base di aggiunte ricavate dalle versioni di Aquila, Teodoziona e – in particolare – Simmaco. I tratti stilistici e le tecniche di traduzione distintive di tale redazione²³ sembrano applicabili anche alla prima versione armena dell'Antico Testamento, che rielabora le caratteristiche tecnico-stilistiche presentate dalla recensione luciana. La traduzione fu eseguita molto probabilmente anche con il ricorso a una consultazione del testo siriano delle Scritture; in alcuni versetti è infatti indispensabile riconoscere la possibilità di una contaminazione testuale greco-siriaca, elemento che comunque è giustificato dall'importanza che la scuola antiochena dava alla filologia e alla consultazione di testi diversi in lingue diverse. I traduttori armeni divennero dunque interpreti attivi delle tecniche antiochene, declinando secondo stilemi linguistico-letterari tipicamente armeni gli insegnamenti esegetici della Scuola dei Persiani.²⁴

²² Barhadbšabba la descrive invece come una teologia nestoriana, forse retroproiettando su di essa quella della successiva Scuola di Nisibi; cfr. Ramelli, *op. cit.*, 138. La Ramelli riporta nel suo articolo le conclusioni raggiunte da A.H. Becker, *Devotional Study: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Ph.D. Diss., Princeton (NJ), 2004. Si veda anche S.P. Brock, *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials*, in G.D. Dragas (ed.), *Aksum, Thyateira: a Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, London, Thyateira House, 1985, 125-42.

²³ I) Traduzione di un termine in luogo della sua traslitterazione; II) influenza dei passi paralleli della Scrittura; III) esplicitazione di soggetti od oggetti impliciti, anche attraverso l'utilizzo di forme pronominali; IV) nomi propri in luogo del pronomine corrispondente; V) aggiunte per pianificare il senso delle frasi; VI) aggiunte per intensificare il significato; VII) miglioramenti stilistici [cfr. N. Fernández Marcos, *La Bibbia dei Settanta*, edizione italiana a cura di Donatella Zoroddu, Brescia, Paideia, 2000 (ed. or. *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, CSIC, Madrid 1998²), 228].

²⁴ P. Lucca, *La prima versione armena di 1-2 Cronache: edizione critica*, tesi di dottorato, Venezia, Università Ca' Foscari, 2007, 34-40.

La prima cerchia di traduttori armeni, tra i quali Eznik è certamente una figura di rilievo, si formò dunque in questo ambiente, vale a dire l'Edessa dei primi decenni del V secolo, centro di diffusione degli insegnamenti esegetici antiocheni. Ecco, allora, come l'insorgere delle diatribe dottrinali legate alla cristologia nestoriana potrebbe aver svolto un ruolo importante anche nella convinzione, da parte del clero armeno, della necessità di rivedere la prima versione o di ritradurla.

Quando infatti la dottrina cristologica di Nestorio fu condannata, Rabbula, vescovo di Edessa tra il 412 e il 435, vide negli insegnamenti antiocheni una facile porta d'accesso per l'eresia: Diodoro di Tarso era stato maestro di Teodoro di Mopsuestia, quest'ultimo lo era stato di Nestorio. Poco dopo la morte di Teodoro, quindi, decretò che tutti i commentari dell'Interprete fossero dati alle fiamme:

Malgré la consideration que le monde avait pour Théodore, Rabbulas, évêque d'Édesse, le meprisa beaucoup [...] et après sa mort, il fit bruler à Édesse tous ses écrits.²⁵

Nel 449 il vescovo di Edessa Iba, uno dei personaggi che, pare, più si erano adoperati nella traduzione in siriano delle opere di Teodoro, fu deposto dalla propria carica. Gli atti siriani del concilio tenutosi a Efeso in quello stesso anno, come ricordato poco sopra, menzionano tra i firmatari delle accuse presentate contro di lui anche gli appartenenti alla Scuola degli Armeni:

Es unterschrieben aber alle Kleriker und Archimandriten, Klosterbewohner und Gelübdebrüder; Würdenträger, Ratsleute, und Römer; Schulen der Armenier, Perser und Syrer; Handwerker und die gesamte Stadt.²⁶

Iba venne molto probabilmente imprigionato e soltanto dopo il concilio di Calcedonia, nel 451, avrebbe riottenuto la piena libertà.²⁷

²⁵ Mar Barhadbsabba 'Arbaya, *Cause*, 381 (testo siriano), 382 (trad. francese).

²⁶ J. Flemming (ed.), *op. cit.*, 24 (testo siriano), 25 (trad. tedesca). Cfr. anche Peeters, *op. cit.*, 209, 217; Iba era accusato di aver fatto tradurre in armeno le opere di Teodoro di Mopsuestia (su Iba, la sua vita e la sua posizione dottrinale si veda C. Rammelt, *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 106), Berlin-New York, W. De Gruyter, 2008).

²⁷ Le *actiones* riguardanti la causa intentata contro Iba da alcuni esponenti della chiesa sira, che si concludono con la sua assoluzione, sono rispettivamente la X e l'XI del Concilio di Calcedonia; cfr. G.D. Mansi (ed.), *Sanctorum Conciliorum nova et amplissima collectio [...] tomus septimus ab anno CCCCLI. ad annum CCCXCII. inclusive*, Firenze, Antonio Zatta, 1762 (repr. Akademische

Narsai stesso, sospettato non solo di eresia, ma anche di connivenze con i persiani, lasciò Edessa alla volta di Nisibi nel 471:

L'évêque de ce lieu (Édesse), nommé *Qourâ*, [...] il excita des troubles contre lui (Narsès). Ils disaient: «Cet interprète est hérétique parce qu'il adhère à la pensée de Théodore et de Nestorius, disciples de Paul (de Samosate), il medite leur écrits et il rapporte leurs traditions.» [...] Ils disaient que sa pensée était avec les Perses, qu'il cherchait à jeter de trouble aux frontières et à troubler les empires et même qu'il voulait livrer la ville d'Édesse». ²⁸

In seguito, nel 489, anno in cui la dottrina nestoriana fu adottata ufficialmente da una parte dei cristiani dell'impero sasanide nel sinodo di Seleucia-Ctesifonte, l'imperatore Zenone, durante l'episcopato di Qurā, chiuse la Scuola dei Persiani, ormai compromessa con il nestorianesimo, e la città divenne il centro indiscusso della dottrina monofisita. ²⁹ Riparato a Nisibi Narsai, con l'aiuto di Barsauma, allora vescovo della città, rifondò la Scuola, e lì lo raggiunsero molti altri transfughi edesseni:

En peu de temps [...] la plupart des frères qui étaient dans l'école d'Édesse venaient a lui. [...] Les écoles se multiplièrent dans l'empire des Perses: Édesse s'obscurcit; Nisibe s'illumina; l'empire des Romains s'emplit d'erreur, celui des Perses de la connaissance de la crainte de Dieu. ³⁰

Che anche parte della Chiesa armena fosse in qualche modo coinvolta nella polemica dottrinale ci è testimoniato da più parti. Se infatti si può discutere se nel *Μαστούβιος* citato da Fozio e da lui indicato come il corepiscopo degli armeni al quale Teodoro di Mopsuestia avrebbe indirizzato il suo scritto contro la religione dei magi si possa riconoscere la figura di *Maštoc'*, ³¹ le

Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1960), coll. 203-50; E. Schwartz (ed.), *Acta conciliorum œcumenicorum* II/1.3, Berlin-Leipzig, W. de Gruyter, 1935, 11-42.

²⁸ Mar Barhadbsabba 'Arbaya, *Historie Ecclésiastique (Ile partie): Théodore de Mopsueste, une controverse avec les Macédoniens*, ed. F. Nau (PO IX/5), Paris, Firmin Didot, 1913 (repr. Turnhout, Brepols, 1983), 599 (testo siriano), 600 (trad. francese).

²⁹ P.B. Dirksen, *La Pesbitta dell'Antico Testamento*, Brescia, Paideia, 1993, 15.

³⁰ Mar Barhadbsabba 'Arbaya, *Cause*, 385 (testo siriano), 386 (trad. francese).

³¹ Cfr. P. Peeters, *op. cit.*, 210, dove viene menzionato il seguente passo di Fozio: Θεοδώρου πρεσβυτέρου περί τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, ἐν λόγοις γ'. Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Θεοδώρου περί τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, καὶ τίς ἢ τῆς εὐσεβείας διαφορά, ἐν λόγοις τρισί. Προσφωνεῖ δὲ αὐτοὺς πρὸς Μαστούβιον ἐξ Ἀρμενίας ὁμώμενον, χωρεπίσκοπον δὲ τυγχάνοντα. [...] Οὗτος ὁ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας εἶναι δοκεῖ (J.-P. Migne, *PG* 103, 281) [*Sulla magia in Persia del*

lettere di Acacio di Militene e di Proclo di Costantinopoli rivolte al *catholicos* Sahak e allo stesso Maštoc' sono la conferma della diffusione degli scritti di Teodoro in Armenia:

Seulement nous sommes dans la crainte qu'il ne se trouve peut-être quelqu'un qui ayant suivi l'enseignement de Théodore de Mopsueste et étant imbu du venin pernicieux de Nestorius, n'influence les âmes simples. Car pour ce qui est des écrits de celui-là, qui substaient lorsque la question a été posée en clair – et en particulier pour ses écrits qui traitent de l'Incarnation – le saint concil œcuménique des évêques qui s'est tenu dans la ville d'Éphèse a décidé par décret qu'on rassemble absolument tous ces livres en un même endroit et qu'on les brûle.³²

L'equazione che vedeva nella cristologia nestoriana la naturale prosecuzione delle dottrine di Diodoro di Tarso e di Teodoro di Mopsuestia avrebbe perciò potuto rendere sospetti anche i manoscritti provenienti dalla regione antiochena-edessena sui quali la prima versione armena era stata condotta, riportanti un testo vicino a quello della recensione greca antiochena. Da qui, forse, la necessità di recare da Costantinopoli, allora sede dell'ortodossia, manoscritti più «sicuri»:

In seguito, trascorso un po' di tempo, accadde che alcuni dei fratelli dall'Armenia partissero per andare in Grecia, [...] nella città

presbitero Teodoro, in tre parti. È stato letto il libello di Teodoro *Sulla magia in Persia e su quale sia la differenza con la retta fede*, articolato in tre parti indirizzate al corepiscopo armeno Mastubios. [...] Sembra che questo Teodoro sia quello di Mopsuestia. [...] Secondo Adontz («Ancanōt' ējer Mašt'oc'i ew nra ašakertneri keank'ic' ēst ōtar ašiwernerī» [«Pagine sconosciute di Mašt'oc' e dei suoi discepoli secondo le fonti straniere»], *Handes Amsorya*, 39, 1925, coll. 193-202, 321-8, 435-41, 531-9), Μαστούβιος altri non sarebbe se non Maštoc'.

³² *Girk' i't'oc'* [*Libro di lettere*], ed. Y. Izmireanc' (Sahak Mesropean Matenadaran 5), Tbilisi, Tparan T. Rōtineanc' ew M. Šarajē, 1901, 15; trad. francese in M. Tallon, *Livre des Lettres (Girk' T't'ots')*. 1er groupe: documents concernant les relations avec le Grecs (Mélanges de l'Université Saint Joseph 32/1), Bayrūt, Imprimerie catholique, 1955, 32-3. Cfr. anche A. Vardanean, «T'ult' Prokēay episkoposi ar S. Sahak hayrapet Hayoc' ew ar S. Maštoc'» [«Lettera del vescovo Proclo a S. Sahak patriarca degli armeni e a S. Maštoc'»], *Handes Amsorya*, 35, 1921, coll. 1-25; P. Ananean, *Vark' S. Mesrop Maštoc'i* [*Vita di S. Mesrop Maštoc'*], Venezia, Tparan S. Łazaru, 1964; K. Sarkissian, *The Council of Chalcedonia and the Armenian Church*, London, SPCK, 1965 (New York, Armenian Church Prelacy, 1975²); L. van Rompay, *Proclus of Constantinople's «Tomus ad Armenos» in the Post-Chalcedonian Tradition*, in C. Laga, J.A. Munitiz, L. van Rompay (edd.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta 18), Leuven, Peeters, 1985, 425-49; G. Winkler, «An Obscure Chapter in Armenian Church History», *Revue des Études Arméniennes*, 19, 1985, 85-180.

di Costantinopoli. [...] Poi, con esemplari sicuri dei libri divini [...] e con i canoni Niceni ed Efesini, tornarono in Armenia e presentarono ai padri i testamenti della santa Chiesa che avevano portato.³³

Le autorità ecclesiastiche armene, percepita l'ambiguità che le dottrine della scuola teologica di Antiochia, e di conseguenza anche di quella dei persiani, avevano assunto nello sviluppo della polemica sulla cristologia di Nestorio, si volsero, dunque, agli insegnamenti della scuola alessandrina.

Sempre Koriwn sembrerebbe addurre come ulteriore movente della revisione un'esigenza di carattere squisitamente linguistico-letterario. In effetti, i traduttori più giovani, in seguito alla loro formazione in Grecia, avevano probabilmente avuto modo di usufruire di un'esposizione più formale e sistematica della grammatica greca, sviluppando uno stile di traduzione più aderente al testo di partenza. Fu forse per questo che la prima versione, caratterizzata da un approccio diverso alla lettera del testo, apparve loro «improvvisata e affrettata».³⁴

2.2. Traduzioni di apocrifi e di scritti di argomento teologico e religioso

Insieme alle Sacre Scritture furono tradotte in questo stesso periodo numerose altre opere a carattere religioso. Caratteristica comune a queste versioni, nonostante lo stile e le tecniche di traduzione in esse impiegate varino di caso in caso, è una propensione per gli ampliamenti parafrastici ed esplicativi, nell'intenzione di offrire al lettore elementi chiarificatori e, talora, per una riscrittura in chiave armena della vicenda originale. Ne è testimone il testo della *Dottrina di Addai*, ovvero la storia dello scambio epistolare tra Gesù e Abgar d'Edessa e successiva conversione del re. La traduzione armena della *Dottrina*, ascritta

³³ Koriwn, *op. cit.*, XIX [traduzione a cura dello scrivente].

³⁴ *Ibidem*. Anche nel mondo siriano, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, si avvertì l'esigenza di rivedere le prime traduzioni redatte dai testi greci; basti ricordare le revisioni del testo delle Scritture compiute da Filosseno di Mabbug (con Policarpo) e Tommaso di Harqel. Come accadde nel mondo armeno, le unità di traduzione, se prima potevano essere individuate nei versetti del testo biblico o, nel caso di altre opere, nelle frasi quando non nei paragrafi, furono dunque ridotte, limitandosi a volte alle singole parole e si cominciarono ad affinare tecniche di traduzione dal greco sempre più complesse e precise, in un percorso simile a quello della cosiddetta «scuola ellenizzante» armena [cfr. S.P. Brock, *Towards a History of Syriac Translation Technique*, in R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum (1980). Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 Septembre 1980)* (Orientalia Christiana Analecta 221), Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1983, 1-14].

all'opera dello scriba Labubna,³⁵ altera e integra l'originale siriano, introducendo la figura del re d'Armenia Sanatruk e riportando, invece della morte del discepolo a Edessa, il suo martirio ad Artaz, presso Maku, in Armenia, insieme a Sanduxt, figlia di Sanatruk. A questa rielaborazione, il cui obiettivo sarebbe di attribuire alla Chiesa armena un'origine apostolica, si riallacciano anche le storie di P'awstos³⁶ e Movsēs Xorenac'i³⁷ che vedono in Sanatruk – per il primo un membro della dinastia arsacide,³⁸ per il secondo un nipote di Abgar V di Edessa³⁹ – il responsabile del martirio di T'adēos. Allo stesso modo in cui la versione siriana della *Dottrina* retrodata di due secoli l'introduzione del cristianesimo in Osrohe-ne sostituendo Abgar IX (179-214), il primo probabile re cristiano di Edessa, con Abgar V, contemporaneo del Cristo, così anche le fonti armene, servendosi di una figura storica come quella di Sanatruk, proiettano i primordi del cristianesimo nel paese nel I secolo per permettere l'incontro tra il re e l'apostolo.⁴⁰ Nel lungo e complesso processo di versione e redazione della *Dottrina*, iniziato nel V secolo, i diversi traduttori-autori armeni avrebbero poi recuperato informazioni e materiali anche da una *passione* greca del discepolo e dal siriano *Libro dell'ape* del vescovo nestoriano Solomon di Xlat' (XIII secolo), nato in terra armena sulla costa occidentale del lago di Van, avrebbero ricavato e inserito

³⁵ *Labubneay diwanagir dpri Edesioy T'ult' Abgaru* [Lettera di Abgar di Labubna, archivista della scuola di Edessa], ed. L. Ališan, Venezia, Tparan S. Lazaru, 1868.

³⁶ *P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwn*, cit., III.1.

³⁷ *Movsisi Xorenac'woy Patmut'iwn*, cit., II.33-4.

³⁸ *P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwn*, cit., IV.24.

³⁹ *Movsisi Xorenac'woy Patmut'iwn*, cit., II.34, 36; *ibidem*, II.34, è menzionata anche la missione dell'apostolo Bart'olomēw (Bartolomeo), martirizzato ad Arepan.

⁴⁰ Nonostante Adontz (*Armenia in the Period of Justinian*, 272) individui in Sanatruk il re che si rivolse a Caracalla (211-7) intorno al 215 perché intervenisse per sedare le intenzioni di rivolta dei suoi figli, pare più verosimile per il suo regno una datazione precedente di circa un secolo; cfr. C. Toumanoff, «The Third-Century Arsacids. A Chronological and Genealogical Commentary», *Revue des Études Arméniennes*, 6, 1969, 242, in cui il suo regno è collocato tra il 75 e il 110. Khosrov I, non Sanatruk, fu detronizzato da Caracalla dopo aver richiesto il suo intervento in Armenia (cfr. *ibidem*, 245 e G.A. Bournoutian, *A History of the Armenian People*, Vol. 1: *From Prehistory to 1500 AD*, Costa Mesa (CA), Mazda Publishers, 1994, 58). Datano il regno di Sanatruk tra il 75 e il 110 anche van Esbroeck («Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée», *Revue des Études Arméniennes*, 9, 1972, 242, 252) e Manandyan (*K'nnakan tesut'yun Hay žolovrdi patmut'yan* [Studio critico della storia del popolo armeno] II.1, Erevan, Haypethrat, 1957, 433).

la storia della tunica del Cristo e dei trenta denari, conservatasi in un manoscritto del XV secolo.⁴¹

Simili riscritture sono molto comuni nelle prime versioni delle *Vite* di apostoli, santi e martiri, e trovano spiegazione in una volontà di rafforzamento di un'identità etnica che fosse indivisibile dall'appartenenza religiosa.⁴²

Accanto a questa tendenza armenizzante, soprattutto nelle traduzioni di martirologi e atti di santi, i traduttori armeni mostrano un certo gusto per il dettaglio colorito e truculento nella descrizione dei martiri e delle sofferenze di apostoli e santi, dedicando ampie digressioni a quelli che nelle opere originali sono solo elementi secondari. Negli *Atti di Matteo e Andrea nel paese degli Antropofagi*, per esempio, dove il testo greco e siriano raccontano sommariamente le abitudini alimentari dei cannibali, il traduttore armeno descrive minuziosamente come i loro prigionieri, prima di essere mangiati, fossero messi all'ingrasso come bestiame per trenta giorni.⁴³ È inoltre interessante notare come – dove siriano e greco si limitano a caratterizzare gli antropofagi come «mangiatori di carne umana» – l'armeno aggiunga «di rettili e di bestie feroci». Quest'ultimo particolare, inserito probabilmente per insistere sulla ferinità dei cannibali, potrebbe tuttavia dipendere da un traduttore con simpatie encratite che desiderasse stigmatizzare non soltanto

⁴¹ Il medesimo manoscritto parla anche di truppe armene e albane che il re Abgar avrebbe riunito per vendicare la crocifissione di Gesù. La presenza di questi eserciti – oltre a costituire un chiaro e ottimo esempio del processo di «armenizzazione» cui molte delle opere tradotte erano sottoposte – potrebbe essere la prova della persistenza di una coscienza dell'ethnos albanico presso gli armeni, nonostante da tempo mancasse un catholicosato etnicamente albanico; cfr. B. Outtier, «Une forme enrichie de la Légende d'Abgar en arménien», in V. Calzolari Bouvier, J.-D. Kaestli, B. Outtier (edd.), *Apocryphes arméniens: transmission, traduction, création, iconographie*. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne, Genève, 18-20 septembre, 1997, Lausanne, Éditions du Zèbre, 1999, 129-45.

⁴² Cfr. V. Calzolari Bouvier, «De Sainte Thecle à Anahit: une hypothèse d'interprétation du récit de la mort de l'empereur Valens dans les "Buzandaran Patmutiwnk"», in N. Awde (ed.), *Armenian Perspectives. 10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Études Arméniennes* (Caucasus Worlds Series), Richmond (UK), Curzon Press, 1997, 39.

⁴³ *Yatags Andrēi arak'eloy [...] ew Matt'ēi i mardakerac' ašxarhn* [Sull'apostolo Andrea e Matteo nel paese degli antropofagi], testo armeno pubblicato in K'. Č'arak'ean (ed.), *Ankanon girik' arakelakank'* [Scritti apocrifi sugli apostoli] (T'angaran Haykakan Hin ew Nor Dprut'eanc' 3), Venezia, Tparan S. Łazaru, 1904, 124-45; trad. francese in L. Leloir, *Écrits apocryphes sur les apôtres*, traduction de l'édition de Venise, t. I: *Pierre, Paul, André, Jacques, Jean* (CCSA 3), Turnhout, Brepols, 1986, 205-27.

il consumo di carne umana ed estendere quello che nel racconto è descritto come consumo «illecito» di carne. In effetti, esistono nella tradizione armena altre traduzioni di scritti in cui è possibile individuare tratti di encratismo. Negli *Atti di Tommaso*, per esempio, sono condannati i rapporti sessuali – compresi quelli con il coniuge – mentre nell'*Apocalisse di Paolo* è il consumo di vino a essere disapprovato.⁴⁴ Si tratta in ogni modo di opere in cui i tratti encratiti sono presenti anche in originale e non è comunque possibile rintracciare nella loro versione armena un'esposizione sistematica della dottrina di Taziano, conosciuto in Armenia soprattutto come l'autore del *Diatessaron*, sul testo del quale sembrerebbe sia stata redatta la prima traduzione armena dei Vangeli.⁴⁵

L'interesse per il testo armonizzato dei quattro Vangeli traspare anche dalla traduzione del *Commento al Diatessaron* di Efrem, preservato per intero nella versione armena, di cui restano solo alcune sezioni dell'originale siriano.⁴⁶ Sotto il nome di Efrem si sono conservate in armeno diverse altre opere, tra cui i commentari ai libri storici della Bibbia (dalla *Genesi* a 2 *Cronache*), a *Giobbe*, ai *Profeti*, agli *Atti*, alle *Lettere* di Paolo (compresa l'apocrifia 3 *Corinzi*),⁴⁷ 51 inni (*kc'urdk'*),⁴⁸ i sedici *memre* sulla distruzione

⁴⁴ *Ibidem*, 191-204.

⁴⁵ Leloir [«Rapports entre les versions arménienne et syriaque des Actes apocryphes des apôtres», in *Symposium Syriacum 1976, célébré du 13 au 17 Septembre 1976 au Centre Culturel «Les Fontaines» de Chantilly. Communications* (Orientalia Christiana Analecta 205), Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1978], nota come nel monachesimo armeno si fosse diffuso un encratismo di provenienza siriana; resta comunque ancora poco nota e studiata la ricezione in Armenia di questa dottrina [cfr. V. Calzolari Bouvier, «La version arménienne du Martyre d'André», in J.N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Andrew* (Studies on Early Christian Apocrypha 5), Louvain, Peeters, 2000, 181].

⁴⁶ L. Leloir (ed.), *S. Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne* (CSCO 137, 145/Script. Arm. 1-2), Louvain, Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1953, 1954.

⁴⁷ Si vedano la raccolta *Meknut'iwn Gorcoc' Arak'eloc' xmbagir arareal naxneac' yOskeberanē ew yEp'remē* [Commento agli Atti degli Apostoli], Venezia, Tparan S. Łazaru, 1839; A. Vardanean, «Srboyn Ep'remi meknut'iwn ew skzbin Yobay» [«Commento di S. Efrem a Giobbe»], *Handes Amsorya*, 26, 1912, coll. 617-26, 666-74; G.A. Egan (ed.), *Saint Ephrem. An Exposition of the Gospel* (CSCO 291-2/Script. Arm. 5-6), Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1968; E.G. Mathews, *The Armenian Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian* (CSCO 572-3/Script. Arm. 23-24), Louvain, Peeters, 1998; E.G. Mathews, *The Armenian Commentaries on Exodus-Deuteronomy Attributed to Ephrem the Syrian* (CSCO 587-8/Script. Arm. 25-6), Louvain, Peeters, 2001. Il testo del commento armeno ai *Profeti* attribuito a Efrem – per il quale non esiste un originale siriano – è contenuto nel ms. Matenadaran, 4042.

⁴⁸ L. Mariès, Ch. Mercier (edd.), *Hymnes de Saint Éphrem conservées en*

di Nicomedia⁴⁹ e numerose preghiere.⁵⁰ Per quanto l'analisi di questi testi ne confermi l'origine siriana, non tutti possono essere considerati autentici. Se infatti è possibile ritenere genuini il commento al *Diatessaron*, i discorsi su Nicomedia e gli inni, non è al contrario sostenibile la genuinità degli altri commentari e delle preghiere.⁵¹ Nel caso dei commenti a *Genesi* ed *Esodo* (per i quali esiste il testo siriano), le notevoli differenze contenutistiche, stilistiche e tematiche riscontrabili tra armeno e siriano sembrerebbero infatti rimandare a una *Vorlage* non riconducibile né al testo originale né a una sua epitome, ma a un commento e a un autore del tutto differenti.⁵²

L'individuazione della *Vorlage* rimane un problema aperto non soltanto per il *corpus* di Efrem, ma anche per numerose altre opere tradotte in questa medesima epoca. In buona parte dei casi, infatti, la forma testuale da esse presentata non è riconducibile a quella dei testi siriani (o greci) conservatisi nei manoscritti. Ac-

version arménienne: texte arménien, traduction latine, et notes explicatives (PO XXX/1), Paris, Firmin Didot, 1961.

⁴⁹ Ch. Renoux (ed.), *Ephrem de Nisibe. Mēmṛē sur Nicomédie* (PO XXXVII/2-3), Turnhout, Brepols, 1975. Il genere letterario del *mēmṛā* siriano, componimento che poteva essere in prosa o in forma metrica con una struttura sillabica regolare, avrebbe successivamente ispirato gli autori armeni e potrebbe essere all'origine della forma poetica del *taš*, esempi del quale cominciano ad aversi nell'Armenia dell'VIII secolo. Nel V secolo, comunque (e, in particolare, nel caso dei *mēmṛē* di Efrem), le versioni armenie di opere poetiche erano ancora eseguite in prosa, sebbene a volte si tentasse di rendere le assonanze al termine dei versi siriani e si inserissero segni di interpunzione per indicare la consistenza dei versetti e delle strofe dell'originale [cfr. S.P. Cowe, «Models for the Interpretation of Medieval Armenian Poetry», in J.J.S. Weitenberg (ed.), *New Approaches to Medieval Armenian Language and Literature* (Dutch Studies in Armenian Language and Literature 3), Amsterdam-Atlanta (GA), Editions Rodopi B.V., 1995, 29-45].

⁵⁰ *L'editio princeps* è *Ep'remi Xuri Asorwoy Girk' Ałōt'ic'* [*Libro delle preghiere di Efrem Siro*], Polis, Martiros Sargsean, 1734. Il testo sarebbe poi stato ristampato in *Srboyn Ep'remi Matenagrut'iwnk'* [*Scritti di S. Efrem*], 4 voll. (Matenagrut'iwnk' naxneac'), Venezia, Tparan S. Łazaru, 1836, vol. IV, 227-76. Delle *Pregchiere* esiste una traduzione in armeno orientale, redatta da T. Xaç'atryan, «Surb Hayr Ep'rem Xuri Asori zōravor Ałōt'k'ē» [*«Pregchiere di S. Efrem Siro»*], *Ganjasar*, 3, 1993, 151-73.

⁵¹ E.G. Mathews, «A First Glance at the Armenian "Prayers" Attributed to Surb Ep'rem Xorin Asorwoy», in R.R. Ervine (ed.), *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St. Nersess Armenian Seminary* (AVANT: Treasures of the Armenian Christian Tradition 3), Crestwood (NY), St. Vladimir's Seminary Press, 2006, 163-4.

⁵² E.G. Mathews, «The Armenian Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian», in J. Frishman, L. van Rompay (edd.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: a Collection of Essays*, Louvain, Peeters, 1997, 146.

canto a casi di innegabile contaminazione testuale,⁵³ la questione – non sempre risolvibile – è se il traduttore armeno abbia deliberatamente alterato la propria *Vorlage* per motivi ideologici, di comprensione o semplicemente stilistici, oppure se il testo presupponga un originale in una forma redazionale diversa da quella che ci è giunta. Inoltre, soprattutto quando il testo siriano è esso stesso traduzione dal greco – come nel caso delle *Lettere* di Ignazio⁵⁴ e in Evagrio⁵⁵ –, la versione armena non solo non fornisce elementi aggiuntivi per la conoscenza della storia testuale di tali opere ma necessita di considerazioni tratte dal testo sottostante per essere completamente compresa. Il letteralismo del traduttore armeno è dunque dovuto molte volte più a incomprensioni o a incertezze nella resa della *Vorlage* che non a determinate scelte stilistiche. Tali testi, pertanto, non sempre offrono uno stile di traduzione coerente nel corso dell'intera opera ma, in una medesima versione, coesistono brani caratterizzati da una traduzione più libera e passaggi che si distinguono per una resa molto letterale.

3. *Le traduzioni nella Cilicia armena (XII-XIII secolo)*⁵⁶

La convivenza a stretto contatto di armeni, greci, siriani e franchi nel regno della Cilicia armena e nelle province circostanti portò, principalmente nel periodo compreso tra XII e XIII secolo, a nuove forme di cooperazione e di dialogo, in ambito sia religioso, sia culturale. I rapporti che s'instaurarono tra armeni e siriani rinnovarono e risvegliarono l'interesse dei primi nei confronti della letteratura

⁵³ Oltre al caso già citato della *Dottrina di Addai*, si potrebbero fornire prove di una compresenza greco-siriaca(-latina) anche per la traduzione degli *Atti di Tommaso* e dell'*Apocalisse di Paolo*: L. Leloir, «Interdépendance et interindépendance des littératures syriaque, arménienne et géorgienne», in Lavenant, *op. cit.*, 119-34.

⁵⁴ Minas (ed.), *T'ult'k' S. Ignatiosi Astuacazgeac' martirosi Antiok'ay episkoposi* [*Lettere di S. Ignazio Teoforo martire, vescovo di Antiochia*], Polis, 1783. Per i rapporti della traduzione armena delle *Lettere* con testo greco e siriano si veda anche J.H. Peterman (ed.), *Sancti Ignatii Patris apostolici quae feruntur epistolae una cum ejusdem martyrio*, Leipzig, Sumptibus Fr. Chr. Guil. Vogelii, 1849, vi-xxvi.

⁵⁵ I. Hausherr, *Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique. Leur valeur – leur relation – leur utilisations* (Orientalia Christiana 22/2, n. 69), Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1931, 69-118.

⁵⁶ Cfr. per l'intero paragrafo L. Ter-Petrosyan, «Asorineri derë haykakan Kilikioy mšakut'ayin keank'um XII-XIII darerum» [«Il ruolo dei Siriani nella vita culturale della Cilicia armena nei secoli XII-XIII»], *Bazmavep*, 145/1-4, 1987, 122-61 (pubblicato in volume con il medesimo titolo, Venezia, Tparan S. Łazaru, 1989); Id., «Asorakan albiwrnerë XII-XIII dareri hay-asorakan yaraberut'iwñneri masin» [«Fonti siriane sulle relazioni armeno-siriane del XII-XIII secolo»], *Bazmavep*, 146/1-4, 1988, 112-54.

scientifico, storica e religiosa dei secondi. Dall'VIII al X secolo gli scienziati e gli storici siriani avevano tradotto nella propria lingua innumerevoli opere dal greco, dal persiano e dal pahlavi, permettendo in questo modo la trasmissione del sapere verso il mondo arabo-islamico. In Cilicia, nei secoli XII-XIII, assunsero con gli armeni lo stesso ruolo, proponendosi come interpreti e tramite non solo della propria cultura, ma anche di quella di lingua araba.

Il contributo che i siriani offrono allo sviluppo culturale della Cilicia armena interessò i due principali rami del sapere, quello scientifico e quello umanistico. Attraverso la traduzione delle più importanti opere scientifiche, trasmisero agli armeni l'esperienza che il mondo siriano e arabo avevano accumulato in campo medico e naturalistico.

La collaborazione tra armeni e siriani nella traduzione della letteratura scientifico-pratica di lingua araba e siriana, iniziata già intorno all'XI secolo nell'Armenia meridionale, e in particolare nella città di Mayafarkin, sfociò nel periodo ciliciano – e soprattutto durante il regno di Het'um I (1226-70) – nella traduzione di diverse opere, quali i *Geoponica*,⁵⁷ scritti su agricoltura, lavorazione dei metalli, allevamento di animali, trattati di astronomia e calendari.

Molti di questi testi ci sono giunti soltanto in versione armena e, per alcuni di essi, è possibile che siano stati direttamente composti in armeno utilizzando le diverse fonti siriane o arabe disponibili sull'argomento della trattazione. Che fossero traduzioni o compilazioni originali, molte di queste opere rispondevano alle necessità pratiche della nuova classe di funzionari e tecnici al servizio del regno armeno. Di conseguenza, giacché i loro lettori non sempre padroneggiavano a sufficienza l'armeno classico, si distinguono per una lingua più vicina all'armeno parlato.⁵⁸

Tra le opere attribuite ad autori siriani i cui originali arabi o siriani non ci sono pervenuti o che sono state composte direttamente in armeno si ricordino qui il trattato *Sulla costituzione dell'uomo* di Abu-Said,⁵⁹ risalente al XII secolo, il *Libro sulla natura* del prete Išoḫ (XIII secolo)⁶⁰ e il manuale di veterinaria sui cavalli

⁵⁷ E.M. Ališan (ed.), *Girk' vastakoc' [Libro delle fatiche rurali]* (Matenagrut'iwnk' naxneac'), Venezia, Tparan S. Lazaru, 1877.

⁵⁸ Cfr. A. Orengo, «La letteratura medico-scientifica nell'Armenia medievale», *Studi Linguistici e Filologici Online*, 5/1, 2007, 170-1.

⁵⁹ *Abusayidi Yatags kazmut'ean mardoyn [Sulla costituzione dell'uomo di Abu-Said]*, ed. S.A. Vardanyan, Erevan, Haykakan SSH GA hratakč'ut'yun, 1974.

⁶⁰ *Išoḫi Girk' i veray bnut'ean [Il Libro sulla natura di Išoḫ]*, ed. S.A. Vardanyan, Erevan, Haykakan SSH GA hratakč'ut'yun, 1979. Su Abu-Said e Išoḫ si veda anche S.A. Vardanyan, «Ancient Armenian Translations of the Works of Syrians Physicians», *Revue des Études Arméniennes*, 16, 1982, 213-9.

e sulle bestie da soma del siro Faraj,⁶¹ redatto su ordine del re Smbat tra il 1296 e il 1298 da fonti arabe, persiane e indiane.⁶²

Il periodo ciliciano vide anche la nascita di un nuovo sistema di traduzione, adottato soprattutto nella versione di opere di carattere letterario, vuoi di stampo religioso, vuoi di contenuto storico o storiografico. Se infatti la prima stesura della traduzione in lingua armena dei testi era solitamente affidata a un traduttore di lingua siriana o greca, la revisione definitiva, che liberasse il testo da un eccessivo letteralismo e da eventuali grecismi o siriacismi e le donasse un più alto valore letterario, spettava a un armeno. Iniziatore di questa pratica di traduzione sembra essere stato Grigor V kayaser, tra l'XI e il XII secolo. Seguendo questo modello furono tradotti in lingua armena commentari religiosi, omelie, vite di santi, storie e cronache. Per alcune di queste opere i colofoni dei manoscritti armeni riportano la data di traduzione, il nome del traduttore e quello del committente al quale è spesso da attribuire anche l'opera di revisione linguistica. Tra i committenti-revisori spiccano le figure del già citato Grigor V kayaser, Nersēs Šnorali, Nersēs Lambronac'i, Vardan Arewelc'i e i due *catholicos* Grigor III Pahlavuni e Costantino I.

Su commissione di Grigor V kayaser furono tradotti tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo il *Commentario ai Salmi* di Daniele di Selah (il cui originale siriano risale al VI-VII secolo);⁶³ la *Vita* di Efrem (nel 1101); l'omelia di Efrem *Su Giovanni Battista il precursore*⁶⁴ e – sempre di Efrem – il *Canone della lavanda dei piedi*, per opera di Grigor V kayaser o comunque sotto la sua supervisione; il *Commento al Vangelo di Giovanni* di Giovanni Crisostomo, tradotto dal siriano da Andrea Siro e in seguito ritradotto dalla versione greca dal retore Teopisto.⁶⁵

Di Nersēs Šnorali sappiamo che contribuì alle versioni di una

⁶¹ B.L. Č'ugaszyan (ed.), *Bžškaran jioy ew arhasarak grastnoy* [Medicina del cavallo e degli altri animali da soma], Erevan, Haykakan SSH GA hratakč'ut'yun, 1980; J. Dum-Tragut, *Kilikische Heilkunst für Pferde: Das Vermächtnis der Armenier. Kommentar, Übersetzung, Glossar* (Documenta Hippologica Series), Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms, 2005.

⁶² A. Orenco, *op. cit.*, 174.

⁶³ K'. Č'arak'ean, «Daniël vardapeti Asorwoy Meknut'iwn Sałmosac' Dawt'i» [«Commento ai Salmi di Davide del vardapet Daniël il Siro»], *Bazmavep*, 124, 1966, 83-85, 168-71, 223-5; 125 (1967), 69-74; 126 (1968), 17-20, 104-7; 127 (1969), 9-19.

⁶⁴ In *Srboyn Ep'remi Matenagrut'iwnk'*, *cit.*, 129-42.

⁶⁵ *Yovhannu Oskeberani Meknut'iwn Srboyn Awetaranin or ěst Yovhannu* [Commento al Vangelo di Giovanni di Giovanni Crisostomo], Polis, Grigor Marzvanec'i, 1717.

delle omelie di Giacomo di Sarug (vissuto a cavallo tra il VII e l'VIII secolo),⁶⁶ della *Vita di Barsauma* e degli *Atti del generale Sargis*. La versione della *Vita di Barsauma* fu redatta tra il XII e il XIII secolo su commissione del *catholicos* Grigor III Pahlavuni da un certo prete Gregorio di Melitene e gli *Atti del Generale Sargis* furono tradotti nel 1158 dal prete siro Michele.⁶⁷ Sembra tuttavia che Nersēs Šnorali abbia collaborato alla stesura e alla revisione di entrambe queste versioni.

Il prete siro Šem'on tradusse nel 1246 le omelie di Giacomo di Sarug *Sul primo mistero e sui Patriarchi e i Profeti* e *Sul Santo apostolo T'adēos e sul re Abgar* su commissione di Vardan Arewelc'i il quale, probabilmente, partecipò all'opera di revisione delle due traduzioni. L'interesse armeno per la figura, la vita e la missione di T'adēos rimase dunque sempre vivo e, ancora sette secoli dopo la prima versione della *Dottrina di Addai*, quando ormai è possibile parlare di una redazione armena definitiva della leggenda, gli armeni si dedicavano alla traduzione di opere ispirate alla vita e alla missione del santo.

Il prete Išoḫ si occupò invece, nel 1248, della traduzione delle opere di Michele Siro (morto nel 1199) su richiesta del *catholicos* Costantino I. A lui si devono le versioni armenes della *Cronaca*,⁶⁸ del *Trattato delle istituzioni sacerdotali*⁶⁹ e della *Professione di fede*.⁷⁰

⁶⁶ L'omelia *Sul grande giorno della crocifissione di nostro Signore Gesù Cristo, sul ladrone che venne chiamato nel Paradiso e sul serafino che custodisce l'accesso al Paradiso dell'Eden* fu infatti tradotta nel 1151 dal prete siro Isacco e riveduta da Nersēs. Il *topos* dell'incontro del buon ladrone con l'angelo che gli impedisce l'accesso al Paradiso ricorre anche in un famoso contrasto poetico siriano, attestato anche in traduzione neo-aramaica (si vedano a proposito S.P. Brock, «The Dispute between the Cherub and the Thief», *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 5/2, 2002, §§ 1-13; F.A. Pennacchietti, *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico*, Torino, Zamorani, 1993). Pur non essendo note versioni armenes di tale contrasto, è comunque indubbia l'influenza che tale genere letterario ebbe, con esiti e adattamenti diversi, su commentatori e poeti armeni.

⁶⁷ In *Sop'erk' haykakank'* XVI, Venezia, Tparan S. Łazaru, 1854, 11-53.

⁶⁸ *Tearn Mixayēli patriark'i Asorwoc' Žamanakagrut'iwn* [*Cronologia di Michele patriarca dei Siri*], Yerušalayim, Tparan S. Yakovbeanc', 1770, 1-53; *Žamanakagrut'iwn ew Yatags k'abanayut'ean Tearn Mixayēli Asorwoc' patriark'i* [*Cronologia e Sul sacerdozio di Michele patriarca dei Siri*], Yerušalayim, Tparan S. Yakovbeanc', 1771, parte I, 1-526.

⁶⁹ *Tearn Mixayeli patriark'i Asorwoc' Yatags k'abanayut'iwn* [*Sul sacerdozio di Michele patriarca dei Siri*], in *Tearn Mixayēli patriark'i Asorwoc' Žamanakagrut'iwn*, cit., 532-74; *Žamanakagrut'iwn ew Yatags k'abanayut'ean*, cit., parte II, 1-45.

⁷⁰ «Dawanut'iwn Mixayeli patriark'i Asorwoc'» [*Professione di fede di Michele patriarca dei Siri*], in *Tearn Mixayēli patriark'i Asorwoc' Žamanakagrut'iwn*, cit., 574-82.

Furono dunque due i principali momenti di contatto e che videro protagonisti mondo armeno e siriano. Inizialmente, nel V e nel VI secolo, agli inizi della propria storia letteraria, gli armeni tradussero e rielaborarono le fonti religiose, storiche e poetico-letterarie delle culture greca e siriana. Edessa, crocevia del pensiero religioso greco-siriano prima dell'insorgere della questione nestoriana, formò alla propria Scuola il clero armeno e la prima generazione di traduttori, fornendo loro strumenti e conoscenze non soltanto religiosi e dottrinali, ma anche prettamente linguistici. Dopo poco più di cinque secoli, nel corso dei quali le relazioni si fecero sporadiche e occasionali, nel XII e nel XIII secolo l'esistenza del regno armeno di Cilicia consentì un nuovo e proficuo incontro tra i due popoli, anticipato dal risveglio culturale promosso dalla dinastia Bagratide nel X e XI secolo. Gli armeni beneficiarono dunque di una delle ultime occasioni in cui il mondo siriano, la cui lingua sarebbe di lì a breve diventata quasi unicamente mezzo di espressione liturgica, funse da tramite tra cultura islamica arabofona e *koinè* cristiana.

ABSTRACT

The article offers a survey of the extant Armenian translations from Syriac religious and scientific texts, and gives an outline of their main features. It focuses especially on two temporal and geographic contexts: Edessa and its area during the 5th century, and the Armenian kingdom of Cilicia during the 12th-13th centuries. The Armenian version of the Bible and various translations of the Acts and Lives of Saints, both from Greek and Syriac, date back to the first period, under the influence of the Persian School of Edessa and its exegetic methods. The article describes in brief the developments of the Nestorian controversy, which played an important role in the Armenian decision to undertake a substantial revision, (almost a retranslation), of the Armenian Bible text after the Council of Ephesus. It continues by giving some examples of the Armenian tendency toward additions and reworking – in an ethnic perspective – in the translation of the Lives of Saints and Martyrologia. The last section lists the outcomes of the process of *translatio studiorum* by which the Syrians handed down their scientific knowledge to the Armenians during the Cilician kingdom.

KEYWORDS

Armenian translations. School of Edessa. Armenian kingdom of Cilicia.

DALLA PASSIONE PER LO STUDIO
ALLO STUDIO PER PASSIONE

*L'itinerario di ricerca di Adriano Alpago Novello oltre i confini
di Bisanzio e il Centro di studi armeni da lui fondato
nel V anniversario della sua scomparsa **

Siamo già al quinto anno dalla scomparsa, avvenuta il 4 giugno 2005, di Adriano Alpago Novello, grande promotore e divulgato-

* Il presente scritto è la rielaborazione di un contributo inizialmente pubblicato in formato informatico, nel volume giubilare *Alpaghian. Raccolta di scritti in onore di Adriano Alpago Novello in occasione del suo 70^{mo} compleanno*, a cura di Gianclaudio Macchiarella, Università Ca' Foscari Venezia, Dipartimento di Studi Eurasiatici, Scriptaweb, Napoli 2005. Per la trascrizione dei nomi armeni seguo il sistema fonetico proposto dall'Associazione Padus-Araxes Armenistica: cfr. *Storia degli Armeni*, a cura di Gérard Dédéyan, ed. italiana a cura di Antonia Arslan e Boghos Levon Zekiyán, Guerini e Ass., Milano 2002, 13-14. Si tenga presente: 1) ci si è basati sui valori fonetici dell'armeno orientale, parlato nella Repubblica d'Armenia e dagli armeni dell'Iran, più vicini a quelli dell'armeno antico. Anche i nomi antichi di luogo e di persona sono trascritti secondo la pronuncia moderna; 2) le parole armene, con rarissime eccezioni, portano un accento, molto lieve, sull'ultima sillaba; 3) la *h* indica l'aspirazione del rispettivo suono; 4) tra due consonanti, che si susseguono, si intercala normalmente un *e* muto eufonico (*ë*) che non si scrive; 5) la tipica desinenza *-ean* dei nomi propri si trascrive in *-ian* seguendo l'uso corrente; 6) i nomi di persone contemporanei o che comunque abbiano trascritto il proprio nome in caratteri latini sono trascritti identicamente; inoltre i nomi e le parole armeni che hanno già in italiano una forma di scrittura corrente sia nell'uso comune che nell'uso tecnico-scientifico, sono dati in questa forma; ad esempio: Mechitar (per *Mchithar*), khatchkar (per *chachkhar*), gavit (per *gawith*), Etchmiadzin (per *Edjmiatzin*), Yerevan (per *Yerewan*; la forma *Erevan*, più aderente alla grafia e all'originaria pronuncia, era di maggior uso in epoca sovietica, ora quasi universalmente sostituita da *Yerevan* secondo la pronuncia corrente), ecc.; 6) si notino infine le seguenti peculiarità: *g* sempre dura come in *gamba*; *gh* = *r* moscia francese; *z* sempre dolce come la *s* di *rosa*; *zh* = *j* francese; *ch* = *ch* tedesca; *sh* = *sh* inglese; *dj* = *dj* francese; *dz* e *tz* = *z* italiana rispettivamente sonora e sorda.

Sia detto di passaggio che Adriano Alpago Novello si è sempre sentito in disagio coi segni diacritici. Non li gradiva. Infatti, questi segni, necessari negli studi linguistico-filologici, possono essere di qualche peso in altri generi di testualità, a parte le deformazioni cui spesso sono soggetti nella trasmissione informatica, se non vi si applica una rigorosissima sorveglianza. La trascrizione dell'armeno della Padus-Araxes è stata studiata in modo che possa rendere con precisione tutti i singoli fonemi armeni.

re della cultura e in particolare dell'arte armena, e uno dei più insigni studiosi dell'architettura armena medievale del secondo Novecento.

Mi pare che ripensare e riproporre al mondo dello studio il lavoro compiuto da Adriano Alpago Novello per riaffermarne l'attualità, in un momento soprattutto in cui sia a livello europeo, sia in particolare in Italia il lascito dei vari Cuneo, Thierry, Alpago Novello non sembra aver attirato in misura sufficiente l'interesse dei più giovani, per assumersene l'eredità, sia più che mai opportuno. Ma è soprattutto doveroso, credo, da parte di chi ebbe la fortuna di lavorare con lui come chi scrive, apprendendo da lui tanto, e in genere degli armeni e dei cultori di arte armena, rendere alla sua memoria di studioso e d'uomo un equo, quanto sentito, tributo d'omaggio.

Aveva, in quegli anni Settanta, qualcosa di mitico, tra gli armeni, il nome Alpago Novello, quasi coperto da un alone di mistero tra venerazione e curiosità. Ma tu conosci Alpago Novello! Come l'hai conosciuto? Come si lavora con lui? Erano domande non infrequenti in incontri tra amici armeni. E va detto, senza timori di esagerazione alcuna, che il servizio reso da Adriano Alpago Novello alla conoscenza e allo studio dell'arte medievale e, in particolare, dell'architettura armena, soprattutto in Occidente, sta agli apici di quanto sia stato fatto in questo ambito nella seconda metà del Novecento, accanto ai già menzionati Cuneo e Thierry.

Tra le varie realizzazioni perseguite un posto del tutto singolare spetta a quella che forse esprime più tipicamente il *génie* alpaghiano: il Centro di Studi e di Documentazione della Cultura Armena, un tempo soprannominato «di Milano», dal luogo della sua prima fondazione ove rimase fino al trasferimento a Venezia, iniziato nel 1991 e portato a termine nell'anno successivo. Questo centro è stato, si può dire, la leva, il punto focale donde diramavano le svariate attività di Adriano tanto nel campo della ricerca quanto in quello della solida divulgazione, tanto sul piano organizzativo, di simposi, mostre, missioni di studio, quanto su quello della promozione, a costo anche di lotte ideali sostenute con costanza e coraggio, dell'arte cristiana fuori dei confini della romanità bizantina in genere e di quella armena in particolare. Perciò mi sono proposto di concentrarmi, nel presente studio, piuttosto sulla concezione e sugli sviluppi di questo Centro di cui non esiste a tutt'oggi una storia documentata. Del suo ruolo e importanza in quegli anni può dare un'idea il semplice fatto

ch'esso sia stato l'unico interlocutore privato, cioè non statale, della gloriosa Accademia delle Scienze, con sede a Mosca, dell'Unione Sovietica, la quale Unione era allora costituita – è bene forse ricordarlo per i più giovani – da ben quindici Repubbliche, e che in parecchi settori dello scibile umano competeva ai vertici della scala mondiale.

Il Centro è stato la realizzazione più tipicamente caratteristica del *génie* alpaghiano, l'espressione genuina della tempratura personalissima dello studioso e dell'uomo d'azione, doti alle quali Adriano univa una profonda umanità, di uno *charme*, dignità e affabilità, presenti e trasparenti in tutti i settori toccati dall'intellettuale e dall'operatore.

Forse perfino agli amici e collaboratori più intimi di Adriano sarebbero potuti sfuggire la mole e il volume eccezionali di ricerca scientifica e di pubblicazioni di vario genere, realizzate da lui personalmente o per sua ispirazione e sotto la sua guida. Ricorrerei ad un paradosso che potrebbe rendere più concreta l'idea che vorrei esprimere. Se, per assurdo, Adriano Alpago Novello non avesse neppure pubblicato un solo volume di proprio pugno, lui resterebbe nondimeno uno degli «autori» più prolifici nell'ambito dell'architettura e dell'arte armena per l'enorme quantità di pubblicazioni, dalle più rigorosamente scientifiche a quelle di colta divulgazione, come attestano gli elenchi riportati appresso, di cui egli fu l'ideatore, l'ispiratore, e l'imprescindibile garante d'esecuzione. Di quei numerosi volumi e fascicoli non sarebbe spropositato dire che costituiscono una vera enciclopedia dell'arte armena medievale, intendendo la qualifica «medievale», com'è ormai consueto, per un arco temporale più esteso rispetto al comune suo uso in contesti occidentali, arrivando ad includere all'incirca fino al XVIII secolo.

La suaccennata mancanza di storia e direi, persino, di una cronaca del Centro ha inoltre prodotto, non di rado, alcune inesattezze, in interviste o altre uscite circostanziali anche di persone in qualche modo vicine ad esso.¹ Essendo stato coinvolto nella formazione di questo, sin dalla prima riunione effettiva, tenutasi la sera del 2 febbraio 1976 nell'abitazione a Como del compianto Onnik Ma-

¹ Alcune simili inesattezze sono elencate, con le rispettive rettifiche, nel mio intervento dal titolo «Le Centre d'Études [et] de Documentation Arménienne[s] de Milan», in *Novelles d'Arménie Magazine*, N° 45, Juillet-Août 1999, 61, con riferimento ad un trafiletto apparso nel numero precedente della medesima rivista.

noukian, presenti, oltre ad Alpagò Novello, la consorte di Onnik la Signora Mariuccia, anch'essa scomparsa, il figlio Armen che ci ha lasciati precocemente nel 1995, i fratelli Hrant e Vazken Pambakian di cui il primo partì per l'eternità nel febbraio del 2007 alla veneranda età dei cent'anni superati, penso che una testimonianza in merito si renda di conseguenza doppiamente doverosa. Essa sarebbe inoltre un altrettanto dovuto atto d'omaggio anche a tutte le persone che accanto ed insieme ad Alpagò Novello contribuirono alla fioritura di quella ricca stagione di multiformi attività che condusse alla formazione del Centro e ne trasse a sua volta nuovo vigore, slancio e rigore organizzativo. Perciò le presenti righe vorrebbero porsi, benché in una forma che sarà ovviamente molto più estesa e circostanziata, in una continuità ideale di quelle che scrissi tempo fa per commemorare uno dei pionieri delle prime missioni di studio in Armenia, l'ingegner Harutiun Kasangian, nella «Postfazione» alle sue memorie, pubblicate postume.² Tra le inesattezze maggiormente ricorrenti, che potrei citare, vi è quella, ad esempio, di confondere il Centro con la formazione dei primi nuclei di ricerca e delle rispettive missioni scientifiche in Armenia facendo risalire la fondazione del Centro all'inizio di quelle stesse missioni.³ Un'altra confusione ricorrente è quella che s'insinua tra il Centro e l'I/COM,⁴ istituzione que-

² Harutiun Kasangian, *Otto grammi di piombo, mezzo chilo di acciaio, mezzo litro di olio di ricino. Vita e avventure di un ragazzo armeno*, a cura di Stefano Kasangian e Anahid Kehyayan, revisione del testo e prefazione di Antonia Arslan, Postfazione di Boghos Levon Zekiyian, Padova, Il Poligrafo, 1996, 123-126. Di quella testimonianza colgo ora l'occasione per chiarire e correggere un grave refuso, che altera il significato, infiltratosi in fase redazionale, in assenza, per missione all'estero, dello scrivente, e dovuto ancora alla radicata confusione tra il Centro, fondato nel 1976, e l'inizio delle missioni di studio in Armenia. Il primo periodo, a p. 125, che inizia «Una volta mi confidò [Harutiun Kasangian]...», e che recita nella sua parte finale «di essere stato lui stesso – nei primi anni Sessanta, allorché collaborava al Politecnico di Milano con il Professor Roger – ad aver ispirato al Centro l'idea di promuovere le missioni di studio in Armenia», deve essere corretto così: «ad avergli ispirato», cioè al Prof. Roger e non all'ancora inesistente Centro che verrà ideato e formato a circa dieci anni di distanza.

³ Cfr. nota precedente.

⁴ Scritto anche ICOM: «Istituto per la diffusione delle conoscenze sulle culture minoritarie e per l'ampliamento delle relazioni tra i gruppi minoritari e non dominanti». L'ICOM ebbe negli anni Ottanta un'intensa attività culturale e editoriale. Tra le maggiori realizzazioni si ricordi la collana «Kamar», i fascicoli «Dissonanze. Images pour une culture arménienne», i volumi album *Ermakov: Armenia 1910*, a cura di H. Vahramian, introduzione di Mario Verdone, Venezia, Casa Ed. Armena, 1982 e *Hayduk 1862-1912*, a cura di H. Vahramian, introduzione di Giorgio Pacifici, Casa Ed. Armena, I/com/international, Milano 1984.

st'ultima di tutt'altra natura, finalizzata alla conoscenza, studio e difesa delle culture «non dominanti», promossa da Herman Vahramian, architetto e pittore di talento, oltre che scrittore e giornalista, amico e collaboratore egli stesso, per lunghi anni, di Alpago Novello anteriormente alla formazione del Centro.⁵ Altre imprecisioni riguardano il rapporto tra il Centro e le OEMME Edizioni e la rispettiva Fondazione. Queste ultime, a partire da un certo momento, come si vedrà, vennero ad instaurare un intimo rapporto con il Centro, ma furono in origine istituzioni distinte.

Mi soffermerò in particolare sugli sviluppi iniziali del Centro fino alla traslazione a Venezia, essendo questo il periodo di massimo impegno che Adriano Alpago Novello vi profuse e della più incisiva impronta che la sua figura ed azione vi lasciarono.

Mi aveva sempre incuriosito, come Adriano fosse arrivato sulle sponde dell'Arasse. Un giorno mi raccontò il seguente episodio. Giovanissimo, alle prime prese con le armi accademiche, aveva partecipato ad una missione archeologica in Palestina. I capi missione stavano valutando, in presenza e con l'aiuto degli assistenti, i reperti. Raccoglievano con grande cura quelli qualificati o ritenuti antichi, mentre una certa noncuranza, per non dire spregio, non faceva stento a trapelare per quanto era considerato bizantino. Fu tale sottovalutazione del bizantino, da parte degli illustri maestri che incitò il giovane Alpago Novello ad interessarsi proprio del bizantino. Ma la sensibilità e l'intuito dell'incontenibile giovane gli facevano sentire da una parte la complessità di tale mondo e la necessità, dall'altra, di un suo approccio più comprensivo che allargasse lo sguardo verso le aree, culture e civiltà limitrofe, anche se meno note e da taluni, seppur celeberrimi, considerate addirittura «barbariche» o, nella migliore delle ipotesi, delle propaggini periferiche, addirittura «provinciali» del grande Bisanzio.

Il tratto appena delineato del giovane Alpago Novello l'accompagnerà sempre: quello di mai porsi alcun limite, di spingere

⁵ Una delle più articolate espressioni del pensiero del Vahramian, artista e uomo di cultura polivalente, grafico, pittore, scultore, editore, che si spense dopo lunga malattia il 27 settembre 2009, può essere considerata l'intervista che gli fecero tre prominenti intellettuali, Agopik Manoukian, Ornella Rota, Andrea Beolchi: *Diaspora della mente. Conversazioni con Herman Vahramian*, Tranchida Editori, Milano 1992. Di lui mi diceva Adriano Alpago Novello in un lontano giorno del 1975: «Herman è il pittore dal miglior disegno che io conosca in Italia».

sempre oltre i confini, di avere lo sguardo più «ecumenico», vale a dire più complessivo, globale, interattivo possibile. E come spesso succede, ciò avrà il suo prezzo!

Egli stesso mi raccontava una volta, come durante un esame di concorso, uno dei titolari più illustri nell'ambito dello scibile delle patrie architetture e della progettazione contemporanea, gli dicesse tra ironia e rimprovero: dal momento che abbiamo un patrimonio firmato dai vari Brunelleschi, Palladio, Michelangelo, che bisogno c'è d'inoltrarsi in quei mondi lontani per studiare le loro cose barbariche?

Ogni commento sarebbe superfluo e tempo perso! Ma non potrei farne a meno di uno: a volte la grande o stragrande ricchezza, com'è, senza il minimo dubbio, il caso dell'Italia nel dominio dell'arte, diventa facile e misera esca del più banale e gretto provincialismo. Da non stupirsi certamente, ma da compiangere senz'altro! E infatti, il nostro accanito e testardissimo studioso di cose «barbariche» pagò duramente – stando ai criteri e parametri «universitari» – e l'ampiezza dei suoi orizzonti mentali, e la sua passione per l'ignoto, e l'incondizionata sua dedizione di studioso, non assoggettabili ad alcun compromesso, rimanendo escluso, nella carriera universitaria, dall'«aureola» di «ordinario». Ad onor suo, verrebbe voglia di dire – senza voler offendere nessuno e tanto meno i moltissimi validi e meritevoli colleghi ordinari –, se si considerano comunque i labirinti e i retroscena sovente poco «onorevoli» dei cosiddetti concorsi nazionali, i provincialismi e campanilismi di vario stampo, come quello ora menzionato, e via di seguito!

Un altro prezzo ancora, ma relativamente di lieve entità, dovette pagare Adriano per la vasta gamma delle sue scelte «in partibus infidelium» (espressione che nel gergo ecclesiastico sarebbe l'equivalente del «barbaro» del linguaggio civile), in quanto ognuna di quelle popolazioni verso la cui cultura si estendevano i suoi interessi avrebbe voluto appropriarsi di lui e della sua opera in esclusiva. Ma probabilmente alla fine gli riuscì più facile – favorito in ciò, va detto, dalla permeabilità allora ricorrente tra le varie Repubbliche sovietiche – ammaestrare e catechizzare barbari e infedeli a condividere insieme la sua persona, le sue passioni e studi che non educare ad orizzonti più aperti alcuni dei nostri raffinati ma provinciali «civili».

Ritengo infine un vero piacere confessare che il contatto assiduo con Adriano Alpago Novello (tre giorni la settimana per alme-

no tre anni, dal 1976 al '79) è stato per me una vera scuola, e anzitutto di vita. La serenità di tratto, l'apertura all'accoglienza – dell'intera casata Alpago –, la finezza e la cortesia rigorose ma mai affettate, sono tra i ricordi più consistenti della mia giovinezza matura.

Per quanto riguarda più direttamente il mondo della ricerca e dello studio, da Adriano s'impara in particolare la grande disponibilità, anzi un vibrante entusiasmo, per ogni tipo di collaborazione senza preclusioni di «scuola», di credo e di tante altre infinite tumescenze di ceti e fronti. In uno scorcio epocale, fortemente dominato dalle contrapposizioni ideologiche, lui ha sempre privilegiato l'uomo, così come la sostanza del discorso. A questa sostanza ha sempre cercato di riportare ogni rapporto di collaborazione, senza implicazioni né coinvolgimenti ideologici, nel rispetto ma anche nella chiarezza delle reciproche posizioni e convinzioni. Dando così un'eccellente prova, qualora ne occorresse una, che i rapporti di collaborazione più veri, profondi e fecondi non sono quelli basati su retoriche di convergenze «ideologiche» di qualsiasi categoria che siano – sociali, politiche, religiose, economiche –, ma quelli che si basano anzitutto sul rispetto reciproco e sul comune rispetto per alcuni valori imprescindibili, qual era nel caso e nel campo specifico in cui egli operava, il patrimonio monumentale e artistico di quei popoli, inteso come segno di civiltà maestre e pegno di speranze future. Onde il paradosso, esemplare ed eloquente, che in una compagine agli estremi di un cosiddetto «progressismo rivoluzionario», qual erano gli ambienti anni Sessanta-Settanta del Politecnico milanese, sia stato lui, non il conservatore, ma il moderatamente progressista, e soprattutto umanamente aperto Alpago Novello l'interlocutore privilegiato, quasi «viziato» delle istituzioni sovietiche.

E infine, ma non per ultimo, dal contatto con Adriano s'imparava, piuttosto si sentiva, si toccava l'umanità del sapere, il rapporto vitale, profondo tra la cultura studiata e il popolo che l'aveva prodotta, che ne è il depositario, anche nelle fasce più semplici, più povere e modeste della sua gente. Uno dei meriti maggiori, più autenticamente umani, di Adriano Alpago Novello, è stato, credo, il suo grande amore per i popoli con la cui arte e cultura si è per anni cimentato, e in modo del tutto particolare per i popoli armeno e georgiano. Lui che ne conosceva certamente e limiti e difetti più di tanti studiosi e colleghi, anche per la sua peculiare capacità d'intuito, mai cedette a taluni toni e modi tardo-colonialisti, purtroppo non ancora del tutto scomparsi da

tanti cultori d'orientalistica occidentali; mai si appesantì dei panni di sufficienza, né fece ricorso a smalzati sorrisi che purtroppo, se non sempre avvelenano, senza dubbio intorpidiscono, ancor oggi, le acque.

Pur non cedendo a simili tentazioni, Adriano Alpago Novello neppure simulò però i falsi sorrisi, le pseudo-cortesie, i fasulli elogi in faccia per parlare alle spalle! Lui preferì dire sempre francamente e senza mezzi termini, sebbene con quel tocco di garbo che gli era connaturale, ciò che pensava di una data situazione, di un dato argomento. E la sua schiettezza spesso risultò vincente e convincente. In tal contesto mi pare esemplare il suo intervento epistolare sul primo progetto di restauro della basilica di Khasagh, proposto e caldeggiato da uno dei nomi più illustri e benemeriti dell'Accademia Armena, il compianto Alexandr Sahinyan. Certo vanno anche riconosciute la modestia e la comprensione del Sahinyan, degna di una grande mente e di grande spirito, che accolse serenamente, in un dialogo costruttivo, le critiche mosse dal collega italiano.

Fatte queste premesse, vorrei ora delineare brevemente come sia maturata in Adriano Alpago Novello l'idea di un Centro quale conseguenza delle missioni e delle ricerche intraprese sull'architettura armena in loco, come si sia arrivati alla sua realizzazione e quali ne siano stati in seguito, soprattutto nella fase milanese, le attività principali.⁶

L'avvio delle missioni

La prima ispirazione di un Centro di studi armeni, quale si configurerà in seguito il Centro di Studi e di Documentazione della Cultura Armena di Milano, risale alle missioni di ricerca sull'architettura armena che, a partire dal settembre 1967, un gruppo di studiosi e architetti milanesi, facenti capo al Politecnico di Milano e gravitanti intorno al Prof. Ernst Nathan Rogers, cominciano ad eseguire in Armenia, allora Repubblica Sovietica

⁶ Un vivo debito di ringraziamento spetta alla Dott.ssa Gajanè Casnati per la rassegna, tratta dall'archivio del Centro, delle informazioni che seguono riguardanti la composizione dei gruppi di missione, le date e le località delle missioni e delle altre attività. In certi casi vi è qualche divergenza tra i dati forniti e la testimonianza orale di Adriano Alpago Novello. Ad esempio, secondo A.A.N., le missioni in Armenia avevano avuto luogo ogni anno. Mentre nell'elenco delle missioni fornito, nel 1970 figura la quarta missione in Armenia per indi saltare al 1979 quando sarebbe avvenuta la quinta missione.

Socialista. Le missioni trovarono un valido sostegno presso la Direzione Generale della Cooperazione scientifica e tecnologica del Ministero degli Affari Esteri. Del gruppo che eseguì le prime missioni in Armenia il nucleo era costituito dal summenzionato Ing. H. Kasangian, docente del Politecnico, e dalle emergenti figure dei giovani, Adriano Alpago Novello, anche lui del Politecnico, e dell'Arch. Armen Manoukian, libero professionista. A questi si era unito in un secondo momento, proveniente da Roma, l'Arch. H. Vahramian.

Nell'autunno del 1968 il gruppo che faceva riferimento all'Istituto di Umanistica della Facoltà di Architettura del Politecnico, assunse una configurazione più netta come gruppo di ricerca sull'architettura armena, la quale presto ampliò il campo di ricerca in una prospettiva comparativa. Così nel 1969 s'inizia una ricerca anche sull'architettura georgiana e si allarga la ricerca all'intera area caucasica. Viene a formarsi un ricco, il più delle volte, inedito materiale fotografico, iconografico, bibliografico, di rilievi e di documentazione, raro nel suo genere. Si cominciava a parlare presso il Politecnico di un Centro di Studi Caucasic.

Risale al 1967, settembre-ottobre, la prima missione scientifica in Armenia RSS, su invito dell'organismo di Stato di Yerevan, il «Comitato per i Rapporti Culturali con gli Armeni all'Estero» (*Spiurkhabayuthian het Msbakutayin Kaperi Komite*) – purtroppo soppresso negli anni successivi all'indipendenza –, che era pure noto, brevemente, come Comitato «Spiurk» (Diaspora). Partecipavano: A. Alpago-Novello (capo missione), H. Kasangian, A. Manoukian, il fotografo Giovanni Nogaro. Durante la missione vengono studiati circa 50 complessi monumentali raccogliendo una documentazione di circa 4.000 fotografie in b/n e a colori.

La seconda missione segue nell'estate-autunno 1969 con la partecipazione di A. Alpago-Novello, H. Kasangian, Dr. Agopik Manoukian e G. Nogaro. Durante la missione vengono visitati monumenti situati nelle regioni di Yeghegnadzor, Martuni, Sevan, Tavush, Thumanian, Ararat, Dilidjan.

La 3^a missione avviene in due tappe e si svolge, a differenza delle prime due, nelle regioni occidentali dell'Armenia storica ossia negli odierni territori orientali della Repubblica Turca. La prima tappa si fa nel giugno-luglio del 1970, con la partecipazione di A. Alpago Novello, Arch. Franco Marrà, Arch. Walter Pagliero, H. Vahramian, G. Nogaro. Durante la missione vengono visitati e studiati monumenti di architettura situati ad Ani, Kars, Erzerum (Erzurum), Trebizonda (Trabzon), Van e dintorni, e nelle regioni

storiche di Taykh e Vaspurakan. La seconda tappa della missione si svolge nell'autunno dello stesso anno, sempre in Turchia, con la partecipazione dell'arch. Maria Grazia Sandri, di F. Marrà e H. Vahramian. Il raggio della missione abbraccia la Cilicia, la Cappadocia, le città di Konya e Sivas (Sivaz) e ancora Ani.

In mezzo alle due tappe della terza missione, una missione parallela, nel settembre del '70, torna in Armenia composta da: A. Alpago Novello, Armen Manoukian, H. Vahramian. Durante la missione vengono visitati monumenti situati nella regione di Ararat, ad Art'ik, a Noyemberian (corrispondente all'attuale regione di Tavush), ad Amasia.

Inizi e fondazione del Centro

Agli inizi del 1976 il Prof. Alpago Novello propone ad alcune componenti della comunità armena di Milano afferenti all'Unione degli Armeni d'Italia, all'Unione Culturale Armena di Milano e alla Casa Armena, l'idea di dar vita ad un Centro di Studi Armeni, con una propria sede, un proprio personale di ricerca e la propria autonomia di finanziamento e funzionamento per garantire la conservazione ottimale e lo studio continuato del materiale esistente e di quello in via di formazione, allargandone le prospettive anche sulla storia e sulle lettere armene oltre il campo artistico. Le famiglie Manoukian, Serapian e Pambakian accolgono l'idea, con i conseguenti oneri finanziari. Dopo varie trattative, di cui la già menzionata riunione del 2 febbraio '76 segnò il primo passo effettivo, viene costituito, nel mese di giugno dello stesso anno, il «Centro di Studi e di Documentazione della Cultura Armena» (CSDCA) con sede a Milano, via Melzi d'Eril, n° 6. L'avvenuta fondazione del Centro viene ufficializzata con un comunicato alla stampa armena.

L'organico del Centro prevedeva sostanzialmente due tipi di appartenenza: *a)* soci fondatori e promotori, rappresentati allora dalle or menzionate famiglie, che s'impegnavano «per il triennio in corso con una quota minima annua pari a Lit. 2.000.000» (dallo Statuto); *b)* soci attivi, «designati all'uopo dal Consiglio Direttivo: quelli che prestano la loro collaborazione in attività di studio e di ricerca» (ivi). Si prevedevano inoltre soci «sostenitori», «ordinari» e «onorari».

Sin dall'inizio il Centro fu posto sotto la direzione del Prof. Alpago Novello al quale si affiancarono come collaboratori scien-

tifici permanenti il sottoscritto, allora vice-direttore della rivista *Bazmavep* e segretario scientifico dell'Accademia Armena di San Lazzaro dei Padri Mechitaristi, e il Dott. Giulio Ieni del Politecnico di Torino. Collaboratore permanente a distanza era il compianto Arch. Armen Zarian dell'Istituto d'Arte dell'Accademia delle Scienze d'Armenia e dell'Istituto «Yerevan Nachagitz» (Progetto Yerevan). A questo primo nucleo si è unita l'anno successivo la Prof. Gabriella Uluhogian, titolare di Lingua e letteratura armena all'Università di Bologna.

Dopo una fase iniziale, in cui le attività di segreteria furono svolte in spirito di volontarietà (da ricordare in particolare il contributo in tal senso di Shaké Pambakian), la carica di segreteria è stata affidata alla Sig.a Herminé Avakian che la svolse fino al trasferimento del Centro a Venezia.

Trascorso il primo triennio, la famiglia Manoukian accettò di assumersi da sola la responsabilità finanziaria del proseguimento del Centro e delle sue attività.

Finalità e obiettivi del Centro

Secondo lo Statuto del Centro, approvato all'atto di fondazione, la sua attività era definita da programmi triennali

a favorire ricerche, studi e documentazioni di tutti gli aspetti della cultura armena, provvedendo anche alla edizione e diffusione di documenti, libri e riviste. Per il raggiungimento dei suoi fini, il Centro potrà inoltre organizzare corsi, convegni, congressi, nonché conferire borse di studio, di perfezionamento e di ricerca scientifica. Il Centro si propone infine di coltivare stretti rapporti con studiosi e ricercatori, nonché con enti e comunità armeni e non, operanti nello stesso campo.

Alpago Novello è stato sempre un convintissimo assertore della prospettiva comparativa allargata per ogni settore di studio e, quindi, a più forte ragione per il suo proprio settore e per il Centro di cui si faceva il promotore. Il Centro sin dall'inizio fu un Centro di studi armeni, poiché tale era l'intento dei soci fondatori: promuovere lo studio dell'arte e della cultura armena. Ma ciò non poteva significare per Adriano chiusura o limitazione di orizzonti. Con il suo solito tatto e garbo convinse i suoi vari interlocutori che sarebbe menomante per le stesse sorti degli studi armeni, confinarne l'orizzonte entro gli stretti limiti del mondo armeno; invece una prospettiva allargata di sguardo comparativo darebbe nuovo alito e più elevato spicco a quegli studi. Così il

Centro di studi armeni, sotto la direzione di Adriano Alpago Novello, non solo mantenne l'ispirazione iniziale del gruppo di missioni del Politecnico, ma la coltivò sistematicamente diventando anche un autorevole, attivo e rinomato Centro di studi di architettura caucasica e siriana e, in particolare, d'architettura e d'arte georgiana. Ruolo questo, apertamente riconosciuto peraltro nell'organizzazione del III Simposio Internazionale di Arte georgiana del 1980 di Bari/Lecce.⁷

Tale sorta di spinta data da Alpago Novello all'orientamento scientifico del Centro avrebbe potuto dilatarsi in seguito verso i mondi islamici circostanti l'area subcaucasica⁸ e in primis verso

⁷ Cfr. Maria Stella Calò Mariani (a cura di), *L'Arte georgiana dal IX al XIV secolo*. Atti del Terzo Simposio Internazionale sull'Arte Georgiana, Bari- Lecce, 14-18 ottobre 1980, vol. I, Galatina, Congedo Editore, 1986. Sinora è uscito solo questo primo volume.

⁸ Per «Subcaucasia» intendo il Caucaso meridionale, noto anche col nome di Transcaucasia, più le regioni a sud e a sud-ovest di quest'ultima costituenti l'Armenia storica, con propaggini sino alla Mesopotamia superiore a sud e il corso superiore dell'Eufrate ad ovest. Il vantaggio offerto dal termine è che, a differenza di altri termini di carattere regionale, come Caucaso, Caucaso del Sud, Anatolia, Est Anatolia ecc., che non arrivano a contenere l'intera realtà storica dell'Armenia insieme alla Georgia e all'Albania caucasica, esso abbraccia invece con un unico sguardo sia l'area sudcaucasica che quella estanatolica. Mi permetto di rinviare per dettagli al mio «Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica», in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*. Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (aprile 1995), Spoleto, 1996, t. I, 433-4, 441-3. Si badi a non confondere il *sub-caucasico*, nel senso ora definito, con il *sud-caucasico* che denota invece la parte meridionale del Caucaso ossia la classica Transcaucasia dei russi, divenuta in seguito denominazione comune anche nelle lingue dell'Europa occidentale nonostante la prospettiva nordica del *trans-* nel guardare verso il Caucaso.

Il Prof. Gianroberto Scarcia fu il primo ad accogliere il termine «Subcaucasia», proposto dallo scrivente, seguito da Jean-Michel Thierry, Giulio Ieni ed altri. Cfr. G. Scarcia, «Zurvanismo subcaucasico», in *Zurvan e Mubammad*. Comunicazioni iranistiche e islamistiche presentate al Primo Simposio Internazionale di Cultura Transcaucasica (Milano-Bergamo-Venezia, 12-15 giugno 1979), *Quaderni del Seminario di Iranistica...*, cit., 2) Venezia, 1979, 15-21; J.-M. Thierry, «Les tétraconques à niche d'angle (Étude typologique d'un groupe d'Églises subcaucasiennes)», in *Bazmavep*, CLVIII, 1980, 124-79; G. Ieni, «Il problema delle arcate cieche nell'architettura monumentale del X-XI secolo. Rapporti fra Oriente e Occidente», in *L'arte georgiana dal IX al XIV secolo*, (cit. n. 7), 65, n. 51. Di recente, durante un convegno a Tübingen sul monachesimo orientale, nel dicembre 2009, l'idea è stata riproposta ed ha avuto entusiastiche accoglienze, nonostante qualche voce contraria. Sul concetto di «Armenia storica» e per una sua corretta definizione ed uso, cfr. l'appena citato *Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia*, 443-4.

l'area selgiuchide, a cui egli cominciava a pensare seriamente nella seconda metà degli anni Ottanta. Purtroppo le contingenze successive non hanno permesso un'affermazione in tal senso simile a quella avuta per l'area georgiana.

Il trasferimento a Venezia

Nel marzo del 1992 fu compiuto il trasferimento del Centro a Venezia, nella prestigiosa, bellissima Loggia Temanza, dovuta all'architetto Tommaso Temanza che la progettò e realizzò attorno agli anni 1775-7. La Loggia è situata a Corte Zappa, Dorsoduro 1602, in fondo al parco interno del superbo palazzo barocco di Ca' Zenobio, l'ex Collegio mechtarista Moorat-Raphael⁹ ai Carmini, con proprio ingresso da Corte Zappa di fronte al Teatro Avogaria.¹⁰

La data iniziale, e pure ufficiale, del trasferimento può essere considerata la solenne inaugurazione, avvenuta il 29 giugno 1991, della Loggia Temanza, in seguito al radicale e raffinato lavoro di restauro promosso dalla Famiglia Manoukian. Mi pare opportuno ricordare qui il concerto per l'inaugurazione in omaggio al compositore armeno Ludwig Bazil (1931-90). Oriundo della Persia, Bazil aveva trascorso la fase matura della sua creatività musicale in Germania ed era stato, accanto a Herman Vahramian, tra i principali promotori dell'ICOM. Bazil era stato molto attivo pure in Italia, specie tra metà anni Settanta e metà anni Ottanta.

Insieme al Centro confluì simultaneamente nella Loggia Temanza l'Associazione Culturale «OEMME» (O.M.), che era stata costituita nel maggio del 1985 a Milano dai soci fondatori Agopik e Setrag Manoukian e Herman Vahramian, con prevalenti finalità editoriali. In seguito le due istituzioni vennero fuse, mantenendo però ognuna la propria denominazione e finalità, mentre l'Associazione OEMME assumeva la responsabilità amministrativa e finanziaria del Centro.

Il trasferimento del Centro a Venezia fu il risultato di una lunga gestazione progettuale in cui convergevano fattori e moti-

⁹ Il Collegio cessò l'attività nell'estate del 1997.

¹⁰ Per informazioni sulla storia della Loggia e sul restauro si veda: Pinin Manoukian (a cura di), *Loggia del Temanza*, con una ricerca storica di Giulio Ieni e coi dati tecnici sul restauro dell'ing. Giorgio Todeschini, Venezia, San Lazzaro, 1991. In un saggio del 1988 *Antichi Ridotti Veneziani* scriveva Emanuela Zucchetta: «il casino di Ca' Zenobio versa in condizioni di fatiscenza» (*ibidem*, 21).

vazioni di vario genere. Il desiderio di trasferimento di Adriano Alpago Novello a Venezia, a Ca' Foscari, per portare il Centro in un contesto di studi armenistici e orientalistici ove questi facessero parte dell'organico universitario ne era certamente il movente principale. Ma non meno importante era il desiderio sia dello stesso Adriano che della Famiglia Manoukian di vedere il Centro in una collocazione più vicina all'isola di San Lazzaro dei Padri Mechitaristi non solo geograficamente, ma anche nella prospettiva di una collaborazione più assidua con quel centro secolare e di grandissima tradizione della cultura armena con il suo complesso unico di codici manoscritti, di biblioteca, di museo e d'archivio.

Le prospettive in cui Adriano concepiva la sua progettualità dei rapporti tra il Centro e il Dipartimento di Studi Eurasiatici di Ca' Foscari, presentate in una sua autografa del 7 maggio 1988, furono oggetto di esame e di una delibera di favorevole accoglienza nel Consiglio di Dipartimento dell'11 maggio dello stesso anno. L'effetto immediato ne fu che Alpago Novello con il successivo anno accademico cominciò ad insegnare presso il Seminario di Storia dell'Arte della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari per afferire con l'anno accademico 1989-90 al Dipartimento di Studi Eurasiatici dove professò fino al ritiro nel 2004. Lo stipulo però di una convenzione tra il Centro e il Dipartimento compì un iter piuttosto lento. La prima convenzione fu siglata il 18 luglio del 1998 e rinnovata di seguito nel 2000 e nel 2005 per un quadriennio. Non è questo il luogo adatto, né disponiamo di spazio sufficiente, per addentrarci sia nei dettagli di questi accordi, sia nelle ragioni che ne abbiano potuto determinare la lentezza del processo di maturazione. Così, dobbiamo pure prescindere dal tentativo di una valutazione delle rispettive realizzazioni e delle nuove prospettive che, dopo un periodo di stagnazione, si sono riaperte con rinnovato entusiasmo. Tale impossibilità non ci esime però dall'affermare l'alta utilità, anzi la necessità di una siffatta indagine.

A segretario del Centro e dell'OEMME, dopo il trasferimento a Venezia, è stato assunto Minas Lourian. Direttore del Centro rimase Adriano Alpago Novello, mentre al posto dei collaboratori permanenti summenzionati venne assunto l'Arch. Arà Zarian, figlio di Armen Zarian, appositamente chiamato dall'Armenia, con la funzione specifica di curare la prosecuzione dei fascicoli della Collana *Documenti di Architettura Armena*. Oltre al proseguimento della collana, portata avanti fino al fasc. n° 23 e indi conclusa,

nel 1998, il Centro si dedicò a Venezia, inizialmente, ad attività di carattere soprattutto promozionale, come l'organizzazione di concerti e la partecipazione armena alla Biennale di Venezia.

Gli impegni più recenti del Centro che esulano, come già detto, dai limiti del presente contributo, meriterebbero un approfondimento a parte. Ma qui vanno almeno ricordati in particolare i seguenti:

- a) l'impegno per il restauro di monumenti in Armenia e per la formazione alla teoria e pratica del restauro di giovani architetti e studiosi armeni. Tale impegno è portato avanti con costanza e competenza dall'arch. Gaianè Casnati. Tra i suoi risultati più tangibili e benemeriti va menzionato il restauro della chiesa di Marmashen, solennemente riaperta al culto il 6 agosto 2002 dal Catholicos di tutti gli Armeni Garegin II;
- b) l'impegno per la registrazione su CD-Rom dell'intero patrimonio del canto corale liturgico secondo la tradizione del monastero di San Lazzaro nell'interpretazione di P. Vertanes Oulouhadjian, maestro di coro del monastero. Tale impegno è seguito dal segretario del Centro Minas Lourian;¹¹
- c) la convenzione di collaborazione con il Dipartimento di Studi Eurasiatici, tra i cui maggiori risultati vanno ricordati:
 - i. la scansione e la classificazione digitale del materiale iconografico conservato al Centro, sotto la guida del Prof. Gianclaudio Macchiarella;
 - ii. la serie di conferenze/seminari «Manoukian Lectures» che hanno avuto cinque edizioni (1998-2003) con la partecipazione di noti studiosi e con notevole successo di uditorio.

Non va infine dimenticato che il Centro, in specie il suo segretario M. Lourian, recò un contributo decisivo all'organizzazione della visita di pace, nel 2001, a Yerevan e a Istanbul, del coro della Scala sotto la guida del maestro Riccardo Muti.

¹¹ P. Vrtanes è scomparso all'età di settanta anni, dopo penosa malattia, il 24 maggio 2010, mentre il presente scritto andava in stampa. Il progetto, anche se non portato del tutto a termine, è stato però in notevole parte realizzato.

BREVE RASSEGNA DELLE PRINCIPALI ATTIVITÀ

I. Ricerca architettonica e restauro

1. *Missioni scientifiche in Armenia Sovietica, in Turchia (in particolare nelle regioni dell'Armenia storica occidentale e in Cilicia) e in Persia*

La prima missione successiva alla fondazione del Centro si svolge nell'autunno del 1976 e si avvia ad esplorare una nuova area di testimonianze armene: l'Iran. D'ora in poi le missioni, come tutte le altre attività promosse da Adriano Alpago Novello, avranno ufficialmente come primo marchio quello del Centro. Perciò nella nostra rassegna, per quanto concerne gli altri capi di attività, oltre alle missioni le cui fasi preliminari sono state già enucleate, faremo sempre menzione anche delle cose fatte prima della formazione del Centro in quanto sono state certamente le premesse immediate per ispirare a Adriano Alpago Novello l'idea del Centro.

Il gruppo che nel '76 va in Iran con obiettivo la regione di Atrpatakan/Atropatene, è composto da: A. Alpago Novello, G. Uluhogian, Arch. Nice Vecchione, Arch. Marco Brambilla dell'Università di Tehran. Questa missione, come anche quella successiva in Iran, del 1977, viene realizzata in collaborazione con il Ministero di Cultura dell'Iran, l'Istituto Italiano di Cultura di Tehran, la Sezione di Architettura dell'Università di Tehran e, ovviamente, l'Istituto di Materie Umanistiche della Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano, con il patrocinio del Ministero degli Affari Esteri d'Italia. Durante la missione vengono visitati e studiati monumenti armeni situati nelle regioni di Tabriz e di Choy, nella regione situata tra Shapur e Rezayeh, nelle città di Isfahan e Nor Djughha.

La seconda missione scientifica in Iran, nel 1977, si fa in collaborazione, oltre agli Istituti summenzionati, dell'Istituto di Restauro dell'Università di Tehran, con la partecipazione di: A. Alpago Novello, G. Uluhogian, Arch. Haig Uluhogian, Prof. Valeria Fiorani Piacentini, N. Vecchione e M. Brambilla. Sotto la guida di A. Alpago Novello vengono visitati e rilevati monumenti armeni nell'area di Shapur, Rezayeh, Maraghà e, successivamente, nelle regioni di Soma, Choy, Maku, Tabriz, Djughha (Giulfa).

Nel 1979 e nell'anno successivo si ritorna in Armenia Sovietica

su invito dell'Istituto d'Arte dell'Accademia delle Scienze d'Armenia RSS. Vi partecipano: l'Arch. Alberto Pensa, H. Uluhogian e due specialiste di restauro. Durante la missione sono stati visitati monumenti delle regioni di Sevan, Martuni, Kamo, Aparan, Amasia, le città di Leninakan (attuale Gyumri), Yerevan, Avan, Etchmiadzin, e la regione di Hoktemberian/Sardarapat. Sono stati effettuati rilievi e calchi di khatchkar del Museo Etnografico di Sardarapat e del cimitero medievale di Noraduz.

Alla missione dell'ottobre 1982 partecipano: Dott. Angelo Borri (Sindaco di Busto Arsizio), A. Pensa, Arch. Vittorio Introini. Si organizza una mostra dedicata all'architetto Michelucci presso l'Unione degli Architetti d'Armenia di Yerevan; si realizza una fotodocumentazione sull'architettura moderna di Yerevan.

1989, gennaio e marzo: nuove missioni in Armenia. Visita ai monumenti danneggiati dal terremoto del 7 dicembre 1988. Alla missione parteciparono professori della Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano, dell'Istituto Universitario di Architettura di Venezia, della Facoltà di Architettura dell'Università di Genova, della Facoltà d'Ingegneria di Roma: A. Alpago Novello, Romeo Ballardini, Giuseppe Creazza, Franco Laner, Francesco Doglioni, Giorgio Nubar Gianighian, Vincenzo Barcelloni, Giorgio Croci. Durante la missione sono stati visitati e fotografati monumenti di architettura colpiti dal sisma. In collaborazione con il Comitato per la Conservazione e la Fruizione dei Monumenti Storici e Culturali dell'Armenia Sovietica è stato definito un programma in due fasi. La prima fase consisteva nella realizzazione di un'indagine conoscitiva e di interventi provvisori urgenti di consolidamento. La seconda invece consisteva nella progettazione di interventi di conservazione e restauro di monumenti fornendo consulenza, strumenti tecnici e assistenza ai cantieri con la partecipazione di specialisti italiani. In questa occasione il Comitato per la Conservazione e la Fruizione dei Monumenti Storici e Culturali dell'Armenia Sovietica ha compilato un elenco di tredici monumenti di maggior valore storico-architettonico danneggiati dal sisma. In particolare, è stato richiesto agli specialisti italiani di rivolgere la loro attenzione soprattutto sulla basilica di Ererukh/Yererukh e sulla chiesa principale del complesso monastico di Marmashen.

1989, settembre: missione in Armenia, organizzata dallo I.U.A.V. in collaborazione con il CSDCA e con il Politecnico di Milano, Facoltà di Architettura, su invito del Comitato per la Conservazione e la Fruizione dei Beni Storici e Culturali della Repub-

blica d'Armenia. Durante la missione vengono acquisiti tutti i dati necessari alla realizzazione del rilievo fotogrammetrico della chiesa di Yererukh. Partecipano alla missione: Prof. Arch. Paolo Torsello, Dott. Arch. G. Gianighian, Prof. Ing. Marco Locatelli, un topografo, un fotografo, le studentesse Gaianè Casnati e Maria Mimmo, che raccolgono anche documentazione bibliografica e fotografica sulla chiesa di Marmashen.

1990, giugno-luglio: grazie ai contatti avviati dal CSDCA, il Rotary International di Belluno invita in Italia undici architetti restauratori armeni per un corso di aggiornamento sul restauro ed il consolidamento dei beni architettonici.

1991, settembre: missione in Armenia (che proprio in quel mese dichiara l'indipendenza) organizzata dal Politecnico di Milano, Facoltà di Architettura, in collaborazione con il CSDCA ed il Comitato per la Conservazione e la Fruizione dei Beni Storici e Culturali della Repubblica d'Armenia. Viene realizzato il rilievo topografico e fotogrammetrico della chiesa principale del complesso monastico di Marmashen e vengono raccolti dati e materiali per l'esecuzione di analisi chimiche e fisiche sui materiali lapidei e per lo studio del dissesto strutturale della chiesa di Marmashen. Partecipano alla missione: Prof.ssa Giovanna Alessandrini, direttrice del Centro CNR, Gino Bozza, Dott. Marco Realini, A. Alpago Novello, Prof. Ing. Giorgio Bezoari, G. Casnati e M. Mimmo, due tecnici specializzati per l'uso di una macchina carotatrice che viene donata agli Armeni.

1992, maggio-giugno: i Proff. A. Alpago Novello e Paolo Cuneo vengono invitati in Armenia per il ricevimento del premio e della medaglia Thoros Thoramanian.

1995, settembre: missione in Armenia, organizzata dal CSDCA su invito dell' World Monuments Fund e del Comitato per la Salvaguardia dei Beni Storici e Culturali della Repubblica d'Armenia. Vengono eseguiti sopralluoghi nelle chiese di Santa Gayiane e di Marmashen e raccolte informazioni e documentazione relative alla pratica del restauro e della conservazione in Armenia. Partecipano alla missione: Arch. G. Casnati, Arch. Gionata Rizzi, il fotografo Armen Casnati.

2. *Missioni scientifiche in Georgia*

Le missioni in Georgia furono organizzate a partire dai primi anni Settanta dai medesimi gruppi di missione in Armenia, sotto la guida di A. Alpago Novello, operanti in seno all'Istituto di Materie Umanistiche della Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano, in collaborazione con l'Istituto d'Arte Georgiana dell'Accademia delle Scienze della Georgia RSS. Alle missioni hanno collaborato Ferdinanda Bianchi, L. Collodi, Arch. Enzo Hybsh, Prof. Nina Kauchtschischwili, Dr. Luciano Roncai, Prof. Paolo Verzone, Noëlle De La Blanchardière, G. Melzi d'Eril.

II. ATTIVITÀ PROMOZIONALE

1. *Convegni e Simposi*

a) *Simposi Internazionali di Arte Armena*, organizzati in collaborazione con l'Istituto d'Arte dell'Accademia delle Scienze d'Armenia RSS ed alcuni Istituti Universitari italiani:

1975 28-30 giu.: Bergamo (I).

1978 12-18 sett.: Yerevan (II).

1981 25 sett.-1° ott.: Milano/Vicenza/Castelfranco Veneto /Piazzola Sul Brenta/Venezia (III).

1985 11-17 sett.: Yerevan (IV).

1988 28 magg.-5 giu.: Venezia/Milano/Bologna/Firenze (V).

b) *Convegni* organizzati da altri Istituti in collaborazione con il Centro:

1978 29 magg.-1 giu.: *La cultura armena tra Oriente e Occidente* (Università degli Studi di Venezia, Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia, Milano/Venezia).

1979 8-11 giu.: *Convegno Internazionale sulle Culture dell'area transcaucasica* (Università degli Studi di Venezia, Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia, Milano/Venezia).

1980 14-18 ott.: *Terzo Simposio Internazionale di Arte Georgiana* (Bari/Lecce).

c) *Giornate di studio*, organizzate da altri Istituti sul tema «Gli Armeni nella Cultura Italiana», in collaborazione con il Centro:

- 1982 31 mar.: Glauco Viazzi/Jusik Achrafian; promossa dalla Cattedra di Lingua e letteratura armena Università degli Studi di Venezia, Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia, e dall'Accademia Armena di San Lazzaro, Venezia.
- 1983 25 mar.: Wart (Edoardo) Arslan; promossa dalla Cattedra di Lingua e letteratura armena Università degli Studi di Venezia, Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia, dall'Accademia Armena di San Lazzaro e CSDCA, e dal Collegio Armeno Moorat-Raphael, Venezia.
- 1984 29 mar.: Angelo Efrikian; promossa dalla Cattedra di Lingua e letteratura armena Università degli Studi di Venezia, Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia, dall'Accademia Armena di San Lazzaro e CSDCA, e dal Collegio Armeno Moorat-Raphael, Venezia.

d) Corsi di Cultura armena, organizzati in collaborazione con l'Università Cattolica del Sacro Cuore, presso la sede centrale di Milano:

- A.A. 1977-8 *Introduzione alla cultura armena* (I).
- 1978-9 *L'Armenia e il mondo bizantino* (II).
- 1979-80 *L'Armenia e le culture limitrofe: Arabi, Iran, Georgia* (III).

e) Manoukian Lectures, organizzati in collaborazione con il Dipartimento di Studi Eurasiatici presso la sede di Ca' Cappello:

- A.A. 1998-9, 4 mar.-20 magg. 1999: *La cultura «architettonica» medievale armena. Aspetti storici, socio-economici, letterari, artistici e di conservazione* (I).
- 1999-2000 2 mar.-11 magg.: *L'Armenia, la Georgia e la «periferia» dell'Impero tra il VII ed il XIII secolo. La Croce: segno di identità di frontiera* (II).
- 2000-1 8 mar.-17 magg.: *Armenia, Siria e Cappadocia: Arti, religioni e culture* (III).
- 2001-2 28 febb.-30 magg. 2002: *Armenia ed Iran: Arti, religioni e culture* (IV).
- 2002-3 6 mar.-24 apr.: *Armenia e Balcani: Arti, religioni e culture* (V).
- 2009-10 apr.-giugno: *La costruzione del passato nel presente: ricordare, restaurare, archiviare nel mondo globale*.

II. Mostre

a) «Architettura Medievale Armena»

Realizzata in collaborazione con l'Unione Culturale Armena di Milano e con l'Istituto d'Arte dell'Accademia delle Scienze d'Armenia RSS, il Municipio di Yerevan e il Comitato Spiurkh. La mostra è stata realizzata da A. Alpago Novello, con la collaborazione di: Hrant e Vazken Pambakian, H. Kasangian, Armen Manoukian, H. Vahramian, Paolo Cuneo, Tommaso Breccia Fratadocchi, A. Zarian. I testi del catalogo che avrà numerose riedizioni, con lievi adattamenti di volta in volta, sono di: A. Alpago Novello e Armen Manoukian.

La mostra è stata allestita nelle seguenti città del mondo:

- 1968 27 ott.-23 nov., Milano.
- 1969 15-30 mar., Parma; 2-15 magg., Genova; 11-30 giu., Vienna;
26 ott.-16 nov., Bari.
- 1970 13-25 mar., Buenos Aires.
- 1973 8-28 febb., Lisboa; 6-26 giu., Beirut.
- 1974 21 febb.-5 mar., München.
- 1975 16 apr.-16 magg., Torino; 28 giu.-30 lug., Bergamo; ott.,
Tehran; nov., Ispahan.
- 1980 7 mar.-13 apr., Bruxelles; 26 magg.-6 giu., Amsterdam; 1-30
sett., Aarhus; 3-28 ott., Lyon; 27 nov.-21 dic., Valence.
- 1981 20 genn.-9 febb., Marsiglia; 13 genn.-21 febb., Los Angeles;
4-28 ott., Fresno.
- 1982 1 mar.-3 apr., San Francisco, Montreal.

La mostra in seguito è stata regalata all'Unione degli Architetti d'Armenia ed è in esposizione permanente a Yerevan nel palazzo (presso Piazza della Repubblica / *Hanrapetutbian Hraparak*) che accoglie le strutture dell'Unione.

b) «Il libro armeno»

- 1979 6-13 giugno, a cura di G. Uluhogian, presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, in conclusione del terzo Corso di cultura armena e in concomitanza del Convegno sulle Culture dell'area transcaucasica.

c) «Khatchk'ar e Miniatura Medievale Armena»

1981 ottobre: Piazzola sul Brenta, in concomitanza del III Simposio sull'Arte Armena

1982 Milano, Busto Arsizio

1982-83: Marsiglia, Montpellier, Valence, Toulouse, Parigi, Lyon

d) «Materiali per una Cultura Armena» (mostra della produzione libraria della Casa editrice OEMME):

1988 ott./nov., Yerevan. Con il patrocinio del Municipio di Yerevan, dell'Unione degli Architetti d'Armenia, del Comitato per la Salvaguardia dei Beni Storici e Culturali dell'Armenia.

1992 16-30 ott., Mosca: con il patrocinio della Rappresentanza Permanente della Repubblica Armena in Russia, dell'Unione degli Architetti d'Armenia, della Calouste Gulbenkian Foundation, della Regione Veneto.

1993 12-31 magg., San Pietroburgo: con il patrocinio della Rappresentanza Permanente della Repubblica Armena in Russia, dell'Unione degli Architetti d'Armenia, dell'Unione degli Architetti di S. Pietroburgo, della Calouste Gulbenkian Foundation, della Regione Veneto.

e) «La chiesa di Marmashen: un progetto di restauro per l'Armenia»

A cura di: Gaianè Casnati e Maria Mimmo

1993 dic.-febb. 1994, Milano.

1994 ago., Venezia.

f) «Padiglione della Repubblica Armena»

1995 agosto/settembre, Venezia, nell'ambito della Biennale, in collaborazione con il Centro di Arte Sperimentale di Yerevan.

g) Mostra del Cinema Armeno, organizzato dal Comune di Venezia:

1983 13-23 genn., Venezia.

III. ATTIVITÀ DIVULGATIVA

Conferenze

Sono state organizzate numerose conferenze su storia, religione, cultura, architettura, lingua, musica, filosofia ecc., con la partecipazione di: A. Alpago Novello, G. Casnati, P. Cuneo, G. Ieni, H. Kasangian, Armen Manoukian, Agopik Manoukian, A. Pensa, G. Uluhogian, H. Vahramian, Ara Zarian, B.L. Zekiyan.

Conformemente all'indole e agli obiettivi del presente lavoro e per ovvie esigenze di spazio, elenco qui solo le date ed i luoghi delle conferenze organizzate direttamente dalla Direzione del Centro o da essa richieste, limitandomi alla fase milanese. Numerosissime altre conferenze sull'Armenia e gli armeni sono state tenute in varie circostanze dai membri e collaboratori del Centro. Va inoltre notato che negli anni Novanta c'è stata una crescita, senza precedenti, di richieste di conferenze o corsi sul mondo e sulla cultura armena, per cui un rispettivo elenco potrebbe richiedere centinaia di pagine. Invece val la pena di registrare le conferenze della fase anteriore, in quanto esse costituirono le prime manifestazioni, nell'Italia del dopoguerra, di un qualche interesse verso l'Armenia e la sua cultura.

1967 9 nov., Milano.

1968 9 febb., Somma Lombardo; 14 febb., Milano; 12 mar., Milano; 13 mar., Monza; 23 mar., Nembro (BG); 29 mar., Milano; 31 mar., Roma; 25 apr., Atene; 28 apr., Atene; 6 magg., Genova; 8 magg., Bergamo; 23 magg., Padova; 10 ott., Gerusalemme; 7 nove., Milano.

1969 22 genn., Luino; 3 magg., Milano; 29 magg., Matera; 29 sett., Atene; 15 ott., Bari; 28 ott., Trento.

1970 5 febb., Milano; 3 mar., Milano; 5 mar., Milano; 13 mar., Buenos-Aires; 17 mar., Buenos-Aires; 18 mar., Buenos-Aires; 20 mar., Buenos-Aires; 22 apr., Monza; 10 sett., Yerevan; 11 sett., Yerevan; 26 ott., Milano; 9 nov., Milano.

1971 2 apr., Milano; ago., Bucarest.

1973 febr., Lisboa; giu., Beirut.

1974 febb./mar., München.

1975 apr./magg., Torino; giu./lug., Bergamo; ott., Tehran; nov., Ispahan.

1976 5 dic., Milano.

- 1977 4 mar., Milano; 7 giu., Milano.
1979 6 apr., Milano; apr., Atene; 4 lug., Milano.
1980 14 genn., Milano; mar./apr., Bruxelles; magg./giu., Amsterdam; sett., Aarhus; ott., Lyon; nov./dic., Valence.
1981 genn./febb., Marsiglia; 3 febb., Louvain-la-Neuve; 2 apr., Venezia; 28 sett., Milano; nov., Erba; 23 nov., Milano.
1982 9 genn., Busto Arsizio; 3 giu., Marsiglia; 16 nov., Montpellier; dic., Milano.
1983 11 genn., Parigi; 15 genn., Venezia; 25 mar., Venezia.

IV. PUBBLICAZIONI

Già all'indomani delle prime missioni scientifiche in Armenia, Adriano Alpago Novello pensò a pubblicazioni che da una parte raccogliessero i frutti delle ricerche fatte dagli stessi componenti del gruppo e dall'altra offrirono, nella prospettiva di una visione ampia e più comprensiva dell'architettura e dell'arte armena, degli strumenti di consultazione che senza essere di carattere esclusivamente specialistico, offrirono le più valide garanzie di serietà e precisione.

Anche le prime pubblicazioni precedono quindi la formazione del Centro il quale, dal momento della sua fondazione, ne diventa però il garante e il primo curatore.

La maggior parte di queste pubblicazioni sono raccolte in due collane, di indole diversa.

La prima di queste collane, denominata *Documenti di Architettura Armena/Documents of Armenian Architecture*, è costituita da volumi su singoli monumenti o complessi di monumenti architettonici, con l'apporto di vari saggi, bibliografia, glossari, ed un assai ricco corredo di fotografie in bianco e nero e a colori, di rilievi, planimetrie ecc., il tutto in una veste tipografica di particolare eleganza e pregio. La collana parte trilingue (italiano, inglese, armeno) e mantiene tale indole fino all'ultimo fascicolo.

La seconda collana, chiamata *Ricerca sull'Architettura Armena*, si presenta invece in una forma relativamente dimessa, sempre in bianco e nero, agli inizi in forma ciclostilata, e soprattutto con un'impostazione dei contenuti più essenziale, nell'intento di offrire al ricercatore una strumentazione di primo aiuto.

I. *Collane*

a) *Documenti di Architettura Armena*, realizzata in collaborazione con la Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano e l'Istituto d'Arte dell'Accademia delle Scienze d'Armenia RSS prima, indi Repubblica indipendente (dal 1991).

- 1968 n° 1, *Hagbbat* (1970, 2^a ed.; 1974, 3^a ed.)^{12*}
- 1969 n° 2, *Khatchkar* (1971, 2^a ed.; 1977, 3^a ed.)^{*}
- 1970 n° 3, *Sanahin* (1974, 2^a ed.)^{*}
- 1971 n° 4, *S. Thadei Vank'*^{*}
- 1972 n° 5, *Amberd* (1978, 2^a ed.)^{*}
- 1972 n° 6, *G(h)eghard* (1976, 2^a ed.)^{*}
- 1973 n° 7, *Goshavank'*, (1982, 2^a ed.)^{*}
- 1974 n° 8, *Aghthamar*^{*}
- 1977 n° 9, *Yererukh*^{*}
- 1979 n° 10, *S. Stephanos*^{*}.
- 1982 n° 11, *Ketcharis*^{*}
- 1983 n° 12, *Am*^{*}
- 1984 n° 13, *Hagbartzin*^{*}
- 1985 n° 14, *Amaghu-Noravank'*^{cs*}
- 1986 n° 15, *Kasakhi Vank'er*
- 1986 n° 16, *Ptghni-Arudch*
- 1987 n° 17, *Gandzasar*
- 1987 n° 18, *Sevan*
- 1988 n° 19, *Gharabagh*
- 1989 n° 20, *Sorbul*
- 1992 n° 21, *Nor Djulfa*
- 1994 n° 22, *Makaravank'*
- 1998 n° 23, *Vagharshapat*

b) *Ricerca sull'Architettura Armena*, realizzata in collaborazione con la Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano, La Facoltà di Architettura del Politecnico di Yerevan, con l'Istituto d'Arte dell'Accademia delle Scienze d'Armenia RSS prima, indi Repubblica indipendente (dal 1991).

- 1970 n° 1, *Rassegna stampa*
- 1970 n° 2, *Rendiconti delle missioni scientifiche in Armenia*
- 1971 n° 3, *Bibliografia*
- 1971 n° 4, *Antologia critica*
- 1971 n° 5, *Ricerca sull'Architettura selgiuchide*
- 1971 n° 6, *La Chiesa di S. Hrip'sime*
- 1972 n° 7, *Il Tayk' durante i secoli IX-XI*
- 1974 n° 8, *Inscriptions et histoire des églises arméniennes* di A. Khat-chatrian

¹² Le pubblicazioni segnate dall'asterisco (*) sono state realizzate dalla Casa editrice Ares, le altre dalla Casa editrice OEMME.

- 1974 n° 9, *Architettura georgiana - Bibliografia*
 1974 n° 10, *Architettura armena - Fonti I*
 1974 n° 11, *Rassegna stampa*
 1974 n° 12, *Antologia critica*
 1975 n° 13, *Architettura armena. Rassegna stampa*
 1976 n° 14, *Monumenti del tipo vari*
 1977 n° 15, *Architettura armena - Fonti II*
 1977 n° 16, *Architettura armena. Rassegna stampa*
 1977 n° 17, *Consistenza e tipologia delle chiese armenie in Iran*
 1977 n° 18, *Consistenza e tipologia delle chiese armenie in Iran*
 1978 n° 19, *Architettura armena - Fonti III*
 1979 n° 20, *Corso di cultura armena*
 1980 n° 21, *Carteggio inedito di Cristoforo Castelli*
 1981 n° 22, *Silloghe delle epigrafi armenie di S. Stefano di Giulfa*
 1978 n° 23, *Rassegna stampa del II Simposio sull'arte armena*, Erevan,
 1978
 1981 n° 24, *Rassegna stampa del III Simposio sull'arte armena*, Milano,
 1981
 1986 n° 25, *Miscellanea A. Jakobson*

2. Fuori collana

- 1978: *Primo Simposio Internazionale di Arte Armena. Atti*, (Bergamo, 28-30 giugno 1975), a cura di Giulio Ieni e Levon B. Zekiyian, Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena - Milano, Accademia Armena di San Lazzaro dei PP. Mechitaristi, Venezia, San Lazzaro, XXIV + 1088, 661 figg., 16 tavv.
- 1984 *Terzo Simposio Internazionale di Arte Armena. Atti*, (1981, Milano/Vicenza/ Castelfranco V./Piazzola Sul Brenta/ enezia), a cura di Giulio Ieni e Gabriella Uluhogian, Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena - Milano, Accademia Armena di San Lazzaro dei PP. Mechitaristi, Venezia, Accademia delle Scienze dell'Armenia RSS, San Lazzaro, XXVIII + 660, 335 figg.
- 1992 *Quinto Simposio Internazionale di Arte Armena. Atti*, (VENEZIA, Milano / Bologna / Firenze, 1988, 28 maggio - 5 giugno), a cura di Boghos Levon Zekiyian, Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena, Milano, Università degli Studi di Venezia, Accademia delle Scienze d'Armenia, Venezia, San Lazzaro, XVIII + 862, 359 figg.
- 1986 *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano, curato da A. Alpago Novello, in collaborazione con Giulio Ieni, Agopik Manoukian, Alberto Pensa, Gabriella Uluhogian e B.L. Zekiyian.

1994 *La chiesa di Marmashen: un progetto di restauro per l'Armenia*, OEMME Edizioni, Milano (catalogo dell'omonima mostra).

Da notare che sul libro *Gli Armeni* (1986) il Centro non figura, ma esso può essere considerato a buon diritto come una delle pubblicazioni più emblematiche del Centro, in quanto essa rompeva, in maniera significativa, ciò che possiamo chiamare il tabù dell'editoria italiana nei riguardi del mondo armeno. Avendo altrove trattato di tale argomento, non ci torno più in questa sede, accontentandomi di rinviare agli scritti precedenti.¹³ Qui basti solo ricordare che il progetto, concepito poco dopo la fondazione del Centro, ebbe bisogno di ricerche, quasi fossero suppliche d'elemosina, che richiesero più o meno sette-otto anni per arrivare allo sbocco e trovare un editore disposto ad accogliere la proposta, anche se a costo di condizioni editoriali alquanto pesanti, data la debolezza della controparte.

Quanto ho cercato di delineare in queste brevi pagine, per sommi capi, potrà essere considerato come un primo abbozzo, una prima raccolta di materiale per una storia del Centro.

Per quanto breve ed embrionale, credo però che il presente abbozzo sia sufficiente, anzitutto, per dare un'idea di quali dimensioni sia stata l'opera promossa da Adriano Alpago Novello.

Credo al tempo stesso che tale abbozzo possa pure servire a capire quanto sia stata complessa, spesso intricata, la rete di relazioni tra persone e istituzioni, anche a livello internazionale, a livello in particolare di Stati quasi «belligeranti» (non si dimentichi che le missioni iniziano e proseguono in un'epoca pienamente segnata dalla «guerra fredda»), quali siano state quindi le difficoltà da affrontare, gli ostacoli da superare.

La storia del Centro forse serve anche a porre in evidenza un altro fatto spesso dimenticato, che in fondo la situazione reale per quanto concerne i rapporti bilaterali, non fosse in fondo disperatamente tragica, da risultare irrecuperabile, senza che ciò implicasse coinvolgimento o favore ideologico. Quanto detto, vale non solo per quanto riguardava i rapporti personali, ma anche i livelli, e gli alti livelli istituzionali.

¹³ «Presentazione» a: Aldo Ferrari (a cura di), *Le guerre di Dawit' Bēk. Un eroe armeno del XVIII secolo*, Milano, Guerini e Associati, 1997, 7-8; «Prefazione» a: *Gli Armeni lungo le strade d'Italia*. Atti del Convegno Internazionale (Torino, Genova, Livorno, 8-11 marzo 1997). Giornata di Studi a Livorno, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, XI-XII.

La grande maturità umana, culturale e diplomatica, la sensibilità e il tatto delle persone coinvolte da entrambe le parti, nonostante le difficoltà, o forse paradossalmente in virtù di quelle stesse difficoltà, nello zelo e nell'orgoglio di non lasciarsi essere soggiogate e travolte da esse, hanno dato vita ad una collaborazione scientifica, culturale, e non ultimo umana (non si possono dimenticare i tanti inviti, a titolo personale, per brevi soggiorni in Italia, indirizzati da Adriano Alpago Novello ad amici e colleghi), certamente tra le più feconde e longeve – oserei dire: *la* più feconda e longeva – nel campo degli studi armeni nel corso dell'ultimo cinquantennio.

ABSTRACT

It is five years since Adriano Alpago Novello, one of the most prominent scholars of the second half of the 20th century in the field of Armenian architecture and art, passed away on the 4th of June 2005. This article (a revision of an earlier paper, published in the web volume *Alpaghian*, a collection of articles to honour Adriano Alpago Novello's 70th anniversary, ed. by Gianclaudio Macchiarella, Scriptaweb, Napoli, 2005), wishes to commemorate him and his scholarly work in the 5th anniversary of his death. The present paper concentrates on the study of the Centro di Studi e di Documentazione della Cultura Armena (Centre for the Study and Documentation of Armenian Culture) whose foundation has been one of Alpago Novello's main achievements. Through the analysis of the process of its formation and of its developments, the writer aims at putting in light the enormous contribution given by Adriano Alpago Novello to the study and popularization in the West of Armenian art and architecture as well as more generally of Subcaucasian/Georgian art and architecture. The activities promoted by Alpago Novello and his Centre included a great variety of achievements, such as various scholarly publications, popularizing works, symposia, conferences, lectures, exhibitions and yet other forms of communication which won wider popularity for his scholarly work. It is possible to say that both series directed by Alpago Novello, the *Documenti di Architettura Armena/Documents of Armenian Architecture* and *Ricerca sull'Architettura Armena* form a true encyclopaedia of Medieval Armenian art and architecture.

KEYWORDS

Adriano Alpago Novello. Centre for the Study and Documentation of Armenian Culture. Armenian art and architecture. Caucasian/Georgian art and architecture.

TRA COSTRUZIONE E/O DISTRUZIONE

*A proposito di un tentativo di ricostruzione
del processo di autocoscienza nazionale georgiana*

Il supplemento al quarto numero 2008 della rivista italiana di geopolitica *Limes*, che promette di svelare «la verità sulla guerra in Georgia» (da copertina), cioè sul conflitto russo-georgiano dell'agosto 2008, ospita un articolo di Simona Merlo dal titolo alquanto impegnativo: *La costruzione dell'identità georgiana*.¹ Impegnativo per il lettore, perché gli lascia intravedere la possibilità di apprendere finalmente la verità; impegnativo per l'autore, perché esige una conoscenza diretta ed approfondita non solo delle vicissitudini culturali, socioeconomiche e politiche del popolo in oggetto, ma anche degli intimi e talora celati meccanismi che furono all'origine dell'identità georgiana.

Per quanto ardua, l'impresa non è impossibile, perché su tale questione si sono soffermati intellettuali sia in patria sia all'estero. Tuttavia, essa, proprio perché concentrata sulla definizione del «chi siamo», non può prescindere dalla conoscenza dell'elemento principale, attraverso il quale, fin dai tempi biblici, si estrinseca l'identità, e cioè, la lingua. In altre parole, se ci si pone il compito di indagare come, quando e perché matura l'autocoscienza nazionale georgiana, è d'obbligo conoscere quell'elemento distintivo nel quale i georgiani si identificano in opposizione con l'«altro». Tutto invece nell'articolo lascia pensare che la trattazione che segue il pomposo titolo difetta proprio di questo ingrediente fondamentale, scivolando fatalmente in una serie di errori e fraintendimenti di varia natura e vario peso che sicuramente non contribuiscono a chiarire una situazione di per sé molto complessa.

Inoltre, non si può non notare la dipendenza quasi letterale del titolo del contributo della Merlo da quella che si rivela es-

¹ S. Merlo, «La costruzione dell'identità georgiana», in *Limes*, 2008, n. 4, 105-20. Le pagine citate dell'articolo saranno indicate direttamente nel testo tra parentesi.

sere la sua Fonte principale, se non esclusiva, ossia la seconda edizione di *The Making of the Georgian Nation* di Ronald Grigor Suny.² Malgrado tale dipendenza, l'articolo in questione riesce spesso a snaturare anche il pensiero di Suny, incorrendo in una serie errori di cui ora si riferirà. Certamente, esso avrebbe avuto senso e meritato lode se avesse potuto giovare degli studi precedenti, compresi quelli in georgiano, magari mettendo in luce anche i punti deboli o la univocità di prospettiva di alcuni di questi, ma il lettore curioso di sapere avrebbe gradito anche un puro e semplice *status quaestionis* compilato in modo obiettivo. Rimane infatti il dubbio su quanto delle imprecisioni presenti in tale articolo discenda da errore in buona fede e quanto da premeditata volontà di presentare la situazione secondo un'idea preconstituita.

Già l'esordio suscita questo dubbio. A beneficio della chiarezza, riporto per intero il secondo capoverso dell'articolo:

Suddiviso tra il Nord etnicamente frazionato e privo di tradizione statale e il Sud che, al contrario, è stato in passato sede di formazioni politiche organizzate – quali i regni armeno e georgiano – il Caucaso fu riunito sotto un unico potere soltanto con la conquista russa, a partire dalla fine del XVIII secolo. Fino ad allora era stato sottoposto a influenze contrapposte: da una parte, quelle provenienti dal Vicino Oriente, culla di civiltà avanzate e durature; dall'altra, quelle originate dai popoli nomadi delle steppe eurasiatiche. Tali correnti contribuirono a rendere il Caucaso una terra di frontiera tra Europa e Asia e, dal punto di vista religioso, tra cristianesimo e islam [105].

Nascosti in queste righe, apparentemente inoffensive, ci sono diversi errori fattuali: l'affermazione che il Caucaso sia stato riunito soltanto sotto il potere russo palesemente ignora che nel XII secolo esso, in particolare l'intero Caucaso del Sud e una parte considerevole di quello settentrionale, era stato unificato sotto il regno georgiano, i cui confini politici si estendevano da Nicopse a Derbent e dall'Ossezia (ossia l'attuale Ossezia del Nord) alle province centrali dell'attuale Armenia, per non dire di altri regni (l'impero di Trebisonda) e sultanati selgiuchidi che a vario titolo rientravano nella sfera di influenza del sovrano georgiano. Inoltre, non viene menzionata neanche di sfuggita l'Alvania (*Albània caucasica*) che era stata una formazione politica altrettanto orga-

² R.G. Suny, *The Making of the Georgian Nation*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1994, 32-3.

nizzata quanto i regni armeno e georgiano citati. L'affermazione quindi che attribuisce alla Russia questa funzione unificante è in contrasto con i dati storici e pone la questione nella prospettiva russa, anziché indigena, sollevando legittimamente l'interrogativo se tale riunificazione (o una qualsivoglia unificazione) fosse davvero necessaria.

Infatti, volendo investigare la costruzione dell'identità di un popolo caucasico, non si può ignorare la sostanziale complessità delle culture nel Caucaso. Ci si deve chiedere perché mai doveva essere unito *sotto un unico potere* questo territorio, piccolo ma profondamente variegato di culture e lingue, di cui solo quelle iberocaucasiche ancora vive ammontano a 32.

Caduto l'errato presupposto della prima unificazione sotto l'impero russo (cioè XIX secolo), cade anche il successivo sillogismo che vede il Caucaso fino a quella data terreno di confronto di influenze contrapposte: innanzitutto queste influenze erano mediate dai regni locali; inoltre sono indimostrate le equazioni Europa uguale cristianesimo da un lato e Asia uguale islamismo dall'altro, tanto più che in tale dicotomia non si capisce dove l'A. collochi il Vicino Oriente, o, ancora, dove si collocherebbe l'influenza bizantina di cui non fa parola.

In sintesi, da questo travagliato passo, si ricava l'impressione che nel Caucaso si siano incontrate le culture del Vicino Oriente e quelle nomadi delle steppe eurasiatiche, ossia Europa e Asia, dunque si incontrarono cristianesimo e islam (*sic!*).

A tale prologo segue una serie di altre imprecisioni che finiscono col ricostruire la genesi dell'autocoscienza georgiana in maniera perfino diversa da quella delle fonti utilizzate dall'A. e che ora vengono esposte.

1. Errori fattuali

Dalla trattazione di questioni relative alla preistoria e alla situazione etnico-linguistica del Caucaso emergono imprecisioni che tradiscono una conoscenza della storia e della geografia della regione poco approfondita.

Ad esempio, a pagina 116 si allude alla «presenza [...] di considerevoli componenti non georgiane residenti da secoli nella regione». Con la regione l'A. intende inequivocabilmente il territorio dell'attuale Georgia, mentre con l'espressione «considerevoli componenti» – come subito precisa a scanso di equivoci – i

cosiddetti «abcasi» e gli altrettanto cosiddetti «osseti del sud», naturalmente citati senza qualifica «cosiddetti» e/o virgolette. Considerare gli attuali «abcasi» e gli osseti abitanti in Georgia *da secoli*, ossia, giusta la definizione del dizionario, da «lungo periodo di tempo come parte di una successione imprecisabile»,³ e inoltre paragonare la vetustà della loro presenza a quella degli «agiari» – ossia ac'areli – è una grave inesattezza, per chiarire la quale rimando ad un contributo di Luigi Magarotto e dello scrivente,⁴ non volendo qui ripetere l'intera argomentazione e i dati correlati. Accettare tale inesattezza è foriero di ulteriori travisamenti.

Due pagine dopo, l'A. non esita a sostenere che i mesxi sarebbero «[...] una popolazione di religione musulmana che nel 1944 era stata forzatamente deportata dalla regione di Džavaxeti [*lege Žavaxeti*] [...]» (118). È vero che, in un ben preciso contesto storico-politico, la gran parte dei mesxi è stata forzatamente islamizzata dagli ottomani, ma certificarli storicamente come *una popolazione di religione musulmana* è operazione che dà adito a non poche riserve.

Occorre sapere che nell'impero russo né i mesxi sono stati mai considerati un gruppo etnico a sé stante, né la Mesxeti ha mai costituito un'unità territoriale-amministrativa, ma ha invece compreso due province: quella di Axalcixe e quella di Axalkalaki. I risultati di censimenti ufficiali in queste due province smentiscono l'attestato rilasciato dall'A. ai mesxi di «popolazione di religione musulmana». Da questi si evince infatti che il primo gennaio 1880 nella provincia di Axalcixe erano registrate 31.182 persone tra le quali 3.748 armeni (12,0% dell'intera popolazione della provincia), 4.337 georgiani cristiano-ortodossi (14,0%), 12.963 georgiani musulmani (41,5%) e 10.133 turchi (32,5%);⁵ nella provincia di Axalkalaki risultavano invece 39.718 persone tra le quali 29.918 armeni (75,3% dell'intera popolazione della provincia), 3.532 georgiani cristiano-ortodossi (8,9%), 6.267 turchi (15,8%) e nessun georgiano musulmano.⁶

Gravi errori fattuali si registrano anche nell'esposizione di questioni banali della storia medievale della Georgia. Così, a pagina 107 si legge:

³ E.g. G. Devoto, G.C. Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 1990, 1747.

⁴ L. Magarotto, G. Shurgaia, «La Russia, la Georgia e le regioni contese. Un profilo storico», in *Studium*, 104, 2008, 725-44.

⁵ *Sbornik svedenij o Kavkaze*, 9, pod redakciej glavnogo redaktora Kavkazskago statističeskago komiteta N. Zejdlica, Tiflis, 1885, 424-5.

⁶ *Ibidem*, 422-3.

Un'esperienza di regno unitario si affermò nella regione nell'XI secolo a partire dal principato di T'ao-K'laržeti [*sic! lege* T'ao-K'laržeti] (comprendente *grosso modo* l'attuale Agiaria), una struttura statale che riuscì a sottrarsi alla dominazione araba e a governarsi sotto la dinastia dei Bagrat'ioni.

Nel periodo in questione l'attuale Ač'ara non era che una piccola provincia nella T'ao-K'laržeti altrimenti nota come «principato dei kartveli» o «*curopalatato* degli iberi» oppure, dalla fine del IX secolo, «regno dei kartveli». Tale regno nel IX-X secolo a nord confinava con il regno di Colchide (dall'attuale città di Batumi alla città storica di Ožrxe, nei pressi dell'attuale cittadina Abastumani nella provincia di Adigeni, e alla fortezza Cixisžvari, situata alla sorgente del Šavc'q'ala nella provincia di Boržomi) e con la Kartli interna (comprendeva quindi la provincia di Trialeti), a est con l'emirato di Tbilisi (dalla città di Axalkalaki si estendeva per ben 40 km più a est) e con il regno armeno (comprendeva quindi le province di Ašoc'k', Tašir e Zarištean, mentre quella di Vanand faceva parte del regno armeno), a sud raggiungeva il lago di Van, *grosso modo*, tra le città di Arčeš e Xlat', a ovest confinava con l'impero bizantino all'incirca all'altezza di 40 km a est dall'attuale Erzerum. Dunque, nel periodo discusso la T'ao-K'laržeti comprendeva, oltre l'attuale Ač'ara, una buona parte della regione dell'attuale Kartli, una buona parte dell'attuale Armenia e un vastissimo territorio che oggi si trova in Turchia. Nessun *grosso modo* può giustificare la *grossolana* approssimazione dei suoi confini politici con l'attuale Ač'ara.

Inoltre, la T'ao-K'laržeti non poteva sottrarsi alla dominazione araba perché, pur avendo subito una devastante invasione nel 735 da parte del condottiero Marwān ibn Muḥammad (in seguito califfo), non era mai stata realmente assoggettata. Questo spiega perché, dopo aver perso la battaglia contro gli arabi in Kartli, il principe reggente Ašot' all'inizio del IX secolo si ritirò con il suo seguito nella Georgia del Sud, nella città di Art'anuži (oggi un villaggio in Turchia), dove, sotto il protettorato bizantino, cominciò la costruzione di quello che prima sarebbe diventato principato sotto la sua guida tra l'813 e l'830, e poi, sotto il suo pronipote Adarnase II (888-923), regno dei kartveli.

Infine, pur con tutta la buona volontà, non si riesce a capire *quando* e *come* sarebbe stato creato uno Stato unitario «[...] a partire dal principato di T'ao-K'laržeti [...]», e poi come mai «a partire dal 1008 [...] sarebbe apparsa] la denominazione "Sakarvelo"» (107).

Le frasi citate costituiscono in realtà un sunto di quanto scrive Suny nel citato *The Making of the Georgian Nation*,⁷ segnalato pure dall'A.; tuttavia esse non spiegano come andarono realmente le cose. I fatti sono i seguenti: nel 978 sul trono del regno di Abcasia sale Bagrat' III Bagrat'ioni (978-1014) che, in linea paterna rappresentava il ramo sud-occidentale della dinastia reale georgiana, mentre in quella materna discendeva dai re abcasì, e quindi, aveva pretese legittime al trono di tutta la Georgia. Dopo la morte del padre Gurgen, che regnava su una parte di T'ao-K'laržeti – regioni settentrionali di T'ao (detta anche Amier T'ao «Cist'ao»), Šavšeti (a sud-est dell'attuale Ač'ara), K'laržeti (a sud-ovest dell'attuale Ač'ara), Samcxe (a nord-est dell'attuale Ač'ara) e Žavaxeti (a sud-est di Samcxe)⁸ – nel 1008 Bagrat' diventò l'unico sovrano della Georgia unita.

In ultima istanza, va messo in evidenza che «[...] la denominazione “Sakartvelo” (comunemente tradotta nelle lingue occidentali come “Georgia”), in uso ancora oggi» (107), non compare per la prima volta nel 1008, contrariamente a quanto vorrebbe l'A., debitrice di Suny a sua volta debitore di David Lang e di Giorgi Melikišvili,⁹ bensì nel X secolo, ma per saperlo bisogna conoscere sia le fonti sia la letteratura specialistica in lingua.

Altri aspetti del tardo medioevo georgiano sono presentati in maniera approssimativa:

Alla fine del regno di Tamar la Georgia tornò a essere una congerie di piccoli regni e principati: a est Kartli e K'axeti, a ovest Imereti, Svaneti, Mingrelia, Guria, Abkhazia e Samcxe-Saatabago [107].

L'A. suffraga la sua tesi richiamando sempre l'autorità di Suny che, però, presenta in maniera un po' più precisa la situazione di per sé complessa, perché descrive per tappe la frantumazione del regno unificato georgiano.¹⁰ L'affermazione, così come formulata dall'A., è invece errata, poiché prima della unificazione della Georgia, come già detto sotto Bagrat' III, essa non era mai stata una «congerie» – cioè *ammasso confuso* – «di piccoli regni e principati» e quindi non poteva *tornare ad essere* quella che non era mai stata.

⁷ Suny, *op. cit.*, 32-3.

⁸ Già questo elenco parziale delle regioni del regno di T'ao-K'laržeti dimostra quando sia errata la sua identificazione con l'attuale Ač'ara.

⁹ Suny, *op. cit.*, 345 (nota 38). Le fonti indicate dall'autore sono: D.M. Lang, *The Georgians*, London, Thames and Hudson, 1966, 57, 75-6 e G. Melikišvili, *Ķ istorii drevnej Gruzii*, Tbilisi, Akademija Nauk Gruzinkoj SSR, 1959, 45.

¹⁰ Si veda Suny, *op. cit.*, 45-6.

Ma questo non è l'unico errore che il brano succitato, pur nella sua brevità, contiene. La frantumazione della Georgia nel modo descritto dall'A. non avvenne «alla fine del regno di Tamar» che morì all'incirca nel 1210 (secondo le fonti nel 1207, nel 1210 o nel 1213).¹¹ Il regno georgiano si disintegrò *qualche secolo più tardi*, come il consiglio reale di Kartli sotto K'onst'ant'ine II (1478/9-1505) riconobbe ufficialmente nel 1490, ma *neanche in quella occasione* sorsero tutti quegli Stati elencati dall'A., bensì solo tre regni – Kartli, K'axeti e Imereti – e un principato, Samcxe-Saatabago.¹²

L'approssimativa conoscenza della cultura georgiana affiora non appena l'A. smette di citare *ad litteram*, parafrasando con parole sue notizie attinte da altri. Ne abbiamo un esempio quando discute una tradizione medievale, secondo la quale il giudizio universale si svolgerà in georgiano. A opinione dell'A., tale idea sarebbe stata «[...] attinta da scritti medievali georgiani come, ad esempio, dagli inni di Ioane-Zosime, un poeta e cronachista del X secolo [...]» (118), invece tale idea non si trova *negli* «inni di Ioane-Zosime», bensì *in un solo* inno, la cui attribuzione a Ioane-Zosime è dubbia, come ben sanno gli addetti ai lavori. Inoltre, l'idea in questione si trova non *negli* «scritti medievali georgiani», bensì sempre *in un solo* inno, che in tal senso costituisce un *unicum* nella letteratura georgiana. E ancora, Ioane-Zosime fu un insigne filologo, liturgista, copista o, se si vuole, anche innografo, ma non è mai stato uno storico o «cronachista».

L'idea espressa a pagina 109 – «L'adesione della Georgia al cristianesimo, secondo la fede dei primi sette concili ecumenici [...]» – sembra attinta da un lavoro dello scrivente,¹³ ma l'A., riportandola senza citare la fonte, ne travisa il senso: io parlavo del fondamento canonico-dottrinale dell'autocefalia di una Chiesa che deve essere basata sulla «professione della fede ortodossa, cioè quella definita dai primi sette concili ecumenici». L'A. parla

¹¹ *Sakartvelos ist'oriis nark'vevebi rva t'omad*, 3, *Sakartvelo XI-XV sauk'uneebši*, Tbilisi, Sabč'ota Sakartvelo, 1979, 43, 339, 8, 53; Ž. Odišeli, «Kartuli ist'oriuli kronologiis erti sak'itxi», in *Cisk'ari*, 1976, n. 1, 118-25; G. Sanik'ize, L. Sanik'ize, *Ubis ist'oria*, 1, *Kartuli basilografiia (mepeta nusxa)*, Tbilisi, 1992, 46, 48.

¹² In italiano si veda G. Shurgaia, *La Chiesa ortodossa di Georgia ieri e oggi*, in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e Chiese dell'Oriente Cristiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2008 (Studi di storia, 44), 249-303.

¹³ Id., *La spiritualità georgiana: Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisze*, presentazione di Levan Menabde, Roma, Edizioni Studium, 2003 (La Spiritualità Cristiana Orientale, 3), 36.

invece dell'«adesione della Georgia al cristianesimo, secondo la fede dei primi sette concili ecumenici», il che è un assoluto assurdo storico, perché quando il cristianesimo divenne religione di Stato in Georgia, nel 337 circa, era stato tenuto – fino a prova contraria – un solo concilio ecumenico, per capirci, quello di Nicea; e in quell'epoca l'ortodossia implicava solamente la condanna dell'arianesimo. Di conseguenza, non si possono appiattare nella stessa prospettiva cronologica l'adesione della Georgia al cristianesimo e «i persiani sciiti, gli arabi sunniti o gli stessi armeni non calcedonesi» (109). Non dicendo, inoltre, neppure una parola dell'accettazione e/o rifiuto delle risoluzioni del concilio ecumenico tenutosi a Calcedonia nel 451, l'A. dimostra di non conoscere il fitto dibattito nato intorno al collegamento tra l'adesione a Calcedonia e la *formazione dell'autocoscienza nazionale* dei popoli caucasici.

Anche al di fuori del medioevo, l'informazione non è scientificamente rigorosa. Risulta infatti una approssimazione eclatante la spiegazione della teoria linguistica di Ilia Č'avč'avaze, sulla quale pure esiste una cospicua bibliografia. Così, quella che fu una vera e propria battaglia linguistica e culturale, condotta da Ilia a livello teorico e pratico, viene ridotta dall'A. all'«[...]utilizzo nella poesia e nella prosa della lingua dei contadini, quale «autentico georgiano» [...]» (112).

Parlando della Georgia degli anni Venti del XX secolo, l'A. incorre in evidenti anacronismi ed approssimazioni fattuali, quando afferma:

L'opportunità o meno di creare una repubblica unitaria nel Caucaso meridionale era stata peraltro al centro di un aspro confronto tra Lenin, ormai alla vigilia della morte, timoroso di eccitare i sentimenti nazionali, e Stalin, sostenitore della linea dura nei confronti delle piccole repubbliche «che giocano all'indipendenza». La dirigenza bolscevica georgiana contraria alla fusione tra le repubbliche era non soltanto sconfitta, ma pure accusata di nazionalismo e sottoposta a epurazione; l'operazione fu condotta dal georgiano Sergo Ordžonikidze [115-6].

Tutta l'argomentazione in merito è imperniata su un equivoco, perché Lenin si oppose, in realtà, *non alla creazione* della Repubblica Socialista Sovietica Federata Transcaucasica, *bensì al modello* dell'organizzazione statale dell'Unione Sovietica secondo il *progetto di Stalin*, noto agli specialisti come *piano di autonomizzazione*, che prevedeva di inglobare Ucraina, Bielorussia, Azerbaigian, Georgia e Armenia nella Russia sovietica come repubbliche autonome. Non

vi fu alcun «aspro confronto» tra Lenin e Stalin, che ritirò il suo *piano di autonomizzazione*, e il partito approvò la direttiva di Lenin *Sulla questione etnica o autonomizzazione*. È invece chiaro che Lenin e Stalin furono d'accordo sulla questione caucasica: il Primo Congresso dei Soviet della Transcaucasia, tenuto a Baku dal 10 al 13 dicembre 1922, sancì la creazione della Repubblica Socialista Sovietica Federata Transcaucasica che così entrò nell'Unione Sovietica.

Allo stesso modo è approssimata la notizia secondo la quale il padre di Zviad Gamsaxurdia, K'onst'ant'ine, sarebbe stato «[...] uno dei pochi letterati sopravvissuti alle epurazioni degli anni Trenta [...]» (118).

Innanzitutto, K'onst'ant'ine Gamsaxurdia fu una insigne personalità non perché non incorse nelle repressioni, ma perché è stato uno dei più grandi scrittori georgiani, cosa che sfugge all'A. che sembra volerlo incolpare tra le righe di esser stato un *sopravvissuto*. In secondo luogo, egli non fu l'unico «sopravvissuto», perché della prima generazione di scrittori del Novecento *sopravvissero* molti altri. Non desidero entrare nel merito della questione fornendo elenchi che pure lo specialista interessato non faticherebbe a desumere dalle fonti coeve.

Alquanto approssimata è anche la trattazione della protesta di Tbilisi dell'aprile 1989 che il Cremlino soffocò nel sangue il 9 aprile. Secondo l'A., solo la dispersione della folla «con la violenza» da parte delle «truppe del ministero dell'Interno sovietico» convertì «[...] quelle che in fondo non erano che proteste per i presunti privilegi goduti dalle autonomie in un preciso disegno politico, l'indipendenza da Mosca» (120). Per suffragare questa tesi viene citato Ronald Suny, il quale dice invece – ed a ragione – che il massacro trasformò il movimento nazionale in un movimento radicale contro il regime sovietico responsabile del massacro.

L'A. dimostra di ignorare persino il motivo che causò la manifestazione di protesta: essa non cominciò per porre fine alla *reale* (non *presunta*, ma *reale realmente*, come sarà chiarito qualche riga sotto) discriminazione della popolazione georgiana in Abcasia, bensì per impedire agli «abcasi» di staccare l'Abcasia dalla Georgia, violandone la Costituzione e ledendo i diritti dell'82,2% della popolazione non «abcasa» della regione (ossia, per essere proprio chiari, «della repubblica autonoma di Abcasia»¹⁴). Inoltre, non fu

¹⁴ A beneficio della chiarezza rammento che, nella struttura dell'Unione Sovietica, solo le repubbliche federate erano soggetti sovrani e dotati, oltre che

il massacro a spingere i georgiani a chiedere l'indipendenza del loro Paese, come vorrebbe l'A.¹⁵

Si sa invece che tutto ciò avvenne in un clima in cui l'Unione Sovietica, scossa dalle fondamenta, cercava di salvare l'unità dello Stato perseguendo la vecchia politica zarista del *divide et impera*: cioè, aizzando le etnie le une contro le altre per far intervenire la Russia come l'unica mediatrice possibile. Questo fu lo scenario, ad esempio, nella regione autonoma del Nagorno-Karabach che nel febbraio 1988, con un *referendum* popolare, dichiarò la propria uscita dall'Azerbaigian per entrare nella Repubblica armena, il cui Soviet Supremo il 15 giugno 1988 deliberò di appoggiare questa iniziativa.

Sulla scorta di questo evento, il 17 giugno 1988 un gruppo di intellettuali «abcasi», con a capo lo scrittore Aleksi Gogua, indirizzò alla XIX conferenza *in fieri* del Partito Comunista (d'ora in poi – PC) dell'Unione Sovietica una lettera nota come «Lettera abcasa», chiedendo al potere centrale che l'Abcasia fosse costituita in repubblica federata¹⁶ (possibilità non contemplata da nessuna costituzione). Verso la fine di novembre fu istituito il Forum popolare «abcaso», Aidgilara, che trovò il pieno appoggio della dirigenza politica «abcasa» della Repubblica Autonoma Socialista Sovietica (d'ora in poi RASS). Il 18 marzo 1989 nel villaggio di Lixni (provincia di Gudauta) si riunirono 30 mila «abcasi» (cioè, uno su tre) che dichiararono l'uscita dell'Abcasia dalla Georgia, informandone il governo dell'Unione Sovietica e scavalcando la dirigenza della Repubblica Socialista Sovietica (d'ora in poi RSS) di

della costituzione dell'Unione, anche di una propria costituzione e del diritto a uscire dall'Unione stessa. Le repubbliche autonome e le regioni autonome, individuate all'interno delle repubbliche federate, non avevano invece una propria costituzione, né, tanto meno, il diritto costituzionale di emanciparsi dalla struttura (cioè, dalla repubblica federata) di cui facevano parte. Sicché il distacco della repubblica autonoma di Abcasia dalla repubblica federata in cui si trovava, ossia la Georgia, non era legittima ai sensi della costituzione.

¹⁵ Ribadisco che la decisione di uscita dall'Unione Sovietica di una repubblica federata era invece legittima e possibile secondo la Costituzione federale. Essa maturava in Georgia da prima di questi eventi e, in ogni caso, i due meccanismi di richiesta di indipendenza non possono essere messi sullo stesso piano. L'esposizione poco chiara di questi eventi potrebbe anche celare una errata comprensione della definizione politica di *avtonomnaja respublika* «repubblica autonoma», ma preferisco pensare che non sia così.

¹⁶ O. Bgažba, S. Lakoba, *Istorija Abchazii s drevnejšich vremen do našich dnei*, karty sostavlennye Ju.N. Voronovym, vypolnenny A.S. Agumaa, Soxumi, 2007, 414; *Nark'vevebi Sakartvelos ist'oriidan, Apxazeti uzvelesi droidan dyemde*, Tbilisi, Int'elekt'i, 2007, 339.

Georgia; la dichiarazione fu firmata dai più alti dirigenti «abcasi» della RASS di Abcasia.¹⁷ Furono quindi queste decisioni secessioniste, appoggiate dal Cremlino – motivi *ben diversi* da quelli proposti dall’A. o, addirittura taciuti – a scatenare la *legittima* protesta la sera del 4 aprile 1989. *Il giorno dopo*, il 5 aprile – dunque ben 4 giorni prima del massacro –, quando i manifestanti avvertirono il pericolo che la propaganda mediatica pilotata dalla dirigenza politica georgiana l’avrebbe battezzata come espressione di odio contro il popolo «abcaso» (ovviamente, per non entrare in rotta di collisione con la dirigenza russa), denunciarono ormai senza mezzi termini la tradizionale *longa manus* della Russia nella questione «abcasa» e chiesero l’uscita dall’Unione Sovietica, come era previsto sia dalla Costituzione dell’Unione Sovietica sia da quella della RSS di Georgia.¹⁸

Nel breve passo succitato l’A. incorre in un’altra grave inesattezza, quando ritiene esecutori materiali del massacro le non meglio identificate «truppe del ministero dell’Interno sovietico». Se ella avesse letto gli atti dell’inchiesta del I Congresso dei Deputati del Popolo dell’Unione Sovietica, avrebbe senz’altro appreso che contro il *meeting* pacifico intervennero diversi gruppi delle truppe interne, dell’Armata rossa e dei reparti speciali della polizia, che agivano in forza di un mandato speciale della più alta dirigenza politica dell’Unione Sovietica, con il beneplacito di quella della RSS di Georgia. Nella riunione del Comitato Centrale del PC dell’Unione Sovietica, presieduta il 7 aprile 1989 da Egor Ligačev, membro del *bureau* politico, nonché segretario del Comitato Centrale del partito, i membri del *bureau* politico, alcuni segretari del Comitato Centrale, il ministro alla difesa, il presidente del comitato della sicurezza nazionale (KGB), il viceministro degli interni ed altri alti dirigenti politici ordinarono ai ministeri della difesa e degli interni di liberare lo spazio davanti al Soviet Su-

¹⁷ «Обращение General’nomu sekretarju CK KPSS, Predsedatelju Prezidiuma Verchovnogo Soveta SSSR tov. M. S. Gorbačevu, kopija Predsedatelju Soveta Ministrov SSSR tov. N. I. Ryžkovu, prezidentu AN SSSR akademiku G.I. Marčuku, direktoru Instituta marksizma-leninizma pri CK KPSS akademiku G. L. Smirnovu, direktoru Instituta rosudarstva i prava AN SSSR akademiku V. I. Kudrjavcev, direktoru Instituta ètnografii im. Miklucho-Maklaja AN SSSR akademiku Ju. V. Bromleju», in *Sovetskaja Abchazija*, 58 (18205), 24.03.1989, 2.

¹⁸ «Mjime dyebis kronik’a», in *K’omunist’i*, 85 (20426), 12.04.1989, 2; rist. in *9 ap’rili*, Tbilisi, Merani, Sabč’ota Sakartvelo, 1990, 44; T. Šavguliže, «Sakartvelos SSR umaylesi sabč’os k. Tbilissī 1989 c’lis 9 ap’rils momxdari amebis garemoebata gamomk’vlevi k’omisiis dask’vna», in *K’omunist’i*, 224 (20565), 28.09.1989, 2; rist. in *9 ap’rili*, cit., 519; G. Q’oranašvili, *9 ap’rili: miti da sinamdvile (ist’orik’osis v’altaxedvit)*, Tbilisi, Axali Sakartvelo, 2001, 29-30.

premo della RSS di Georgia (qualsiasi cosa questo volesse dire, compresa l'introduzione delle leggi speciali), dove stazionavano giorno e notte i dimostranti. L'operazione fu affidata al primo viceministro della difesa dell'Unione Sovietica K.A. Kočetov e al comandante in capo dell'Armata rossa nel Caucaso, colonnello-generale Igor' Rodionov,¹⁹ cui furono subordinate tutte le forze armate e di pubblica sicurezza, agli ordini del vicecomandante delle truppe della regione militare del Caucaso del Sud, I. Kuznecov, e del direttore del Dipartimento operativo delle truppe interne I. Efimov. Le presunte «truppe del ministero dell'Interno sovietico» in realtà erano costituite dal 4° reggimento di fanteria meccanizzata della Divisione speciale (650 uomini di Mosca), dalle truppe speciali della polizia – OMON (120 uomini di Perm', 40 uomini di Voronež), dal personale dell'accademia di polizia (450 uomini di Gor'kij), dall'8° reggimento di fanteria meccanizzata (650 uomini di Tbilisi), dai reparti del ministero degli interni della RSS di Georgia (250 uomini) e un reggimento delle truppe aviotrasportate (440 uomini), in tutto, 2250 uomini. Erano inoltre supportati da sei veicoli da trasporto truppe (VTT=BTR), otto veicoli da combattimento corazzati della fanteria (VCC=BMP), quattro autopompe e due ambulanze.²⁰ Questo elenco potrà apparire frutto di pignoleria ma è sempre bene sapere di cosa si sta parlando.

La precisione non contraddistingue l'A. neanche quando dice della Russia che

La mancanza di barriere naturali rendeva l'allargamento dei territori imperiali una necessità dello Stato stesso, una garanzia di sopravvivenza, poiché in gioco non era soltanto la potenza della Russia, ma la sua stessa esistenza [109].

Poiché l'A. non suole citare le fonti, ignoro se questa sia una sua idea. A prescindere da ciò, non serve una approfondita conoscenza geografica per confutare la *tesi* sull'assenza «di barriere naturali» per la Russia. In direzione dell'est non era forse sufficiente una barriera naturale come la catena montuosa degli Urali, con la

¹⁹ Notiamo per inciso che si tratta dello stesso Rodionov che Boris Eltsyn nel 1996 promosse a ministro della difesa.

²⁰ «1989 c'lis 9 ap'rils kalak Tbilisši momxdari ambebis gamosazieblad SSR K'avširis saxalxo dep'utat'ebis p'irveli q'rilobis mier šekmnili k'omisiis tavmždomaris A. A. Sobčak'is moxseneba», in *K'omunist'i*, 298 (20644), 28.12.1989, 2-3; rist. in *9 ap'rili*, cit., 616, 626-7; Anatolij Sobčak, *Tbilisis žamt'exili, anu 1989 c'lis sisxlani k'vira*, Tbilisi, Samšoblo, 2000, 12, 162-3.

cima Narodnaja Gora di 1894 m di altezza?! Oppure, in direzione del sud non era sufficiente il Caucaso, con la cima Elbrus di 5642 m di altezza?! Eppure, persino queste barriere, credo ben visibili, non hanno potuto fermarne l'espansione. Inoltre, forse qualcuno – che senz'altro non sarò io – potrebbe anche essere d'accordo che dall'espansione della Russia dipendeva «la sua stessa esistenza», ma è curioso notare che l'A. non senta il bisogno di giustificare argomentando questo *singolare* «diritto all'espansione» riservato esclusivamente alla Russia.

2. *Approssimazioni concettuali e imprecisioni stilistiche*

Accanto a errori fattuali, nel testo abbondano affermazioni generiche e imprecise. Leggendo, ad esempio, che il regno di Tamar «[...] si estendeva dal Mar Nero al Caspio e dal Caucaso ai khanati musulmani del Sud [...]» (107), non si capisce se si tratta del Caucaso settentrionale o di quello meridionale, oppure della catena montuosa stessa del Caucaso. Parimenti non è chiaro in che punto del sud si trovavano i «khanati musulmani». Risulta quindi che tali asserzioni non apportano alcun chiarimento al lettore digiuno di storia georgiana, per il quale restano comunque sfumati i confini settentrionali e meridionali del regno di Tamar.

Alla stessa pagina 107 si legge:

Fino alla sottomissione agli zar russi, la Georgia occidentale sarebbe rimasta sotto l'influsso culturale e politico dell'impero ottomano, mentre l'orientale sarebbe entrata nella sfera di influenza persiana [107].

Naturalmente, non è precisato *in quale periodo* si è verificata una tale circostanza. Dal contesto si capisce che tutto ciò avvenne subito *dopo la fine* del regno di Tamar, il che, naturalmente, non è sostenibile. Ad ogni modo, lo stile involuto di queste affermazioni non consente di capire di cosa realmente si tratti. È altrettanto opinabile parlare di influsso culturale ottomano sulla Georgia, perché, mentre è innegabile che tra Persia e Georgia, oltre tumultuose vicende belliche, intercorsero anche fecondi rapporti culturali, lo stesso non si può dire delle relazioni georgiano-ottomane. È legittimo invece parlare, con precisi riferimenti cronologici, della sfera di influenza ottomana. Queste apparenti sottigliezze sono di normale amministrazione per gli specialisti.

L'A., proseguendo sempre alla stessa pagina 107, afferma:

In Georgia, come hanno messo in evidenza gli studi sulla formazione della nazione georgiana, il fattore religioso è stato – insieme alla lingua kartvelica – uno degli elementi caratterizzanti l'identità nazionale.

Lo sfoggio di erudizione nel citare una esotica «lingua kartvelica» è nel contesto del tutto inutile, perché sarebbe bastato dire semplicemente «lingua». Fin qui l'errore è veniale, ma lo diventa meno quando, qualche riga sotto, a pagina 109 (108 è occupata da una mappa dal titolo accattivante «Tra Lenin e Stalin») si afferma l'importanza «di fede cristiana e lingua kartvelica per determinare l'identità georgiana», perché questa frase equivarrebbe a dire che l'identità italiana riposa *sulla lingua neolatina*. In altre parole, il georgiano non è *l'unica* lingua kartvelica, sicché la frase risulta infelice.

Nel periodo zarista, secondo l'A.,

La specificità di questa regione strategica [si intende il Caucaso] fu riconosciuta dal potere centrale con l'istituzione della carica di viceré, che veniva a sostituire la precedente di governatore generale di cui era stato investito fino ad allora il capo dell'amministrazione imperiale del Caucaso [110-11].

In primis, l'A. non precisa la data di questo avvenimento; dal contesto si intuisce che la carica in questione sia stata introdotta nel 1828-9, ma, in realtà, si trattò dell'anno 1844. Secondo, il termine russo *namestnik*, alla lettera «colui che sta al posto di qualcun altro», corrisponde con maggiore proprietà all'espressione «luogotenente dell'imperatore». Dunque, sarebbe stato opportuno spiegare al lettore in due parole che cosa cambiava concretamente la sostituzione della carica di *glavnoupravljajuščij* «governatore generale» con quella di «luogotenente dell'imperatore». A dire dell'A., si è trattato «[...] di una presenza politica “forte”, sostenuta da presidi militari [...]», ma questa chiarificazione evanescente, in realtà, non chiarisce nulla. Non si capisce che cosa voglia dire questa «presenza politica “forte”», soprattutto perché non era, certo, «debole» neanche la carica di governatore generale che fu reintrodotta nel Caucaso proprio nel periodo che segnò il ritorno delle forze reazionarie nell'impero russo, ossia nel 1882 sotto Alessandro III (1881-94). L'A. non nota che, a differenza del governatore generale, il luogotenente dell'imperatore aveva autorità illimitata, decideva in maniera indipendente dai ministeri imperiali qualsiasi questione nella regione e si relazionava direttamente con l'imperatore. Egualmente all'A. sfuggono i risultati effettivi di

questa riforma amministrativa nel Caucaso, che invece non sono sfuggiti agli specialisti.²¹

A pagina 111 l'A. fa propria la tesi di Stephen Jones, secondo il quale il dominio imperiale «non soltanto [ha] unito il territorio georgiano precedentemente diviso, ma riattivato un senso di identità georgiana», affermazione, di per sé, non sbagliata. Nondimeno, l'A., sviluppandola, la estremizza, privando di qualsiasi valore il punto cardine dell'intera valutazione. Così, la *riattivazione* di Jones diventa la *formazione*, cioè, la *genesì* della coscienza nazionale georgiana, quando l'A. afferma:

Paradossalmente, fu proprio la riunione dei territori della Georgia storica sotto un unico potere a favorire la formazione di un'identità nazionale moderna nelle élite georgiane. Tale processo subì un'accelerazione quando i rampolli delle famiglie nobili cominciarono ad andare a studiare nelle università russe, entrando in contatto con studenti di altre nazionalità, polacchi *in primis*, sensibili al discorso nazionale [111];

o quando subito dopo sentenzia:

Un moderno senso di identità nazionale sorse in Georgia piuttosto tardivamente e coinvolse inizialmente soltanto una ristretta cerchia di intellettuali, perlopiù nobili [111].

Come abbiamo visto, nella citata asserzione Jones non aveva parlato né della riunificazione della Georgia *storica* – perché probabilmente sapeva che al di fuori dell'impero russo erano ancora rimaste province sud-occidentali della Georgia storica, – né della *genesì* dell'identità nazionale – seppur nel senso moderno – in un periodo non meglio identificato, perché probabilmente sapeva che la formazione di questa identità era cominciata ben prima dell'Ottocento (periodo al quale allude l'A.).

Tuttavia, se in Europa si comincia a parlare di Stati nazionali a partire dal XIX secolo, questo non significa affatto che simili Stati non potevano sorgere prima o altrove. Al regno fondato all'inizio del IX secolo da Ašot' curopalate (813-30) fu dato il nome di «regno dei kartveli» o a quello esistito tra il 780 e il 978 in Georgia occidentale «regno degli abcasi» o, ancora, a quello unificato tra questi due sotto Bagrat' III «re degli abcasi e kartveli», evidentemente perché si trattava del regno governato da abcasi (rammento che gli abcasi storici, di lingua georgiana e di fede cristiano-ortodossa, non devono essere confusi con gli

²¹ E.g. Š. Čxet'ia, «Rusuli mmartvelobis sist'ema Sakartveloši», in *Sakartvelos saxelmč'ipo muzeumis moambe*, 12, 1944, 70-1 e *passim*.

attuali «abcasi», ossia *apsua*, di lingua omonima e storicamente di fede musulmano-sunnita o pagani) e kartveli. Significava parimenti che l'unificazione dei due regni georgiani realizzava politicamente la ormai maturata coscienza di appartenere ad uno Stato nazionale che pure includeva altre etnie. A tale conclusione si giunge analizzando le fonti e la letteratura specialistica non di seconda mano, dal momento che la terminologia politica adoperata nelle fonti storiche testimonia passo per passo la maturazione di questa consapevolezza identitaria. Inoltre, la stampa periodica georgiana negli anni Settanta-Ottanta del XX secolo ha accolto un ampio dibattito, teso ad appurare come era stato definito ed espresso il carattere nazionale georgiano nelle fonti storico-letterarie nazionali. Di questa identità ho discusso nel mio già citato volume *La spiritualità georgiana: Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo di Ioane Sabanisze*.

Rimane parziale l'esposizione dell'annessione della Georgia all'impero russo. È impreciso dire che «[...] i territori della Georgia occidentale fino ad allora [erano] divisi tra il regno di Imereti e i principati di Mingrelia e Guria [...]» (110). In realtà, i principati di Mingrelia e di Guria facevano parte del regno di Imereti, ma erano governati da *élites* rappresentanti di forze centrifughe. Proprio ad esse si appoggiò lo zar Alessandro I (1801-25) contro il re Solomon II di Imereti, quando «protesse» il 2 dicembre 1803 il principe di Mingrelia, Grigol Dadiani, ormai quasi annientato dal re, e il 19 giugno 1810, quello di Guria, Mamia V Gurieli: l'attualizzazione dell'antica politica del *divide et impera* rese più facile l'occupazione militare del resto di Imereti. Gli esponenti dello zarismo non hanno mai nascosto che le richieste insistenti di Grigol Dadiani di difenderlo *dal proprio signore*, re di Imereti, alimentavano i sogni dell'impero russo di occupare, dietro un pretesto «legittimo», l'intera Georgia. Questi aspetti fondamentali restano del tutto ignorati dall'A. che si limita ad annotare: «[...] la Mingrelia sarebbe passata sotto la protezione russa nel 1803, la Guria nel 1810, l'Imereti nel 1811 [...]» (110).

Le stesse grossolane approssimazioni si incontrano anche nella trattazione del periodo moderno. Ad esempio, ella è fuori strada quando asserisce che la «[...] ricerca delle proprie radici [...] e] l'interesse per il passato e la storia nazionale» (112) era cominciato solo negli anni Trenta-Quaranta del XIX secolo. È parimenti falso affermare che i protagonisti di questa ricerca sarebbero stati «alcuni scrittori aristocratici, quali Aleksandre Č'avč'avadze, Grigol Orbeliani e Nik'oloz Baratašvili» (112). Le personalità menzionate

sono i più celebri esponenti del romanticismo georgiano, eppure i pensatori che «[...] si erano messi in ricerca delle proprie radici, nell'interesse per il passato e la storia nazionale» non furono né solo scrittori *aristocratici* (qualifica sottolineata dall'A. solo perché contenuta nella sua Fonte per antonomasia, cioè, Ronald Suny!)²² né solo questi tre.

È lecito chiedersi come sia possibile occuparsi di quella che l'A. chiama «costruzione dell'identità georgiana» nell'Ottocento, senza nemmeno nominare la congiura della nobiltà georgiana del 1832 che, anche per la sconfitta che subì, segnò profondamente l'intero processo formativo di quella «identità». Naturalmente, la suddetta congiura non era certo sfuggita alla Fonte ma, anche questa volta, l'A. ha dimostrato di non essere in condizioni di valutare i dati di maggiore e minore rilevanza per la sua indagine.

Un grave anacronismo si osserva anche quando l'A. tocca, seppur di sfuggita, la storia della regione georgiana recentemente contesa tra la Georgia e la Russia, dicendo: «[...] l'Ossezia del Sud fu dichiarata regione autonoma nell'aprile 1922 [...]» (116). In realtà, all'epoca l'Ossezia del Sud *non esisteva* e quindi non poteva essere dichiarata regione autonoma; esisteva invece la *regione di Cxinvali* che nell'aprile 1922, per l'appunto, fu *trasformata* nella regione autonoma chiamata Ossezia del Sud.

Alle volte, i dati forniti sono anche affidabili, ma pur nella loro banalità, rimangono – si crederebbe *volutamente* – parziali. A titolo esemplificativo, è corretta l'affermazione contenuta a pagina 113, secondo la quale Tbilisi nel XIX secolo sarebbe stata «una città multi-etnica», ma dall'«accurato» elenco dei popoli abitanti della capitale *georgiana* (che per l'A. è solo «il capoluogo del potere russo nel Caucaso») sfuggono, paradossalmente, *i georgiani*. Le fonti invece mostrano che, ad esempio, nel 1897, tra 159.590 abitanti di Tbilisi 47.133 erano armeni (29,5% dell'intera popolazione della città), 44.823 russi (28,1%), 42.206 georgiani (26,4%), 5.557 tatars (3,5%), 4.133 polacchi (2,6%), 2.935 ebrei (1,8%), 2.902 tedeschi (1,8%), 2.681 ucraini (1,7%), 1.485 persiani (0,9%), 1.238 greci (0,8%), 865 osseti (0,5%), 220 kurdi (0,1%). Erano inoltre presenti altre etnie, le cui singole rappresentanze non superavano le 1000 unità, ossia lo 0,6% dell'intera popolazione della capitale georgiana.²³ Tuttavia, la città era *linguisticamente e culturalmente*

²² («By virtue both of their aristocratic status and their intellectual abilities [...]») Suny, *op. cit.*, 124.

²³ *Pervaja vseobščaja perepis' naselenija Rossijskoj imperii, 1897*, t. LXIX. *Tiflisskaja gubernija*, Sankt-Peterburg, 1905, 182-5.

georgiana. Tant'è che il russo D. Kobjakov, consigliere del redattore in capo del Comitato statistico per il Caucaso, nel 1876 scriveva: «La questione della lingua madre in relazione alla popolazione di Tbilisi presentava particolare rilevanza e interesse, in quanto, come è noto, la lingua georgiana costituisce a Tbilisi la principale lingua di comunicazione della quotidianità. E perciò molti armeni, non conoscendo l'armeno, parlavano in georgiano e così, di regola, dovevano considerare il georgiano propria lingua madre». ²⁴ Poiché dunque il criterio della lingua madre avrebbe potuto falsare la composizione nazionale della città, si decise di registrare gli armeni come tali anche se non conoscevano la lingua armena. Il grande poeta georgiano, Ak'ak'i C'ereteli, che nel 1879 aveva presenziato alla rappresentazione del dramma armeno *Aršak* a Tbilisi, ricordava con sorpresa che i suoi vicini di palco armeni non avevano saputo spiegargli nulla di quello che ascoltavano, perché ignoravano l'armeno. ²⁵

Parimenti è vero che la borghesia armena esercitava a Tbilisi «il potere economico e amministrativo cittadino» (113) – fatto di cui non è minimamente spiegata la genesi –, ma non viene detto che l'influsso della stessa borghesia non ha mai oltrepassato i confini della vita economica di questa città. L'A. probabilmente ignora che proprio perché i nobili georgiani, seppur privi di potere economico nelle città, continuavano a mantenere una posizione di *élite*, nonché il potere politico, militare ed amministrativo, tanto che, i borghesi armeni assegnavano alle loro figlie ricche doti, in modo da indurli a sposarle. Questa situazione è ampiamente documentata, oltre che nelle fonti storiche, nella letteratura. La zoppicante esposizione dei fatti, né contestualizzata né argomentata a dovere, serve all'A. solo per introdurre l'allusione alle non meglio identificate «frustrazioni georgiane», di cui gli armeni sarebbero stati ritenuti – dai georgiani, si capisce – causa principale (113).

Non è chiaro che cosa intenda l'A. quando classifica i menscevichi georgiani come «il partito più «georgiano» nel senso etnico» (114). Se intende la composizione etnica, l'affermazione è inconsistente, perché salvo i partiti etnici (come, ad esempio, *dašnak'ut'iwn*), la maggioranza numerica di tutti gli altri partiti presenti in Georgia era costituita, come è naturale, da georgiani. Se invece l'A. intende il programma politico, mi chiedo allora che

²⁴ *Tiflis po odnodnevnoj perepisi 25-go marta 1876 goda*, sostavljen i redaktirovan pomoščnikom glavnago redaktora Kavkazskago statističeskago komiteta D.A. Kobjakovym, Tiflis, Tipografija A.A. Michel'sona, 1880, 43, 133.

²⁵ A. C'ereteli, *Txžulebani*, 11, Tbilisi 1960, 461-2.

cosa ella penserebbe del partito nazional-democratico georgiano, formato nel giugno 1917.

Approssimativa è anche la presentazione della reazione della gioventù georgiana al «[...] processo di distruzione del culto della personalità tentato da Khruščëv contro il “georgiano” Stalin al XX congresso» (117). L’A. non precisa di quale congresso parli; nel contesto l’unica autorità citata a cui si possa collegarlo è il *governo centrale*, ma ciò sarebbe assurdo, perché nell’Unione Sovietica il *governo* – «centrale» o «locale» che fosse – *non organizzava congressi*. Il congresso era, in realtà, l’organo supremo del PC dell’Unione Sovietica (o delle repubbliche federate) e del Soviet Supremo dell’URSS (o delle repubbliche federate). Al seguito di questa dimenticanza o omissione arriva un altro errore, sostanziale.

Indubbiamente, la questione è complessa, ma non è ignoto il fatto che alla lotta contro il «culto della personalità» Chruščëv mescolò tutti i suoi risentimenti verso Stalin, trasformandola in lotta contro l’intera cultura georgiana. La campagna contro Stalin *non fu intesa* come «[...] l’attentato perpetrato dai governanti sovietici (visti come “russi”) all’identità nazionale georgiana» (117), *bensì lo fu realmente*. Delle modalità con cui ciò avvenne tuttavia non si fa parola.

Invece sarebbe stato opportuno approfondire perché si sarebbe visto come proprio la crociata contro la cultura georgiana avviata da Chruščëv costituisca il lontano precedente della crisi insorta nell’unità dei popoli sovietici negli anni successivi all’avvio della *perestrojka*. Sarebbe stato logico che tale unità si incrinasse in uno dei periodi più critici della storia sovietica, ossia la Grande Guerra Patriottica, invece fu la demonizzazione di una nazione portata avanti da Chruščëv a minare l’unità e l’amichevole convivenza dei popoli predicata dall’Unione Sovietica. Questi fatti sono chiari a chi conosce la storia di quegli anni.

Il Paese, la cui storia appare all’A. una successione nel tempo di vari «nazionalismi», negli anni Settanta del XX secolo avrebbe conosciuto «[...] un altro tipo di nazionalismo, dissidente ed elitario, differente dal «nazionalismo ortodosso» [...]», che non sarebbe stato «[...] un movimento del popolo [...]», bensì «[...] espressione di un nuovo tipo di *intelligencija* [...]» (118), il cui *leader* sarebbe stato Zviad Gamsaxurdia. È fin troppo facile etichettare un qualsiasi movimento – intanto questo si chiamava «Unione di Helsinki», ma l’A. non lo dice – di *nazionalismo* senza argomentare da dove discenda tale giudizio. Gratuita appare l’affermazione che segue:

Esso condivideva con il resto della dissidenza sovietica l'intransigenza nei confronti del potere, la refrattarietà a ogni forma di compromesso, la critica al regime come a un sistema di oppressione dei diritti dell'individuo, ma univa a questi tratti comuni una carica nazionalista che ne animava una propensione a essere «contro»: contro i «russi», ma anche contro gli altri gruppi nazionali della repubblica [118].

La formulazione è inesatta per i seguenti motivi.

Innanzitutto, quanto al preteso «nazionalismo», l'«Unione di Helsinki» non era «contro» i non georgiani, bensì rivendicava all'elemento georgiano il posto che, seppur garantito dalla Costituzione della RSS di Georgia, rimaneva solo sulla carta. Ad esempio, l'«Unione» esigeva che altre etnie presenti sul territorio georgiano fossero in grado di parlare in georgiano, lingua riconosciuta ufficiale dalla Costituzione, ma completamente ignorata dalle minoranze etniche che ne facevano a meno, cavandosela con il russo. Naturalmente, il russo era idioma ufficiale dell'Unione Sovietica, dunque, lingua di comunicazione tra le repubbliche federate che, al loro interno, spesso, riconoscevano come parimenti ufficiali le loro lingue nazionali. In altri termini, un azero che visitava la Georgia aveva certo il diritto di comunicare in russo, ma l'«Unione di Helsinki» pretendeva che l'azero, nato ed istruito in Georgia, fosse tenuto a conoscere il georgiano.

Secondo, l'A. non si accorge che simili dissensi – e cioè quelli che criticando la dottrina comunista, difendevano i loro interessi nazionali che vedevano sacrificati nel multietnico Stato socialista – erano presenti nelle repubbliche baltiche e centro-asiatiche, in Armenia ed Azerbaigian, persino in Russia, insomma, ovunque. Ma all'A., persa nei meandri della peculiarità del nazionalismo georgiano, sfuggono, naturalmente, questi parallelismi.

Anche nella soggettiva rappresentazione della «situazione abkhassa» negli anni Settanta, i concetti sono espressi in maniera parziale e indistinta. Il lettore, già digiuno di storia caucasica, non capisce affatto, ad esempio, cosa significasse la generica «russificazione linguistica», contro la quale manifestarono i georgiani nell'aprile 1978²⁶ (119). E non può capirlo, perché non viene spiegato che, in realtà, ci fu una imponente protesta contro il *diktat* del più influente membro del *bureau* politico del Comitato Centrale del PCUS e suo segretario Michail Suslov che richiedeva di sostituire nella nuova Costituzione della RSS di Georgia il georgiano con il russo come lingua ufficiale. L'A. non vede, ingenuamente, nello

²⁶ Per la precisione, si trattò del 14 aprile 1978.

«sviluppo di una coscienza nazionale» «abcasa»²⁷ la *longa manus* della vicina federazione russa. Inoltre, è curioso notare che mentre di qualunque evento verificatosi in Georgia dai tempi di Adamo ed Eva viene ravvisata la matrice nazionalistica, gli eventi che ebbero luogo nella RASS di Abcasia a partire dagli anni Settanta del XX secolo sono invece salutati alle pagine 119-20 come «sviluppo di una coscienza nazionale» – e non più «nazionalista». Si trattò della rivendicazione degli «abcasi», che costituivano in quel periodo il 17,1% della popolazione, a proclamare la secessione della «loro repubblica» dalla Georgia, ledendo gravemente i diritti del 43,9% di georgiani presenti nella Repubblica Autonoma, per non dire di altre popolazioni.

Descrivendo il crescente «nazionalismo georgiano» della fine degli anni Settanta, l'A. decreta: «In tale contesto si moltiplicarono le proteste circa le prevaricazioni a cui sarebbe stata sottoposta la popolazione georgiana nella repubblica autonoma» (119), cioè, nella RASS di Abcasia. Il condizionale è opinabile, perché la popolazione georgiana, maggioranza assoluta nella RASS – 35,8% nel 1926, 29,5% nel 1939, 39,1% nel 1959, 41,0% nel 1970, 43,9% nel 1979, 45,7% nel 1989²⁸ –, era *realmente* discriminata, in quanto i posti chiave nell'amministrazione erano riservati agli «abcasi», forti dello *slogan* di «eguaglianza internazionale», caldamente «consigliato» dal fratello maggiore russo e fatto proprio dalla sua quinta colonna, quale fu il regime di Shevardnadze, durante gli anni Settanta e Ottanta del XX secolo.

Ciò risulta immediatamente chiaro dalla denuncia fatta nel 1989 da alcuni professori dell'Università Statale di Abcasia, dove la maggioranza dei docenti e degli studenti era costituita da georgiani (rispettivamente 54,8% e 54,6%, mentre gli «abcasi» erano, rispettivamente, il 34,3% e il 34,8%), in base alla quale nell'ultima, XI, legislatura del Soviet Supremo della RASS di Abcasia su 140 deputati gli «abcasi» erano 57, i georgiani 53, i russi 14, gli armeni 9 e i rappresentanti di altre etnie 7²⁹ (a questa sproporzione si assisteva persino nelle regioni a maggioranza assoluta georgiana: nella città di Soxumi, dove i georgiani erano il 41,5%

²⁷ Sul perché uso le virgolette per designare gli odierni «abcasi» rinvio a Magarotto-Shurgaia, *op. cit.*, 734-5.

²⁸ Per ogni miglior conferma si veda A. Totaže, *Apxazetis mosaxleoba: ist'oria da tanamedroveoba*, Tbilisi, Samšoblo, 1995, 105.

²⁹ Occorre precisare al lettore che, per garantire a tutte le etnie la rappresentanza negli organi elettivi sovietici, per ciascuna legislatura venivano stabilite quote fisse per ognuna.

e gli «abcasi» il 12,5%, su 10 deputati eletti 4 erano «abcasi» e uno georgiano); su 13 membri del Praesidium del Soviet Supremo della RASS di Abcasia 6 erano «abcasi» e 4 georgiani; su 27 membri del consiglio dei ministri della RASS 14 erano «abcasi» e 10 georgiani; su 12 ministri della RASS 8 erano «abcasi» e 3 georgiani; su 119 membri del comitato regionale abcaso del PC 52 erano «abcasi» e 49 georgiani; su otto primi segretari dei comitati regionali e cittadini del PC gli «abcasi» erano 4 e i georgiani 3. A Soxumi dei 10.609 comunisti 1.839 erano «abcasi» (17,3%) e 5.553 georgiani (52,4%), ma su 84 membri del comitato cittadino del partito 37 erano «abcasi» (44,1%), 31 georgiani (36,2%) e 16 di altre nazionalità (29,3%). A mansioni di dirigenza delle strutture e organizzazioni statali, dipartimenti, amministrazioni o *trust*, in tutta la repubblica autonoma – eccetto la provincia di Gali dove i georgiani erano il 93,8% e gli «abcasi» lo 0,8% – venivano nominati quasi sempre gli «abcasi».

I docenti denunciavano altresì che nella stessa Università da 34 anni veniva nominato rettore solo un «abcaso», egualmente «abcasi» erano 3 tra i 4 prorettori, 19 tra i 37 direttori di dipartimenti (16 erano georgiani e 2 russi), il segretario del comitato dell'Unione della Gioventù Comunista, il presidente dei sindacati, il direttore del giornale universitario; nel PC universitario su 472 iscritti i georgiani erano 258 (54,7%), gli «abcasi» 143 (30,3%), i rappresentanti di altre nazionalità 71 (15%), ma su 18 membri del suo comitato i georgiani erano 3, mentre gli «abcasi» erano 12; tutti e sei i segretari dei *bureau* del PC delle facoltà erano «abcasi»; in tutta l'Università esisteva una sola macchina da scrivere con alfabeto georgiano, mentre quelle con alfabeto cirillico (usato anche per scrivere in abcaso, perché questo non disponeva di un proprio alfabeto) erano oltre 25. Fino al febbraio 1989 su sei presidi di Facoltà, 4 erano «abcasi» e 2 georgiani.³⁰

Riporto ancora qualche altro dato a conferma delle incomprensibili prerogative accordate agli «abcasi»: sui 15 deputati, eletti dalla RASS di Abcasia nell'ultimo Soviet Supremo dell'Unione Sovietica, 8 erano «abcasi»,³¹ sui 7 direttori del comitato regionale abcaso del PC 5 erano «abcasi», sugli 8 presidenti dei comitati di Stato (equiparati ai ministeri) 5 erano «abcasi»,³² fra i tre

³⁰ D. Dolbaže, *Agresiuli sep'arat'ismis c'inaaymdeg kartuli int'eligenciis brzolis ist'oriidan (1989-2005 c'c')*, 1, Tbilisi, 2005, 201-3, 207-10.

³¹ *Sisxliani sep'arat'ismi*, Tbilisi, Samšoblo, 1993, 15-6; L. Maršania, *Apxazetis t'ragedia*, Tbilisi, Sakartvelo, 1995, 15.

³² Dolbaže, *op. cit.*, 221-3.

presidenti delle commissioni e sottocommissioni parlamentari della RASS per la cultura, la scienza e l'istruzione non vi era neanche un georgiano; i direttori dei quattro giornali russi di Soxumi erano tutti «abcasi». Al vertice della RSS di Georgia i posti di importanza strategica erano riservati esclusivamente agli «abcasi»: la vicepresidenza del Praesidium del Soviet Supremo, la prima vicepresidenza del Consiglio dei Ministri, sottosegretariati dei ministeri, il secondo segretariato del Comitato Centrale dell'Unione della Gioventù Comunista, la presidenza dei comitati esecutivi regionali, il primo segretariato, nonché vari altri segretariati del comitato regionale del PC della RASS di Abcasia, fra cui il primo e il secondo segretariato dei comitati cittadini e regionali del PC. Inoltre, il presidente del Soviet Supremo della RASS di Abcasia era sempre «abcaso»; egualmente, erano «abcasi» i ministri della cultura e della pubblica istruzione, il presidente della corte suprema, il procuratore della repubblica.³³

Dunque, poiché *tutti gli animali erano uguali ma alcuni animali lo erano più degli altri*, essere «abcaso» garantiva notevoli privilegi. Pertanto molti georgiani, con cognomi palesemente diversi dai cognomi degli apsua, si dichiaravano «abcasi», fatto probabilmente poco noto. Non c'è da sorprendersi se in tale contesto *si moltiplicavano le proteste* anche contro le prevaricazioni, cui *era stata realmente* sottoposta la popolazione georgiana nella RASS di Abcasia, prevaricazioni *stranamente* ignorate dall'A. che pure ha tanto a cuore le discriminazioni etniche.

La stessa A. neanche nomina la legge elettorale, redatta dal Soviet Supremo della RASS di Abcasia il 27 agosto 1991, che il «nazionalista» Zviad Gamsaxurdia era stato costretto ad approvare per evitare una guerra nella regione: senza tenere conto delle proporzioni demografiche della RASS di Abcasia, la legge garantiva 28 dei 65 seggi nel Soviet Supremo della repubblica autonoma agli «abcasi» che erano il 17,8% dell'intera popolazione della repubblica autonoma, 26 ai georgiani che invece erano il 45,7% e 11 ad altre etnie che erano il restante 36,5% (*sic!*).³⁴ Grazie a questa legge, ad esempio, a T'q'varčeli 14 mila elettori elessero 8 deputati «abcasi», mentre a Gagra 22 mila elettori 3 deputati georgiani; a Gudauta ai 14 mila georgiani fu impedito di parteci-

³³ Sakartvelos p'arlament'i, *Apxazetis labirinti*, Tbilisi 1999, 40-1; si veda anche Maršania, *op. cit.*, 16.

³⁴ Maršania, *op. cit.*, 10; *Regionuli k'onplikt'ebi Sakartveloši – Samxret Osetis avt'onomiuri olki, Apxazetis ASSR (1989-2005). P'olit'ik'ur-samartlebrivi akt'ebis k'rebuli, k'rebulis šemdgeneli da mtavari redakt'ori T. Diasamiže*, Tbilisi 2005, 81.

pare alle elezioni; a Soxumi, ancora, 42 mila georgiani poterono eleggere solo 2 deputati, mentre i loro 13 mila concittadini «abcasi» 3 deputati.³⁵ Una commissione del Consiglio d'Europa che studiava i problemi etnici nelle repubbliche ex-sovietiche, dichiarava: «In alcune subrepubbliche le minoranze etniche governano le maggioranze, come ad esempio, nella repubblica autonoma di Abcasia, che fa parte della Georgia, dove gli abcasi, ai vertici del governo, rappresentano soltanto un quinto dell'intera popolazione».³⁶

Riporto qui anche la valutazione espressa da Paul Henze, vice-consigliere per la Sicurezza nazionale del presidente USA Carter, nell'intervista che egli, in qualità di osservatore internazionale in Abcasia, aveva rilasciato al mensile turco di politica, economia e cultura *Yeni Forum*:

Il problema reale [in Abcasia] è che gli abcasi sono il 17% della popolazione. Nel periodo sovietico tutte le alte mansioni erano gestite dagli abcasi, del tutto indipendentemente dal loro peso proporzionale nella popolazione dell'Abcasia. Essi vogliono continuare questa pratica anche adesso, pur sapendo che nella Georgia indipendente sarà difficile realizzarla, soprattutto in una situazione in cui più della metà della popolazione dell'Abcasia è costituita da georgiani. Sembra impossibile accomodare ai principi democratici una situazione in cui il 17% della popolazione ha il dominio esclusivo sull'intero territorio. Per questo i *leaders* abcasi non sono interessati più di tanto al sistema e ai principi democratici. Essi parlano piuttosto dei diritti delle minoranze. I *leaders* dei separatisti abcasi sono principalmente linguisti, storici e filologi. Non ho mai incontrato tra di loro nessuno che si intenda di economia o si interessi di gestione economica.³⁷

Evidentemente, l'A. sorvola su questa realtà complessa o sulla succitata legge elettorale, perché se non lo avesse fatto, le sue conclusioni aprioristiche si sarebbero smentite da sole. Rimane solo il dubbio se si sia trattato di malafede o ignoranza.

Dopo averci illuminato sulla «situazione abkhasa», l'A. passa ad illustrare la situazione nella Bassa Kartli. Enuncia puntualmente:

Confittualità etnica si registrava anche a Kvemo Kartli – una regione frontaliere tra Georgia, Armenia e Azerbaigian, appartenente alla repubblica socialista sovietica georgiana ma abitata da una popolazione mista [...] [119].

³⁵ Sakartvelos p'arlament'i, *Apxazetis labirinti*, cit., 93.

³⁶ Cit. Maršania, *op. cit.*, 10.

³⁷ «Gürcistan ve Abhazya, Amerika'nın ünlü Araştırma kurumu Rand Corporation'dan Yazar Paul Henze ile bir Söyleşi», in *Yeni Forum*, vol. 14, n. 284 (Gennaio 1993), 9-10. Ringrazio il collega Antuan Ilgit s.j. per il reperimento dell'intervista e per l'aiuto prestatomi nella comprensione del testo turco.

Mi chiedo che cosa voglia dire l'espressione: «appartenente alla repubblica socialista sovietica georgiana ma abitata da una popolazione mista [...]». Si vuole forse dubitare subdolamente della legittimità dell'appartenenza statale della Bassa Kartli alla Georgia, in quanto abitata – solo da tempi recenti, benché l'A. naturalmente non lo dica – anche da altre etnie?! Forse per questo motivo parla l'A. della sua appartenenza *non alla Georgia, bensì alla repubblica socialista sovietica georgiana*, come se qualcuno l'avesse ceduta alla Georgia sovietica,³⁸ il che è naturalmente falso. Se mettessimo poi in dubbio la legittimità dell'appartenenza statale di territori con popolazioni miste, chissà come cambierebbero gli attuali confini degli Stati! Basti pensare all'Alto Adige in Italia o ai territori baschi in Spagna o in Francia. Senza dire nulla di quanto sia fisiologica la presenza di popolazioni miste nelle regioni di frontiera.

L'A. va addirittura oltre questi «solidi» approfondimenti storico-culturali, sostenendo che nei succitati presunti inni di Ioane-Zosime affondassero le radici dell'idea messianica del destino della Georgia, formulata da Zviad Gamsaxurdia. Senza citare l'opera alla quale attinge tali informazioni, la Merlo gli attribuisce l'«idea di una «Grande Georgia», che comprendesse quello che egli definiva «l'intero *ethnos* georgiano», ovunque esso risiedesse» (118). Dice, anzi, che ciò è evidente, solo che non dice dove mai il suddetto Gamsaxurdia abbia usato la categoria di «Grande Georgia». Certamente, non nella pubblicazione citata dalla Merlo nella traduzione inglese, alla fine del paragrafo precedente. Ognuno vede da sé le gravi implicazioni di questo modo di procedere, di attribuire, cioè, etichette dal pesante valore ideologico a chi non le ha mai usate e discettare gratuitamente sulle loro implicazioni politiche. Per non dire che la categoria di «Grande Georgia», a differenza di altre locuzioni del genere, come «Grande Armenia» e «Piccola Armenia», non è mai stata usata nella storiografia, nemmeno in contesti più innocenti e neutri di quello attribuito a Zviad Gamsaxurdia. Non è meno grave il fatto di avergli at-

³⁸ L'A. non è l'unica a darci queste *singolari* lezioni di storia. Recentemente anche Sergio Romano, in un articolo fuorviante e inconsistente dal punto di vista storico, ci ha rivelato che l'unica Ossezia sarebbe stata divisa in due tronconi e quello meridionale – che in realtà è una regione costituente *ab antiquo* il territorio della Kartli, quella di Cxinvali (*alias* «Ossezia del Sud») – era stata donata da Stalin alla Georgia sovietica (*sic!*); si veda S. Romano, «Dal gioco delle etnie di Stalin alla sfida della Georgia filo-USA, Il dittatore usò l'odio tra i popoli come strumento di governo», in *Corriere della sera*, Anno 133, num. 190, 10.08.2008, 5.

tribuito il disegno politico di far rientrare in questa fantomatica «Grande Georgia» «l'intero *ethnos* georgiano», ovunque esso risiedesse». Le popolazioni dei mesxi e degli inghiloï citate per dimostrare questo assunto pongono in realtà problematiche molto diverse e che non ho intenzione qui di sviscerare a beneficio di chi, nemmeno per dovere di cronaca, si è documentato sulla ricca letteratura esistente.

Mirabilmente l'A. utilizza con molta noncuranza altre definizioni pesanti come macigni, quale quella di «piccolo impero», appiccicata da Andrej Sacharov alla Georgia (119). Senza tema, la ripete anche a pagina 120, con l'inconsistente giustificazione:

La Georgia era l'unica tra le repubbliche sovietiche, a parte la Russia (Rssfr [*sic!*]), ad avere al suo interno una regione e due repubbliche autonome [119].

È sufficiente sfogliare qualsiasi manuale di storia russa o georgiana – anche breve e in lingue occidentali, purché non scritto da sedicenti specialisti – per capire che quei territori che furono trasformati in repubbliche e regioni autonome nella Federazione russa erano frutto di conquiste militari zariste; le suddette autonomie in Georgia furono invece risultato di una politica lungimirante – prima zarista ma poi fatta propria dalla Russia sovietica – che aveva fatto a pezzi il territorio georgiano, affinché quelle autonomie divenissero bombe ad orologeria, nel caso in cui la Georgia avesse mostrato segni di insofferenza.

Noto, infine, che l'A. ama espressioni assolute – e.g. «capo assoluto del partito» (116), in riferimento a Lavrent'i Beria; «capo indiscusso della repubblica» (117), in riferimento a Vasil Mžavanaze – poco consone al linguaggio scientifico, o, ancora, la definizione di Mžavanaze come «uomo di Khruščëv» (117), mentre lo si sarebbe potuto dire, semmai, *uomo di tutti*.

Un'ultima osservazione quanto alle espressioni assolute: mi chiedo cosa mai significhi la definizione di «nazionale», attribuita al poema *Vepxist'q'aosani* di Šota Rustaveli (107), epico-cavalleresco nella sua natura ma non epopea nazionale.

3. *Etichette gratuite*

Con sorprendente facilità vengono coniate spesso etichette negative. Eccone qualche esempio.

Il cartellino più ricorrente è, senz'altro, quello di «nazionalismo». Qualsiasi movimento o corrente georgiano, legato o meno

alla presa di coscienza nazionale, persino quello socialdemocratico, noto anche ai bambini per la sua refrattarietà verso ideali nazionali, tutto questo per l'A. è di stampo nazionalistico. Oltre agli esempi già riportati, cito un altro passaggio, in cui la socialdemocrazia diventa «[...] una terza generazione del nazionalismo georgiano [...]» (114).

Il fatto che si è trattato del terzo gruppo o fazione, ossia di quello che succedette nel tempo alla seconda, è lapalissiano, ma che tutte e tre fossero generazioni del *nazionalismo* georgiano è proprio una novità! Stravolgendo l'ordine degli eventi, e senza mai assumersi la responsabilità di documentare quanto scrive, l'A. identifica «il fattore nazionale» anche in «manifestazioni antigovernative e antizariste» marxiste, non meglio precisate e in combinazione con «ideali socialisti e democratici» in epoca altrettanto non meglio precisata (si veda 114). Evidentemente pretendo troppo, quando mi aspetto che con dati alla mano sia dimostrato quanto erano nazionalisti i marxisti georgiani.

Quanto poi alla sostanza *nazionalista* dei movimenti citati, se si parte dalla statuita definizione di «nazionalismo» come «ideologia o prassi ispirata all'esaltazione del concetto di nazione, che si risolve nell'autoritaria affermazione di valori che trascendono le esigenze della realtà politica e sociale dei paesi stranieri»,³⁹ non credo sia automatico trovarne traccia negli intellettuali raccolti intorno a Ilia Č'avč'avaze negli anni Sessanta e intorno a Giorgi C'ereteli⁴⁰ negli anni Ottanta. Essi affermavano, certamente, i valori nazionali del loro popolo, preoccupati del pericolo che l'autocoscienza nazionale fosse snaturata nel programma politico zarista, ma mai a scapito o in concorrenza con altre coscienze nazionali, cioè, senza scivolare *nell'autoritaria affermazione di valori che trascendono le esigenze della realtà politica e sociale dei paesi stranieri*. Evidentemente non si tiene conto della sostanziale differenza tra *presa di coscienza nazionale* e *nazionalismo*.

L'A. non esita a sbilanciarsi neanche in questioni poco esplorate. Così, secondo lei, il periodo di Mžavanaže sarebbe stato caratterizzato, tra tante altre cose, dal «favoritismo etnico» (117). È curioso notare che questa pesante accusa non scaturisce da ricerche specialistiche – meno che mai archivistiche – sulla statistica della composizione del PC, dei soviet o di altre componenti del

³⁹ Devoto-Oli, *op. cit.*, 1223.

⁴⁰ La Merlo non menziona nemmeno questo personaggio, pur presente nella sua Fonte, probabilmente perché sottovaluta la sua importanza storica rispetto ad altri personaggi da lei citati.

potere politico, legislativo, esecutivo e giuridico della Georgia di quegli anni. D'altronde, come avrebbe potuto farlo l'A., quando è tuttora inaccessibile l'archivio storico del PC georgiano, perché non si è ancora riusciti a trovare il posto dove collocarlo? Ma l'A. anche questa volta trova la scorciatoia, cioè, ripete quanto trova scritto nella sua Fonte.⁴¹ Le persone un po' meglio informate sanno invece che nella Georgia del periodo in questione non solo non venivano discriminate le persone per provenienza etnica, ma farlo era considerato di cattivo gusto e legalmente perseguibile. È curioso notare che nel periodo demonizzato dall'A. gli «abcasi» continuavano ad occupare, *da discriminati*, posti di importanza strategica della RSS di Georgia; per citare solo due nomi, negli anni Sessanta Arkip Labaxua fu vicepresidente del Consiglio dei ministri della Georgia, mentre Iuri Č'anba direttore di dipartimento nel Comitato Centrale del PC georgiano.⁴²

Un altro esempio, eloquente ed infelice, di etichette gratuite è il giudizio espresso a pagina 107: «I sogni di grandezza dello Stato georgiano tramontarono con le invasioni mongole e persiane». Più che una imprecisione fattuale (in realtà, ci siamo scordati di qualche altra invasione ma pazienza!), colpisce il tono. Non si è trattato affatto di *sogno* di grandezza, bensì di *realtà storica* esistita dagli anni Sessanta del X secolo fino agli anni Venti del XIII, che poi ritornò con l'antico vigore per oltre mezzo secolo sotto Giorgi V il Magnifico (1314-46) e i suoi successori Davit IX (1346-60) e Bagrat' V (1360-93).

Non meno pretestuosa è l'affermazione di pagina 118, secondo la quale la regione di Žavaxeti è certificata come «[...] ora georgiana ma a prevalenza armena [...]». È inquietante l'avverbio di tempo. Fino a prova contraria, la Žavaxeti non è mai stata armena, ma gli armeni vi furono spostati dalla Turchia dal luogotenente dell'imperatore per il Caucaso Ivan Paskevič (1782-856) a partire dalla presa di Axalcixe nell'agosto 1828, così che già nel 1830 solo nei pressi di Axalcixe furono insediate 14 mila famiglie.⁴³ Purtroppo dietro la subdola affermazione dell'A. c'è

⁴¹ «The Mzhavanadze leadership remained in power for another eight years, and corruption, inefficiency, and discrimination against minorities continued to mark Georgian economic and political life» (Sunny, *op. cit.*, 305).

⁴² Maršania, *op. cit.*, 16.

⁴³ Secondo il vescovo armeno Gēorg, nel 1830 dalle province di Kars, Arzrum e Baiazet, furono spostati 95 mila armeni (si veda Archivio storico di Stato di Russia, f. 1262, op. I, d. 25, l. 18; cit. in Š. Lomsaže, *Samcxe-Žavaxeti (XVIII sauk'unis šuac'lebidan XIX sauk'unis šuac'lebamde)*, Tbilisi, Mecniereba, 1975, 359).

l'ennesima dolorosa storia di spostamenti forzati di popolazioni. Paskevič, infatti, pur di liberare questo territorio dalla popolazione autoctona georgiana, non risparmiò alcun mezzo per spingere i mesxi islamizzati ad emigrare in Turchia. Grazie ad un suo decreto speciale che permetteva ai *beg* locali di vendere più in fretta possibile i possedimenti, vennero liquidate per pochi soldi e remunerative speculazioni le ricche terre della Samcxē-Žavaxeti. Il solo Muti-Beg Palavandišvili, *beg* del sangiacato di Axalcixe, per 3600 rubli svendette allo Stato 29 villaggi in Žavaxeti, nei quali, a partire dall'aprile 1831, furono collocate le famiglie degli armeni cristiani; egli stesso svendette il villaggio di Muržaxeti a Qirkisalov, quello di P'rt'ena a Saxpasov, quello di Nakalakevi a Konanov, quello di Gogašeni alla Chiesa armena, ecc.⁴⁴ Gli specialisti non hanno mancato di rilevare l'impegno che Paskevič impiegò, da una parte, nell'armenizzazione della Žavaxeti e, dall'altra, nel rifiutare le istanze dei nobili georgiani che cercavano di tornare nella Samcxē-Žavaxeti, dalla quale erano stati costretti ad emigrare.⁴⁵

4. *Contraddizioni logiche ed errori di valutazione*

Ed eccoci alle contraddizioni. Secondo l'A., fino alla conquista russa la Georgia sarebbe stata sempre frazionata:

Alla frammentazione etnica – la presenza sul territorio di gruppi e sottogruppi non tutti apparentati tra loro – ha corrisposto, fino all'incorporazione di quelle terre nell'impero russo, un estremo frazionamento territoriale, con la formazione di piccoli regni e principati [...] [105].

Nella frase successiva, a pagina 107 (106 è occupata da una mappa) si afferma l'esatto contrario, perché si lascia intendere che la Georgia non sarebbe stata sempre frammentata prima dell'occupazione russa:

Un'esperienza di regno unitario si affermò nella regione nell'XI secolo a partire dal principato di T'ao-K'laržeti [*sic!*] [...].

Poi scopriamo che la suddetta frammentazione si esaurisce ne «la presenza sul territorio di gruppi e sottogruppi non tutti apparentati tra loro» (*sic!*), fra l'altro senza alcuna contestualizza-

⁴⁴ Lomsa3e, *op. cit.*, 352-3.

⁴⁵ Rinvio a *ibidem*, 347-62; Id., *Mesxebi, Axalcixuri kronik'ebi*, Tbilisi 1997, 180-1, 184-5; in particolare, sulla perdita del patrimonio architettonico si vedano le 359-61.

zione temporale. Inutile dire che non avrebbe portato nocumento la precisazione dei gruppi in parola. E, come se non bastasse, l'A. non spende una sola parola sul perché «la presenza sul territorio di gruppi e sottogruppi non tutti apparentati tra loro» implicherebbe automaticamente la frammentarietà statale. D'altra parte, avrei timore a chiedere che cosa l'A. pensi dell'unità delle genti kartveliche.

Una visione del tutto nuova si configura nella definizione di «colonia». L'A. sostiene che le colonie britanniche intanto erano tali perché non condividevano confini con la Madre Patria, sicché la Georgia non può ritenersi colonizzata dall'impero russo, perché «A differenza degli imperi coloniali [...] Russia e Caucaso avevano continuità territoriale e frontiere comuni» (109-10). Ella tuttavia concede a Ljudmila Gatagova⁴⁶ che l'impero russo abbia applicato «politiche di tipo coloniale» (110). Indipendentemente, dunque, dal tipo di rapporto politico-economico instaurato tra impero russo e Georgia «[...] l'uso del termine "colonia" in riferimento al Caucaso è quanto mai improprio» (109), perché si sarebbe trattato di un «prolungamento» dell'impero russo (109).

Senza entrare nel campo del diritto internazionale, desidero tornare su una questione terminologica. Il termine «colonia» designa «[...] possesso di uno Stato, per lo più europeo, in altre parti del mondo [...] privato dell'autonomia e di una parte dei diritti politici e civili». ⁴⁷ Donde mi sembra che, per riconoscere coloniale o meno lo *status* al «possesso» in questione, più che valutare se l'aggressore e il possesso siano confinanti, sia più importante valutare la politica del governo, con i diritti politici e civili e i meccanismi economici instaurativi, che viene applicata a quella parte del mondo che è stata occupata. Altrimenti, «sviluppendo» il ragionamento dell'A., tutte le occupazioni di terre confinanti con lo Stato aggressore non sarebbero che naturali *prolungamenti*. E gli esempi nella storia non mancherebbero!

Oltre le innovative interpretazioni storiografiche, in più punti l'articolo difetta di legami logici. Ad esempio, a pagina 114 l'A. accenna all'*unilaterale proclamazione* dell'«autocefalia ecclesiastica» della Georgia, ma poiché prima non aveva mai parlato né della sua istituzione né della sua abolizione – questa volta, con

⁴⁶ L. Gatagova, *The Russian Empire and the Caucasus. The Genesis of Ethnic Conflicts*, in *Ethnic and National Issues in Russian and East European History*. An Introduction, *Ethnic and National Issues in Russian and East European History*, Selected papers from the Fifth World Congress of Central and East European Studies, ed. by J. Morison, Warsaw 1995, 11-2 [non *vidi*].

⁴⁷ Devoto-Oli, *op. cit.*, 411.

il termine «abolizione» sì che sarebbe stato appropriato l'uso dell'aggettivo «unilaterale» – da parte dell'impero russo, il lettore ignaro di questi dati resta perso per strada.

Ancora, alla stessa pagina 114 l'affermazione che durante la rivoluzione del 1905 i menscevichi georgiani di Noe Žordania avrebbero depresso «l'internazionalismo a favore di un orientamento più nazionale» è, a dir poco, anacronistica. Una posizione assimilabile a tale orientamento interviene solo nel 1918, a seguito di una serie complicata di eventi, e porta alla formazione della Repubblica Democratica di Georgia che l'A., chissà perché, chiama «repubblica georgiana» (115).

Animata dalla stessa buona fede, l'A. afferma che il governo menscevico non è riuscito a sviluppare una socialdemocrazia georgiana in chiave nazionale «[...] anche per i problemi di carattere etnico» (115). L'A. ignora probabilmente che nel parlamento della Repubblica Democratica di Georgia i cittadini armeni avevano 10 deputati, gli azeri 4, gli «abcasì» 3, i russi 2, gli osseti 2, gli ebrei georgiani 2, gli ebrei 1, i greci 1, i tedeschi 1;⁴⁸ nel Paese funzionavano 81 scuole in armeno, 60 in russo, 31 in azero, stavano per formarsi scuole con insegnamento in abcaso e in osseto.⁴⁹ Ella trascura anche i dati essenziali delle elezioni per la costituente georgiana, proprio nelle province di Axalcixe e Axalkalaki: poiché si trattava delle regioni rivendicate dall'Armenia, la preferenza espressa dalla popolazione ai partiti era indicativa della loro preferenza di appartenenza statale. Ebbene, nella provincia di Axalcixe su 30.000 voti, 24.000 andarono ai socialdemocratici georgiani e solo 3.000 al partito armeno *dašnac'ut'íwn*; in quella di Žavaxeti invece su 21.687 votanti, 13.000 si espressero per il partito socialdemocratico e 8.000 per *dašnac'ut'íwn*.⁵⁰

La Repubblica Democratica di Georgia ebbe diversi problemi territoriali, ma non certo a causa della sua politica *nazionalistica* nei confronti delle minoranze etniche, come vorrebbe insinuare l'A., bensì per le illegittime pretese territoriali sulle province di Axalkalaki e Borčalu – sfociate il 7 dicembre 1918 in un conflitto armato⁵¹ – da parte dell'Armenia che, duramente sconfitta nel

⁴⁸ A. Surgulaze, P. Surgulaze, *op. cit.*, 205.

⁴⁹ *Ibidem*, 207.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Si veda O. Žaneliže, «Ekvtime Taq'aišvili p'olit'ik'ur sarbielze», in *Lit'era-t'ura da xelovneba*, 1998, n. 2; rist. in *Fvtisk'aci. Ekvtime Taq'aišvili. K'rebuli, saarkivo da p'erioduli p'resis masalebis mixedvit šeadgina I. Tavberizem, Tbilisi, Sakartvelos sap'at'riarkos gamomcemloba*, 2007, 125.

giro di poche settimane, fu salvata dall'occupazione georgiana solo dalla mediazione diplomatica inglese. Eppure l'Armenia non volle rassegnarsi. Prima avanzò le stesse pretese alla conferenza di pace, tenuta a Parigi dal 18 gennaio 1919 al 21 gennaio 1920, non solo sulla Georgia del sud ma anche sull'accesso al Mar Nero, poi, sovietizzata nel novembre 1920, agì da *longa manus* della Russia sovietica. Parimenti, sovietizzato il 28 aprile, l'Azerbaigian avanzò pretese territoriali sulla provincia di Zakatala che portò egualmente ad uno scontro armato azero-georgiano.

La Repubblica Democratica ebbe diversi guai anche da quelle minoranze etniche, ad esempio quella osseta, che sul territorio nazionale fecero il gioco del *bureau* del Caucaso del PC(bolscevico) russo, malgrado il 7 maggio 1920 con l'accordo bilaterale la Russia sovietica avesse incondizionatamente riconosciuto la sovranità e l'integrità territoriale della Georgia. Sovietizzata la Georgia, tutti furono ricompensati per i servizi resi: la regione di Cxinvali fu subito trasformata in Regione Autonoma dell'Ossezia del Sud (mentre la vera Ossezia, cioè quella situata sul versante settentrionale del Caucaso, l'unica Ossezia mai esistita sulla terra, nella Federazione russa ebbe lo *status* di regione autonoma ben due anni dopo, il 7 luglio 1924), l'Armenia ottenne la parte meridionale della provincia di Borčalu (Voroncov-Lore), l'Azerbaigian la regione di Zakatala, la pianura di Gareža, il settore di Bassa Q'araiaza ed Eldar, la Federazione Russa parte dell'Abcasia (Polenkovo), mentre la Turchia la parte meridionale della vecchia regione di Batumi (Mač'axela, Borčxa e Mak'riali), nonché le regioni di Artvini e Ardagani. Non sono proprio minuzie.

Per ultimo, vorrei soffermarmi su un altro giudizio immotivato che può avere conseguenze profondamente negative. A pagina 117 l'A. sostiene che il periodo della dirigenza di Mžavana3e, fu contraddistinto

[...] da crescita e prosperità [...], non fu esente dalla discriminazione verso i gruppi etnici minoritari. Ad esempio, l'istruzione superiore divenne una prerogativa dei georgiani etnici, mentre fu ostacolato l'accesso alle università dei membri delle minoranze nazionali [117].

Primo, pur incolpando severamente per l'ennesima volta la società georgiana di discriminazione etnica, l'A. cita un solo argomento probativo, lasciando però intendere, con l'uso della locuzione «ad esempio», che ve ne fossero molti altri. Trattandosi di una questione così grave gli accusati hanno almeno il diritto di sapere di cosa sono imputati.

Secondo, affermando ciò, l'A. si richiama alla sua solita Fonte, sebbene il Suny non parli di discriminazioni etniche, ma di difficoltà delle altre nazionalità ad accedere all'istruzione universitaria: «Higher education in Georgia had become the prerogative of Georgians, and other nationalities found it difficult to enter schools of higher learning»⁵² e, per provarlo riporta dati statistici relativi alla composizione etnica delle università georgiane. Senza entrare nel merito dell'autenticità di questi dati, faccio solo notare che Ronald Suny non menzioni il fatto che per accedere all'università era necessario superare gli esami di ammissione e, in base al punteggio ottenuto, usufruire dei posti disposti gratuitamente dallo Stato. Inoltre, i dati da lui riportati non tengono conto di un'altra circostanza fondamentale, e cioè che, non essendovi in Georgia università con insegnamento in armeno e azero (così come in Italia non abbiamo, ad esempio, università statali romene, albanesi, greche, francesi o quant'altro), i «membri delle minoranze nazionali» preferivano andare a studiare nelle università in Armenia e in Azerbaigian. In tutte le facoltà delle università georgiane, accanto ai settori in georgiano, funzionavano i settori in russo, dove oltre ai russi, studiavano molti georgiani e anche una parte dei «membri delle minoranze nazionali».

Terzo, nella succitata frase l'A. sembra ignorare che la locuzione *higher education* in inglese voglia dire esclusivamente *istruzione universitaria* e pertanto non corrisponde affatto a «istruzione superiore».

L'accusa in questione mi sembra piuttosto il tributo da lei reso alla propaganda mediatica russa che ha parlato della discriminazione culturale cui sarebbero stati sottoposti gli «abcasi», gli osseti e tutti i non georgiani nella Georgia sovietica. La Russia che pretendeva, in maniera generosa e «disinteressata», di sostenere il diritto delle minoranze etniche all'autodeterminazione in Georgia, si guardava bene dall'averne una sola scuola nelle lingue nazionali nel Caucaso settentrionale, ossia nelle Repubbliche Autonome di Cabardo-Balcaria, di Kalmyk, di Ossezia del Nord, di Ceceno-Inguscezia e nelle Regioni autonome di Adighe e di Karačaj-Circassia,⁵³ terre che l'impero zarista aveva militarmente occupato dopo una serie di lunghe e sanguinose battaglie.

Nella Georgia sovietica, al contrario, le minoranze etniche non erano il risultato di territori conquistati, bensì di migrazioni. Ep-

⁵² Suny, *op. cit.*, 304.

⁵³ Akademija nauk SSSR, Institut ètnografii im. N.N. Miklucho-Maklaja, *Sovremennye ètničeskie processy v SSSR*, 2-oe izdanie, Moskva, Nauka, 1977, 273.

pure, le scuole statali di ogni ordine e grado prima dell'università funzionavano anche in armeno, azero, russo, osseto e abcaso.

Ad esempio, prima della proclamazione dell'indipendenza della Georgia, nell'anno accademico 1988-9 in Georgia tra 3599 scuole di istruzione generale 2631 erano solo in lingua georgiana.⁵⁴ Tra gli 861.500 scolari 573.600 studiavano in georgiano (ossia il 66,6% del totale degli studenti, mentre i georgiani costituivano il 70,1% della popolazione della repubblica), 203.600 in russo (ossia il 23,6% del totale degli studenti, mentre i russi costituivano il 6,3% della popolazione della repubblica), 46.800 in azero (ossia il 5,4% del totale degli studenti, mentre gli azeri costituivano il 5,7% della popolazione della repubblica), 31.100 in armeno (ossia il 3,6% del totale degli studenti, mentre gli armeni costituivano l'8,1% della popolazione della repubblica), 4.800 in abcaso (ossia lo 0,6% del totale degli studenti, mentre gli «abcasi» costituivano l'1,8% della popolazione della repubblica), 1.500 in osseto (ossia lo 0,2% del totale degli studenti, mentre gli osseti costituivano il 3,0% della popolazione della repubblica).

Da questi dati si evince che, eccetto il caso dei russi, il coefficiente della percentuale degli studenti è inferiore al coefficiente della percentuale delle loro rispettive etnie in Georgia. Ad ogni modo, l'accusa di discriminazione imputata alla Georgia è egualmente infondata, perché fu proprio il Cremlino a *promuovere* in tutti i modi l'istruzione *in lingua russa*.

Quanto agli osseti e agli «abcasi», divenuti tristemente noti dopo gli avvenimenti dell'agosto 2008, neanche loro sembravano tanto discriminati. Nello stesso anno accademico in tutta la Georgia funzionavano 42 scuole in osseto, 4 in georgiano-osseto, 8 in georgiano-russo-osseto e 43 in russo-osseto, mentre nella RASS di Abcasia c'erano 2 scuole in abcaso, 1 in georgiano-abcaso, 8 in georgiano-russo-abcaso, 62 in russo-abcaso e 1 in armeno-abcaso.⁵⁵ Inoltre, nella città di Soxumi erano attivi: l'Università Statale di Abcasia, la televisione nazionale che trasmetteva solo in lingua abcaso, il teatro nazionale abcaso, il Museo etnografico Statale di Abcasia, il Museo letterario «D.I. Gulia», il complesso nazionale di canto e balletto abcaso, i complessi Šarat'in ed Ercaxu, l'Orchestra sinfonica Statale, il Coro a cappella Statale abcaso, il Quartetto femminile vocale e strumentale Gunda, il complesso etnografico di canto e del balletto Nartaa che aveva vinto il premio

⁵⁴ Sakartvelos st'at'ist'ik'is saxelmc'ipo depart'ament'i, *Ganatileba, mecniereba da k'ult'ura Sakartveloši: st'at'ist'ik'uri k'rebuli*, Tbilisi 1998, 18.

⁵⁵ *Ibidem*.

internazionale «Pavone d'Oro»; esistevano le unioni degli scrittori, dei compositori, dei pittori e degli architetti, la Galleria artistica Statale, la biblioteca nazionale di Abcasia; oltre agli Istituti di Storia, Linguistica, Letteratura ed Economia, funzionavano oltre 20 altri istituti di ricerca. Molti scienziati, ad esempio, Giorgi Žazaria e Zurab Ančabaže, furono membri effettivi dell'Accademia delle Scienze di Georgia; al poeta Bagrat' Šink'uba fu conferita l'onorificenza di Eroe del Lavoro Socialista dal Praesidium del Soviet Supremo dell'Unione Sovietica, dietro presentazione del Comitato Centrale del PC georgiano.

E, a completare il quadro della «discriminazione etnica», perpetrata dai georgiani a danno delle minoranze etniche, mi permetto di ribadire alcuni dati, già riportati altrove: ⁵⁶ l'«Abcasia» fu l'unica repubblica autonoma in tutta l'Unione Sovietica ad avere il proprio idioma come lingua ufficiale; nella lingua letteraria abcaso, nata tra il XIX e il XX secolo (*sic!*), nel 1988 per ogni 10 mila «abcasi» vennero pubblicate 4,3 diverse opere letterarie, cioè 15 volte di più che per 10 mila russi, 21,5 volte di più che per 10 mila ucraini, 43 volte di più che per 10 mila uzbeki; per 10 mila «abcasi» furono stampati 40 mila volumi in abcaso, mentre per 10 mila georgiani vennero pubblicati solo 28 mila volumi in georgiano.

Direi dunque che, se anche fossero corretti i dati statistici riportati da Ronald Suny, prima di saltare ad affrettate conclusioni, un vero studioso ne avrebbe analizzato in maniera approfondita il contesto socioculturale, per capire se la bassa percentuale di alcune minoranze etniche nell'università georgiana fosse cagionata o meno dall'ostacolo frapposto *dalla dirigenza politica della RSS di Georgia* ad accedere alle università.

5. Incompetenza linguistica

Le palesi incompetenze linguistiche portano l'A. ad «arricchire» l'italiano di etnonimi russificati. Sono impropri gli aggettivi «cabardini» al posto di «cabardi» (e.g. 111), «ossetini» al posto di «osseti» (e.g. 111, 115) o «ossetina» al posto di «osseta» (120), perché il suffisso *-in* che troviamo in questi *neologismi* è un morfema russo che, insieme ad altri cinque, forma i sostantivi che indicano

⁵⁶ Magarotto-Shurgaia, *op. cit.*, 739-40; A. Totāze, *Naselenie Abchazii, Osetiny v Gruzii*, Tbilisi, Samsoblo, 1994, 26-7; *Pečat' SSSR v 1988 godu*, Moskva 1989, 100, 128-31.

la provenienza. È parimenti inesatto l'aggettivo «svaneta» usato per designare la lingua svana (e.g. 114): va ricordato che *-et* è un suffisso georgiano che forma i toponimi e non dovrebbe passare dal georgiano all'italiano. Per queste ragioni è errato l'etnonimo «imeretini» per «imeri» (114): alla forma usata dall'A. occorre togliere il suddetto suffisso russo *-in*, nonché quello georgiano *-et* che storicamente era stato adottato in russo nella formazione dell'etnonimo.

A proposito degli intellettuali che succedettero agli «alleati» di lettere di Ilia Č'avč'avaze, l'A. nota che erano definiti «[...] dalla storiografia *Meore dasi*, appunto “seconda generazione” [...]» (112). La voce georgiana *meore* vuol dire davvero «secondo», ma il vocabolo *dasi* non significa affatto «generazione». Ha invece tre significati: 1. gruppo; 2. unione o fazione creata in base a qualche idea o punto di vista; 3. compagnia teatrale.⁵⁷ Si può anche ammettere che l'espressione *meore dasi* si possa tradurre per convenienza con «seconda generazione», ma è fallace dire che essa in georgiano significa, appunto, «seconda generazione». È curioso notare che a pagina 114, quando l'A. parla della fazione che succedette alla seconda, non usa più l'espressione georgiana *mesame dasi*, con cui essa è nota tra gli addetti ai lavori.

Alcuni errori permettono di stabilire con precisione lo *stemma codicum* delle fonti usate dall'A. Proprio l'incompetenza linguistica – e non una semplice svista di traslitterazione o di trascrizione, o errore di stampa o sgarbo del computer – trapela dall'erronea forma «čevsuri» al posto dell'etnonimo «xevsuri» (114). Risulta evidente che l'errore deriva dalla falsa interpretazione del significato fonologico del digrafo «ch», con il quale i linguisti traslitterano la lettera «x» del cirillico ma che nella trascrizione americana si usa per rendere la lettera «ч» dello stesso cirillico. Evidentemente, l'A. ha trovato nella sua Fonte l'etnonimo dei xevsuri traslitterato con il digramma «ch» e ha ritenuto che dietro il misterioso nesso «ch» si celasse il fonema /č/.

Non si riesce invece a capire la ragione per l'erronea grafia del toponimo «Borčali» (115), perché per indicarlo sia il georgiano che l'armeno usano la forma Borčalu, mentre l'azero Borçalu.

I toponimi sono spesso vittime di errori. Ad esempio, quello di T'ao-K'laržeti è traslitterato come «T'ao-K'laržeti» (107), chiaramente dal russo, con l'aggravante che l'A. non si accorge di

⁵⁷ *Kartuli enis ganmart'ebiti leksik'oni*, A. Čikobavas saerto redakciit, 3, Tbilisi 1953, col. 647.

aver tralasciato una «d» prima della «ž». Inoltre, se si traslittera dal russo, non si devono usare apostrofi dopo le consonanti «T» e «K», perché questo segno diacritico indica nelle traslitterazioni dal russo le consonanti molli, ma non è proprio questo il caso.

In generale, le traslitterazioni non sono governate da alcuna coerenza. Ad esempio, «Abkhazia» (107, 110) e «Sukhumi» (110) seguono la trascrizione americana, mentre «Samcxe-Saatabago» (una parola dopo «Abkhazia», nella stessa 107) e «Axalkalaki» (110) quella linguistica internazionale, mentre nella forma «Samcxe-Džavaxeti» (110) troviamo sia l'una che l'altra. Non si tratta di questioni cosmetiche ma di seria ignoranza dei significati dei fonemi, e delle corrispondenze tra fonemi e grafemi.

Gli stessi principi eclettici non mancano neanche nella traslitterazione dei nomi di persona. Il cognome di Oržonik'iže è traslitterato dal russo come «Ordžonikidze» (116), mentre Vasili Mžavanaže (117) dal georgiano. Nel nome di Lavrent'i Beria, invece, il nome di battesimo è traslitterato dal russo, mentre il cognome dal georgiano: «Lavrentij Beria» (116).

È un caso a sé la traslitterazione del nome di Nikita Chruščev che troviamo nella forma di «Khruščev» (117), nella quale sono mescolate la traslitterazione americana e quella scientifica: la prima parte segue infatti quella americana («kh» rende la lettera del cirillico «x» che scientificamente si traslittera con il digramma «ch»), la seconda invece quella scientifica («šč» rende la lettera del cirillico «ш») che secondo il sistema ALA si traslittera con «shch»).

6. *Uso della bibliografia*

L'ultima nota dolente è quella delle fonti adoperate.

In genere, si tratta di bibliografia di seconda mano. Inoltre, l'A. non sa valutare l'importanza dei contributi da lei consultati, ad esempio, quando scrive a pag. 109 (nota 3): «Una versione italiana del trattato di Georgievsk è disponibile in L. Magarotto, *L'annessione della Georgia alla Russia (1783-1801)*, Pasian di Prato (UD) 2004, 35-44». Va rilevato che la monografia di Luigi Magarotto è preziosa non solo perché traduce il testo *integrale* del trattato in italiano (prima di lui, il testo era stato tradotto più volte in italiano), ma perché rende accessibile le fonti georgiane agli studiosi che altrimenti non sarebbero in grado di leggerle, e, inoltre, perché rivoluziona la valutazione tradizionale della storia delle relazioni tra la Russia e la Georgia a partire dal XVIII

secolo. Proprio per questi pregi il volume è stato ampiamente recensito⁵⁸ e poi tradotto anche in georgiano,⁵⁹ il che sarebbe stato insensato, se il volume avesse contenuto solo la traduzione italiana del trattato (che, ovviamente, esisteva già nel 1783 in georgiano).

A dispetto di tutte le incongruenze linguistiche sopracitate, a pagina 109 l'A. riporta una frase di Giorgi Merčule in una forma miracolosamente corretta di cui non cita la provenienza. Citazione e traduzione mi sono fin troppo familiari, ma non desidero approfondire.

A parte gli autori occultati, ve ne sono anche di citati ma senza indicazione delle opere. È il caso di Vasilij Ključevskij, di cui a pagina 109 viene riportata l'idea, secondo la quale il principato moscovita, espandendosi sarebbe diventato «[...] un paese che colonizza se stesso [...]», ma senza precisare da dove la si è attinta.

Conclusion

L'A., che pretende di ricostruire l'identità nazionale georgiana, conclude la sua esposizione con gli eventi del 1989 e si limita ad un solo accenno al 1991.

I lettori di *Limes* che si saranno naturalmente chiesti come si sia realizzata questa identità, costruita attraverso una serie di «nazionalismi», dopo la ritrovata indipendenza nel 1991, restano delusi perché l'A. non ha alcuna risposta a tal proposito. Proprio perché la sua Fonte, ossia la seconda edizione del volume di Ronald Suny, pubblicata nel 1994, termina con gli avvenimenti del 1991.

Così, l'articolo in questione resta un *riassunto mal riuscito* del volume di Ronald Suny: non ha alcun filo conduttore, non rintraccia la costruzione dell'identità georgiana, come promesso

⁵⁸ R. Coaloa, «E il re chiese allo zar: *Per favore, annetteteci*», in *Il Sole 24 ore*, Anno 141, num. 50, 20.02.2005, 36; C. Ghetti, [rec. a:] L. Magarotto, *L'annessione della Georgia alla Russia (1783-1801)*, Udine, Campanotto, 2004, [...], in *Studi Slavistici*, 2 (2005), 336-40; V. Poggi, [rec. a:] Luigi Magarotto, *op. cit.*, in *Civiltà Cattolica*, 156, 2005, 2, 615-6; G. Shurgaia, «Sakartvelos aneksia Rusetis mier: axleburis šepasebebi da midgomebi. ist'oriis gak'vetilebi», in *Sžani, lit'erai'urul-teoriuli žurnali = Sžani, Journal of Literary Theory*, 7, 2006, 195-205; D. Čumburizė, «Luigi Magarot'os našromi "Sakartvelos aneksia Rusetis mier (1783-1801)"», in *Sakartvelosi Rusetis k'oloniuri p'olit'ik'is ist'oriis nark'vevebi*, 2, Tbilisi, Universali, 2008, 241-60.

⁵⁹ L. Magarot'o, *Sakartvelos aneksia Rusetis mier (1783-1801)*, it'aliuridan targ-mna S. K'enč'ošvilma, Tbilisi, Mc'ignobari, 2008.

nel titolo, bensì compendia la storia della Georgia nel XIX e nel XX secolo, *in puro stile epitomatorio*. Sicché l'articolo nel suo complesso risulta essere una epitome faziosa che non riesce neppure a dare una *vulgata* decorosa dei fatti a lettori interessati che non sono tenuti a imparare il georgiano e il russo solo per l'incommensurabile piacere di leggere le fonti. Non mi pare che la divulgazione di culture «minori» – come quella georgiana – dia diritto all'approssimazione, tanto più che tali esempi eclatanti di demonizzazione di una intera cultura possono avere conseguenze profondamente negative.

ABSTRACT

The article analyses a rather vapid contribution dedicated to the shaping of the Georgian identity. Actually, this analysis reveals the faulty methodology of the contribution which invalidates its outcome. Such flaws are to be identified in the author's lack of knowledge of the Georgian language, which leads to serious misinterpretations as well as to a significant number of factual errors. The consequence of such ignorance, even though more reasons could be added, is that the author has access to very limited and partial sources. To be more specific, it is obvious that she draws on only one source and the data that it offers is considered in a distorted manner or, in the best of cases, referred to in an equivocal manner. Without wishing to engage in controversy, the present article dissects these elements, deeming them so serious that they may harm the reader's comprehension of the subject.

KEYWORDS

Georgia. Identity. Auto-conscience. History. Simona Merlo.

NOTA ETIMOLOGICA SUL CURDO *BÛMELERZE*

o. La presente nota ha lo scopo di discutere l'etimologia della parola curda *balalarz* (curdo settentrionale) – *bûmalarza* (curdo meridionale), proposta da R.L. Cabolov nel primo volume del *Etimologičeskij slovar' kurdsogo jazyka* (2001: 111).

La parola *balalarz* – *bûmalarza* ha molte forme nel *continuum* dialettale curdo. Troviamo: sorani بوملەرزە – بولەرزە (Hažâr 1997-98), curdo sulaymani *bûmelerze* (Wahby-Edmonds 1966); curdo di Mahâbâd *bûma-larza* (Kalbâsi 1983-4: 173); kurmanji *belelerz* (Kurdoev 1960), *bîbelerz*, *bîbelerze*, *bîvelerz* (Chyet 2003); *bilelerz* è attestato anche nel dizionario di Padre Garzoni (1787: 263) e in Soane (1913: 199) *bilalarza*. Soane dà anche la forma *gurmalarza*.

Cabolov ha interpretato questa parola come un composto di due elementi lessicali persiani: *bûm* «terra» e *larz-* tema del presente di *larzîdan* «tremare». Giacché non vi è alcuna attestazione di un tale composto in persiano, lo studioso russo ne ha dedotto che si tratta di un composto formato in un *milieu* linguistico curdo, probabilmente pensando ai modelli di mpers. *bûm-čandag* (MacKenzie 1971a: 98), npers. *bumahan* < *bum-mahan* (Dehxodâ: 1993-4).

Questa etimologia, formalmente ineccepibile nell'analisi del composto, appare un po' debole laddove teorizza un prestito di due lessemi persiani. Tale debolezza è di tutta evidenza se compariamo la parola curda ad altre, affini, che si trovano in diverse varietà iraniche: gurâni (kandulâi): *bumalarza*; tâleš-dulâbi *buma-larzê* ('Abdoli 2001-2) tâl. sett. *бумаларзэ* (Pirejko 1976), tâti di Kolor *buma-larze* ('Abdoli 2002); zazaki *bumlerz* (Erdem 2006: 52); sangesari *bun-larze*, lâsgerdi *mum-larze* (Sotude 1963-4). Le forme gurâni, tâleši, tâti e zazaki sono identiche alla forma sorani, mentre le forme sangesari e lâsgerdi risentono probabilmente di una rianalisi paraetimologica (apprezzabile peraltro in molte succitate forme kurmanji) dovuta alla perdita di trasparenza del primo elemento.

1. L'origine di questo composto, quindi, necessita di un'analisi più approfondita. Cominceremo considerando i termini per esprimere il terremoto nel maggior numero possibile di lingue iraniche e, successivamente, sottoporremo i dati a un'analisi geolinguistica e semantica.

1.1 Si deve innanzitutto notare che nelle lingue iraniche il termine arabo per «terremoto» *zilzila* ha trovato una discreta diffusione, sia nelle varietà letterarie e/o in qualche modo standardizzate, sia nelle varietà dialettali: pers. *zelzele*, tag. *зилзила* (Saymiddinov *et. al.* 2006); curd. *zelzele*, *zilzile* (Kurdoev); paš. *zalzala*; tâti sett. *zælzælxæ* (Grjunberg 1963: 117); semâni, sangesari, lâsgerdi, šahmirzodi *zelzele* (Sotude); abuzeydâbâdi *zelzala* (Lecoq 2002: 605); davâni, dahle'i, 'abduyi, kalâni, kandeysi, kuzargi, mamassani, mâsarmi: *zelzela*, kâzeruni: *zelzele* (Salâmi 2004-05: 142-143); ebrei di Yazd: *zelzelo* (Hamâyun 2004: 337); ebrei di Isfahan: *deldele* (Kalbâsi 1994-95: 215); ormuri *zilzilo* (Morgestierne 1973: 147); parači *zilzila* (Morgenstierne 1929: 302); sarykoli *зылзыла*, *zilzila* (Pachalina 1971).

1.2 Nelle lingue iraniche, comunque, il composto più produttivo per indicare il terremoto è il tipo «terra» + tpr. «tremare» (+ suffisso), presente nella gran parte delle varietà. Muta il solo tema verbale. Suddividiamo le varietà in gruppi a seconda del tema usato.

1.2.1 *zamin* + *larz-* (+ *-a*): pers. *zaminlarze*, tag. *заминларза* (Saymiddinov *et. al.* 2006) e *zaminlarz* (Ismail-zade *et. al.* 1933: 143), lori *zemi-larza* (Izad-Panâh 2002-3), giudeo-tati *zimilorz* (Agarunov 1997); sistâni *zemilarza* (Afsâr 1986-87); târi *zimīnlarza* (Lecoq 2002: 675).

1.2.2 *zamin* + *jumb-* (+ *-a/-il/-eš*): tag. *зилзила*, (Saymiddinov *et. al.* 2006), *zaminjumb* (Rozenfel'd 1964: 121); šuştari *zaminjonbeš* (Nirumand 1976); baxtiyâri *zemin-jomeš* (Şâlei 1990-91: 209); yidya *zibijim* (Morgenstierne 1938: 19); šuyni *zami n-jumb* (Zarubin 1960: 284); sarikoli *зытоджым/н(й)*, *зытоджум/н(й)* (Pachalina 1971); waxi *zəlijəmb*, probabilmente un prestito tagico, forse con un'interferenza del verbo waxi *зылын(d)*, «scuotere, tremare», rientra in questo tipo (Steblyn-Kamenskij 1999: sv. *зылын(d)*).

1.2.3 *zamin* + *čand-* (+ *-a*): qomi *zamin-čande* (Şâdeqi 1380); âmore'i *zami čenda* ('Âdelxâni 2000-1); âštiâni *zamin čanda* (Kiyâ 1956-57); baloči *zamin-chand* (Gilbertson-Ghano Khan 1923: 238).

1.2.4 Nelle varietà kurmanji sono molto diffusi composti che presentano come primo elemento il lessema *erd*. Lo troviamo

in composizione col tema verbale *lerzê*, ‘*erdlerzîn* (Chyet 2003), o col tema verbale *hejê*, ‘*erdhejî* / ‘*erdb ejîn* (Chyet 2003, indica anche la probabile derivazione dalla radice araba *hzz* «scuotere, far tremare»), anche con la forma causativa del tema verbale, *ə’rðh’əžandê’n* (Bakaev 1957: 159).

1.2.5 In baloči, invece, si trova il composto *dəgar-jwmb* (Barker-Mengal 1969: 620), nel quale il primo membro è rappresentato dal termine comune per «terra» in questa varietà.

1.2.5 In osseto il termine per terremoto è *zæxxænkъуыст* (Abaev 1970: 182), in cui *zæxx* «terra» < av. *zam-* è il primo membro.

1.3 Altre varietà iraniche presentano lessemi di diffusione più limitata.

1.3.1 Morgenstierne (1929: 259) segnala in parači il prestito indo-ario *hanu* (< sanscr. *hanu-* «anything which destroys life», khowari *hon* «inundation»).

1.3.2 Curioso è il caso dello *yidya* che, accanto a una forma usuale succitata, presenta *šišo*, «terremoto», ma letteralmente «vetro» (Morgenstierne 1938: 19).

2. A questo punto possiamo tracciare delle conclusioni parziali riguardo ai tipi che abbiamo raccolto finora.

2.1 Il lessema più frequente nei composti è pers. *zamin* < mpers. *zamīg* < Av. *zam-* «terra, sia il luogo che il materiale» (Bartholomae 1961: 1662) < i.e. *ğhðem-*, *ğhðom-*, la cui forma antico indiana è *ksam* (Pokorny 1959: 414-6). Vi è una continuità di attestazione dall’estremo oriente iranico, dalle lingue del Pamir, fino alla zona occidentale.

2.1.1 I tipi si distinguono principalmente per il tema verbale utilizzato e per la presenza o meno di suffissi. Il tema verbale più utilizzato nell’area iranica orientale sembra essere *larz-*. Anche *jumb-*, pur meno frequente, si attesta su larga parte del *continuum* iranico: in area baxtiyâri, in area tagica, nelle lingue iraniche orientali (probabilmente per fenomeni di interferenza col tagico) e anche in baloči. Il tema *čand-* ha una sua distribuzione omogenea e precisa nell’area dei dialetti cosiddetti centrali e rispecchia, almeno nel tema verbale, l’uso attestato nel mediopersiano *bûm-čandag*.¹ Il suffisso più largamente usato è *-a* [-e] <

¹ La radice *čand-* è ben attestata in tutte le tradizioni del mediopersiano (sia zoroastriano che manicheo) e in partico manicheo. In neopersiano si trova il deverbale *čandeš* «brivido» (Dehxodâ 1993-94) che continua il mediopers. *čandišn*

mpers. *-ag* (Pejsikov 1973: 180-181), mentre diffusione più limitata ha *-eš* < mpers. *-išn* (Pejsikov 1973: 182), attestato principalmente nell'area sudoccidentale. Entrambi questi suffissi, affissi al tema del presente, formano spesso sostantivi. Più raro *-i* < mpers. *-ib* (Pejsikov 1973: 184), il cosiddetto *yâ-ye mašdari*, che troviamo solo in tagico. Molti composti non risultano, almeno in superficie, essere interessati da fenomeni di derivazione.

2.1.2 Sia il curdo kurmanji che il baloči sono innovativi per quanto riguarda il primo lessema del composto. In entrambi ci si trova di fronti a prestiti. Nelle varietà kurmanji si usa il lessema di origine araba *'erd*, peraltro la parola più diffusa per «terra», mentre in baloči è attestato *dəgar*,² probabile prestito dal brahui *ḍayâl* «mondo, terra, terreno, superficie» e parola arealmente abbastanza diffusa, cfr. sistâni *ḍayâl* «terra dura e senza vegetazione» (Xomak 2000); pašto *ḍəgâr* «steppa, campo» (Aslanov 1966).

3. Dopo il breve excursus sulle denominazioni del terremoto nelle lingue iraniche, possiamo tornare al punto di partenza e analizzare la diffusione del tipo *bum* + tpr. (+ suffisso).

3.1 Questo tipo è caratterizzato dalla presenza del lessema *bum* laddove la maggior parte delle lingue iraniche presenta *zamin* o prestiti da altre lingue (in kurmanji e in baloči). Appare quindi opportuno verificare la distribuzione di *bum* nelle lingue iraniche e il suo sviluppo semantico.

La parola *bum* è attestata sia in avestico che in antico persiano. Si tratta di un termine condiviso anche dalle lingue indo-arie (cfr. sanscrito *bhūmī-* «earth, soil, ground» in Monier-Williams, urdu/hindi *bhūmi*, *bhū* «the earth, the world; earth, ground, soil, land, region, country» in Platts 2000: 196, 194) e deriva dalla radice i.e. **bheu-*, **bheuH-* presente nella quasi totalità delle lingue indoeuropee (Pokorny 1959: 146-50) e che partendo dalla nozione di «essere», quella presente in quasi tutte le varietà, si è sviluppata anche in quelli di «crescere», di «pianta», di «natura», di «abitazione» e di «casa» (Alínei 1996: 538): greco *φύω* «produco», *φύομαι* «divento, cresco», *φυτόν* «pianta, germoglio», *φύή φύή* «natura, carattere», *φύσις* «natura» ecc. Nel ramo germanico la radice è stata molto produttiva essendo stata mantenuta in molti

«trembling, movement» (MacKenzie 1971a: 21). La stessa radice *čand-* è presente anche in baloči (si veda Rastorgueva-E del'man 2003: 219), come conferma peraltro la forma *zamin-chand* riportata da Gilbertson e Ghano Khan (1923: 238).

² In baloči *zamik* è attestato, ma è una parola rara (cfr. Rossi 1998: 419).

casi nella coniugazione del verbo essere (cfr. tedesco *Ich bin*), ma avendo sviluppato altresì anche le nozioni di «abitare» e di «coltivare» (Alinei 2000: 453-4).

Secondo Buck (1988: § 1.21) all'interno della comunità indo-iranica il termine indicava la terra, nel senso del mondo conosciuto. In avestico *būmī-* «terra» pare essere limitato praticamente al gathico, mentre in avestico recente avrebbe prevalso l'uso di *zam-* (Bartholomae 1904: 969). In aper. *būmī-* «earth (= world or ground)» (Kent 1953: 200-1) sembra invece essere del tutto prevalente rispetto a *zam-* che secondo lo stesso Kent (1953: 211) sarebbe rintracciabile solo nel toponimo Uvārazmī –, ovvero la Corasmia, e nell'aggettivo *uzma* – «that which is up from the earth, stake», mentre Brandenstein e Mayrhofer (1964: 150), più correttamente, propongono un'etimologia di Uvārazmī – *uva-* e **razm* (av. *rasman-* «Phalanx»), e di *uzma-* da **ud-maya* – «der hochgeplante (Pfahl)». Nelle lingue medioiraniche il termine è attestato in sogdiano, *βwmh* significa «world, earth» (Gershevitch 1961: 140). Prendendo in esame i testi sogdiani di ambiente buddhista curati e tradotti da Benveniste (1940), *βwmh* ha una ventina di occorrenze e un significato stabile di «mondo» o di «terra» in senso generale. In corasmio troviamo *βwmh*, *fwm* (Rastorgueva-E del'man 2003: 134-5), il cui significato di «terra-mondo» è confermato dai passaggi riportati da MacKenzie: *žwzd'h y' βwmy* «kissed the earth» (1971b: 76), *bfnyrk... 'y βwmy'n* «creator of the earths» (1971c: 316). Anche in khotanese abbiamo *būma-* «terra» (Rastorgueva-Edel'man 2003: 134-5).

Il lemma *būm* [*bwm*] è abbastanza frequente in mediopersiano col significato di «land, earth, country» (MacKenzie 1971a: 98) ma, rispetto al persiano di epoca achemenide, il suo uso non è assoluto, subendo nel proprio campo semantico la concorrenza di *zamīg*.³ Consideriamo alcuni testi per valutare l'occorrenza e l'uso dei

³ Da considerare il fatto che in termini di fonetica storica *zamīg* è una forma nordoccidentale. La forma sudoccidentale attesa sarebbe *damīg*, citata, sulla base di fonti lessicografiche, da Morgenstierne (1973: 167). In alcune varietà sudoccidentali questo fenomeno sembra operante anche in fasi più recenti di quella antica, si consideri il baxtiyāri *derf* «piatto, recipiente», prestito dall'arabo *zarf*, pers. *zarf* (Lorimer 1922: 55). Il baxt. ha comunque *zūmīn*, analogamente al persiano (Lorimer 1922: 31). Non pare un ozioso *refrain*, quindi, ricordare che, comparando le forme delle attestazioni diacroniche del persiano, bisogna tener presente che le varietà delle tre classiche fasi linguistiche non rappresentano un'evoluzione diretta rispetto al loro predecessore, anzi, spesso sono una rottura, o meglio, un'interruzione della tradizione, soprattutto tra la fase antico- e medioiranica, come ha acutamente proposto di recente McWhorter (2007: 138-64).

due lemmi. Nell'Antologia di Zādspram *būm* occorre sei volte con i significati principali di «terre, pays, sol» (Gignoux-Tafazzoli 1993: 390), *zamīg* (Gignoux-Tafazzoli 1993: 439), invece, ha un uso più generalizzato e occorre 68 volte. Nel *Zand ī Wahman Yasn* il lemma *zamīg* ricorre sette volte, col senso di terra in generale (Cereti 1995: 262), mentre *būm* ha una sola occorrenza, col significato di «land», peraltro affiancato da *būm-čandag* «terremoto» (Cereti 1995: 232). In altri testi mediopersiani *būm* non appare affatto e si segnala solo l'uso di *zamīg*. Così è, per esempio, nel *Mātikān ī Yušt ī Faryān* (Ja'fari 1987) e nell'*Ardā Wirāz-nāmag* (Gignoux 1984).

3.1.1 In neopersiano la prevalenza di *zamin* su *bum* è ancor più evidente. Nello *Šābnāme* di Ferdowsi il lemma ha venti occorrenze nel senso di «terra», mentre ne ha 137 col significato di «regione, paese». Ricorre poi in composti o sintagmi che confermano la predominanza della seconda accezione (Wolff 1935: 157-8). Un confronto con *zamin* non lascia molti dubbi: questo lemma occorre in tutte le accezioni del campo semantico «terra», vale a dire «terra, regione, mondo ecc.», per ben 810 volte, senza considerare sintagmi e composti (Wolff 1935: 473). Le percentuali di uso dei due lemmi nell'opera di Ferdowsi rispecchiano, più o meno, quelle del mediopersiano. La lingua dello *Šābnāme*, comunque, è notoriamente arcaizzante,⁴ quindi s'impone un'ulteriore verifica.

Un'altra attestazione abbastanza antica per il neopersiano ci è data dal dizionario bilingue arabo-persiano di al-Zamaxšari. Lo scienziato musulmano (versato, com'è noto, in molte discipline del sapere islamico) utilizza *bum*, insieme a *ĵāygāh*, come traduce il persiano dell'arabo *rab'* (al-Zamaxšari 1963: 125), «a place where people remain, abode, or dwell, in the [season called] *rabī*» o «a settled place of abode; a place of constant residence; a dwelling; a home; whenever and wherever it be» (Lane 1968: parte III, 1016-7). Anche in questo caso l'accezione ricorrente in Ferdowsi di «regione, paese», ovvero luogo in cui si risiede, sembra essere prevalente.

Nella *qaṣide* in ricordo del terremoto di Tabriz dell'anno 1042 e.v., il poeta Qaṭrān (s.d.: 249) usa *bum* nel seguente verso:

dar bum šod ān šurat-e ārāste madfun / dar xāk šod ān xāne-ye
[*afrāxte penhān*]
 Nella terra è stato sepolto quel volto adornato / nel terreno è
[scomparsa quell'alta magione.

⁴ Paul (2005: 141-2) colloca lo stadio della lingua dello *Šābnāme* tra il mediopersiano e il persiano moderno.

Qui *bum* vale ovviamente «terra» in senso generale, è l'elemento che si contrappone a cielo e acqua, anche se il curatore si premura di mettere una nota e di glossarla con *zamin-e šiyârnakarde* «terra non arata». A titolo di curiosità aggiungiamo che Qatrân (s.d.: 250) usa l'arabismo *zelzele* per «terremoto».

Nell'intero canzoniere di Hâfez (Meneghini Correale 1988) il lemma è assente. In un campione di 10.000 versi dai canzonieri di dieci poeti, compreso Hâfez, *bum* appare una sola volta in un verso di Naziri (Meneghini Correale-Zipoli 1998: I, 324; II, 718) nel composto *bum-o-bar* «territorio», il quale è già ricorrente in Ferdowsi.

Nel persiano standard contemporaneo, come pure nelle varietà diatopiche d'Afghanistan e di Tagikistan, il lemma *bum* è connotato da un forte arcaismo. Ha ritenuto principalmente l'accezione di «paese, regione», insieme a quella di «terra non coltivata» (Mo'in 1992-3), già ricordata dal curatore del canzoniere di Qatrân. Nel secondo significato Mo'in pone *bum* come contrario di *marz*. L'ultimo lemma, quindi, varrebbe «terra coltivata». Questa accezione è accolta, fra le altre, anche dal Dehxodâ (1993-4). A mio parere questo è un esempio delle tante derive alle quali la tradizione lessicografica persiana ci ha abituati. Il significato principale di *marz* è infatti quello di «confine, frontiera, limite», come quello che troviamo in avestico per *marəza-* «Mark, Grenzgebiet» (Bartholomae 1961: 1153), che poi per estensione vale «paese, regione» *tout court*. Il significato di «limite, confine, bordo» è confermato poi da vari derivati e composti come *marzbân* «guardia di frontiera, feudatario di marca»; *marznešin* «che vive nei pressi della frontiera» oppure *marz-o-bum*, formato proprio con *bum*, «paese, regione». Anche alcuni significati metaforici di *marz* sono complementari a *bum*. Per esempio *marz* sono le note di un testo, mentre *bum* ne rappresenta il corpo.

Nella lingua contemporanea, comunque, più usato di *bum* è il suo aggettivo relativo *bumi* che, per quanto abbia un'attestazione medievale, come dimostrano gli esempi riportati da Dehxodâ, (1993-4), oggi traduce precisamente i nostri «indigeno» e «autoctono». Frequente è il sintagma *zabânhâ-ye bumi*, vale a dire «lingue autoctone», riferite a tradizioni linguistiche «minori» secondo un'ormai superata, almeno dal punto di vista della scienza linguistica, ottica coloniale. L'aggettivo è entrato anche in altre lingue iraniche, come, per esempio, il pašto *bumí* «id.» (Aslanov 1966: s.v.).

3.2 Se in persiano contemporaneo *bum* appartiene alla sfera del lessico colto, in altre varietà iraniche il lemma è conservato,

più o meno, nell'uso vivo. Ciò avviene soprattutto nell'area tatica. Come abbiamo ricordato sopra due varietà *tâleşi*, *tâleş-dulâbi* e *tâl. sett.*, presentano il tipo *bum* + *-a* morfema attributivo + *tpř.* + suff. per «terremoto», rispettivamente *buma-larzê* e *бүмәларзә*, cui si aggiungono il *tâti* di Kolor ('Abdoli 2001-02) e la varietà tatica di Drav-e Xalxâl (Purdâd 2002-3: 88) con *buma-larze*.⁵

Il lemma *bum*, inoltre, è attestato nelle lingue dell'area al di fuori del composto indicante il terremoto. In *tâl. bum*, pur non essendo più in uso e non più produttivo in composti (trova largo utilizzo *zamin*: *tâl. xoşâbari*, *tułârudi*, *asâlemi* e in *tâl. sett. zâmin*), lo si trova nel composto *tâl. sett. бүмәрууә* «carota», letteralmente *bum* «terra» + *-a* morfema attributivo + *riša* «radice», ovvero «radice di terra». Il termine ha un suo riflesso, un calco omonimico, nell'azeri *jepkøky*, che si è diffuso anche in alcune varietà *tâl.*: *kargânudi yorkoku*, *xotbesarâ'i yerkökü* (Guizzo 2004). Il tipo *бүмәрууә* è riconoscibile anche nel *zazaki buncikî* «carota» (Erdem 2006: 52) e, forse, nello *harzandi büyana*, «carota» appunto (Zokâ 1957-8: 74).

Ancora più significativo è il dato offerto dal *keringâni*, una varietà tatica superstite dell'Azerbaijan iraniano. In *keringâni*, infatti, *bemi* (← *bum*) vale terra in senso generale, venendo glossato col persiano *zamin* (Zokâ 1953-54: 29), mentre *zami* (← *zamin*) significa «campo coltivato», venendo glossato col persiano *keštâr* (Zokâ 1953-54: 29).⁶ Un'opposizione semanticamente affine pare darsi anche in *gurâni* che ha *bumi* per «ground» nella varietà *kandulâi* (MacKenzie 1966: 125, citando da Mann, *Mundarten der Gûrân*), *zamin* per «land» in *luhonî* (MacKenzie 1966: 122) e *ward* per «land» ovvero «ploughed land» (MacKenzie 1966: 111) sempre in *luhonî*.⁷

A queste varietà si potrebbero aggiungere il lori di Bâlâ Garîva in cui si trova la coppia *b̄(n)* «desert, wasteland» - *zamî(n)*

⁵ Nello stesso gruppo linguistico va notato, inoltre, che il termine terremoto costituisce la motivazione per la designazione di alcuni insetti, segnatamente il verme – o meglio, il lombrico – e il grillo: *tâl. asâlemi: bulurza* «verme» (Guizzo 2004), *tâl. şândarmani bulurzu*, *tâl. xoşâbari bulerze*, *tâleş-dulâbi bulezga*, *galuzâni bulezga* «lombrico» ('Abdoli 2001-2: 149); Drav-e Xalxal *zelzela* «grillo (*jirjirak*)» (Purdâd 2002-3: 86), *gilaki: zalzale* «è un animale che d'estate canta sugli alberi – *zaminlarze*» (Langarudi 1996-7: 299).

⁶ Si consideri l'uso di *zami* nell'accezione di campo nei seguenti passaggi in dialetto *tati* di Târom: *zami-i ke mikârem mâl-e arbâb-e* «the land I sow is the landlord's», *amâ sâbebe âv e zami bevâm* «we become owners of water and land» (Yarshater 1970: 466-7).

⁷ Il lemma *luhonî* parrebbe affine, sia nella forma che nella semantica, al *zazaki war* «terra, fondo» (Erdem 2006: 276).

«ground» (Amanolahi-Thackstone 1986: 220, 247)⁸ e l'ormuri che presenta *bummä/bummə* «earth» (Morgenstierne 1938: 19), pur dovendo tenere in forte considerazione la probabilità che nell'ultimo caso si tratti di un prestito da una lingua indo-aria.

In nessuna varietà di curdo si presenta il lemma *bum*, eccezion fatta per il composto denotante il terremoto. Ciononostante nel campo lessicale di «terra» presenta la medesima dicotomia che abbiamo riscontrato nelle varietà tatiche e in gurâni (e probabilmente anche in lori). In curdo, infatti, troviamo da una parte *zevî* «field, sown field» (Chyet 2003), *zəvî* «campo, campo arato» (Bakaev 1957: 168), da **zamī(g/n)*, col regolare passaggio di *-m-* intervocalica iranica a *-v-/w-* in curdo, che indica appunto un terreno coltivato; a questo lemma si oppone *'erd/erd* «earth, land, ground» (Chyet 2003), *ə'pə* «terra; paese, territorio» (Bakaev 1957: 157), un evidente prestito dall'arabo *ard* che significa «the earth... as opposed to heaven; the ground... the surface of the earth; the floor; a land, a country» (Lane 1968: I, 48).⁹

È ragionevole supporre, quindi, che anche il curdo conoscesse un'opposizione *bum* «terra, mondo; terra non coltivata» – *zamin* «terra coltivata» che si trova nelle varietà iraniche che abbiamo illustrato sopra. La sostituzione in kurmanji di *bum* con il prestito arabo *erd*¹⁰ potrebbe essere avvenuta per la perdita di trasparenza dell'originario lemma iranico, fenomeno che ha comportato la conseguente instabilità fonetica di *bum* nel composto per terremoto e la sua rianalisi attraverso vari processi paraetimologici.

Per le varietà centrali del curdo (sorani e mukri) il discorso da fare è diverso. Dalle forme succitate si apprezza a prima vista la maggior stabilità fonetica del composto, in seguito a una maggior trasparenza semantica del lemma *bum*. Tale trasparenza, a mio avviso, si deve al contatto con le varietà gurâni che, come abbiamo visto, conservano il lemma *bum*, anche nel composto per terremoto, che risulta quindi essere stabile.

⁸ Qui con un'ovvia interferenza di pers. *bon* «fondo». Il lemma *bu(n)*, peraltro, è assente in Izad Panâh 2002-3. Alla parola lori si può forse avvicinare il laki *böven* «terra non coltivata e lasciata libera» (Izad Panâh 1978: 15). Da approfondire i rapporti con il lori *bura* «terra che non sia stata coltivata» (Izad Panâh 2002-3: 50).

⁹ Tale prestito arabo si apprezza anche in alcune varietà centrali di curdo, ad esempio nel dialetto di Mahâbâd troviamo *arz* ad affiancare *zawî* (Kalbâsi 1983-84: 173). Il punto discriminante è la resa della dentale sonora enfatica *ḍ* che in kurmanji è /d/ e in curdo centrale /z/. Il prestito deve essere stato accolto, quindi, da diverse direzioni e, probabilmente, in tempi diversi.

¹⁰ Già padre Garzoni dà *ard* per «terra» (1787: 263).

La questione dell'influsso del gurâni sul curdo centrale è aperta da tempo. MacKenzie (1961: 85-6) giunge alla conclusione che un'ondata curda abbia sommerso un'area, quella degli Zagros centrali, originariamente gurâni, la quale avrebbe funto da sostrato influenzando la varietà curda. Leezenberg (1992) ritiene che gli elementi gurâni in curdo centrale vadano analizzati come prestiti di prestigio e non come effetto di un sostrato, basandosi su considerazioni storiche e sociologiche.

La questione è sicuramente complicata e merita uno studio approfondito. Ci sia solo concesso di sottolineare come l'ipotesi di MacKenzie sia robustamente sostenuta da considerazioni linguistiche e corroborata da numerosi esempi. " Partendo da questo contributo fondamentale dell'insigne iranista britannico, in futuro sarà utile considerare il percorso di decadimento dell'inventario morfosintattico del curdo centrale rispetto al curdo settentrionale. Questo processo risulta molto vicino al modello di acquisizione incompleta di L2 da parte di gruppi di parlanti adulti descritta da McWhorter (2007). In tal caso il decadimento dell'inventario morfosintattico del curdo centrale sarebbe dovuto all'assorbimento di numerosi parlanti gurâni che avrebbero influenzato pesantemente lo sviluppo della varietà interessata.

4. Possiamo a questo punto proporre qualche riflessione conclusiva. Pare ovvia, dopo l'analisi del materiale, la debolezza dell'ipotesi di Cabolov di un composto «artificiale» in curdo. Il lemma *bum* entra nel composto per indicare il terremoto in un'area assai vasta che comprende, oltre all'area curda (inclusi gurâni e zazaki), diacronicamente varietà di persiano (mpers. *bâm-čandag*, npers. *bumahan*)¹² e, sincronicamente, buona parte dell'area tatica e buona parte delle varietà dell'area di Semnân. Nell'area iranica centro orientale, al contrario, *būmi-* è un lessema raro in avestico recente, attestato in sogdiano e in corasmio col significato di

¹¹ Leezenberg pur sostenendo una tesi che è, di fatto, linguistica, non la confora con alcuna considerazione che si possa definire davvero linguistica.

¹² Horn (1893: 54) fa derivare *būmehen*, passando per una semplificazione aplogica di un ricostruito **būmmehen*, dal non attestato antico persiano **būmimaθana-*. La radice indoeuropea **menth*, **meth* «sbattere, muoversi intorno» ha riflessi in molte varietà i.e. e dà in indo-iranico il sanscrito *mānthati* e in avestico *mant-* (Pokorny 1959: 732). Nelle lingue neoiraniche, oltre che nel succitato lemma, tale radice si trova nelle lingue del Pamir, tra le quali citiamo per brevità il waxi *mand-* «carezzare, sfregare», e nel pašto *mandəl* «sfregare», ma secondo Steblin-Kamenskij (1999: 231-2) si tratterebbe di un prestito da lingue indo-arie.

«mondo», mentre nessuna lingua neoiranica orientale, a eccezione dell'ormuri, conosce *bum* se non nel caso di prestiti colti dal persiano (cfr. l'esempio riportato sopra per il *pašto*). Questi dati ci consentono di tracciare una prima parziale conclusione: l'indo-iranico **bhūmi*- si è mantenuto nell'uso più nelle aree laterali (iranico occidentale e indo-ario) che nelle aree centrali (iranico centro-orientale). L'iranico occidentale presenta, in alcuni casi fino ai giorni nostri (si vedano le varietà tatiche), la distinzione fra *bum* nel senso generale di terra e *zamin* nel senso di terra coltivata. In persiano questa coppia doveva in qualche modo esistere, ed è attestata, pur senza la netta dicotomia semantica del tatico, dal mediopersiano e dai primi testi in neopersiano.

In neopersiano contemporaneo *bum* è caratterizzato da arcaicità e da cultismo, mentre *zamin* è d'uso comune. Abbiamo già ricordato che la *facies* fonetica di *zamin* è evidentemente non-sudoccidentale, ci aspetteremmo infatti *dam(in/ig)*, come nell'esempio di *Morgenstierne* fornito in nota. Il prestito da una lingua non-sudoccidentale deve aver interessato varietà persiane, e sudoccidentali, già in epoca achemenide, o immediatamente post-achemenide, visto che l'uso di *zamīg* è generalizzato in mediopersiano.¹³

Questi fatti rendono propensi a pensare che l'uso sempre più generalizzato di *zamin* in luogo di *bum*, sia come lemma autonomo sia nei composti, sia andato imponendosi in persiano – e in varietà contermini – già in epoca preislamica, per poi diventare prevalente con l'affermarsi del *dari*, ovvero la *koinè* persiana formatasi, probabilmente, in area centro orientale tra era sasanide ed era islamica, e condizionata dalle varietà «partoidi»¹⁴ e dalle lingue iraniche orientali che si parlavano ancora agli albori dell'Iran islamico.

¹³ Già nel *Bundabišn* la terra come elemento è definita *zamīg*, mentre in neopersiano, nella terminologia filosofica, si utilizza *xāk* (Shaki 1998). Stern (1970: 414-5) ha proposto la lettura *bum* per una parola in un testo filosofico di Abū Bakr al-Rāzī che varrebbe «materia», il cui *ductus* è di difficile interpretazione, presentandosi senza punti diacritici. Lo studioso ricorda che questo, comunque, sarebbe una sorta di *hapax* dal punto di vista semantico, in quanto *bum* non è mai stato usato nel lessico filosofico persiano.

¹⁴ L'etichetta *Partboid* è stata coniata da Paul (2005: 146) per individuare le varietà di partico, diverse dalla lingua fissata dai testi scritti, che erano ancora parlate tra epoca sasanide ed epoca islamica, le quali sicuramente influenzarono nel lessico e nella morfosintassi il *dari* che, appunto, si andava imponendo come *koiné* linguistica nell'area iranica.

Bibliografia

- Abaev, V.I., *Russko-osetinskij slovar'*, Moskva, 1970.
- 'Abdoli, A., *Farhang-e tatbiqi-ye tâleši, tâti, âzari*, Tehrân, 1380/2001-2.
- 'Âdelxâni, H., *Farhang-e âmore*, I, Arâk, 1379/2000-1.
- Afšâr, I., *Vâzenâme-ye sistâni*, Tehrân, 1365/1986-7.
- Agarunov, Ja.M., Agarunov, M.Ja., *Tatsko (evrejsko)-russkij slovar'*, Moskva, 1997.
- Alinei, M., *Origini delle lingue d'Europa*, I. *La teoria della continuità*, Bologna, 1996.
- , *Origini delle lingue d'Europa*, II. *Continuità dal Mesolitico all'Età del Ferro*, Bologna, 2000.
- Amanolahi, S., Thackston, W.M., *Tales from Luristan*, Cambridge (Ma)-London, 1986.
- Aslanov, M.G., *Afgansko-russkij slovar' (Puštu)*, Moskva, 1966.
- Bakaev, Č.X., *Kurdsko-russkij slovar*, Moskva, 1957.
- Barker, M.A., Mengal, A., *A Course in Balochi*, vol. II, Montreal, 1969.
- Bartholomae, C., *Altiranisches Wörterbuch*, Straßburg, 1904 [Nachdruck Berlin 1961].
- Benveniste, E., *Textes sogdiens*, Paris, 1940.
- Brandstein, W., Mayrhofer, M., *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964.
- Buck, C.D., *A Dictionary of selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago, 1988 [paperback dell'edizione 1946].
- Cereti, C., *Zand ī Wahman Yasn*, Roma, 1995.
- Chyet, M.L., *Kurdish-English Dictionary*, New Haven and London, 2003.
- Dehxodâ, 'A.A., *Loyatnâme*, 14 voll., Tehrân (riedizione, 1373/1993-4).
- Erdem, T., *Zazakî-Tirkî/Tirkî-Zazakî Ferheng*, İstanbul, 2006².
- Garzoni, M., *Grammatica e vocabolario della lingua kurda*, Roma, 1787.
- Gershevitch, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1961.
- Gignoux, Ph. (a cura di), *Le livre d'Ardâ Virâz*, Paris, 1984.
- Gignoux, Ph., Tafazzoli A. (a cura di), *Anthologie de Zâdspram*, Paris, 1993.
- Gilbertson, G.W., Ghano Khan, H., *The Balochi Language: A Grammar and Manual*, Hertford, 1923.
- Grjunberg, A.L., *Jazyk severoazerbajdžanskich tatov*, Leningrad, 1963.
- Guizzo, D., *Due dialetti tâleši di Tâleš (Haštpar)*, Tesi di dottorato in Studi Iranici (XIV ciclo), Napoli, 2004.
- Hâjatpur, H., *Zabân-e tâleši – guyeš-e xošâbari*, Rašt, 1383/2004-5.
- Hažâr, *Farhang-e kordi-fârsi*, Tehrân, 1376/1997-8².
- Homâyun, H., *Guyeš-e kalimiyân-e yazd*, Tehrân, 1383/2004.
- Horn, P., *Grundriß der neupersischen Etymologie*, Strassburg, 1893.
- Ismail-zade, A., Ismail-zade, S.R., Chašimov, R., Jusupov, M., *Polnyj russko-tadžikskij slovar'*, vol. I, Stalinabad, 1933.
- Izad Panâh, H., *Farhang-e laki*, s.l., 1367/1978.

- , *Farhang-e lori*, Tehrân, 1381/2002-3.
- Ja'fari, M., *Mātkān ī Yušt ī Faryān*, Tehrân, 1365/1987.
- Kalbâsi, I., *Guyeš-e kordi-ye mahâbâd*, Tehrân, 1362/1983-4.
- , *Guyeš-e kalimiyân-e esfahân*, Tehrân, 1373/1994-5.
- Kent, R.G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, 1953.
- Kiyâ, Ş., *Guyeš-e âštiyân, daftar-e noxost (vâženâme)*, Tehrân, 1335/1956-7.
- Kurdoev, K.K., *Kurdsko-russkij slovar'*, Moskva, 1960.
- Lane, E.W., *An Arabic-English Lexicon*, Beirut, 1968 [reprint].
- Langarudi, M.P., *Farhang-e gil-o deylam*, Tehrân, 1375/1996-7².
- Leezenberg, M., *Gorani Influence on Central Kurdish: Substratum or Prestige Borrowing?*, 1992. consultabile all'indirizzo: <http://home.hum.uva.nl/oz/leezenberg/GInflCK.pdf>
- Lorimer, D.L.R., *The Phonology of the Bakhtiari, Badakhsbani and Madaglashti Dialects of Modern Persian*, London, 1922.
- MacKenzie, D.N., «The Origins of Kurdish», in *Transaction of the Philological Society*, 1961, 68-86.
- , *The Dialect of Awroman (Hawrâmân-î Lubôn)*, København, 1966.
- a, *A concise Pahlavi Dictionary*, Oxford, 1971a.
- b, *Khwarezmian glossary II*, BSOAS 34/1, 1971b, 74-90.
- c, *Khwarezmian glossary III*, BSOAS 34/2, 1971c, 314-30.
- McWhorter, J., *Language interrupted*, New York, 2007.
- Meneghini Correale, D., *The Ghazals of Hafez*, Roma, 1988.
- Mo'in, M., *Farhang-e Fârsi*, 6 voll., Tehrân, 1371/1992-3⁸.
- Morgestierne, G., *Indo-Iranian Frontier Languages*, vol. 1, Parachi and Ormuri, Oslo, 1929.
- , *Indo-Iranian Frontier Languages*, vol. 2, Iranian Pamir Languages, Oslo, 1938.
- , *Supplementary Notes on Ormuri*, in *Irano-Dardica*, 116-47, Wiesbaden, 1973.
- Nirumand, M.B., *Vâženâme-ye guyeš-e šuštār*, s.l., 2535/1976.
- Pachalina, T.N., *Sarykol'sko-russkij slovar'*, Moskva, 1971.
- Paul, L., «The Language of the *Šāhnāme* in Historical and Dialectal Perspectives», in D. Weber (ed.), *Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie*, Wiesbaden, 2005, 141-51.
- Pejsikov, L.S., *Očerki po slovoobrazovaniju persidskogo jazyka*, Moskva, 1973.
- Pirejko, L.A., *Talyšsko-russkij slovar'*, Moskva, 1976.
- Pokorny, J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern und München, 1959.
- Purdâd, M., «Guyeš-e tâti az zabân-e âdari», in Rezâyi Bâgbidi (ed.), *Majmu'e-ye maqâlât-e naxostin hamandiši-ye guyeš-šenâsi-ye irân*, Tehrân, 1381/2002-3, 85-9.
- Qatrân, *Divân-e Qatrân-e Tabrizi* (a cura di H. Âhi), Tehrân, s.d.
- Rastorgueva, V.S., Edel'man, D.I., *Étimologičeskij slovar' iranskich jazykov*, vol. II, Moskva, 2003.

- Rossi, A.V., «Ossetic and Balochi» in V.I. Abaev's *Slovar'*, in *Studia Iranica et Alanica*, 1998, 373-431.
- Rozenfel'd, A.Z., *Vandžskie govory tadžiskogo jazyka*, Leningrad, 1964.
- Ŝâdeqi, 'A.A., *Fârsi-ye qomi*, Tehrân, 1380/2001-02.
- Salâmi, 'A., *Ganjine-ye guyeš-šenâsi-ye fârs*, I, Tehrân, 1383/2004-5.
- Ŝâlei, 'A., *Il-e bozorg-e baxtyâri*, s.l., 1369/1990-1.
- Saymiddinov, D., Xolmatova, S.D., Karimov, S., *Tadžiksko-ruskij slovar'*, Dušanbe, 2006.
- Shaki, M., «Elements», in Yarshater E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. VIII/4, 1998.
- Soane, E.B., *Grammar of the Kurdish or Kurmanji Language*, London, 1913.
- Sotude, M., *Farhang-e semnâni, sorxe'i, lâsgerdi, sangesari, šabmirzâdi*, Tehrân, 1342/1963-4.
- Steblin-Kamenskij, I.M., *Ėtimologičeskij slovar' vachanskogo jazyka*, Sankt-Peterburg, 1999.
- Stern, S.M., «Arabico-Persica», in Boyce, M., Gershevitch I. (eds.), *W.B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, 409-16.
- Wahby, T., Edmonds, C.J., *A Kurdish-English Dictionary*, Oxford, 1966.
- Wolff, F. *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin, 1935.
- Xomak, J.M., *Vâženâme-ye sagzi (Farhang-e loyât-e sistâni)*, Tehrân, 1379/2000.
- Yarshater, E., «The Tati Dialects of Tārom», in Boyce, M., Gershevitch I. (eds.), *W.B. Henning Memorial Volume*, London, 1970, 451-67.
- Al-Zamaxšari, *Pišrow-e adab, yâ Muqaddimat al-Adab* (a cura di M. Kâzem Emâm), vol. I, Tehrân, 1342/1963.
- Zarubín, I.I., *Šugnanskie teksty i slovar'*, Moskva-Leningrad, 1960.
- Zokâ, Y., *Guyeš-e keringân*, Tehrân, 1332/1953-4.
- , *Guyeš-e «Gelîn qiyâ» yâ barzandi*, Tehrân, 1336/1957-8.

ABSTRACT

The object of this paper is the study of the etymology of the Kurdish word *bûmelerze* given by Cabolov in his *Ėtimologičeskij slovar' kurdsogo jazyka*. The Russian scholar assumed that this word, meaning «earthquake», is a kind of artificial compound, produced in a linguistically Kurdish *milieu* by means of two Persian lexical items. In this work I try to demonstrate that the use of *bûm* «earth» and *bûmelerze* «earthquake» is widespread in many western Iranian varieties, being in fact an isogloss in a large part of ancient and modern western Iran.

KEYWORDS

Kurdish. Iranian dialectology. Etymology.

L'UPANIṢAD DEL CUORE DI RUDRA:
ALCUNE CONSIDERAZIONI

Prima di presentare la traduzione integrale della *Rudrahṛdayopaniṣad*, l'*Upaniṣad* riguardante il cuore di Rudra, è d'uopo inquadrarla nell'ampio panorama upaniṣadico inserendo alcune considerazioni di carattere generale.

I più grandi studiosi del passato, basandosi su canoni filologici, interpretarono unanimemente il termine *upaniṣad* come: *upa*, «vicino», *ni*, «in posizione sottostante, sotto, giù» e *ṣad*, «sedersi», a cui dettero questi significati: «seduta confidenziale, segreta, sedersi vicino, presso il maestro, per ascoltarne gli insegnamenti di natura esoterica», che egli impartiva ai discepoli qualificati che lo approcciavano con atteggiamento rispettoso e devoto (*upasadanavidhi*), sedendosi in una posizione più bassa rispetto al seggio di lui.¹ Questa lettura, lungi dall'essere scorretta, tralascia però di menzionare quelle che sono le interpretazioni dottrinali della tradizione brāhmanica, *in primis* quella di Śaṅkarācārya, considerata spesso priva di fondamento scientifico. Egli nell'introduzione di vari commentari alle *Upaniṣad* spiega il termine in questo modo:

saderdhātorviśaraṇagatyavasādanārthasyopanipūrvasya kvipratyayāntasya rūpam upaniṣaditi/ upaniṣacchabdena ca vyācikhyāsitaḥprathaprapādyavedyavastuviṣayā vidyocyate/ kena punarthayogenopaniṣac-

¹ Si vedano a questo proposito le innumerevoli edizioni delle *Upaniṣad* nonché i vari studi critici su di esse e le numerose storie della letteratura sanscrita. Tra queste ne citiamo alcune: P. Deussen, *Sixty Upaniṣad of the Veda*, 2 voll., Delhi, Motilal Banarsidass, 1980 [I ed. Leipzig 1897]; C. della Casa, *Upaniṣad*, Torino, Utet, 1976; P. Filippini Ronconi, *Upaniṣad antiche e medie*, Torino, Bollati Boringhieri, 1960; P. Deussen, *The Philosophy of Upaniṣad*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999; P. Olivelle, *The Early Upaniṣads*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1998; A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upaniṣads*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1925; V. Pisani, L.P. Mishra, *Le letterature dell'India*, Milano, Rizzoli, 1993.

chabdena vidyocyata ityucyate/ ye mumukṣavo dṛṣṭānuśravikaviṣa-
yavitṛṣṇāh santa upaniṣacchabdavācyam vakṣyamānalakṣaṇām vidyām
upasadyopagamyā tanniṣṭatayā niścayena śīlayanti teṣām avidyādeḥ
saṃsārabijasya viśaraṇād himśanād vināśanād ityanenārthayogena vi-
dyopaniṣad ityucyate/ tathā ca vakṣyati – nicāyā taṃ mṛtyumukhāt
pramucyata iti//

«Il termine *Upaniṣad* è formato dall'unione dei prefissi *upa*, “vicino” e *ni*, “con certezza” e dal suffisso invariabile *kvip*,² alla radice *sad* (*śadlr*)³ che significa «suddividere, distruggere, andare, raggiungere, allentare», cosicché, con il termine *upaniṣad*, si indica la conoscenza dell'entità conoscibile che è illustrata nel testo che si sta per commentare. Se si chiedesse inoltre “mediante quale rapporto di significato con la parola *upaniṣad* si viene a intendere la conoscenza?” Allora si risponde che attraverso la seguente relazione di significato la parola *upaniṣad* viene a designare la conoscenza: quanti desiderano la liberazione, privi d'ogni mira sia nei confronti di oggetti mondani, sia verso le dimore ultraterrene descritte nella *śruti* (*anuśravika*), avendo propriamente ottenuto quella conoscenza espressa tramite il termine *upaniṣad*, di cui in seguito si determinerà la natura, questi essendosi fermamente stabiliti in essa la coltivano costantemente, poichè tale conoscenza sradica, annicchilisce, distrugge la loro ignoranza, causa dell'esistenza mondana, come si dirà in seguito “avendo realizzato Quello ci si libera dalle fauci della morte”».

Oltre a questo, alcune battute dopo Śaṃkara, prendendo come pretesto una domanda, sottolinea:

nanu copaniṣacchabdenādhyetarō grantham apyabhilapanti/ upaniṣa-
dam adhimahe'dhyāpayāma iti ca/ evaṃ naiṣa doṣo'vidyādisaṃsārahe-
tuviśaraṇādeḥ sadidhātvarthasya granthamātre'sambhavād vidyāyām ca
sambhavāt/ granthasyāpi tādarthiyena tacchabdatvopapatteḥ 'āyurvai
ghṛtam ityadivat/ tasmād vidyāyām mukhyayā vṛtṭyopaniṣacchabdo
vartate granthe tu bhaktyeti.../

«Si potrebbe anche porre un quesito: “ma gli studiosi menzionano il testo mediante il termine *upaniṣad*, – Noi studiamo, insegnamo l'*upaniṣad*?’ –” Si risponde allora che questo non rappresenta un problema, in quanto il significato della radice *sad* – lo sradicamento dell'ignoranza, la causa del mondo – non trova la sua pienezza nel

² Ogni qual volta si applica il suffisso (*pratyaya*) *kvip*, «*kvip* ca 3/2/76» vi è l'elisione di ognuna delle lettere che lo compongono (*sarvāpabāralopa*): con «*balantyaṃ* 1/3/3», si ha *kvi*; con «*laśakvataddbite* 1/3/8», si ottiene *vi*, con «*upadeśe'janunāsika it* 1/3/2», si ha *v* e infine con «*veraprktasya* 6/1/67», vi è l'elisione totale. Però con l'elisione del *pratyaya* le sue caratteristiche rimangono «*pratyayalope pratyayalakṣaṇam* 1/1/62».

³ La radice si presenta in questa forma nel *Dhātupāṭha* di Pāṇini *śadlr viśaraṇagatyavasādaneṣu*, «la radice *sad* si usa nei significati di distruggere, andare, terminare».

solo libro, però è soddisfatto appieno dalla conoscenza. Inoltre, perchè anche il testo vero e proprio è utile a raggiungere quel risultato, anche per esso è plausibile l'utilizzo del termine in questione, proprio come avviene per frasi come "il burro chiarificato è vita";⁴ è per tal ragione che la parola *upaniṣad* esprime la conoscenza, grazie alla forza principale di significato (*mukhyavṛtti*)⁵ presente nel termine stesso, mentre solo come implicazione secondaria indica il testo...».⁶

Ci piace qui ricordare anche la breve menzione di Vācaspati Miśra nella sua *Bhāmātī* al commentario di Śaṅkara al *sūtra* «*tat tu samanvayāt*»,⁷ mentre la discussione verte su quell'Essere descritto nelle *Upaniṣad* (*aupaniṣadapurūṣavicāra*):

upanipūrvāt saderviśaranārthāt kvipyupaniṣatpadam vyutpāditam upanīyādvayaṃ brahma savāsānām avidyāṃ sadayati hinastiti brahmavidyām āha, taddhetutvādvēdānta apyupaniṣadaḥ, tatra vidita aupaniṣada puruṣa,

«Il termine *upaniṣad* viene spiegato come proveniente dalla radice *sad*, dal significato di annientare, preceduta dai preverbi *upa* e *ni* e dal suffisso *kvip*: si dice *brahmavidyā* in quanto avendo raggiunto il *brahman* non duale, recide alla radice, elimina l'ignoranza. Per questa ragione anche i testi del *Vedānta*,⁸ la parte finale dei *Veda*,

⁴ *Taittirīya Sambhitā* 2/3/11.

⁵ Nel *Vedānta* di Śaṅkara sono considerate principalmente due tipi di *vṛtti* o *śakti*, o potenze insite nelle parole (*śabda*) capaci di veicolare un particolare significato (*artha*): *abhidhā* o *mukhyā vṛtti* e *lakṣaṇā* o *gauṇī vṛtti*, talvolta chiamata anche *bhakti*. *Abhidhā* è la capacità di una parola di far comprendere direttamente (*sākṣāt*) il proprio significato letterale (*abhidhaya*, *vācyārtha*), mentre *lakṣaṇā*, viene usata quando il significato letterale non è applicabile in qualche frase o parola, tanto da rendere necessario l'intervento di un'altra potenza, la quale è metaforica e indiretta (*paramparayā*) che fornisce un cosiddetto significato implicato (*lakṣyārtha*). Oltre alla suddetta *kevalā lakṣaṇā* «semplice implicazione» nel *Vedānta* conosciamo anche una *lakṣitā lakṣaṇā* «implicazione implicata». Secondo un'altra suddivisione vi sono tre tipi di tale *śakti*: *jaballakṣaṇā* «implicazione esclusiva», *ajaballakṣaṇā* «implicazione non esclusiva» e *jabadajaballakṣaṇā* «implicazione esclusiva e non». Per ulteriori approfondimenti si vedano Sadānanda Yogīndra, Pt. Badrināth Śukla ed., *Vedāntasāraḥ*, *Mahāvākyārthanirūpaṇam*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979, 211-30, e Dharmarājadhvarīndra, Svāmī Vidyānanda Giri ed., *Vedāntaparibhāṣā*, Rṣikeṣa, Kailash Ashrama, 1983, *Āgamapariccheda*, 154-78.

⁶ Introduzione di Śaṅkarācārya al commentario sulla *Kaṭhōpaniṣad*. *Kaṭhōpaniṣadbhāṣya*, Gorakhpur, Gītā Press, 1992, 2; analoga, anche se più sintetica è la spiegazione fornita nell'incipit del *sambandhabhāṣya* della *Brhadāranyakopaniṣad*: «*seyam brahmavidyā upaniṣacchabdavācyā tatparānām sabetoḥ saṃsārasyātyanāvasādanāt/ upanipūrvasya sadestadarthatvāt/ tādarthyād grantho'pyupaniṣad ucyate/*». Si confrontino anche le rispettive glosse di Ananda Giri alle succitate *Upaniṣad*.

⁷ *Brahmasūtra* I.1.4.

⁸ Secondo i testi il *Vedānta* è quel mezzo di conoscenza conosciuto come *Upaniṣad*, e i suoi coadiuvanti quali il *Brahmasūtra*, ecc.... Si vedano a questo

sono detti *Upaniṣad*, in quanto in essi viene conosciuto quell'Essere conoscibile attraverso il supremo insegnamento».⁹

Un'ulteriore glossa poco conosciuta, ma utile alla piena comprensione del commentario di Śaṅkara alla *Kāthopaniṣad*, è ascritta a Gopālayatīndra, altrimenti noto come Bālagopāendra, il quale si dilunga maggiormente rispetto ad Ānanda Giri, spiegando in questo modo l'etimo fornito da Śaṅkara:

śīthilikaranaprāptināsārthakasya kvibiti pratyayo'nte yasya sa tathā/ ta-
sya saderdhātor upapūrvasya nipūrvasya rūpaṃ niṣpannaśabdavarūpaṃ
upaniṣad ityarthah/ evam upaniṣacchabdavarūpaṃ nirucya 'upaniṣa-
dam bho brūhityādau brahmavidyāyām upaniṣacchabdaprayogadarśanād
upaniṣacchabdena brahmavidyocyate ityāha -upaniṣacchabdeneti/

«Quella radice *sad* che ha come significati affievolire, ottenere e distruggere alla cui fine vi è il suffisso *kvip*, e che è preceduta dai prefissi *upa* e *ni* ha come compimento del termine la forma *upaniṣad*. In tal modo avendo enunciato la natura del termine *upaniṣad* si afferma che con tale termine si indica la *brahmavidyā*, la scienza suprema, poiché questo viene visto dall'utilizzo della parola *upaniṣad* nel suddetto significato, "oh Signore, rivelami la conoscenza segreta".¹⁰ Questo è ciò che Śaṅkara intende dire con la parola *upaniṣacchabdena* e seguenti».¹¹

Non possiamo, infine, esimerci dal riportare anche i versi del *Vārtika* di Sureśvarācārya, diretto discepolo di Śaṅkarācārya:

atra copaniṣacchabdo brahmavidyekagocarah/
tatraiva cāsya sadbhāvād abhidhārthasya tatkutah//3//
upopasargaḥ sāmīpye tatpraticī samāpyate/
trividhasya sadarthasya niśabdo'pi viśeṣaṇam//4//
upaniyemam ātmānam brahmāpāstadvayam yataḥ/
nihantyavidyāṃ tajaṃ ca tasmād upaniṣad bhavet//5//
nihatyānarthamūlaṃ svāvidyāṃ pratyaktayā param/
gamayatyastambhedam ato vopaniṣadbhavet//6//

proposito le prime righe del *Vedāntasāra*. Sadānanda Yogīndra, *op. cit.*, 1979, 19-22.

⁹ Si confronti Svāmī Yogīndrānanda ed., *Brahmasūtram Śrīmacchāṅkarācāryabhagavatpūjyapādaviracitam Śārīrakamīmāṃsābhāṣyam Śrīmadvācaspatimīśrabhāvītābhāṣyavibhāgo Bbāmatīśahitam*, Prathamā Bhāga, Vārāṇasi, Caukhambha Vidyābhavan, 1995, 159.

¹⁰ *Kenopaniṣad* IV.7.

¹¹ Gopālayatīndra continua spiegando il senso di ogni singola frase di Śaṅkarācārya in modo più ampio ma senza aggiungere qualcosa di veramente significativo per noi, seppure il suo stile sia chiaro e metta ben in luce le intenzioni dell'Ācārya. Si veda S. Subrahmanya Śāstrī, Maṇi Draviḍ ed., *Upaniṣadbhāṣyam*, *Khaṇḍaḥ* 1, Vārāṇasi, Mahesh Research Institute, 2004, 56-8.

pravṛtthetūnniṣeṣāmstanmūlocchedakatvataḥ/
yato'vasādayed vidyā tasmād upaniṣanmatā // 7//
yathoktāvidyābodhitvād grantho'pi tadabhedataḥ/
bhaved upaniṣannāmā lāṅgalaṃ jīvanam yathā//8//¹²

«In questo commentario [di Śaṅkara] la parola *upaniṣad* ha come unico significato la scienza suprema e dal momento che il significato di tale termine trova solo in quel senso il suo pieno compimento, allora quale bisogno c'è di cercarne un altro (3). Il preverbio *upa* significa vicinanza che ha come sua implicazione finale l'assenza della benchè minima separazione (*avyavahitam antarbahirvibhāgaśūnye*), inoltre anche il prefisso *ni* è una qualifica al triplice significato della radice *sad* (4). Poiché facendo avvicinare questo Sé, dal quale la dualità è stata eliminata, al *brahman*, annienta l'ignoranza e ciò che da essa ha avuto origine, allora è chiamata *Upaniṣad* (5). Avendo annichilito l'ignoranza di sé, radice di ogni dolore, fa realizzare il supremo privo di ogni differenza come il proprio Sé interiore, anche per questa ragione è *Upaniṣad* (6). In quanto la conoscenza distrugge tutte le cause delle disposizioni [propizie o meno], essendo ciò che recide la loro radice, allora viene detta *upaniṣad* (7). Anche il testo permette di comprendere siffatta conoscenza per identità con essa, prende dunque il nome di *Upaniṣad*, così come l'aratro è la vita stessa [per il contadino] (8)». ¹³

Tale sarebbe la risposta testuale della tradizione di fronte all'etimo fornito dall'indologia ufficiale, presentando la parola *Upaniṣad* come indicante quel mezzo ineludibile che permette, dopo aver sradicato e ridotto in cenere l'ignoranza, di realizzare la conoscenza di *brahman*. ¹⁴

Ancora Kullūkabhaṭṭa, commentando la *Manusmṛti* (II.140), spiega il termine *rahasya*, «mistero, segreto», dando nel panorama vedico una posizione di preminenza alle *Upaniṣad*, in quanto insegnamenti segreti che conducono all'Assoluto: «*rahasyamupaniṣat/ vedatve'pyupaniṣadāṃ prādhānyavivakṣayā prthaknirdeśaḥ!*», «*upaniṣad* è il segreto; pur facendo parte del complesso vedico vi

¹² *Bṛhadāraṇyakopaniṣadsambhandabhāṣyavārtikam* I.I.3-8. Sureśvarācārya, *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam*, S. Subrahmanya Śāstrī ed., Vārānaśī, Mahesh Research Institute, S. Subrahmanya Shastri edf., I. vol., 16-7; per la traduzione di questi versi seguiamo le spiegazioni di Ananda Giri.

¹³ Ananda Giri ritiene che il senso della similitudine sia nell'identificazione della mèta con il mezzo per raggiungerla, per cui si indica nell'aratro lo strumento mediante il quale il contadino procura a sé e alla sua famiglia il necessario per il proprio sostentamento.

¹⁴ Si veda inoltre, per avere una visione generale sul significato e gli etimi forniti dalla tradizione, il monumentale dizionario Śrītarānāthatarakavācaspatibhaṭṭācāryeṇa Śaṅkalitam, *Vācaspatyam*, Raṣṭriya Śaṅskṛta Śaṅsthānam, Dvitiyo Bhāgaḥ, 1222-3.

è qui una menzione separata per esprimerne la preminenza». ¹⁵

Nella *Muktikopaniṣad* (1-14), testo medievale che la tradizione rivendica come appartenente allo *Śuklayajurveda*, troviamo una lista di 108 *Upaniṣad*.

Nelle più recenti raccolte, come quelle pubblicate dalla prestigiosa Adyar Library di Madras, sono contenute 108 *Upaniṣad* corredate dal commentario tradizionale di *Upaniṣadbrahmayogin* e l'*Upaniṣad Saṃgraha* curata dal *paṇḍit* J.L. Śāstrī, troviamo una lista di più di 230 testi upaniṣadici, ognuno dei quali reclama la propria appartenenza a uno dei quattro *Veda*. ¹⁶

Secondo la tradizione, ognuna delle *Upaniṣad*, anche quelle recenziori e cosiddette settarie, rivendica la propria paternità vedica. Si può riconoscere il *Veda* di affiliazione attraverso gli *śāntipāṭha*, ¹⁷ riportati all'inizio e alla fine del testo, che variano a seconda del *Veda* a cui l'*Upaniṣad* si riferisce. Per esempio, le *Upaniṣad* del *Rgveda* si riconoscono dallo *śāntipāṭha* iniziante così «*vāṅme manasi pratiṣṭhitā*!», «Che la mia parola sia fondata sulla mia mente». Le *Upaniṣad* dello *Śuklayajurveda* iniziano così: «*pūrnām adah pūrnām idam pūrnāt pūrnām udacyate...!*», «Questo è perfetto, quello è perfetto, dal perfetto viene il perfetto...». Nel *Kṛṣṇayajurveda* le *Upaniṣad* cominciano in questo modo: «*saha nāvavatu / saha nau bhunaktu /...*», «Che Egli entrambi ci protegga, che Egli entrambi ci sostenga...». Le *Upaniṣad* del *Sāmaveda* presentano quest'*incipit*: «*āpyāyantu mamāṅgāni vākprānaścaḥśubhrotram atho balam indriyāṇi ca sarvāṇi...*», «Che le mie membra, la parola, i soffi vitali, la vista, l'udito e i sensi tutti acquistino vigore...»; mentre i testi upaniṣadici dell'*Atharvaveda* cominciano con: «*bhadram karnebhīḥ śṛṇuyāma devāḥ/bhadram paśyemākṣabhir yajatrāḥ/...*», «Oh Déi, che noi possiamo udire con gli orecchi ciò

¹⁵ *Manusmṛti*, *Śrī Kullūkabhaṭṭaviracitayā manvarthamuktāvalyā vyākhyayā samupetā*, ed. J.L. Śāstrī, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996, 58-59. Di notevole interesse è anche l'uso del termine *upaniṣad* al verso 13 della *Hamsagītā* appartenente al *Mokṣadharmaparvan* interno allo *Śāntiparvan* (299.13) del *Mahābhārata*, dove assume appunto il valore di «essenza, segreto, senso intimo»: «*vedasyopaniṣat satyaṃ satyasopaniṣad damab/ damasyopaniṣanmōkṣa etat sarvānuśāsanam*», «Verità è l'essenza del *Veda*, il controllo dei sensi è l'essenza della verità, la liberazione è l'essenza del controllo dei sensi: tale è l'insegnamento di tutti gli *śāstra*».

¹⁶ Vi sono dieci *Upaniṣad* del *Rgveda*, diciannove appartenenti allo *Śuklayajurveda*, trentadue dello *Yajurveda* nero, sedici facenti parte del *Sāmaveda* e trentuno dell'*Atharvaveda*, per un totale di cento e otto testi, come indicato nella *Muktikopaniṣad*. Si veda *Vācaspatyam*, *op. cit.*, 1222-3.

¹⁷ Gli *śāntipāṭha* sono appunto quelle formule auspicanti con cui si aprono e si chiudono le *Upaniṣad* e altri testi vedici, che mutano appunto a seconda del *Veda* di appartenenza.

ch'è buono; che con gli occhi possiamo, mentre siamo impegnati nel sacrificio, vedere ciò ch'è propizio...».

Infine, il denominatore comune degli *śāntipāṭha* è appunto la triplice invocazione alla pace universale, esteriore e interiore, preceduta dall'*Om*: «*Om śānti śānti śānti*».¹⁸

Tutte le *Upaniṣad*, successive alle quattordici considerate più antiche,¹⁹ presentano un particolare taglio dottrinale che, a seconda della scuola di appartenenza del *ṛṣi*²⁰ da cui furono rivelate, indicano come Principio Supremo o Viṣṇu, *Vaiṣṇavopaniṣad*, o Śiva, *Śaivopaniṣad*, (di cui fa parte il testo sotto tradotto) o la Śakti, *Śaktopaniṣad*. Altre sono *Upaniṣad* riguardanti la rinuncia al mondo, *Samnyāsopaniṣad*; altre ancora trattano di metodi e tecniche yogiche, *Yogopaniṣad*; ve ne sono anche che delineano i tratti universali della dottrina vedāntica, *Sāmānyavedāntopaniṣad*.²¹

Sebbene le varie *Upaniṣad* possano presentare o inneggiare al Supremo nei toni classici dell'*advaita* considerandolo *nirguṇa* (privo di attributi), *nirviśeṣa* (privo di modalità particolari), *ananta* (infinito), *nirlipta* (indifferente), *apavādamātrasvarūpa* (la cui natura è esprimibile solo per via apofatica), *śajātīyavijātīyasvagatabheda śūnya* (privo d'ogni genere di differenza), *sarvopaplavarahita* (senza alcuna agitazione), oltre alla sua assenza di nome e forma gli viene anche dato un nome, una forma e delle funzioni, che a seconda

¹⁸ Si veda a questo proposito l'introduzione di G. Śrīnivāsa Mūrti alla traduzione inglese di T.R. Śrīnivāsa Ayyangar, G. Śrīnivāsa Mūrti ed. and tr., *Śaiva Upaniṣad*, Madras, The Adyar Library, 1953.

¹⁹ *Kauṣitakyupaniṣad*, *Aitareyopaniṣad*, *Bṛhadāranyakopaniṣad*, *Īsopaniṣad*, *Taittirīyopaniṣad*, *Śvetāśvataropaniṣad*, *Kāthopaniṣad*, *Cbāndogyopaniṣad*, *Kenopaniṣad*, *Praśnopaniṣad*, *Muṇḍakopaniṣad*, *Māṇḍukyopaniṣad*, *Maitīyupaniṣad*, *Mahānārāyanopaniṣad*.

²⁰ Teniamo a precisare che i *ṛṣi* non sono considerati dalla tradizione autori dei *mantra* vedici, *mantrakartā*, bensì *mantradraṣṭā*, ossia coloro che videro i *mantra*. Essi infatti, stabilitisi nel *samādhi*, oltre ogni residuo d'individualità, realizzarono delle eterne verità divine, che rielaborate in linguaggio umano presero la forma del *Veda*. Si veda a questo proposito: Candraśekharendra Sarasvatī, *The Vedas*, Mumbai, Bharatiya Vidya Bhavan, 1988, 1-14.

²¹ Qualche considerazione resta ora da spendere nei confronti del succitato *Upaniṣadbrahmayogin*, il cui vero nome iniziatico fu *Upaniṣadbrahmendra Sarasvatī*, il quale visse nel XVIII secolo a Kañcipuram. Egli, come risulta dai colofoni delle sue glosse, fu discepolo di Vāsudevendra Sarasvatī e scrisse dei commentari (*upaniṣacchāstravivarana*) a ognuna delle 108 *Upaniṣad* più importanti, nonché sulla *Bhagavadgītā*. Questi fondò a Kañcī un monastero che ancor oggi porta il suo nome. Il suo grande contributo alla storia dell'*Advaita* fu il commentario di quelle *Upaniṣad* che non erano state tenute in conto né da Śaṅkara né dai suoi successori, dimostrando infine che il messaggio centrale di ogni *Upaniṣad* è in realtà il *mabāvākya*. Si confronti: P.M. Dubost, *Śaṅkara e il Vedānta*, Roma, Āśram Vidyā, 1989, 165-6.

dell'ambito dottrinale in cui si esplica può essere indicato come Śiva, Viṣṇu, Devi, Gaṇapati o Sūrya. Non dimentichiamo che caratteristica tipica degli *smārta* è la cosiddetta *pañcāyatanapūjā*, stabilita da Śaṅkarācārya stesso, ovvero un'adorazione offerta a cinque supporti per la meditazione, ovvero le cinque divinità sopra menzionate. Tali supporti sono tutti egualmente elegibili al rango di divinità suprema, priva di ogni attributo, ed è per questo che tale culto non è da considerarsi settario, in quanto invece di contrapporre ognuna di queste divinità l'una all'altra come accade negli ambienti settari, la natura immutabile, indivisibile, innominabile, insondabile, di ognuna di esse è mantenuta, fermorestando i diversi attributi e attività avventizie. Quindi, per la tradizione, che una particolare *Upaniṣad* sia classificata come *vaiṣṇava*, *śaiva*, *gāṇapatya* o *śākta* poco incide sul messaggio fondamentale di esse, l'importanza di tali testi verte infatti nella loro armonica concordanza di fronte al messaggio della non dualità, come indicato da Śaṅkarācārya nel suo commentario al quarto aforisma dei *Brahmasūtra*.²²

Detto questo, sembra opportuno spendere alcune considerazioni sulle *Upaniṣad* cosiddette *śaiva*.²³

Le *Upaniṣad* maggiori, difficilmente indicano Śiva o Viṣṇu come entità supreme in quanto in esse la componente teologica è relegata a un costante secondo piano se non addirittura assente. A fianco di tali testi ve ne sono altri che enfaticamente si occupano di glorificare Śiva o altre divinità come superiori. Tra le cosiddette *Śaiva Upaniṣad* se ne ricordano principalmente quindici: *Akṣamālikopaniṣad*, *Atharvaśikhopaniṣad*, *Atharvaśiropaniṣad*, *Kālāgnirudropaniṣad*, *Kaivalyopaniṣad*, *Gaṇapatyupaniṣad*, *Jābālyupaniṣad*, *Dakṣiṇāmūrtyupaniṣad*, *Pañcabrahmapaniṣad*, *Brhajābālopaniṣad*, *Bhasmajābālopaniṣad*, *Rudrabṛdayopaniṣad*, *Rudrākṣajābālopaniṣad*, *Śarabhopaniṣad* e la più importante e antica *Śvetāśvataropaniṣad*. Questi quindici testi insieme ad altri²⁴ presentano alcune dottrine proprie dello Śivaismo: l'indiscussa supremazia di Śiva nei suoi vari aspetti, l'importanza di cospargersi

²² Volevamo qui citare che Śaṅkarācārya nel suo commentario ai *Brahmasūtra* II.2.37: «*patyurasāmañjasyāt*», individua e critica le dottrine delle *sampradāya śaiva* dell'epoca ovvero i *Māheśvara*, secondo i quali *Īśvara*, Śiva era la sola causa efficiente (*nimittakāraṇa*) dell'universo. Vācaspati Miśra commentando questi passi menziona quattro distinti punti di vista tutti definibili come *Māheśvara*: *Śaiva*, *Pāsupata*, *Kārunikasiddhāntin* e *Kāpālika*.

²³ Per approfondimenti rimandiamo all'interessante monografia K.B. Archak, *Upaniṣad and Śaivism*, New Delhi, Sundeep Prakashan, 2002.

²⁴ Si trova anche una certa *Nīlarudropaniṣad*.

il corpo con le ceneri (*bhasma*), di indossare i rosari di *rudrākṣa*, i mezzi per la realizzazione di Śiva.

Questi testi descrivono Śiva come il *brahman*, perché da Esso ogni cosa ha avuto origine e in Esso tutto trova il suo termine, «*yato vā imāni bhūtāni jāyante, yena jātāni jīvanti, yatprayanti abhisamviśanti/ tadvijjñāsasva/ tadbrahma...*»,²⁵ «Ciò da cui questi esseri nascono, dal quale nati vivono e nel quale essendosi rifugiati penetrano; Quello deve essere indagato, Quello è *brahman...*».

La *Śvetāśvataropaniṣad* non perde occasione nell'usare il termine *Rudra* o *Śiva* per indicare il *brahman*:

/eko hi rudro na dvitīyāya tasthuḥ/
/ya imāmllokānīśataḥ īśanībhiḥ/
pratyāñ janāstīṣṭhati sañcukocāntakāle/
/saṃsṛjya viśvā bhuvanāni gopāḥ//²⁶

«Uno è in verità Rudra, nessuno esiste a Lui secondo; Egli che governa questi mondi con le sue potenze, Colui che risiede negli esseri come Sé intimo, Egli il protettore, manifestate tutte le sfere alla fine dei tempi le riassorbe».²⁷

Come ogni altra *Upaniṣad* anche le *śaiva* e soprattutto il testo succitato, enfatizzano la futilità di ogni tentativo di descrivere Śiva, il *parabrahman*,²⁸ in quanto né le parole, né i sensi e neppure la mente sono in grado di coglierlo come si coglie un oggetto di percezione (*viśaya*). Śiva è la conoscenza ultima, priva di ogni impurità e macchia, luce di per sé stessa, in quanto l'ignoranza viene rappresentata dalle tenebre, Egli è privo di ogni limite sia di spazio (*deśapariccheda*), sia di tempo (*kālapariccheda*) o determinato da una qualsiasi entità (*vastupariccheda*), è pienezza totale (*pūrṇa*): «*śiva eva kevalaḥ...*», «Śiva è in realtà l'Assoluto».²⁹ Sebbene Egli sia inconcepibile e impossibile da realizzare mediante un organo interno impuro (*mālināntahkaraṇa*), in una mente priva

²⁵ *Taittirīyopaniṣad*, *Bṛguvallī*, I.1; *Kaivalyopaniṣad* 19; *Bhasmajābālopaniṣad* 9-11. Quest'ultimo testo indica Rudra come la causa di tutto. Infatti per paura di Lui il sole, il vento, il fuoco, la luna compiono il loro dovere, motivo questo ripreso da *Kathopaniṣad* II.3.3 e *Taittirīyopaniṣad* II.8.1.

²⁶ *Śvetāśvataropaniṣad* III.2.

²⁷ Il testo presenta la radice *kec* accompagnata dal prefisso *sam*, al perfetto (*lit*), dovuto a un tipico uso vedico della lingua chiamato *lakāravatyaya*, ovvero sovvertimento dei tempi e modi verbali, tuttavia in una traduzione scorrevole si deve usare il presente indicativo.

²⁸ *Śvetāśvataropaniṣad* IV.16, *Taittirīyopaniṣad* II.4.1, II.9.1, *Kenopaniṣad* I.3-5, II.1-2, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* IV.2.4, *Chāndogyaopaniṣad* VI.1.4.

²⁹ *Śvetāśvataropaniṣad* IV.18. Si vedano anche le ultime battute del testo di Madhusūdana Sarasvatī *Advaitasiddhi*, *Dvītyamithyātva prakaraṇa*.

di tormenti e mutevolezza, pura e immobile viene relizzato, è pertanto definito come *bhāvagrāhya*, «carpibile mediante un'intelletto privo di macchia», egli è privo di fissa dimora (*anīdam*) in quanto onnipervasivo (*sarvavyāpaka*) ed essendo causa della manifestazione e dissoluzione dell'universo intero viene detto *bhāvābbhāvakaram*.³⁰ La nostra *Upaniṣad* lo descrive come il Sé di tutte le divinità (*sarvadevātmaka*) e tutte le divinità non sono altri che Śiva.³¹ Tutte le entità e gli esseri di quest'universo sono Suoi aspetti per cui viene appellato come *jyeṣṭha*, il più antico e *śreṣṭha* l'eccellente, *varīṣṭha*, il supremo.³² Un'altra caratteristica definita nella *Rudrabṛdayopaniṣad* è che il *brahman* ha in sé la natura del triplice *ātman*: *ātman*, il Sé, *antarātman*, il Sé interiore e *paramātman*, il Sé supremo.³³

La *Pañcabrahmopaniṣad* presenta una dottrina molto importante che si riscontra in molte correnti śivaite nonchè nell'iconografia basata sugli *Āgama* dello *Śaivasiddhānta*. Il testo spiega in cinque fasi la natura essenziale del *brahman*, in quanto Sadāśiva dai cinque volti, rappresentazione della totalità. La prima è Sadyojāta, rivolto verso est, essenza della terra,³⁴ poi Aghora, il volto dell'ovest, le acque.³⁵ Il terzo volto è quello di Vāmadeva, verso sud, il fuoco;³⁶ la quarta fase è Tatpuruṣa, rivolto a nord, il vento³⁷ e infine Īśāna risplendente al di sopra degli altri quattro volti, l'onnipervadente etere, rappresentato dall'*omkāra*, il Sé interiore di tutti gli dei, controllore di cinque funzioni: manifestazione (*sṛṣṭi*), sostentamento (*sthiti*), dissoluzione (*laya*), velamento (*tirobhava*) e Grazia (*anugraha*). Il fatto che Sadāśiva possieda in sé tutte e cinque le attività, sta a testimonianza della fondamentale identità delle cinque fasi in lui.³⁸

Rilevante è anche l'importanza rivestita in questi testi dalla *praṇavopāsanā*, la quale ci ricorda il loro legame indissolubile e ininterrotto con le *Upaniṣad* più antiche. L'*Atharvaśikhopaniṣad*

³⁰ *Ibidem* V.14, *Kathopaniṣad* II.1.11.

³¹ *Rudrabṛdayopaniṣad* 4-5.

³² *Atharvaśiropaniṣad* 3-4, *Chāndogyopaniṣad* V.1.1, indicando quest'ultima il *prāṇa*, come qualificato da tali epiteti. Per un'identificazione del *prāṇa* col *brahman* si veda *Brahmasūtrabhāṣya* al *sūtra* I.1.23 e *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya* VI.1.1.

³³ *Rudrabṛdayopaniṣad* 11-12.

³⁴ *Pañcabrahmopaniṣad* 5-6.

³⁵ *Ibidem*, 7-9.

³⁶ *Ibidem*, 10-4.

³⁷ *Ibidem*, 15-8.

³⁸ *Ibidem*, 19-21.

afferma che la prima vocale del monosillabo *aum*, la «A» rappresenta la terra, permea l'intero significato del *Rgveda*, nonché ricorda all'interno di sé la presenza di *brahman*, degli otto *Vasu*, del metro vedico *Gāyatrī*³⁹ e del fuoco *Gārbapatya*. La vocale «U», rappresenta lo spazio intermedio (*antarikṣa*), include tutto lo *Yajurveda* e richiama in sé la presenza di Viṣṇu, degli undici *Rudra*, del metro *Triṣṭhub* e del *Dakṣiṇāgni*. La terza quantità (*mātrā*), «M» rappresenta il cielo (*dyuloka*), il *Sāmaveda* e racchiude Rudra, i dodici *Āditya*, il metro *Jagatī* e il fuoco *Āhavaniya*. Infine, la quarta *mātrā*, priva di suono, denota l'aspetto non-duale, *turiya* di Śiva, il *Somaloka*, racchiude il significato intero dell'*Atharvaveda*, la presenza del fuoco della dissoluzione, i sette *Marut*, l'aspetto onnipervasivo della natura di Śiva; nel *turiya* ogni differenza tra Viṣṇu, Brahmā e Mahādeva scompare e la sua natura è di luce effulgente, unità onnipervadente.⁴⁰

La non-dualità di Śiva predicata dalla *Rudrabṛdayopaniṣad* ha una ragguardevole vicinanza con la *Muṇḍakopaniṣad*. Anche in un altro testo analogo, nella *Kaivalyopaniṣad*, troviamo alcune affermazioni che ricordano impressionantemente il messaggio finale dell'*advaita*, ovvero l'identità suprema enunciata dai *mahāvākya*:

yat paraṃ brahma sarvātmā viśvasyāyatanam mahat/
 sūksmāt sūksmataram nityam tattvam eva tvam eva tat//
 jāgratsvapnasuptyādī prapañcam yat prakāśate/
 tadbrahmāham iti jñātvā sarvabandhaiḥ pramucyate//
 triṣu dhāmasu yatbhojyam bhoktā bhogaśca yad bhavet/
 tebhyo vilakṣaṇaḥ sāksī cinmātro'ham sadāśiva//
 mayyeva sakalaṃ jātam mayi sarvaṃ pratiṣṭhitam/
 mayi sarvaṃ layam yāti tadbrahmādvayamasmy aham//⁴¹

«Quello che è il Supremo *brahman*, Sé di ogni cosa, l'immenso fondamento di tutto, più sottile del sottile, principio eterno, tale tu sei in verità (16). Colui che illumina l'universo quale gli stati di veglia, sogno e sonno profondo, Quel *brahman* sono io, avendo così compreso ci si libera da ogni legame (17). In queste tre condizioni ciò che sono il fruito, il fruitore e la fruizione, da essi differente è il testimone: io sono quel Sadāśiva essenziato di sola conoscenza (18). In me tutto è nato, in me tutto è sostenuto, in me ogni cosa si dissolve, io sono Quel *brahman* privo di dualità».

Quando Śiva viene illusoriamente offuscato dall'ignoranza, appare

³⁹ *Atharvāśikhopaniṣad* I.3-5

⁴⁰ *Ibidem*, I.1-6; *Māṇḍukyopaniṣad* 9-12; *Kaṭhcopaniṣad* I.2.16-17; *Muṇḍakopaniṣad* II.2.3-4; *Praśnopaniṣad* 5.2-7; *Chāndogyopaniṣad* I.1.6-10, I.4.1-5, I.5.1, 5; *Rudrabṛdayopaniṣad* 37-40.

⁴¹ *Kaivalyopaniṣad* 16-19.

come *jīva*, anima individuale, soggetto a nascite e morti, a malattia, vecchiaia, piaceri e dolori, ma quando questa coltre di torpore si dipana, solo *ātman* nel suo fulgore risplende, il quale non è altri che Śiva, Paśupati. L'anima individuale è chiamata *paśu* e Śiva è il suo signore, e peraltro padrone della *māyā*⁴² in forma di ignoranza. Tale *ajñāna*⁴³ è la sola causa dei patimenti del *jīva*, per liberarsi dalla quale egli deve sottoporsi a un corso di pratiche al fine di ottenere la grazia divina⁴⁴ e poi la liberazione.

Le *Śaiva Upaniṣad* prescrivono uno per uno dei metodi a esse peculiari, indicando una sequenza precisa che conduce dagli stadi iniziali ed esteriori fino alla méta interiore nel seguente ordine: applicazione delle ceneri (*bhasmasnāna*, *vibhūtilepana*),⁴⁵ indossare i rosari di *rudrākṣa* (*rudrākṣadhāraṇa*),⁴⁶ adorazione di Śiva (*śivapūjā*)⁴⁷ e meditazione su Śiva (*śivadhyāna*).⁴⁸

Su quest'ultimo punto vale la pena aggiungere qualche considerazione, in quanto proprio il testo da noi qui trattato si presenta particolarmente devoto alla *Śivadhyāna*.

Meditando, infatti, sul nome di Śiva il *sādhaka* giunge a rea-

⁴² *Śvetāśvataropaniṣad* IV.10: «*māyām tu prakṛtiṃ vidyāt māyinaṃ tu mahēśvaram*».

⁴³ Specificamente, l'ignoranza dà origine a tre tipi di impurità, liberatisi dalle quali la coscienza confinata nell'individualità perde ogni limitazione attingendo la coscienza illimitata di Śiva, *śivacaitanya*. Queste tre impurità, *mala* sono: *ānavamala*, la coscienza di essere limitati e dipendenti; *māyīya* o *māyāmala*, la quale cela la vera natura di *ātman* e causa l'impressione della diversità e la *kārmamala*, la quale incatena il *jīva* ad azioni giuste o ingiuste che siano. Solo la *śivadhyāna*, corrispondente all'*ātmāvicāra* dell'*Advaita*, può condurre il *jīva* a riconoscere la propria vera natura di Śiva, l'identità suprema di *ātman* e *brahman*. Si vedano *Brhājābālopaniṣad* III.38, VIII.8; *Kaivalyopaniṣad* 24.

⁴⁴ «*śiṣvarānugrahād eva puṃsām advaitavāsanām*», «Solo per grazia del Signore negli uomini scaturisce l'impressione della non dualità», *Avadhūtagītā* I.1.

⁴⁵ Questa pratica è conosciuta anche come *vibhūtiyoga*, articolata in varie fasi accompagnate dalla ripetizione di alcuni *mantra*, tra le quali ricordiamo l'applicazione delle tre linee orizzontali sulla fronte (*tripundra*), designata come *sāmbhavarata*. *Bhasmajābālopaniṣad* I.1-15, II.13, III.2-4, 6-10, 37; *Brhājābālopaniṣad* IV.2-3, 8-10, 14-20, III.32-35; *Kālāgnirudropaniṣad* 3; *Jābālyupaniṣad* 20-21; nonché la celeberrima formula del *Mahāpāśupatavrata* della *Atharvaśiropaniṣad* 67.

⁴⁶ *Brhājābālopaniṣad* VII.16-17; *Rudrākṣajābālopaniṣad* 2-5, 8-16, 41-42, 47; *Akṣamālikopaniṣad* 2-4, 15-25, 27-40, 43, 48.

⁴⁷ *Dakṣiṇāmūrtyupaniṣad* 5; *Bhasmajābālopaniṣad* 3-4, 15, 18-9, 20-2, 24, 26-8. Ricordiamo tra le azioni di culto più gradite a Śiva la recitazione del *Rudrādhyāya* (*Taittirīya Samhitā* 4-7), l'offerta di foglie di *bilva*, la ripetizione dell'*aṣṭākṣara*, *ṣaḍākṣara* o *pañcākṣaramantra*, il pellegrinaggio a Kāśī, l'*abhiṣeka* al *liṅgam*, l'applicazione del *tripundra* sulle membra, indossare le *rudrākṣa*.

⁴⁸ *Rudrabrādayopaniṣad* 16-23, 28-33, 37-40; *Pañcabrahmopaniṣad* 40-1; *Kaivalyopaniṣad* 2-4; *Atharvaśiropaniṣad* I.10, II.1.

lizzare la presenza di Rudra in ogni cosa; ovvero la cognizione che l'universo stesso non è altro che Lui.⁴⁹ La meditazione deve essere condotta non di certo meccanicamente, ma deve essere instillata da una tendenza interiore inarrestabile (*bhāvanā*). Non grazie alla carità o ai meriti religiosi si ottiene la méta ultima, bensì la sola ininterrotta meditazione⁵⁰ permette a colui che ha studiato e appreso il messaggio del *Vedānta* e ha acquisito una conoscenza indiretta (*parokṣajñāna*), a colui che mediante l'adorazione di Śiva ha eliminato ogni macchia dal suo organo interno (*antaḥkarana*), di realizzare la propria natura infinita.⁵¹ Cosicché il liberato in vita (*jīvanmukta*) sperimenta direttamente la propria *śivatva* (*aparokṣajñāna*): «śivo'ham».

Sempre secondo la *Rudrabṛdayopaniṣad* la realizzazione di Śiva può essere di due generi, la visione diretta dell'aspetto divino dotato di infinite qualità di Rudra (*saguna*), oppure il riconoscimento della propria identità con Esso, nel sua vera natura priva di ogni qualificazione (*nirguna*).

La *Rudrabṛdayopaniṣad*, di cui presentiamo la traduzione, appartiene allo *Yajurveda* Nero, e sebbene per alcuni versi ripercorra le tappe più classiche del *Vedānta* upaniṣadico, sembra nettamente sbilanciata a identificare come «icona» dell'Assoluto senza secondo, Śiva-Rudra, tanto da suggerire la spontanea analogia con la più antica *Śvetāśvataropaniṣad*, dalla quale tutte le *Śaiva Upaniṣad* prendono sicuramente spunto. Naturalmente, com'è costume nei testi vedāntici, vi si trovano passaggi ricalcati, nonché mutuati da altre *Upaniṣad*, quali la *Muṇḍakopaniṣad*⁵² e la *Kaṭhapaniṣad*,

⁴⁹ *Rudrabṛdayopaniṣad* 16-23. Si confronti questo tipo di *sarvātmadarśana*, realizzazione che ogni cosa è in ultima analisi *ātman* stesso, con la famosa epitome della *Chāndogyopaniṣad* III.14.1: «sarva khalvidam brahma», «Tutto ciò è in verità *Brahman*».

⁵⁰ La meditazione non è altri che il *nididhyāsana*. Secondo la *Pañcadaśī*, I.54, di Vidyāranya *nidhidhyāsana* non è altri che il *dhyāna* degli *Yogasūtra* III.2: «*tatra pratyayekatanatā dhyānam*», «Ottenuta la fissazione in un solo punto il flusso continuo di un'unica cognizione, si dice meditazione». «Quando questa situazione è mantenuta per un lungo periodo, continuamente e con devozione diviene stabile», «*sa tu dirghakālanairantaryasatkārāsevito drḍhābhūmih*» (*Yogasūtra* I.14). A questo punto l'*Advaita* spiega che la cognizione ininterrotta che ne deriva si dice *akhaṇḍākāravṛtti*, la quale ha come oggetto il significato derivato dai *mahāvākya*, ovvero «*aham brahmāsmi*» (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* I.4.10). Scomparsa anche quest'ultima *vṛtti* si ha realizzazione di *Brahman*, *brahmasākṣātkāra*.

⁵¹ *Kaivalyopaniṣad* 2-4. A questo proposito si noti nella *Rudrabṛdayopaniṣad* 28-33, la divisione della conoscenza (*vidyā*) in suprema e non-suprema, *parā* e *aparā*, ripresa dalla *Muṇḍakopaniṣad* I.1.4-6.

⁵² Di estremo interesse è la distinzione ripresa da quest'*Upaniṣad* riguardante la scienza suprema e quella non-suprema. Nel linguaggio upaniṣadico, *vidyā* in-

che ne accentuano l'autorevolezza, vieppiù il messaggio universale. Talvolta però il termine Śiva, sembra perdere i suoi tratti, per così dire, mitologico-religiosi, per assumere un'accezione più ampia, tanto da accostarlo a ciò che altrove viene chiamato *śreyas*, ossia «quanto c'è di meglio e più grande da attingere». È qui, infatti, che ritroviamo il significato letterale del termine Śiva come «fausto, benevolo, che procura il più alto benessere, sereno», aggettivo applicabile al *parabrahman* stesso.

Particolare importanza rivestono qui, sia Brahmā, sia la figura di Viṣṇu nelle Sue svariate forme, sia la Śakti di Śiva, chiamata soprattutto Umādevī,⁵³ tant'è vero che nel testo l'identità fra Śiva e Viṣṇu viene enfatizzata.⁵⁴ L'intera manifestazione risulta dall'unione di Śiva (*kāraṇa*) e Śakti, che attraverso l'attività (*kriyā*), rappresentata da Brahmā, produce l'effetto (*kārya*) che è Viṣṇu, l'universo stesso in tutta la sua molteplicità. L'*Upaniṣad*, così com'è nello spirito di questi testi, supera elegantemente le differenze di *sampradāya*, affermando più volte che per sole esigenze di manifestazione l'Unico e Assoluto Principio assume aspetti e funzioni, che a seconda del caso si rivestono di differenti appellativi.

Ancora tuona la *Rudrahṛdaya*, ignorante è colui che pone la benché minima differenza tra Viṣṇu e Śiva: avendo riconosciuto e quindi essendo andati oltre le rispettive funzioni, apparentemente diverse ma in verità complementari, ci si dedichi solamente alla realizzazione del *paramātman*.

Caratteristico è l'*inicipit* dialogico, ricalcante la narrativa delle *Upaniṣad* più antiche, ossia la peculiare *samvādapaddhati*, nonché *liaison* con le fasi più recenti.

Certo è che, questa *Upaniṣad*, come gli altri testi del medesimo gruppo, presenta in sé una rigida congruenza alle *Upaniṣad* antiche, sebbene pervasa da una certa novità. Moltissimi sono infatti i *mantra* presi a prestito dalle altre *Upaniṣad*, cosiddette vediche, ma altrettanti sono i *mantra* che non appaiono in alcun

dica solitamente il mezzo (*sādhana*) attraverso cui realizzare l'obiettivo (*sādhya*), ovvero la vera conoscenza, *jñāna*, che non è altri che il Supremo stesso.

⁵³ Si confronti il famoso *Yakṣopākhyāna* della *Kenopaniṣad* (III.1-12).

⁵⁴ Si veda il commento di Upaniṣadbrahmayogin: «*iba khalu kṛṣṇayajurvedaprabhaktēyam rudrahṛdayopaniṣat śivoviṣṇvabhedaprakāṣaṇapūrvakamumāmaheśvarasārvātmīyaprakāṣaṇavyagrā niṣpratyogikabrahmamātrāparyavasannā vijayate*», «A tal proposito questa *Rudrahṛdayopaniṣad* è in verità appartenente a un ramo dello *Yajurveda* nero e avendo rivelato l'identità tra Śiva e Viṣṇu, s'occupa di rivelare che Śiva e Umā sono il Sé dell'universo, nonché enfatizza il suo culmine nella sola esposizione del *Brahman* privo di dualità»; si veda *Saiva Upaniṣad*, Upaniṣadbrahmayogin's Commentary, 148.

altra scrittura. Inoltre vi è un'originale coloritura del *brahman* neutro, nelle tinte śivaite. Esso, testimone della suddetta tinteggiatura, talvolta può essere indicato come *nirguṇa*, talora come *sagūṇa*, a seconda dei contesti e delle funzioni che è chiamato a compiere, senza che mai la sua natura (*svarūpa*) «cristallina» venga inficiata da qualsivolgia dualità.

Un ultimo particolare ancora resta da sottolineare, il quale lega profondamente le *Śaiva Upaniṣad* a un altro preciso ambito letterario, ovvero i testi tantrici śivaiti, della comunione con i quali le suddette *Upaniṣad* trasudano. Basti pensare alla classica diade *nīśreyasa-abhyudaya*, il fine ultimo e la prosperità mondana, entrambe mete a cui le *Upaniṣad* conducono, in modo complementare e successivo. Lo stesso concetto sarà tradotto nei testi tantrici con *bhukti-mukti* o *bhoga-yoga*, considerati in quest'ambito come due facce della stessa medaglia, obbiettivi reciprocamente non contesi.⁵⁵

⁵⁵ Un testo interessante a questo proposito è senza dubbio N. Pathak, *Śaiva Upaniṣadom kā ālocanātmaka adhyayana*, Dillī, Abhiśeka Prakāśana, 2004, nel quale sono dettagliatamente riferite le posizioni di questi testi riguardo all'anima individuale (*jīva*), al mondo (*jagat*), al legame (*bandhana*), la via per spezzare il legame (*sādhana*) e la liberazione finale (*mokṣa*).

RUDRAHRDAYOPANIṢAD ⁵⁶

om̐ saha nāvavatu saha nau bhunaktu saha vīryam
karavāvahai tejasvi nāvadhītam astu mā vidviṣāvahai//
om̐ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ// ⁵⁷

Om̐, che Egli entrambi ci protegga, che Egli entrambi [maestro e discepolo] ci sostenga, che noi due insieme si possa ottener vigore, che sia splendente ciò ch'è da noi studiato, mai l'ostilità ci separi. *Om̐* pace, pace, pace!!! ⁵⁸

praṇamya śirasā pādau śuko vyāsam uvāca ha/
ko deva sarvadeveṣu kasmin devāśca sarvaśah//1//
kasya śuśrūṣaṇānṇityaṃ prītā devā bhavanti me/ ⁵⁹

Śukadeva ⁶⁰ dopo essersi chinato con la fronte ai suoi piedi interrogò Vyāsa: ⁶¹ «Tra tutti gli déi chi è il Dio [splendente]? In quale [Dio]

⁵⁶ Abbiamo condotto la traduzione basandoci sull'edizione A. Mahādeva Śāstrī ed., *The Śaiva Upaniṣad*, Madras, Adyar Library, 1950.

⁵⁷ Per un'opera sanscrita in poesia (*padyaṭmaka*) esistono tre tipi di versi inaugurali, *māṅgalācaraṇa*, che secondo noi sono i diretti discendenti degli *śāntipāṭha* di vedica memoria: 1. *āśīrvādātma*, verso in cui si ricerca la benedizione da parte della divinità d'elezione (*iṣṭadevatā*) dell'autore, al fine di terminare l'opera senza intoppi; 2. *namaskārātma*, in cui si omaggia la divinità prescelta o/e il guru; 3. *vastunirdeśātma*, in cui sinteticamente si fa menzione dell'argomento che si andrà a trattare. La tradizione ricorda anche che quattro sono invece i possibili *incipit* delle opere in prosa (*gadyātma*): 1. *atha* «Allora»; 2. *svasti*, «benedizione, sia propizio»; 3. *vṛddhi*, ossia questa stessa parola «accrescimento», oppure una parola che contenga un grado vocalico apofonico accresciuto; infine 4. *bbale*, che significa «cosa buona, fausta», nella lingua *prakṛta*.

⁵⁸ La triplice invocazione alla pace indica che mediante l'*Upaniṣad* il triplice dolore inerente all'esistenza, *adhyātma*, legato all'individualità, *adbidaivika*, legato all'universo e *adhibhautika*, legato agli elementi, viene a scemare.

⁵⁹ Il commento di Upaniṣadbrahmayogin si apre con questo verso: *yadbrahma rudrahṛdayamahāvidyāprakāśitam/tadbrahmamātrāvasthānapadavim adbunā bbaje!* «Io ora adoro quel principio che ha svelato la grande scienza del cuore di Rudra, quella via che conduce alla sola condizione di *brahman*».

⁶⁰ Suka è l'eterno *brahmacāri*, anello della successione disciplica dell'*Advaitavedānta*, costantemente assorto nella coscienza di *brahman*, narratore dei *Purāṇa* nella foresta di *Naimiṣa*. Egli è diretto discepolo nonché figlio di Vyāsa.

⁶¹ Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa, è quell'uomo nato su di un isolotto dal *ṛṣi* Parāśara, suo maestro, e da una donna pescatrice di nome Kālī. I *Purāṇa* e il *Mahābhārata* lo dipingono come *avatāra* di Viṣṇu, manifestazione della *jñānaśakti* di Īśvara. Anch'egli è anello della *paramparā* dell'*Advaita*. Si dice che il suo

interamente risiedono gli déi? [1] Attraverso il servizio di quale *deva*, le divinità diverranno sempre propizie nei miei confronti?»;

tasya tadvacanam śrutvā pratyuvāca pitā śukam//2//
sarvadevātmako rudraḥ sarve devāḥ śivātmakāḥ/
rudrasya dakṣiṇe pārśve ravirbrahmā trayo'gnayaḥ//3//
vāmaparśve umādevī viṣṇuḥ somo'pi te trayāḥ/
yā umā sā svayaṃ viṣṇur yo viṣṇuḥ sa hi candramāḥ//4//

«Il padre Vyāsa, udito quel suo discorso, rispose a Śuka: [2] “Rudra⁶² è della natura di tutti gli déi e tutti gli déi sono sostanziate di Śiva. Al lato destro di Rudra ci sono il Sole (*ravi*), Brahmā e i tre fuochi,⁶³ mentre sul lato sinistro vi sono questi tre: la Devi Umā,⁶⁴ Viṣṇu e Soma, la luna: colei ch'è Umā costei è lo stesso Viṣṇu, Viṣṇu è in realtà la luna [4]».

ye namasyanti govindam te namasyanti śamkaram/
ye'rcayanti hariṃ bhaktyā te'rcayanti vṛṣadhvajam//5//
ye dviṣanti virūpākṣam te dviṣanti janārdanam/
ye rudram nābhijānanti te na jānanti keśavam//6//
rudrāt pravartate bijam bijayonir janārdanaḥ/
yo rudra sa svayaṃ brahmā yo brahmā sa hutāśanaḥ//7//
brahmaviṣṇumayo rudra agniśomātmakam jagat/
pṇṇiṅgam sarvam iśānam striliṅgam bhagavatyumā//8//
umārudrātmikā sarvā prajāḥ sthāvarajaṃgamāḥ/
vyaktaṃ sarvam umārūpam avyaktaṃ tu mahēśvaram//9//

nome significhi il «compilatore», in quanto egli divise l'unico *Veda*, nei quattro a noi noti nonché fu autore, sistematizzatore e personaggio di *Mahābhārata* e *Purāṇa*. Si dice infatti che vi siano due metodi (*śaitī*) di tramandare insegnamenti e dottrine: *samāsa*, concisa, propria dei *sūtra* e *vyāsa*, estesa, propria dei commentari, *Purāṇa* e *Itihāsa*.

⁶² Epiteto della forma irata e tenebrosa di Śiva. Rudra, aggettivo (*viśeṣana*) di Agni (*Rgveda* III.2.5, IV.3.1); *Rgveda* (VI.16.39), Agni è Ugra, distruttore degli impedimenti. *Atharvaveda* (VII.87.1): «*ya imā viśvā bhuvanāni cakṛpe tasmai rudrāya namo astu agnaye*»; *Taittirīya Saṃhitā* (V.4.3): «*rudro vā eṣa yadagni*»; *Satapatha Brāhmaṇa* (V.2.4.13): «*yo vai rudraḥ so agniḥ*»; *Satapatha Brāhmaṇa* (V.3.1.10): «*agnirvai rudra*»; *Satapatha Brāhmaṇa* (I.7.3.8, IX.1.1.1-2): «*athātan śatarudrīyaṃ juhoti/ atraīṣa sarvo'gni samskṛtaḥ/ sa eṣo'tra rudro devatā*»; *Nirukta* X.5.

⁶³ Nel sacrificio vedico vi sono undici fuochi. I primi tre sono *gārbapatya*, il fuoco domestico, *āhavanīya*, il fuoco orientale per le oblazioni agli déi e *dhīṣṇīya* o *dakṣiṇāgni*, il fuoco meridionale, per le oblazioni agli antenati. Il *gārbapatya* ha due varietà: quel *gārbapatya* che si usa durante il *somayāga* (il sacrificio di soma) è il *purāṇagārbapatya* (l'antico *gārbapatya*), mentre quando il *somayāga* si effettua nell'*āhavanīya*, questo diviene *gārbapatya*, o meglio, *nūtanagārbapatya* (il nuovo *gārbapatya*). Del *dhīṣṇāgni* (fuoco posto a sud) vi sono otto tipi: *agnīdhīya*, *acchāvākīya*, *neṣṭrīya*, *potrīya*, *brāhmaṇacchatīya*, *botrīya*, *praśāstrīya*, *mārjālīya*. Si veda a questo proposito la nostra traduzione di: Mahāmahopādhyāya Paṇḍit Śrī Giridhara Śarmā Caturvedi, *Śiva Mahimā* [*Śiva-tattva Vimarśa*], tratto da *Śivāṅka*, Kalyāṇa, Gorakhpur, Gītā Press, 1995, 41-61.

⁶⁴ Epiteto di Pārvati Devī, *Śakti* nonché paredra di Śiva.

umāśamkarayor yogah sa yogo viṣṇurucyate/
yastu tasmai namaskāraṃ kuryād bhaktisamanvitaḥ//10//

«Coloro che riveriscono Viṣṇu, costoro riveriscono anche Śamkara,⁶⁵ coloro che con devozione pregano Hari,⁶⁶ questi adorano anche Colui la cui insegna è un toro, Vṛṣabhadhvaja⁶⁷ [5], quanti odiano Colui che ha gli occhi divergenti, Virūpākṣa,⁶⁸ costoro odiano altresì Janārdana,⁶⁹ coloro che non comprendono Rudra, costoro nemmeno comprendono Keśava⁷⁰[6]. Da Rudra scaturisce il seme, ricettacolo del seme è Janārdana. Quegli ch'è Rudra, questi è lo stesso Brahmā, Brahmā è in realtà il fuoco divoratore delle oblazioni [7] Rudra è costituito di Brahmā e Viṣṇu mentre l'universo è sostanziato dell'unione di Agni e Soma,⁷¹ ogni manifestazione maschile è Īśāna⁷² mentre ogni produzione femminile non è altri che la Dea Umā [8]. Tutte le creature, mobili e immobili, sono della natura di Umā e Rudra: tutto quanto è manifesto è forma di Umā, mentre ciò ch'è immanifesto è forma del Signore supremo Maheśvara [9]. L'unione di Umā e Śamkara si dice sia Viṣṇu: perciò colui ch'è provvisto di devozione gli renda omaggio [10]».

ātmānaṃ paramātmānaṃ antarātmānaṃ eva ca/
jñātvā trividham ātmānaṃ paramātmānaṃ āśrayet//11//
antarātmā bhaved brahmā paramātmā maheśvaraḥ/
sarveśāṃ eva bhūtānāṃ viṣṇur ātmā sanātanaḥ//12//
asya trailokyavṛkṣasya bhūmau viṭapaśakhinaḥ/

⁶⁵ Epiteto di Śiva in un Suo aspetto pacifico, che secondo Sāyaṇācārya (*ad Taittirīya Sambhitā* IV.5.8) significherebbe «colui che dona benessere mondano». Spingendosi però oltre l'interpretazione del grande commentatore dei testi del *karmakānda*, si può riconoscere che il benessere concesso da Śamkara è anche spirituale.

⁶⁶ Epiteto di Viṣṇu, che può significare sia il «Fulvo», sia «Colui che allontana le colpe».

⁶⁷ Epiteto di Śiva, «colui che ha sullo stendardo un toro». Si veda *Amarakoṣa* I.i.34.

⁶⁸ Epiteto di Śiva, «colui che ha occhi divergenti». Si veda *Amarakoṣa* I.i.32.

⁶⁹ *janam ardayatīti janārdanaḥ*, questo nome viene variamente interpretato «colui che turba, agita la gente», «colui che donando rende felice le persone», «colui che conduce sulla via le persone», epiteto di Viṣṇu.

⁷⁰ Epiteto di Viṣṇu che può significare «Colui che possiede lunghi capelli», oppure «l'uccisore del demone Keśi».

⁷¹ Per un chiarimento dottrinale sulla manifestazione in quanto interazione del principio igneo, *agni* e il principio acqueo, *soma*, nella tradizione vedica, si consulti Giridhara Śarmā *Caturvedī*, *op. cit.*, 41-61.

⁷² Epiteto di Śiva, che significa il Signore Supremo. Dalla radice verbale *īś*, «governare, signoreggiare, controllare». Nella cosiddetta dottrina di *pañcabrahma*, dei cinque principi, è il quinto volto di Śiva, sostanziato di etere, oltre ogni condizione limitante, cifra dell'Assoluto, il quale sovrasta gli altri quattro volti: Vāmadeva, Tatpuruṣa, Aghora e Sadyojāta. Si veda a questo proposito la *Pañcabrahmopaniṣad*.

agraṃ madhyaṃ tathā mūlaṃ viṣṇubrahmamaheśvarāḥ//13//
 kāryaṃ viṣṇuḥ kriyā brahmā kāraṇaṃ tu maheśvarah/
 prajojanārthaṃ rudreṇa mūrtirekā tridhā kṛtā ⁷³//14//
 dharmo rudro jagad viṣṇuḥ sarvajñānaṃ pitāmaha/
 śrīrudra rudra rudreti yas tam brūyad vicakṣaṇaḥ//15//
 kīrtanāt sarvadevasya sarvapāpaiḥ pramucyate/
 rudro nara umā nārī tasmai tasyai namo namaḥ//16//
 rudro viṣṇurumā lakṣmīstasmai tasyai namo namaḥ/
 rudro brahmā uma vānī tasmai tasyai namo namaḥ//17//
 rudra sūrya umā chāyā tasmai tasyai namo namaḥ/
 rudra soma umā tārā tasmai tasyai namo namaḥ//18//
 rudro divā umā rātrīstasmai tasyai namo namaḥ/
 rudro yajña umā vedīstasmai tasyai namo namaḥ//19//
 rudro vahnīrumā svāhā tasmai tasyai namo namaḥ/
 rudro veda umā śāstraṃ tasmai tasyai namo namaḥ//20//
 rudro vṛkṣa umā vallī tasmai tasyai namo namaḥ/
 rudro gandha umā puṣpaṃ tasmai tasyai namo namaḥ//21//
 rudro'rtha akṣara somā tasmai tasyai namo namaḥ/
 rudro liṅgam umā pīthaṃ tasmai tasyai namo namaḥ//22//
 sarvadevātmakam rudraṃ namaskuryāt pṛthakpṛthak/
 ebhir mantrapadair eva namayamīśapārvatī//23//
 yatra yatra bhavet sārddham imaṃ mantram udīrayet/
 brahmahā jalamadhye tu sarvapāpaiḥ pramucyate//24//

«Vi sono il Sé, *ātman*, il Supremo Sè *paramātman* e il Sè interiore, *antarātman*: conosciuto l'*ātman* tripartito si prenda rifugio nel Supremo Sé [11]. L'*ātman* interiore è Brahmā, il *paramātman* è Maheśvara e l'eterno Sé di tutti gli esseri è in realtà Viṣṇu [12]. Sul suolo terrestre l'albero ch'è immagine del trimundio è colmo di germogli e rami: Viṣṇu ne è la cima, Brahmā il tronco e Maheśvara le radici ⁷⁴ [13]. L'effetto è Viṣṇu, l'azione è Brahmā mentre la causa è Maheśvara: Rudra rese trina quest'unica forma esclusivamente per il Suo proprio disegno [14]. Il *dharmā* è Rudra, l'universo è Viṣṇu, la conoscenza totale è il Grande Avo, Pitāmaha. Quel saggio che intonò questo "Oh Signore Rudra, Rudra, Rudra...", [15] innalzando le lodi del Dio Supremo, viene liberato da tutte le colpe. Rudra è l'uomo, Umā è la donna, a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora [16]; Rudra è Brahmā e Umā è Sarasvatī, ⁷⁵ manifestazione

⁷³ Talvolta si trova la lettura *sthitā*.

⁷⁴ Nello *śloka* utilizzato al fine di glorificare l'*aśvattha*, (*ficus religiosa*), l'ordine delle corrispondenze è leggermente mutato: «*mūlato brahmārūpāya madhyato viṣṇurūpīne/agrataḥ śivarūpāya aśvatthāya namo namaḥ*», «Sia lode all'*aśvattha*, alla forma di Brahmā risiedente nelle radici, alla forma di Viṣṇu che ne è il fusto e all'aspetto di Rudra che ne è la chioma».

⁷⁵ Sarasvatī, è la sposa di Brahmā, in quanto suo potere di renderlo il primo cantore dell'eterno *Veda*, che sarebbe stato emesso da ognuno dei suoi quattro volti. Si identifica inoltre all'aspetto mitico del principio quadripartito di *Vāc*, ossia il Verbo generatore e vivificatore, nonché manifesta sulla terra sotto forma di omonimo fiume.

del Verbo, a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora; Rudra è Viṣṇu, Umā è Lakṣmī,⁷⁶ a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora [17]; Rudra è il Sole, Sūrya, Umā è l'Ombra, Chāyā,⁷⁷ a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora; Rudra è Soma, la Luna, Umā è la Stella, Tārā,⁷⁸ a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora [18]; Rudra è il dì, Umā la notte, a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora; Rudra è il sacrificio, *yajña*, Umā l'altare sacrificale (*vedi*),⁷⁹ a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora [19]; Rudra è il Fuoco, Umā è l'invocazione *svābā*⁸⁰ alle divinità, a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora; Rudra è il *Veda*, Umā lo *śāstra*,⁸¹ a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora [20] Rudra

⁷⁶ Consorte di Viṣṇu, connessa con la stabilità di cui è garante il suo Signore e marito. Non a caso infatti è raffigurata e descritta con i medesimi attributi di Viṣṇu e recante ogni genere di bene sia mondano, sia ultramondano.

⁷⁷ La tradizione la identifica come una delle due mogli divine di Sūrya, dalla cui unione sarebbe nato l'oscuro pianeta Saturno, Śaniścara. L'altra consorte divina del Sole è Sūryā, mentre quella umana è Kuntī.

⁷⁸ Il termine *tārā* può indicare sia una sola stella, sia un insieme di stelle che formino una *nakṣatra*, ovvero un asterismo. La scienza del *jyotiṣa* ne identifica ventisette visibili più una *gupta*, celata, che sarebbe Abhijit, la stella Vega. Secondo la mitologia queste sarebbero figlie del *prajāpati* Dakṣa che le diede in moglie alla Luna, Soma.

⁷⁹ Si identifica con questo termine l'altare rituale costruito di mattoni che ospita il fuoco sacrificale. Per la costruzione di questo vengono rispettate rigide regole geometriche e ingiunzioni vediche, ognuna delle quali nasconde una profonda simbologia. Un'intera branca dell'immensa letteratura vedica è dedicata alla loro costruzione: gli *Sulva Sūtra*.

⁸⁰ *Svābā* è l'invocazione che accompagna tutte le oblazioni rivolte ai *deva*, contrapposta a *svadbā*, legata alle oblazioni ai *pitṛ*. Secondo la tradizione *svābā* va così interpretata: «*svaṃ nāśyatīti svābā*», «ciò che distrugge il proprio ego», cosa che permette di non autodiscriminarsi dall'ego universale ed è usata solo per i viventi. *Svadbā* invece, sarebbe: «*svaṃ dhārayatīti svadbā*», «mantenere [indistinto] il proprio ego [dall'ego universale]». Il termine viene inoltre così interpretato «*su śobhanam ā sarvathā ha tyāgaḥ*», il che richiama precisamente la definizione di sacrificio. Oltre a ciò vi è un'interessante risvolto grammaticale. Il termine *svābā*, come altri, richiede sempre il dativo, in quanto tale caso indica tecnicamente una totale cessione dei diritti esercitati su qualcosa a beneficio di qualcun altro: *svasvāmitvasambandhatyāgapūrvakam aparasvāmitvasambandhasthāpanam*, per cui anche la grammatica richiama quest'idea. Se la cessione fosse solo temporanea e non definitiva, ciò al quale qualcosa andrebbe prestato, si esprimerebbe in genitivo.

⁸¹ Il termine *śāstra* può avere molteplici valenze. Dalla radice √śās, «ammaestrare, istruire, governare», più il suffisso (*pratyaya*)*tran*. Solitamente sono testi che indicano delle norme, trattati scientifici o codici di leggi (*dharmasāstra*). Contengono esposizioni formali di determinati argomenti per lo più riguardanti le scienze, come per esempio la retorica, la logica, la prosodia, la metrica, l'etimologia, la grammatica, l'astronomia, e molte altre. Spesso il termine può indicare più generalmente i testi sacri *tout court*. Vācaspati Miśra, commentando il *Brahmasūtrabhāṣya* I.1.4, definisce così lo *śāstra*: «*pravṛttirvā nirvṛttirvā nityena kṛtakena vā/puṃsām yenopadiśyeta tacchāstrambhībhīyate*», «Si dice *śāstra* ciò che istruisce mediante il *Veda* (*nityena*) o le *smṛti* (*kṛtakena*) gli uomini a proposito

è l'albero, Umā la pianta rampicante, a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora; Rudra è la fragranza, Umā il fiore, a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora [21]; Rudra è il significato, Umā la sillaba, a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora; Rudra è il *liṅgam*, Umā il suo basamento,⁸² a Lui e Lei m'inchino ancora e ancora [22]. Così, in questi vari aspetti, s'onori Rudra, della natura di tutti gli déi e proprio mediante le parole di questi *mantra*, io onoro il Signore Īśa e la Sua consorte Pārvatī⁸³ [23]. Ovunque l'uomo si trovi, pronunci questo *mantra* ripetendo ogni mezzo verso (*sārdham*), poiché anche il brāhmanicida⁸⁴ che lo reciti immerso nell'acqua, è mondato da tutte le colpe [24].».

sarvādhiṣṭhānam advandvaṃ paraṃ brahma sanātanam/
saccidānandarūpaṃ tadavāṃmanasagocaram//25//
tasmin suvidite sarvaṃ vijñātaṃ syādidam śuka⁸⁵/
tadātmakatvāt sarvasya tasmādbhinnaṃ na hi kvacit//26//
dve vidye veditavye hi parā caivāparā ca te/
tatrāparā tu vidyaiśa ṛgvedo yajureva ca//27//
sāmavedastathā'tharvavedaḥ śikṣā muniśvara/
kalpo vyākaraṇaṃ caiva niruktaṃ chanda eva ca//28//
jyotiṣaṃ ca tathā'nātmaviṣayā api buddhayaḥ/
athaiśa paramā vidyā yayā'tmā paramākṣaram//29//
yat tad adreśyam agrāhyam agotraṃ rūpavarjitam/
acakṣuḥ śrotraṃ atyarthaṃ tad apāñipadam tathā//30//

di ciò che si deve fare o non si deve fare». Inoltre sempre l'autore aggiunge: «*śāstraṃ hitasāsanāt*», «si dice *śāstra* poiché è un ammaestramento benefico».

⁸² Il *liṅga* rappresenta l'aspetto *niṣkala*, informale, di Śiva e il suo significato reale è «simbolo». Secondo i *Purāṇa*, quando Śiva si evirò, sotto richiesta dei ṛṣi di *devadaruvana*, il suo *liṅgam* cominciò a penetrare nella terra disintegrando quanto veniva a contatto con esso. I ṛṣi e gli déi tutti pregarono allora Pārvatī di fermarlo. Fu così che per il bene dell'universo la Devī prese la forma di *yonī*, vulva, e avvinghiò il *liṅgam* bloccandolo. In seguito, grazie a un insegnamento di Brahmā ad Anāsuyā, moglie di Atri, venne istituito il culto del *liṅgam*. Da allora ogni *śivaliṅgam* è accompagnato dal suo basamento conosciuto col nome di *pīṭha*, rappresentante la *yonī*. Si vedano a questo proposito: *Śiva Purāṇa*, *Dharmasambhītā* II.23-46, 74-86 e X.1-23; *Mahābhārata* X.17; *Kūrma Purāṇa* II.37; *Skanda Purāṇa* I.1.6, III.3.26-27, V.1.51, V.2.8, V.2.11, V.3.38, VI.1.50-52, VII.1.187, VII.2.94-142, VII.3.39; *Vāyu Purāṇa* I.10; *Brahmāṇḍa Purāṇa* I.2.27.1-64, 91-97, 101-123; *Liṅga Purāṇa* I.29, I.31; *Padma Purāṇa* V.17; *Vāmana Purāṇa* VI.60-93. Per uno studio simbolico sull'argomento rimandiamo alla nostra traduzione: Swami Karpatri, *The Linga and the Great Goddess*, Introduction and Edition by Jean Louis Gabin, Translation by Gianni Pellegrini, Girish Chandra Tiwari and Vimal Mehra, Indica; Varanasi, 2009, pp. 56-132.

⁸³ Così recita il commento di Upaniṣadbrahmayogin: «*śivaśaktyātmakam sarvaṃ tadatiriketaṃ na kiñcidastīti...*», «Tutto quest'universo è costituito di Śiva e Śakti, nulla esiste al di fuori di ciò...».

⁸⁴ Nei codici di leggi indiani cinque sono le grandi colpe da cui è difficile mondarsi (*pañcamahāpātaka*): bere liquori, violare il talamo del maestro, uccidere un *brāhmaṇa*, giocare d'azzardo e l'associazione con chi compie tali attività.

⁸⁵ Si confronti *Muṇḍakopaniṣad* I.1.3; *Chāndogypopaniṣad* VI.1.3-6.

nityam vibhuṃ sarvagatam susūkṣmam ca tad avyayam ^{86/}
 tadbhūtayoniṃ paśyanti dhīrā ātmānam ātmani//31//
 yaḥ sarvajñāḥ sarvavidyo ⁸⁷ yasya jñānamayaṃ tapah/
 tasmādattrānarūpeṇa jāyate jagadāvaliḥ ^{88/32//}

«Egli, Rudra, è il *brahman* Supremo, fondamento d'ogni cosa, al di là degli opposti, eterno, ⁸⁹ Egli la cui forma è di assoluta Essere, Coscienza e Beatitudine (*saccidānandarūpa*), ⁹⁰ Quell'Ineffabile, oltre il dominio delle parole e della mente ⁹¹ [25]. Quando, o Śuka, Lo si conosce correttamente, tutto questo viene compreso, in quanto Egli è l'*ātman* universale dal Quale nulla mai è separato [26].

Due in verità sono le conoscenze degne di essere apprese: la scienza suprema e quella non-suprema. Tra queste, la conoscenza non-suprema è questa che comprende il *Rgveda*, lo *Yajurveda*, [27] il *Sāmaveda* e l'*Atharvaveda*, la scienza della corretta pronuncia (*śikṣā*), la scienza rituale (*kalpa*), la grammatica (*vyākaraṇa*), la spiegazione delle parole difficili del *Veda* (*nirukta*), nonché la prosodia (*chanda*) [28], la scienza astronomico-astrologica (*jyotiṣa*) e ancora quelle nozioni che non hanno l'*ātman* come oggetto d'indagine. Vi è inoltre quella che è la scienza suprema, grazie alla quale [si realizza] l'*ātman*, il Supremo, Indistruttibile [29], ciò che non può essere visto, ghermito, privo di stirpe e oltre la forma, privo d'occhi, orecchi, al di là degli oggetti sensibili, senza mani e piedi [30], eterno, onnipervasivo, onnipresente, estremamente sottile e inalterabile: saggi sono coloro che vedono l'*ātman* nell'*ātman*, che è la matrice degli esseri [31]. Egli ogni cosa

⁸⁶ *Muṇḍakopaniṣad* I.1.6.

⁸⁷ Nella *Muṇḍakopaniṣad* I.1.9 i termini *sarvajña* e *sarvavit* sono spiegati da Śaṅkara rispettivamente come: «*sāmānyena sarvaṃ jānatī sarvajñāḥ/viśeṣeṇa sarvaṃ vettī sarvavit*», «conosce tutto in modo universale allora è *sarvajña*; conosce tutto in modo particolare allora è *sarvavit*».

⁸⁸ Si confronti con *Muṇḍakopaniṣad* I.1.1-6. e I.1.8-9.

⁸⁹ *Nitya* è uno dei *svarūpalakṣaṇa* del *brahman*, ossia quelle caratteristiche che ne predicano l'intrinseca natura, piuttosto che rivestirlo di attributi. Gli altri sono: *suddha*, puro; *buddha*, sempre cosciente; *mukta*, sempre libero, *nitya*, eterno, *satya*, verità, *jñāna*, conoscenza, *ananta*, infinito, e molti altri predicati nelle *Upaniṣad*.

⁹⁰ Sarebbe qui inutile e fuori luogo addentrarsi in difficili considerazioni dottrinali riguardanti la formula *saccidānanda*, che sebbene sia indicata dai successori di Śaṅkarācārya come definizione di *brahman* (*svarūpalakṣaṇa*), non viene quasi mai usata nei suoi commenti principali. Comunque, in sintesi, sembra che il significato della formula sia: «il Supremo prende coscienza di essere e la beatitudine è la condizione risultante da questa presa di coscienza». Teniamo a precisare che siamo in un piano oltre ogni manifestazione, sia formale, sia informale, pertanto sarebbe davvero inappropriato interpretare questi come tre stati successivi, piuttosto che come di un insieme sintetico simultaneo e fuori dal tempo.

⁹¹ Si confronti a questo proposito *Taittirīyopaniṣad* II.4.1: «*yato vāco nivartante/aprāpya manasā saba ānandaṃ brahmaṇo vidvān/na bibbēti kadācaneti*», «Ciò da cui le parole si ritraggono, insieme alla mente, incapaci di carpirLo: quel saggio che conosce il *brahman* come beatitudine, mai teme alcuno...».

conosce, possiede ogni sapere particolare, l'ardore suo, splendente, è fatto di conoscenza; qui, in questo mondo, da Questi in forma di cibo, nasce la serie degli universi [32]».

satyavad bhāti tat sarvaṃ rajjusarpavadāsthitam/
 tad evetaḍ akṣaraṃ satyaṃ tadvijñāya vimucyate//33//
 jñānād eva hi saṃsāravinaśo naiva karmaṇā/
 śrotriyaṃ brahmaṇiṣṭhaṃ svagurum gacched yathāvidhi//34//
 gurustasmai parāṃ vidyāṃ dadyād brahmātmabodhinim/
 guhāyāṃ nihitaṃ sākṣād akṣaraṃ veda cennara//35//
 chittvā vidyāmahāgranthiṃ śivaṃ gacchet sanātanam/
 tadetadamṛtaṃ satyaṃ tadveddhavyam⁹² mumukṣubhiḥ//36//
 dhanustāraṃ śaro hyātmā brahma tallakṣyam ucyate/
 apramattena veddhavyaṃ śaravat tanmayo bhavet//37//
 lakṣyaṃ sarvagataṃ caiva śaraḥ sarvagato mukhaḥ/
 viddhā sarvagataścaiva śivalakṣyaṃ na saṃśayaḥ//38//
 na tatra candrārkavapuḥ prakāśate na vānti vātā sakalā devatāśca/
 sa eṣa devaḥ kṛtabhāvabhūtaṃ svayaṃ viśuddho virajāḥ
 [prakāśate//39//

dvau suparṇau śarīre'smin jīveśākhayau sahashtitau/
 tayor jīvaḥ phalaṃ bhuṅkte karmaṇo na maheśvaraḥ//40//
 kevalaṃ sākṣirūpeṇa vinā bhogaṃ maheśvaraḥ/
 prakāśate svayaṃ bhedaḥ kalpito māyayā tayoh//41//
 ghaṭākāśamahākāśau⁹³ yathākāśaprabhedataḥ/
 kalpitau paramau jīvaśivarūpeṇa kalpitau//42//
 tattvataśca śiva sākṣāccijīvaśca svata sadā/
 ciccidākārato bhinnā na bhinnā cittvahānitaḥ⁹⁴//43//
 citaś cin na cidākārād bhidyate jaḍarūpataḥ/
 bhidyate cejjado bhedaścidekā sarvadā khalu⁹⁵//44//
 tarkataśca pramāṇācca cidekatvavyavasthiteḥ/

«Al modo in cui nella corda la sovrapposizione del serpente sembra essere reale,⁹⁶ così tutto quest'universo appare come fosse vero, ma in

⁹² Esiste una lettura differente «*boddhavyam*».

⁹³ Preferiamo qui la lettura *mahākāśa* piuttosto che *maḥbākāśa*.

⁹⁴ Traduciamo questo passaggio basandoci sul commento di Upaniṣadbrahmayogin: «*jīveśādyanusyūtaccidākārato bhinnā jīveśānugatā cit cidākārataḥ cidvikalpitākārataḥ upādbito bhinnā, svarūpato na bhinnā, kutaḥ? cittvahānitaḥ, svarūpabhede svarūpahaniḥ syādityarthaḥ*».

⁹⁵ Si noti anche a questo proposito il commento di Upaniṣadbrahmayogin: «*cito yā cit sā cidākārād upādbito bhidyate, upādbinām jaḍarūpatvāt bhedo yuyyata ityarthaḥ/ jaḍapāye aḍaḍam brahmāvaśiṣyate ityāba bhidyate/ jīveśavikalpitopādhi-kṛtabhedapāye nirupādhikeyaṃ cidekaiva bhavati*».

⁹⁶ Questo è uno dei *locus* classici dell'*Advaitavedānta* utilizzato per spiegare il mancato riconoscimento della realtà da parte degli esseri. Secondo questo punto di vista vi sussisterebbe uno *adhyāsa* o *adhyāropa*, ossia una sovrapposizione del non-reale sul reale, tale da causare una conoscenza erronea (*ayathārthajñāna*) nonché il legame (*bandhana*). Questa, non sarebbe che l'effetto dell'ignoranza metafisica, *ajñāna*. Nell'*Adhyāśabhāṣya* del suo commentario ai *Brahmasūtra* Śaṅkara definisce in due modi la sovrapposizione: «*smṛtirūpaparatrapūrva-*

realtà quello è quest'indistruttibile, la Verità, avendo conosciuto il quale ci si libera [33]. Soltanto attraverso la conoscenza avviene l'annichilimento del mondo, non di certo mediante l'azione.⁹⁷ [L'uomo] approcci, così come vuol la regola, il proprio maestro (*guru*),⁹⁸ ch'è versato nei *Veda*, stabilito nella coscienza di *brahman* [34]; a costui il *guru* rivela la scienza suprema, che permette di realizzare l'identità di *ātman* e *brahman*: se l'uomo conosce direttamente quell'Imperituro celato nella caverna [del cuore]⁹⁹ [35], egli, troncato il robusto nodo dell'ignoranza raggiunge l'eterno Siva.¹⁰⁰ Pertanto coloro che desiderano la liberazione devono penetrare Quello ch'è Inalterabile, la Verità [Assoluta] [36]. Che l'arco sia il monosillabo sacro, l'*Oṃ*, *ātman* in verità il dardo e si dice che Quel *brahman* sia il bersaglio: senza cedimenti lo si perfori e come la freccia si divenga della sua stessa essenza [37].¹⁰¹ Ovunque è Quel bersaglio e di certo ovunque è puntata la freccia, anche l'arco (*veddhā*), ossia il *praṇava*, è davvero ovunque: senza dubbio l'obbiettivo è Siva [38]. Là non risplende la forma né della luna né del sole, non soffiano i venti, nemmeno tutte le schiere divine vi possono giungere:¹⁰² Egli

dr̥ṣṭāvabhāso'dhyāsah», «la sovrapposizione è un riflesso in forma di ricordo di un oggetto precedentemente visto altrove»; la seconda definizione più generale è: «*atasmīn tadbuddhibḥ*», «la cognizione di un oggetto su ciò che tale oggetto non è», ovvero la classica sovrapposizione del serpente sulla corda o dell'argento sulla madreperla. Pertanto tale sovrapposizione, come nel caso della falsa attribuzione di *sarpatva*, «serpentinità» sulla corda, si riduce alla falsa identificazione del Sé, immutabile e assoluto, al mondo dei nomi e delle forme, il che costituisce la causa della trasmigrazione e del divenire. Oltre a quanto detto, si indica *adhyāropa*, come una sovrapposizione deliberata, che serve come artificio al fine di negare alcune sovrapposizioni della mente umana e, quando questo proposito è stato soddisfatto, tale *adhyāropa* deve essere invariabilmente eliminato.

⁹⁷ Secondo il *Vedānta* tramite l'azione rituale (*karman*), predicata dalla *Mīmāṃsā* come unico modo di compiere il *dharma* per ottenere poi i cieli, non può condurre l'essere fuori dal circolo di nascite e morti, in quanto essendo sostanziata di un inizio, mezzo e una fine non può di certo avere un risultato eterno, ossia uscire dalla propria natura temporanea. Allora unico scopo dell'uomo deve essere la ricerca di una condizione stabile ed eterna, immutabile, garantita dalla sola conoscenza (*jñāna*). Per approfondire tali argomenti si veda in particolar modo il *Brahmasūtrabhāṣya* I.1.1 e I.1.4.

⁹⁸ Il *guru* terreno è in questo tipo d'insegnamenti oltremodo indispensabile, in quanto proiezione umana del *paramātman* stesso in forma di *sadguru*. Si veda G.G. Filippi, *Dialogo di Naciketas con la morte*, Venezia, Cafoscarina, 2001.

⁹⁹ Secondo le *Upaniṣad* in fondo al cuore si troverebbe la città di *brahman* (*brahmapura*), dimora all'interno dell'uomo della Divinità Suprema, in essa vi sarebbe un piccolo loto. In questa dimora c'è una cavità (*guhā, dahara*), permeata dall'etere supremo (*paramavyoman*) e «cercato Ciò che risiede in questo luogo, Lo si conoscerà». *Chāndogyopaniṣad* VIII.1.1.

¹⁰⁰ Siva è il rifugio ultimo di tutti gli esseri (*viśrāmasthānam ekam*); «*śāntam śivamadvaitam caturtham manyante, sa ātmā, sa vijñeyah*», «essi lo ritengono sereno, benevolo, privo di dualità, il quarto [stato di coscienza]: questi è l'*ātman*, questi è ciò che bisogna conoscere»; *Māṇḍukyopaniṣad* 7, *Rāmātāpiniyupaniṣad* II.4.

¹⁰¹ Si veda a questo proposito lo stesso verso in *Muṇḍakopaniṣad* II.ii.3-4.

¹⁰² Si confronti a questo proposito *Bhagavadgītā* XV.6, *Kāṭhōpaniṣad* II.2.15.

è quel Principio luminoso ch'è l'esistenza di quanto è manifestato, splende di per sé puro, privo di macchia alcuna [39]. Due uccelli, chiamati *jīva*, l'anima individuale e *Īśa*, il Signore, insieme appollaiati su questo corpo. Tra loro [l'uccello chiamato] *jīva* si nutre dei frutti dell'azione, non però [l'uccello chiamato] Maheśvara [40].¹⁰³ Maheśvara di per sé, senza fruire, è presente solo come testimone, ma la differenza tra i due è data dall'illusione, non è che immaginaria [41]. Così come l'etere sito nella brocca (*ghaṭākāśa*) e l'etere onnicomprensivo (*mahākāśa*) sono creduti differenti solo per il fatto che sono suddivisioni dell'etere, allo stesso modo anche la diversità immaginata in forma di *jīva* e Śiva, è semplicemente falsa [42],¹⁰⁴ allora Śiva è in realtà, la stessa Conoscenza e di per sé il *jīva*, Gli è costantemente identico. Però la Conoscenza [Śiva] è differente dalla coscienza [*jīva*] a causa della forma esteriore¹⁰⁵ che la coscienza assume, [mentre] non è distinta [da *cicchiva*] in quanto mai abbandonata dal suo essere Conoscenza [43]. La coscienza, in effetti, mai si differenzia dalla Conoscenza se non a motivo del suo sembiante esteriore, che ha una natura inerte e, se si distingue, la discriminazione ha come oggetto la sola natura superficiale non-cosciente, benché la Conoscenza sia in vero eternamente Una [44], siccome sia dal ragionamento (*tarka*), sia dal corretto mezzo di conoscenza¹⁰⁶ si stabilisce¹⁰⁷ l'Unità della Conoscenza».¹⁰⁸

cidekatvaparijñāne na śocati na muhyati¹⁰⁹/
advaitam paramānandaṃ śivaṃ yāti tu kevalam//45//
adhiṣṭhānaṃ¹¹⁰ samastasya jagataḥ satyacidghanam/

¹⁰³ Si confrontino: *Śvetāśvataropaniṣad* IV.6, *Annapūrṇopaniṣad* IV.32, *Muṇḍakopaniṣad* III.1.1, *Rgveda Aṣṭakāṇḍikā* II.3.17, *Bhavasantaropaniṣad* II.2, *Nārāyaṇapūrvaṭāpinyupaniṣad* I.1, *Gopālotṭarāpinyupaniṣad* I.11. Oltre a ciò, nel suo commentario a *Brahmasūtra* I.3.7 e III.3.34 Śaṅkarācārya ci fornisce una lucida interpretazione del passaggio.

¹⁰⁴ Il commentario afferma semplicemente «*auṣādhiko'yaṃ jīveśabbedah na tāttvikah...*», «...questa differenziazione tra anima individuale e suo Signore è determinata da sovrapposizione avventizia, non di certo essenziale...».

¹⁰⁵ Il termine *ākāra* indica solitamente l'aspetto esteriore.

¹⁰⁶ A nostro parere il singolare è usato poiché si vuole intendere con il termine *pramāṇa* in special modo il mezzo di conoscenza noto come «testimonianza autorevole» del *Veda*, *śabdapramāna*.

¹⁰⁷ Di estremo interesse è qui l'uso del termine *vyavasthiti*, il che indica che l'argomento su cui si sta dibattendo dopo lunghe disquisizioni, diatribe dialettiche nonché grazie all'infallibilità della *śruti*, è stato definitivamente provato. A proposito di quest'argomento si veda il dotto articolo di W. Halbfass, *Human Reason and Vedic Revelation in Advaita Vedānta*, in *Tradition and Reflection*, Delhi, Shri Satguru Publications, 1993.

¹⁰⁸ Si veda *Brahmasūtrabhāṣya* all'aforisma II.1.11: «*tarkāpratiṣṭhanādapyanyat hānumeya*».

¹⁰⁹ Si confronti con *Īsopaniṣad* 7 e *Chāndogyopaniṣad* VII.1.3.

¹¹⁰ Nell'*Advaitavedānta* classico si dice *adhiṣṭhāna*, fondamento, quella base su cui ha luogo l'illusione. Per cui la corda e la madreperla sono rispettivamente *adhiṣṭhāna* del serpente e dell'argento, nonché *brahman* lo è rispetto all'illusione dell'intero universo.

ahamasmīti niścītya vītaśoko bhavenmuniḥ//46//
 svaśarīre svayaṃ jyotiśśvarūpaṃ sarvasākṣīnam/
 kṣīṇadoṣā prapāśyanti netare māyayā'vṛtā//47//
 evaṃrūpaparijñānaṃ yasyāsti parayogina/
 kutracidgamaṇaṃ¹¹¹ nāsti tasya pūrṇasvarūpīna//48//
 ākāśamekaṃ saṃpūrṇaṃ kutracinnaiva gacchati/
 tadvat svātmaparijñānī kutracinnaiva gacchati//49//
 sa yo ha vai tat paramaṃ brahma yo veda vai muni/
 brahmaiva bhavati svastha saccidānandamātraka//50//

//ityupaniṣad//

//śubhaṃ bhūyāt//

om̐ saha nāvavatu saha nau bhunaktu saha vīryaṃ
 karavāvahai tejasvi nāvadhītam astu mā vidviśāvahai//
 om̐ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ//

«Col riconoscimento dell'Unità della Conoscenza, [il saggio] né soffre, né s'illude, ovvero diviene il non-duale, suprema beatitudine, il solo Śiva [45], il fondamento dell'universo intero, insieme sintetico di verità e coscienza. Avendo accertato "Io sono Quello", il saggio silente supera le sofferenze [46]. Nel proprio corpo è celato una luce spontanea, che è la propria vera natura, il testimone di ogni cosa: coloro che hanno annichilito gli errori lo scorgono, non invero altri, velati dall'illusione [47]. Allora dunque, non v'è tensione verso cosa alcuna di quel supremo *yogin* che ha penetrato siffatta condizione, di quegli che ha riconosciuto la pienezza della propria natura [48]. Al modo in cui l'unico, totale etere, di certo non va da nessuna parte, così anche il conoscitore del proprio Sé per luogo alcuno non si muove [49]. Costui, sì, proprio questi, è in verità il Supremo *brahman*: quel saggio silenzioso che Lo conosce, di certo diviene il *brahman*,¹¹² dimorante in sé,¹¹³ Assoluta Consapevolezza e Beatitudine [50].

Tale è la dottrina ascosa».

Che vi sia splendore!».

Om̐, che Egli entrambi ci protegga [maestro e discepolo], che Egli entrambi ci sostenga, che noi due insieme si possa ottenere vigore, che sia splendente ciò ch'è da noi studiato, mai l'ostilità ci separi. Om̐ pace, pace, pace!!!».

¹¹¹ Preferiamo qui la lettura proposta piuttosto che «*keutra cidgamaṇaṃ...*».

¹¹² Si confronti con *Muṇḍakopaniṣad* III.ii.9.

¹¹³ Il termine è sapientemente usato anche con l'ulteriore significato di «sano», sovrapponibile al precedente (*śleṣālakāra*). L'assenza di malattie presuppone uno stato di salute (*svāsthya*), libero da squilibri, naturale e armonico che la scienza medica indica come un non ripresentarsi più dello squilibrio (*rogānām apunarbhavaḥ*). Śaṅkarācārya e il suo discepolo Sureśvarācārya usano il termine *svāsthya*, «salute», in riferimento alla presenza ed eterna identità dell'*ātman* (*svabhāvam na jābāti yaḥ* «Quello non muta la sua natura»), cosicché la conoscenza liberatrice è un riemergere della coscienza del Sé, sempre presente.

Bibliografia essenziale

Fonti primarie

- Upaniṣadbhāṣyam*, vol. I, ed. by S.M. Subrahmanyaśāstrī, Vārāṇasī, Mahesh Research Institute, 2004.
- Upaniṣadbhāṣyam, Bṛhadāranyakopaniṣadbhāṣyam*, vol. III, ed. by S.M. Subrahmanyaśāstrī, Vārāṇasī, Mahesh Research Institute, 1986.
- Upaniṣatsamgraha*, ed. by Pt. J.L. Śāstrī, Motilal Banarsidass, 1996.
- 108 *Upaniṣad*, ed. by Pt. Ācārya Śrī Rām Śarmā, 3 voll., Haridvār, Brahmavarcas Prakāśak, 1999.
- Chāndogyopaniṣad Sānuvādaśaṅkarabhāṣyasahitā*, Gorakhpur, Gītā Press, 1997.
- Dharmarājadhvarīndra, *Vedāntaparibhāṣā Śivadattakṛtāyā Arthadīpikayā Samvalitā*, ed. Giri Svāmī Vidyānanda, Rṣikeś, Kailash Ashram, 1983.
- Bṛhadāranyakopaniṣadbhāṣyavārtikam*, 2 voll., ed. S.M. Subrahmanyaśāstrī, Vārāṇasī, Mahesh Research Institute, 1982.
- Brahmasūtram Śrimacchamkarācāryabhagavatpūjyapādaviracitam Śārīrakamīmāṃsābhāṣyam Śrimadvācaspatimiśrabhāvitabhāṣyavibhāgo Bhāmatīśahitam*, 2 voll., ed. by Yogīndrānanda Svāmī, Vārāṇasī, Caukhambha Vidyābhavan, 1995.
- Pātāñjalayogadarśanam Vyāsabhāṣyasahitam*, ed. Araṇya Svāmī Hariharānanda, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.
- Laghusiddhāntakaumudī*, ed. by D. Tivārī, K.D. Giri, Vārāṇasī, Caukhambha Sanskrta Sansthān, 1997.
- Śrī Śaṅkarācāryagranthāvalī*, ed. by V. Sadānand, Chennai, Samata Books, voll. 8-9-10, 1999.
- Śiva Rahasyam*, ed. by Pt. Śāstrī Śrī Śivadatta Miśra, Vārāṇasī, Jyoti Prakāśan, 1995.
- Śaiva Upaniṣads*, ed. by Pt. A. Mahādeva Śāstrī, Madras, The Adyar Library and Research Centre, 1988.
- Śvetāśvataropaniṣad Sānuvādaśaṅkarabhāṣyasahitā*, Gorakhpur, Gītā Press, 1998.
- Sadānanda Yogīndra, *Vedāntasārah Vidvanmanorajānītikāsamanvitah*, ed. Śukla Badrināth, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

Fonti secondarie

- Archak, K.B., *Upaniṣad and Śaivism*, Delhi, Sandeep Prakashan, 2002.
- Boccali, G., Piano, S., Sani, S., *Le letterature dell'India*, Torino, Utet, 2000.
- Early Upaniṣads*, ed. by P. Olivelle, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1998.
- Danielou, A., *Miti e dei dell'India*, Como, Red, 1996, [I ed. Paris 1960].
- Daya, K., «The Upaniṣads: What Are They?», in *Indian Philosophy: A*

- Counter Perspective*, Delhi, Shri Satguru Publications, 2006, 181-204 [I ed. 1983].
- Desai, S.G., «The Later Upaniṣad. A Study», *Journal of the University of Bombay*, vol. XXXII, part. 2, 1963.
- Deussen, P., *Sixty Upaniṣads of the Veda*, 2 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1980, [I ed.: Leipzig 1897].
- , *The Philosophy of the Upaniṣads*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.
- Dubost, P.M., *Sāṅkara e il Vedānta*, Roma, Āśram Vidyā, 1989.
- Dvivedī, Kapildev, *Vaidika sāhitya evaṃ saṃskṛti*, Vārāṇasī, Viśvavidyālaya Prakaśāna, 2000.
- Filippi, G.G., *Dialogo di Naciketas con la morte*, Venezia, Cafoscarina, 2001.
- Flood, G., *L'Induismo*, Torino, Einaudi, 2006 [I ed.: Cambridge 1996].
- Gonda, J., *Viṣṇuism and Śivaism: a Comparison*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1996, [I ed. 1970].
- , «Translating the Veda», *Adyar Library Bulletin*, Dr. Kunjunni Raja Felicitation Volume, vols. XLIV-XLV, 1980-1.
- Halbfass, W., *Tradition and Reflection*, Delhi, Shri Satguru Publications, 1993.
- Īsvaraḡitā o Poema del Signore*, ed. e trad. M. Piantelli, Parma, Battei, 1980.
- Jayashanmukham, N., «The Muṇḍaka Upaniṣad (1.1.5)», *Adyar Library Bulletin*, Professor C. Kunhan Raja Birth Centenary Volume, vol. 59, 1995.
- Karpatri, Swami, *The Linga and the Great Goddess*, Introduction and Edition by Jean Louis Gabin, translation by Gianni Pellegrini, Girish Chandra Tiwari and Vimal Mehra, Varanasi, Indica, 2009, 56-132.
- Keith, A.B., *The Religion and Philosophy of Veda and Upaniṣads*, 2 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1970, [I ed.: Harvard 1925].
- Lighthiser, T.P., «Upaniṣads: A Contribution Towards Bibliography of Secondary Literature and Reviews», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 30, n. 1, 2002, 85-101.
- Pandey, K.C., *An Outline of History of Śaiva Philosophy*, Delhi-Varanasi, Motilal Banarsidass, 1954.
- Pathak, N., *Śaiva Upaniṣadom̃ kā ālocanātmaka adhyayana*, Dillī, Abhiṣeka Prakāśana, 2004.
- Pisani, V., Mishra, L.P., *Le letterature dell'India*, Milano, Rizzoli, 1993.
- Sādhale, G.Ś., *Upaniṣadvākyamahākoṣaḥ*, Vārāṇasī, Caukhamba Vidyābhavan, 1990.
- Śaiva Upaniṣads*, transl. T.R., Śrīnivāsa Ayyangar, G. Śrīnivāsa Mūrti, Madras, The Adyar Library, 1953.
- Candraśekharendra, Sarasvatī, *The Vedas*, Mumbai, Bhāratīya Vidyā Bhavan, 1988.
- Śāstrī, G., *A History of Vedic Literature*, Calcutta, Sanskrit Pustak Bhandar, 1982.
- Śivāṅka*, Kalyāṇa, Gorakhpur, Gītā Press, 1995.

- Sivaraman, K., *Śaivism in Philosophical Perspective*, Varanasi, Motilal Banarsidass, 1973.
- Stutley, M., Stutley J., *Dizionario dell'Induismo*, Roma, Ubaldini, 1980.
- Upaniṣad*, a cura di C. della Casa, Torino, Utet, 1976.
- Upaniṣad antiche e medie*, a cura di P.F. Ronconi, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.
- Upaniṣadaṅka*, Kalyāṇa, Gorakhpur, Gītā Press, 1994.
- Vācaspatyam*, 6 voll., Śrītarānātharkavācaspatibhaṭṭācāryeṇa Saṃkalitam, Delhi, Rāṣṭriya Saṅskṛt Saṅsthān, 2006.
- Vettam, Mani, *Purāṇic Encyclopaedia*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.
- Weber, A., Mann, J., Zachariae, T., *The History of Indian Literature*, Varanasi, Chawkhamba Sansrit Series Office, 1974, [I ed.: London, 1878].
- Winternitz M., *A History of Indian Literature*, 3 vols., Delhi, Motilal Banarsidass, 1981, [I ed.: Weinberge 1907].

ABSTRACT

This article is meant to give an introductory glance at the traditional point of view regarding the actual position of the so-called minor or later *Upaniṣads*. The starting point is to delineate what is, for an Indian writer, an *Upaniṣad* and what is its use and who are the readers addressed by. To accomplish this task are offered some traditional explanations of the term, mostly related to the *Advaita Vedānta* standpoint, trying to underline how the later commentarial tradition look at the so-called *Śaiva Upaniṣad*. These kinds of text, even if sensibly coloured with the shadows of sectarian schools, bearing an analogous message, recognize their roots in the early *Upaniṣads*. The second part of the article consists in an annotated translation of a short śaivite text, the *Rudrahṛdaya Upaniṣad* [*The Upaniṣad of the heart of Rudra*].

KEYWORDS

Upaniṣad śaivite. Advaita Vedānta, Rudrahṛdaya.

THOMAS DÄNHARDT

LA VALENZA DELL'AMORE NEI VERSI
DI UN POETA INDIANO FRA PASSATO E PRESENTE:
IL PERSONAGGIO E LE *GHAZAL* DI JIGAR MURĀDĀBĀDĪ
(1890-1960)

Che la secolare tradizione di esprimere sensazioni individuali e risoluzioni universali tramite versi poetici incentrati sul tema perenne dell'amore non possa essere limitato, per la natura intrinseca di tale argomento, ad un ambito spazio-temporale circoscrivibile secondo parametri specifici di ordine culturale, sociale e formale, è cosa ben certa e risaputa, consapevolmente o inconsapevolmente, da tutti. E che a questa tradizione non faccia eccezione il vasto mondo culturale del Subcontinente indiano è noto anche a chiunque abbia avuto soltanto un'unica volta l'occasione di imbattersi, seppure non necessariamente con la partecipazione emotiva che in queste occasioni distingue molti indiani, nella visione di una delle numerose produzioni cinematografiche di stampo bollywoodiano, ovvero quella controparte orientale del caposaldo del cinema occidentale di Hollywood che, di casa nella dinamica metropoli di Mumbai (ex Bombay), da molto tempo ormai reclama di essere il più grande produttore di film a livello globale. Riflettendo l'innata attrazione degli indiani per l'amore romantico che in passato faceva leva sul desiderio di evasione dal rigido costume dei matrimoni combinati e che ancor oggi continua ad unire hindu e musulmani indiani e pachistani, il mondo del cinema indiano si distingue per la ricca presenza di musiche e danze, accompagnate da canzoni e canti i cui testi perpetuano sia nel contenuto sia per la lingua usata una lunga e acclamata tradizione, quella della *ghazal*. Questa passione, condivisa al di là delle barriere sociali e religiose, testimonia come forse in nessun altro campo la continuità di un patrimonio culturale comune nato e maturato nei lunghi secoli dell'ecumene Mughal, in quanto la *ghazal* è un genere di poesia lirica estremamente versatile e adattabile, sopravvissuto dai tempi in cui i poeti erano stimati e apprezzati sia negli ambienti della cultura aristocratica coltivata presso le corti dei nobili sia nei vicoli dei quartieri popolari.

L'amore nelle sue molteplici sfaccettature, nate e sviluppate proprio grazie alla tensione inerente alla polarizzazione, all'interno del mondo creato, fra l'ordine individuale e l'ambito universale, fra le forze del bene e del male, fra la gioia dell'unione e il dolore della separazione degli amanti, ha funto come forza trainante della creatività letteraria, attraverso innumerevoli epoche storiche e molteplici periodi letterari nella millenaria storia del Subcontinente indiano, di cui il periodo indo-islamico ne costituisce soltanto uno fra gli innumerevoli episodi. Non sorprende, dunque, se anche nell'ambito della letteratura urdū, che costituisce la singola variante linguistica indiana più caratteristica della civiltà indo-islamica, occupano un rango di eminenza proprio quei poeti della letteratura classica che, come Muḥammad Qulī Quṭb Shāh (1525-1612) e Sirāj al-Dīn Aurangābādī (1714-1763) nel Dakhan, Mīr Taqī 'Mīr' (1722-1810) e Asadullāh Mīrzā 'Ghālib' (1796-1869) a Delhi e Ḥaydar 'Alī 'Ātish' (1778-1847) e Nawāb Mīrzā Taṣadduq Ḥusain 'Shawq' (m. 1871) a Lakhnaū, con le loro accattivanti e affascinanti descrizioni dell'amore hanno inserito la tradizione della *ghazal* indiana fra i capolavori dei generi letterari della letteratura mondiale.

Come accadde in molti altri ambiti, l'avvento del pensiero di stampo umanista imposto dal colonialismo europeo al resto del mondo venne a riflettersi nel campo della letteratura. A fianco dell'adozione di una serie di nuovi generi letterari importati dall'Occidente assistiamo a una contemporanea re-interpretazione di quelli tradizionali tramite l'introduzione in essi di tematiche che rivelano una chiave di lettura e di interpretazione sviluppatasi nell'ambiente culturale dell'Europa post-rinascimentale.¹ Di conseguenza, a partire dall'Ottocento, nel campo delle composizioni in versi (*nazm*) come in quello delle opere in prosa (*nathr*), un sempre crescente numero di letterati indiani cominciò a sperimentare e ad adottare nuovi generi, correnti e tendenze giunte nel Subcontinente soprattutto attraverso il canale anglofono del dominio britannico. Tuttavia, l'arrivo di questo nuovo approccio artistico sulla scena letteraria dell'India, pur offrendo una maggiore varietà di argomenti e una più ampia libertà formale rispetto al passato, non soppiantò *in toto* la ricca e matura tradizione indigena. Già nei secoli precedenti, quest'ultima era riuscita a

¹ Per un'analisi approfondita di alcuni degli aspetti riguardanti l'impatto della modernità sulla letteratura urdū e la successiva ridefinizione di quest'ultima, vedasi Frances Pritchett, *Nets of Awareness: Urdu Poetry and its Critics*, 1994, Part three («Light form English Lanterns»), 127-83.

perpetuarsi proprio grazie alla capacità di adottare e assimilare sempre nuovi stimoli, provenienti sia dall'interno sia dall'esterno, in seguito elaborati e incorporati nell'ampio e variegato repertorio tradizionale. E anche il sopraggiungere della civiltà moderna che era caratterizzata da coordinate spesso diametralmente opposte a quelle prevalenti nella società feudale del periodo Mughal, che costituiva un'indubbia sfida ai valori sociali ed intellettuali dell'India, non comportò sempre un declino irriversibile della sua letteratura tradizionale.

Prova tangibile della straordinaria vitalità, dinamicità e capacità di adattamento dell'espressione letteraria indiana ce la fornisce proprio l'antica quanto diffusa tradizione della *ghazal* e, in misura minore, della quartina (*rubāʿī*). Nonostante i numerosi attacchi cui furono esposte da parte degli esponenti della critica moderna,² queste forme poetiche resistettero alle forze centrifughe sprigionatesi in seguito alla disintegrazione del vecchio ordine. Con il suo set prestabilito di regole formali (*zamīn*, lett.: terreno) concernenti l'uso del metro (*baḥr*) e della rima (*qāfiya* e *radīf*), i suoi canoni estetici ben definiti e il suo immaginario apparentemente stereotipato e ripetitivo, la *ghazal* aveva costituito la cornice esteriore all'interno della quale, per innumerevoli generazioni, ogni poeta doveva dimostrare il proprio genio inventivo improvvisando, tramite l'utilizzo di un ricco repertorio di elaborate figure retoriche (*ṣanʿāt*), quelle immagini sempre nuove, raffinate e suggestive, atte ad infondere vita e colore al tema inesauribile dell'amore (*ʿisbq* o *maḥabbat*). In questo modo, nonostante i numerosi tentativi di ampliare la tematica della *ghazal* includendovi la critica sociale e riflessioni di ordine politico e filosofico (riscontrabili, per esempio, nelle composizioni di un moderno intellettuale quale Muḥammad Iqbāl, 1877-1938),³ essa è rimasta fondamentale il genere preferito per parlare di amore e non soltanto per coloro che sono

² A questo proposito basti pensare alle opinioni espresse al riguardo da un rinomato autore e critico letterario quale Muhammad Sadiq nella prima parte della sua *A History of Urdu Literature* (1^a ed.: 1964, 14-49 e *passim*) intitolata «Characteristics of Medieval Urdu Poetry». Ironicamente, queste posizioni critiche espresse da uno studioso appartenente a questo stesso mondo culturale del Subcontinente furono a loro volta duramente criticate dal grande studioso inglese della letteratura urdū, Ralph Russell, nel suo saggio «How not to write a History of Urdu Literature», pubblicato dapprima nell'*Annual of Urdu Studies* 6 (1987, 1-10) e successivamente nell'omonima raccolta di saggi dell'autore (New Delhi, Oxford University Press, 1999).

³ Come, per esempio, nelle collezioni di versi in urdū, fra cui molte *ghazal* e quartine, pubblicate nel 1935 e nel 1937 con i titoli rispettivi di *Bāl-i Jibrīl* (L'ala di Gabriele) e *Ḍarb-i Kalīmī* (Il colpo dell'interlocutore di Dio).

stati educati nella sofisticata cultura letteraria di stampo tradizionale. Nell'intero Subcontinente indiano, la *ghazal* costituisce a tutt'oggi il veicolo prediletto di milioni di individui comuni, di qualsiasi estrazione sociale e affiliazione religiosa, per scambiarsi sottili messaggi d'affetto⁴ oppure per confidare alle pagine di un taccuino segreto i tormentati stati interiori di anime cadute in preda all'innamoramento.

Fra i poeti lirici (*mutaghazzalīn*) delle generazioni del secolo compreso fra la seconda metà dell'800 e la prima metà del '900 e cresciute a cavallo fra le convenzioni ancorate all'immaginario secolare della tradizione poetica indo-persiana e le esigenze della mentalità moderna, figura un personaggio che, pur avendo esercitato una grande influenza sui suoi contemporanei indiani, è rimasto (a dire il vero insieme a molti altri poeti) ai margini della critica letteraria e dell'attenzione accademica degli studiosi, specie in Occidente: si tratta di °Alī Sikandar, originario della città di Muradabad (anche Moradabad, nello stato dell'odierno Uttar Pradesh) e conosciuto in arte (*takhalluṣ*) come 'Jigar' Murādābādī. Nato nel 1890 in un periodo caratterizzato da un grande fermento nazionalista e dalla progressiva percezione di incompatibilità fra i singoli gruppi religiosi, °Alī Sikandar crebbe in una famiglia musulmana relativamente agiata e acculturata che vantava una tradizione poetica risalente ai tempi dei Mughal. Fra i suoi illustri antenati da parte paterna troviamo menzione di un certo Maulawī Muḥammad Samī^c, istruttore in arte (*ustād*) dell'imperatore Shāh Jahān (r. 1628-48). Questi, avendo tirato su di sé lo scontento del sovrano per un motivo non specificato, fu costretto a lasciare la capitale imperiale per recarsi in un primo momento nella piccola *qaṣba* di Azampur (dist. Ghaziabad) e in seguito a Muradabad, città che divenne dimora della famiglia per i secoli a venire. Seguendo la tradizione familiare, anche il padre di °Alī Sikandar, il Maulawī Nazar °Alī, fu poeta di un certo livello e autore di una raccolta di versi (*diwān*). Costui aveva appreso l'arte del mestiere da Khwāja Muḥammad 'Wazīr' Lakhnāwī (m. 1270/1854),⁵ a

⁴ Per avere la prova tangibile dell'enorme popolarità di cui gode la *ghazal* fra i giovani indiani in tutto il mondo, basta entrare in uno dei numerosissimi siti e *blog* dedicati a questo argomento e creati per costituire una piattaforma di comunicazione e di interscambio.

⁵ Khwāja Muḥammad 'Wazīr' Lakhnāwī era discendente da parte di padre dell'*imām* della *ṭarīqa* Naqshbandiyya, Khwāja Bahā' al-Dīn al-Bukhārī. Molto rispettato in città in virtù di questo nobile lignaggio, oltre a essere considerato caposcuola e uno dei principali poeti del suo periodo a causa dell'elaborazione di uno stile difficile e sofisticato, era rinomato per la sua conoscenza e disciplina

sua volta uno dei principali discepoli del grande Imām Bakhsh 'Nāsikh' (m. 1254/1838),⁶ poeta d'eccezione presso la corte dei *nawāb* dell'Awadh e definito «sommo esponente dello stile di Lakhnāu» (*imām-i lakhnawiyat*).

Cresciuto, dunque, in un ambiente sensibile al fascino della poesia, °Alī Sikandar avvertì sin dall'adolescenza la vocazione di comporre versi adottando come *nom de plume* (*takhalluṣ*) 'Jigar'.⁷ Dopo aver ricevuto l'istruzione preliminare nell'arte di comporre versi (*fan-i shā'irī*) da suo padre, per un breve periodo il giovane °Alī Sikandar affidò le sue composizioni alla correzione esperta (*iṣlāḥ*) del rinomato poeta Nawāb Mirzā Khān 'Dāgh' (1831-1905),⁸ una delle ultime glorie della vecchia scuola Mughal maturata nell'ambiente culturale della corte imperiale di Delhi. Successivamente, dopo la morte di quest'ultimo, 'Jigar' divenne il discepolo in arte (*shāgird*) di Munshī Aḥmad Ḥusain Amīr Allāh 'Tasīm' (1819-1911)⁹ e di Munshī Ḥayāt Bakhsh 'Rasā' Rāmpurī (1874-1913),

nel campo delle scienze esoteriche, ragione per la quale mantenne sempre un certo distacco e indipendenza dalla corte dei Nawāb. Per lui, vedasi Ram Babu Saksena, *A History of Urdu Literature*, New Delhi, 1990, 8.

⁶ Imām Bakhsh 'Nāsikh' originario di Faizabad, capitale dell'Awadh fino al 1775, era uno dei principali poeti della «scuola di Lakhnau» (*dabistan-i Lakhnāu*), caratterizzata per lo stile elaborato e sensuale, la raffinatezza del linguaggio, la ricercatezza delle figure retoriche e l'uso di metri difficili; spesso questo stile fu considerato dai suoi critici come artificiale e decadente ma, nato e sviluppatosi nello sfarzo della corte dei Nawāb, era tipico e ben si addiceva a questo ultimo periodo di sussulto della civiltà indo-islamica. Per questo poeta e lo stile rappresentato da lui, vedasi Saksena, *op. cit.*, 102-7.

⁷ Il significato di questa parola persiana è «cuore», oppure, più precisamente, «fegato». Il fegato corrisponde all'organo associato dalla medicina tradizionale islamica (*al-tibb*) all'umore della bile nera (*sawda*) ed è individuato come sede dello stato malinconico che, in particolare, contraddistingue l'amante nello stato di separazione e lontananza dall'oggetto del suo amore. Esso complementa, quindi, il simbolismo inerente al cuore, organo per eccellenza della percezione spirituale e ricettacolo delle effusioni divine (*faiḍ*) in quanto frutto dell'amore sincero se inteso nel suo senso superiore, di valenza sovraumana.

⁸ Nawāb Mirzā Khān 'Dāgh' (1831-1905) ricevette la sua educazione all'interno del Laḳīl Qīlā, il Forte Rosso di Delhi (l'allora Shāhjahānābād) e sede del governo imperiale Mughal dai tempi di Shāh Jahān, dove fu educato secondo i canoni dell'aristocrazia Mughal potendo vantare come *ustād* il grande Muḥammad Ibrāhīm 'Dhawq' (1789-1854). Dopo l'abolizione della sovranità Mughal nel 1858, 'Dāgh', a cui è attribuito il titolo eloquente di «usignolo dell'India» (*bulbul-i Hindustān*) per la bellezza e l'armonia che distinse i suoi versi, fuggì insieme alla sua famiglia da Delhi e fu accolto generosamente presso la corte di Yūsuf °Alī Khān (r. 1855-65) e Kalb-i °Alī Khān (r. 1865-87), sovrani dello stato principesco di Rampur, ca. 170 km a ovest di Delhi, dove il poeta continuò la sua attività letteraria raccogliendo i propri versi in tre voluminose collezioni (*diwān*). Per lui, vedasi Saksena, *op. cit.*, 186-96.

⁹ Come molti altri poeti vissuti a Lakhnau, dopo l'annessione dell'Awadh da

due fra i principali poeti presso la corte della dinastia afghana dei Rohilla di Rampur, riunendo in questo modo nella sua persona i filoni di diverse fra le più acclamate tradizioni poetiche del periodo pre-moderno.¹⁰

Le scarse notizie biografiche che ci giungono attraverso il materiale reperibile ci informano che 'Jigar' non era particolarmente incline allo studio e all'erudizione (il suo *iter* scolastico non andò oltre il livello liceale),¹¹ ritenuti da lui superflui per lo scopo fondamentale di comprendere la complessità della natura umana. Ed è proprio quest'ultima e la modalità con cui essa si relaziona col mondo che costituisce il campo d'indagine preferito del nostro, inclinazione, questa, che si rispecchia in tutta la poesia di 'Jigar'.

Poeta dedito quasi esclusivamente al genere letterario della *ghazal* (*ghazalgū²i*), soprattutto nella prima fase della sua vita artistica, 'Jigar' Murādābādī pose al centro dei suoi versi ciò che di più attraente offriva il mondo, la bellezza e l'amore intesi nel senso più classico di cui questi termini erano suscettibili (*husn o ʿishq*).¹² In tal modo egli si collegava alla lunga tradizione di poeti che, in epoche precedenti, interpretando questi temi a uno o più dei molteplici livelli a cui esso si prestava, avevano contribuito

parte della East India Company nel 1856, Aḥmad Ḥusain Amīr Allāh 'Taslim' cercò rifugio alla corte dei Nawāb di Rampur. Pur essendo cresciuto nell'ambiente culturale di Lakhnau, in quanto discepolo del celebre Nawāb Aṣghar ʿAlī Khān 'Nasim' Dihlawī (1794-1864), 'Taslim' era fiero di essere un esponente della scuola di Delhi e, secondo lo stile di questa scuola, compose numerose *ghazal* e *mathnawī* raccolte in ben cinque *diwān* il primo dei quali andò tuttavia perduto durante i disordini della rivolta del 1857 e la successiva repressione da parte dei britannici. Oltre a prendersi cura delle composizioni del nostro 'Jigar' egli fu *ustād* di un altro grande poeta di *ghazal*, Ḥasrat Mohanī. Per maggiori dettagli su 'Taslim' e la sua opera, vedasi Saksena, *op. cit.*, 196-8.

¹⁰ Sisir Kumar Das, *History of Indian Literature*, New Delhi, Sahitya Akademi, 1991, vol. I, 441.

¹¹ Infatti, prima di diventare poeta di una certa fama remunerato generosamente da chiunque lo invitava a prendere parte a un'assemblea di poeti (*mushāʿirab*), 'Jigar' si guadagnò da vivere lavorando come venditore di occhiali da vista e rappresentante di un'impresa produttrice di lenti ottiche di Agra, un'attività per la quale dovette viaggiare per numerose città e cittadine dell'India settentrionale. Cfr. *Yādgar-i Jigar*, 12-5.

¹² Soltanto nell'ultimo periodo della sua vita – dopo aver abbandonato il vizio del vino in seguito a una solenne promessa fatta alla moglie e ai di lei famigliari –, il poeta cominciò a dedicarsi alla composizione di versi aventi come argomento temi più orientati alla denuncia delle problematiche sociali del suo tempo, come la carestia del Bengala del 1943 e i massacri commessi in nome della religione, sulla scia della spartizione dell'India dopo l'indipendenza ottenuta nel 1947.

non poco alla popolarità della letteratura urdū. Ma, a differenza di molti suoi illustri predecessori, le immagini dell'amore tracciate nei versi del nostro non si distinguono né in quanto frutto di una particolare profondità di pensiero né perché si inseriscono nella struttura ben riconoscibile di un percorso di realizzazione spirituale (*sulūk*).¹³ D'altro canto, 'Jigar' non eccedette neppure in quelle descrizioni di erotismo esplicito caratteristiche di molte *ghazal* urdū della scuola di Lakhnau proprio nel periodo a ridosso degli avvenimenti del 1857.¹⁴ I versi di 'Jigar' ci colpiscono piuttosto per la loro indubbia sincerità, la grande semplicità e l'intuito acuto che punta dritto all'essenziale. Furono proprio queste le qualità distintive della sua opera e la ragione per cui i suoi versi ottennero un enorme successo che rese il loro autore popolare in tutta l'India.¹⁵ Di questo egli è perfettamente consapevole quando ammette candidamente:

*Sabbī andāz-i ḥusn pyāre hain,
magar ham sādagi ke māre hain.*

Caro è a noi senz'altro ogni aspetto della bellezza,
ma ciò che più di ogni altra cosa ci colpisce è la semplicità.

¹³ Pensiamo a questo proposito a poeti quali Shams al-Dīn 'Walī' Aurangābādī (1667-1741), Sirāj al-Dīn Aurangābādī (1714-63), Khwāja Mīr 'Dard' (1719-85), Mīrzā 'Mazhar' Jān-i Jānān (1700-80) e Khwāja Haidar 'Alī 'Atīsh' (m. 1847).

¹⁴ Qui basti ricordare poeti quali Nawāb Sa'ādāt Yār Khān 'Rangīn' (1756-1835), Mīrza Yaḥyā Qalandar Bakhsh 'Jur'at' (m. 1810) e Mīr 'Alī Yār Khān 'Jān Sāhib' (1818-97), i quali, con le loro descrizioni sensuali intrise di erotismo presentati in occasione delle numerose feste celebrate nella Lakhnau della prima metà dell'Ottocento hanno contribuito a creare quell'immagine di decadenza e di oscenità di cui la letteratura urdū fu in seguito accusata *in toto* sia dai critici occidentali sia da quelli indiani attivi nel campo della promozione della lingua hindī come nuova lingua ufficiale.

¹⁵ Occorre menzionare a questo proposito che 'Jigar', in riconoscimento dei suoi meriti in campo letterario, ricevette nel 1958 uno dei più prestigiosi premi assegnati in campo letterario dall'India post-coloniale, il Sahitya Akademi Award, per la sua terza e ultima raccolta di *ghazal* urdū intitolata *Ātīsh-i gul* (Il fuoco del fiore); inoltre, poco prima della sua morte nel 1960, gli fu conferito il titolo di Litt.D. *honoris causa* della Aligarh Muslim University. Ci sembra, tuttavia, significativo ricordare che tali riconoscimenti da parte delle istituzioni ufficiali giungono soltanto verso la fine della vita del poeta e vertono intorno a quest'ultima raccolta di *ghazal* contenente versi fortemente incentrati sulla critica storica e sociale. D'altro canto, pressoché dimenticate da ogni forma di riconoscimento ufficiale sono rimaste le raccolte pubblicate nel periodo precedente della vita del poeta, ovvero la prima intitolata *Dāgh-i Jigar* (Ferita del cuore/fegato) nel 1921 e quella successiva dal titolo *Sho'la-i Tūr* (La fiamma del Monte Sinai), pubblicata a spesa di Rashid al-Zafar, nobiluomo presso la corte di Bhopal, dalla tipografia della AMU di Aligarh nel 1923. Appartengono proprio a queste ultime due raccolte i versi citati nel presente articolo.

Oppure quando, servendosi di un'immagine ben conosciuta presa dal repertorio classico indiano – quasi stupito di fronte a chi vorrebbe ricordargli che la gloria non appartiene a questo mondo effimero e che pertanto i singoli e frammentati versi della *ghazal* sono da intendersi come veicolanti concetti radicati nell'ordine del trascendente –, esclama:

*Har ek qatre men dariyā-i ma'rifat hai rawān,
magar naṣīb ho kyonkar ke pyās hī kam hai.*

Ogni goccia contiene in se l'oceano della conoscenza,
per quale strano destino è così poca la nostra sete?

Di conseguenza, l'approccio di 'Jigar', anche laddove egli scorge intuitivamente le vette sublimi della trascendenza, rimane spesso ancorato alla dimensione condivisibile e tangibile dell'azione concreta. Infatti, per quanto siamo in grado di giudicare, il fascino di gran parte dell'opera poetica di 'Jigar' Mūrādābādī sui suoi contemporanei deriva proprio dalla sua innata caratteristica di abbinare le felici effusioni del cuore alla tendenza di mantenere i piedi saldamente poggiati a terra, come quando ci avverte:

*Pable tū husn-i ʿamal, husn-i yaqīn paidā kar,
phir is khāk se ʿurdaws-i barīn paidā kar.*

Dapprima coltiva la bellezza dell'azione e della certezza,
soltanto da questo terreno potrà trarre origine il Paradiso supremo.

Tuttavia, un tale procedimento non è facile da attuare e chi fosse tentato di vedervi una soluzione immediata per arricchire di piacere la propria vita e quella degli altri è messo in guardia. Così, in uno dei suoi versi più belli e suggestivi, ci ricorda che il ruolo dell'amore va ben al di là di un superficiale e passeggero sentimento romantico dai facili risvolti e della dimensione sociale dell'aiuto per il prossimo: esso deve intendersi piuttosto nella sua dimensione universale il cui potere di sublimazione divora chiunque si avvicini ad esso e richiede il sacrificio supremo a chiunque fosse intenzionato a conoscere la sua vera natura:

*Yeh ʿishq nahīn āsān bas itnā samajh lījiye,
ek āg kā dariyā hai aur dūb ke jānā hai.*

Questo amore non è facile, tanto ti chiedo di capire,
esso è come un mare di fuoco nel quale occorre immergersi!

D'altra parte, un'idea della concretezza e della quiddità che il

poeta nutre dentro di sé anche o forse proprio quando elogia l'universalità dell'amore traspare in versi come il seguente in cui possiamo scorgere più di una sottile traccia di ironia, di attualità allora come ora:

*Un kā jo ʿaqīdah hai voh abl-i siyāsāt jānen,
merā paighām muḥabbat hai, jāhān tak pahunche!*

Qual è il principio in cui pongono fede i politici, questo
il mio messaggio è quello dell'amore, ovunque possa giungere. ^{[lo sanno loro,}

E il motivo per cui 'Jigar' assegna alla forza inerente all'amore il ruolo fondamentale di guida è da ricercarsi anche nell'insufficienza, o forse meglio, immaturità che caratterizza la ragione umana, incapace di svolgere la funzione rettificante così indispensabile per assolvere al compito affidato da Dio al suo vicereggente (*kbilāfa*) di dispensare giustizia al mondo. Per questo motivo, egli giunge a constatare, non senza una buona dose di costernazione, che:

*ʿUmren bītīn, ṣadiyān guzarīn,
hai vohī ab tak ʿaql kā bacpan.*

Epoche intere sono passate, lunghi secoli trascorsi,
ma tutt'ora ferma allo stato d'infanzia rimane la ragione.

Tuttavia, quando il poeta rivolge lo sguardo all'interno di se stesso, la prospettiva cambia e con essa il rango attribuito alla ragione umana nell'ottica della gerarchia degli stati dell'essere:

*Nahīn jātī kahān fikr-i insānī nahīn jātī,
magar apnī ḥaqīqat āp pahcānī nahīn jātī.*

Non vi è limite alcuno dove giungere non possa la mente umana,
se non quello di non poter scorgere la propria realtà interiore.

Si riflette così, nella semplicità di un singolo distico, la consapevolezza di chi, tramite l'uso di un linguaggio tratto dall'immaginario classico, deplora lo stato attuale dell'umanità senza, tuttavia, lasciarsi intaccare da quel pessimismo e senso di impotenza che distinse molti altri poeti di lingua urdū. 'Jigar', a differenza di molti suoi contemporanei più inclini a proporre soluzioni moderne a problemi antichi, non si abbandonò mai a nebulose utopie né mai si fece portavoce di visioni ideologiche così comuni in quel periodo per affrontare i numerosi problemi di un momento

storico tanto pericoloso quanto tragico per il suo paese e la sua gente. Al contrario, la serenità infusa nell'anima del poeta sembra rimanere imperturbabile anche di fronte alla realtà di cui egli era stato testimone diretto negli anni chiave della sua vita e in cui l'abbandono dei vecchi valori e l'adozione di quelli nuovi moderni non apparve come motivo di conforto.¹⁶ E anche nelle rare occasioni in cui 'Jigar' si trova ad osservare la situazione difficile del mondo circostante, l'analisi ci appare alquanto libera da eccessiva negatività e piuttosto caratterizzata da una sana sobrietà:

*Kyā qiyāmat hai ki is dawr-i taraqqī men, Jigar,
ādmi se ādmi kā haq adā nahīn hotā.*

Quale disastro, oh Jigar, che in questa epoca del progresso
l'uomo non può adempire al ruolo assegnatogli.

Altrove, ci colpisce per la sua nota di calore rassicurante la presenza illuminante della speranza che il poeta coglie in un momento di grande difficoltà anche in un mero sorriso dell'amata appena percepibile:

*Yahī duniyā hai duniyā ansūon kī,
yahī duniyā tabassum zār bhī hai.*

Questo mondo è un mondo pieno di lacrime,
ma questo stesso mondo è anche un giardino colmo di tenui sorrisi.

Ed è proprio dalla forza inerente a questi sottili cenni d'amore riscontrabili da chi guarda attentamente il mondo che il poeta trae il coraggio di affrontare non soltanto i lati piacevoli offerti dalla vita, ma anche ciò che di doloroso vi si deve scorgere volgendo lo sguardo intorno. Ancora una volta, è forse proprio questo il messaggio, inviato alla giovane nazione in via di formazione e alla sua gente, che aiuta a rendere sopportabile a molti indiani le numerose sofferenze patite negli anni dedicati alla lotta per l'indipendenza:

*Gulshan parast hūn magar gul hī nahīn^c azīz,
kānton se bhī tabāh kiye jā rahā hūn main.*

¹⁶ L'interesse del poeta non rimase limitato agli stati interiori del cuore e dell'anima, ma si aprì anche agli eventi riguardanti la vita del mondo circostante, come è testimoniato soprattutto dai versi raccolti nell'ultimo *diwān*, quello più apprezzato a livello ufficiale, in cui egli espresse la sua nobiltà e compassione di fronte a situazioni di miseria umana come la grande carestia nel Bengala del 1943 e la terribile violenza che accompagnò l'indipendenza dell'India e del Pakistan nel 1947.

Sebbene fossi un amante devoto dei giardini in fiore non è soltanto
 il fiore della rosa che tocca il mio cuore;
 pur essendo straziato dalle sue spine procedo diritto sulla mia strada.

Ma sarebbe forse errato voler interpretare i versi di 'Jigar' con la lente di chi osserva il mondo prevalentemente nella sua dimensione esteriore e sociale. Per valutare il messaggio inerente alle *ghazal* di 'Jigar' occorre tenere presente che egli rimane sostanzialmente un poeta di stampo tradizionale che usa la sua poesia per descrivere l'immenso potere inerente all'amore in quanto funge da tramite fra il dominio immanente e l'ordine del trascendente. Sappiamo, infatti, che come conseguenza del rapporto intrattenuto con il poeta suo contemporaneo 'Aṣghar' Gondavī¹⁷ al quale rimase legato, fino alla morte prematura di quest'ultimo, in una profonda e durevole amicizia, nasce quell'inclinazione e quel gusto per lo spirituale da cui le composizioni di 'Jigar' furono in seguito molto influenzate. Sarà, quindi, dalla visuale ampia acquisita attraverso una serie di esperienze reali che deriva la particolare colorazione riscontrabile nel nostro il quale, senza mai perdere di vista la dimensione immanente dell'amore terrestre (*ʿishq-i majāzī*), ci richiama in numerose occasioni alla consapevolezza che la realtà ultima dell'amore risiede al di là di quella effimera relativa alla percezione dei sensi comuni, nei mondi superiori (*ʿishq-i ḥaqīqī*). Così, con parole semplici e dirette, quasi casualmente, 'Jigar' sembra chiedersi in un momento di pausa e di riflessione:

*Dharā sā dil hai lekin kam nahīn hai,
 is men kaun sā ʿālam nahīn hai?*

Pur essendo così minuto, invero quanto è immenso il cuore,
 che al suo interno non trovi spazio anche il mondo più sublime?

Sono, inoltre, versi come il seguente che tradiscono l'acuto senso dell'intuito del nostro poeta dal quale traspare la spontanea consapevolezza delle verità insite nel fondo del cuore stesso, da cui egli prende il suo nome in arte:

*Yabī ḥusn o ʿishq kā rāz hai koī rāz is ke sivā nahīn ki,
 kbudā nahīn to kbudī nahīn jo kbudī nahīn to kbudā nahīn.*

¹⁷ ʿAṣghar Ḥusain 'Aṣghar' Gondavī (1884-1936) è considerato il poeta di ispirazione sufi del periodo post-Mughal per eccellenza. Le sue *ghazal* esprimono una profonda aderenza ai valori del sufismo tradizionale e sono citati di frequente nelle *kbānaqāb* per illustrare aspetti del percorso iniziatico. Per lui e una breve digressione sulla sua poesia, vedasi M. Sadiq, 1983, 507-9.

Non vi è altro mistero se non quello dell'amore e della bellezza, senza Dio come può sussistervi l'ego e senza quest'ultimo come può esservi Dio?

Abbiamo, dunque, visto che è attraverso l'uso dell'immaginario classico che 'Jigar' riesce a trasmettere un messaggio di speranza e di ottimismo tanto al mondo circostante quanto, forse, a se stesso: uomo e poeta che per lunghi periodi della sua vita fu esposto alle critiche sia dei propri famigliari sia dei rappresentanti dell'ordine sociale e dei custodi dell'ortodossia ufficiale per la vita sregolata e contraria alle prevalenti norme convenzionali. Forse, nell'ambito profano della vita quotidiana l'inclinazione del nostro poeta per i piaceri sensuali trova riscontro anche nel fascino subito per una famosa cortigiana di Bijnor, di nome Wahidan, che frequentò per parecchio tempo prima di decidere di prenderla come moglie.¹⁸ Comunque sia, alla predilezione per le descrizioni dell'amore, maturate almeno in parte dall'esperienza diretta, si abbina la passione per il vino (*sharāb-noshī*), un'abitudine che accompagnò il nostro sin da giovane e alla quale egli rimase attaccato per gran parte della sua vita, tanto che la figura di 'Jigar' è inevitabilmente

¹⁸ Questo primo matrimonio si rivelò di breve durata. In seguito egli sposò una cognata del suo amico 'Aṣghar' Gondavī. Ma anche il secondo matrimonio parve destinato ad un analogo fallimento, soprattutto perché la famiglia della sposa disapprovava nei termini più severi la vita trasgressiva del marito. Dopo un periodo sciolto da doveri coniugali e famigliari, 'Jigar', in seguito alla morte di 'Aṣghar', decise di riunirsi in matrimonio alla seconda moglie; ma questa volta si impegnò solennemente a rinunciare per sempre all'ebbrezza del vino per dedicarsi a una visione più distaccata e sobria del mondo, sfruttando la ricca esperienza accumulata negli anni precedenti. Si racconta che, in coincidenza con la decisione – risalente al 1938 – di rinunciare al consumo dell'alcool, 'Jigar' contrasse una grave malattia di cuore, tanto che i suoi dottori disperarono di salvarlo. Tuttavia (secondo la testimonianza del poeta stesso), la rinuncia ai vizi dell'esistenza trascorsa era frutto di un sincero pentimento (*tawba*), maturato nell'intimo e accompagnato dalla preghiera di mettere a prova la fermezza della propria volontà. Perciò decise di rimettere il proprio destino alla volontà divina e questa gli fu favorevole in quanto, dopo un breve lasso di tempo, 'Jigar', quasi per miracolo, tornò a nuova vita. D'altra parte la biografia di 'Jigar' ci fa conoscere un uomo dalla profonda religiosità e ancorato alla tradizione, che in tutta la sua vita abbina, senza avvertirvi alcuna contraddizione, l'aspetto suddetto con il lato tendente alla lascivia, alla dissolutezza e alla ricerca dei piaceri mondani. Nel 1953 egli si recò in pellegrinaggio (*hajj*) ai luoghi sacri della Mecca e di Medina. D'altronde, considerare inconciliabili uno stile di vita trasgressivo e una profonda e sincera religiosità interiore è frutto di un certo rigorismo morale tipico della storia più recente, mentre numerosi sono gli esempi di poeti e personaggi famosi per la loro intensa spiritualità in seno all'Islam. Fra questi il grande Mirza 'Ghālib' è forse l'esempio più immediato che ricorre alla mente.

associata al vizio del vino e all'ebbrezza. Ciò indusse molti dei suoi critici e appassionati seguaci a sostenere che la qualità dei suoi versi è indissolubilmente legata al consumo di questa bevanda inebriante. A ragione o a torto, come non potrebbero ricordarci il grande Mīrzā 'Ghālib', vissuto circa un secolo prima e appassionato come il nostro dei piaceri inerenti al consumo del vino, versi come il seguente:

*Mujbe uṭhāne ko āyā hai wā^ṣ iz nādān,
jo uṭh sake to merā sāghar-i sharāb uṭhā;
kidhar se barq camaktī hai dekhen ai wā^ṣiz,
main apnā jām uṭhātā hūn tū kitāb uṭhā!*

Per sollevarmi è giunto il predicatore ignorante,
ma tutto ciò che ci fu da sollevare era il mio calice di vino;
lo vedremo, oh predicatore, da dove soggiungerà il brillio
[del lampo,
lascia che io alzi la mia coppa di vino, tu solleva pure il
[tuo Libro! ¹⁹

Oppure ancora:

*Yeh mai-khāna hai bazm-i jam nahīn,
yabān koī kisī se kam nahīn.*

Questo mondo è una taverna, non una corte regale,
qua nessuno è inferiore o superiore all'altro.

E quando in preda all'ebbrezza del suo amato vino ancora esclama:

*Kyon mast-i sharāb-i 'aish o taklīf-i tawajjuh farmāen,
āwāz-i shikast-i dil hī to hai āwāz-i shikast-i jam nahīn.*

Perché dovremmo l'ebbro del vino dei piaceri sensuali
il suono del cuore che si infrange non è paragonabile a quello
[di un bicchiere di vino che si spezza.

Ma, a differenza del suo illustre predecessore, 'Jigar' esorta coloro che, seguendo la tradizione più stereotipata della *ghazal*, spesso deplorata dai critici moderni, mettono in dubbio o addirittura

¹⁹ Il brillio inteso qui dall'autore si riferisce a quello del fulmine e del fuoco che comparvero al profeta Mosè (Ḥaḍrat Mūsā) e agli israeliti in cima al monte Sinai (arabo: Jabal al-Ṭūr, persiano: Koh-i Ṭūr, cfr. Cor. II:47-60), a preannunciare l'arrivo di Dio al Suo profeta e il colloquio nel corso del quale Mosè ricevette il Libro della Legge (cfr. anche *Exodus* 19:1-25).

rinnegano il valore della propria esistenza terrestre gravata da troppe affezioni e proiettano la salvezza dopo la morte:

*Are oh sbikwah sanj-i ʿumr-i fānī,
yeh fānī zindagī bhī kam nabīn hai.*

Oh voi che tanto lamentate la pochezza della vita transeunte,
anche questa vita effimera non è certo priva di valore.

La concezione dell'amore che si respira in questi versi è caratterizzata da un profondo senso di ottimismo che fu costante fonte di consolazione per i molti ammiratori che 'Jigar' Murādābādī poté raccogliere intorno a sé in occasione delle frequenti assemblee poetiche (*mushāʿirah*) a cui fu invitato a presenziare in tutta l'India. E indubbiamente la partecipazione emotiva si fece ancora più palpabile laddove, seguendo un'antica tradizione che nell'ottica del mondo contemporaneo appare quasi un anacronismo e che aveva arricchito la tradizione della *ghazal* sin dai tempi del grande poeta sufi di affiliazione Naqshbandī Mīr 'Dard' Dihlawī (1719-85),²⁰ la presentazione dei suoi versi era accompagnata dall'intonazione della voce dolce e melodiosa (*tarannum*) per la quale il nostro fu rinomato:

*Ātish-i ʿishq voh jahannum hai,
jis men firdaus ke nazāre hain.*

Il fuoco dell'amore, quello è l'inferno
in cui si scorgono le visioni della Contrada suprema.

Oppure in questo distico in cui si riassume l'intera vita del poeta:

*ʿIshq -i lā-mahdūd jab tak rahnumā hotā nabīn,
zindagī se zindagī kā ḥaqq adā hotā nabīn.*

Fin quando non sarà l'amore sconfinato a svolgere il ruolo di guida,
la vita non realizza la Realtà sublime della vita.

Ed è proprio in questa capacità di infondere vita all'amore e amore alla vita che, a nostro avviso, è da ricercarsi il merito del poeta 'Jigar'. Per via dei suoi versi e del carisma che lo distinguono in virtù della partecipazione interiore con cui li presentò

²⁰ Per uno studio esauriente di questo poeta e della sua opera, vedasi Annemarie Schimmel, «Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India», in *Studies in the History of Religions Series*, vol. 76 (1976), 31-147.

al pubblico, egli ha ricordato ai suoi contemporanei che così come fin quando esiste l'uomo non deve e non può tramontare l'amore così non deve e non può tramontare la *ghazal* come veicolo di trasmissione di questa incontestabile verità. In un periodo caratterizzato dalla rapida diffusione di generi letterari «importati» dall'Occidente e dalla contemporanea denigrazione di quelli classici, 'Jigar' contribuì a rendere nuovamente rispettabile la *ghazal*, a cui è rimasto indissolubilmente legato nell'immaginario dei suoi contemporanei:²¹ per questa ragione non sembra esagerato che alcuni critici lo inclusero fra i quattro pilastri della *ghazal* urdū moderna, assieme ad 'Asghar' Gondāvī (1884-1936), 'Fānī' Badāyūnī (1879-1941) e Ḥasrat 'Mohānī' (1881-1951).²²

Sarà soltanto nell'ultima parte della sua vita che riscontriamo un radicale cambiamento nello stile e nella scelta dei temi trattati, ora dedicati alla denuncia di un mondo crudele e privo di quell'ingrediente fondamentale che per una vita intera aveva costituito campo d'indagine del poeta, all'interno e all'esterno di se stesso. Ma questo è un altro capitolo.

²¹ Sembra doveroso ricordare in questo contesto che il ruolo svolto da 'Jigar' Murādābādī nel rinverdire la polarità della *ghazal* fu ripreso ed esteso, seppure in un contesto un po' diverso, da Asrār al-Ḥasan Khān Majrūḥ Sultanpūrī (1919-2000), uno fra i principali discepoli del nostro. Quest'ultimo è senza dubbio il *songwriter* cinematografico più conosciuto e accreditato del periodo post-indipendenza in India. Oltre a legare il suo nome a testi per la colonna sonora di famosi film quali *Shāh Jahān* ("Jab dil hī tūṭ gayā"), diretto nel 1946 dal regista 'Abd al-Rashīd Kardar, oppure *Andāz*, diretto da Maḥbūb Khān del 1949, egli fu popolare per le sue posizioni politiche di stampo socialista alle quali diede voce nell'ambito del «Progressive Writer's Movement of India» (*Anjuman-i taraqqī pasand muṣaniffin-i Hind*) di cui fu un membro importante.

²² La consuetudine di individuare i principali letterati di un periodo, di un genere oppure di un luogo e di definirli come «quattro pilastri» risale a Maulānā Azād il quale, nella sua famosa antologia con la storia della letteratura intitolata *Āb-i Ḥayāt* (1880), elevò al rango di «quattro pilastri della letteratura classica urdū», quattro poeti appartenenti alla «scuola di Delhi», ovvero Muḥammad Rafī' 'Sawdā' (1713-81), Mīr Taqī 'Mīr' (1724-1810), Mīr 'Dard' (1721-85) e il poeta Naqshbandī Mirzā 'Mazhar' Jān-i Jānān (1700-81), tutti appartenenti alla cultura della capitale imperiale di Delhi. Per maggiori informazioni su questi vedasi Schimmel, 1975, 164-85.

Bibliografia

- °Abd al-Hakim al-Hayy, Maulana, *Gul-i ra'nā*, Azamgarh, Dar al-musan-nifin Shibli Akadimi, n.d. (urdu)
- Abida Samiuddin, *Encyclopedic Dictionary of Urdu Literature*, New Delhi, Global Vision Publishing House, 2007.
- Ali Khan, Mahmud, *Tadhkira-i Jigar*, Karachi, Maktaba-i Urdu adab, 1961. (urdu)
- Dhatta, Amresh (ed.), *The Encyclopaedia of Indian Literature*, New Delhi, Sahitya Akademi, 2006, vol. II, 1838.
- Islam, Muhammad, *Makātib-i Jigar*, Lucknow, 1965. (urdu)
- Kanda, K.C., *Masterpieces of Urdu Ghazal*, New Delhi, Sterling Publishers, 2001.
- Nur al-Hasan, Naqvi, *Tārīkh-i adab-i urdū*, Aligarh, Educational Book House, 1997. (urdu)
- Prakash, Pandit, *Jigar Murādābādī*, New Delhi, Rajpal, 1962. (hindi)
- Sadiq, Muhammad, *Twentieth Century Urdu Literature*, Karachi, Royal Book Company, 1983.
- Saksena, Ram Babu, *A History of Urdu Literature*, New Delhi, Asia Educational Services, 1990 (first edn.: 1927).
- Sharib Rudaulawi, *Jigar: fan aur shakhsīyat*, Allahabad, 1961. (urdu)
- Pritchett, Frances W., *Nets of Awareness: Urdu Poetry and its Critics*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Schimmel, Annemarie, *Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal*, in «A History of Indian Literature» (vol. 8, Modern Indo-Aryan Literatures Series), Wiesbaden, Harassowitz, 1975, 126-261.
- Sisir Kumar, Das, *History of Indian Literature*, New Delhi, Sahitya Akademi, 1991.
- Zaidi, Ali Jawad, *A History of Urdu Literature*, New Delhi, Sahitya Akademi, 1993.

ABSTRACT

The present article focuses on an Indian poet whose poetic activity fell into the first half of the 20th century and the way he presents the universal topic of love in his lyrical verses. After providing a framework of the main characteristics of the cultural environment of India and Indo-Muslim literature in general and the specific genre of the *ghazal* in particular during the period concerned, the study intends to outline some of the most striking features of the poet's way of defining the values of love, a timeless topic of universal appeal which for centuries has been a favourite of Urdu poets. The aim of the study is to analyze the reasons for his successful bid to communicate the message of love through the traditional channel of the *ghazal* during a time when the conventional values of the old order had been questioned by the advent of modernity and Indian society at large had to provide answers in order to stand up to the challenge.

KEYWORDS

Jigar Muradabadi. *Ghazal*. Urdu literature.

MAURIZIO SCARPARI

AT THE CENTER OF THE UNIVERSE

Contemporary China sees itself through an ancient tradition, one that is founded on the awareness of a deep continuity with the past, on the admiration for a mythical golden age, and on a deferential attitude toward its ancestors and roots. This respect for antiquity and the foundations of civil life were developed during one of the more turbulent periods of Chinese history, characterized by a profound crisis in both material and spiritual terms, but also by unprecedented intellectual and technological wealth. It led, in 221 BC, to the foundation of a great empire that lasted for over two thousand years. It was during the early centuries of this empire that the distinguishing traits of Chinese civilization assumed their definitive form. The Chinese identity, I would argue, is inseparable from the awareness that China is a political and cultural *unicum* based on the continuity of this empire which, although alternating between periods of unity and division, administered and defended vast territories. This was thanks to the strong bureaucracy of its ruling class whose instruments of government made it capable of overcoming crisis after crisis, unlike the Roman Empire, which disintegrated and remained incapable of reconstituting itself.

The history of the last few centuries and the new relationship with the West show just how vital the roots of the various traditions of ancient thought still are today. But they also show how important a knowledge of China's historical and philosophical background is: without it, political and ideological positions nurtured on a kind of pragmatism that is well informed by traditional principles risk being viewed as contradictory and inconsistent. A feeling of national unity is an integral part of the awareness of the intellectual, cultural and material wealth of China's past, giving good reason for the Chinese ambition to exercise its influence over the Far East and beyond by fully as-

suming the role of a leading power, a claim pursued today more in politics and economics than in the military sphere. This claim was bolstered over past millenia, however, by the conviction that China was the center of the world, the cradle of civilization, and a beacon of light to those who lived not only within the vast empire but also beyond its endless confines. It is certainly no coincidence that China is still referred to as Zhongguo 中國, a word consisting of the two morphemes *zhong* 中 (middle, center) and *guo* 國 (kingdom, state), which we find as the first and last constituents of the official names adopted in 1912 by the Republic of China (Zhonghua minguo 中華民國) and in 1949 by the People's Republic of China (Zhonghua renmin gongheguo 中華人民共和國). In spite of the countless symbolic implications and meanings incorporated over the past two thousand years into the term Zhongguo, which at different times connoted a geographic, political, and cultural entity, the same word that was used for centuries was still maintained.¹

When and how the concept of «center» (*zhong*) became one of the constitutive elements of Chinese identity is the subject of this paper.²

«Heaven is round and the earth is square» (*tian yuan di fang* 天圓地方):³ this is how the world was imagined in antiquity. The idea of a universe composed of a flat, square earth (rectangular according to some sources) surrounded by the *sihai* 四海, the Four Seas, which flowed around its perimeter like the Oceanus of the ancient Greeks, already appears clear from the first written sources, the so-called oracle-bone inscriptions (*jiaguwen* 甲骨文) of the Late Shang 商 dynasty (ca. 1250-1045 BC). The celestial dome was imagined to be circular, held up by sacred mountains placed like pillars at the cardinal points.⁴ The dominators of the

¹ The word China derives from the name of the first imperial dynasty, Qin 秦, which inherited it from the powerful state of Qin which unified the empire in 221 BC.

² The philosophical meanings of *zhong* are not explored here. For a recent treatment of this topic, see M. Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino, Einaudi, 146-61.

³ *Huainanzi* 淮南子 (Masters of Huainan), ch. 3.

⁴ Maurizio Scarpari, «Le montagne sacre nella tradizione cinese», in Amilcare Barbero, Stefano Piano (eds.), *Religioni e Sacri Monti*, Ponzano Monferrato, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi Devozionali Europei, 2006, 275-86.

most fertile areas of the Chinese continent, lying roughly along the central valley of the Yellow River – first the Shang (ca. XVI sec.-1045 BC) and then the Zhou 周 (1045-221 BC) – imagined themselves to be in the center of this vast *plateau*, surrounded in every direction by barbarians or semi-barbarians.⁵

An inner area called Zhong Shang 中商, the Central Shang, or *zhongtu* 中土, the Central Land, was the religious, political, economic and military center of the Shang state. This is where the ancestral capital, the political and administrative capital, and the royal hunting reserve were located. Stretching out in all directions around it were the *situ* 四土, the Four Lands, vast populated areas that were an integral part of the Shang state, producing an enormous amount of foodstuffs, primarily grains. Beyond their borders, which varied depending on the changing political and military conditions, there lay an outer area with the lands inhabited by peoples who were viewed as less developed or even downright crude and potentially hostile. The royal court kept up various types of relations with these peoples, from whom they procured their slaves and sacrificial victims for funerary rites. In the oracle-bone inscriptions these lands were generically referred to as *fang* 方, the External Territories, sometimes as *duofang* 多方, the Many External Territories. This term is variously interpreted as denoting a geographical and political entity external to the Shang world, and the peoples who lived there. It also refers to sorts of spiritual entities that were inhabited by strange beings, spirits, and natural powers like winds and rain – a complex of forces from the universe commanded by the High God Di 帝 (Thearch, Lord) or Shangdi 上帝 (Supreme Thearch) who used them to determine the well-being of the Shang. When *fang*, the External Territories, are part of the expression *sifang* 四方 (the Four External Territories or the Four Quarters, as it is generally translated), it refers to non-Shang lands in the four cardinal directions and to the universe in its widest and most inclusive sense: a real place but one that is also abstract and spiritual, with strong cosmological connotations. From here, the High God Di

⁵ The literature on these topics is vast. The main texts in English I drew on are: Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany, State University of New York Press, 1991; David N. Keightley, *The Ancestral Landscape: Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200-1045 B.C.)*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, University of California (China Research Monograph 53), 2000; and Aihe Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2000.

exercised his divine power, sending calamities and misfortunes or precious goods and gifts depending on the circumstances.

The relationship between the center and the rest of the world was thus well defined, just as their borders appear to be, while continuing to be flexible in response to changes in diplomatic and political relations. The Shang defined themselves and their world as *wo* 我, «we, us», while everything that was not felt as *wo* was automatically perceived as *fang*, namely, alien, hostile, or unknown and at times shrouded in mystery. To use the words of David Keightley, «both politically and cosmologically the border zone peopled by the *fang* marked the limits of reliable Shang Power and understanding». ⁶ It is precisely in relation to the «otherness» and «outerness» of the *fang* (the External Territories) that the centrality of *wo* (we, us, the Shang) was defined; and «the centrality of a homogeneous «us» was defined in turn by contrast to the heterogeneous «others», as Aihe Wang has observed. ⁷

The ruler was firmly placed at the center of this universe, or, more precisely, *he himself* was the center. The oracle-bone graph for «center» (*zhong*) is written with pennants at top and bottom. The expression *li zhong* 立中, «to establish the center», refers to a particularly important rite performed personally by the ruler, in which a flagpole was raised as a gnomon to measure the shadow that the sun cast when it was at its apex in the sky. Its purpose was to establish the exact time (called *zhong ri* 中曰 «when the sun is at the center») for the most important rites to be performed. ⁸ According to another interpretation, however, the expression *li zhong* means «to set up the standard of the center» or «to set one's self at the center». ⁹ This points to the fact that the presence alone of the ruler at the heart of the political and religious system of the Shang was sufficient in itself to indicate the center of the world and the universe, not only physically but also conceptually. The power that he was granted to communicate with his ancestors who had ascended over the centuries to join the High God Di in the heavens legitimized his religious and political power. As Aihe Wang expresses it

[...] the *Sifang*-center cosmology of Shang China was a three-dimensional spatial and temporal structure. It functioned as a cultural totality in which both political interactions among human beings and

⁶ David N. Keightley, 67.

⁷ Aihe Wang, 27.

⁸ *Idem*, 54.

⁹ David N. Keightley, 85.

ritual communication with the divine world were carried out. With this single structure of time and space, the ancient Chinese scheduled their political, economic, and ritual actions, built their cities, temples, and tombs, constructed calendars and geography, conceptualized space and time, and classified all the events, forces, and beings in the universe. The center of this structure was crucial both cosmologically and politically, and occupation of this central location itself constituted divine authority and political power. When the Western Zhou replaced Shang as the center, they inherited this cosmology and reinforced the political dominance of the center through a more efficient system of monarchy.¹⁰

The advent of the new dynasty in 1045 BC caused a substantial change in the previous religious and institutional organization. The place where Shangdi and the ancestral royal spirits lived, *tian* 天 «sky» or «heaven», was identified with the High God of the Zhou and, consequently, the king was called *Tianzi* 天子, Son of Heaven. Although the centrality of kinship and ancestor worship was maintained, the ruler was placed at the top of a pseudo-feudal organization in which much of the authority was founded on the principle of hereditary succession and on a set of rigid ritual and ceremonial norms, the *li* 禮. Taking as their model the order of nature and the universe, these norms established a direct link between the world of human beings and the supernatural world of the spirits, instilling in the individual a deep sense of participation in the wider processes of existence. It was a period of great transformation and remarkable technological and social progress, leading to a long and rather difficult process of cultural, political and economic integration between the northern regions and those lying more to the south and in the peripheries.

In the ceremonial bronze inscriptions of the Western Zhou 西周 dynasty (1045-771 BC) and in literary texts thought to date from the same period, the expression *sifang*, the Four Quarters, occurs with some frequency, as well as *situ*, the Four Lands, *siguo* 四國, the Four States, and sometimes also *zhonghuo* 中或, the Central Regions. The latter, *huo* 或, is a geographic concept used in reference to the four regions (Northern, Southern, Western, and Eastern) and together with *zhong* it is a probable precursor of the term we are examining here, first appearing in the various literary sources of the time: namely, *zhongguo* 中國, which in this context indicates the territories placed under the direct control of the Son of Heaven and for this reason translatable as «Central

¹⁰ Aihe Wang, 73.

States» and not «Middle Kingdom» as it is generally mistranslated, or as «China», which would be completely anachronistic.¹¹

In the pre-imperial literature of the period there is a clear distinction between *guo*,¹² a political and administrative entity with well-defined borders, and *zhongguo*, a less clearly defined entity that was not only political and administrative in nature but primarily cultural, based on a heritage of civilized values that were believed to be lacking outside its confines. These values could be exported, though, thanks to the positive, moral effect of enlightened rulers and to the influence of idealized models of government and society. This was the undisputed seat of power of the Zhou dynasty and has always been regarded by the Chinese as the cradle of civilization, comprising two distinct areas inside its borders: the first, known as the Zhouyuan 周原, the Plain of Zhou, which covered an area of about ten square kilometers, was the most important religious and cultural center of the Zhou; the second housed the political and administrative capital, situated near the modern city of Xi'an 西安, in present-day Shaanxi 陝西 Province, a hundred or so kilometers from the Plain of Zhou. The people living in this area considered themselves members of the Xia 夏 lineage, from the name of the dynasty that preceded the Shang. In this respect, Xia (later also Huaxia 華夏) was used at times to indicate one's ethnic and cultural identity, and at other times as a synonym of *zhongguo*.

Shortly after the victory of the Zhou over the Shang, a new capital was built at Luo 洛 (Chengzhou 成周), situated near the modern city of Luoyang 洛陽, in present-day Henan 河南 Province.¹³ Its purpose was to create better conditions for political and military control over the central plain, but it was also planned for cosmological and religious reasons: it was in the new capital situated in the central region that the Zhou kings received the Mandate of Heaven (*Tianming* 天命) to govern the Four Quarters, whose conquest and annexation became one of the main objectives in the political agenda of the first Zhou rulers. In this light, the universal meaning of the expression *sifang* as an entity

¹¹ Cho-yun Hsu and Katherin M. Linduff, *Western Zhou Civilization*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, 96-7. See also Aihe Wang, 65, n. 110.

¹² At times also *bang* 邦 «kingdom, state».

¹³ Archeological findings have not yet entirely cleared up whether the remains of the city of Chengzhou correspond to the fortified city of Luoyi 洛邑, both of which appear in the ancient sources as the eastern capital of the Zhou kingdom, founded on the banks of the River Luo 洛 during the reign of King Cheng 成王 (ruled 1042-1006 BC).

that encompasses all under Heaven receives its definitive form, just as the semantic field of *zhongguo*, essential to the Zhou for maintaining the divine Mandate to govern over all under Heaven, is traced out with precision.

Starting in the 8th century BC, the central power gradually weakened while the political and administrative center that had made the Zhou powerful in the first centuries of their dominion eventually disintegrated, giving life to dozens of states of varying sizes who demanded their independence. The relationship with the central court also weakened over time until a solid tie was only maintained in religious affairs. More and more powerful states competed to dominate larger and larger territories, fueled by the desire to reinstate the lost unity under their own direct control. It was during this period of enormous political and military turmoil that new theories of cosmology gradually came to the fore, influenced by the profound changes that had taken place in the system for communicating between Heaven and Man. The notion of a sacred and eternal center with the four subordinate *fang* around it was gradually abandoned and replaced by a more elaborate and sophisticated system which broke with the previous hierarchy patterned on a static numbering system based on four (e.g., Four Winds, Four Quarters, Four Seasons, etc.). In its place a new dynamic system was created based on the number five (e.g., Five Directions, Five Powers, Five Energies, Five Colors, etc.) with the place at the center no longer in a distinctive and dominant position but rather equal to the other ones. The evolution of the cosmos was seen as a continuous and infinite interconnection of relationships whose reflections were made manifest in human affairs. The theoretical elaboration of an organic system that defined the constant interaction and transformation of the cosmic energies in cycles correlated with cosmic patterns of order led to the well-known system of the five interactive phases, normally called the Five Phases or Five Processes (*wuxing* 五行): the Five Powers or Elements – *wucai* 五才: Wood, Fire, Earth, Metal, and Water – interacted with one another in cycles of mutual overcoming (or conquest) and of mutual production (or meeting), giving rise to various complex systems of correlations. This system was later combined with the *yin-yang* 陰陽 system, which was based instead on a binary opposition. New forms of connection between the realm of the cosmos and the realm of man, and new concepts of spatial order, political power and human sovereignty were re-defined in the imminent prospect of a unified era.

The ideal of Great Unity (*da yitong* 大一統) took shape during the same period.¹⁴ A new conception of the world emerged, one that would take on increasing importance in political debate, ultimately represented by the term *tianxia* 天下, literally «All under Heaven». The semantic field of *tianxia* was gradually defined over time, taking on various meanings over the course of the centuries. At times it seems to derive from the same signification as *sifang*, while at others it seems to identify or even overlap with that of *zhongguo*. In some instances, finally, it represents the idea of one great universal state with a highly-developed nucleus located at the center vested with the mission to acculturate peoples in more peripheral areas, whose level of civilization is considered lower in proportion to their distance from the center. The concept of *tianxia* does not have a stable definition, then, and is subject to reformulation depending on the changing political conditions. The ruler, as the representative of Heaven on Earth, was «firmly placed at the center of this world» (*zhong tianxia er li* 中天下而立).¹⁵

The term *tianxia* began to appear in the political lexicon starting in the 5th century BC when the need to turn to a precise ethical and authoritative system became increasingly urgent for the re-establishment of peace and order in a world that seemed to be precipitating into chaos. The new system could only refer to the rich heritage of the past, to the values and ideals advocated by the legendary founding fathers of civilization and put into practice by the Former Kings (*xianwang* 先王) who had ruled the *zhongguo*, the Central States. It soon became clear how limiting it was to view *tianxia* and *zhongguo* as equivalents: *tianxia* supposedly included *zhongguo*, but it also included the adjoining territories inhabited by the so-called barbarians, who were considered to be outside the jurisdictional area of the *zhongguo*.¹⁶

Thanks to a new universal consciousness directed toward an organized, unified world which was established during the second period of the Zhou dynasty, the state of Qin 秦 was transformed

¹⁴ On the ideal of Great Unity see Yuri Pines, «The One That Pervades the All» in *Ancient Chinese Political Thought: The Origins of "The Great Unity" Paradigm*, *T'oung Pao*, 86, 2000, 280-324, and Roberto Tognacci, «Il concetto di *da yitong* (grande unità) secondo Dong Zhongshu», in Maurizio Scarpari, Tiziana Lippiello (eds.), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Venice, Cafoscarina, 2005, 1151-61.

¹⁵ *Mengzi* 孟子 (Master Meng), ch. 7A.21.

¹⁶ On the concept of *tianxia* see Yuri Pines, «Changing Views of *Tianxia* in Pre-Imperial Discourse», *Oriens Extremus*, 43, 1-2, 2002, 101-16, and Maurizio Scarpari, «Sotto il Cielo»: la concezione dell'impero nella Cina antica», in

into a great economic and military power, made powerful by a systematic application of wide-reaching reforms based on rational, pragmatic principles. The other states, concerned by its growing power and hoping to oppose its crushing military might, united in support of traditional values and in opposition to the alleged «barbarianism» of those who seemed to have abandoned those values, thereby transforming themselves into «a state of tigers and wolves» (*hu lang zhi guo* 虎狼之國).¹⁷ Convinced that it was the authentic repository of the Mandate of Heaven, the state of Qin viewed itself as superior to the others, believing that it had been invested by the highest divinity with the task of reunifying the *tianxia* and redefining its confines, in the widest acceptance of the term.¹⁸ The efforts its adversaries made to resist its hegemonic policy had little effect: the winds of history had already shifted in favor of unification. One after another, in the span of a decade all the states were defeated and the dream of unity to which everyone had aspired was finally realized.

The man behind this immense undertaking was the king of Qin, Ying Zheng (259-210 BC) who in 221 BC proclaimed himself Qin Shi Huangdi 秦始皇帝, First August Emperor (or Thearch, to convey the new religious and political implications of the word *di*) of Qin. Never before had a ruler made use of such a bombastic title: the term *di* designated the highest Shang divinity, also worshipped by the Zhou, and calls to mind the mythical rulers of the pre-dynastic era, traditionally called Di, in particular the Yellow Emperor, Huangdi 黃帝 (written with a different graph for *huang*, meaning «yellow»). *Huang* 皇 was used as an honorific for one's ancestors or for the highest divinities; Huangdi 皇帝 was used with a markedly religious valence in the inscriptions on ceremonial bronzes to refer to the Divine; *shi* 始, the «beginning», was an appeal to the authentic values of the Zhou tradition¹⁹ and was placed before Huangdi to

Semantiche degli imperi, in Aldo Ferrari, Flavio Fiorani, Federica Passi, Bonaventura Ruperti (eds.), *Semantiche dell'Impero*, Napoli, Scriptaweb, 2009, 15-44.

¹⁷ *Zhanguo ce* 戰國策 (Intrigues of the Warring States), ch. 14.

¹⁸ Yuri Pines, «Changing Views of *Tianxia* in Pre-Imperial Discourse», III.

¹⁹ In all probability, the character *shi* 始 «beginning» refers to the concept of *shiji* 始基 «the foundation of the [correct] Beginning», described in the preface to the *Shijing* 詩經 (Classic of Odes) as «the Way of the correct Beginning and the foundation of the influence of the Enlightened Ruler» (*zheng shi zhi dao, wang hua zhi ji* 正始之道·王化之基), an explicit reference to the authentic values of the Zhou tradition. See Zheng Xuan 鄭玄 and Kong Yingda 孔穎達 (eds.), *Maoshi zhengyi* 毛詩正義, in *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (The Thirteen Classics with Commentaries), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997, 259-629, 273a, and *Zuozhuan* 左傳 (Zuo Tradition), Xiang 襄, ch. 29.13.

announce to the All under Heaven that a new era had begun, breaking with the past and destined to last ten thousand generations (*wanshi* 萬世) and to transmit the imperial power down to infinity (*zhuan zhi wuqiong* 傳之無窮).²⁰

To give prominence to the close relationship between the human and the supernatural worlds, the August Thearch first went back to the old capital of Qin to pay homage to the spirits and ancestors that had always aided the Qin in their endeavors. He then went to the heart of the *zhongguo* and dutifully visited the ancestral temples of the Zhou to show the entire world his desire to respect and embrace the traditional heritage that had been a beacon of civilization for centuries. Only after fulfilling these obligations did he set out for the remote borders of the empire to announce to divinities, ancestors, spirits and all human beings the advent of the unification. After studying the movements of the stars and the constellations and verifying that they were properly aligned with the coordinates of the new empire, the August Thearch climbed up each summit of the Sacred Mountains (*yue* 嶽), where he officiated over the traditional sacrifices and had the chronicle of these events immortalized on stone stelae. In this way he redefined the new boundaries of the world and celebrated the renewed unity between Heaven, Earth, and Man, which was the foundation of the new imperial ideology: All under Heaven, the *tianxia*, meaning here the entire civilized world, was now enclosed within the confines of the empire rather than being traced out on the basis of contingent historical events. What these confines represented was the perfecting of a higher cosmic order, since they were made to coincide with geographic boundaries shaped in a precise geometric design, determined by the ordering power of the divinities.²¹ Finally, he established the proper mutual correlations, officially proclaiming the end of the era of Fire (symbol of the Zhou) and the beginning of the era

²⁰ Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記 (Records of the Historian), ch. 6.

²¹ To sanction the expediency of the rite, tradition was invoked by alluding to the feats of the mythical emperor Shun 舜, one of the founding fathers of civilization who was said to have carried out the same actions as the First Thearch. The evidence all seems to suggest that this legend was actually created during the Qin era to superimpose the image of the First Thearch on top of the legendary figure of the ancient ruler: the primary font of all legitimization was the memory of the world at the dawn of civilization which had given rise to the complex ritual organization of later epochs. See Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-Huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven, American Oriental Society, 2000, 110-2.

of Water (which became the symbol of the Qin empire), adopting black as the official color for clothing and standards, setting the number of horses that pulled the imperial carriage at six, and establishing that the new year would start in the middle of winter, on the first day of the tenth month.

By these acts, the August Thearch made himself a God on Earth in the eyes of the entire world, capable of dialoguing directly with the supernatural world, without the need for mediation from his ancestors. This renewed magical power (*de* 德), essential to the particular charisma that the August Thearch exercised, would serve to allow him to model the human world in perfect harmony with the ordering principle of the universe (*li* 理), a power that up until then had been considered the sole prerogative of the divine. His exceptional destiny had placed him forever in the divine sphere, so much so that he yearned and sought for the elixirs of eternal life, whose secrets were supposedly guarded on distant islands populated by fantastic creatures. The deeds of this God-Emperor extended to the extremities of the Four [Heavenly] Quarters (*sifang zhi ji* 四方之極),²² including the Six Combined Directions (*liube* 六合),²³ an expression that precisely defines the cosmological dimension that was desired for the empire: the zenith and the nadir, the high and the low, the Heaven and the Earth were added to the four cardinal points in a vision of the world that was complete, unified, and harmonious, with the emperor placed «at the center of the universe», *yuxian zhi zhong* 宇縣之中, a formula that we can read in one of the seven imperial inscriptions cut on stone «to eulogize the virtuous power of Qin» (*song Qin de* 頌秦德) and erected by the August Thearch on the Sacred Mountains.²⁴

In spite of the vastness of the empire and the marked differences between its various ethnicities, the undertaking of the Qin was never understood as an annexation of foreign territories. It

²² The expression *sifang zhi ji* 四方之極 «the Extremities of the Four [Heavenly] Quarters» comes from Ode 305 of the *Shijing*. In the stele inscriptions of the First Thearch we find the expression *siji* 四極, Four Extremities, clearly a contraction of the expression used in the *Shijing*. See the stele inscriptions on Mt. Yi 嶧, on Mt. Langye 琅邪, on Mt. Zhifu 之罘, and on the eastern vista of Mt. Zhifu 之罘東觀山 reproduced in *Shiji*, ch. 6, and translated in Martin Kern's volume, 10-49.

²³ Stele inscription on Mt. Langye. The expression *liube* 六合, Six Combined [Directions], is also used in the inscription on Mt. Kuaiji 會稽, reproduced in *Shiji*, ch. 6.

²⁴ Stele inscription on Mt. Zhifu.

was viewed, rather, as the reunification of the *tianxia*, the restoration of a unity that was prefigured in the most distant antiquity and now represented by the August Thearch who epitomized all powers and all mediation between Heaven and Earth in his person. After centuries of wars and destruction, the peoples who lived in the *tianxia* were finally in the position to feel that they belonged to one lineage, to one big family (*yijia tianxia* 皇帝壹家天下), to use another expression taken from the vocabulary of the August Thearch.²⁵

The distinction between the various notions of *zhongguo* and *tianxia* gradually faded away, with *zhongguo* finally incorporating the universal value that had been attributed to *tianxia*. It was not so much or exclusively the geographic and political aspect that prevailed in this process so much as the intimate and profound awareness of belonging to a magnificent civilization and to a world that was imagined – and which had long been imagined – to have no equal in the universe: the sense of belonging to a cultural tradition and a set of values of a higher order that will always be perceived as the distinguishing, constitutive trait of Chinese identity.

ABSTRACT

An essential part of the Chinese identity is the well-rooted conviction that China represents a political and cultural unicum founded on an ancient tradition and on the awareness of a deep continuity with the past, the admiration for a mythical golden age, and the cult of the ancestors. Just how vital the roots of the various traditions of ancient thought persist today is demonstrated by the history of the last few centuries and the new relationship with the West. To understand recent events, then, calls for a deep knowledge of China's historical and philosophical background. Without it, political and ideological positions nurtured on a sort of pragmatism that is well informed by traditional principles risk being viewed as contradictory and inconsistent. This paper presents one of the founding concepts of Chinese identity, that of «centrality» (*zhong* 中), and its relevance to the history of ancient Chinese political thought from the perspective of its current importance.

KEYWORDS

Chinese history. Chinese political thought. Political cosmology.

²⁵ Stele inscription on Mt. Yi.

LAURA DE GIORGI

LA NASCITA DELLA «NUOVA CINA» SUI GIORNALI
ITALIANI: LE CORRISPONDENZE DEL
CORRIERE DELLA SERA E DELL'UNITÀ NEL 1949

A partire dalla spedizione contro i Boxers, le corrispondenze e i *reportages* dei giornali italiani sulla Cina hanno rappresentato uno degli strumenti più importanti attraverso cui l'opinione pubblica e la classe dirigente italiane hanno maturato una certa conoscenza e, soprattutto, un'idea della realtà cinese.*

La copertura giornalistica da parte della stampa italiana è ovviamente stata influenzata da filtri politico-ideologici, pregiudizi e stereotipi culturali, echi stilistici e modelli narrativi tipici della letteratura di viaggio e d'avventura.

In un contesto caratterizzato da una stretta relazione fra organi di stampa e mondo politico come quello italiano, l'informazione relativa alla Cina ha senza dubbio risentito, a seconda dei momenti, dell'importanza o della perifericità attribuita all'Asia orientale nella definizione dominante degli interessi nazionali, fatto che ha a sua volta influenzato quantitativamente e qualitativamente l'interesse dell'opinione pubblica per il paese asiatico. La tradizione letteraria del nostro giornalismo, inoltre, ha favorito la preferenza per il *reportage* occasionale, spesso ad opera di grandi penne e affine alla letteratura di viaggio, ma in molti casi privo di un approfondimento organico sulla realtà cinese.¹ Per di più, per

* Nelle citazioni riportate, la prima occorrenza della trascrizione fonetica usata dagli autori per i nomi cinesi di persona e di luogo più noti è seguita, fra parentesi quadre, dalla trascrizione con il sistema *pinyin*, usato dall'autrice nel saggio.

¹ Per il rapporto tra letteratura e viaggio in Italia si veda Gaia De Pascale, *Scrittori in viaggio. Narratori e poeti italiani del Novecento*, Milano, Bollati Boringhieri, 2001. Sul contributo degli scrittori italiani alla conoscenza della Cina del Novecento, si veda Rosa Lombardi, «Resoconti di viaggio e viaggiatori in Cina nel Novecento», in Marina Battaglini, Alessandra Brezzi, Rosa Lombardi (a cura di), *Cara Cina ... gli scrittori raccontano. La traduzione della letteratura cinese in Italia*, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Roma, Colombo, 2006, 67-80.

quanto non siano mancati i giornalisti sinologi e i sinologi prestati, in modo più o meno sistematico, al giornalismo, raramente una conoscenza specifica della lingua e della cultura cinese è stata ritenuta una condizione importante per i corrispondenti e gli inviati nel paese asiatico. La dipendenza da intermediari linguistici e culturali hanno così facilitato la diffusione di informazioni generiche e, a volte, non prive di errori, oltre che la perpetuazione di malintesi culturali e stereotipi.²

Fattori di ordine politico e culturale e fattori a carattere professionale e organizzativo hanno, dunque, pesato sulla copertura giornalistica italiana relativa alla Cina, determinando fino ad anni recentissimi un flusso informativo discontinuo, legato ai grandi eventi e non sistematico e influenzando non poco la rappresentazione mediatica della società e della cultura cinese in Italia.

Nel caso della Repubblica Popolare, per vari decenni, un interesse più consistente è stato sollecitato da considerazioni di natura politica e ideologica relative al modello cinese,³ elemento che ha determinato un impegno maggiore a informare sui fatti cinesi da parte della stampa d'informazione o d'opinione di sinistra rispetto ai giornali di diverso orientamento; più recentemente la crescente attenzione rivolta alla Cina è invece alimentata da apprensioni o aspettative sulle conseguenze della sua rapida crescita economica sul contesto produttivo italiano. Il *reportage* sulla Cina socialista ha, d'altra parte, rappresentato spesso uno spazio discorsivo su cui proiettare preoccupazioni, speranze o riflessioni ancorate più nella realtà italiana che in quella cinese.⁴ L'interesse per il paese asiatico nel secondo dopoguerra, infatti, è stato di frequente generato da considerazioni di ordine filosofico o politico a prescindere dall'attualità del momento.

Queste caratteristiche generali si possono già cogliere nella copertura relativa al passaggio storico del 1949, analizzata in questo

² Per una valutazione decisamente critica si veda Giorgio Mantici, «Il giornalismo italiano e la Cina», in Lionello Lanciotti (a cura di), *Conoscere la Cina*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2000, 177-92.

³ Si veda, per una ricostruzione dell'interesse per la Cina negli anni Sessanta in particolare, l'intervista al fondatore delle Edizioni Oriente Giuseppe Regis da parte di Roberto Niccolai, in *Parlando di rivoluzioni*. A cura del Centro di documentazione di Pistoia, 1998, 70-1, riprodotta in <http://lavoropolitico.it/regs98.html>.

⁴ Cfr. Francesco Sisci, «L'Italia in Cina», in Giorgio Trentin (a cura di), *La Cina che arriva. Il sistema del dragone*, Roma, Avagliano, 2005, 139-55; più specificatamente per il giornalismo Marco Del Corona, «Lo sguardo necessario. Brevi note su giornali italiani e Cina», in Alessandra Lavagnino (a cura di), *Il drago che parla. La riforma della stampa in Cina*, Milano, Atti del Convegno, Quaderni della Fondazione Italia-Cina, 2006, 109-14.

contribuito attraverso i racconti, paralleli ed opposti, offerti ai lettori dal *Corriere della Sera* e dall'*Unità*.

Il mondo della stampa italiana, in quegli stessi anni, rifletteva la polarizzazione presente nel mondo politico. Il *Corriere della Sera*, tornato nel dopoguerra di proprietà della famiglia Crespi sotto la direzione di Mario Missiroli, era allineato con le posizioni del governo e ostile alla sinistra, facendosi portavoce delle posizioni della borghesia industriale del nord. L'*Unità*, diretta all'epoca da Pietro Ingrao, organo di partito ma con ampia diffusione nazionale, era, assieme all'*Avanti*, la principale testata di opposizione. Non è dunque sorprendente che i due quotidiani abbiano offerto rappresentazioni divergenti della vittoria comunista in Cina, riflettendo le diverse esperienze e culture politiche dei loro editori di riferimento. Nell'Italia del 1949, d'altra parte, l'affermazione del Partito comunista cinese (Pcc) in Cina rappresentava un accadimento potenzialmente destinato a pesare sulle dinamiche politiche interne, sia nelle polemiche relative alla politica estera – nello stesso anno la Repubblica Italiana aderiva all'Alleanza Nordatlantica – sia sul piano simbolico dei rapporti di forza fra governo democristiano e la sinistra.

Da un lato, ad esempio, gli eventi in Cina davano un pretesto per mettere in luce, da parte dell'opposizione, la scarsa autonomia del governo italiano in politica estera, sollevando la questione del riconoscimento del nuovo Stato da parte di Roma;⁵ dall'altro, offrivano una sponda per giustificare e alimentare, sul fronte dell'opinione pubblica, la contrapposizione ideologica interna nel contesto della polarizzazione fra Est e Ovest. Di fatto, l'Italia non aveva interessi diretti e consistenti da difendere o affermare in Asia orientale, e l'informazione relativa alla Cina poteva dunque rappresentare uno scenario attraverso cui evocare questioni politiche e culturali più ampie, che superavano l'attualità contingente cinese e si radicavano piuttosto nelle riflessioni sul recente passato e il presente italiano.

Le due testate inviarono in Cina due corrispondenti di altissimo profilo, entrambi con una vasta esperienza all'estero, e in particolare in contesti coloniali.

Il quotidiano di Milano incaricò di raccontare gli eventi del 1949 in Asia orientale Cesco Tomaselli (1893-1963). Tomaselli era uno dei più famosi giornalisti italiani, aveva iniziato a lavorare al *Corriere* nel 1925, e negli anni Trenta aveva acquisito la fama con

⁵ Si veda, ad esempio, l'*Unità*, «Il governo attende ordini per riconoscere la nuova Cina», 16 ottobre 1949.

notissimi *reportages*, come quello sulla spedizione del dirigibile Italia di Umberto Nobile al Polo Nord.⁶ Viaggiatore instancabile, Tomaselli si era recato come inviato in Etiopia nel 1935, l'anno seguente aveva visitato la Cina, punto di partenza di un lungo viaggio che l'aveva poi riportato in Europa attraverso l'Unione Sovietica.⁷ Inviato successivamente in Spagna e, durante la guerra, in Russia – fu poi premiato nel 1953 con la medaglia di bronzo al valor militare – Tomaselli era fautore di un giornalismo professionale fondato sulla testimonianza diretta del cronista, ma anche un cultore del bello scrivere, di un giornalismo che coniugasse all'esperienza del vissuto uno stile brillante e curato.

L'*Unità* pubblicò, invece, le corrispondenze di Velio Spano, che fu al seguito dell'Esercito Popolare di Liberazione fra il 1948 e il 1949.⁸ Il sardo Spano era entrato nel Partito comunista italiano giovanissimo all'inizio degli anni Venti, e aveva una lunga esperienza di propaganda e informazione in Italia, poi in Francia, in Egitto. Dopo aver combattuto in Spagna, Spano era stato poi attivo in Tunisia. Rientrato in Italia dopo l'8 settembre, fra il 1943 e il 1946 aveva diretto l'*Unità*, era stato membro della Costituente, con responsabilità nel secondo governo De Gasperi, ed era stato eletto senatore nel 1948.

In Cina negli stessi mesi, Tomaselli e Spano, che avevano vissuto da prospettive differenti l'esperienza del fascismo, della guerra, della transizione repubblicana in Italia, scrissero dai due fronti nemici, proiettando inevitabilmente il loro vissuto nelle loro corrispondenze e offrendo due racconti articolati, ma contrapposti, che riflettevano aspetti diversi dell'attualità cinese, ma anche convinzioni, preoccupazioni e aspettative radicate nella società italiana di quegli anni.

1. *L'elegia per la Cina perduta: Tomaselli sulle pagine del Corriere della Sera*

Il tramonto del colonialismo occidentale in Cina e la minaccia

⁶ Fra i suoi *reportage* più noti si segnala *L'inferno bianco. Racconto della spedizione Nobile*, Milano, Unitas, 1929 e *La corrida delle balene*, Milano, Mondadori, 1938.

⁷ Cesco Tomaselli, *Dalla Terra dei Draghi al Paese dei Sovieti*, Firenze, Bemporad, 1936.

⁸ Sul soggiorno in Cina Velio Spano pubblicherà due libri: *Nella Cina di Mao Ze-Tun*, Milano-Sera, 1950 e *Ciò che ho visto nella Cina popolare*, Torino, Tipografia Popolare, 1950.

comunista costituiscono il fulcro delle corrispondenze di Cesco Tomaselli da Nanchino, Shanghai e Hong Kong pubblicate sul *Corriere della Sera* fra il gennaio 1949 e il luglio 1949, mese in cui il giornalista lasciò la Cina. Dopo la sua partenza, gli articoli dedicati alla Cina sul principale quotidiano nazionale si fanno rari, e in gran parte riproducono notizie di agenzie internazionali. Anche la fondazione della Repubblica Popolare Cinese è praticamente taciuta.

Nella prima metà del 1949, invece, gli articoli di Tomaselli sono pubblicati con regolarità e continuità. Si tratta di notizie, ma soprattutto di commenti e osservazioni per la pagina culturale o in quella d'attualità. L'analisi del contesto internazionale, i giudizi sulla politica interna cinese, l'esperienza personale nel confronto fra il prima e l'oggi si intrecciano in un racconto al cui centro viene posta, soprattutto, la Cina dei perdenti, quella nazionalista, ma il cui tema di fondo è il declino dell'impresa coloniale occidentale in Asia. D'altra parte, il linguaggio concettuale attraverso cui sono articolate le riflessioni sugli eventi cinesi rimane contiguo al discorso sul colonialismo nel periodo anteguerra, costruito intorno alle idee di razza e nazione e a una visione decisamente eurocentrica.

Dal punto di vista informativo, le cronache del giornalista risentono, senza dubbio, del contesto in cui sono prodotte. Tomaselli scrive dalle grandi città, e soprattutto da Shanghai in cui era giunto per la prima volta nel 1936, punto di partenza del suo primo *reportage* dalla Cina. L'esperienza del passato rappresenta per lui il costante punto di riferimento per giudicare il cambiamento che vede sotto i suoi occhi.

Nei primi mesi del 1949, quando si comprende che la vittoria comunista è ormai questione solo di tempo, l'informazione e l'analisi politica internazionale costituiscono una parte importante nelle corrispondenze. Il giornalista descrive con cura le esitazioni e contrapposizioni fra le diverse cancellerie rispetto al governo nazionalista e all'atteggiamento da prendere nei confronti del Pcc. Un elemento di interesse è la critica, non priva di sarcasmo, alla politica americana e inglese. Tomaselli, ad esempio, non esita ad attribuire a parte della classe dirigente americana e alla «russofilia» di Roosvelt una consistente responsabilità nell'aver indebolito Chiang Kai-shek, come d'altra parte tende a vedere come opportunista l'atteggiamento britannico e francese, teso a preservare, a suo dire, i propri interessi nazionali, commerciali o coloniali nel Sud-Est asiatico a costo di venire a patto con i comunisti.⁹

⁹ «Alla rovina di Ciang Kai-scek lavora soprattutto l'America. La russofilia

Emerge nelle analisi di Tomaselli una certa continuità con la visione politica e culturale presente nell'*establishment* italiano e nel governo fascista nel periodo anteguerra. Ne è un ulteriore esempio il giustificazionismo nei confronti dell'imperialismo giapponese e dell'idea panasiatica:

Quanto al nazionalismo, giova avvertire subito che quello cinese, come l'indiano o il malese, o il nipponico è più razziale che imperialistico, è un indirizzo che prende il suo avvio dalla formula l'Asia agli asiatici. In altre parole, è l'aspirazione di questi popoli al pieno governo di sé, senza interferenze straniere. I Giapponesi, in sostanza, volevano proprio questo; e per costringere i Cinesi a volerlo insieme a loro li ammazzavano, il che è un pessimo sistema per far penetrare le proprie idee.¹⁰

Si tratta di giudizi appena più sfumati rispetto a quelli espressi da Tomaselli nel suo reportage del 1936, ricco di opinioni esplicitamente positive sul ruolo del Giappone in Asia orientale:

Lentamente, si va facendo strada la persuasione che non sia possibile resistere al Giappone; più esatto, che non sia utile alla Cina resistere al Giappone.

Che cosa infatti vogliono i giapponesi? I giapponesi vogliono che il governo cinese metta un po' di ordine nelle sue province, perché senza ordine non è possibile pensare a un assetto economico che sollevi il popolo dall'odierna depressione e aumenti la capacità d'acquisto del mercato cinese, che è discesa a un livello infimo. In cambio di un controllo, che può avere l'apparenza di una menomazione di sovranità, il Giappone offre alla Cina prestiti in denaro e il mezzo di emanciparsi, ad una scadenza più o meno vicina, dalla servitù degli Stati Uniti, dell'Inghilterra e della Francia e dall'umiliazione dei «trattati ineguali».

A voler giudicare la situazione da un punto di vista razziale, bisogna ammettere che il Giappone sta svolgendo in Cina un programma che potrebbe essere sottoscritto dal più nazionalista e xenofobo governo cinese. Tokio propone a Nanchino la formazione di quel blocco Giappone-Manciuria-Cina che in un domani non molto lontano potrebbe opporre alle Potenze occidentali e agli Stati Uniti una compagine etnico-politica di mezzo miliardo di individui in comune religione, morale, cultura, simbolismo dell'espressione e tradizione. Dalla triplice unione dovrebbero scaturire le forze operanti per l'ulteriore «sviluppo e riabilitazione dell'Asia».¹¹

di Roosevelt, poi il gratuito filocomunismo di generali, diplomatici e giornalisti hanno fatto più male al generalissimo che le armate di Mao Tse-tung», *Corriere della Sera*, 1 gennaio 1949.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Tomaselli, *Dalla Terra dei Draghi*, cit., 36-7

Gli eventi della guerra civile e le condizioni in cui versa la Cina non sembrano aver cambiato neppure il giudizio di Tomaselli su Chiang Kai-shek. Nel 1936, il giornalista italiano aveva incontrato il generalissimo a Nanchang, dove Tomaselli si era recato in visita alla missione aeronautica italiana, e ne aveva tratto un'impressione molto positiva, descrivendolo come un patriota carismatico.

È innegabilmente un soldato. Maschera energica, cranio raso, occhio aquilino, che penetra e condensa. La sobrietà dell'uniforme, una semplice giubba di panno scuro con cinturone e bretella di cuoio, accentua il rilievo maschio dell'uomo. Non posso negare che Chiang Kai-shek [*Chiang Kai-shek*] possieda quei caratteri fotogenici che anche in un asiatico denotano chiarezza di idee, spietata volontà e avida sete di potere. La stoffa del dittatore c'è.¹²

Nel 1949, pur non negando la gravità dei problemi della Cina nazionalista, Tomaselli ne imputa a Chiang una minima responsabilità, mentre ritiene che l'affermazione comunista non si radichi nelle contraddizioni sociali ed economiche cinesi, quanto sia piuttosto una vittoria politica militare dovuta all'appoggio sovietico al Pcc e alle incertezze del sostegno americano al generalissimo.

Alla radice della campagna anti-Kuomintang [*Guomindang*] c'è un malinteso fondamentale; quello che Chiang Kai-shek, per chiamarsi nazionalista il suo regime, sia un sopravvissuto della grande purga antifascista della guerra, una specie di Franco asiatico, che sta con l'Occidente badando a prendere il meno possibile di idee occidentali per tenere il più possibile di idee cinesi. Certo Chiang [*Chiang*] non è un democratico nel senso che questo termine ha in Europa. L'aver studiato arte militare in Giappone anzi che sociologia e diritto a Harvard lo differenzia anche dai Cinesi americanizzati, tipo Wellington Coe [*Gu Weijun*] e T.V. Soong [*Song Ziwen*]. Non sa l'inglese, e questo è indubbiamente uno svantaggio. Però conosce il russo, che i più statisti ignorano. E se è sobrio, se non fuma, non beve, non ha concubine e adora sua moglie, ciò non costituisce titolo per collocarlo di viva forza nel ruolo dei dittatori, ai quali codeste virtù vengono generalmente attribuite.

[...] La presente situazione cinese è in parte un prodotto di Yalta. Le incongruenze della politica statunitense e le iniziative personali di Roosevelt hanno posto i comunisti cinesi in una condizione di preminenza rispetto alla Cina del Kuomintang [...]. Le pecche [del Governo centrale cinese], la sua sbagliata politica finanziaria, la corruzione che è figlia del deprezzamento della moneta, la demoralizzazione delle truppe sono cose che non si possono negare; però è un marasma a cui non è estranea la compagine straniera contro l'unico uomo che dopo il crollo della dinastia e le lotte fra generali era riuscito a ricomporre in unità la Cina. Se oggi egli ha ancora

¹² *Ibidem*, 57.

del prestigio, questo gli viene dall'essere forse il solo in Cina che abbia più errori da rimproverare agli altri che a se stesso.¹³

L'anticomunismo è d'altra parte evidente nelle analisi e descrizioni relative al Pcc. In realtà, le informazioni che il *Corriere della Sera* riferisce sui comunisti non sono mai dirette: Tomaselli riporta quanto si dice e si pensa a Nanchino e Shanghai prima della liberazione, e infine a Hong Kong. Per quanto alcuni aspetti specifici del comunismo cinese, e in particolare la politica agraria, siano delineati, Tomaselli caratterizza il Pcc come una forza sovvertitrice dei valori morali, mentre Mao Zedong è dipinto come un'opportunist al soldo di Mosca e assimilato, riportando il discorso ai termini familiari ai lettori del *Corriere*, a Togliatti.

L'affermazione comunista è, secondo Tomaselli, dovuta soprattutto alle capacità organizzative e propagandistiche del partito in un contesto di forte arretratezza culturale:

La propaganda viene fatta anche in Cina, anzi specialmente qui, con metodi da asilo infantile. Nei centri di «educazione sociale» gli analfabeti vengono messi davanti a grandi tabelle con vignette colorate. Dopo qualche giorno l'ispettore del partito può assistere a un esame in cui maestro e candidato si scambiano i seguenti pensieri: «Che cosa è questa?» «Questa è una bandiera rossa». «Che cosa è questo?» «Questo è un poveretto». «Che cosa è la bandiera rossa?» «La bandiera rossa è la bandiera dell'Armata rossa.» «E che cosa è l'Armata rossa?» «L'Armata rossa è l'armata dei poveri». Per non sorridere, come verrebbe spontaneo, dobbiamo non dimenticare in quale stato di ignoranza e di miseria, di avvilito e di abiezione vivano ancora milioni di Cinesi.

Mao Tse-tung [*Mao Zedong*] è soprattutto un riformatore agrario. Tutti devono avere il loro pezzo di terra e cercare di cavarne il massimo rendimento, «tre anni di raccolto in due anni» è un altro dei suoi precetti, anch'esso piuttosto scolastico, il liceo in due anni con dentro un po' di «battaglia del grano».¹⁴

Tuttavia, Mao è solo un fedele soldatino di Mosca, non diversamente da tutti i leader comunisti e la specificità della rivoluzione cinese, individuata nella mobilitazione dei contadini e nella centralità della questione agraria, rimane in secondo piano. Nella prospettiva conservatrice del quotidiano milanese, il Pcc e il suo leader sono assimilati in modo sistematico ai comunisti italiani e a Togliatti:

¹³ «Alla rovina di Chiang Kai-scek lavora soprattutto l'America», op. cit.

¹⁴ «Lo spirù non piace a Mao Tse-tung. Il generale ha fatto mettere in voga lo «yangko», – una danza che assomiglia alla nostra furlana – per far propaganda comunista fra i giovani», *Corriere della Sera*, 5 febbraio 1949.

All'infuori di questi temi specifici Mao parla come Togliatti, come Tito prima della scomunica, come Dimitrov, come tutti i laureati con centodieci e lode all'università del Comintern. La «linea del partito», «l'autocritica», il marxismo elevato a indice matematico, una specie di ago di bussola del pensiero sono concetti che ricorrono di continuo nelle sue allocuzioni. Il suo conformismo è impeccabile, forse egli è il più ligio a Mosca di tutti quelli che abbiamo nominato. Non molto tempo fa è stato interrogato sulla questione della Mancuria, dove l'Unione Sovietica ha in affitto Dairen e Port Arthur, e soprattutto della Mongolia esterna, che la Cina ha sempre rivendicato e a Postdam venne da Truman, ansioso di non essere da meno di Roosevelt nel compiacere «il buon vecchio Joe» attribuita a Mosca. «È una faccenda – disse Mao – che risolveremo fra l'URSS e noi quando il nostro paese sarà una repubblica veramente popolare. Se la Mongolia vorrà rimanere autonoma, essa sarà sempre uno Stato in una federazione di Stati, come potranno formare Stato a sé i tibetini e i maomettani che vivono nel territorio della Cina». Questo criterio non giunge del tutto nuovo alle nostre orecchie. Se non erro, lo sentimmo spesso formulare a proposito di Trieste, quando i nostri operai picchiavano a sangue gli studenti che gridavano «abbasso Tito» e chiamavano «fascisti» i giuliani perché volevano rimanere italiani.¹⁵

Rientrando in argomento, i comunisti cinesi possono essere dunque moderati nell'applicazione della riforma agraria, intelligenti nel non urtarsi con la Chiesa Cattolica, realistici nel mantenere legami commerciali con l'Occidente finché l'industria sovietica non l'avrà sostituito; il loro marxismo-leninismo è di purissima acqua, la loro derivazione dal Comintern è identica a quella dei partiti di Togliatti, di Rakosi, di Dimitrov, di Anna Pauker, sulla loro ortodossia non è consentita la minima incertezza.¹⁶

Era perfettamente ovvio che in piena guerra guerreggiata, coi Giapponesi padroni di due terzi della Cina, Mao cercasse di apparire ai suoi scopritori più patriota e più nazionalista di Ciang, come colui che alla vittoria sul comune nemico subordinava tutto, e in primo luogo l'edificazione del socialismo. Al tregua d'armi, anche l'alleanza fra nazionalisti e comunisti fu una specie di C.L.N. cinese *ante litteram*, una coesione tenuta unita dal reciproco interesse. In Italia non si vide forse Togliatti prender l'iniziativa di collaborare con il luogotenente, che poi avrebbe insultato ai comizi del 2 giugno, perché in quel momento l'interesse predominante era la cacciata dei Tedeschi dall'Italia?¹⁷

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ «Non credere alla mitezza dei comunisti cinesi. Si sente dire che la loro rivoluzione si limiterebbe alla struttura sociale e non applicherebbe i sistemi sovietici: in realtà il loro marx-leninismo è di autentica marca», *Corriere della Sera*, 19 gennaio 1949.

¹⁷ «I papaveri di Mao smerciati agli americani. Molti giornalisti anglosassoni fecero loro la tesi narcotica del Togliatti cinese: e solo adesso Washington cerca di correre ai ripari», *Corriere della Sera*, 4 marzo 1949.

Il comunismo è rappresentato come un sovvertimento dei valori e degli ideali della tradizione, una ricerca del potere fine a se stesso e con qualunque mezzo, un progetto basato sull'odio sociale:

Qui l'unica resistenza al sovvertimento della società in quanto premesse ad un ordine nuovo è l'attaccamento ad alcuni principi tradizionali, come il culto degli avi, la pietà filiale, lo spirito di famiglia. [...] Onorare la memoria dei trapassati, questi geni tutelari del focolare, e ubbidire al padre la cui volontà è legge. A non più di questo si riduce in definitiva la tradizione cinese, cioè il coefficiente di coesione di un popolo immenso che per due terzi non sa né leggere né scrivere o ignora tutto del suo Paese a cominciare dalla geografia, ed è incapace di definirsi nazionalmente. Sono cose arcinote, che dobbiamo ripetere per poter rappresentare da un lato la vetustà che non è ancora decrepitezza dei baluardi che la Cina può opporre all'azione dei comunisti, dall'altro per mostrare alcuni dei sistemi dinamitardi di cui esso si serve per fare breccia. La lunga guerra gli ha giovato e gli sta giovando più che non si immagini. [...]. Il secondo è inferto deliberatamente dai comunisti con la loro azione di accaparramento dei minori. Non voglio credere a quello che mi assicurava l'altro giorno un profugo dello Sciantung [*Shandong*], cioè che a Tsiman [*Jinan*] si sarebbero formate delle associazioni giovanili e contro i genitori la cui condotta «reazionaria» verrebbe esaminata in riunioni aventi caratteri di piccoli tribunali, perché vi vengono decise le misure da infliggere ai condannati, i quali sono in genere padri nostalgicamente attaccati alla fisima di voler essere ubbiditi dai figli. Ma è vero, perché assodato da decine di testimonianze, che i comunisti conferiscono autorità, con bracciali scarlatti e persino armi per sostenerla, a ragazzi ancora nell'«età crudele», cioè nell'età fra i dodici e i sedici anni, l'età in cui si comincia a odiare. È facile pervertire un adolescente, specie quando gli si fa credere che si possono commettere malvagità a fin di bene. Ma è proprio questo machiavellismo cinico e senza scrupoli che ha disgustato nelle «zone liberate» più di un contadino che dalla soglia della sua casa fatta di graticci e di fango pressato aveva pur sinceramente applaudito all'arrivo della «armata del popolo».¹⁸

L'altro tema dominante delle corrispondenze di Tomaselli è costituito dalla descrizione della fine di un'epoca, l'addio a quella società coloniale che il giornalista aveva conosciuto e a cui guardava anche con ironica nostalgia.

La fine del colonialismo segna, senza dubbio, l'addio al mondo costruito sul dominio occidentale del globo:

¹⁸ «La generazione dei padri disgustata da Mao Tse [*sic*]. I figli vengono sottratti alla loro tradizionale autorità: e in Cina questa offesa agli antichi principi suscita molti malumori», *Corriere della Sera*, 17 marzo 1949.

Il «colonialismo» avrebbe dunque fatto il suo tempo. L'era dei mandati, delle concessioni, degli ancoraggi, dei protettorati sarebbe prossima a finire. [...] Chi non conviene che l'imperialismo coloniale è un'eredità di quel secolo avido che annoverò la conquista dell'Algeria, la guerra dell'oppio, l'occupazione dell'Egitto, il mercimonio di Parga, il sacco di Pechino? Che ogni popolo dovrebbe essere libero di governarsi da sé, magari malissimo, di scegliersi dove vuole i suoi amici, o protettori, di preferire l'introduzione del prodotto che più gli aggrada e di essere lasciato in pace se non vuole comperare niente da nessuno? [...] Dunque, d'accordo; il progresso, la civiltà, la stessa democrazia non giustificano più il dominio di un popolo evoluto su un popolo arretrato.¹⁹

Sottolineando l'esempio di Hong Kong, Tomaselli argomenta tuttavia che l'esperienza coloniale rappresenta, di fatto, un apporto positivo per il progresso, evocando anche convinzioni diffuse presso il suo pubblico relative ai trascorsi coloniali italiani in Africa:

Perché, uno si domanda, [i Cinesi di Hong Kong] non assomigliano agli altri? Perché sono così diversi da quelli di Sciangai [*Shanghai*] e di Canton, cioè tirano via per la loro strada tenendo correttamente la destra, e non ti danno gomitate nei fianchi, né sputano, né scaracchiano, se devono liberarsi le cavità nasali si servono di una pezzuola, e si trattengono dal gettare sul lastrico le scorze di arachidi o le bucce di banana, e in genere tutto quello che non si può inghiottire? Perché non si incontrano mendicanti a Hong Kong, né pezzenti che espongono piaghe purulente[...]? [...] Ora qui non si vuole tanto segnalare un esempio di buona amministrazione coloniale, bensì registrare il fatto che con i suoi ordinamenti politici ispirati al più ortodosso liberalismo l'Inghilterra ha sfatato la leggenda che in quel popolo non possa attecchire la democrazia, cioè quel regime che presuppone masse educate, istruite, consapevoli che la libertà comincia dal rispetto dei diritti altrui. [...] Viene allora spontanea una domanda? Perché durante più di un secolo nessun governo in Cina è riuscito a dare al suo popolo un decimo di ciò che l'Inghilterra ha dato ai Cinesi di Hong Kong, pur facendo i propri interessi, anzi facendo prima i propri interessi e poscia quelli dei suoi amministrati? Avanti di essere un saggio eloquente di ciò che il colonialismo come inteso anche da noi, che l'applicammo con gli stessi criteri in Libia e cominciammo ad applicarlo in Etiopia, Hong Kong è un atto di accusa contro la classe superiore cinese, che ha pensato solamente a se stessa, esacerbando la miseria del popolo e stimolando in tal modo quel materialismo che oggi le si rivolge contro sotto l'influsso di un'ideologia straniera, però potentemente suggestiva agli occhi di

¹⁹ «L'esempio di Hong Kong svergogna i capi cinesi. Gli inglesi hanno sfatato la leggenda che in quel popolo non possono attecchire la democrazia, la buona educazione e la pulizia», *Corriere della Sera*, 7 aprile 1949.

chi non ha conosciuto che esempi di malgoverno, egoismo e corruzione.²⁰

La vecchia Cina a cui dire nostalgicamente addio, per Tomaselli, è soprattutto rappresentata dalla Shanghai coloniale: città dei peccatori, capitale cosmopolita del piacere e dell'esotismo, costruita sul privilegio degli Occidentali, simbolo di un'età spazzata via per sempre dalla guerra mondiale che ha aperto la strada a masse indisciplinate e immature:

Nessuna città aveva al mondo una fama più peccaminosa di Sciangai. Era la città avventuriera, la città *apache*, dall'affarismo selvaggio e dalle notti favolose, in cui si beveva più champagne che a Parigi. Le sue automobili di cilindrata massima, tutte con magnifiche carrozzerie fuori serie, facevano scambiare il Bund con il lungomare di Copacabana a Rio de Janeiro. Si vedevano pellicce di ogni latitudine, gioielli di ogni foggia. Le donne che li portavano erano avide di eleganza, il loro modo di parlare le lingue correnti aveva delle strane sfumature esotiche, i loro certificati d'origine erano problematici come la loro età. Un colonialismo fatuo dava il tono alla vita. Il piacere sembrava il fine di ogni lucro, lo scopo stesso dell'esistenza. [...] Sciangai dava da vivere ad alcune migliaia di spostati, gente scappata dalla rivoluzioni e dalle persecuzioni razziali, senza Stato, apoliti, «passaporto Nansen». A più di un infelice sul punto di spararsi alla tempia aveva dato un focolare. Però il colore della pelle era tutto. L'uomo pallido girava con la sensazione di essere avvolto di un alone di prestigio, emanante dal suo stesso pallore come l'aureola dei santi.²¹

Questa Shanghai non esiste più, travolta dal «brulicame di questo popolo che ingombra da sé con la sua ressa». ²² La vecchia società coloniale, con i suoi riti e i suoi vezzi, è ormai un ricordo, gran parte dei residenti stranieri è partito e chi resta «ha già fatto il bilancio del pro e del contro» restando per convenienza, e non per convinzione.²³

Il grande spavento, lo spavento di Sodoma e Gomorra prima del fuoco celeste è cessato con la fuga dei grandi peccatori. Una metropoli asiatica, fragorosa, proletaria, arrogante ha spazzato via la città del piacere. I famosi *cabarets* di Sciangai sono divenuti una misera cosa. Quelli che la vigilia di Natale ebbero la licenza di rimanere aperti sino all'alba fecero così magri affari che la notte di San Sil-

²⁰ *Ibidem.*

²¹ «Il vento dell'Asia spazza Sciangai città del piacere. Impressionante trasformazione avvenuta in 15 anni: fuggiti i grandi peccatori, è rimasta una metropoli fragorosa, proletaria, arrogante», *Corriere della Sera*, 16 gennaio 1949.

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

vestro chiusero alla ventidue come le altre sere. Da un anno si fa la coda al cinema dove si proietta «Per chi suona la campana», il film dell'odio civile. E le signore occidentali non ti fanno più il panegirico del *boy*, dicono che da quando ha il suo sindacato di categoria il *boy* non è più lui, è diventato sofisticato, esigente, e se è cuoco vuole il *coolie* gli netti la cucina, se è domestico vuole il *coolie* che gli faccia i pavimenti, se serve a tavola vuole il *coolie* che gliela sparecchi.²⁴

In un mondo dove «un bianco non può vivere democraticamente. Deve accettare questa società cinese ancora imbevuta di feudalesimo, e fingere di non rilevarlo»,²⁵ la fine del colonialismo apre la strada solo a rivalse sociali, odi e conflitti che si indovinano pronti ad esplodere in questa Cina restituita a se stessa:

La via che percorro ogni giorno per i miei affari, cioè la Nanking Road, nel tratto fra l'albergo e il Bund, un paio di chilometri all'incirca, è quanto di meglio offra Sciangai in fatto di urbanistica moderna, di belle botteghe, di gente ben vestita, di sistemi di blocco per sezionare il pesantissimo traffico per tre quarti composto di veicoli a trazione umana. I più sperimentati sorveglianti urbani manovrano i semafori, spesso rinforzati da una pattuglia che lavora di randello per sfollare l'incrocio e inalveare la nuova corrente. («Me la pagherai quando verrà Mao», dicono gli occhi dei *coolies*, rinculando torvi sulla linea dei chiodi; a Sciangai i comunisti non sono attesi soltanto dagli arrotini dei *pedicabs*, che già si vedono seduti sul divanetto con noi al loro posto, ma altresì dai tutori dell'ordine, i quali auspicano l'avvento di un'era autoritaria, con la gente che rispetta il rosso anche nel codice stradale...).²⁶

Con il volgere a conclusione del dominio occidentale in Cina, sembra dunque perduta anche la prospettiva di una civilizzazione del popolo cinese. Il comunismo di stampo sovietico è solo un'altra forma di assoggettamento al potere straniero, in una società arretrata, in cui più che speranze di rinnovamento si percepiscono tensioni a lungo covate. Quanto accade in Cina nel 1949 non scuote le certezze di Tomaselli e dei suoi lettori, la cui visione dell'Asia orientale resta ancorata ai pregiudizi e alle convinzioni del periodo anteguerra, mentre l'espansione comunista in quelle aree evoca ed amplifica i timori e le ansie dell'opinione pubblica italiana conservatrice.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ «L'europeo perde la faccia se va in tram a Sciangai. Sarebbe giudicata una grave mancanza di dignità e perfino i servi gli perderebbero di rispetto», *Corriere della Sera*, 20 marzo 1949.

²⁶ «Febbre in Nanking Road. Me la pagherai quando verrà Mao, dicono gli sguardi dei *coolies*, fissando i brutali vigili; ma anche i vigili pensano altrettanto», *Corriere della Sera*, 19 febbraio 1949.

2. *L'epopea della Liberazione in Cina: i reportage dell'Unità*

La chiave di lettura degli accadimenti cinesi del 1949 offerta da Velio Spano ai lettori dell'*Unità* è opposta a quella del *Corriere della Sera*, ed è quella di un'epopea antifascista. La guerra, come esperienza di liberazione, e il rinnovamento sono al centro di un racconto che si snoda seguendo l'avanzata dell'Esercito popolare di liberazione, da Nord verso il Sud, e che cerca di trasmettere al lettore partecipazione ed empatia, dando spazio alla dimensione umana degli eventi bellici e rivoluzionari, ma anche a molti dettagli paesaggistici e annotazioni di costume.

A differenza di Tomaselli, che scrive dalle città nazionaliste alla vigilia della presa del potere del Pcc, il viaggio di Spano inizia in Manciuria e prosegue con l'avanzata dei comunisti verso il Sud. Spano è il primo di molti corrispondenti della stampa italiana di sinistra, che negli anni successivi svolgeranno un ruolo di contatto e tramite fra il Pcc e le forze politiche italiane, nella veste più o meno formalizzata di ambasciatori politici.²⁷ Le testate di sinistra, d'altra parte, fino a tempi recenti saranno le uniche a dedicarsi in modo organico all'informazione da Pechino attraverso corrispondenti fissi.

Nel suo *reportage*, Velio Spano offre molte informazioni sui comunisti cinesi, sul nuovo Stato alla cui fondazione ha modo di assistere, sui suoi programmi e problemi. Le sue corrispondenze raccontano la nascita della nuova Cina da una prospettiva incentrata sull'interno; l'analisi del significato della vittoria comunista per gli equilibri politici internazionali, e di conseguenza anche per la politica italiana, viene demandata, sull'*Unità*, ai commenti degli editorialisti e alle cronache delle interrogazioni parlamentari sulla posizione italiana rispetto al riconoscimento della Repubblica Popolare.²⁸

Ma pur raccontata da una prospettiva interna, nel racconto di Spano, la vittoria comunista in Cina assume una valenza universale e non specifica alla realtà politica, culturale e socio-economica cinese. È l'esperienza della liberazione dall'oppressione, raccon-

²⁷ L'*Unità* fu l'unica testata a mantenere per lungo tempo un corrispondente da Pechino. Anche nella ripresa delle relazioni fra Partito comunista italiano e Partito comunista cinese, i giornalisti ebbero un ruolo di non poco conto. Si veda Sandro Bordone, «La normalizzazione dei rapporti tra Pcc e Pci», *Il Politico*, vol. XLVIII, n. 1, 1983, 115-8.

²⁸ Cfr. ad esempio. «Politica estera. Sguardo sulla settimana», l'*Unità*, 10 ottobre 1949, dedicato in gran parte alla Cina; «Politica estera. Il viaggio di Mao Tse Tung», 18 dicembre 1949 dedicato alla visita di Mao a Mosca.

tata rievocando la Resistenza italiana o ancora la guerra civile spagnola: esperienze condivise se non materialmente almeno sul piano ideologico e dei valori dai suoi lettori.

Nel periodo preso in esame²⁹ Spano è testimone della nascita della Repubblica Popolare Cinese. Nell'autunno 1949 il corrispondente offre un quadro entusiasta della fondazione del nuovo Stato, dei suoi dirigenti e del consenso di cui godono, non perdendo occasione per richiamare la vicinanza della lotta dei cinesi a quella italiana:

Il popolo cinese ha suggellato oggi, attraverso i propri rappresentanti alla Conferenza di Pechino, la vittoria della rivoluzione popolare in Cina. La Repubblica ha la sua Costituzione ed il suo governo, a capo del quale è stato eletto il compagno Mao Tze Tung. L'elezione di Mao ha segnato il punto culminante nella seduta odierna della Conferenza. L'annuncio è stato accolto dagli applausi dei delegati in piedi che hanno a lungo inneggiato al leggendario condottiero, alla nuova Cina, all'esercito di Liberazione [...] Così il popolo cinese ha consacrato oggi il più grande avvenimento di questo secolo, dopo la Rivoluzione Socialista di Ottobre.³⁰

Alcuni giorni fa ho avuto la fortuna di vedere e parlare personalmente con Mao Tse Tung in un pranzo offertomi dal Comitato Centrale del Partito comunista cinese. Dopo i saluti ho rivolto a Mao Tse Tung numerose domande sulla situazione attuale della Cina ed egli ha risposto a tutte con grande pazienza. Il capo della nuova Cina ha poi levato il bicchiere e ha fatto un brindisi in onore del compagno Togliatti. Egli ha ringraziato i popoli europei per l'aiuto da essi portato alla rivoluzione cinese. Al popolo italiano ha inviato un saluto cordiale. «I lavoratori italiani – ha detto – sono saldi e coraggiosi. Noi abbiamo seguito con interesse la lotta della classe operaia italiana: sono dei combattenti che non possono perdere nella lotta contro gli imperialisti».³¹

Velio Spano non si ferma a Pechino, fa esperienza diretta dell'avanzata comunista verso il sud nell'autunno del 1949. Le sue corrispondenze sono, tuttavia, pubblicate con varie settimane di ritardo dalla testata italiana, e non seguono sempre un filo cronologico.

Il racconto è arricchito da dettagli e aneddoti, che servono

²⁹ L'analisi seguente è basata sulle corrispondenze per il periodo settembre 1949-dicembre 1949.

³⁰ «Mao Tse Tung presidente del governo popolare cinese. Il generale Ciu Teh e la vedova di Sun Yat Sen assumono due vicepresidenze. La Costituzione approvata all'unanimità», *l'Unità*, 1° ottobre 1949.

³¹ «Pechino prescelta a capitale della Repubblica Popolare. Un brindisi di Mao Tse Tung in onore di Togliatti. Il saluto del capo della Cina ai lavoratori italiani», *l'Unità*, 28 settembre 1949.

anche a familiarizzare il lettore con gli eventi rievocando il recente passato in Italia. Chiang Kai-shek è, ad esempio, continuamente paragonato a Mussolini e oggetto di ironia per la sua incapacità militare e politica.

Chiang Kai-shek è convinto di essere un genio militare. In realtà non ha mai vinto una battaglia né concepito un piano strategico corretto. Durante la prima guerra rivoluzionaria che ne consacrò la fama, gli eserciti di Hu Pei Fu [*Wu Peifu*] e Chiang Sue Lian [*Zhang Xueliang*] furono battuti seguendo un piano diverso da quello del capo; e Chiang vinse allora le sue battaglie più celebri per l'interposta persona di Yeh Tin [*Ye Ting*], generale comunista che egli fece poi prigioniero a tradimento nel 1940, in piena «collaborazione» anti-giapponese e che fece più tardi assassinare in un «incidente» aereo.³²

Abbiamo passato la frontiera del Kiang Si [*Jiangxi*] nelle prime ore del pomeriggio di ieri, tra Nan An e Non Ciun, la gola e i bronchi e lo stomaco pieni della polvere densa sollevata dai camion su queste strade impossibili. Mi vien fatto di pensare che Chiang Kai-Scek (qui si pronuncia proprio così) è peggio di Mussolini; il quale almeno aveva fatto costruire delle strade.³³

Chiang Kai-scek, tra l'altro, ama parlare; a quel banchetto, mentre i commensali stavano per attaccare con entusiasmo un enorme pesce del Fiume Giallo, Chiang fece un discorso e parlò per un'ora, finché il pesce non fu completamente freddo: un motivo in più di risentimento contro di lui, poiché i cinesi non amano affatto i cibi freddi.³⁴

O ancora, ad esempio, nei numerosi articoli dedicati alla liberazione di Canton:

Qui a Canton Chiang Kai-Scek ha fatto quello che Mussolini aveva tentato di fare a Roma. Qui il regime del KMT e delle Quattro famiglie aveva voluto stabilire la sua cittadella instaurandovi progressivamente un regime totalitario che escludeva qualsiasi critica e qualsiasi riserva. Nessun mezzo è stato risparmiato: le quattro famiglie e i loro pidocchi più grossi (i generali, i funzionari, i finanzieri che costituivano lo stato maggiore di Chiang, la corte dell'ultimo satrapo

³² «La Waterloo di Chiang Kai Scek. Vi sono in Cina molte città con questo nome ma questa Su Ciou è nel cuore di tutti perché ha visto la più grande battaglia della guerra di liberazione, combattuta un anno fa», *l'Unità*, 1 dicembre 1949.

³³ «Nel Kuang Tung "il Paese caldo". Una vegetazione prepotente, un'aria luminosa tra uomini, costumi e linguaggi diversi. Folklore e storia del Kuang Tung. L'odore della guerra. L'Oriente diventerà rosso», *l'Unità*, 8 dicembre 1949.

³⁴ «La buona terra del Chiang-Kiang è finalmente a chi lavora. Lotta contro la banda verde. Giu-min vuol venire in Italia. Un pranzo indimenticabile per festeggiare il passaggio della gloriosa Seconda Armata», *l'Unità*, 4 dicembre 1949.

cinese, il consiglio della corona del re dei «comprador») hanno tutto messo in opera per penetrare di se stessi e dei propri interessi più sudici la vita dell'intera città. Tre diverse organizzazioni della polizia segreta hanno lavorato per anni per corrompere la città, comprando i cervelli della gente e favorendo lo sviluppo delle forme più basse di degradazione: il gioco, l'oppio, il banditismo e la prostituzione.³⁵

Il Partito Nazionalista è, d'altra parte, simile tanto ai nemici combattuti dalla resistenza, quanto ai conservatori in Italia:

Banditi quanto i nazisti e gretti quanto i democristiani, i dirigenti del Kuomintang misurano gli altri con il proprio metro e non riescono a intendere la realtà più evidente. Non capiscono che la loro sconfitta è solo un aspetto secondario del grandioso avvenimento che sta sconvolgendo la Cina [...].³⁶

Tuttavia, il tema dominante delle corrispondenze di Spano è la guerra, nelle sue dimensioni politiche e umane. L'esperienza della guerra costituisce il cardine del racconto, il vissuto che accomunare il giornalista, i cinesi che lo circondano e i lettori dell'*Unità*:

La mia impressione in Manciuria fu che la guerra era nell'orientamento di tutti, era come l'impulso primo della attività di ognuno, per quanto quella attività fosse volta ad opere pacifiche, poi quella impressione si era andata attenuando, via via che parlavo nelle diverse regioni con militanti del Partito comunista, coi dirigenti dei vari governi provinciali, coi militari: tutti parlano della lotta contro il banditismo, delle misure atte a distruggere l'usura, della riorganizzazione della produzione e della vita economica e civile in generale; nessuno parla della guerra. [...] Qui [nel Guangdong: *n.d.a.*] invece la guerra torna ad essere una preoccupazione attuale, immediata, sempre presente; e ciò non risulta solo dagli elementi esteriori.

[...] Sulla strada di Sciao Guen [*Xiaoguan*], ancora imbandierate per la recente festa della liberazione, abbiamo incontrato stamane in giro per la città gruppi di partigiani armati. Erano quasi tutti giovani, alcuni addirittura ragazzi di quattordici, quindici anni; ne abbiamo visto uno di tredici passeggiare fieramente con il suo parabellum tipo «Mauser» pendente dalla spalla, il dito sul grilletto, i piedi scalzi. [...] Che fare di questi uomini, di questi ragazzi? Alcuni entreranno nell'esercito ancora per qualche tempo, altri saranno educati in un senso o nell'altro e ognuno di essi diventerà un «quadro», vale a dire una parte della nuova macchina amministrativa che ha il compito di ricostruire una Cina tutta nuova e lucente.

³⁵ «Cinque giorni di festa a Canton. Storia di una città schiavizzata da quattro famiglie. Il Kuomintang voleva una capitale scettica. Aria nuova per il 7 novembre in città. Una sfilata indimenticabile», *l'Unità*, 15 dicembre 1949.

³⁶ «Canton città di frontiera tra due mondi diversi. Contrasti sul Fiume delle Perle. Un sindaco che Canton non aveva mai avuto», *l'Unità*, 11 dicembre 1949.

Sto scrivendo ora su un lettino da campo nella sede del Ciün Khua Hue, che era prima un ospedale. È l'ambiente caratteristico di tutti i centri militari in tempo di guerra: soldati che dormono la sera sui tavoli dove di giorno le impiegate lavorano, tracce umide di thé sulle carte topografiche o sui telegrammi militari, ragazze che sgusciano fra i soldati portando secchi di acqua calda o vivande: la stessa atmosfera che abbiamo conosciuto in Africa, in Spagna, in Italia.

[...] Ecco gli elementi esteriori: ma è solo in questo la guerra? No, non è solo in questo [...]. La presenza della guerra ha una ragione più profonda. Essa è nell'orientamento generale: tutto per il fronte. Tutto quello che serve alla guerra è possibile, ed è anzi facile, perché è indispensabile e perché la guerra è vittoriosa; tutto quello che serva ad altro che alla guerra diventa difficile, perché è ancora superfluo.³⁷

L'impressione che aveva avuto, sulle strade del Kiang Si meridionale e a Sciao-Guen, della prepotente presenza della guerra con tutti i suoi perturbamenti inevitabili, si era ancora accentuata attraverso le strade del Kuan Tung [*Guandong*]. Alla stazione di Sciao-Guen, per prendere un trenino di due vagoni che avrebbe potuto normalmente portare sessanta persone, si accalca nel buio della notte una folla di tre, quattromila fra uomini e donne: soldati, rimpatriandi, funzionari, contadini. Una confusione indescrivibile: un gruppo di soldati occupa il carro destinato ai partigiani locali che ci accompagnano, e ci vogliono infiniti discorsi per persuaderli a cederlo; ci riesce, finalmente, solo il mio passaporto firmato dal compagno Ciu-De [*Zhu De*].³⁸

Nel Guangdong, il giornalista avverte tuttavia la difficoltà della vittoria comunista sul piano del consenso, che constata molto più debole in questa zona rispetto al Nord e al centro del paese. La guerra assume il significato di una transizione drammatica, ma inevitabile per una rigenerazione umana e sociale, per la liberazione da un'oppressione che non è solo materiale, ma anche psicologica.

Qui sarà più lungo risanare e rimarginare le ferite. Abbiamo incontrato ieri sera nel buio sulla strada maestra un soldato che avanzava zoppicando, appoggiandosi penosamente su un bastone: certo un ferito dell'esercito reazionario disfatto, che cercava nella notte la sua strada e andava nella notte verso una casa in un villaggio, la sua meta. Come lui, anche il popolo del Kuang Tung, sperduto da vent'anni senza interruzioni nella notte del Kuomintang, camminerà faticosamente per qualche tempo cercando la sua strada, la sua meta; il bastone su cui questo popolo si appoggerà saranno gli eroici partigiani che da due anni si battono attraverso la provincia e fino alle frontiere occidentali del Kiang Si, saranno i ragazzi partigiani che abbiamo incontrato stamattina. E anche per questa provincia si aprirà rapidamente una strada; anche per questo popolo del Sud,

³⁷ «Nel Kuang Tung il Paese caldo», cit.

³⁸ «Canton città di frontiera tra due mondi diversi», cit.

«l'Oriente diventerà rosso» rapidamente, come dice la canzone di Mao Tse Tung.³⁹

Agli occhi del giornalista le difficoltà della conquista del Sud sul piano politico, tuttavia, sono più radicate nella degenerazione sociale provocata dal governo nazionalista e dall'imperialismo che nella tradizione. Tale degenerazione si manifesta nel banditismo diffuso, nelle società segrete, nella corruzione, a cui Velio Spano contrappone immagini di rinnovamento e gioia che sembrano copiate dai quadri di propaganda, con i loro cortei di contadini e operai, danze, canti, feste di liberazione.

Nelle sue descrizioni, nondimeno, Spano cerca di offrire ritratti dettagliati e individuali di quelli che per Tomaselli formano soprattutto una massa indistinta e torva. Nelle folle festanti e partecipi della nuova Cina, il lettore è invitato a riconoscersi, a nutrire un'empatia e una condivisione che non è solo politico-ideologica, ma anche umana. Evocando somiglianze fisiche e di atteggiamento, sottolineando dettagli ed espressioni, gli eventi lontani di Cina assumono nella dimensione familiare e conosciuta:

La Conferenza Consultiva del Popolo Cinese è già materia di storia. Per la prima volta la Cina ha avuto un Parlamento, un Parlamento non eletto evidentemente, perché la guerra continua e troppo tempo sarebbe occorso per organizzare le elezioni, ma tuttavia un Parlamento pienamente rappresentativo del popolo cinese e che funziona democraticamente. [...] Ho assistito ai lavori della Conferenza. Nell'Assemblea erano rappresentati tutti gli strati sociali e tutte le correnti nazionali, per piccola che fosse la loro influenza nel paese. Ci si rendeva conto di ciò appena si entrava nella sala: visi abbronzati di contadini e di soldati, volti raffinati di intellettuali, facce segnate e sorridenti di operai e di intellettuali comunisti e le lunghe barbe bianche e i volti rugosi, incartapecoriti dei vecchi quadri della vecchia Cina democratica. La nota dominante è naturalmente quella della Cina nuova: uniformi militari o di foggia militare molto semplici, senza un gallone; abiti neri o blu dal collo rovesciato, abbottonati molto in alto come ne portano i ferrovieri da noi; visi energici, uomini di media età che sembrano molto giovani e si muovono perfettamente a loro agio in un ambiente assolutamente nuovo. Molte donne, giovani e vecchie, graziose e no, quasi tutte vestite in pantaloni, qualcuna in uniforme, ma tutte sorridenti e gravi. Molti delegati, uomini e donne, portano scarpe di tela con la suola di corda. Ecco un soldato gigantesco, dall'andatura contadina, i piedi nudi nelle scarpe di corda (le «espadrillas» dei militanti spagnoli), un eroe popolare di tutta la Cina. Ecco il generale Ho Lon [*He Long*], piccolo, i piccoli baffi eretti. Ed ecco gli altri; il generale Liu Po Cien [*Liu Bocheng*],

³⁹ *Ibidem*.

grassoccio, il Ciapalev della rivoluzione cinese, il campione di tutte le battaglie; il generale Cien Yi [*Chen Yi*], l'eroe della battaglia di Shanghai; il vecchio Lin Po Ciu [*Lin Boqu*], dai capelli bianchi, il cui viso ricorda stranamente quello di Marcel Cachin. Ecco il viso indimenticabile di Ciu En Lai [*Zhou Enlai*], che dominerà i lavori dell'Assemblea, Ciu Teh [*Zhu De*], grosso, imponente e modesto, dal viso bruno e triste, che porta su di sé, e attraverso 22 anni di guerra senza tregua, tutto il dolore millenario della Cina. Liu Shao Ci [*Liu Shaoqi*], elegante, la sigaretta eternamente in bocca anche quando presiede l'Assemblea e pronuncia un discorso, l'espressione seria, calma e decisa: egli è uno dei segretari del Partito comunista cinese. [...] Ed ecco, infine, Mao. Indescrivibile. Egli è il centro su cui gravita la nuova Cina. [...] Ed ecco i rappresentanti di questa vecchia Cina che si rinnova: una vecchia contadina dai piccoli piedi martoriati, una donna della borghesia rurale dai piedini sottili che forse costituirono un tempo la sua fierezza e la sua bellezza e che oggi sono soltanto il segno di un passato feudale distrutto. [...].⁴⁰

Il tema del rinnovamento totale, lento ma inevitabile, è sempre presente nelle cronache di Spano. La proiezione verso un futuro luminoso, contrapposto al buio del passato di oppressione, è evocata in chiusura ad ogni articolo dedicato a discutere le difficoltà della guerra, i drammi dell'imperialismo, la crisi sociale e materiale in cui versa il Paese.

Tutta la Cina è là. Ma questi esseri così dissimili tra loro hanno tuttavia qualcosa in comune: lo stesso amore e lo stesso odio, lo stesso amore per la Cina e per il suo popolo, lo stesso odio per l'imperialismo che ha oppresso la Cina e gli agenti abietti dell'imperialismo che l'hanno martirizzata e spogliata. [...], Tutta la Cina è là, di volta in volta profondamente diversa, nell'espressione dei suoi differenti gradi di sviluppo, che porta il peso di una civiltà antica, complessa e multiforme. Ma essa ha qualcosa di essenziale che è comune a tutti: si muove, cammina e non si arresterà, non ritornerà indietro.⁴¹

Spano non cita l'Italia, né pone esplicitamente la Cina come esempio per il lettore. Ma il valore emblematico del rinnovamento politico e sociale che la dirigenza cinese ha saputo attuare, in paragone a un'Italia dove la rigenerazione promessa dalla Resistenza sembra bloccata, sarà presente in molti altri *reportages* italiani sulla Cina negli anni Cinquanta.

⁴⁰ «I dirigenti della nuova Cina. La Conferenza Consultiva è il primo grande Parlamento veramente rappresentativo di tutti gli strati del popolo della Cina. I vecchi democratici accanto a Mao ed agli eroi delle recenti vittorie», *l'Unità*, 26 novembre 1949.

⁴¹ *Ibidem*.

Conclusioni

Nel 1949 le differenti valutazioni proposte dal *Corriere della Sera* e dall'*Unità* sulla vittoria comunista rispondevano certamente alla logica di contrapposizione e conflitto ideologico che caratterizzava l'opinione pubblica italiana.

Se la ridefinizione del proprio ruolo nel contesto internazionale implicava, in quegli anni, l'attribuzione di una posizione scarsamente rilevante all'Asia orientale per gli interessi nazionali italiani, l'informazione e la rappresentazione della Cina risentivano dell'eredità culturale del fascismo, della guerra e della resistenza, riflettendo la divergenza di esperienze umane e di culture politiche della società italiana dell'epoca.

Nelle corrispondenze di Tomaselli vi è il racconto della Cina dei vinti, ma anche considerazioni consolatorie sul ruolo civilizzatore dell'Occidente, evidenti contiguità con la visione culturale e politica del periodo fascista e la proiezione di timori e preconcetti ampiamente condivisi della borghesia italiana. In quelle di Spano c'è, al contrario, una rappresentazione epica degli eventi in Cina incentrata sui successi e le speranze dei vincitori e, soprattutto, il ritratto di un popolo che guarda fiducioso al futuro da un passato recente e presente di guerra, contraddizioni e sofferenza simili a quelli vissuti in Europa.

Entrambi i giornalisti, tuttavia, inseriscono gli eventi del 1949 in una visione più ampia, che trascende la cronaca dei fatti e le valutazioni immediate per investire considerazioni, più o meno implicite, sul passato e sul futuro segnato dallo spartiacque della guerra mondiale, ed evocare sentimenti, timori o aspettative ben riconoscibili nella società e nella politica italiane di quel momento.

Negli anni Cinquanta, la contrapposizione che aveva caratterizzato le interpretazioni offerte dall'informazione italiana sulla Cina nel 1949 diventerà, però, meno netta. I lettori italiani potranno farsi un'idea del paese attraverso una serie di *reportages* molto noti, in gran parte resoconti di viaggi di delegazioni nel nuovo Stato socialista e l'immagine e i giudizi sui successi e i limiti della nuova Cina diventeranno, nella maggior parte dei casi, più complessi e articolati.⁴²

⁴² Cfr. Lombardi, «Resoconti di viaggio», cit.; si veda inoltre Mario V. Zallio, «Some Italian Books on Communist China», *The Journal of Asian Studies*, vol. 18, n. 1, 1958, 126-30.

ABSTRACT

All along the 20th century, the Italian press's coverage of China was influenced by cultural and political factors, but it also reflected the shifts of Italian foreign policy and the different ideological perspectives in public opinion. This paper explores the different narratives about the birth of the People's Republic of China offered by the main Italian newspaper *Corriere della Sera* and by the Italian Communist Party's mouthpiece *l'Unità* in 1949. The aim of our paper is to shed light on the strategies employed by the journalists who, despite the obvious ideological differences, had to familiarize their readers with the events in China and to convey their meanings to Italian opinion.

KEYWORDS

China. People's Republic. Italy. Italian newspapers.

THERE'S A *TENSE* FOR EVERY ACTIVITY UNDER HEAVEN:
 STRATEGIES FOR CHOOSING VERBAL TENSES
 IN LITERARY TRANSLATION FROM CHINESE INTO ITALIAN

As far as the issue of verbal tenses is concerned, translating from Chinese, especially in the case of literary translation, places the translator in a rather different situation from translating from other morphologically richer languages. In most European languages, for instance, verbal conjugation allows both the reader of the prototext and the translator to easily understand the time of the action as it is set by the writer, while in Chinese this positioning can be more problematic and, sometimes, even deceiving, at least for the latter.

In order to give some examples of the problems the translator may have to cope with, as well as of the strategies he may have to adopt when it comes to the treatment of verbal tenses, I have chosen two somehow different works: the fictional narratives *Pinzui Zhang Damin xingfu de shenghuo* 贫嘴 张大民的幸福生活 (*The Happy Life of the Garrulous Zhang Damin*, 1998)¹ by Liu Heng 刘恒 (born 1954) and *Yingsu zhi jia* 罂粟之家 (*Opium family*, 1993)² by Su Tong 苏童 (born 1963).

Liu Heng's *The Happy Life of the Garrulous Zhang Damin* is built up as a series of episodes framed between two stills of Zhang Damin's own family – one taken from the front in the beginning, one taken from behind at the end of the novel, which gives it the taste, if not the style, of a piece of fiction written for the screen. In fact, shortly after its publication the novel was turned both into a serial and a movie. The chronological structure of these episodes follows an analeptic linear pattern from Zhang

¹ Liu, Heng, 贫嘴 张大民的幸福生活 *Pinzui Zhang Damin xingfu de shenghuo*, Beijing, Huayi chubanshe, 1998.

² Su, Tong, 罂粟之家 «*Yingsu zhi jia*», in *Su Tong Wenji – Shijie liang ce*, Yixing, Jiangsu chubanshe, 1993, 36-93.

Damin's childhood to a certain moment in time, when his family of origin have almost dissolved, and he, his wife Li Yunfang, his six year old son Zhang Xiaoshu and his soon-to-pass-away mother have already moved from the *sibeyuan* where they used to live to a new flat in a modern condo. As a matter of fact, the whole novel is written like a piece of movie fiction, including lots of dialogues.

The nature of such structure asks for some tense-rendering strategies which I will try to illustrate in some detail.

In the family picture that opens the novel Zhang Damin, his wife and their almost fourteen year old son are shown at a later time with respect to the actual conclusion of the narration, when, as stated above, the boy is still only six. In other words, they are portrayed in a «hic et nunc» frame with no real relationship with the rest of the story, and the passage is to be translated accordingly, using the present tense, at least for the first two sentences:

他叫张大民。他老婆叫李云芳。他儿子叫张树，听着不对劲，像老同志，改叫张林，又俗了。儿子现在叫张小树。(1-2)

His name is Zhang Damin. His wife's name is Li Yunfang.

As for the next sentence, 他儿子叫张树, though, in spite of the grammatical formulation being the same as the previous two, it requires the use of a past tense, as the following 像老同志, 改叫张林 is there to inform us that Zhang Shu is not his name any longer, having been (temporarily) changed into Zhang Lin. *Now*, *xianzai* 现在, the name of Zhang Damin's child is, in fact, Zhang Xiaoshu. Not that the time noun 现在 is enough to assure that this «picture» is taken in the present, as 现在 might as well be used in a sentence referring to the past, but the time expression *last year*, *qunian* 去年 at the head of the sentence 去年他把烟戒了 is, as it sets a past with respect to a present. It is interesting to notice that as far as the two sentences 听着不对劲, 像老同志 are concerned, there would really be no big difference were they translated with «a name that does not sound that well, that sounds like an old comrade's name» or with «a name that did not sound that well, that sounded like an old comrade's name». In both cases the period could not but finish with «so they changed it to Zhang Lin, which is an ordinary name, instead». Yet, at a closer look, in the light of what happens later in the narration (131), only the second option seems to be the good one. In

fact, the reason why at the age of six Zhang Shu has his name changed is that, while watching TV, his father has somehow been struck by a resemblance between a Red Army veteran's expression and the light in his own son's eyes, a resemblance which seems to worry him a little, and so decides to go to the local police station to change it into Zhang Lin. On his way to the police station, though, he enters a public toilet, and there he sees the words «Zhang Lin is my son» written on the wall, by the graffito of a *wangba* 王八, a tortoise, but also a swearword meaning *son of a bitch*. This is enough to make Damin think that Zhang Lin is a *can* 惨 «cruel», «fierce», «savagely» name, so, eventually, the boy has his name changed into Zhang Xiaoshu once and for all. That's the reason why a past tense is a better choice for translating 听着不对劲, 像老同志.

As for the sentence 又俗了, I translated it with «which is an ordinary name, instead», not with «which was an ordinary name, instead», for a reason that goes beyond and leaves out of consideration the fact that Lin is still such a common name nowadays as it used to be in the past, in China. In the very first lines of the novel, Liu Heng does not tell that the name Zhang Lin is 惨 *can*, but *su* 俗, «ordinary», «common», «popular», instead; this is why I tend to assume that the sentence 又俗了 represents a remark by the author himself, accounting for the simplicity of mind and tastes of Damin and his wife, more than a comment by one of the child's parents or by both of them. It would be illogical to assume otherwise: why would Zhang Damin or/and his wife decide to change Zhang Lin for Zhang Xiaoshu, had they thought that there was nothing wrong with such an ordinary name as Zhang Lin? It is only more than a hundred pages later that we get to know that what's wrong with it is precisely that it is such a popular name that you might easily happen to find it associated with the graffito of a tortoise on the wall of a public toilet in Beijing. Translating 又俗了 with «which was an ordinary name, instead» would risk to miss this point, as it may convey the strange idea that the name Zhang Lin was first chosen on purpose for its being ordinary, and then, on a sudden second thought, changed, just because of that, for another name. My translation of the incipit of the novel thus sounds like «His name is Zhang Damin. His wife's name is Li Yunfang. His son's name used to be Zhang Shu, then it was changed for Zhang Lin, which is ordinary, instead».

From now on, the narration is divided chronologically into two major moments – before and after Zhang Xiaoshu's birth –, according to a linear time-pattern that, as mentioned above, goes from Zhang Damin and Li Yunfang's childhood to when Zhang Xiaoshu is six. From the point of view of verbal tense treatment the translation therefore make use of a wide range of tenses including the simple present for the dialogues, the simple past, the past perfect, the past progressive and the past perfect progressive, besides, of course, different moods such as the indicative, the subjunctive and the conditional.

There is at least one passage, though, that requires special attention as for the choice of the verbal tense to be employed. It is the description of Zhang Damin's house (15-17), in one of those old-fashioned *sibeyuan* that during the Mao era were converted from a single family's dwelling into a segmented multi-family compound. This description follows a long scene (9-15) in which Zhang Damin's *hushuobadao* 胡说八道 – talking nonsense – helps Li Yunfang out from her state of depression for having been deserted by her former boyfriend. At the end of this scene, which is grammatically set in the past, after declaring their love for each other, the two of them set out on their journey towards the happy life:

李云芳不治而愈，嫁给了张大民。从此，两个人就过上幸福的生活了。(15)

Immediately after that, after an extra space between lines, comes the description, which, except for the presence of the deictic 这, which appears three times in the prototext – 张大民家的人管这个填满了的大坑叫...院子。(16) 这是汉堡包出油的地方。(17) 这个多层的汉堡包掉在地上，掉在城市的灰尘里，又难看又牙碜，让人怎么吃它呢！(17) – and might give some evidence in favour of the present tense, does not show any strong morphological sign of this description being set either in the past or in the present, which is quite normal. On the other hand, I guess the time in which it is set does not make any important difference for the Chinese reader either. In translating it into a Western language, though, a choice has to be made between whether to give chronological continuity to the narration by using a past tense, or to give the narration itself a new start – which would also be logical, as that is when Zhang Damin's search for happiness really begins – by using the present tense, in the light of the above mentioned deictics. The fact is that, once more, as in the case of the sentence 又俗了, having read the whole text

before starting the translation, the translator knows something that the reader will only get to know at page 139, that is to say that the *sibeyuan* is going to be demolished and Zhang Damin's family will eventually move to a new condo. In other words, the description refers to something that is not there anymore by the time the story is being told. Thus, I decided to adopt the first solution – to use a past tense – and treat the deictic 这 as merely indicative of space, not of time.

The conclusion we can draw from the few examples above is that, unlike what happens with translating from narratives written in most European languages, dealing with verb tenses in translating from Chinese ones requires a constant attention to non-verbal and even non-grammatical elements that may be positioned very far from the given narrative segment the translator is actually translating. In other terms, the translator has to keep in mind and constantly verify by several rereadings of the prototext each and every event making up the diegesis, and be ready to review the translation in the light of any detail that comes up from inside the plot.

In the case of Su Tong's *Yingsu zhi jia* 罂粟之家 (*Opium family*), the treatment of verbal tenses in translation is a most important issue, involving the correct rendering of the metadiegetic nature and the deeper meaning of the novel itself. *Opium family* is part of the works forming the Fengyangshu cycle, Fengyangshu being the imaginary country serving as a background for narrating the decadence of Southern China before the founding of the People's Republic in 1949 and in its early years. As for *Opium family*, in particular, the narration covers a period that goes from 1930 to 1956. These stories are all characterized by Su Tong's search for new stylistic techniques and literary devices, which explains why critics see him as an avant-garde writer, and often involve a narrator who frequently shows up not only to lead the reader (you, *ni* 你) through the story and to explain the motivations behind the characters' behaviour and actions, but, which is even more important, to assert his belonging to some family clan – the clan of the Liu, in the case of *Opium Family* (but the name of the clan changes from story to story), and to express his own urge for exploring and rediscovering his ancestors' histories, as well as his own origins. As a matter of fact, it is hard to decide whether the narrator should be defined as an eterodiegetic or as an omodiegetic one, as, though he has no active role in the

events, yet he actually is one of the characters of the story, a character called «I». As I pointed out some years ago,³ in this work the Author creates several different temporal levels, which he juxtaposes and alternates in the course of the narration. This technical device is strictly connected to the way «I» tries to rescue from oblivion a universe that disappeared before he could get to know it, by gathering information from those who actually lived the events and survived them, as well as from the old local folks who only heard about them. At the same time, by resorting to this expedient, the narrator can position himself according to different perspectives and various degrees of emotional involvement. This is the main reason why, in order to transfer all of the above contents into the metatext, it is most important to avoid levelling them off by a wrong use of verbal tenses. Unfortunately this has been done both in the English translation (1993) and in the Italian one published (1995), causing the reader to miss the real nature of Su Tong's literary intention and literary achievement, although the narration content remains basically unaltered. Incidentally, I have to say that this misinterpretation may not be due to the translator, who, at least in the case of the Italian version, seems to be well aware of the the complex narrative structure of the prototext and actually mentions it in the afterword, but, most likely, to editors and publishers who, in the name of the principles of readability, ask for the metatext not to read too weird, in order not to force the reader to make what they judge to be unnecessary efforts to accept it. Besides, at least as far as Italian translations of Chinese literature are concerned, it is not an uncommon practice for publishers to provide the translators with a translation published in some other Western language, and ask them to translate those texts instead of the original ones. This attitude may have heavy consequences on the metatext: firstly, any mistake and any misinterpretation the first translator might have made could pass directly into the final metatext or affect it negatively; secondly, it assumes an identity of grammatical and cultural contents and expressions among languages that is not there at all. Talking of verbal tenses, for instance, we all know that the different segmentation each language operates on the nature of the temporal continuum makes it impossible to merely juxtapose two tenses from two different languages.

³ Cfr. Fiorenzo Lafirenza, «Il personaggio "Io" in *La casa dei papaveri da oppio* di Su Tong: un caso di serendipità», *Asiatica Venetiana*, n. 2, 1997.

But let's go back to the subject and analyse a few examples that will make my meaning clear.

Here is the incipit of the novel:

仓房里堆放着犁耙锄头一类的农具，齐齐整整倚在土墙上，就像一排人的形状。那股铁锈味就是从它们身上散出来的。这是我家的仓房，一个幽暗的深不可测的空间。老奶奶的纺车依旧吊在半空中，轱辘与叶片四周结起了细细的蛛网。演义把那架纺车看成一只巨大的蜘蛛，蜘蛛永恒地俯瞰着人的头顶。随着窗户纸上的阳光渐渐淡薄，一切杂物农具都黯淡下去，只剩下模糊的轮廓，你看上去就像一排人的形状。天快黑了。(36)

The storehouse was full of rakes, hoes, ploughs, and other such agricultural implements, all stacked neatly up against the mud walls like a row of people. A smell of rusty metal came from their bodies. It was my family's storehouse: a deep, dark, unfathomable space. Grandmother's spinning wheel was still hanging there in the air, the wheel and the spoles wrapped all around in webs of gossamer. Yanyi thought of that spinning wheel as a huge spider, a spider forever looking down at the tops of people's heads. The sunlight gradually dimmed on the paper covering the window; all the farm implements and other miscellaneous items darkened, leaving only vague silhouettes. Glancing over at them, they did look just like a row of people. It was about to grow completely dark.⁴

I think there is no doubt about the fact that the voice describing the warehouse is the character «I»'s, the same character who informs us that this is his family's warehouse: no matter if it is only in his imagination or for real, «I» is inside the warehouse «now», he is smelling the smell of rust coming from the agricultural tools lining up against the wall like people in line, and this is the space his exploration of the past starts from. As a consequence, in order to convey presentness, using the present tense instead of a past tense is required. In this incipit, thus, «I» is inside the warehouse, watching the past resurfacing under cover of darkness. For a comparison between the effect the use of different tenses can have on the reader, let's take, for example, the sentence:

[...] 演义害怕天黑，天一黑他就饥肠辘辘，那种饥饿感使演义变成暴躁的野兽，你听见他的喊声震撼着1930年的刘家大宅。(36-7)

Yanyi was afraid of the growing darkness; as soon as it grew dark, his stomach would growl with hunger. His hunger would turn Yanyi

⁴ *Raise the Red Lantern: Three Novellas by Su Tong*, (translated by Michael S. Duke), New York, HarperCollins, 1993, 169.

into an angry little beast; then you could hear his shouts shake the great house of Liu in 1930.⁵

If, on the other hand, the present tense is employed, as I suggest, one of the possible translation could be, instead:

Yanyi is afraid of the growing darkness; as soon as it grows dark, his stomach growls with hunger. His hunger turns Yanyi into an angry little beast; you can hear his shouts shake the great house of Liu in 1930.⁶

The noun phrase 1930 年的刘家大宅 makes the last sentence the most problematic one to translate (incidentally, I think that «the great house of Liu in 1930» isn't the best translation possible), yet it seems to me to be most significant, as 1930年 determines 刘家大宅 in a way that conveys a very different meaning from a sentence like 你听见他的喊声在1930年震撼着刘家大宅, for instance. In my opinion, in fact, this kind of time determination is used by Su Tong to relocate the reader in the time when the once powerful family of the landlord Liu is on the verge of decaying; in other words, it is there to make the reader witness the clan's decadence, more than to merely tell him when the action took place.

Further evidence of the narration being set in the present tense is represented by the following example:

坐在红木方桌前喝酒的两个男人，一个已经老了，一个还很年轻。老的穿白绸子衣裤，脸越喝越红，嘴角挂满腌毛豆的青汁。年轻的坐立不安，腰间挂着的铜唢呐不时撞到桌上。那是长工陈茂，你可以从那把铜唢呐上把他从长工堆里分辨出来 (37-8)

Two men were sitting at a round (*sic*) amboyna-wood table drinking; one was already old, and one was still young. The old one was dressed in white silk; his face was growing redder as he drank, and the clear juice from pickled soya beans dripped from the corners of his mouth. The young one was ill at ease; the ceremonial brass trumpet hanging on his belt kept hitting the table. That was the long-termed laborer Chen Mao; you could pick him out from the crowd of workers by that trumpet of his.⁷

Once again, I suggest that a present tense should be used here, instead of a past tense. «I», in fact, is watching the scene as if

⁵ *Ibidem*, 170.

⁶ Here I simply modify Duke's translation using a present tense instead of past tense for the sake of exemplification.

⁷ *Ibidem*, 181.

he were there: «Of the two men sitting at the square amboyna-wood (mahogany) table, one is already old, while the other is still very young.» Moreover, «I» points out to the reader that he (the reader) can distinguish Chen Mao from the other long-termed laborers because of his *suona*. You might as well say, of course, that «you could distinguish him from the other long-termed laborers because of his *suona*», but that would set an unwanted distance between «I» and the reader («you»), as well as a distance between the reader («you») and the scene. In other terms it would turn the sentence into a purely descriptive one, thus missing its intrinsic metadiegetic quality. Formulas such as 你看上去, 你看见, 你看, 你看不见, 你听见, 你听不出来, 你听到, 你听出来 are scattered everywhere in the text, and they all prove how strong the Author and «I» wish to urge the reader towards presentness, and this 你可以...分辨出来 does exactly the same.

One of the most revealing passages, in this sense, is:

我听见嘹亮的唢呐声在黎明的乡村吹响, 那是1949年末风暴来临的日子。唢呐声召唤着枫杨树的土地和人, 召唤所有幽闭的心灵在风中敞开。风暴来临, 所有的人将被卷离古老的居所, 集结在新的历史高地上。(74-5)

I hear the loud clear sound of a brass trumpet ring out over a village at dawn; it was during the last days of 1949, just before the storm. The sound of the trumpet was calling all of the land and people of Maple Village, calling all of the confined spirits to rise up on the wind.

The storm was coming. Everyone was going to be dragged out of his ancient abode and gathered together on the high ground of a new history.⁸

It is noteworthy that in translating 我听见嘹亮的唢呐声在黎明的乡村吹响, as well as in other few occasions, Duke decides to switch to the present tense. Choosing the simple past to translate this sentence, in fact, would not only betray their peculiar metadiegetic essence; it would also sidetrack the reader, who could wonder what was «I»'s role in those revolutionary times, when he really did not have any, since he was not even born then. This passage clearly represents a fictitious, imaginary reconstruction, not a recollection, of the past. The use of the present tense, on the other hand, allows for providing the reader with the right metadi-

⁸ *Ibidem*, 239. Immediately after, by the way, Duke translates correctly 我看见长工陈茂在枫杨树乡村奔走呼号。他的腰间挂着一把古老的铜唢呐 [...]: «I see Chen Mao running through Maple Village shouting. An antique brass trumpet is fastened to his waist».

egetic perspective, by emphasizing once more the imagery quality of the whole narration and the special role «I» has in it.

In this sense, the conclusion of *Opium family* is really exemplary, as here «I» and the writer eventually merge into one persona:

作家在刘氏家谱中记了最后一笔。
枫杨树最大的地主家庭在工作组长庐方的枪声中灭亡，时为公元
1950年12月26日。(93)

The author pens a last remark in the Liu clan's genealogical record: On December 26, 1950, the biggest landlord family in Maple village was destroyed by a shot from the gun of work team commander Lu Fang.⁹

What the discussion of the examples above goes to show is that, beyond the written words, in planning strategies for the use of tenses in the metatext the translator may have to pay attention to the whole narrative texture *per se*, and, as in the case of *Opium family*, to be able to make out a clear interpretation of the meaning of the prototext in the contest of a certain writer's organic work by means of an extensive narratological analysis.

ABSTRACT

The translation I've recently carried out of Liu Heng's novel *The Happy Life of the Garrulous Zhang Damin* has offered me the occasion for some reflections upon the treatment of verbal tenses throughout the translation itself. The beginning of the novel may be seen as a still of Zhang Damin's own family, taken (as we can realize in the end) after all the episodes making up the main plot have been narrated, while its very conclusion reminds us of Chaplin's typical fading out, where the main character walks away along a solitary road, turning his back to us. The chronological nature of the events taking place between such visual start and conclusion require some substantial choices as regards the verbal tenses to make use of in the metatext.

KEYWORDS

Translation. Verbal tenses. Narratology.

⁹ *Ibidem*, 268.

IL KOKINSHŪ NELLE POESIE STAGIONALI DELLO
SHINKOKINSHŪ. UNO STUDIO SULLA HONKADORI *

1. *L'oggetto della ricerca*

I lavori per la compilazione dello *Shinkokinwakashū* (d'ora in poi semplicemente *Shinkokinshū*) ebbero inizio il terzo giorno dell'undicesimo mese dell'era Kennin (1201), per ordine dell'ex imperatore in ritiro Gotoba (1180-1239).

Per la redazione di questa antologia fu istituito un apposito «ufficio per la poesia», o *wakadokoro*, e furono nominati sei compilatori ufficiali, *yoriodo*,¹ che lavorarono alacremente per alcuni anni sotto la vigile supervisione di Gotoba.²

Come ha con precisione sintetizzato Kojima Hideo, al momento della categorizzazione del materiale raccolto da inserire nello *Shinkokinshū*, si dovettero rispettare i seguenti criteri: 1) nella nuova antologia non sarebbero dovute comparire poesie già presenti in una delle sette precedenti antologie imperiali; 2) si sarebbe dovuto dare il giusto peso e rilievo ai componimenti dei poeti contemporanei; 3) conformemente alla tradizione, si sarebbe dovuta fare particolare attenzione ai libri sulle stagioni e a quelli sull'amore; 4) al momento di decidere l'ordine con il quale le varie poesie selezionate sarebbero poi comparse nell'antologia, soprattutto nella sezione dedicata alle stagioni, si sarebbero dovuti valutare con grande accuratezza gli elementi contenuti in queste poesie, in modo da ricreare il più fedelmente possibile l'idea del susseguirsi dei dodici mesi dell'anno.³

* Si ringrazia la Prof.ssa Ikuko Sagiyama per i molteplici nonché indispensabili consigli.

¹ Minamoto no Michitomo, Fujiwara no Ariie, Fujiwara no Teika, Fujiwara no Ietaka, Fujiwara no Masatsune e Jakuren (morto poco dopo esser stato nominato e non rimpiazzato da altri).

² Cfr. Fujihira Haruo, *Shinkokinwakashū no keisei*, Tōkyō, Meiji shoin, 1969, 312-3.

³ Kojima Hideo, «Shinkokinwakashū no sentei to Gotoba jōkō», in *Shinkokinwakashū*, Nihon bungaku kenkyū shiryō sōsho, Tōkyō, Yūseidō, 1990, 148.

Quest'ultima indicazione era diretta conseguenza dei precetti di Fujiwara no Shunzei (1114-1204), che nel suo *Koraifūteishō*⁴ aveva spiegato l'importanza di rispettare nelle sequenze poetiche l'esatto ordine con il quale in genere si presentano fiori e uccelli sul palcoscenico della natura.⁵

Da questo punto di vista, è molto semplice, leggendo soprattutto le poesie contenute nei libri delle stagioni, capire in base a quali criteri ne sia stato stabilito l'ordine. Ma lo *Shinkokinshū* è un'opera sofisticata, che chiede molto ai suoi lettori. Ed è quindi probabile che i compilatori abbiano tenuto conto anche di altri elementi, ad oggi meno evidenti, nello scegliere le poesie e nel determinare come quelle poesie dovessero essere sistemate in sequenza. Uno di questi è, a mio avviso, sicuramente, la tecnica della *honkadōri* o «variazione allusiva».

Se, come abbiamo visto, ai compilatori fu ordinato di non inserire nell'antologia *waka* che fossero già state selezionate per una delle antologie imperiali precedenti, questo non vuol dire che nello *Shinkokinshū* di quelle antologie non sia possibile rinvenire delle tracce. Grazie alla *honkadōri*, infatti, seppur in maniera indiretta, nello *Shinkokinshū* compaiono molte delle poesie che fanno parte di una delle sette *chokusenshū*, antologie compilate per decreto imperiale, che precedettero l'antologia di Gotoba.

Inoltre, concentrando l'attenzione sulla presenza della *honkadōri*, ci si rende conto che questa, in più di un punto all'interno dello *Shinkokinshū*, aggiunge forza coesiva a determinati gruppi di poesie.

Riportare alla luce questi nessi semantici che legano alcune sequenze dell'antologia potrà aiutare a ricostruire l'immagine originaria dello *Shinkokinshū*, così come percepita dai lettori dell'epoca.

2. *L'evoluzione della honkadōri: da pratica a tecnica*⁶

Nel *Waka bungaku jiten*, curato da Ariyoshi Tamotsu, si sostiene che la tendenza, a volte ossessiva, dei poeti di corte medievali

⁴ Fujiwara no Shunzei, *Koraifūteishō*, Takahashi Fumio, Ariyoshi Tamotsu, Fujihira Haruo (cur.) in *Karonshū*, Tōkyō, Shōgakukan, («Nihon kotenbungaku zenshū»), 1975, 371-3.

⁵ Si veda anche Konishi Jin'ichi, «Association and progression: principles of integration in anthologies and sequences of Japanese court poetry», in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Harvard-Yenching Institute, Cambridge, (MA), 1958, vol. 21.

⁶ Si veda anche Bonaventura Ruperti, «La poetica della citazione nella

a ripercorrere le tracce dei loro predecessori affondasse le radici nello shock subito a causa dei violenti disordini Hōgen (1156) e Heiji (1159), e che dopo essersi scontrata duramente con la realtà, l'aristocrazia, così come fu descritto da Kamo no Chōmei (1155?-1216) nel suo *Hōjōki*, reagì rifugiandosi in un mondo di bellezza romantica.⁷ In altre parole, i nobili di corte, attraverso una profonda assimilazione dei capolavori del passato, cercarono di rivivere, almeno su carta, i fasti dell'età dell'oro che aveva conosciuto la corte tre secoli prima.

Se le cose stanno davvero così, allora possiamo pensare che fu proprio questo il motivo dell'improvvisa importanza riconosciuta alla tecnica della *honkadōri* nel circolo letterario di Gotoba.

Fujihira Haruo, parlando di questa pratica poetica,⁸ afferma che, anche se alcuni sostengono che i primi esempi risalgano addirittura al *Man'yōshū* e che fu nel cosiddetto *kokin jidai*, il periodo del *Kokinwakashū* che la si cominciò ad usare con una certa cognizione di causa, in realtà fu solo nel periodo dell'*insei* (1086-1185) che il termine tecnico «*honkadōri*» comparve per la prima volta nei manuali di poesia. Per analizzare la coscienza metodica e le peculiarità a livello espressivo di questa tecnica, Fujihira cita alcuni esempi. Il primo è quello del *Mumyōshō* di Kamo no Chōmei, in cui l'autore si esprime in questi termini:

Molte persone imparano solo lo stile dei tempi passati in cui ci si appropriava delle parole delle poesie antiche, ma comporre una poesia citando in maniera ridicola delle espressioni senza curarsi se queste siano degne o indegne è una cosa deplorabile. In realtà, quando si cita qualcosa, bisogna fare molta attenzione a quale poesia e quali espressioni usare, e non è cosa buona non far capire chiaramente da dove si stia attingendo.

Un'altra cosa da non fare è utilizzare un verso particolarmente eccellente.⁹

Il secondo esempio chiama in causa Juntoku-in (1197-1242), che nel suo *Yakumomishō* invece afferma:

trattativa dello waka: lo *honkadōri* dalle origini a Teika», in *Asiatica Venetiana*, 1, Venezia, 1996, 141-60, e dello stesso autore «Alcune considerazioni sullo *honkadōri* nella poetica di Fujiwara no Shunzei e Fujiwara no Teika», in *Asiatica Venetiana*, 2, Venezia, 1997, 161-77.

⁷ Ariyoshi Tamotsu (a cura di), *Waka bungaku jiten*, Tōkyō, Ōfūsha, 1982, 347.

⁸ Fujihira Haruo, *Shinkokin to sono zengo*, Tōkyō, Kasama shoin, 1986, 135-51.

⁹ Citato in *ibidem*, 136. Si veda anche Takahashi Kazuhiko, *Mumyōshō zenkai*, Tōkyō, Sōbunsha, 1992, 237.

Da una [poesia] si possono prendere delle parole e cambiarne lo spirito (*kokoro*), oppure se ne può prendere lo spirito cambiandone però l'immagine. È bene, quando si prendono delle parole, cambiarne l'atmosfera (*fuzei*). Non cambiare l'atmosfera è cosa disdicevole.

I testi appena citati testimoniano la trasformazione della *honkadori* da mera pratica in vera e propria tecnica riconosciuta, e mettono in luce le due regole più importanti che i poeti dell'epoca dovevano seguire.

La prima era quella di far in modo che la *honka*, ossia la poesia originaria, fosse facilmente identificabile; la seconda prevedeva che nella nuova poesia dovesse aleggiare un'atmosfera del tutto diversa rispetto alla poesia cui ci si stava rifacendo. Fujiwara no Teika aveva in precedenza già fissato quest'ultimo concetto nella famosa espressione «*kotoba wa furuki o shitai, kokoro wa atarashiki o motome*», le parole siano antiche, lo spirito originale.¹⁰ E sempre Teika, nello *Eiga taigai* codificò poi in via definitiva le altre regole fondamentali per un corretto uso della *honkadori* che possiamo qui riassumere così: 1) non si possono prendere troppe parole dalla poesia originaria; 2) la posizione del verso citato va cambiata all'interno della nuova poesia; 3) se la *honka* è ad esempio una poesia d'amore, la nuova poesia dovrà riguardare il viaggio o altro. L'importante è che l'atmosfera della nuova poesia cambi rispetto a quella originaria; 4) la *honka* deve essere immediatamente riconoscibile; 5) è assolutamente sconsigliabile utilizzare parole o espressioni che siano risultate particolarmente originali nella *honka*.¹¹

Ad ogni modo, queste regole, prese singolarmente, erano più delle linee guida che dei precetti ineludibili, nel senso che ad esse non veniva sacrificato il risultato finale.

3. Difficoltà metodologiche

Quando si cerca di individuare la *honka* di una poesia, non è sempre facile stabilire se tra due poesie ci sia un autentico *keitō*, un diretto legame di discendenza; se cioè il poeta abbia scientemente utilizzato una poesia già esistente per scriverne una nuova, o se la somiglianza tra i due componimenti, a volte anche marcata,

¹⁰ Fujiwara no Teika, *Kindai shūka* in Hashimoto Fumio *et al.* (a cura di), *Karonshū*, Tōkyō, Shōgakukan, («Nihon kotenbungaku zenshū»), 1975, 471.

¹¹ *Ibidem*, 492.

non sia accidentale. I termini della questione si chiariscono se si pensa che i poeti dell'epoca potevano muoversi in spazi linguistici e di immaginario poetico alquanto angusti. Questo, ovviamente, non per mancanza di cultura o di capacità personali, ma perché l'atto della creazione letteraria, e soprattutto quella poetica, era visto principalmente come un'occasione per rendere omaggio alla tradizione. Vale a dire che ai poeti non era tanto richiesto di concepire di volta in volta idee ed immagini nuove, quanto di utilizzare in maniera possibilmente originale il materiale del passato, recente o remoto che fosse. Vedremo poi come questo di fatto fosse possibile.

È quindi normale che a volte un poeta, pur non avendo in mente nessuna poesia particolare, finisse per creare dei versi contenenti una qualche espressione rintracciabile in componimenti precedenti.

Sempre Fujihira, a questo proposito, distingue tra *honka*, o poesia originaria, e *sankōka*, o poesia di riferimento, intendendo con questo secondo termine una poesia che ha una certa somiglianza con quella che si sta analizzando, ma non tale da poterla identificare come vera e propria *honka*.¹²

Anche se alle poesie contenute nelle varie antologie veniva spesso affiancato un peritesto introduttivo chiamato *kotobagaki*, questo aveva quasi esclusivamente la funzione di illustrare il contesto in cui la poesia era stata composta, o a chiarirne il *dai*, il tema. Ma queste brevi introduzioni non contengono mai elementi riconducibili ad un'analisi del testo.

La quasi totale mancanza di riferimenti espliciti rende ad oggi estremamente sottile ed incerto il confine tra *honka* e *sankōka*, il che determina a volte un mancato accordo tra gli studiosi.

Per questo motivo, nell'impossibilità di stabilire criteri oggettivi, l'attuale ricerca è stata condotta integrando le opinioni dei più importanti specialisti contemporanei di *Shinkokinshū*.¹³

¹² *Ibidem*, n. 8, 149.

¹³ I testi utilizzati sono: Minemura Fumito (a cura di), *Shinkokinwakashū*, Tōkyō, Shōgakukan («Shinpen Nihon kotenbungaku zenshū»), 1995; Kubota Jun (a cura di), *Shinkokinwakashū*, Tōkyō, Shinchōsha («Shinchō Nihon kotenshūsei»), 1979, voll. 1-2; Tanaka Yutaka, Akase Shingo (a cura di), *Shinkokinwakashū*, Tōkyō, Iwanami shoten («Shin Nihon kotenbungaku taikai»), 1992.

4. *Alla scoperta delle tracce del passato*

Lo *Shinkokinshū*, o «La Nuova Antologia di Poesie Antiche e Moderne», è un'opera in cui convivono due anime. Una, nostalgica nei confronti del passato e desiderosa di celebrare i fasti della tradizione letteraria; l'altra, intenta ad esaltare, ma al tempo stesso a maneggiare con cura, le novità dello stile moderno.

Come abbiamo visto nel primo paragrafo, una delle regole che i compilatori dello *Shinkokinshū* dovettero rispettare, fu quella di non selezionare per l'antologia poesie che fossero già state inserite in una delle sette precedenti *chokusenshū*. Inutile dire che il desiderio di Gotoba fu rispettato in pieno, ma questo non significa che nello *Shinkokinshū* non sia possibile rinvenire tracce delle antologie precedenti. La loro presenza, infatti, grazie alla *honkadori*, soprattutto se paragonata a quella di altre opere, risulta particolarmente rilevante.

Limitando la ricerca alle poesie stagionali dello *Shinkokinshū*, si riscontrano riferimenti a componimenti contenuti nelle seguenti opere:¹⁴

Motozaneshū (1); *Sagoromo monogatari* (1); *Yakamochishū* (1); *Senzaiwakashū* (2); *Kin'yōwakashū* (3); *Shikawakashū* (3); *Genji monogatari* (11); *Gosenwakashū* (11); *Goshūiwakashū* (18); *Ise monogatari* (19); *Shūiwakashū* (23); *Man'yōshū* (26); *Kokinwakashū* (122).

Come si vede, seppur in misura diversa, grazie alla *honkadori*, tutte e sette le antologie imperiali precedenti, insieme ad altre opere letterarie, sono rappresentate nello *Shinkokinshū*. Il dato che più colpisce è quello riguardante il *Kokinshū*, la cui presenza, rispetto alle altre antologie, può essere definita schiacciante.

Questo ci fa capire fino a che punto l'antologia curata da Ki no Tsurayuki (868?-945?) rappresentasse un punto di riferimento imprescindibile per i poeti del cosiddetto *shinkokin jidai*,¹⁵ il periodo dello *Shinkokinshū*, e mette in evidenza, ancora una volta, il profondo legame che lega il *Kokinshū* allo *Shinkokinshū*, ovvero il «Nuovo *Kokinshū*».

Ma non è solo dal numero di *honka* tratte dal *Kokinshū* che si può evincere la venerazione dei poeti dell'epoca nei confronti di questa antologia.

¹⁴ I numeri in parentesi indicano il numero di *waka* dello *Shinkokinshū* che utilizzano come *honka* una poesia tratta dall'opera in questione.

¹⁵ Per una disamina del termine si veda *ibidem*, n. 2, 4-5.

È risaputo come nelle antologie imperiali, alla prima poesia di ogni libro, ed in particolar modo del primo libro, la cosiddetta *kantōka*, fosse riconosciuto un valore simbolico particolare. Questo posto d'onore era di solito riservato ad opere di poeti famosi o di uomini politici di un certo rilievo. Ad ogni modo il componimento doveva essere di eccellente qualità.

Date queste premesse, è facile capire come i compilatori dello *Shinkokinshū* abbiano valutato con grande attenzione tutti gli elementi riscontrabili nella poesia che doveva aprire quella che sarebbe risultata la più sofisticata delle ventuno antologie poetiche imperiali.

La *kantōka* dello *Shinkokinshū* è la seguente:

SKKS 1¹⁶

Miyoshino wa
Yama mo kasumite
Shirayuki no
Furinishi sato ni
Haru wa kinikeri

*A Miyoshino*¹⁷
Si velano i monti
Ed al villaggio
Ricoperto di neve
È giunta primavera

FUJIWARA NO YOSHITSUNE

La scelta dei compilatori si basò sicuramente su più di una considerazione. La prima fu indubbiamente di natura politica. L'autore di questa *waka* è infatti Fujiwara no Yoshitsune (1169-1206), nominato *sesshō*, reggente, nel 1202 e *daijō daijin*, cancelliere, nel 1204. Yoshitsune era stato una figura centrale nelle attività letterarie dell'epoca. Nell'autunno del quarto anno dell'era Kenkyū (1193) aveva organizzato nella sua residenza una delle più importanti competizioni poetiche di tutti i tempi, la *Ropyakuban uta-awase*, e a partire dalla *Shōji ninen in shodo hyakushū*, la prima competizione poetica organizzata dall'ex imperatore in ritiro Gotoba nel 1200, partecipò con grande costanza a tutti gli eventi letterari della corte.¹⁸

¹⁶ La trascrizione dei testi, come da convenzione, segue la pronuncia del giapponese moderno.

¹⁷ Qui e altrove il prefisso «mi», usato con valore eufonico e di glorificazione, che precede il toponimo Yoshino, è stato mantenuto in traduzione per esigenze stilistiche.

¹⁸ Per delle sintetiche note biografiche dei principali protagonisti della scena letteraria dell'epoca, si veda anche Robert N. Huey, *The Making of Shinkokinshū*, Harvard University Asia Center, Cambridge (MA) and London, 2002, Appendix B, 391-403.

L'intenzione dei compilatori di rendere omaggio alla sua personalità risulta dunque evidente. Ma di sicuro le motivazioni dei cinque *yoritudo*, si spinsero anche sul terreno puramente letterario.

Yoshitsune, infatti, aveva preso come *honka* la seguente famosissima poesia di Mibu no Tadamine, uno dei compilatori del *Kokinshū*:

SES 1

*Haru tatsu to
Iubakari ni ya
Miyoshino no
Yama mo kasumite
Kesa wa miyuramu*

*Al solo dire
È giunta primavera
Di Miyoshino
Velate si vedranno
Le montagne stamani?*

MIBU NO TADAMINE

In genere la funzione principale della *honkadori* è quella di permettere ad un poeta di arricchire il suo componimento con le immagini e le sfumature presenti nella poesia originaria. Tuttavia, in questa occasione, la variazione allusiva di Yoshitsune, grazie alla posizione riconosciutale dai compilatori, assume un'importanza notevole.

Fujiwara no Kintō (966-1041), nel suo *Waka kubon* aveva citato la poesia di Tadamine come uno dei massimi esempi di raffinatezza poetica.¹⁹ È plausibile che i compilatori abbiano inteso rendere chiaro, fin dalle prime battute, quali fossero i canoni di eccellenza ai quali si ispirava l'intera antologia. In secondo luogo, la *waka* di Tadamine era particolarmente famosa anche perché era stata scelta come *kantōka* per lo *Shūiwakashū*, la terza delle prime tre antologie imperiali che vanno sotto il nome di *Sandaishū*. Voluta da Kazan'in e compilata intorno al 1006, lo *Shūiwakashū* era un'antologia che nel suo complesso rivendicava chiaramente un ritorno alla tradizione del *Kokinshū*.²⁰

Che lo *Shinkokinshū* si apra con una *waka* avente come *honka* proprio questa poesia più ancora che una poesia del *Kokinshū* stesso, può allora essere considerato un autentico manifesto programmatico.

¹⁹ Fujiwara Kintō, *Waka kubon*, in Hisamatsu Sen'ichi Nishio Minoru (a cura di), *Karonshū Nōgakuronshū*, Tōkyō, Iwanami shoten, («Nihon kotenbungaku taikēi»), 1961, 32.

²⁰ Cfr. la voce «Shūiwakashū» in Inukai Kiyoshi *et al.* (a cura di), *Waka daijiten*, Tōkyō, Meiji shoin, 1986, 465.

5.1. *Alcune poesie del Kokinshū: variazioni sul tema*

Se i poeti dell'epoca consideravano le poesie del *Kokinshū* un elemento così importante con cui relazionarsi, sarà interessante vedere in che modo questi utilizzassero la variazione allusiva per celebrare tale loro venerazione.

La pratica continuativa della *honkadori*, con la sua regola fondamentale di usare come *honka* testi particolarmente riconoscibili, determinò con l'andar del tempo che alcune poesie risultassero più congeniali di altre a ricoprire il ruolo di *honka*.

Un caso emblematico è dato dalla seguente poesia del *Kokinshū*,²¹ di autore anonimo, contenuta nel quarto libro sull'amore,

KKKS 611

Samushiro ni	<i>E sulla stuoia</i>
Koromo katashiki	<i>La tua veste stenderai</i>
Koyoi mo ya	<i>Anche stanotte</i>
Ware o matsuramu	<i>Per aspettare me</i>
Uji no hashihime	<i>O dama del ponte di Uji?</i>

ANONIMO

che servì da matrice per queste successive quattro poesie dello *Shinkokinshū*.

KKKS 670

Samushiro ya	<i>Notte d'attesa</i>
Matsu yo no aki no	<i>Sulla gelida stuoia</i>
Kaze fukete	<i>Vento d'autunno</i>
Tsuki o katashiku	<i>Stende luna per veste</i>
Uji no hashihime ²²	<i>La dama del ponte di Uji</i>

FUJIWARA NO TEIKA

²¹ Per un'altra traduzione delle poesie del *Kokinshū* si veda *Kokin waka shū* - *Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne*, (traduz. di Ikuko Sagiyama), Milano, Ariete (collana Lapislazzuli), 2000.

²² *Uji no hashihime* era il nome di una divinità che si credeva risiedesse lungo le sponde del fiume Uji, ma al tempo stesso, la fantasia popolare vedeva in essa un personaggio umano, una misteriosa amante in carne e ossa. Oltre che nel *Kokinshū*, se ne trovano tracce anche in altre opere letterarie quali lo *Ōgishō*, lo *Heike monogatari* ed il *Taiheiki*. (Cfr. la voce «Hashihime» in *Nihon kokugo daijiten dai niban*, Tōkyō, Shōgakusan, 2001.) Anche se qui Teika fa esplicitamente riferimento al componimento del *Kokinshū*, è indubbio che, scrivendo della dama del ponte di Uji, avesse bene in mente le connotazioni di cui questa figura si era arricchita nel tempo grazie soprattutto ad un famoso *maki* del *Genji monogatari* che ne porta il nome. E d'altra parte Fujiwara no Shunzei, in veste di giudice in una sessione della *Ropyyakuban uta-awase* lo aveva affermato con

SKKS 548

Kirigirisu	<i>Notte di brina</i>
Naku ya shimoyo no	<i>Canta il grillo e sulla</i>
Samushiro ni	<i>Gelida stuoia</i>
Koromo katashiki	<i>Stenderò la veste per</i>
Hitori kamo nemu	<i>Dormire forse solo</i>

FUJIWARA NO YOSHITSUNE

SKKS 611

Katashiki no	<i>È sulla brina</i>
Sode o ya shimo ni	<i>Che stenderà la veste?</i>
Kasanuramu	<i>Sotto la luna</i>
Tsuki ni yogaruru	<i>Vana l'attesa della</i>
Uji no hashihime	<i>Dama del ponte di Uji</i>

KŌSHŌ

SKKS 636

Hashihime no	<i>Dama del ponte</i>
Katashiki goromo	<i>Stesa la veste sulla</i>
Samushiro ni	<i>Gelida stuoia</i>
Matsu yo munashiki	<i>Ma vana è l'attesa</i>
Uji no akebono	<i>In quest'alba di Uji</i>

GOTOBA

Queste poesie, pur sviluppando in modi diversi le immagini della *honka*, utilizzano tutte l'espressione «*katashiku*» che, stando alla definizione del *Kogo daijiten*,²³ è «un verbo che indica l'atto di stendere in terra la propria veste per dormire soli e sconsolati». In realtà «*katashiku*» in genere si contrappone a «*kinuginu*», termine con il quale ci si riferiva all'abitudine di utilizzare non una, ma due vesti (la propria e quella dell'amante), per improvvisare un giaciglio destinato ad una notte d'amore.

Anche Teika, come gli altri, sfrutta lo stesso termine, ma lo fa in modo del tutto originale. Nella poesia di Yoshitsune troviamo infatti «*koromo katashiki*» («stendere la veste»), in quella di Kōshō «*katashiki no sode*» («la manica stesa», sineddoche con la quale si indica la veste tutta) ed in quella di Gotoba «*katashiki goromo*» («la veste stesa»). Teika invece, inventa un seducente

forza: «*Genji mizaru utayomi wa ikon no koto nari*» (comporre poesie ignorando il *Genji monogatari* è cosa imperdonabile). (*Ropyakuban uta-awase* in *Shinpen kokka taikan*, Tōkyō, Kadokawa shoten, 1987, vol. 5, 294).

²³ Nakada Norio, *Kogo daijiten*, Tōkyō, Shōgakusan, 1983.

«*tsuki o katashiku*» («stendere la [luce della] luna»), verso con il quale crea uno straordinario effetto di fantasiosa bellezza, eterea, diafana e visionaria. È da sottolineare l'arditezza della locuzione che dissolve qualsiasi nesso con la realtà tangibile e logica proiettando l'immagine in una dimensione fantastica.

Tuttavia, se concentriamo la nostra attenzione esclusivamente sull'utilizzo della *honkadori*, anche la poesia di Gotoba risulta particolarmente interessante. Messe a confronto le due *waka*, quella di Gotoba e la relativa *honka*, vediamo che queste condividono l'immagine della dama del ponte di Uji che stende la sua veste su di una stretta stuoia per addormentarsi in attesa dell'amato. Ma nel componimento di Gotoba, quanto sia stata vana l'attesa della dama viene percepito in maniera molto più forte ed emozionante, grazie alla pennellata di quell'alba, *akebono*, che sopraggiunge a dichiarare la fine di ogni speranza.²⁴

Com'è facile capire, per trasformare, in maniera anche radicale, l'atmosfera originaria della *honka* bastavano a volte pochissimi tocchi; e solo i più abili riuscivano nell'operazione.

Un altro esempio aiuterà a chiarire ancora meglio come funzionasse la variazione di temi noti nella poesia classica giapponese. Questa poesia di Tadamine:

KKS 625

Ariake no	<i>Da quell'addio</i>
Tsurenaku mieshi	<i>Freddo come la luna</i>
Wakare yori	<i>Dell'alba per me</i>
Akatsuki bakari	<i>Più triste dell'aurora</i>
Ukimono wa nashi	<i>Nulla più è rimasto</i>

MIBU NO TADAMINE

fece da *honka* a queste successive quattro *waka* inserite nello *Shinkokinshū*:

SKKS 209

Ariake no	<i>Dell'alba fredda</i>
Tsurenaku mieshi	<i>La luna s'è mostrata</i>
Tsuki wa idenu	<i>Ma il cuculo</i>
Yamahotogisu	<i>Montano tutta notte</i>
Matsu yo nagara ni	<i>Ho atteso invano</i>

FUJIWARA NO YOSHITSUNE

²⁴ Cfr. Tani Tomoko *Waka bungaku no kiso chishiki*, Tōkyō, Kadokawa shoten, 2006, 69.

SKKS 235

Samidare no	<i>Pioggia d'estate</i>
Tsuki wa tsurenaki	<i>Crudele è la luna</i>
Miyama yori	<i>E dal profondo</i>
Hitori mo izuru	<i>Dei monti sola viene</i>
Hototogisu ka na	<i>Del cuculo la voce</i>

FUJIWARA NO TEIKA

SKKS 259

Kiyomigata	<i>Kiyomigata</i>
Tsuki wa tsurenaki	<i>Crudele è la luna:</i>
Ama no to o	<i>Mentre in cielo</i>
Matademo shiramu	<i>Invano l'attendo</i>
Nami no ue ka na	<i>Sulle onde già l'alba</i>

MINAMOTO NO MICHITERU

SKKS 434

Sarani mata	<i>Un nuovo occaso</i>
Kure o tanome to	<i>Dovrai aspettare</i>
Ake ni keru	<i>Dici crudele</i>
Tsuki wa tsurenaki	<i>O luna in quest'alba</i>
Aki no yo no sora	<i>Di un cielo d'autunno</i>

MINAMOTO NO MICHITERU

L'immagine della *honka* che queste poesie hanno in comune è quella di una luna *tsurenaki*, una luna fredda, crudele e del tutto indifferente alle passioni dell'animo umano. Tuttavia, anche in questo caso, la poesia d'amore che i poeti dello *Shinkokinshū* hanno scelto come *honka*, è servita da modello per poesie riguardanti la natura e le stagioni. Quello che però è qui utile notare è come in realtà, pur essendo utilizzata sempre la stessa espressione, (solo Yoshitsune utilizza «*tsurenaku mieshi tsuki*», una luna che appare fredda ed insensibile, invece di «*tsuki wa tsurenaki*», la luna è fredda ed insensibile) la luna di queste poesie sia sempre diversa. Infatti, se la luna di Yoshitsune si mostra in tutto il suo freddo splendore, quella di Teika si nasconde ostinata dietro i monti. La luna che invece compare nelle due poesie di Michiteru, è una luna che o si rifiuta di manifestarsi allo spettatore che l'attende inutilmente fino alle prime luci dell'alba che rischiarano le onde del mare, o che, beffarda, sembra apostrofare il poeta dicendogli che dovrà aspettare il prossimo tramonto se davvero desidera tanto rivederla.

Leggendo la poesia di Yoshitsune e quella di Teika, si nota poi un altro elemento in comune, vale a dire il rapporto tra la luna e lo *hototogisu*, il cuculo. Ma mentre nella *waka* di Yoshitsune c'è la luna ma non il cuculo, in quella di Teika la presenza-assenza di questi due elementi viene abilmente invertita.

5.2. *Le honka del Konkinshū: un velato criterio d'associazione*

Una poesia molto interessante al fine di evidenziare il rapporto tra *Kokinshū* e *Shinkokinshū*, e il grado in cui la *honkadōri* potesse fornire un criterio importante nello stabilire l'ordine con cui le poesie dovevano succedersi, è questo componimento di autore anonimo, che compare anche nel sessantesimo paragrafo dello *Ise monogatari*:

KKS 139

Satsuki matsu	<i>Attende giugno</i>
Hanatachibana no	<i>Il mandarino in fiore</i>
Ka o kageba	<i>A quel profumo</i>
Mukashi no hito no	<i>D'un amore antico</i>
Sode no ka zo suru	<i>Le maniche fragranti</i>

ANONIMO

Se pensiamo che in Europa dovremo aspettare la fine del diciannovesimo secolo perché Proust elabori il concetto della cosiddetta «memoria involontaria», possiamo vedere quanto questa poesia risulti sorprendentemente moderna. Il poeta, al gustare l'odore dei fiori di mandarino selvatico, si sorprende a pensare alle maniche della veste di un suo antico amore che quasi certamente erano intrise della stessa fragranza.²⁵

Tra le poesie stagionali dello SKKS, ne ritroviamo addirittura sei che prendono a modello questa poesia. E per la precisione:

SKKS 178

Tare ka mata	<i>Ci sarà chi col</i>
Hanatachibana ni	<i>Mandarino in fiore</i>
Omoi idemu	<i>A me penserà</i>
Ware mo mukashi no	<i>Una volta che sarò</i>
Hito to narinaba	<i>Un uomo del passato?</i>

FUJIWARA NO SHUNZEI

²⁵ Era abitudine, da parte dei nobili di corte, sin dal periodo Heian, rendere profumate le proprie vesti esponendole al fumo di incensi vari.

SKKS 242

Satsuki yami
Mijikaki yowa no
Utatane ni
Hanatachibana no
Sode ni suzushiki

*Nel sonno d'una
Breve notte d'estate
Del mandarino
Sì fresco il profumo
Sulle maniche mie*

JIEN

SKKS 243

Tazunubeki
Hito wa nokiba no
Furusato ni
Sore ka to kaoru
Niwa no tachibana

*Vecchio villaggio
Chi aspettavo parti
Ma dal giardino
Quel suo profumo pare
Spanda il mandarino*

ANONIMO

SKKS 244

Hototogisu
Hanatachibana no
Ka o tomete
Naku wa mukashi no
Hito ya koishiki

*Del mandarino
In fiore il profumo
Brami cantando
Per un antico amor
O cuculo ti struggi?*

ANONIMO

SKKS 245

Tachibana no
Niou atari no
Utatane wa
Yume mo mukashi no
Sode no ka zo suru

*Del mandarino
Profumato nei pressi
M'assopisco e
Delle maniche antiche
Nel sogno la fragranza*

FUJIWARA NO SHUNZEI

SKKS 246

Kotoshi yori
Hana saki somuru
Tachibana no
Ikade mukashi no
Ka ni niouramu

*Solo quest'anno
Fiori il mandarino
La prima volta
Ma perché il profumo
È quello del passato?*

FUJIWARA NO IETAKA

Colpisce come cinque delle sei poesie che abbiamo visto, siano disposte in un'unica sequenza. Non potendolo considerare un caso, c'è da chiedersi cosa abbiano voluto comunicare i com-

pilatori con una scelta simile. È forse possibile ipotizzare che i redattori, riproponendo per ben cinque volte consecutive la stessa *honka*, abbiano voluto esaltarne la dolce atmosfera nostalgica e melanconica. In questo modo, le singole esperienze dei vari poeti si trasformano in un'unica emozione corale, facendosi simbolo di un sentimento universale.

Per quanto le cinque poesie in questione siano state scritte da poeti diversi in diverse circostanze, la ricontestualizzazione basata sulla *honka* crea un effetto di consequenzialità coesa, quasi come se i vari testi fossero ascrivibili ad un'unica mano. Nella prima, la 242, il poeta, nel suo sonno leggero, avverte la sinestetica freschezza del profumo del mandarino sulle maniche della sua veste, ma qui la percezione olfattiva non ha ancora attivato il meccanismo della memoria involontaria, che si scatena invece a partire dal componimento successivo, in cui il profumo del mandarino da sinestetico si fa illusorio, inducendo il poeta a chiedersi se quella fragranza non sia indizio della presenza, nei paraggi, del suo antico amore.

A questo punto, dopo aver preso coscienza del proprio stato derelitto, il poeta vede nella bella quanto triste voce del cuculo, che intanto è sopraggiunta, una metafora del proprio dolore. Tuttavia la parentesi razionale è breve e cede subito il passo alla dimensione onirica. Il poeta ritorna nella situazione iniziale, addormentandosi vicino al mandarino in fiore mentre ne gusta il profumo. Ma oramai i ricordi del passato quel profumo l'hanno colonizzato, trasformandolo in un dolce dolore.

La sequenza si chiude con l'io poetico che si interroga su come sia possibile che un mandarino così giovane sia in grado di riprodurre la stessa identica fragranza che un tempo aveva intriso le maniche della veste del suo amore. Una domanda assurda ma teneramente umana che, se contestualizzata in un momento di dormiveglia, risulta facilmente comprensibile pur nella sua illogicità.

La seconda e ultima *honka* del *Kokinshū* da prendere qui in considerazione è la seconda di questo successivo scambio poetico:

CKS 02

Adanari to
Na ni koso tatere
Sakurabana toshi
Ni marenaru
Hito mo machikeri

*D'esser caduchi
I fiori di ciliegio
Hanno la fama
Ma attesero chi di
Rado nell'anno viene*

ANONIMO

KKS 62

Kyō kozu wa	<i>A non venir oggi</i>
Asu wa yuki to zo	<i>Come neve domani</i>
Furinamashi	<i>Fioccheranno e</i>
Kiezu wa ari tomo	<i>Pur non svanendo chi mai</i>
Hana to mimashi ya	<i>Come fiori li vedrà?</i>

ARIWARA NO NARIHIRA

L'io poetico della prima *waka* è una donna che si paragona ai fiori di ciliegio. Dice infatti di condividere con essi la poco lusinghiera fama d'essere effimera, o meglio, volubile ed incostante in amore, ma che, a discapito delle apparenze, ha aspettato senza sciuparsi, con altri amori, la visita di colui che durante l'anno così raramente si degna di farle visita.

A questa poesia Narihira controbatte dicendo che se non fosse venuto oggi a farle visita, già domani il cuore della donna avrebbe dato sicuramente prova di volubilità. E fosse stato così, quand'anche la dama avesse continuato a dimostrare un qualche attaccamento nei suoi confronti, la purezza del suo amore sarebbe stata compromessa e lui non avrebbe di certo potuto continuare ad amarla allo stesso modo.

Questo scambio di poesie, contenuto anche nell'*Ise monogatari*, è un classico esempio di come immagini tratte dal mondo naturale servissero spesso come metafora dei sentimenti umani.

Nel secondo libro dello *Shinkokinshū* dedicato alla primavera c'è un gruppo di tre poesie che prende come *honka* la poesia di Narihira.

La prima è di Teika:

SKKS 154

Sakurairo no	<i>Del rosa vento</i>
Niwa no harukaze	<i>Di primavera non v'è</i>
Ato mo nashi	<i>Più traccia nel giardino.</i>
Towaba zo hito no	<i>Penserebbe forse a</i>
Yuki to dani mimu	<i>Neve chi qui venisse.</i>

FUJIWARA NO TEIKA

Le altre due sono uno scambio tra Gotoba e Yoshitsune. Il *kotobagaki* della poesia di Gotoba riferisce che un certo anno, Gotoba, andando ad ammirare in segreto i fiori di ciliegio del giardino del palazzo imperiale, raccolse da terra alcuni fiori caduti

e, messi nel coperchio di un astuccio per scrittura, li inviò a Yoshitsune congiuntamente a questa poesia:

NRKS 111

Kyō dani mo	<i>Di già oggi son</i>
Niwa o sakari to	<i>Caduti i fiori del</i>
Utsuru hana	<i>Giardino ma tu</i>
Kiezu wa ari tomo	<i>Se pur non svaniranno</i>
Yuki ka to mo miyo	<i>Mirali come neve</i>

GOTOBA

Il tono della risposta di Yoshitsune è amaro: egli si duole del fatto di non essere stato invitato quel giorno dall'ex imperatore in ritiro ad ammirare i fiori del giardino con lui; e si chiede se questi fiori, che tanto ricordano fiocchi di neve, non siano rimasti apposta per lui, a consolazione del mancato invito. Va però specificato che il risentimento è una mera posa. Negli scambi di versi, sin dal periodo del *Kokinshū*, spesso i poeti assumevano, per scherzo o per dar prova d'arguzia, un tono di rimprovero nei confronti dell'interlocutore. In realtà Yoshitsune è grato a Gotoba per il pensiero, ma esprime il suo apprezzamento dicendo che sarebbe stato ancora più bello se avesse potuto ammirare i fiori caduti nel giardino insieme con l'ex-sovrano, e, nel contempo, fa sfoggio della propria bravura con una risposta «a tono», all'altezza della situazione, con proprietà e padronanza delle tecniche e delle convenzioni.

NRKS 111

Sasowarenu	<i>È per me che non</i>
Hito no tame to ya	<i>Fui invitato che</i>
Nokorikemu	<i>Rimase questa</i>
Asu yori saki no	<i>Neve di fiori che non</i>
Hana no shirayuki	<i>Attesero domani?</i>

FUJIWARA NO YOSHITSUNE

In tutte e tre le poesie, le coordinate temporali risultano diverse rispetto alla *honka*.

Nella poesia di Teika l'io poetico si proietta in quel «domani» in cui i petali rosati dei fiori di ciliegio, che avevano colorato il vento di primavera, si sono ormai depositati al suolo creando un manto così compatto che potrebbe trarre in inganno un ipotetico osservatore, inducendolo a pensare che si tratti di neve. Traspare

dai versi la vibrante emozione del poeta che si abbandona all'incanto di un immacolato splendore.

Anche nelle poesie di Gotoba e Yoshitsune i fiori si sono trasformati in una distesa di neve, raggiungendo, per i nuovi standard estetici dell'epoca, il vero apice della loro bellezza.

Questo trittico di poesie può essere considerato un ottimo esempio di «*kotoba furuki, kokoro atarashiki*», di cui abbiamo parlato in precedenza. Per quanto i versi dei poeti dello *Shinkokinshū* assomiglino molto a quelli del componimento di Narihira, l'atmosfera di cui sono pervasi è completamente diversa. Se per Narihira la prospettiva dei petali di ciliegio sparsi come neve è dolorosa e da identificarsi con un sentimento di perdita e rimpianto, per i poeti dello *Shinkokinshū* quest'immagine rappresenta un momento di rapimento estetico, da gustare in maniera profonda e coinvolgente.

Come abbiamo visto, la *honkadori* rappresentò per i poeti dello *shinkokin jidai*, un formidabile strumento per legare a doppio filo la poesia moderna a quella della tradizione e per far sì che la produzione letteraria del passato venisse percepita come una presenza viva, ancora in grado di rappresentare un importante punto di riferimento e fonte d'ispirazione. Ma al tempo stesso, grazie a questa tecnica letteraria, si riuscì spesso, come nell'ultimo caso che abbiamo preso in considerazione, a far scattare una nuova dimensione estetica e poetica.

Considerando poi il ruolo che la *honkadori* svolse nella compilazione dello *Shinkokinshū*, seppur in mancanza di espliciti riferimenti nei testi letterari dell'epoca, possiamo affermare che questa sia stata utilizzata anche per aggiungere invisibili legami a gruppi di poesie, creando dei micro racconti in cui è possibile percepire il passaggio del tempo, empirico o psicologico che sia.

ABSTRACT

Honkadōri, that is allusive variation, was an extraordinary instrument for the poets of the so-called *shinkokin jidai*, the period of *Shinkokinshū*. In fact it handed in love modern poetry with the one of tradition, represented particularly by *Kokinshū*. In addition it managed to get literary production perceived like a living presence, still capable of representing an important point of reference and source of inspiration. It's thanks to it that the poets of the age often could spring a new aesthetic and poetic dimension. In this article it is shown how the compilers of *Shinkokinshū* exploited skilfully *honkadōri* and added cohesive power to some groups of poems which are in the books dedicated to the four seasons. By bringing to light again the subtexts linking the several poems, the original image of *Shinkokinshū* is reconstructed as it was perceived by the readers of its age.

KEYWORDS

Allusive variation. Japanese court poetry. *Shinkokinshū*.

LIST OF CONTRIBUTORS

- Author** : MARTINA CENSI (martinedda@gmail.com)
Graduation : Ca' Foscari University of Venice.
Degree : Eurasian languages and civilization.
Current field of research : The new generation of Syrian women writers.
- Author** : MARCO SALATI (salati@unive.it)
Graduation : University of Rome La Sapienza.
Degree : Humanities.
Ph.D. : University of Rome La Sapienza.
Ph.D. field of research : Islamic studies. Shiism in the Ottoman empire. Family history.
Current field of research : Sciism in the Ottoman period. Arabic travellers in the islamic East. Shari'a. Legal practice in Ottoman Syria.
Principal and recent publications : L. Capezzone-M. Salati, *L'Islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006. ■ *Il Viaggio d'inverno e il viaggio d'estate di sayyid Mubammad Kibrit di Medina (1603-1660)*, Padova, Gordini, 2007.
- Author** : LUCCA PAOLO (paololucca@gmail.com).
Graduation : Ca' Foscari University of Venice.
Degree : Oriental languages and civilization.
Ph.D. : Ca' Foscari University of Venice.
Ph.D. field of research : Oriental studies.
Current field of research : Philological studies on the Armenian Bible.
Principal and recent publications : «Note on Armenian *vsestak*», in *Le Muséon*, 118, 2005. ■ «Shabbetay Sevi and the Messianic Temptations of Ottoman Jews in the Seventeenth Century According to Christian Armenian Sources», in C. Adang, S. Schmidtke (eds.), *Contacts and Controversies Between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, Würzburg, Ergon Verlag, 2010.
- Author** : BOGHOS LEVON ZEKIYAN (zkybhs@unive.it).
Graduation : Pontifical Gregorian University of Rome.
Degree : Philosophy. Theology.
Ph.D. : Istanbul State University.
Ph.D. field of research : Philosophy.
Current field of research : Armenian studies.
Principal and recent publications : *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, Venezia, Supernova, 1997. ■ *La dialettica tra valore e contingenza. Dalla fenomenologia culturale verso una rifondazione assiologica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, Edizioni «La Città del Sole», 1998. ■ Co-edited with C. Gugerotti and D. Barsotti (a cura di), *La spiritualità armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, Roma, Studium, 1999. ■ *L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Milano, Guerini e Ass., 2000. ■ *Hayapatum ... Nertoghayin*, (Cenni sulla storia e l'identità armena. Commenti tra le righe), Glendale (CA), Abril Publishing Company, 2001.
- Author** : GAGA SHURGAYA (shurgaia@unive.it).

- Graduation** : «Ivane Javakhishvili» Tbilisi State University.
- Degree** : Georgian language, literature and philology.
- Ph.D.** : Pontifical Oriental Institute in Rome.
- Ph.D. field of research** : Oriental ecclesiastical studies.
- Current field of research** : Bernardo Maria da Napoli's works in Georgian and in Italian; Stefano da San Saba's works in Greek and their Georgian translation. The etymology of Georgian national names.
- Principal and recent publications** : *La spiritualità georgiana*: Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo *di Ioane Sabanisze*, Roma, Studium, 2003. ■ «La Chiesa ortodossa di Georgia ieri e oggi», in A. Ferrari (a cura di), *Popoli e Chiese dell'Oriente Cristiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2008. ■ (In collaborazione con Luigi Magarotto): «La scrittura georgiana. Storia e nuove prospettive», in *Scripta*, 1, 2008. ■ «La Russia, la Georgia e le regioni contese. Un profilo storico», in *Studium*, 104, 2008. ■ *Biobibliografia di Elene Met' reveli (1917-2003)* [=] *Elene Met' reveli (1917-2003)*. *Biobibliografia*, Roma, Studium, 2009, XXX.
- Author** : DANIELE GUIZZO (daniguiz@unive.it).
- Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.
- Degree** : Oriental languages and literature.
- Ph.D.** : Iranic studies.
- Ph.D. field of research** : Iranic dialectology.
- Current field of research** : Iranic dialectology. The Yaḡnobi language.
- Principal and recent publications** : *I tre classici della lessicografia persiana d'epoca moghul* (Farhang-i Ġahāngiri, Borhān-i qāṭi', Farhang-i Rašīdī), Venezia, 2002. ■ «Nesāb-e vāzehā-ye semnāni. Un dizionario in versi del dialetto di Semnān», in *L'onagro maestro*, Venezia, Cafoscarina, 2004.
- Author** : GIANNI PELLEGRINI (pellegrini@unive.it).
- Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.
- Degree** : Oriental languages and literature.
- Ph.D.** : Ca' Foscari University of Venice.
- Ph.D. field of research** : Languages, cultures and society. Oriental studies.
- Current field of research** : Hindu epistemology, logics and grammar.
- Principal and recent publications** : *L'uomo e il sacro in India*, Venezia, Cafoscarina, 2009. ■ Swami Karpatri, *The Linga and the Great Goddess*, (translation with Girish Chandra Tiwari and Vimal Mehra), Varanasi, Indica, 2009. ■ «*Svapna*: alcune considerazioni sull'epistemologia del sogno», in *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, II, 2009. ■ «Gaṅgā: un flusso di conoscenza», in Gian Giuseppe Filippi (a cura di), *I fiumi sacri*, Venezia, Cafoscarina, 2009.
- Author** : THOMAS DÄHNHARDT (thomasda@unive.it).
- Graduation** : Ca' Foscari University of Venice.
- Degree** : Oriental languages and literature.
- Ph.D.** : School of Oriental and African studies, University of London (U.K.).
- Ph.D. field of research** : Religious studies.
- Current field of research** : Spiritual relations between Hindus and Moslems in India.

LIST OF CONTRIBUTORS

Islamic culture in South Asia; Hindi/Urdu literature and language.

Principal and recent publications: «Change and Continuity in Indian Sufism: A Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Environment», in *Islamic Heritage in Cross-Cultural Perspectives*, 3, xiv, 447, New Delhi, D.K. Printworlds, 2002. ■ «Encounters with Khidr: Saint-Immortal, Protector from the Waters and Guide of the Elected Ones Beyond the Confluence of the Two Oceans», in Antonio Rigopoulos (ed.), *Guru: The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, Venezia, Cafoscarina, 2004. ■ Shāh Abū'l-Hasan Zaid Farūqī Naqshbandi Mu-jad-di-di, *Delucidazioni sulla via Iniziatica e accesso ai gradi delle virtù interiori: un manuale tradizionale sugli insegnamenti esoterici di un ordine sufico in India* (ed. by Thomas Dähnhardt), Venezia, Cafoscarina, 2005.

Author : MAURIZIO SCARPARI (scarpari@unive.it).

Graduation : Ca' Foscari University of Venice.

Degree : Oriental Languages and literature.

Current field of research : Classical language, philology, archaeology, history of thought and civilization of pre-imperial China.

Principal and recent publications : *Splendours of Ancient China*, London, Thames & Hudson, 2000. ■ *Breve introduzione alla lingua cinese classica*, Venezia, Cafoscarina, 2002. ■ *Studi sul Mengzi*, Venezia, Cafoscarina, 2002. ■ (Coauthored with A. Andreini): *Il daoismo*, Bologna, il Mulino, 2007. ■ *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino, Einaudi, 2010. ■ (Co-authored with A. Andreini): *La Cina*, Torino, Einaudi, 3 voll., 2009-.

Author : LAURA DE GIORGI (degiorgi@unive.it).

Graduation : Ca' Foscari University of Venice.

Degree : Oriental languages and literature.

Ph.D. : Cagliari University.

Ph.D. field of research : Modern and contemporary Afro-Asiatic civilization.

Current field of research : History of contemporary China.

Principal and recent publications : *La rivoluzione d'inchostro. Storia del giornalismo cinese*, Venezia, Cafoscarina, 2001. ■ (Co-authored with G. Samarani): *La Cina e la storia. Dal tardo impero a oggi*, Roma, Carocci, 2005. ■ «La Repubblica Popolare Cinese: il nuovo corso della quarta generazione», in C. Molteni, F. Montessoro, M. Torri (a cura di), *Multilateralismo e democrazia in Asia*, in *Asia Major*, 2004; Milano, Bruno Mondadori, 2005. ■ «La modernizzazione del sistema educativo dalla fine dell'Ottocento ai giorni nostri», in G. Samarani, M. Scarpari (a cura di), *La Cina*, vol. III: *Verso la modernità*, Torino, Einaudi, 2009. ■ «La società cinese fra l'ultima parte del XIX secolo e il 1949», in G. Samarani, M. Scarpari (a cura di), *La Cina*, vol. III: *Verso la modernità*, Torino, Einaudi, 2004. ■ «La propaganda internazionale di guerra in Cina, 1935-1945», in B. Bianchi, L. De Giorgi, G. Samarani (a cura di), *Le guerre mondiali in Asia orientale e in Europa. Violenze, collaborazionismi, propaganda*, Milano, Unicopli, 2009.

Author : LAFIRENZA FIORENZO (feilong@unive.it).

Graduation : Ca' Foscari University of Venice.

Degree : Oriental languages and literature.

Current field of research : Contemporary Chinese literature; Translation studies.

Principal and recent publications : *Dura la pappa di riso, Signor Wang Wang! Un caso letterario nella Cina degli anni '90*, Venezia, Cafoscarina, 1998. ■ *I due volti del mondo*,

Prima parte: Storie di Fengyangshu, Vicenza, Neri Pozza, 2000. ■ *Nuovi chengyu*, Venezia, Cafoscarina, 2004.

Author : GIUSEPPE GIORDANO (g.giordano@gmail.com).

Graduation : Oriental Studies University of Naples.

Degree : Comparative studies.

Current field of research : Classical Japanese poetry.

Principal and recent publications : «Shinkokinwakashū ni okeru taigendome ni tsuite» [La tecnica del *taigendome* nello *Shinkokinwakashū*], *Dōshisha kokubungaku*, 71, 2009.



Finito di stampare presso
DAIGO PRESS srl - Limena (PD)
nel mese di settembre 2010

