

Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II

Quaderni di studi dottorali alla Sapienza

a cura di
Marina Miranda



Collana Studi e Ricerche 130

STUDI UMANISTICI
Serie Ricerche sull'Oriente

Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II

Quaderni di studi dottorali alla Sapienza

a cura di
Marina Miranda



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2023

Copyright © 2023

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

Registry of Communication Workers registration n. 11420

ISBN: 978-88-9377-260-0

DOI: 10.13133/9788893772600

Publicato nel mese di gennaio 2023 | *Published in January 2023*



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione –
Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Italia e diffusa in modalità
open access (CC BY-NC-ND 3.0 IT)

*Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial –
NoDerivatives 3.0 Italy (CC BY-NC-ND 3.0 IT)*

Impaginazione a cura di | *Layout by:* Tonio Savina

In copertina | *Cover image:* foto di cmcderm1 da Istockphoto.com, ID 91629206.

Indice

Prefazione	7
<i>Franco D'Agostino</i>	
Introduzione	9
<i>Marina Miranda</i>	
PARTE I – ICONOGRAFIA	
1. L'odontotiranno, "drago" dell'India: un'ipotesi interpretativa	21
<i>Simone Cecchetto</i>	
PARTE II – LETTERATURA	
2. Per un'analisi preliminare della poiesi di Ásvaghoṣa: fra epica, retorica ed estetica	47
<i>Diletta Falqui</i>	
3. Zhang Jinglu e la prima, dimenticata, storia della narrativa cinese	69
<i>Silvia Nico</i>	
4. La separazione degli amanti nello <i>Utatane no sōshi</i> . Il significato della dimensione onirica nella letteratura giapponese classica	87
<i>Martina Sorge</i>	
PARTE III – LINGUISTICA	
5. Synonymy in Korean Lexicon through the Lens of Vector Semantics	117
<i>Valeria Ruscio</i>	

PARTE IV – RELIGIONI E FILOSOFIE

6. L'eredità filosofica del *Pöpsöngge* nel Buddhismo di Silla e Koryö: lo *Haein Sammae Ron* e l'*Ilsäng Pöpkedo Wönt'ong-gi* 145
Althea Volpe

PARTE V – STORIA DEGLI STUDI ORIENTALI

7. Manuscript Culture in the Service of the Nation:
 The Formation of the South Asian Manuscript Collections
 in Italy, 1700-1890 167
Alberico Crafa

PARTE VI – STORIA DELLA CINEMATOGRAFIA

8. Alessandro Sardi in Cina (1931-1932): dalla missione
 per la Società delle Nazioni alle *Giornate di fuoco a Shangai* 191
Chiara Lepri

PARTE VII – STUDI ETNOGRAFICI

9. The Tribes of the Hills of North-Eastern Jordan:
 Some Ethnographic Remarks 231
Miriam Al Tawil

Abstracts 259

Autori 267

Prefazione

Ho il grande piacere, per la seconda volta, di poter presentare un volume collettaneo nel quale sono riuniti alcuni dei risultati più importanti delle ricerche delle studentesse e degli studenti del Dottorato in Civiltà dell'Asia e dell'Africa, che afferisce al Dipartimento – Istituto Italiano di Studi Orientali (ISO). In qualità di Direttore di ISO, questo è un compito che sono sempre molto felice di poter espletare: è un grande orgoglio per me e per l'Istituzione considerare la ricca varietà di approccio degli interessi scientifici oggetto di studio nel Dottorato e la straordinaria vastità delle aree geografico-culturali coinvolte, così come l'assoluto valore scientifico e la profondità delle ricerche in cui sono impegnati le Autrici e gli Autori. Questi interessi spaziano dall'antropologia del Medio oriente (Giordania) alla Storia dell'arte e all'iconologia del Sub-Continente indiano; dalla filologia (India) e storia letteraria (Yamatologia, Sinologia) alla linguistica (Coreanistica) fino alla storia e sviluppo delle religioni orientali (buddhismo in Asia Orientale).

Tutto questo dimostra le potenzialità scientifiche del Dipartimento e ne esibisce con grande chiarezza la capacità di preparare studiosi di alto valore che saranno al centro del dibattito culturale su quell'Oriente, in ogni suo aspetto, che tanto sembra confondere, e addirittura spaventare, l'Italia contemporanea. In questo senso, oggi un Orientalista (inteso semplicemente come "uno che si occupa delle realtà storico-culturali che si svilupparono a Oriente dell'Europa") è figura assolutamente fondamentale, ritengo, nella formazione di una cultura politica italiana che troppo spesso dimentica, o rimuove, il debito culturale e storico che ha nei confronti di un mondo con il quale ha interagito con interscambi in ogni settore della vita civile. Questa

figura di studioso non è solamente un traduttore di parole, ma deve diventare, come è da sempre nello spirito del nostro Dottorato, un traduttore di culture.

Ancora una volta il volume è pubblicato in *Open source* con Sapienza Università Editrice, e questo costituisce certamente un merito della serie che ospita la pubblicazione presente.

Infine, rappresenta un ulteriore grande merito della curatrice di questa importante raccolta del lavoro scientifico dei nostri dottorandi, quello di aver ancora una volta dimostrato, come già sottolineato, la profondità dell'offerta scientifica e didattica del Dottorato in Civiltà dell'Asia e dell'Africa, mostrandone la vitalità e la forte vocazione internazionale. Sono certo che questa miscellanea, che continua una tradizione virtuosa giunta ormai al quarto volume, sarà proseguita in futuro da una lunga serie di opere simili per impianto scientifico, afflato culturale e vastità geografica.

Franco D'Agostino

Introduzione

Il presente lavoro rappresenta il secondo volume di un'iniziativa editoriale inaugurata lo scorso anno, nel 2021, volta a valorizzare e diffondere i risultati delle ricerche di un gruppo di iscritti al Dottorato in Civiltà dell'Asia e dell'Africa dell'Università di Roma Sapienza. Il tomo precedente¹ aveva presentato le conoscenze acquisite durante il proprio iter formativo da parte sia di giovani studiosi appena addottorati, appartenenti al 32° e 33° ciclo, sia di altri del 34° in procinto di sostenere l'esame finale. Tale pubblicazione si poneva in continuità con una precedente esperienza editoriale², che aveva raccolto i contributi di quanti del 31°, 30°, 29° e 28° ciclo avevano ottenuto il titolo tra il 2016 e il 2019.

Rispetto a quelle precedenti, la miscellanea di quest'anno, in linea con le direttive del nuovo regolamento del Dottorato, raccoglie unicamente i saggi di candidati ancora in corso, facenti parte del 36° e del 35° ciclo, questi ultimi prossimi a discutere la tesi; contestualmente, sono soprattutto gli iscritti al secondo e terzo anno ad essere incoraggiati alla pubblicazione, in italiano e in inglese, dei risultati delle

¹ F. Casalin e M. Miranda (2021) (a cura di), *Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa I. Quaderni di studi dottorali alla Sapienza*, Collana Studi e Ricerche, n. 106, Serie Ricerche sull'Oriente, Roma, Sapienza Università Editrice.

² M. Miranda (2018) (a cura di), *Dal Medio all'Estremo Oriente - Studi del Dottorato di ricerca in Civiltà dell'Asia e dell'Africa*, con la collaborazione di Raffaele Torella e Mario Casari, Collana Biblioteca di testi e studi / 1174 - Civiltà Orientali, Roma, Carocci Editore; Id. (2020) (a cura di), *Dal Medio all'Estremo Oriente, 2 - Studi del Dottorato di ricerca in Civiltà dell'Asia e dell'Africa*, con la collaborazione di Raffaele Torella, Arianna D'Ottone Rambach e Mario Casari, Collana Biblioteca di testi e studi /1316 - Civiltà Orientali, Roma, Carocci Editore.

proprie ricerche, anche su riviste nazionali ed internazionali.

Come in precedenza, la procedura seguita in questo volume è stata quella di sottoporre i testi selezionati a una doppia *peer review* da parte dei maggiori specialisti del settore di pertinenza, dopo che una prima revisione è avvenuta ad opera dei rispettivi supervisori e di chi scrive. In taluni casi, le annotazioni e le osservazioni formulate dai revisori hanno rappresentato un ulteriore stimolo per gli autori, alcuni dei quali hanno avuto l'opportunità di approfondire le tematiche analizzate e allargare l'ambito di indagine, mediante integrazioni esplicative e supplementi metodologici.

La scelta di pubblicare in *Open access* risponde alla necessità di maggior diffusione, condivisione, accessibilità e fruibilità dei prodotti della ricerca; tale modalità si pone in linea con le nuove tendenze emerse e rafforzate in questi anni di crisi pandemica, nel corso dei quali è stato accelerato l'interesse per i nuovi strumenti digitali e i diversi metodi di apprendimento. La pandemia ha liberato il potenziale delle comunicazioni virtuali, ponendo queste ultime tra le principali modalità di interazione accademica su larga scala: molti studiosi sono divenuti o sono stati spinti a diventare esperti dell'uso di strumenti online per tenere discorsi, partecipare a conferenze e incontrare i colleghi, azzeccando diversità e distanze.

Se da una parte la nuova modalità degli scambi scientifici appare come uno sviluppo positivo verso un mondo accademico più inclusivo e diversificato, allo stesso tempo essa ha prodotto esperienze che non sono state condivise in modo omogeneo, a seconda della posizione e dello status degli specialisti. A differenza dei *senior*, i giovani all'inizio della carriera si sono trovati bloccati da uno schermo che non lasciava spazio alle interconnessioni personali, utili a costruire o espandere gli aspetti sociali, di *networking* e collaborativi; infatti conferenze e workshop in presenza sono sempre stati opportunità importanti per la costruzione e la crescita di reti relazionali finalizzate a interscambi, prospettive di carriera e produzione di conoscenza collettiva. Di conseguenza, avendo rappresentato un momento di grande stress, insicurezza e pressione, la crisi pandemica ha creato isolamento, ha limitato l'interazione negli ambienti di studio, ai fini dello scambio di esperienze, del confronto metodologico e l'ottenimento di sostegno reciproco. Tali effetti di *burnout* hanno avuto ripercussioni soprattutto per i giovani ricercatori sugli aspetti motivazionali, sulle percezioni, sulle

convinzioni, sulle scelte e sugli obiettivi, come ha dimostrato un recente rapporto sull'impatto della pandemia sul mondo accademico e su quello dell'editoria³.

Una condizione simile è stata quella sperimentata, in maniera diversa, dalla maggior parte dei dottorandi che hanno contribuito a questo volume, i quali hanno iniziato il primo anno di corso nel 2019-2020 e nel 2020-21. Rispetto a quello di quanti li hanno preceduti, il loro percorso ha subito molte limitazioni, soprattutto relativamente ai soggiorni di studio all'estero e alle interazioni con esperti stranieri. Per tale ragione, alcuni progetti hanno dovuto necessariamente essere reimpostati e reindirizzati, dato che non tutti i campi di indagine hanno potuto essere analizzati mediante il principale ausilio delle risorse digitali.

Infatti, un indispensabile sussidio alla ricerca è stato fornito dalle biblioteche, che si sono ritrovate come epicentro della risposta al COVID: esse hanno così accelerato una trasformazione già iniziata, rimodellando le proprie priorità strategiche da un focus sulle collezioni di libri in spazi fisici a un' enfasi più ampia sulla fornitura di supporto su vasta scala alle comunità accademiche. Tale passaggio dalle modalità tangibili a quelle virtuali nell'erogazione delle prestazioni è quanto accaduto in Italia, ma soprattutto all'estero, con una crescita delle raccolte di materiali e servizi forniti digitalmente, nonché un costante aumento del numero e della qualità della programmazione online offerta agli utenti. Sebbene le tecnologie informatiche e la digitalizzazione delle fonti abbiano modificato il modo di fare ricerca, ciò che è mancato maggiormente è stata la possibilità di effettuare indagini sul campo, fondamentali per dare forma a molti progetti realmente innovativi.

A tale impossibilità, l'unica eccezione nel nostro corso è costituita dall'esperienza di una delle autrici del presente volume, Miriam Al Tawil⁴, la quale è riuscita a effettuare una missione nella Giordania nord-orientale, nel governatorato di al-Mafraq, in una prima fase a giugno 2020, in una seconda da agosto a settembre 2021 e poi a maggio

³ De Gruyter Academic Publisher, "Locked Down, Burned Out. Publishing in a Pandemic: The Impact of Covid on Academic Authors", 15.12.2020, <<https://perma.cc/YBP9-NW4W>>.

⁴ Cfr. *infra*, M. Al Tawil, "The Tribes of the Hills of North-Eastern Jordan: Some Ethnographic Remarks".

2022, grazie ad una borsa di studio dell'Institut Français du Proche-Orient (IFPO) di Amman. La candidata ha potuto così recarsi presso gli insediamenti di diverse comunità beduine stanziato lungo il confine siro-giordano e fornirne una descrizione etnografica, sulla base di interviste condotte secondo una metodologia qualitativa; queste ultime sono state finalizzate a ricostruire attraverso racconti di vita le tradizioni, gli usi e costumi delle tribù, relativamente alla vita collettiva e personale dei loro membri. Nell'articolo, sono evidenziate le trasformazioni intervenute dopo l'insediamento dei nomadi nella zona, che hanno abbandonato i vecchi stili di vita e ne hanno progressivamente adottati di nuovi, senza però rinnegare le proprie origini. Nel ripercorrere la storia orale di tali gruppi sociali, una particolare attenzione è stata prestata dal punto di vista linguistico ai termini originali nella varietà locale dell'arabo beduino.

Un tipo di ricerca basata su fonti diverse, in questo caso materiali d'archivio, è quella di Alberico Crafa⁵, che si fonda sulla corrispondenza inedita intrattenuta da Angelo De Gubernatis (1840-1913) con Michele Amari (1806-1889), rinvenuta presso il fondo intitolato a quest'ultimo, presso la Biblioteca Centrale della Regione Sicilia. Lo spoglio di tale carteggio ha permesso di ricostruire le vicende legate alla raccolta di fonti manoscritte indiane, il cui primo sostanziale nucleo si formò grazie alle acquisizioni private e agli interessi del sanscritista De Gubernatis, caratterizzati da un approccio marcatamente filologico-testuale. L'assenza di fonti originali e la difficoltà di doverle reperire attraverso lunghi e costosi soggiorni all'estero veniva percepita come un fattore decisivo per la mancata specializzazione degli studiosi italiani e per il mancato progresso del settore indologico in Italia. Il fenomeno di collezione, conservazione e impiego scientifico in Italia dei manoscritti viene posto nel saggio all'interno di una cornice storico-intellettuale più ampia, che cerca di ricostruire le logiche nazionali che ne orientarono la formazione e le pratiche delle comunità scientifiche di riferimento.

Ancora di cultura del Subcontinente indiano, ma in ambito letterario, si occupa Diletta Falqui⁶, la quale analizza i moduli espressivi

⁵ Cfr. *infra*, A. Crafa, "Manuscript Culture in the Service of the Nation: The Formation of the South Asian Manuscript Collections in Italy, 1700-1890".

⁶ Cfr. *infra*, D. Falqui, "Per un'analisi preliminare della poiesi di Aśvaghōṣa: fra epica,

impiegati dal poeta Aśvaghōṣa (I-II sec. d.C.) all'interno del *Saundara-nanda* e del *Buddhacarita*, due celebri Mahākāvya, opere afferenti al sotto-genere dell'epica di corte. Il lavoro in questione si propone di evidenziare come l'autore, nell'uso degli *alaṃkāra* (lett. 'ornamento'), riesca padroneggiare con consapevolezza gli espedienti retorici della *metafora in absentia* (*rūpaka*) e della similitudine/comparazione (*upamā*). Attraverso una metodologia di analisi sincronica e di valutazione diacronica della prassi poetica e poetica di Aśvaghōṣa, l'articolo si propone di dimostrare come il poeta indiano debba essere considerato un antesignano, rispetto alla sistematizzazione degli stessi strumenti stilistici da lui adoperati, che fu poi effettuata dai retori classici nei secoli VI-VII d.C.

Nuovamente l'India e l'immaginario a essa associato è al centro del contributo di Simone Cecchetto⁷, il quale conduce un'indagine iconografica su di una creatura mirabile, l'odontotiranno: un esemplare serpentiniforme, un anfibio di notevoli dimensioni, che avrebbe dimorato nel Gange. Attraverso un approccio filologico e storico-critico, l'autore ripercorre quanto riportato in riferimento all'essere fantastico sia nel *Romanzo di Alessandro*, testo che descrive la storica spedizione effettuata da Alessandro Magno in India nel IV secolo a.C., sia nel *De gentibus Indiae et bragmanibus*, un'opera apocrifa dello stesso periodo. Nella parte finale del lavoro sono considerati i particolari di uno di due arazzi che raffigurano l'odontotiranno e gli episodi narrati nel *Romanzo*, conservati presso Villa del Principe a Genova; non mancano inoltre accenni all'*Atlante Mnemosyne* di Aby Warburg del XV secolo, che contiene riferimenti agli stessi manufatti di origine fiamminga.

Dalla dimensione dell'immaginario a quella onirica procede il saggio di Martina Sorge⁸, imperniato sul *topos* del sogno e della sua interpretazione nella letteratura classica giapponese. L'indagine di tale tema è imperniata sul sogno d'amore o, meglio, sul breve incontro degli amanti nella dimensione onirica e della conseguente separazione al risveglio, seguendone l'utilizzo e le trasformazioni nel corso dei secoli,

retorica ed estetica".

⁷ Cfr. *infra*, S. Cecchetto, "L'odontotiranno, "drago" dell'India: un'ipotesi interpretativa".

⁸ Cfr. *infra*, M. Sorge, "La separazione degli amanti nello *Utatane no sōshi*: il significato della dimensione onirica nella letteratura giapponese classica".

attraverso vari generi letterari. L'analisi si basa sui testi di diverse raccolte di poesie del IX e X secolo, su parti del *Genji Monogatari* dell'XI secolo e sullo *Utatane no Sōshi* (Racconto di sonni leggeri) del XV secolo. Di quest'ultima opera, che non ha ricevuto ampia attenzione in trattazioni precedenti, è fornita la traduzione inedita dei passaggi relativi alla tematica presa in esame. Oltre che le fonti classiche di epoca Heian (794-1185) e Muromachi (1336-1573), lo studio tiene conto anche della principale produzione secondaria sull'argomento, sia in giapponese, sia in lingua occidentale.

In maniera analoga, di letteratura in ambito estremo orientale tratta anche il contributo di Silvia Nico⁹, focalizzato sulla produzione cinese in epoca moderna. Più nello specifico, esso affronta il tema della redazione di storie della letteratura, scaturite essenzialmente dalla necessità di ideare libri di testo per le neonate università di stampo moderno; tali compilazioni allo stesso tempo agirono da stimolo sugli autori per effettuare una riflessione articolata sul proprio patrimonio letterario. In particolare, è considerata un'opera pressoché sconosciuta, la *Zhongguo xiaoshuo shi dagang* (Lineamenti di storia della narrativa cinese), un breve compendio della storia di questo genere; l'esame si basa sulla prima edizione della stessa, reperibile soltanto presso un numero esiguo di biblioteche cinesi. Il suo autore è Zhang Jinglu (1898-1969), del quale l'articolo ripercorre l'attività culturale e editoriale: una personalità poco nota, ma che ebbe un ruolo molto attivo nell'ambiente letterario di Shanghai, nell'ambito del Movimento del Quattro Maggio, in qualità di curatore di molti volumi.

La Cina di un decennio successivo è poi oggetto dell'articolo di Chiara Lepri¹⁰, incentrato sulla missione in Cina, tra il 1931 e il 1932, di Alessandro Sardi (1889-1965), allora direttore dell'Istituto Nazionale Unione Cinematografica Educativa (L.U.C.E.). La delegazione da lui guidata aveva l'obiettivo di prendere contatti con le autorità cinesi per promuovere lo sviluppo del genere allora indicato come "cinematografia educativa" e creare nel Paese la prima istituzione statale per la propaganda cinematografica. Basandosi su fonti degli archivi

⁹ Cfr. *infra*, S. Nico, "Zhang Jinglu e la prima, dimenticata, storia della narrativa cinese".

¹⁰ Cfr. *infra*, C. Lepri, "Alessandro Sardi in Cina (1931-1932): dalla missione per la Società delle Nazioni alle *Giornate di fuoco a Shanghai*".

digitalizzati delle Nazioni Unite e sulla principale letteratura di riferimento in lingua cinese e occidentale, l'articolo si propone di ricostruire la biografia di Sardi e le tappe del suo viaggio in Cina, terminato anticipatamente a causa degli scontri verificatisi a Shanghai tra fine gennaio e inizi marzo 1932; tali eventi furono ripresi dall'operatore del L.U.C.E. Mario Craveri (1902-1990), nel documentario *Giornate di fuoco a Shanghai* (1932), cui è dedicata l'ultima parte del lavoro.

Rispetto alla Cina, che nel settore estremo-orientale ha avuto molto spazio nei precedenti volumi, in quello di quest'anno sono lieta siano presenti ben due saggi relativi alla Corea, che testimoniano l'accresciuto interesse e lo sviluppo delle ricerche relative a quest'area. Per quanto riguarda la storia delle religioni, nell'ambito del processo di diffusione del buddhismo nella penisola coreana, che raggiunse l'apice della sua energia filosofica, culturale e sociale intorno al VII secolo, Althea Volpe¹¹ effettua un'analisi testuale e dei contenuti filosofico-religiosi di due opere: lo *Hwaŏm Ilsŏng Pŏpkyedo* (Diagramma dell'unico veicolo del *Dharmadhātu*), elaborato nel 668 dal maestro Ŭisang (625-702) e l'*Ilsŏng Pŏpkyedo Wŏnt'ong-gi* (Commentario sull'unico veicolo del *Dharmadhātu*), scritto dal maestro Kyunyŏ (923-973) nel X secolo. Quest'ultima è un'opera profondamente collegata alla prima e alla filosofia della scuola Hwaŏm, le cui attività furono estremamente prolifiche: come essa sia stata in grado di mantenere la sua influenza dottrinale almeno fino al X secolo è quanto concorre a dimostrare lo studio in questione.

Di questioni di linguistica tratta, invece, l'altro contributo relativo alla Corea, proposto da Valeria Ruscio¹², la quale verifica il concetto di sinonimia e polisemia in coreano, analizzando la relazione tra il lessico coreano puro e quello sino coreano. Quest'ultimo è parte del repertorio che deriva da prestiti dal cinese, e consiste in termini che hanno origini siniche o che risultano essere la lettura coreana dei caratteri cinesi; esso è usato in contesti accademici e per esprimere idee astratte e complesse. L'autrice utilizza la metodologia della linguistica computazionale, in particolare l'approccio della semantica vettoriale, un campo

¹¹ Cfr. *infra*, A. Volpe, "L'eredità filosofica del *Pŏpsŏngge* nel Buddhismo di Silla e Koryŏ: lo *Haein Sammae Ron* e l'*Ilsŏng Pŏpkyedo Wŏnt'ong-gi*".

¹² Cfr. *infra*, V. Ruscio, "Synonymy in Korean Lexicon through the Lens of Vector Semantics".

della linguistica che ha guadagnato popolarità alla fine del XX secolo, a partire dalla teoria di Ludwig Wittgenstein (1889-1951): esso tende a rappresentare una parola come un punto in uno spazio semantico multidimensionale. Rispetto alla quantità di termini presi in considerazione nella prima stesura dell'elaborato, in ottemperanza delle osservazioni del primo revisore, l'autrice è riuscita in breve tempo ad ampliare considerevolmente il campione preso in esame nella versione finale.

In definitiva, i contenuti dei nove saggi sin qui illustrati, sei in italiano, tre in inglese, che vanno dalla letteratura alla linguistica, dalle religioni e filosofie a tematiche di carattere storico e etnografico, rispecchiano alcune delle principali specializzazioni del nostro Dottorato; quest'ultimo è un corso multidisciplinare, che spazia in campo storico, letterario, linguistico, filosofico, artistico, nelle varie epoche – antica, moderna e contemporanea – e per le diverse aree culturali e linguistiche del Subcontinente indiano, del Medio e dell'Estremo Oriente. Questi diversi ambiti determinano l'organizzazione interna del corso, strutturato in base a tre *curricula*, Asia orientale, Studi arabi, iranici e islamici e Subcontinente indiano e Asia centrale, che in origine erano tre percorsi diversi di Dottorato, indipendenti e autonomi e che negli anni hanno subito varie riorganizzazioni¹³.

Finalità comune delle tre sezioni è quella di formare figure di studiosi altamente qualificate, indirizzate verso la carriera accademica e l'indagine specialistica, con una piena capacità di utilizzo delle fonti in lingua originale e un elevato livello di autonomia nell'attività di ricerca. A tale tipo di formazione contribuisce anche questo volume, adempiendo a quella che è una missione fondamentale per la nostra istituzione accademica, nel diffondere i risultati originali dei lavori dei giovani orientalisti e nel cercare di porre i loro studi nel contesto di un ampio confronto con le altre discipline umanistiche, in una dimensione internazionale e globale.

In conclusione, vorrei ringraziare tutti coloro che hanno sostenuto in maniera diversa la realizzazione di questa pubblicazione: il direttore del Dipartimento di Studi Orientali, Franco D'Agostino, la coordinatrice Federica Casalin e i colleghi del Collegio dei docenti del nostro

¹³ M. Miranda, "Introduzione alla raccolta di studi del Dottorato di Ricerca in Civiltà dell'Asia e dell'Africa", in *Dal Medio all'Estremo Oriente*, cit., pp. 9-16.

Dottorato, in particolare, i responsabili scientifici dei *curricula* Subcontinente indiano e Studi arabi, iranici e islamici, rispettivamente Mario Prayer e Mario Casari. Inoltre, un riconoscimento speciale va a Tonio Savina, per il prezioso e attento contributo all'editing di questo volume.

Marina Miranda

PARTE I

ICONOGRAFIA

1. L'odontotiranno, "drago" dell'India: un'ipotesi interpretativa

Simone Cecchetto

1.1. Introduzione

La concezione che nell'antichità si ebbe dell'India fu di un territorio assai più vasto dell'attuale Stato moderno; essa, tradizionalmente, comprendeva anche alcune aree dell'Africa orientale. Se da un lato l'India fu un territorio che, insieme all'Etiopia, attirò numerosi viaggi ed esplorazioni geografiche, presto prese forma una conoscenza sempre più distorta di queste zone "marginali" e si arrivò a credere che l'India fosse congiunta con l'Etiopia. Ciò ha contribuito alla nascita di ogni tipo di *mirabilia* (cfr. Wittkower 1942) e al proliferare di entità ibride nei paradisi lontani¹. L'immaginazione degli antichi Greci non

¹ Plinio pone esplicitamente in connessione India ed Etiopia: «Soprattutto l'India e il territorio degli Etiopi pullulano di meraviglie straordinarie» (Plin. *HN* 7.21). La confusione tra India e Etiopia è ancor più frequente negli autori cristiani antichi, e spesso impiegata per giustificare, sulla base di *Gen.* 2.11 (Maguire 1987: 17-31), l'identificazione del Geon con il Nilo, fiume del Paradiso terrestre (Scafi 2006: 46, 133). Per gli aspetti paradossografici (Giannini 1965) e l'idea che i Greci ebbero dell'India e dell'Etiopia, a partire dall'epoca arcaica (cfr. Karttunen 1989, 1997; Schneider 2004; André, Filliozat 2010). L'India stimolò certamente la curiosità dei mercanti (Parker 2008, Mairs 2016), pronti a incontrare pericolosi animali leggendari (Nonnus, *Dion.* 26.236-244). Tuttavia, solamente alcuni viaggiatori – come afferma Strabone (15.1.14-15) – sono arrivati fino a Taprobane, isola popolata da esseri assai longevi e ricca di meraviglie (Solin. 12). Sono molte le storie (Hdt. 3.111) sulla presenza di uccelli favolosi, come la fenice (Hdt. 2.73-74, 3.107) (cfr. Plin. *HN* 10.2, Ael. *NA* 6.58, Philos. *VA* 3.49). La sua volontaria morte nel fuoco viene talvolta associata a quella dei gimnosofisti (Luc. *De mort. Peregr.* 27). Tra gli esseri eccezionali vi sono l'unicorno e le formiche giganti che custodiscono l'oro (Tarn 1984: 106-107): Erodoto afferma che la parte nord-occidentale dell'India è immensamente ricca

ha faticato molto a riversarsi su una lontana dimensione onirica – l'Oriente –, spesso identificata come la culla della “saggezza umana”. Animali meravigliosi e paradisi lontani, oltre che nell'ambito delle testimonianze antiche sull'India, si ritrovano nelle opere degli storici di Alessandro, dove i fatti realmente accaduti procedono di pari passo con le straordinarie vicende orientali del Macedone². Proprio col parlare di creature ibride e territori lontani ebbero inizio le storie in gran parte leggendarie sul re, che si fecero strada probabilmente già prima della sua morte (323 a.C.). Allo stesso tempo il desiderio di conoscenza di Alessandro, unito alla volontà di emulare le mitiche imprese di Eracle e Dioniso in India, ha contribuito a creare un personaggio che appartiene al mondo della leggenda. Ma fu all'inizio dell'era volgare, ad Alessandria d'Egitto, che le fonti storiche si sarebbero combinate con altri materiali (per lo più lettere) attribuiti direttamente alla mano di Alessandro. Venne pian piano a formarsi una raccolta di racconti, suddivisa in tre libri, comunemente nota con il titolo di *Romanzo di Alessandro* (cfr. Stoneman 1991)³. Siffatto intreccio di racconti e personaggi

d'oro (Hdt. 3.102-105), mentre Ctesia sarebbe stato il primo ad aver parlato dell'unicorno in India (Tagliatesta 2007). Aristotele (*Hist. an.* 2.1=501a) cita Ctesia riguardo l'esistenza del “marticora”.

- ² Accogliendo l'eredità persiana in Asia centrale (Rapin 2017), Alessandro fondò numerose città. In breve tempo, gli scambi commerciali con queste terre fecero penetrare la lingua greca fino in India (Daffinà 1977, Stoneman 2019). Fu a partire dal III sec. a.C. che le relazioni fra Greci e Battriani si intensificarono, proseguendo durante il regno indo-greco (Bussagli 1984). Lo stretto contatto greco-indiano è testimoniato *in primis* dalle iscrizioni su pietra volute da Aśoka (Pugliese Carratelli 2003), grazie alle quali i Greci hanno potuto conoscere le leggi etiche e religiose abbracciate dal sovrano Maurya. Alessandro stesso si sarebbe rivolto “a Oriente” attirato dal desiderio di conoscenza (Centanni 1989), al punto che, a seguito della sua stessa divinizzazione – anche per le leggende legate alla sua nascita (cfr. Ogden 2013a: 293-297, 333-334; Djurslev 2014: 45-ss) –, già per i Greci fu possibile un confronto con il Buddha, dunque un paragone con un *chakravartin* (cfr. Tucci 1920, Mazzarino 1983: 243, Grossato 2008: 296-298).
- ³ Per l'edizione della *recensio vetusta* (MS Paris. gr. 1711, XI sec.) si rimanda a Kroll 1926. L'archetipo viene fatto risalire all'incirca al III sec. Si tratta di un testo apocrifo, suddiviso in tre libri, erroneamente attribuito allo storico Callistene (Reynolds, Wilson 2016: 217). Il vero redattore alessandrino accrebbe (e scompaginò) il materiale preesistente, facendo confluire nel testo varie epistole, notizie di viaggio, brani in poesia (colliambi), il dibattito cinico, rendendola nel tempo una delle opere più tradotte e fortunate della letteratura mondiale (Stoneman 2007: XLII-LI). Le opere alle quali il *Romanzo* assomiglia di più sono il *Romanzo di Esopo* e gli *Atti apocrifi* (cfr. Cizek 1978, Adrados 1979, Stoneman 2007: LIII, XLII). Fra le lettere contenute

pone un caso di studio non secondario: in questo contesto si colloca l'odontotiranno (ὀδοντοτύραννος), accanto a un'isola-mostro (κῆτος) e in prossimità delle terre paradisiache in cui abitano i "sapianti nudi" (γυμνοσοφισταί)⁴. I passi tratti dal terzo libro del *Romanzo di Alessandro* (e dal *De gentibus*)⁵, insieme alle rappresentazioni dell'odontotiranno in alcuni manoscritti miniati, stabiliscono un legame fra "mostri marini" (κῆτη) ed "esseri serpentiformi" (δράκοντες) che permette di riconoscere nell'odontotiranno l'immagine di un "drago".

1.2. L'odontotiranno nel *Romanzo di Alessandro*

Procedendo in ogni direzione della terra abitata il terzo libro del *Romanzo* descrive, in particolare, la campagna indiana dei Macedoni; si racconta che Alessandro decise di spingersi sempre oltre, agli

nel *Romanzo*, quella di Alessandro al maestro Aristotele ha avuto la maggior fortuna, al punto da restare sempre in qualche modo indipendente (Boer 1973). Fondamentali sono le traduzioni latine del *Romanzo* ad opera di Giulio Valerio (III-IV sec.) e Leone Arciprete (X sec.) (cfr. Kübler 1888, Pfister 1913). La diffusione che il testo ebbe nel Medioevo, nonché le reciproche relazioni dei testi in latino e in molti volgari su Alessandro, fu molto vasta (cfr. Cary 1956, Boitani 1997).

- ⁴ L'episodio dei gimnosofisti (Calano e Dandami) ricopre una certa importanza soprattutto nell'*Anabasi* (Arr. *Anab.* 7.1-2); secondo Plutarco (*Alex.* 64-ss), il Macedone, desideroso di testare la reputazione degli asceti indiani, famosi per dare risposte sagge e concise, fece arrestare dieci gimnosofisti (cfr. Stoneman 1994, Dognini 2008). Il collegamento del dialogo tra Alessandro e i gimnosofisti con una matrice di ambito cinico è emerso in particolare grazie al P. Berol. inv. 13044 (Bosman 2010). Sulla base di Megastene, che si interessò proprio alle idee degli asceti indiani, Strabone (15.1.58-ss) ha ribadito che i filosofi indiani sono divisi in due gruppi: i seguaci di Dioniso, che abitano sulle montagne, e i seguaci di Eracle, che vivono in pianura. Stando alla leggenda (Diod. Sic. 2.38.3-6), Dioniso avrebbe raggiunto l'India, e qui avrebbe fondato la città di Nisa, accanto al monte Mero (Grossato 2008: 287-290).
- ⁵ Il terzo libro del *Romanzo di Alessandro* (in attesa di pubblicazione per la Fondazione Lorenzo Valla), contiene una notevole interpolazione, il *De gentibus Indiae et bragmanibus* dello Ps.-Palladio (cfr. Berghoff 1967, Desantis 1992, Maraval 2016). L'opera, integrata nel processo di trasmissione del *Romanzo*, negli ultimi decenni ha ricevuto una rinnovata attenzione accademica, soprattutto per quanto riguarda il dialogo fra Alessandro e i gimnosofisti (Bosman 2010), e permette un inquadramento specifico del tema dei *mirabilia* indiani e della ricerca del Paradiso terrestre (cfr. Scafi 2006, 2022).

estremi confini del mondo⁶. Il re arrivò nei pressi di popolazioni pacifiche, gli Oxidraci, definiti brahmani e gimnosofisti (Ps.-Call. 3.5). Il testo prosegue, mendoso, riportando le domande, sotto forma di indovinello, che il re pose ai sapienti indiani (Ps.-Call. 3.6). Segue la lettera di Alessandro ad Aristotele sulle meraviglie dell'India (Ps.-Call. 3.17.1-42)⁷: i Macedoni si trovano in un territorio colmo di *mirabilia*, in mezzo a una folla di "mostruose creature" (τέρατα) e popolazioni insolite. Non lontano da Prasiakê, l'esercito si avvicinò a una sorta di scogliera dove vivevano gli Ittiofagi (Ἰχθυοφάγοι, lett. "mangiatori di pesce"). Questi ultimi dettero ad Alessandro alcune indicazioni sulla presenza

⁶ «Vide, poi, anche il luogo chiamato Aorno, alto cinque stadi. Si chiamava Aorno perché non accessibile agli uccelli [...]. Una volta Dioniso, muovendo battaglia, non riuscì a conquistarlo; anche Eracle non poté prenderlo a causa della sua altezza e inespugnabilità. Ma Alessandro se ne impadronì in questo modo: ordinò che fossero preparati dei pioli di ferro e che venissero conficcati nei dirupi» (Ps.-Call. 3.4.8-9, ed. Kroll 1926: 103). L'episodio ricorda l'arrivo di Alessandro al giardino degli alberi parlanti (in grado di emettere oracoli) del Sole e della Luna (Ps.-Call. 3.17.27-36). Nella recensione λ, Alessandro giunge in un palazzo dove trova un anziano che gli propone di seguirlo sulla cima di una montagna, fino al giardino degli alberi parlanti. Chi sia il vegliardo è indicato dalla traduzione siriana: Dioniso (Casari 1999: 20-25).

⁷ Per approfondire cfr. Prandi 1984, Tardiola 1991: 59-91, Stoneman 2018. La lettera è presente in maniera lacunosa nel MS *Paris. gr. 1711 (A)* del *Romanzo di Alessandro*. La recensione β (Centanni 1988), i cui principali testimoni sono B (MS *Paris. Graec. 1685*, XV sec.) e L (MS *Leidensis Vulc.* 93, XV sec.), presenta alcune sezioni (Ps.-Call. 2.23, 32, 33, 36-41) della "lettera delle meraviglie", che comprendono – oltre alla ricerca della fonte dell'immortalità – i racconti della discesa sul fondo del mare e l'ascesa in cielo su di un carro trainato da uccelli bianchi/grifoni. Come fosse un'appendice al testo, essa appartenne probabilmente a una sorta di "romanzo epistolare" più antico del I sec. a.C., ma ne restò sempre indipendente (cfr. Merkelbach 1977: 55-70). Malgrado il suo cattivo stato di conservazione in A, la lettera sarebbe uno degli elementi più antichi del *Romanzo*, per questo è essenziale alla comprensione dell'intera opera (Stoneman 2007: LVII). La fortuna dell'epistola è stata tale che nel Medioevo occidentale (almeno sino alla metà del XIII sec.) l'immagine delle *terrae incongnitae* fu debitrice alla lettera che Alessandro scrisse al suo maestro (cfr. Cary 1956: 12-16, Centanni 1989, Zaganelli 1995, Stoneman 1999). L'interesse per l'epistola fu grande al punto da favorire una sua ulteriore redazione, anteriore al VII sec. (Gunderson 1980: 34-47), che dipenderebbe dallo stesso originale greco e che circolò con il titolo di *Epistola Alexandri ad Aristotelem magistrum suum de itinere suo et de situ Indiae* (Boer 1973). Essa venne tradotta in antico inglese intorno al X sec., successivamente in irlandese, francese, ecc. (cfr. Orchard 2003, Ashurst 2011). Una versione in medio inglese è presente nel manoscritto *Worcester Cathedral F. 172, f. 138r-146v*, XV sec. (Di Marco, Perelman 1978); la redazione in antico inglese fu incorporata nel manoscritto *Cotton Vitellius A. Xv* (cfr. Friedman 1981).

di un'isola misteriosa, dopo di che gli uomini scomparvero lasciandosi dietro le loro piccole barche. Uno dei compagni del re, Filone, si offerse di raggiungere l'isola al posto di Alessandro e, una volta lì, essa si rivelò "un mostro" (θηρίον) che si tuffò negli abissi. L'isola che scompare ha dunque la particolarità di essere un "mostro marino" (κῆτος)⁸. Giunto poi in un luogo ricco di alberi e frutti di ogni genere, dove l'acqua era più dolce del miele, Alessandro decise di fermarsi per la notte (Ps.-Call. 3.17.13). Si tratta di una notte del terrore fatta di mille pericoli, rumori inquietanti e animali velenosi che preannunciano la venuta di una creatura ancora più temibile, l'odontotiranno, descritto come un quadrupede dotato di corno:

E improvvisamente arrivò una bestia più grande di qualsiasi elefante, chiamata odontotiranno, che voleva attaccarci. Io correvo avanti e indietro e incitavo i miei amati compagni ad accendere fuochi e a nascondersi per non andare incontro a una morte orribile. E la fiera, che desiderava ardentemente aggredire i miei uomini, corse e si precipitò tra le fiamme, e da lì penetrò nell'esercito uccidendo contemporaneamente ventisei uomini. Dopo averla colpita, altri soldati coraggiosi uccisero la belva, che aveva un solo corno, e a fatica milletrecento uomini furono in grado di trascinarla lontano da quel luogo (Ps.-Call. 3.17.21-22, ed. Kroll 1926: 110)⁹.

Per meglio conoscere l'odontotiranno è bene ricordare che descrizioni simili, ma più sintetiche, si trovano anche nella traduzione latina del *Romanzo* ad opera di Giulio Valerio (III-IV sec.)¹⁰ e nell'*Historia de*

⁸ Tale indicazione è confermata grazie alla retroversione dall'armeno (V sec.), posta in apparato dall'editore della *recensio vetusta* (Kroll 1926). «Quando ho chiesto informazioni sulla regione, essi mi hanno indicato un'isola, che noi tutti abbiamo scorto nel bel mezzo del mare e che dicevano essere il luogo di sepoltura di un antico re, dove vi erano numerose dediche d'oro [...]. Dopo essere arrivati sulla cosiddetta isola, trascorsa un'ora, all'improvviso essa non si rivelò un'isola, bensì un mostro che si tuffò negli abissi» (Ps.-Call. 3.17.3-7, ed. Kroll 1926: 106-107).

⁹ Il passo, che si trova nella versione armena (Raabe 1896: 81, Wolohojian 1969: 124), è stato posto da Kroll in apparato.

¹⁰ Nelle *Res gestae* 3.20 si legge: «I crudeli attacchi degli animali che noi abbiamo menzionato non sembrarono cessare fino all'arrivo di quell'animale che si dice eserciti una specie di regalità su tutte queste bestie: lo chiamano odontotiranno. Questa creatura ha l'aspetto di un elefante, anche se è molto più grande, e per la sua

Preliis (3.17.4) di Leone Arciprete (cfr. Pfister 1913: 109, Fabiani 2021: 192). Anche nella versione etiope (Budge 1896: 150) del *Romanzo* e in quella siriana (Budge 1889: 98) l'odontotiranno è menzionato dopo l'episodio della balena-isola¹¹. Nell'*Eskandarnāme* si racconta, invece, che Alessandro, dopo aver incontrato i brahmani, proseguì alla ricerca della "fonte della vita" (cfr. Casari 2013)¹². Il racconto si arricchisce di ulteriori dettagli nell'*Epistola Alexandri ad Aristotelem*:

Oltre a ciò apparve una nuova specie di belva, più grande di un elefante, che aveva tre corna sulla fronte, il capo di colore nero scuro, come quello di un cavallo, che gli Indiani sono soliti chiamare *dentetiranno*¹³. Dopo aver finito di bere, puntando al nostro accampamento, subito ci diede addosso, né si poté intimorire con il calore dei fuochi appiccati. Benché le opponessi una schiera di Macedoni, affinché l'ammazzassero, essa ne uccise trentasei e ne mise fuori gioco cinquantatré, dopo averli calpestati, e a stento fu abbattuta, trafitta dalle frecce (*Ep. Alex. ad Arist. K.* 201, ed. Boer 1973: 20-21).

ferocia non è inferiore alle belve più crudeli» (ed. Kübler 1888: 129). Cfr. inoltre l'epistola ad Aristotele (ed. Kübler 1888: 201) e il *Liber monstrorum* (Porsia 2012: 286-287).

- ¹¹ Il termine con cui, in lingua siriana, l'animale indiano è indicato, *mashkelath*, potrebbe derivare da una corruzione di *makara* (cfr. Monferrer-Sala 2011: 70). Il racconto dell'odontotiranno rimanda a ciò che viene detto, poco oltre (Budge 1889: 107-108), sulle pelli bovine riempite di zolfo e gesso da Alessandro, in lotta contro un dragone.
- ¹² Navigando per mare, egli vide una grande montagna spuntare dall'acqua; alcuni dei suoi uomini remarono verso di essa, che si rivelò un enorme pesce. L'isolamostro fece affondare la barca dei Macedoni. Successivamente, di notte, Alessandro e i compagni vennero assaliti da serpenti, scorpioni e altri animali. Attraversata la regione, essi raggiunsero l'Abissinia (*Habaš*), mentre nella terra degli Arabi il re ricevette dei doni e affrontò un drago (cfr. Southgate 1978: 172). Su Alessandro uccisore del δράκων (Ael. *NA* 15.21) cfr. Ogden 2012. Un gran numero di saggi su vari aspetti riguardanti Alessandro nella tradizione araba è dovuto a Doufikar-Aerts (2010); per la centralità di Alessandro nella letteratura persiana cfr. *in primis* i lavori di Casari (2019, 2023). Una rassegna di draghi abbattuti da monarchi ed eroi fondatori si trova nello *Šāhnāme* (*Libro dei re*) di Firdawsī (934-1020?), che riprende direttamente il filone "paradisiaco" del *Romanzo* greco (cfr. Casari 1999: 14-15). Si vedano alcune suggestive miniature tratte dai manoscritti dello *Šāhnāme*: "Rogers Fund, 1969, 69.74.5, The Metropolitan Museum of Art, New York" e "Denman Waldo Ross Collection, 30.105, Museum of Fine Arts Boston".
- ¹³ Cfr. anche il brano sul "dentiranno" nel *Roman d'Alexandre* 3.1359-1411 (Boitani 1997: 277-281) di Alexandre de Paris, al quale si aggiunge *Roman d'Alexandre* 3.2433-2446 (Infurna, Mancini 2014: 345).

1.3. ...e nel *De gentibus*

Una sezione fondamentale della complessa tradizione del *Romanzo di Alessandro* è costituita dal *De gentibus Indiae et bragmanibus* (Περί τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν βραγμαίων), opera apocrifa, attribuita a Palladio di Galazia (IV sec.), interpolata nella *recensio vetusta* (Ps.-Call. 3.7-16) esattamente prima della lettera di Alessandro ad Aristotele. Il testo si compone di due parti: una lettera iniziale e un dialogo fra Alessandro e i brahmani (anche detti gimnosofisti). La prima parte contiene il racconto del viaggio verso l'India di un "uomo colto" (σχολαστικός), il quale dà anche indicazioni sul modo di vivere dei sapienti indiani. L'uomo passò dall'Etiopia e, dopo un viaggio per mare, sbarcò tra i Bisadi (raccoglitori di pepe), dai quali fu imprigionato e costretto a lavorare in un panificio, ma alla fine liberato dal gran re dell'isola di Taprobane (Pall. *De gent.* 1.10). L'isola, che è circondata da mille altre isole di *mirabilia* che attirano sul fondo del mare le navi, viene descritta come un luogo paradisiaco attraversato da cinque fiumi, caratterizzato da una perenne età dell'oro e abitato da uomini longevi chiamati Macrobii (Μακρόβιοι):

Trascorso del tempo in quel luogo, e acquisita molta familiarità, egli volle recarsi anche sull'isola di Taprobane; lì vi sono i cosiddetti Macrobii; infatti sull'isola gli anziani vivono fino a centocinquanta anni grazie al clima straordinariamente mite dei venti e per un imperscrutabile giudizio divino. Su quell'isola, poi, risiede il gran re degli Indiani [...]. Effettivamente, attorno a quest'isola – se non è falso quanto mi è stato riferito – ci sono circa mille altre isole, e il Mar Rosso le circonda. Quindi, siccome in quelle isole, che sono chiamate Manioli, si trova quella pietra magnetica che attrae il ferro, una nave che salpi con dei chiodi di ferro viene trascinata giù dalla forza della pietra, dal momento che non è possibile vincerla [...]. L'isola stessa, egli dice, possiede cinque grandissimi fiumi, sui quali viaggiano le navi. Stando a ciò che gli abitanti del luogo gli hanno riferito, in quelle zone è sempre primavera; quindi, afferma, alcuni alberi fioriscono, altri danno uva acerba, altri ancora sono vendemmiati (Pall. *De gent.* 1.4-6, ed. Berghoff 1967: 4).

Segue (Pall. *De gent.* 1.11-13) uno spaccato della vita dei

gimnosofisti. Essi vivono nudi, protetti dalle foreste e dal fiume Gange, e riposano su letti di foglie; esercitano il proprio ascetismo mangiando ciò che la natura fornisce loro spontaneamente. Le donne, viceversa, si trovano al di qua del fiume, dalla parte dell'India. I sapienti si recano dalle compagne per un periodo di quaranta giorni l'anno (fino a un massimo di cinque anni e finché la donna non abbia partorito due figli), dopo di che tornano subito indietro. Questa è la circostanza in cui viene menzionato l'odontotiranno, animale immenso in grado di divorare perfino un elefante. La creatura è assente soltanto quando i saggi si apprestano ad attraversare il corso del Gange per unirsi sessualmente alle donne e riprodursi, così da mantenere vivo il gruppo, dopo di che vivono casti per il resto della vita¹⁴:

Essi affermano che il fiume [Gange] è difficile da superare a causa del cosiddetto odontotiranno: si tratta di un animale straordinariamente grande, un anfibio che dimora nel fiume, in grado di ingurgitare un elefante intero. Eppure, nel momento della traversata dei brahmani verso le loro donne, non si fa vedere nei paraggi (Pall. *De gent.* 1.14, ed. Berghoff 1967: 10).

¹⁴ «Ebbene, diceva che i brahmani sono un gruppo distaccato non per scelta, come i monaci, ma che hanno ricevuto la condizione dall'alto e per volere divino, di abitare accanto al fiume trascorrendo la vita nudi e in armonia con la natura. Tra loro non c'è alcun quadrupede, né agricoltura, ferro, abitazioni, fuoco, pane e neppure vino, non ci sono abiti, né altri vantaggi utili al lavoro o che contribuiscono al piacere. Con tutto ciò essi hanno un clima mite, temperato, e senza dubbio splendido [...]. Mangiano i frutti e le erbe selvatiche che trovano – quanto il terreno produce spontaneamente –, inoltre bevono acqua, passeggiano nelle foreste e riposano sulle foglie. Da loro cresce molta persea, il cosiddetto spinoso e altri alberi locali da frutto grazie ai quali sopravvivono. Per di più quegli uomini dimorano al di là del fiume Gange, verso la parte dell'oceano: è questo il fiume che si getta nell'oceano; le loro donne si trovano, invece, al di qua del Gange, dalla parte dell'India. Gli uomini si recano dalle compagne nei mesi di luglio e agosto – da loro effettivamente sono questi i mesi più freddi –, quando da noi il sole culmina verso nord; quei mesi vengono considerati i più gradevoli e stimolano il desiderio. Dopo aver trascorso quaranta giorni con le loro compagne essi tornano subito indietro. Per altro, una volta che la donna abbia partorito due figli, l'uomo non la raggiunge più per unirsi a lei. Ponendo, quindi, un altro al loro posto, vivono casti per il resto della vita. Se capitasse, fra loro, che una donna risultasse sterile, l'uomo andrebbe da lei per un periodo non superiore a cinque anni; se poi non dovesse partorire, non le si avvicinerebbe più. Perciò il loro gruppo non ha raggiunto un numero considerevole di individui, per le difficili condizioni di vita del luogo e per l'astinenza spontanea dalla riproduzione» (Pall. *De gent.* 1.11-13, ed. Berghoff 1967: 8-10).

1.4. Identificazione

Tra le soluzioni proposte in passato, il forte legame con l'acqua ha fatto supporre che l'odontotiranno sia identificabile con un cocodrillo o con un ippopotamo; come antico ricordo, sopravvissuto nella memoria storica, di un animale reale si è anche pensato al mammut¹⁵. Il riferimento alla robusta dentatura ha suggerito, infine, di vedere nell'odontotiranno un elefante con grosse zanne, particolarmente adatto a combattere (cfr. André, Filliozat 2010: 390). Escludendo le varie ipotesi sull'identificazione con una creatura reale, nell'unico articolo dedicato allo studio testuale di questo animale indiano, Goossens (1927) ha rivalutato la testimonianza, seppur frammentaria, di Ctesia (*FGrHist* 688 F 45), secondo la quale nel fiume Indo sarebbe vissuto un "verme" (σκώληξ) gigante. A partire dalla notazione di Ctesia, esplicitata e arricchita da Eliano (*NA* 5.3)¹⁶, si arriva a notare una certa somiglianza dell'odontotiranno con le creature semi-acquatiche serpentiniformi, oppure con un grosso cetaceo; quest'ultimo aspetto mette in relazione l'odontotiranno al *makara*. Sulla scorta della teoria, espressa da Lassen, secondo la quale si potrebbe addirittura pensare a uno spirito demoniaco (*rākṣasa*), Goossens (1934: 415-419) ribadisce chiaramente che non serve andare in cerca di un animale reale e propone di associare l'odontotiranno ai serpenti semi-divini della mitologia indiana, i *nāga*. Lo studioso ha infine indicato che l'etimologia del nome odontotiranno è difficilmente collegabile al composto sanscrito (di forma assai rara) *rājadanta*: "re dei denti", che compare in Pāṇini (2.2.31) esclusivamente col significato generale di "dente incisivo" (*dāntanām rājam*). Tuttavia, come sinonimo di *danta*, anche il termine *dvija* ha il significato di "dente", oltre a quello (in questo caso più calzante) di "animale oviparo/serpente". Il composto sanscrito che allora sembra meglio corrispondere al greco ὄδοντοτύραννος è piuttosto *dvijarāja* ("re dei serpenti"), a indicare anche un "re nato due volte", sia

¹⁵ Nel 1817, venne avanzata l'identificazione con il mastodonte. Pianciani (1836: 160) rispose a quest'ultima osservazione, presente nella *Biblioteca italiana*, vol. 7, rifiutando la posizione e vagliandone altre, ritenute comunque insoddisfacenti, come ad esempio il gaviaie del Gange (cfr. Goossens 1927: 31-32).

¹⁶ L'autore descrive le caratteristiche, le abitudini e le modalità di cattura di questa specie di "cetaceo", che avviene con ami e funi per ricavarne un prezioso olio combustibile (cfr. Goossens 1927: 37-39).

che si tratti di un re dei serpenti sia degli uccelli, come nel caso di Garuḍa¹⁷. In questa maniera, una traduzione greca approssimativa avrebbe determinato lo slittamento da “re serpente” a “re delle zanne” (cfr. Goossens 1927: 44-45; 1946: 628-640).

1.5. Iconografia del “drago”

Questo enorme anfibio – oltre a poter divorare un elefante intero – si contraddistingue per il legame con l’acqua e con il fuoco (per la capacità di attraversare le fiamme e uccidere un grandissimo numero di uomini contemporaneamente). Inizialmente dotato di un corno, nell’*Epistola Alexandri ad Aristotelem* l’odontotiranno ha invece tre corna sulla testa, che è tutta nera, come quella di un cavallo. Le rappresentazioni ricavabili dalle miniature delle storie di Alessandro suggeriscono di riconoscere nella creatura indiana un essere simile a un drago:

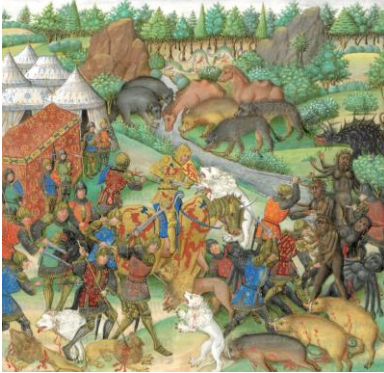


Fig. 1.1a. *Les faits et les conquestes d’Alexandre le Grand*, MS fr. 9342, f. 142r, ca. 1448, Bibliothèque nationale de France.



Fig. 1.1b. Drago nero con tre corna, dettaglio della Fig. 1.1a.

¹⁷ Degno di nota è il parallelismo che viene a crearsi fra termine greco σκώληξ e il sanscrito *kṛmi* (“verme”), attestato anche come nome di un *nāgarāja*: “re serpente” (cfr. Vogel 1926: 57-58, Goossens 1934: 417, Seldeslachts 1998: 286).



Fig. 1.2. *L'histoire du bon roi Alexandre*, MS 78 C 1, f. 47, ca. 1300, Kupferstichkabinett, Berlin (Rieger 2006: 74-75).



Fig. 1.3. *Roman de toute chevalerie*, MS Fr. 24364, f. 54v, XIV sec., Bibliothèque nationale de France.



Fig. 1.4. *Le livre et la vraye hystoire du bon roy Alixandre*, ca. 1420, MS Royal 20 B XX, f. 51v, British Library.



Fig. 1.5. *Roman d'Alexandre*, MS Bodl. 264, f. 56r, XIV sec., Bodleian Library.

1.6. Riflessioni finali

Nel *Romanzo di Alessandro* l'apparizione dell'odontotiranno (Skt. *dvijarāja*: "re dei serpenti"), accanto a un'isola-mostro, sviluppa indubbiamente l'analogia fra "mostri marini" (κίητη) ed "esseri serpenti-formi" (δράκωντες)¹⁸. Lo Ps.-Palladio (*De gent.* 1.10-13) descrive, infatti, un anfibio straordinariamente grande e vorace, situato non lontano dal Paradiso terrestre (Taprobane) e da altre "isole magnetiche" che fanno affondare le navi (!). La creatura indiana ricopre, per di più, un ruolo centrale rispetto al ciclo di riproduzione dei brahmani/gimnosofisti ed è assente soltanto quando i saggi si recano dalle donne per unirsi sessualmente. Nel *De gentibus* viene messa bene in luce una sorta di enclave brahmanica, dove gli asceti vivono nudi e isolati, come avvolti da una "membrana" che divide un interno da un esterno, che *circoscrive* e tiene mite la paradisiaca terra indiana, separando (anche fisicamente) i gimnosofisti dal resto del mondo. L'importanza di questo *dvijarāja*, come parte integrante del "rituale di riproduzione" (*maithuna*)¹⁹ di un "gruppo" di sapienti indiani, è confermata dal ruolo del serpente in India, notoriamente associato alla fine di un ciclo e alla rinascita, come nel caso di Viṣṇu-Nārāyaṇa, sdraiato su Śeṣa, in riferimento al celebre episodio della zangolatura dell'oceano cosmico,

¹⁸ Il δράκων greco differisce in parte dalla moderna concezione del drago occidentale (Ogden 2021). Il δράκων tradizionalmente è considerato il più grande dei serpenti e ha come nemico l'elefante (Ael. *NA* 6.21); è una creatura molto mutevole a livello iconografico (cfr. Baltrušaitis 1993: 100; Pastoureau 2012: 93, 255-261). L'iconografia del drago antico sembra peraltro attingere a quella dei κίητη: somiglia spesso a un drago l'essere crestatato e cornuto ucciso da Perseo. Si tratta di entità che attengono alla sfera del mito, o del culto, la cui immagine si basa in gran parte su quella del serpente. Esiste, notoriamente, una certa interscambiabilità fra κίητη e δράκωντες: esseri posti ai margini del sistema tassonomico, spesso "esotici", giganteschi e accomunati dall'essere dei divoratori. La flessibilità delle movenze del δράκων si osserva soprattutto nella coda serpentiforme (di contro all'impenetrabilità delle scaglie); avendo la tendenza continua a muoversi tra acqua e terraferma, può vivere sia in zone acquatiche sia desertiche (aree marginali e di passaggio), si pensi al Leviatano (Ogden 2013b: 188-189), al *tannim* ebraico o al *basiliskos* (βασιλίσκος) (cfr. Goossens 1934, Angelini 2018: 165-ss, 190). È probabile che sulla scorta delle credenze relative ai mostri marini e alle isole che scompaiono si sia originata la descrizione dell'aspidochelone (da ἀσπίς: "serpente/scudo" e χελώνη: "tartaruga"). Nel *Physiologus graecus* (17) alla balena-isola (Zambon 2018: 32-35) vengono associate le due nature.

¹⁹ Come aspetto del rituale segreto del Kaula cfr. Gnoli 1999: 549-580.

samudramathana (ViP 1.9.74-114). A Goossens (1927: 39, 45; 1934) stesso si deve il collegamento dell'odontotiranno con i serpenti (*nāga*) della mitologia indiana, come ad esempio Vṛtra, che mantiene in sé le acque cosmiche (cfr. Benveniste, Renou 1934: 128-154). Spicca la connessione tra il serpente, l'acqua e la terra, un aspetto, quest'ultimo, che si nota ancora una volta nel *Romanzo di Alessandro* (recensione β, Ps.-Call. 2.41), allorché il re si alza in volo su un carro trainato da uccelli bianchi/grifoni: nel punto più alto del cielo egli ha la visione di un enorme drago/*ouroboros* (cfr. Gabriele 2016: 221-239) le cui spire cingono un disco, simbolo del mondo circondato dall'oceano²⁰. Al pari di molte altre, una raffigurazione dell'ascesa di Alessandro è visibile in uno dei due splendidi arazzi fiamminghi (Tournai, ca. 1460) attualmente esposti nella Sala dei Giganti di Villa del Principe (Genova). Il primo arazzo è incentrato sulle gesta della gioventù del Macedone, mentre il secondo, con episodi in gran parte tratti dal *Roman d'Alexandre* in prosa, XIII sec. (Schmidt 2013: 74)²¹, rappresenta la conquista di Alessandro dell'Oriente²². Il re ascende al cielo, chiuso in una gabbia metallica, trascinata da quattro splendidi grifoni, poi si immerge nelle profondità del mare dentro a una botte di vetro. La porzione finale di questo secondo manufatto, che corrisponde alla descrizione della lotta di Alessandro contro animali e blemmi (Moretti 2013: 104-106), mostra un "drago" (Stucky-Schürer 2006: 38) che si distingue per disegno e colori. Si noti in quale modo l'immagine, nel complesso, coniuga una serie di caratteristiche: si tratta di un quadrupede, che sembra "riemergere" dalle acque, immortalato nell'atto di scagliarsi contro l'esercito macedone. Esso è ricoperto di squame/scaglie, ha le zampe anteriori equine e quelle posteriori palmate, una lunga coda serpentiforme, un

²⁰ Cfr. *L'Historia de Preliis* 3.27.5 (ed. Pfister 1913: 126). Questa immagine si ritrova nella "Pala d'oro" (Kuehn 2011: 53-55) della Basilica di San Marco a Venezia. Sul tema dell'ascesa di Alessandro cfr. i lavori di Frugoni 1973, Centanni 2009.

²¹ La fonte delle scene raffigurate è stata per molto tempo considerata l'opera di Jean Wauquelin, *l'Histoire du bon Rey Alixandre* (Moretti 2013: 106), ma la genesi degli arazzi è più complessa (cfr. Schmidt 2013).

²² Gli arazzi (grandi ca. 4.30 m x 10 m) vennero realizzati, secondo l'ipotesi di Warburg, a Tournai, intorno al 1460. Probabilmente essi furono creati da Pasquier Grenet per Filippo il Buono (Wittkower 1942: 45, Rapp Buri 2006: 52, Centanni 2013: 134-136). Nel 1912, Warburg ammirò i due capolavori a Roma e li descrisse in "Luftschiff und Tauchboot in der Mittelalterlichen Vorstellungswelt" (cfr. Villari 2013, Warburg 2021), inserendo il secondo nell'Atlante Mnemosyne (tavola 34) (cfr. Warburg 2020).

corno sul muso e denti aguzzi. Non si può non osservare che il soggetto, con i suoi vari attributi, ricorda proprio l'odontotiranno. Il cammino delle immagini è spesso imprevedibile, sicché la ricerca delle metamorfosi dell'odontotiranno ha condotto fino a qui. Sebbene non sia ancora ben nota la fonte testuale più vicina all'arazzo e non sia del tutto evidente l'esatto modello figurativo da cui il soggetto trae ispirazione, questo drago rimanda certamente alla favola di un passato glorioso, a un altrove lontano, tra immaginari indiani di antiche creature pagane sopravvissute al tempo.



Fig. 1.6. *Drago*, dettaglio dell'arazzo con *La conquista dell'Oriente*, ca. 1460, Genova, Villa del Principe-Palazzo di Andrea Doria © ADP s.r.l.

Bibliografia

- ADRADOS FRANCISCO R. (1979), "The 'Life of Aesop' and the Origins of Novel in Antiquity", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Nuova serie 1, 93-112.
- AGOSTI GIANFRANCO (a cura di) (2013), *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, 3° ed., Milano, BUR Rizzoli, vol. 3, canti XXV-XXXIX.
- ANDRÉ JACQUES, JEAN FILLOZAT (2010), *L'Inde vue de Rome. Textes latines de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, 2° ed., Paris, Les Belles Lettres, Collection d'études anciennes, Série latine 52.
- ANGELINI ANNA (2018), *Dal leviatano al drago. Mostri marini e zoologia antica fra Grecia e Levante*, Bologna, Il Mulino, Antropologia del mondo antico 10.
- ASHERI DAVID (a cura di) (1988), *Erodoto. Le Storie. La Lidia e La Persia*, Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Scrittori greci e latini, vol. 1.
- ASHURST DAVID (2011), "Alexander Literature in English and Scots", in Zachary David Zuwiyya (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden, Brill, Brill's Companions to the Christian tradition 29, 255-290.
- BALTRUŠAITIS JURGIS (1993), *Il Medioevo fantastico. Antichità ed esotismo nell'arte gotica*, Milano, Adelphi, Gli Adelphi 45.
- BASILE BRUNO (a cura di) (2010), *Solino. Da Roma a Taprobane*, Roma, Carocci, Biblioteca medievale 128.
- BENVENISTE ÉMILE, LOUIS RENOU (1934), *Vrtra et Vrthragna. Étude de mythologie indo-iranienne*, Paris, Imprimerie nationale, Cahiers de la Société asiatique 3.
- BERGHOFF WILHELM (ed.) (1967), *Palladius. De gentibus Indiae et bragmanibus*, Meisenheim am Glan, A. Hain, Beiträge zur klassischen Philologie 24.
- BOER WALTHER (ed.) (1973), *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, Meisenheim am Glan, A. Hain, Beiträge zur klassischen Philologie 50.

- BOITANI PIERO *et al.* (a cura di) (1997), *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Scrittori greci e latini.
- BOSMAN PHILIP R. (2010), "The Gymnosophist Riddle Contest (Berol. P. 13044). A Cynic Text?", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, 175-192.
- BRUNT PETER A. (ed.) (1983), *Anabasis of Alexander*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 269, vol. 2, books 5-7.
- BUDGE ERNEST A. W. (ed.) (1889), *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (ed.) (1896), *The Life and Exploits of Alexander the Great*, London, Cambridge University Press.
- BUSSAGLI MARIO (1984), *L'arte del Gandhāra*, Torino, UTET.
- CARY GEORGE (1956), *The Medieval Alexander*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CASARI MARIO (1999), *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, Roma, Bardi.
- (2013), *Un lieu de traduction. Alexandre au Paradis dans la tradition persane*, in Catherine Gaullier-Bougassas, Margaret Bridges (eds.), *Les voyages d'Alexandre au paradis. Orient et Occident, regards croisés*, Brepols, Turnhout, *Alexander redivivus* 3, 379-403.
- (2019), "Romanzo di Alessandro. La centralità della tradizione persiana", in Francesca Bellino *et al.* (a cura di), *Medioevo Romanzo e Orientale. Linee storiografiche e nuove prospettive di ricerca*, Soveria Mannelli, Rubbettino, *Medioevo romanzo e orientale*, *Colloqui* 16, 167-188.
- (2023), "The Alexander Legend in Persian Literature", in Mohsen Ashtiany (ed.), *A History of Persian Literature. Persian Poetry in the Classical Era, 800-1500, Romantic and Didactic Genres*, London, Bloomsbury, *History of Persian Literature*, vol. 3, 378-542.
- CENTANNI MONICA (a cura di) (1988), *Il romanzo di Alessandro*, Venezia, Arsenale, I Libri dell'Arco 3.
- (1989), "Da Aristotele ai confini del mondo: Alessandro o dell'inveramento della meraviglia", in Diego Lanza, Oddone Longo (a cura di), *Il Meraviglioso e il verosimile*, Firenze, Olschki, *Biblioteca dell'Archivum Romanicum* serie 1, *Storia, letteratura, paleografia* 221, 267-274.
- (2009), "Il lungo volo di Alessandro", *La Rivista di Engramma* 76, 12-40.
- (2013), "Per una cronologia (warburghiana) del Rinascimento", in Marco Bertozzi (a cura di), *I molti rinascimenti di Aby Warburg. Atti del Convegno internazionale, XIV Settimana di Alti Studi Rinascimentali (Ferrara, 16-18 febbraio 2012)*, *Schifanoia* 42-43, 2012, Pisa, Fabrizio Serra Editore, 133-150.
- CIZEK ALEXANDER (1978), "Historical Distortions and Saga Patterns in the Pseudo-Callisthenes Romance", *Hermes* 106, 593-607.

- DAFFINÀ PAOLO (1977), "India e mondo classico. Nuovi risultati e prospettive", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata* 10, 11-33.
- DESANTIS GIOVANNI (a cura di) (1992), *Pseudo-Palladio. Le genti dell'India e i brahmani*, Roma, Città Nuova, Collana di testi patristici 99.
- DI FEBO MARTINA (2018), "Alessandro in armi contro le mostruosità d'Oriente: il caso dell'*Alexandre en prose* in alcuni manoscritti miniati", in Gaetano Lalomia (a cura di), *Tempo e spazio nei romanzi di Alessandro. X Colloquio Internazionale Medioevo romanzo e orientale (Catania, 12-13 ottobre 2017)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, Medioevo romanzo e orientale, Colloqui 15, 91-114.
- DI MARCO VINCENT, LESLIE PERELMAN (eds.) (1978), *The Middle English "Letter of Alexander to Aristotle"*, Amsterdam, Rodopi.
- DJURSLEV CHRISTIAN T. (2014), "Dragon Myth and Alexander the Great. The Case of the Serpent Sire and the Dragon in India", *Pegasus* 57, 45-51.
- DOGNINI CRISTIANO (2008), "Il colloquio fra Alessandro Magno e i Gimnosofisti: analisi e prospettive", in Carlo Saccone (a cura di), *Alessandro/Dhù l-Qarnayn in viaggio tra i due mari*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei I, 253-273.
- DOUFIKAR-AERTS FAUSTINA (2010), *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Arabic Alexander Tradition through Seven Centuries, from Pseudo-Callisthenes to Sūrī*, Louvain, Peeters, Mediaevalia Groningana, New Series 13.
- FABIANI LORENZO (a cura di) (2021), *Il Liber Alexandri Magni. Volgarizzamento dell'Historia de preliis (Venezia, Biblioteca Marciana, It. VI.66)*, Roma, Viella, Società filologica romana, Biblioteca di Studj Romanzi 5.
- FRIEDMAN JOHN B. (1981), *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Harvard University Press.
- FRUGONI CHIARA (1973), *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici, fascicoli 80-82.
- GABRIELE MINO (2016), *Il primo giorno del mondo*, Milano, Adelphi, Imago 3.
- GIANNINI ALESSANDRO (a cura di) (1965), *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milano, Istituto Editoriale Italiano.
- GNOLI RANIERO (a cura di) (1999), *Abhinavagupta. Luce dei Tantra, Tantrāloka*, Milano, Adelphi, Biblioteca orientale 4.
- GODLEY ALFRED D. (ed.) (1921), *Herodotus. The Persian Wars*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 118, vol. 2.
- GOOSSENS ROGER (1927), "L'ὄδοντοτύραννος, animal de l'Inde", *Byzantion* 4, 29-52.
- (1934), "Les nâgas et le basilic dans le monde gréco-romain", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 2, 415-449.
- (1946), "Notes indo-grecques", *Le Muséon* 59, 621-640.

- GROSSATO ALESSANDRO (2008), "Alessandro Magno e l'India. Storico intreccio di miti e di simboli", in Carlo Saccone (a cura di), *Alessandro/Dhù l-Qarnayn in viaggio tra i due mari*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, Quaderni di Studi Indo-Mediterranei I, 275-312.
- GUNDERSON LLOYD L. (ed.) (1980), *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim am Glan, A. Hain, Beiträge zur klassischen Philologie 110.
- HARMON AUSTIN M. (ed.) (1936), *Lucian. The Passing of Peregrinus. The Runaways. Toxaris or Friendship. The Dance. Lexiphanes. The Eunuch. Astrology. The Mistaken Critic. The Parliament of the Gods. The Tyrannicide. Disowned*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 302.
- INFURNA MARCO, MANCINI MARIO (a cura di) (2014), *Alexandre de Bernay. Il Romanzo di Alessandro*, Milano, BUR Rizzoli, Classici.
- JONES CHRISTOPHER P. (ed.) (2005), *Philostratus. Apollonius of Tyana*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 16, vol. 1, books 1-4.
- JONES HORACE L. (ed.) (1930), *Strabo. Geography*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 241, vol. 7, books 15-16.
- KARTTUNEN KLAUS (1989), *India in Early Greek Literature*, Helsinki, Finnish Oriental Society, Studia Orientalia 65.
- (1997), *India and the Hellenistic World*, Helsinki, Finnish Oriental Society, Studia Orientalia 83.
- KROLL WILHELM (ed.) (1926), *Historia Alexandri Magni (Pseudo-Callisthenes)*, Berlin, Weidmann, vol. 1.
- KÜBLER BERNHARD (ed.) (1888), *Juli Valeri Alexandri Polemi Res Gestae Alexandri Macedonis Translatatae ex Aesopo Greco*, Leipzig, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- KUEHN SARA (2011), *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, Brill, Leiden.
- LENFANT DOMINIQUE (ed.) (2004), *Ctesias. La Perse. L'Inde. Autres fragments*, Paris, Les Belles Lettres.
- MAGUIRE HENRY (1987), *Earth and ocean. The terrestrial world in early Byzantine art*, University Park, Pennsylvania State University Press, Monographs on the Fine Arts, College Art Association of America 43.
- MAIRS RACHEL (2016), "Lapis Lazuli, Homer and the Buddha. Material and Ideological Exchange in West Asia (c. 250 BCE-200 CE)", in Tamar Hodos (ed.), *The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization*, London, Routledge, Routledge Handbooks, 885-898.
- MARAVAL PIERRE (ed.) (2016), *Alexandre le Grand et les Brahmanes*, Paris, Les Belles Lettres, La Roue à Livre 65.
- MAZZARINO SANTO (1983), *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza, Biblioteca universale Laterza 92, vol. 2.
- MERKELBACH REINHOLD (1977), *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, Munchen, Bech, Zetemata 9.

- MONFERRER-SALA JUAN PEDRO (2011), "Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition", in Zachary David Zuwiyya (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leiden, Brill, Brill's companions to the Christian tradition 29, 41-72.
- MORETTI GABRIELLA (2013), "Alessandro, le razze mostruose e i viaggi fantastici: scienza e leggenda fra Antichità, Medioevo e Rinascimento", in Françoise Barbe et al. (eds.), *L'Histoire d'Alexandre le Grand dans les tapisseries au XVe siècle. Fortune iconographique dans les tapisseries et les manuscrits conservés*, Turnhout, Brepols, Studies in Western Tapestry, 103-110.
- MÜLLER KARL (ed.) (1846), *Arriani Anabasis et Indica ex optimo codice Parisino emendavit et varietatem ejus libri retulit Fr. Dübner. Reliqua Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. fragmenta collegit. Pseudo Callisthenis historiam fabulosam ex tribus codicibus nunc primum edidit Carolus Müller*, Parisiis, Ambrosio Firmin Didot.
- OGDEN DANIEL (2012), "Sekandar, Dragon-Slayer", in Richard Stoneman et al. (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen, Barkhuis Publishing and Groningen University Library, Ancient Narrative Supplementum 15, 277-294.
- (2013a), *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University Press.
- (2013b), *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds*, Oxford, Oxford University Press.
- (2021), *The Dragon in the West. From Ancient Myth to Modern Legend*, Oxford, Oxford University Press.
- OLDFATHER CHARLES H. (ed.) (1935), *Diodorus Siculus. Library of History*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 303, vol. 2, books 2.35-4.58.
- ORCHARD ANDY (2003), *Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf Manuscript*, Toronto, Toronto University Press.
- PARKER GRANT (2008), *The Making of Roman India*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PASTOUREAU MICHEL (2012), *Bestiari del Medioevo*, Torino, Einaudi, Saggi 930.
- PATHAK MUSHIL MADHAVA (ed.) (1997), *The Critical Edition of the Viṣṇupurāṇam*, Vadodara, Oriental Institute, vol. 1.
- PECK ARTHUR L. (ed.) (1965), *Aristotle. History of Animals*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 437, vol. 1, books 1-3.
- PFISTER FRIEDRICH (ed.) (1913), *Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo*, Heidelberg Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Sammlung Mittellateinischer Texte 6.
- PIANCIANI GIOVANNI B. (1836), "Di alcune ossa fossili rinvenute in Roma e ne' dintorni, e conservate nel Museo Kircheriano", *Giornale arcadico di scienze, lettere ed arti* 67, 158-173.

- PORSIA FRANCO (a cura di) (2012), *Liber monstrorum (secolo IX)*, Napoli, Liguori, Nuovo Medioevo 88.
- PRANDI LUISA (1984), "La lettera di Aristotele ad Alessandro: il problema di Callistene", in Marta Sordi (a cura di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, Jaca Book, Le Edizioni Universitarie Jaca 2, 31-46.
- PUGLIESE CARRATELLI GIOVANNI (a cura di) (2003), *Gli editti di Asoka*, Milano, Adelphi, Biblioteca Adelphi 438.
- RAABE RICHARD (ed.) (1896), *Ἱστορία Ἀλέξανδρου. Die armenische Übersetzung der sagenhaften Alexander Biographie ('Pseudo-Callisthenes') auf ihre mutmassliche Grundlage zurückgeführt*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- RACKHAM HARRIS (ed.) (1932), *Aristotle. Politics*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 264.
- (ed.) (1940), *Pliny. Natural History*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 353, vol. 3, books 8-11.
- (ed.) (1942), *Pliny. Natural History*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 352, vol. 2, books 3-7.
- RAPIN CLAUDE (2017), "Alexandre le Grand en Asie Centrale. Géographie et Stratégie de la Conquête des Portes Caspiennes à l'Inde", in Claudia Antonetti, Paolo Biagi (eds.), *With Alexander in India and Central Asia*, Oxford, Oxbow Books, 37-121.
- RAPP BURI ANNA (2006), "La produzione d'arazzi a Tournai attorno al 1460", in Laura Stagno (a cura di), *Le imprese di Alessandro Magno in Oriente. Collezione Doria Pamphilj. Presentazione dell'arazzo restaurato, Atti della Giornata Internazionale di Studi, Genova, 11 aprile 2005*, Genova, Arti Doria Pamphilj, 41-59.
- RENOU LOUIS (ed.) (1966), *La grammaire de Pāṇini*, Paris, École française d'Extrême-Orient, Bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient, vol. 1.
- REYNOLDS LEIGHTON D., NIGEL G. WILSON (2016), *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, 4° ed., Padova, Antenore, Medioevo e umanesimo 121.
- RIEGER ANGELICA (2006) (a cura di), *La Storia del Buon Re Alessandro Magno*, Genova, Marietti 1820.
- SCAFI ALESSANDRO (2006), *Mapping paradise. A History of Heaven on Earth*, London, The British Library.
- (2022), "The Christianisation of Alexander on Medieval Maps of the World", in Richard Stoneman (ed.), *Alexander the Great. The Making of a Myth*, London, British Library, 188-197
- SCHMIDT VICTOR M. (2013), "Gli arazzi Doria: una lettura iconografica", in Françoise Barbe et al. (eds.), *L'Histoire d'Alexandre le Grand dans les tapisseries au XVe siècle. Fortune iconographique dans les tapisseries et les manuscrits conservés*, Turnhout, Brepols, Studies in Western Tapestry, 73-80.

- SCHNEIDER PIERRE (2004), *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*, Rome, École française de Rome, Collections de l'École Française de Rome 335.
- SCHOLFIELD ALWYN F. (ed.) (1958), *Aelian. On Animals*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 446, vol. 1, books 1-5.
- (ed.) (1959), *Aelian. On Animals*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library 448, vol. 2, books 6-11.
- SELDESLACHTS ERIK (1998), "Translated Loans and Loan Translations as Evidence of Graeco-Indian Bilingualism in Antiquity", *L'Antiquité Classique* 67, 273-299.
- SOUTHGATE MINOOS. (ed.) (1978), *Iskandarnamah. A Persian Medieval Alexander-Romance*, New York, Columbia University Press, Persian Heritage Series 31.
- STONEMAN RICHARD (ed.) (1991), *The Greek Alexander Romance*, London, Penguin Classics.
- (1994), "Who are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' *De Bragmanibus* and its Models", *Classical Quarterly* 44, 500-510.
- (1999), "The Medieval Alexander", in Heinz Hofmann (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London, Routledge, 238-252.
- (a cura di) (2007), *Il Romanzo di Alessandro*, Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Scrittori greci e latini, vol. 1.
- (2018), "The Alexander Romance and the Rise of Paradoxography", in Richard Stoneman et al. (eds.), *The Alexander Romance. History and Literature*, Groningen, University Library, Ancient Narrative Supplementum 25, 49-62.
- (2019), *The Greek Experience of India. From Alexander to the Indo-Greeks*, Princeton, Princeton University Press.
- STONEMAN RICHARD, TRISTANO GARGIULO (a cura di) (2012), *Il Romanzo di Alessandro*, Milano, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Scrittori greci e latini, vol. 2.
- STUCKY-SCHÜRER MONICA (2006), "Coppia d'arazzi: Alessandro Magno dall'adolescenza alla conquista dell'Oriente", in Laura Stagno (a cura di), *Le imprese di Alessandro Magno in Oriente. Collezione Doria Pamphilj. Presentazione dell'arazzo restaurato, Atti della Giornata Internazionale di Studi, Genova, 11 aprile 2005*, Genova, Arti Doria Pamphilj, 23-40.
- TAGLIATESTA FRANCESCA (2007), "Iconography of the Unicorn from India to the Italian Middle Ages", *East and West* 57, 175-191.
- TARDIOLA GIUSEPPE (a cura di) (1991), *Le meraviglie dell'India*, Roma, Archivio Guido Izzi, Biblioteca dell'archivio 6.
- TARN WILLIAM W. (1984), *The Greeks in Bactria and India*, 3 ed., Chicago, Ares publishers.

- TUCCI GIUSEPPE (1920), "Dei rapporti tra la filosofia greca e l'orientale", *Giornale critico della filosofia italiana* 1, 38-59.
- VILLARI ELISABETTA (2013), "Gli studi di Aby Warburg sugli arazzi come 'veicoli tessili mobili': l'iconografia 'anticlassica' di Alessandro", in Françoise Barbe et al. (eds.), *L'Histoire d'Alexandre le Grand dans les tapisseries au XVe siècle. Fortune iconographique dans les tapisseries et les manuscrits conservés*, Turnhout, Brepols, *Studies in Western Tapestry*, 45-54.
- VOGEL JEAN P. (1926), *Indian Serpent-lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art*, London, Probsthain Arthur.
- WARBURG ABY (2020), *Bilderatlas Mnemosyne. The Original*, Berlin, Hatje Cantz.
- (2021), "Aeronave e sommergibile nell'immaginazione medievale", in Maurizio Ghelardi (a cura di), *Fra antropologia e storia dell'arte. Saggi, conferenze, frammenti*, Torino, Einaudi, *I millenni*, 420-428.
- WITTKOWER RUDOLF (1942), "Marvels of the East. A Study in the History of Monsters", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5, 159-197.
- WOLOHOJIAN ALBERT M. (ed.) (1969), *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes. Translated from the Armenian Version*, New York, Columbia University Press.
- ZAGANELLI GIOIA (1995), "Alessandro Magno in India: storia di un'epistola e di un'immagine del mondo", in Antonio Pioletti, Francesca Rizzo Nervo (a cura di), *Medioevo romanzo e orientale. Oralità, scrittura, modelli narrativi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 139-153.
- ZAMBON FRANCESCO (a cura di) (2018), *Bestiari tardoantichi e medievali. I testi fondamentali della zoologia sacra cristiana*, Milano, Bompiani, *Classici della letteratura europea*.

PARTE II

LETTERATURA

2. Per un'analisi preliminare della poiesi di Āśvaghōṣa: fra epica, retorica ed estetica

Diletta Falqui

2.1. Introduzione

Nell'ambito dell'uso degli *alaṃkāra* (lett. "ornamento"), Āśvaghōṣa (I-II d.C.) parrebbe saper padroneggiare – secoli prima della sistematizzazione classica che avverrà ad opera dei retori a partire dal VI-VII secolo d.C. – i moduli espressivi che distinguono più ampiamente la poesia d'arte *Kāvya* e specialmente l'epica di corte, ossia il *Mahākāvya* (Warder 1972, Smith 1985, Peterson 2003)¹. La prospettiva metodologica privilegiata per investigare l'uso degli *alaṃkāra* in Āśvaghōṣa, in particolare quelli relativi all'analogia, quali l'*upamā* "comparazione/ similitudine" e il *rūpaka* (lett. *metaphora in absentia*)², prevede un approccio alla prassi poetica e poetica dell'autore, attraverso un'analisi sincronica e una valutazione diacronica.

Per quanto concerne l'approccio sincronico, si pone in primo piano la dimensione di autoconsapevolezza letteraria e stilistica dell'autore,

¹ Un ringraziamento va ai Proff. Torella, Pontillo e Brocquet per le loro osservazioni critiche e i suggerimenti che hanno contribuito alla stesura del presente articolo. Se non diversamente segnalato, le traduzioni sono dell'autrice.

² Una prima definizione di *upamā* e *rūpaka* è offerta da Bharata nel *Nāṭyaśāstra* (16.57). Per quanto concerne la traduzione del sanscrito *rūpaka*, in questa sede si è scelto di adottare la traduzione *metaphora in absentia*, atta ad indicare una relazione logica implicita fra il comparando e il comparato. Cfr. anche Gerow (1977: 239): «A figure in which the subject of comparison is identified with its object by a specific process of grammatical subordination». Un'altra definizione tipologico-formale dell'ornamento – che concerne anche il concetto di *āropaṇa* "sovrapposizione" (Daṇḍin *Kāvyaḍarśa* 2.70) – è presente in Porcher (1978: 69-97): «Le *rūpaka* [...], met en relation directe un comparant et un comparé».

attraverso la quale interpretare l'uso e riuso delle forme dell'analogia *upamā* e *rūpaka* presenti nei testi³. Volendo invece focalizzare lo studio sulle dinamiche storico-comparative, si propone una tipologia di analisi che prevede un approccio diacronico alle fonti secondo un criterio bidirezionale. Primariamente, ci si concentra sull'uso pre-sistematico delle forme di analogia nei testi del genere epico-letterario Itihāsa. Infatti, un'attenzione peculiare viene posta nell'affrontare la tematica relativa alle occorrenze delle forme di *alamkāra* dal punto di vista della loro attestazione sia nel *Mahābhārata* sia nel *Rāmāyaṇa*. Nel realizzare tale programma, si considerano anche le implicazioni di critica testuale e filologica (Yardi 1986, 1994; Adluri 2013; Adluri, Bagchee 2018), legate all'approccio metodologico del linguaggio formulare e dell'interpolazione (Brockington 1998, Mehendale 2001).

Secondariamente, si tiene conto della classificazione teorica ad opera dei retori, ponendo in rilievo una selezione delle opere più rappresentative dell'*alamkārasāstra*: il corpus didattico-manualistico interamente dedicato allo studio dell'ornamento retorico di senso e suono, distribuite in un arco di tempo che copre circa cinque secoli (VII-XI secolo d.C.)⁴. Nel panorama indologico, tali opere sono tradizionalmente considerate come canoniche, grazie alle particolari riflessioni relative all'ambito del teatro e soprattutto della poesia, che hanno contribuito nei secoli all'evoluzione della letteratura estetica e poetica.

Infatti, benché nel presente contributo si intenda collocare la discussione relativa alla presenza di *alamkāra* nelle opere di Aśvaghōṣa nell'ambito dell'evoluzione del dibattito dei retori e della riflessione estetica, tuttavia, per onestà intellettuale, va specificato che in nessun modo si intende retro-proiettare teoresi e prassi più tarde in un contesto cronologicamente antecedente. Piuttosto, la consultazione di fonti di tale portata è propedeutica alla comprensione del modo in cui la tradizione ha elaborato le principali teorizzazioni sui concetti di *upamā* e *rūpaka*, dei quali Aśvaghōṣa dimostra di fare uso sapiente. È dunque in tal modo che si intende affrontare in diacronia il dibattito sulle

³ Per quanto riguarda le *upamā* in Aśvaghōṣa cfr. Boccali, Pontillo 2010; Kragh 2010; Trynkowska 2019.

⁴ Nel presente articolo si analizzano primariamente le definizioni di *rūpaka* tratte dal *Kāvyaalamkāra* di Bhāmaha (Sastry 1970); dal *Kāvyaadarśa* di Daṇḍin (Belvalkar 1924) e dal *Kāvyaṅprakāśa* di Mammaṭa (Dwivedi 1966).

posizioni teoriche dei retori classici, specialmente in merito all'essenza anche estetica delle varie forme di *alaṃkāra*, nel quale maggiore risalto viene dato ad *upamā* e *rūpaka*, facendo inoltre riferimento al dibattito contemporaneo sulla valenza cognitiva della metafora⁵.

Il presente contributo si configura, pertanto, come un tentativo preliminare di contribuire all'indagine relativa alla reale entità dell'apporto stilistico e retorico del *Saundarananda* (Johnston 1928) e del *Buddhacarita* (Cowell 1893, Johnston 1936), poggiando altresì le sue basi sul paradigma dell'intertestualità, con una particolare attenzione rivolta alle dinamiche del riuso nella letteratura indiana e Buddhista⁶.

2.2. Uso pre-sistematico delle forme di analogia nell'Itihāsa e analisi sincronica della prassi po(i)etica di Aśvaghōṣa

Nell'ambito delle attestazioni epiche di ornamenti che veicolano il senso dell'analogia, un primo esempio è costituito sia dall'analisi condotta da Gonda (1949) sulle testimonianze della similitudine nella letteratura indiana, sia dalla disamina strutturale e formale di Porcher (1978) sulle figure di stile in sanscrito. Successivamente, Sharma (1988 [1964]) propone un'analisi dei principali ornamenti riscontrati nel *Mahābhārata*, offrendone una classificazione semantica e tipologica, in base al tipo di ornamento. Per quanto riguarda il *Rāmāyaṇa*, Brockington (1977) mette in evidenza una predilezione per lo *śabdālaṃkāra*⁷,

⁵ Le principali opere la cui lettura è propedeutica alla presente analisi sono Black 1962, Levin 1977, Lakoff 1993.

⁶ In particolare, si fa riferimento a Freschi, Cantwell (2016) per un focus sul riuso nei testi buddhisti e a Freschi, Maas (2017: 11-24) per alcune recenti considerazioni relative alla dinamica del riuso adattivo. Inoltre, una prima attestazione dell'uso di ornamenti e dello stile Kāvya è già riscontrabile nell'iscrizione studiata da Lassen (1837) di Junagadh ad opera di Rudradāman, collocabile nel 150 d.C. alla medesima altezza cronologica di Aśvaghōṣa (Ollett 2017: 42). Nel II secolo d.C. assistiamo alla graduale codificazione dell'ornamento (*alaṃkāra*) come *device* estetico. In tal senso, Ollett (2019) evidenzia come nei testi pracriti del II d.C. prodotti, rispettivamente, negli imperi Kuṣāṇa (India del Nord) e Sātavāhana (Sud), l'ornamento diventi caratteristico di due approcci differenti all'estetica testuale da parte del Kāvya.

⁷ Cfr. per esempio la definizione di Mazzarino (1983: VIII): «(*śabdālaṃkāra*) [...] puntano sull'aspetto meramente esteriore, o fonico, dell'espressione (schemi

evidenziando da un punto di vista strutturale come, sebbene sia presente un «unsophisticated usage» (Brockington 1977: 442) nella ripetizione dello stesso *upamāna* in similitudini vicine fra loro, al contrario, non mancano attestazioni dove l'*upameya* “comparando” e l'*upamāna* “comparato”⁸ vengono scambiati. Similmente, Vassilkov (2002: 29) rileva nel *Mahābhārata* una derivazione strutturale delle *upamā* di ambito naturale – non propriamente realistiche – dall’immaginario mitologico, che il bardo avrebbe riusato e adattato. Relativamente alle *upamā* attestate, esse sembrerebbero concentrate in un contesto drammatico-emotivo e/o impiegate con funzione formulare. È questo un contesto narrativo che recentemente Così (2007) ha contribuito a discernere, studiandolo in relazione alla funzione della similitudine ivi impiegata e dimostrandone una stratificazione testuale sia nel *Rāmāyaṇa* sia nel *Mahābhārata*. In quest’ultimo, Così rileva come la presenza delle *upamā* sia funzionale a rafforzare un’idea presente lungo tutto il piano narrativo, tanto da supporre che il loro uso coerente dipenda dalla correlazione stessa tra le due opere.

Considerando invece una categorizzazione degli *upamāna* più frequenti, è indubbia la predilezione per le divinità. Sono altresì presenti, anche se in numero inferiore, *upamāna* afferenti all’ambito semantico rituale e sacrificale, mentre per quanto riguarda l’area semantica naturale, nel *Rāmāyaṇa* il fuoco occupa un posto preminente fra gli *upamāna* menzionati (Brockington 1977: 445-446) – soprattutto quando la proprietà comune (*sādhāraṇadharmā*) fra *upameya* e *upamāna* è lo “splendore”. Oltre all’*upamā*, altri ornamenti sono presenti, ma in proporzione nettamente inferiore⁹, soprattutto per quanto pertiene il *rūpaka*, diffuso perlopiù nella forma epitetica classica del composto

allitterativi o di rima, ecc.)». Inoltre, Brockington (1977: 442) traduce il termine *alaṃkāra* con *figures of speech*; tuttavia, seguendo un’osservazione di Sylvain Brocquet in merito alla necessità di essere fedeli al sanscrito, in questa sede si preferisce adottare il traduttore “ornamento”, dal momento che l’italiano “figura retorica” veicola un concetto occidentale.

⁸ Nella comparazione, l’*upamāna* lett. «the object with which anything is compared» è da intendersi come il comparato, mentre l’*upameya* lett. «that which is compared = the subject of comparison» costituisce il comparando (cfr. anche Gerow 1971: 55).

⁹ Cfr. Brockington (1977: 449) per un elenco dettagliato in ordine di frequenza di altri *alaṃkāra*, fra i quali oltre al *rūpaka* spiccano l’*utprekṣā*, l’*atiśayokti* – non specificato se ricorrente nel senso di iperbole o di *metaphora in absentia* – e lo *śleṣa*.

karmadhāraya del tipo *puruṣavyāghra*¹⁰. Altresì il mare è spesso *upamāna* prediletto per l'identificazione con lo *śoka* "dolore", immagine icastica variamente attestata anche nel *Mahābhārata*, nel canone Pāli e reiterata da Aśvaghōṣa – come dimostra lo studio delle occorrenze condotto da Pontillo, Rossi (2003). Inoltre, Kachru (2019: 14) segnala il riuso, da parte di Aśvaghōṣa, di similitudini zoomorfe di sapore epico per la caratterizzazione di Sundarī, la sposa di Nanda (il fratello di Siddhārtha/Buddha) e di Yaśodharā, sposa di Siddhārtha e Gautamī, sua madre putativa¹¹. Per quanto concerne il *rūpaka*, Boccali e Pontillo (2010) ne hanno recentemente studiato l'evoluzione concentrandosi sulla metafora complessa, il *samastavastuviṣayarūpaka*, già presente nei testi vedici. Gli studiosi hanno selezionato attestazioni nel *Mahābhārata* (Pontillo 2010: 111), che Aśvaghōṣa reitera sapientemente nell'ambito di un più ampio portato mitologico, linguistico, testuale e culturale (Rossi 2019, Falqui 2019). Da un punto di vista metodologico, lo studio della dinamica di reiterazione dell'immaginario e delle occorrenze testuali può collocarsi nell'ambito degli studi relativi alle origini del Mahākāvya in versi (*sargabandha*, lett. "unione di canti"), il genere letterario al quale appartengono il *Buddhacarita* e il *Saundarananda*. Infatti, i contributi di Boccali (1999, 2008) e Sudyka (2011) hanno dimostrato l'esistenza di un *continuum* fra Itihāsa e Mahākāvya. Quest'ultimo, infatti, raggiungerà nei secoli un livello di elaborazione e raffinamento rappresentato al suo apice dall'efficacia comunicativa del *muktaka* (Boccali 1999: 259).

A partire dalla prima traduzione in lingua occidentale del primo capitolo del *Buddhacarita* ad opera di Sylvain Lévi (1892) e, successivamente, dall'edizione critica dello stesso da parte di Cowell (1893), sono stati dedicati innumerevoli studi ad Aśvaghōṣa. Questi tendono a collocarsi in un quadro filosofico-storico e letterario quanto più

¹⁰ Per una trattazione dettagliata e innovativa sulla lettura e interpretazione di tale tipologia di composto cfr. Mocci, Pontillo (2019).

¹¹ In *Rāmāyaṇa* 6.23.3 Sītā viene assimilata ad una *kurarī*, "femmina di falco predatore" perché vocalizza lo strazio alla vista del corpo inerte del marito, come farebbe l'animale alla vista del proprio compagno fatto preda. Similmente, l'urlo straziante alla presa di coscienza dell'abbandono da parte dell'amato, è paragonato allo stridio di una femmina di *cakravāka* in *Buddhacarita* 8.60 e *Saundarananda* 6.30, di una *kurarī* in *Buddhacarita* 8.51. Per un fine e accurato *excursus* sull'evoluzione del motivo poetico legato all'immagine del *cakravāka* nella letteratura sanscrita, si rimanda a Pieruccini (2002).

onnicomprendibile possibile, ponendo spesso in primo piano la dimensione filosofico-religiosa¹². Tuttavia, ancora molto rimane da studiare della dimensione di autoconsapevolezza letteraria e delle dinamiche di inquadramento stilistico-letterario, che qualificano Aśvaghōṣa come un *unicum* agli albori della letteratura d'arte Kāvya (Hiltebeitel 2006: 233-235, Olivelle 2008: XVII-XXIII). Il suo peculiare *status* di brahmano convertitosi al Buddhismo (Johnston 1936: XIII-XXIV) lo rende un osservatore privilegiato del patrimonio epico-letterario che lo precede e un promotore eclettico della nuova ideologia buddhista, attraverso strumenti ermeneutici, linguistici e retorici noti ad un pubblico erudito. Lienhard (1984: 165) definisce le opere di Aśvaghōṣa «as a device for religious propaganda» e Olivelle (2008: 396), così come Eltschinger (2013a: 169), interpretano il *Buddhacarita* come un'apologia del dibattito filosofico – caratterizzazione condivisa anche da Salomon (2009: 190) per il *Saundarananda*. È vero altresì che, in ambedue i *Mahākāvya Buddhacarita* e *Saundarananda*, il credo buddhista è proposto in *continuum* con l'ideologia brahmanica – del quale si professa erede, pur oltrepassandola – tanto che la dottrina non è presentata direttamente, ma è la vita del fondatore stesso e la conversione di suo fratello che, elevate ad *exemplum*, diventano “parlanti”. Inoltre, per far sì che il messaggio sia meglio inteso dal suo eruditissimo pubblico cortese, Aśvaghōṣa sovrappone all'immagine – essenzialmente ascetica – di Siddhārtha/Buddha, gli ideali della regalità topica incarnata dai campioni del *dharma* brahmanico quali sono gli eroi del *Mahābhārata* (Hiltebeitel 2006, 2011; Pontillo 2013a; Brocquet 2015).

Il paradigma interpretativo ivi adottato per stabilire il grado di autoconsapevolezza dell'autore è offerto da Tubb e Bronner (2008). Essi presentano la retrospettiva dei retori indiani del XVI secolo rispetto ai grandi modelli dell'*alaṃkāraśāstra*, affermando l'importanza della *ratio* poetica creatrice rispetto alle linee direttrici del passato. Inoltre, evidenziano quanto sia vitale, per una corretta interpretazione storico-letteraria, saper distinguere tra il radicalmente nuovo e ciò che è tale solo a livello normativo. Nel definire l'approccio metodologico messo in

¹² Eltschinger (2013a, 2013b, 2019) ha condotto uno studio approfondito sulle fonti canoniche di Aśvaghōṣa, affermando in ultima sede che, malgrado non si possa correttamente identificare la scuola Buddhista di afferenza di *milieu* proto-Mūlasarvāstivāda, il *Buddhacarita* debba considerarsi un'opera pionieristica, dal punto di vista di alcune tematiche filosofiche trattate.

atto, Tubb e Bronner (2008: 630-632) si avvalgono pertanto della nozione di "autoconsapevolezza". Infatti, la lettura diacronica offerta relativamente al dialogo tra una nuova generazione di retori e quella precedente, propone un punto di partenza per impostare l'analisi che in questa sede si intende condurre. In un certo senso, Aśvaghōṣa può assumere lo status di poeta autoconsapevole proprio per la specificità del genere entro cui si inscrivono le sue opere. Infatti, la peculiarità formale del Mahākāvya e, soprattutto, del *sargabandha* risiede proprio nell'intento dei due poemi, intrinseco al genere stesso fin dall'inizio (Sudyka 2011: 29-30). Il primo *discrimen* che caratterizza il Mahākāvya entro il più ampio movimento Kāvya è il suo appartenere ad una dimensione storico-culturale ben precisa, unica e irripetibile nella storia letteraria indiana, ovvero la dimensione variegata e feconda dell'epica di corte¹³. Peterson (2003) individua le funzioni di competenza del genere Mahākāvya e il suo dialogare diretto e indiretto con l'epica tradizionale, del quale una caratteristica precipua è la finalità estetica realizzata attraverso l'*alaṃkāra*. Gerow (1971: 17), nel trattare – da un punto di vista prettamente logico – le implicazioni retoriche del termine, afferma che, nella tradizione della letteratura tecnica indiana, il concetto di poesia nasce strettamente legato a quello di uso poetico (*viśeṣaṇa*), vincolato una volta per tutte alla forma espressiva più che al contenuto. Ne consegue che, l'uso ripetuto di figure retoriche,

¹³ Si noti anche l'autorevole definizione che lo stesso Daṇḍin fa del genere all'inizio del trattato (*Kāvyaḍarśa* 1.14-18): «*sargabandho mahākāvyaṃ ucyaṭe tasya lakṣaṇam | āśir namaskriyā vastunirdeśo vāpi tan mukham || itihāsakathodbhūtam itarad vā sadāśrayam | caturvargaphalāyattam caturōdāttanāyakam ||* | *nagarārṇavaśailartucandrārṅkodayavarṇanaiḥ | udyānasalilakrīḍāmadhupānaratotsavaiḥ || vipralambhair vivāhaiś ca kumārodayavarṇanaiḥ | mantradūtaprayāṇājīnāyākābhīyudayair api || alaṃkṛtam asaṃkṣiptam rasabhāvanirantaram | sargair anativistīrṇaiḥ śravyavṛttaiḥ susaṃdhibhiḥ ||*» «Composition-in-Cantos is a long poem (Mahākāvya) and its definition is being given [now]: Its opening is a benediction, a salutation, or a naming of the principal theme; It springs from a historical incident or is otherwise based upon some fact; it turns upon the fruition of the fourfold ends and its hero is clever and noble. By descriptions of cities, oceans, mountains, seasons, and risings of the moon or the sun; through sportings in garden or water, and festivities of drinking and love. Through sentiments-of-love-in-separation and through marriages, by descriptions of the birth-and-rise of Princes, and likewise through state-counsel, embassy, advance, battle, and the hero's triumph. Embellished, not too condensed, and pervaded all through with poetic sentiments and emotions; with cantos none too lengthy and having agreeable metres and well-formed joints» (Belvalkar 1924). Cfr. anche Smith (1985: 14) e Peterson (2003: 1).

risponde all'intento secondario del Mahākāvya: la celebrazione della gloria regale, la *śrī*, che va esaltata e resa costantemente attuale – *memento* per i sudditi fedeli del ruolo socialmente attivo del monarca. In tal senso è riconoscibile nel *Buddhacarita* la declinazione in senso buddhista dei motivi topici, celebrativi del potere regale del Mahākāvya, i quali colgono il *royal milieu* (Peterson 2003: 12) che pervade l'intero poema, al contrario definito da Smith (1985: 25) *anti-court epic*¹⁴.

Pertanto, Aśvaghōṣa parrebbe soddisfare sia i criteri paradigmatici posti da Tubb e Bronner (2008) per essere identificato come poeta innovativo – in quanto rielabora la materia epica tradizionale in chiave buddhista servendosi abilmente, sul piano retorico-formale, di un'attiva manipolazione della lingua – sia le premesse tipologiche della medesima cultura indiana¹⁵. Inoltre, tenuto conto delle premesse storico-testuali relative alle attestazioni degli *alaṃkāra* dell'*upamā* e del *rūpaka* nelle fonti epiche alle quali Aśvaghōṣa contestualmente attinge – soprattutto per quanto concerne i valori del *Dharma* e del brahmanesimo¹⁶ –, egli sa farsi *medium* sapiente impiegando la metafora concettuale per veicolare la dinamica di conversione di Nanda, come dimostrato da Covill (2009). La studiosa rende conto di una lettura delle

¹⁴ Smith definisce in tal senso il poema per la presenza del motivo dell'abbandono dei doveri e la rinuncia al regno da parte del Buddha, che sarebbero sintomi di un contrasto culturale che Aśvaghōṣa starebbe così denunciando. Tuttavia, Hildebeitel (2006) e Pontillo (2013a) argomentano effettivamente la plausibile interpretazione del motivo della rinuncia di Siddhārtha in antitesi al rifiuto di essa da parte del padre, come una effettiva risposta di Aśvaghōṣa a un background socio-culturale a lui coevo.

¹⁵ Torella (2008: 19-20) impiega le eloquenti espressioni di "eterno presente spazializzato" e "sincronica stratificazione di presenti" che rendono conto dell'assenza di dinamismo nell'evolversi dell'epistemologia indiana antica e dell'"apparente rifuggire dall'innovazione" che costituisce una condizione esistenziale della più ampia mentalità indiana. Il rapporto con l'innovazione nel mondo indiano è sempre stato visto come un mettere a rischio l'onniscienza e l'autorevolezza della fonte antica; infatti l'India verrebbe «a patti con la storia attraverso la sua virtuale negazione», attribuendo al momento speculativo rappresentato dallo *śāstra* un passo fondamentale della trasmissione del sapere. L'esegesi, nominalmente, si limita ad offrire una lettura che si adatti nel tempo ma di fatto opera un aggiornamento per il contemporaneo.

¹⁶ Ci si riferisce in particolare a quanto evidenziato da Tokunaga (2006) e, successivamente, da Hildebeitel (2006) sui parallelismi strutturali fra alcuni *adhyāya* di *Mahābhārata* XII e il *Buddhacarita*. Si rimanda inoltre anche a Eltschinger (2018) per simili considerazioni concentrate sulla figura di Śuddhodana.

metafore presenti nel *Saundarananda*, da lei definite *root metaphors* (Covill 2009: 6), in qualità di meccanismi retorici vincolati al piano linguistico e paradigmatici del cammino vocazionale di Nanda, così come viene rappresentato icasticamente nel corso dell'intero poema.

L'impiego del *rūpaka* come strumento di manipolazione strutturale del testo rientra tra gli espedienti retorici tipici del Mahākāvya e soprattutto del *sargabandha*, in quanto realizza la sovrapposizione di due referenti, l'*upameya* e l'*upamāna*. Inoltre, da un punto di vista narrativo, Mahākāvya e *sargabandha* condividono una qualità, ovvero l'ampio uso della digressione lirico-descrittiva. Il meccanismo metaforico è un fenomeno poetico altamente produttivo, che aiuta ad espandere a dismisura la narrazione con finalità letterarie e, nel caso di Āśvaghōṣa, didattico-morali. In Āśvaghōṣa la metafora è uno stilema assodato e fecondo, del tipo che Covill (2009: 282) definisce *conceptual metaphors*¹⁷, sottolineandone una funzione quasi "coercitiva" sottesa all'impiego magistrale, concorrendo a toccare le corde dell'intimo sentimento di fede, efficacemente risvegliato nell'uditorio suo contemporaneo.

2.3. Analisi diacronica dei concetti di metafora e similitudine e considerazioni finali

Proponendo ora un motivato salto temporale di alcuni secoli, si presenterà qui di seguito un'analisi diacronica del modo in cui i retori enuclearono le definizioni tecniche degli *alaṃkāra* in oggetto. Tuttavia, è bene evidenziare come in nessun modo si intenda retroproiettare teorie più tarde in un contesto storico antecedente.

A partire da Bharata (*Nāṭyaśāstra* 16.57) notiamo come *upamā* e *rūpaka* vadano via via definendosi sul piano logico e testuale d'impiego:

svavikalpena racitaṃ tulyāvayavalakṣaṇam |
kiñcitsādrśyasampannaṃ yad rūpaṃ rūpakaṃ tu tat ||

Ciò che è prodotto dall'immaginazione del poeta in una forma caratterizzata da parti comparabili e dotata di una parziale somiglianza, questo è il *rūpaka*.

¹⁷ In applicazione della teoria cognitivista di Lakoff, Johnson (1980).

In particolare, in questa prima delineaazione di cosa sia un *rūpaka*, Bharata pone l'accento sul concetto di un *rūpa*, una "forma" o "rappresentazione" creata (*racitam*) da parti (*avayava*) che sono *tulya* "comparabili" e che concorrono a creare una certa somiglianza (*kiñcitsādrśya*). In questo caso, è evidente la denotazione di una relazione logica senza alcuna considerazione formale. I fautori delle differenti interpretazioni sul ruolo logico e retorico del *rūpaka*, sono anche i primi autori dell'epoca classica che hanno avviato la riflessione e la teorizzazione sullo stesso. Difatti, Bhāmaha (VI secolo d.C. ca.) e Daṇḍin (VII d.C. ca.) collocano entro una prospettiva più ampia cosa far rientrare, a posteriori, nel genere Mahākāvya e, da un punto di vista retorico, cosa identificare come *alaṃkāra* – ancora non suddiviso in modo obiettivo in *śabdālaṃkāra* e *arthālaṃkāra*. Con la riflessione critica dei due retori prende il via la grande stagione del Kāvyaśāstra che vedrà raggiungere il culmine con Rudraṭa (metà del IX secolo d.C.)¹⁸.

Ben prima di una delineaazione formale dei principi dello *śāstra* da parte di Rudraṭa, procedendo a ritroso oltre Uḍbhata (il principale commentatore di Bhāmaha) e Vāmana (VIII d.C.), Bronner (2016) attesta non senza interrogativi il divario temporale che sussiste fra le prime luci del genere Mahākāvya – rappresentate dalle opere di Aśvaḥoṣa – e la necessità, da parte degli eruditi indiani, di ordinare e sistematizzare le future norme da seguire ad uso e consumo di una letteratura d'arte di corte¹⁹. In quest'ottica, egli qualifica le due opere come veri e propri manuali per *kavi* "poeti", i due capolavori del genere ai suoi albori: il *Kāvyaḷaṃkāra* di Bhāmaha e il *Kāvyaḷadarśa* di Daṇḍin (Bronner 2012). Sebbene ambedue i trattati vengano definiti da Gerow (1977: 227) come «remarkably similar in point of view, content and purpose», tuttavia il *Kāvyaḷadarśa* si configura – da un punto di vista qualitativo più che formale – come la trattazione in assoluto più

¹⁸ Cfr. Smith (1985: 29) per un giudizio relativo all'evoluzione concettuale sul genere Mahākāvya da parte di Rudraṭa nei confronti di Daṇḍin e Bhāmaha: «[...] Rudraṭa gives what amounts to a generalized picture of the *mahākāvya* as known to him. His prescriptive account relates to what he calls 'invented' [...] as distinct from 'non-invented' or true, historical *mahākāvya*».

¹⁹ Gerow (1977: 29) evidenzia la qualità retorico-stilistica di alcuni passaggi in Aśvaḥoṣa, secoli prima di Kālidāsa, e ne pone in rilievo come, sorprendentemente, si debba attendere circa sei secoli prima di una codificazione degli stilemi.

completa nella tradizione della retorica indiana, affrontando una discriminazione puntuale di oltre trenta tipi differenti di *upamā* e circa una dozzina di *rūpaka* (Covill 2009: 13, Bronner 2010: 228). Tale inventario risulta a momenti così pedissequo e sottile nell'enumerare le diverse tipologie, che talvolta passa inosservata la sottile differenza fra un tipo e l'altro, così estranea al gusto per la sintesi occidentale. Il materiale viene presentato secondo una diversa strutturazione, soprattutto con riguardo all'antiorità tra *upamā* e *rūpaka*; infatti, Bhāmaha avvia il suo trattato in maniera più conforme alla tradizione indigena, partendo dal *rūpaka* per giungere a disquisire dell'*upamā*, la similitudine pensata e considerata come superamento della metafora ma anche come un suo derivato:

Bhāmaha, *Kāvyālaṃkāra* 2.21

upamānena yat tattvam upameyasya rūpyate |
guṇānām samatām dr̥ṣṭvā rūpakam nāma tad viduḥ ||

Il fatto che l'essenza del comparando sia trasformata per mezzo di un comparato, dopo aver percepito la somiglianza delle qualità, si sa che questa ha nome *rūpaka*²⁰.

Daṇḍin, *Kāvyādarśa* 2.66a

upamaiva tirobhūtabhedā rūpakam ucyate |

L'*upamā* [nella quale] la differenza è messa da parte è detta *rūpaka*²¹.

Daṇḍin, operando controcorrente e in un certo senso innovando, conferisce all'*upamā* lo status di ornamento recenziore²², per poi

²⁰ La traduzione di *rūpyate* è coerente con quanto esposto da Pontillo (2015: 164): «in this [n.d.r. buddhist] linguistic-speculative context [...] we could also perhaps advance the hypothesis that the verbal form *rūpyate* [...] actually had the Buddhist sense of 'to be overwhelmed, to be changed into'».

²¹ Il concetto di *bheda* "differenza" è ripreso secoli dopo da Mammaṭa che evidenzia, nella sua enunciazione sul *rūpaka* come la qualità principe della metafora sia in sostanza l'*abhedā* "non-differenza" fra comparando e comparato (*Kāvyaprakāśa* 10.139): «*tadrūpakam abhedo ya upamānopameyayoḥ | atisāmyāt anapahmutabhedayoḥ abhedah ||*» «Il *rūpaka* consiste nella non-differenza fra il comparato e il comparando; la non-differenza [consiste] in un'estrema similitudine fra due oggetti la cui differenza non è negata». Per ulteriori considerazioni sulla poetica di Mammaṭa cfr. Divekar (1927), Gerow (1977: 271-274) e, più recentemente, Cummins (2018).

²² In ogni caso, dal punto di vista logico, la similitudine costituisce la base dei due ornamenti dell'*upamā* e del *rūpaka*.

trattare il *rūpaka* come meccanismo retorico d'acquisizione recente (Gerow 1977: 230). Inoltre, egli prende a modello l'*upamā*, sebbene affronti – alla fine della sua trattazione – il discorso tematico sul *rūpaka*, proponendone una definizione molto precisa²³. Candotti e Pontillo (2017), guardando il testo attraverso la lente della letteratura tecnica grammaticale, rilevano che la lettura del *rūpaka* condotta da Daṇḍin corrisponde, dai punti di vista analitico e logico, alla regola di Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* 2.1.56²⁴. Essa predica la formazione e l'uso del tipo di composto comparativo, prevedendo un soggetto di comparazione misurato e comparato con un altro elemento. Nel caso di Daṇḍin, la mano (*pāṇi-*) e il fior di loto (*padma-*) rappresentano il primo e secondo termine di paragone. Infatti, proprio la tipologia di composto *pāṇipadma*²⁵, che in Daṇḍin viene trattato come un derivato dell'*upamā*, nella grammatica di Pāṇini è invece descritto come un *karmadhāraya* in cui i due elementi sono coreferenti fra loro.

Tuttavia, è rilevante evidenziare come la definizione di Daṇḍin attesti già i primi esempi della tipologia di composto presente anche in Pāṇini, pertanto plausibilmente antico. Inoltre, il retore compie un ulteriore passo in avanti nella riflessione sul *rūpaka*, poiché distingue spontaneamente e precisamente fra *rūpaka* non in composizione (*asamastarūpaka*) e *rūpaka* in composto, ossia costituiti da un sintagma morfologico identificativo (*samastarūpaka*). Sostanzialmente, la differenza dell'apporto di Daṇḍin rispetto alla visione più tradizionale incarnata da Bhāmaha è rappresentata dal concetto – presupposto interpretativo del *rūpaka* – di *āropaṇa* (*ā-√ruh-*), lett. “far montare su”, dunque “sovrapposizione” dell'immagine veicolata dal comparato sul

²³ Cfr. Bronner (2010: 215) che rileva come paradigmatico il fatto che Daṇḍin si focalizzi principalmente sulla similitudine rispetto ad ogni altro *alamkāra*. Altresì, Candotti, Pontillo (2017: 353): «[...] Daṇḍin seems to re-use part of Bhāmaha's terminology, in order to consider the opposition between compounded (*samasta-*) and un-compounded (*vyasta-*) *rūpakas*, and since he puts both kinds of example in parallel, it is self-evident that he analyses the former as endocentric compounds (namely *tatpuruṣas* of the *karmadhāraya* type)».

²⁴ Cfr. Candotti, Pontillo (2017: 367): «A 2.1.56 *upamitam vyāghrādibhiḥ sāmānyāprayoge* [A nominal *pada*] denoting an object which is estimated combines with a nominal *pada* of the list beginning with *vyāghra*, provided that no nominal *pada* denoting a generic property is used, [to derive a *tatpuruṣa karmadhāraya* compound]».

²⁵ Il composto può tradizionalmente essere interpretato come *pāṇir eva asau padmah* (*adaḥ padmam*) lett. “questo loto invero sono mani” e viceversa.

comparando. Il suo apporto si dimostra al contempo molto conservativo, poiché associa gli esempi derivati dalla precedente tradizione dei commentari²⁶ ad una terminologia diversa da quella impiegata da Bhāmaha, il quale, ancora in un certo senso immaturo, non differenzia fra tipologie di *rūpaka* in composto e non in composto (Bronner 2016: 93).

Bhāmaha invece, benché adotti un iter espositivo per certi versi speculare a quello di Daṇḍin, impronta il ragionamento secondo un procedimento più tradizionale, in linea con il portato della tradizione vedica. Inoltre, la sua definizione del *rūpaka* si concentra sul cogliere il *tattva*²⁷, “l'essenza” del comparando e, pur dedicandosi principalmente all'esemplificazione di composti comparativi, «no comment on the specific typology of these compounds is hinted at» (Candotti, Pontillo 2017: 352).

Recentemente Pontillo (2015: 164-168) ha proposto una lettura interpretativa del contesto culturale d'influenza buddhista rappresentato dall'attestazione del verbo *rūpyate*, che non sembra testimoniato prima di Bhāmaha. Infatti, la studiosa non ritiene che il retore possa esser stato influenzato dal *Nāṭyaśāstra* nell'intuire tale definizione, a causa di differenze concettuali. Invece, focalizzare l'attenzione sul portato buddhista, dimostrerebbe analogie di prospettive ermeneutiche. Soprattutto la riflessione sul *tattva*, si dimostra produttiva nell'enucleare un concetto di *rūpaka* biunivoco. Infine, Gerow (1971: 25) riconosce Bhāmaha inferiore, se non primitivo, rispetto a Daṇḍin, perché interpreta il suo tentativo di mettere a sistema i meccanismi di figurazione, come intenzione di farne una collezione.

Concentrandosi invece sul momento cognitivo, Covill (2009: 20) prima sul piano della prassi poetica, e Pontillo (2013b: 15) poi sul piano della teoria poetica, hanno evidenziato come sia coerente e quanto

²⁶ Si fa riferimento agli esempi dell'identificazione in forma di sintagma e quella del composto, più sintetica ma più efficace da un punto di vista dell'immaginario e della comunicazione icastica tipica del Kāvya.

²⁷ Altresì “realtà”. Secondo Black (1962) non si può concepire il linguaggio come specchio della realtà, ma esso si conforma, di volta in volta, all'esperienza che si fa della stessa. Una lettura cognitivista dei passi tecnici dei retori dell'epoca classica dello *śāstra* può essere funzionale ad un'analisi diacronica puntuale e a focalizzare il nodo interpretativo di lunga data sulla polarizzazione concettuale della discriminazione tra *upamā* e *rūpaka*.

possa risultare fruttuoso avvantaggiarsi, entro il più ampio dibattito degli *śāstrin* concernente il *rūpaka*, delle teorie della linguistica cognitiva sulla metafora. In particolare – per quanto riguarda la tipologia della metafora concettuale (Covill 2009: 20, Pontillo 2013b: 15) – risulta possibile applicare le teorie cognitive alla teoretica propugnata dal *Kāvyaśāstra* di Daṇḍin, attraverso l'esemplificazione del concetto di *samādhī* (*Kāvyaśāstra* 1.100), ovvero una «superimposition of the attributes of one object on another» (Pontillo 2013b: 18), laddove gli attributi riguardino un'azione (*kriyā*). Nel retore, il *samādhī* non è trattato nella sezione relativa agli *alamkāra*, ma inserito fra le qualità (*guṇa*) che devono governare un buon componimento poetico. Ciò si dimostra coerente con l'applicazione del concetto cognitivista di Lakoff (1993) *source-to-target-mapping*, ovvero corrispondenze proprie dell'espressione metaforica che pertengono, rispettivamente, all'ambito del comparando (*source domain*) e a quello del comparato (*target domain*). Dunque, dato per buono il valore di "uso metaforico/ordinario" di *samādhī* si può arguire come questo non sia solo un *guṇa* ma anche un dispositivo stilistico «becoming a mark of good poetry, according to the *alamkāra-śāstra*-authors» (Pontillo 2013b: 21), che attesta un *continuum* fra uso creativo e convenzionale della metafora.

A conclusione della discussione sopramenzionata sul ruolo della metafora come partecipante attivo al momento cognitivo, e soprattutto, dell'interpretazione che di tale valenza hanno offerto le opere tecnico-retoriche dei primi autori fin dagli albori del genere, si ritiene che l'esemplificazione della questione sia propedeutica alla comprensione di quanto l'uso del *rūpaka* da parte di Aśvaghōṣa si possa coerentemente inquadrare in questi presupposti teorici. Altresì, le osservazioni proposte possono aiutare ad interpretare l'autore come un precursore attivo nel servirsi della retorica, non solo come espediente, ma soprattutto come mezzo di conoscenza (*pramāṇa*).

A tal riguardo già Covill (2009) ha dimostrato come nel *Saundara-nanda* le metafore impiegate siano orientate a creare una rete che segue il filo conduttore della conversione di Nanda. Ancor più, si ritiene che, nel *Buddhacarita*, la catalogazione dei *samastarūpaka* confermi, a ragione, la precisa volontà di Aśvaghōṣa di vincolare in un piano tridimensionale le tre rette dell'uso grammaticale²⁸, retorico e

²⁸ Johnston (1936: LXVII) è scettico su un'aderenza assoluta e intenzionale da parte di

concettuale/dottrinale²⁹. Il fine ultimo sarebbe, pertanto, connotare la figura di Siddhārtha/Buddha alludendo al sostrato culturale epico dell'asceta-guerriero³⁰.

Riassumendo quanto visto fin qui, non è inverosimile, da un punto di vista storico-letterario, leggere Aśvaghōṣa come poeta autoconsapevole delle potenzialità semantiche degli ornamenti legati all'analogia. Infatti, nell'autore il modello epico è: rielaborato sul piano del genere, in chiave poetica (riduzione del numero di versi e delle digressioni tipiche dei grandi poemi antichi dalla funzione enciclopedica); adattato in maniera funzionale – sul piano dei contenuti – alla narrazione intesa a veicolare il messaggio buddhista; manipolato sul piano linguistico, perché non esita a stabilire un collegamento intertestuale con il contesto del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa* attraverso l'uso retorico della metafora, per stabilire una fitta rete di giochi allusivi, capaci di stimolare l'interesse del pubblico "sfidandolo" a ricordare e associare idee e immagini³¹.

Aśvaghōṣa alle regole di Pāṇini, ma non esclude la possibilità di un rapporto diretto con la fonte: «We do not know on what grammar he relied, but if it is not surprising to find that as an Easterner he does not adhere strictly to the principles of Pāṇini, different grammars can only differ in minor matters, such as whether certain variant forms or constructions are allowable or not, and consequently when he parades his knowledge of abstruse rules of grammar, we can often find them in the *Aṣṭādhyāyī*».

²⁹ Cfr. Boccali, Pontillo (2010: 117-118): «As A. K. Warder (*ibid.*) states, and as in part we have already mentioned, the two *mahākāvya*-s of Aśvaghōṣa contain numerous examples of *samasta* and of other very interesting forms of complex metaphors (and of similes [...]). [...] Of extreme interest, we would say, to broaden the subject, are two examples of *alamkāra* that we found which constitute a form of transition, or perhaps rather of fusion, between the *samastaviśaya*- (*upamā*) and the true *śleṣa*».

³⁰ Si consideri, per esempio, il confronto fra il *samastarūpaka śiṃhagati*- passo leonino in *Buddhacarita* 1.15 e i riferimenti incrociati ricorrenti in *Mahābhārata* 1.180.20 e 2.68.23 (Falqui 2019: 41-42).

³¹ A tal proposito, si veda il confronto fra il *samastarūpaka bāṣpapatodābhīhata*- colpito dal pungolo [che sono le] lacrime in *Buddhacarita* 9.1 e il composto similmente strutturato *vākyapatodābhīhata*- colpito dal pungolo [che sono le] parole in *Mahābhārata* 142*.4 dopo 1.2.156, verso espunto dall'edizione critica (Falqui 2019: 49).

Bibliografia

Letteratura primaria

- ARA BANHATTI NARAYANA D. (1982) [1925], *Kāvyaḷamkāra-samīgraha of Udbhaṭa: with the Commentary, the Laghuvṛitti of Indurāja*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, Bombay Sanskrit and Prakrit Series 79.
- BELVALKAR SHRIPAD K. (ed.) (1924), *Kāvyaḷadarśa of Daṇḍin: Sanskrit Text and English Translation*, Poona, The Oriental Book-Supplying Agency.
- BHATT GOVINDALĀLA H. et al. (eds.) (1960-1975), *The Vālmiki-Rāmāyaṇa: Critically Edited for the First Time*, Baroda, Oriental Institute.
- COWELL EDWARD B. (ed.) (1893), *The Buddha-Karita of Asvaghosha*, Oxford, Clarendon.
- DWIVEDI RAM C. (1966), *The Poetic Light: Kāvyaḷprakāśa of Mammaṭa, Text with Transl. and Sampradāyaprakāśinī of Śrīvidyācakravartin*, Delhi, Motilal Banarsidass, vol. 1, ullāsas 1-6.
- INGALLS DANIEL H. H. (trans.) (1990), *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with Locana of Abhinavagupta*, Cambridge-London, Harvard University Press, Harvard Oriental Series.
- JOHNSTON EDWARD H. (ed.) (1928), *The Saundarananda of Aśvaghosā: Critically Edited, with Notes*, Oxford, Oxford University Press, Panjab University Oriental Publications.
- (ed.) (1936), *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Calcutta, Baptist Mission, Panjab University Oriental Publications 32, Cantos I to XIV.
- KHRISHNAMOORTHY KERALAPURA (ed.) (1977), *The Vakrokti-jīvita of Kuntaka, Critically Edited with Variants, Introduction, and English Translation*, Dharwad, Karnatak University.
- LÉVI SYLVAIN (1892), "Le Buddhacarita d'Aśvaghosā", *Journal asiatique* 8.19, 201-236.
- MAZZARINO VINCENZINA (trad.) (1983), *Dhvanyāloka: i principi dello dhvani*, Torino, Einaudi, Nuova universale Einaudi.

- OLIVELLE PATRICK (trans.) (2008), *Life of the Buddha by Āśvaghōṣa*, New York, New York University Press, JJC Foundation, The Clay Sanskrit Library.
- RAMAKRISHNA KAVI MĀNAVALLI (ed.) (1926-1964), *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni with the Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya*, Vaddara, Oriental Institute, Gaekwad's Oriental Series 36.
- SASTRY NAGANATHA (ed.) (1970), *Kavyalankara of Bhamaha*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- SUKTHANKAR VISHNU S. et al. (eds.) (1933-1971), *The Mahābhārata: for the First Time Critically Edited*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.

Letteratura secondaria

- ADLURI VISHWA (ed.) (2013), *Ways and Reasons for Thinking about the Mahābhārata as a Whole*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.
- ADLURI VISHWA, JOYDEEP BAGCHEE (eds.) (2018), *Philology and Criticism: A Guide to Mahābhārata Textual Criticism*, London-New York, Anthem, Cultural, Historical, and Textual Studies of South Asian Religions.
- BLACK MAX (1962), *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press.
- BOCCALI GIULIANO (1999), "Anti-Narrative Tendencies in Indian Classical Literature", in Alfredo Cadonna (ed.) *India, Tibet, China. Genesis and Aspects of Traditional Narrative*, Firenze, Olschki, *Orientalia Venetiana* 7, 257-268.
- (2008), "The Incipits of Classical Sargabandhas", in Walter Slaje (ed.), *Śāstrārambha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, Wiesbaden, Harrassowitz, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 62, 103-205.
- BOCCALI GIULIANO, PONTILLO TIZIANA (2010), "The Background of the Samastavastuviṣayarūpaka and its Importance in Early Kāvya", *Pandanus* 10: *Nature in Literature, Art, Myth and Ritual* 4.1, 109-138.
- BROCKINGTON JOHN L. (1977), "Figures of Speech in the Rāmāyaṇa", *JAOS* 97.4, 441-459.
- (1998), *The Sanskrit Epics*, Leiden, Brill, *Handbuch der Orientalistik*.
- BROCQUET SYLVAIN (2015), "Le mot *dharma* dans le *Buddhacarita*. Polysémie et rhétorique de la conversion", in Mireille Loubet, Didier Pralon (a cura di), *Poikiloï Karpoi. Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, *Héritages Méditerranéens*, 283-311.

- BRONNER YIGAL (2010), *Extreme Poetry: The South Asian Movement of Simultaneous Narration*, New York, Columbia University Press, South Asia Across the Disciplines.
- (2012), "A Question of Priority: Revisiting the Bhāmaha-Daṇḍin Debate", *JIP* 40, 67-118.
- (2016), "Understanding Udbhāṭa: The Invention of Kashmiri Poetics in the Jayāpīḍa Moment", in Eli Franco, Isabelle Ratié (eds.), *Around Abhinavagupta. Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century*, Berlin, LIT, Leipziger Studien zu Kultur und Geschichte Süd- und Zentralasiens 6, 81-147.
- CANDOTTI MARIA PIERA, PONTILLO TIZIANA (2017), "Late Sanskrit Literary Theorists and the Role of Grammar in Focusing the Separateness of Metaphor and Simile", *JIP* 45.2, 349-380.
- COSI VITA A. (2007), "The Function of Similes within the Rāmāyaṇa and Mahābhārata: Parallel Features and Differences between the Two Sanskrit Epics", Ph.D. dissertation, Edinburgh, University of Edinburgh.
- COVILL LINDA (2009), *A Metaphorical Study of Saundarananda*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- CUMMINS PATRICK T. (2018), "Melting Ornaments into Fetters and Chains: Mammaṭa's Reclassification of the Poetic Ornaments", *JSIH* 1.2, 133-154.
- DIVEKAR H. R. (1927), "The Dual Authorship of the Kavya-Prakasa", *JRAS* 59.3, 505-520.
- ELTSCHINGER VINCENT (2013a), "Aśvaghōṣa and His Canonical Sources II. Yaśas, the Kāśyapa Brothers and the Buddha's Arrival in Rājagṛha (*Buddhacarita* 16.3–71)", *JLABS* 35.1-2, 171-224.
- (2013b), "Aśvaghōṣa and His Canonical Sources I: Preaching Selflessness to King Bimbisāra and the Magadhans (*Buddhacarita* 16.73–93)", *JIP* 41.2, 167-194.
- (2018), "Aśvaghōṣa on Kings and Kingship", *IJJ* 61, 311-352.
- (2019), "Aśvaghōṣa and His Canonical Sources (III): The Night of Awakening (*Buddhacarita* 14.1–87)", *JIP* 47, 195-233.
- (2020), "The 'Dhyāna-Master' Aśvaghōṣa on the Path, Mindfulness, and Concentration", in Cristina Pecchia, Vincent Eltschinger (eds.), *Mārga, Paths to Liberation in South Asian Buddhist Traditions*, Vienna, Austrian Academy of Sciences, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse, 99-176.
- FALQUI DILETTA (2019), "A Possible Deliberate Mahābhārata-echo in the Imagery of the *Buddhacarita* Compounded-*rūpakas*", *Rhesis Literature* 10.2, 33-55.
- FRESCHI ELISA, CANTWELL CATHY (2016), "Introduction: Reuse and Intertextuality in the Context of Buddhist Texts", *Buddhist Studies Review* 33.1-2, 1-7.

- FRESCHI ELISA, MAAS PAUL A. (eds.) (2017), *Adaptive Reuse: Aspects of Creativity in South Asian Cultural History*, Wiesbaden, Harrassowitz, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 101.
- GEROW EDWIN (1971), *A Glossary of Indian Figures of Speech*, Mouton, The Hague Paris, Publications in Near and Middle East Studies.
- (1977), *Indian Poetics*, Wiesbaden, Harrassowitz, A History of Indian Literature.
- GONDA JAN (1949), *Remarks on Similes in Sanskrit Literature*, Leiden, Brill, Orientalia Rheno Traiectina.
- HILTEBEITEL ALF (2006), "Aśvaghosa's Buddhacarita: The First Known Close and Critical Reading of the Brahmanical Sanskrit Epics", *JIP* 34, 229-286.
- (2011), *Dharma: Its Early History in Law, Religion and Narrative*, New York, Oxford University Press.
- KACHRU SONAM (2019), "After the Unsilence of the Birds: Remembering Aśvaghosa's Sundarī", *Journal of Indian Philosophy* 47, 298-312.
- KRAGH ULRICH T. (2010), "Of Similes and Metaphors in Buddhist Philosophical Literature: Poetic Semblance through Mythic Allusion", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73.3, 479-502.
- LAKOFF GEORGE (1993) "The contemporary theory of metaphor", in Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 202-251.
- LAKOFF GEORGE, JOHNSON MARK (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago-London, Chicago University Press.
- LASSEN CHRISTIAN (1837), *Institutiones linguae practicae*, Bonn, Koenig & Van Borcharen.
- LEVIN SAMUEL R. (1977), *The Semantics of Metaphor*, Baltimore-London, The John Hopkins University.
- LIENHARD SIEGFRIED (1984), *A History of Classical Poetry Sanskrit-Pali-Prakrit*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz.
- MEHENDALE MADHUKAR A. (2001), "Interpolations in the Mahābhārata", *ABORI* 82.1-4, 193-212.
- MOCCI DAVIDE, PONTILLO TIZIANA (2019), "Predication in Aṣṭādhyāyī 2.1.56. Syntactic Analysis of a Karmadhāraya Compound", *Aevum* 1, 3-38.
- OLLETT ANDREW (2017), *Language of the Snakes: Prakrit, Sanskrit, and the Language Order of Premodern India*, Oakland, University of California Press.
- (2019), "Making it Nice: Kāvya in the Second Century", *JIP* 47, 269-287.
- PETERSON INDIRA V. (2003), *Design and Rhetoric in a Sanskrit Court Epic: The Kirātārjunīya of Bhāravi*, Albany, State University of New York Press.
- PIERUCCINI CINZIA (2002), "The Cakravaka Birds: History of a Poetic Motif", *Pandanus '01: Research in Indian Classical Literature*, 85-105.
- PONTILLO TIZIANA, ROSSI PAOLA M. (2003), "The Sea-images in Pre-Kāvya Literature: The Relationship between Mahābhārata and Pāli Buddhist

- Canon Occurrences”, *Pandanus '03: Nature Symbols in Literature*, 167-214.
- PONTILLO TIZIANA (2013a), “The Debate on Asceticism as a Permanent Choice of Life: Some Late Clues from Mahākāvya”, *Cracow Indological Studies* 15, 169-189.
- (2013b), “The Samastavastuviṣayarūpaka between Śāstric and Literary Tradition. The Questioned Separateness between Metaphor and Simile”, in Giuliano Boccali, Elena Mucciarelli (eds.), *Stylistic Devices in Indian Literature and Arts*, Milano, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Monduzzi Editoriale, Quaderni di Acme, vol. 135, 13-36.
- (2015), “A Dense Definition of Rūpaka. What Does Rūpyate Mean in Bhāmaha’s Kāvyaḷaṃkāra 2.21?”, in Upender Rao (ed.), *Sanskrit Studies*, New Delhi, Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University, D.K. Printworld, vol. 4, *samvat* 2071-72 (CE 2014-15), 145-168.
- PORCHER MARIE-CLAUDE (1978), *Figures de style en Sanskrit. Théories des Alaṃkārasāstra: Analyse de poèmes de Veṅkaṭādhvarin*, Paris, Collège de France, Publications de L’Institute de Civilisation Indienne 45.
- ROSSI PAOLA M. (2019), “The Poetical Strategy of Aśvaghōṣa: The Brahmanical Image of *phena* ‘Foam’ in a Doctrinally Inspired Buddhist Poetry”, *Rhesis Literature* 10.2, 91-111.
- SALOMON RICHARD (2009), “Aśvaghōṣa’s Saundarananda IV-VI. A Study in the Poetic Structure of Buddhist Kāvya”, *IJ* 52, 179-196.
- (2019), “The Sincerest Form of Flattery: on Imitations of Aśvaghōṣa’s Mahākāvya”, *JIP* 47, 327-340.
- SHARMA RAM K. (1988) [1964], *Elements of Poetry in the Mahābhārata*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- SMITH DAVID (1985), *Ratnākara’s Haravijaya: An Introduction to the Sanskrit Court Epic*, Delhi, Oxford University Press, Oxford University South Asian Studies Series.
- SUDYKA LIDIA (2011), “Ucchvāsa, Sarga and Lambha: Text Divisions in Sanskrit Poems (Mahākāvya)”, *Cracow Indological Studies* 13, 15-39.
- TIEKEN HERMAN (2010), “Aśvaghōṣa and the History of Allegorical Literature in India”, in Eli Franco, Monika Zin (eds.), *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Bhairawa-Rupandehi, Lumbini International Research Institute, 993-997.
- TOKUNAGA MUNEO (2006), “Buddhacarita and Mahabharata: A New Perspective”, *JIS* 18, 135-145.
- TORELLA RAFFAELE (2008), *Il pensiero dell’India: un’introduzione*, Roma, Carocci.
- TRYNKOWSKA ANNA (2019), “The Metaphor of Boundary Crossing in Classical Sanskrit Literature”, *Cracow Indological Studies* 21.2, 225-237.

- TUBB GARY, BRONNER YIGAL (2008), "Vastutas tu: Methodology and the New School of Sanskrit Poetics", *Journal of Indian Philosophy* 36.5-6, 619-632.
- VANDAELE JEROEN (2021), "Cognitive Poetics and the Problem of Metaphor", in Wen Xu, John R. Taylor (eds.), *The Routledge Handbook of Cognitive Linguistics*, New York, Routledge, 450-483.
- VASSILKOV YAROSLAV (2002), "The Mahābhārata Similes and Their Significance for Comparative Epic Studies", *Rocznik Orientalistyczny* 54.1, 13-32.
- WARDER ANTHONY K. (1972), *Indian Kāvya Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- YARDI MADHUKAR R. (1986), *The Mahābhārata, Its Genesis and Growth: A Statistical Study*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, Research Unit Series 7.
- (1994), *The Rāmāyana, Its Origin and Growth: A Statistical Study*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, Bhandarkar Oriental Series 26.

3. Zhang Jinglu e la prima, dimenticata, storia della narrativa cinese

Silvia Nico

3.1. Introduzione

Relativamente al periodo storicamente e socialmente complesso, oltre che culturalmente assai fecondo, dei primi decenni del Novecento, la ricerca accademica si è tradizionalmente quasi sempre concentrata sullo studio dei cambiamenti occorsi alla narrativa e al mutamento della concezione stessa di questo genere letterario, considerato secondario e non degno di nota in età imperiale. La riscoperta e l'affermazione della narrativa, e successivamente la preminenza del realismo e della narrativa politicamente impegnata, sono senz'altro aspetti rilevanti nell'ambito dello sviluppo letterario del tempo, ma non rappresentano l'unica espressione culturale significativa di quel periodo; in anni recenti, infatti, alcune ricerche si sono sviluppate in direzioni diverse, cercando di offrire una prospettiva più ampia e un quadro più rappresentativo della complessità di un ambiente intellettuale variegato e non interpretabile con la sola attività di rivalutazione, traduzione e produzione della narrativa¹.

Una tra le novità più significative del periodo a lungo ignorata dagli studi critici è la comparsa di numerose storie letterarie, opere pubblicate durante i primi anni del Novecento che descrivono la nascita, lo sviluppo e la storia della letteratura cinese. In Cina non erano mai stati prodotti fino a quel momento volumi di così ampio respiro antologico (Qian 1993), anche se non mancano illustri esempi di trattazioni

¹ Tra i numerosi studi dedicati ad una reinterpretazione del Movimento del 4 maggio si rimanda a Denton (1996), Doleželová-Velingerová, Král (2001) e Hockx (2003).

di critica letteraria, tra cui si distingue sicuramente il *Wenxin diaolong* 文心雕龙 di Liu Xie 刘勰 (465 ca.-521 ca.)². Le prime storie della letteratura cinese vennero redatte non da autori cinesi, ma da studiosi europei e giapponesi, come nel caso della *Ocherk istorii kitaiskoi literatury* (Lineamenti di storia della letteratura cinese), compilata dal russo Vasil'ev Vasilii Pavlovich (1818-1900) nel 1880, oggi riconosciuta come la prima storia di quella letteratura. In Giappone videro la luce per prime la *Shina bungakushi* 支那文学史 (Storia della letteratura cinese) di Sasaki Rinpu 笹川種郎 (1870-1949) nel 1898, la *Shina bungakushi ko* 支那文学史稿 (Profilo storico della letteratura cinese) di Fujita Toyohachi 藤田豊八 (1869-1929) del 1897 circa e la *Shina bunkgakushi* 支那文学史 (Storia della letteratura cinese) di Kojo Teikichi 古城貞吉 (1866-1949) del 1897 (Casalin 2017). In Europa, nel 1901 venne pubblicata la *History of Chinese Literature* del professore inglese Herbert Giles (1845-1935), e nel 1902 la *Geschichte der Chinesischen Literatur* del sinologo tedesco Wilhelm Grube (1855-1908) (Idema, Haft 2008; Casalin 2017).

Le opere di storiografia letteraria in Cina cominciarono ad essere scritte, almeno inizialmente, per motivi prettamente pratici: alla fine dell'Ottocento erano stati inaugurati i primi istituti universitari di stampo moderno, pertanto c'era necessità di fornire agli studenti materiali didattici per le materie curriculari (Li 2010), e la letteratura cinese non faceva eccezione.

Si è discusso a lungo su quale possa essere stata la prima storia letteraria scritta in Cina (Casalin 2017), e pur essendo questa una questione ancora aperta, quello che interessa evidenziare in questa sede è la quasi totale assenza in queste opere di qualsivoglia riferimento alla narrativa, nonostante negli anni in cui queste vennero scritte ne fosse già iniziato un lento processo di rivalutazione sul piano intellettuale, dettato anche dal grande successo di natura commerciale che la narrativa aveva cominciato a riscuotere a partire dagli anni a cavallo tra Ottocento e Novecento.

Il mancato riconoscimento della narrativa all'interno delle prime opere di storiografia letteraria cinese fu probabilmente dovuto a ragioni ideologiche: i primi studiosi che compilarono le storie letterarie

² Il *Wenxing diaolong* è generalmente considerato un'opera di critica letteraria in quanto al suo interno l'autore ha analizzato in maniera sistematica i temi e i generi della letteratura cinese (cfr. Cai 2000). In italiano cfr. la traduzione di Lavagnino (2013).

avevano una formazione di stampo tradizionale e potrebbero avere quindi deciso di ignorare il genere. Le ragioni di questa esclusione potrebbero tuttavia avere anche un carattere più pratico, riconducibile alla difficoltà di reperire fonti originali adatte a ricostruire la storia e l'evoluzione del genere (Lee 1987: 28).

Si è a lungo pensato che il primo testo di questo tipo sia stata l'opera *Zhongguo xiaoshuo shilüe* 中国小说史略 (Breve storia della narrativa cinese) di Lu Xun, il quale nella prefazione scrisse che trattazioni simili non sarebbero esistite prima della pubblicazione del suo volume:

中国之小说自来无史；有之，则先见与外国人所作之中国文学史中，而后中国人所作者中亦有之，然其量皆不及全书什一，故于小说仍不详。Non c'è mai stata una storia della narrativa cinese se non nelle storie della letteratura cinese scritte dagli stranieri; in seguito sono state inserite anche negli scritti cinesi, tuttavia lo spazio dedicato alla narrativa è molto limitato (Lu 2014 [1923]: 2)

L'opera di Lu Xun è senz'altro rimarchevole, la fama dell'autore e una rigorosa attività di ricerca hanno permesso alla *Zhongguo xiaoshuo shilüe* di essere considerata una storia letteraria autorevole fino ai giorni nostri. Il volume si apre con una dissertazione sulle origini della narrativa, fatte risalire, in assenza di prove documentali, alla mitologia (*shenhua* 神话) e alle leggende (*chuanshuo* 传说) non scritte e si chiude con la narrativa del tardo periodo Qing, in una trattazione che si sviluppa in diciotto capitoli. L'opera, alla quale Lu Xun probabilmente lavorò per anni, uscì nel 1923; tuttavia, diversamente da quanto affermato dallo stesso autore nella Prefazione, in realtà già nel 1920 era stato pubblicato un volume interamente dedicato alla narrativa. In base alle nostre conoscenze attuali, il primato a lungo riservato al volume di Lu Xun va quindi riconosciuto a Zhang Jinglu 张静庐 (1898-1969). Nel 1920, infatti, era apparsa la *Zhongguo xiaoshuo shi dagang* 中国小说史大纲 (Lineamenti di storia della narrativa cinese), a sua firma. In queste pagine, per ragioni di spazio, non verrà affrontata un'accurata comparazione tra i due testi perché molto diversi tra loro (li accomuna solo il titolo e la finalità). L'obiettivo, piuttosto, sarà presentare un testo sconosciuto che, seppur carente nell'accuratezza rispetto al volume di Lu Xun, ha il merito di essere la prima storia della letteratura cinese.

Nonostante sia stato un letterato attivo nella scena culturale del periodo, Zhang Jinglu è una personalità sulla cui vita si hanno poche informazioni. Durante il periodo del 4 maggio fu giornalista e scrittore, ma viene ricordato prevalentemente per la sua attività di editore letterario (Su 2002, Chen 2012)³. La pubblicazione di una storia della narrativa cinese rappresenta pertanto un *unicum* nel suo percorso intellettuale. Il volume dovette sicuramente ricevere riscontro positivo e interesse da parte dei circoli intellettuali del periodo vista la ristampa con approfondimenti e aggiunte che apparve appena sette mesi dopo la prima pubblicazione (Chen 1986), ma è stato successivamente trascurato dato che già negli anni '70 divenne molto difficile da reperire (Chen 1986)⁴.

3.2. La *Zhongguo xiaoshuo shi dagang* 中国小说史大纲 (Lineamenti di storia della narrativa cinese)

Come ci suggerisce la parola *dagang* 大纲 (lineamenti) all'interno del titolo, la *Zhongguo xiaoshuo shi dagang* non è un'opera che abbia pretesa di completezza e va intesa come una guida alla storia della narrativa cinese. Contrariamente a quanto fatto da Lu Xun nella sua storia della letteratura, l'autore non vi riporta passi o citazioni delle opere menzionate, ma solamente i nomi degli autori e i titoli degli scritti ritenuti importanti per la trattazione. L'opera è estremamente sintetica, essa è infatti costituita di sole ottantuno pagine, le cui prime trentuno altro non sono che cinque introduzioni, scritte rispettivamente da Wang Wuwei 王无为 (?-?), Wang Jing 王靖 (?-?), Zhou Jianyun 周剑云 (1893-1969 ca.), Cai Xiaozhou 蔡晓舟 (1855-1933) e dall'autore stesso.

La *Zhongguo xiaoshuo dagang* è divisa in cinque capitoli (*juan* 卷) e dodici paragrafi (*zhang* 章), strutturati come segue:

1. *Xiaoshuo de dingyi yu xingzhi* 小說的定義與性質 (Definizione e

³ Zhang Jinglu fu anche autore del volume *Zhongguo jindai chuban shiliao chu bian* 中国近代出版史料出编 (1957), una ricerca sulla storia dell'editoria cinese dal 1862 al 1949.

⁴ Per la disamina qui condotta ci si è serviti della prima edizione custodita nel fondo dei libri rari della Beijing daxue 北京大学 (Università di Pechino).

caratteristiche della narrativa), contenente tre paragrafi sulla denominazione della narrativa (*xiaoshuo de mingcheng* 小說的名稱), sul suo senso (*xiaoshuo de yiyi* 小說的意義) e infine sulle sue caratteristiche (*xiaoshuo de xingzhi* 小說的性質);

2. *Xiaoshuo de yange* 小說的沿革 (Evoluzione della narrativa) è il capitolo che si concentra esclusivamente sulla narrativa cinese e sul suo sviluppo storico. Anche questo capitolo è suddiviso in tre paragrafi che trattano il periodo embrionale della narrativa (*xiaoshuo de peitai shiqi* 小說的胚胎時期), la fase di evoluzione del *xiaoshuo* (*xiaoshuo de yanjin shiqi* 小說的演進時期) e la fase di fioritura della narrativa (*xiaoshuo de fada shiqi* 小說的發達時期);

3. *Xiandai de xiaoshuo sichao* 現代的小說思潮 (Correnti attuali della narrativa) è suddiviso in due paragrafi, il primo tratta della ricezione della narrativa europea ed americana in Cina (*Ou Mei xiaoshuo ru Hua shi* 歐美小說入華史) ed il secondo si occupa delle correnti della narrativa contemporanea (*xiandai xiaoshuo sichao* 現代小說思潮);

4. *Xiaoshuo de paibie yu zhonglei* 小說的派別與種類 (Correnti e generi della narrativa), suddiviso in due paragrafi, uno che si occupa delle correnti (*xiaoshuo de paibie* 小說的派別) e uno dei generi (*xiaoshuo de zhonglei* 小說的種類);

5. *Chuanqi yu tanci lüeyan* 傳奇與彈詞略言 (Breve discussione sui *chuanqi* e i *tanci*), il capitolo finale, è diviso in due paragrafi. Il primo si occupa dei *chuanqi*, genere molto popolare in Cina a partire dall'epoca Tang 唐 (618-907) ed il secondo dei *tanci*, genere che alterna prosa e poesia, accompagnate da composizioni musicali sviluppatosi a partire dalla prima metà del XVII secolo. L'autore dedica un discorso a parte per questi due generi, non facendo mistero di alcuni dubbi nutriti, durante la stesura del suo lavoro, se poter considerare queste forme letterarie appartenenti alla narrativa.

La trattazione di Zhang Jinglu si apre con una frase che riporta le definizioni in inglese, quasi a suggerirci che per la costruzione del proprio apparato critico abbia usato delle fonti in lingue straniere:

小說，英文為 Novel and nouvelle，在中國沒有考慮 [...]。

Il *xiaoshuo*, chiamato in inglese *Novel and nouvelle*, in Cina non è stato esaminato (Zhang 1920: 1).

In seguito, nella stessa pagina, riporta la definizione fornita da Liu Xin 劉歆 (50 a.C.-23 d.C.), quasi a voler tracciare la genealogia del suo lavoro richiamandosi al “classico”, all'autorità per eccellenza di questo genere della critica letteraria, e al contempo fornendo al lettore cinese un contesto più familiare:

劉歆七略列小說於第十，曰「小說家者流，蓋出自稗官；街談巷語，道塗聽說者之所造也」。

Liu Xin nella sua opera *Qi Lüe* elenca il *xiaoshuo* al decimo posto e afferma: «i narratori provengono per lo più dalle fila dai funzionari minori, scrivono ispirandosi ai discorsi uditi lungo vicoli e strade» (Zhang 1920: 1).

Nelle righe successive Zhang si concentra sulla formazione del termine *xiaoshuo*, avvenuta durante il periodo degli Stati Combattenti (475-221 a.C.) e la sua prima occorrenza del termine contenuta nel *Zhuangzi* 庄子. Sulla prima testimonianza del termine *xiaoshuo* tutti gli studiosi di letteratura cinese convergono (Zhang 2010: 85-92), mentre, come si vedrà in seguito, sono in pochi a sostenere che il *Zhuangzi* stesso sia un'opera narrativa.

L'interesse che Zhang Jinglu nutre nei confronti della narrativa e la sua opinione, diversa da quella di Liu Xin, secondo cui il genere avesse origini frivole, sono enfatizzate nel terzo paragrafo del primo capitolo, in cui l'autore espone quali dovrebbero essere le caratteristiche e le qualità della narrativa, iniziando col sostenere che debbano avere sostanza:

小說的性質，雖在發揮各個人的意思，但也須有「言之有物」⁵。

Le opere narrative, nonostante diano espressione alle idee del singolo individuo, tuttavia devono “accordarsi alle cose” (Zhang 1920: 6).

⁵ Citazione tratta dallo *Yijing* 易經: *Junzi yi yan you wu er xing youheng* 君子以言有物而行有恒 (Il gentiluomo accorda le parole alle cose e le azioni alla perseveranza). Cfr. Lavagnino, Pozzi (2013).

In questa sezione l'autore fa una distinzione tra i romanzi lunghi *changpian xiaoshuo* 長篇小說, di cui *Sul bordo dell'acqua*⁶ e *Il sogno della camera rossa*⁷ sono a suo parere quelli qualitativamente più rappresentativi, e quelli brevi, *duanpian xiaoshuo* 短篇小說, che secondo Zhang Jinglu avrebbero un valore letterario inferiore rispetto a quelli lunghi:

有扎記的短片小說，無主宰的多。「言之有物」的很少；因為扎記的短片小說，大都是文人信筆隨記，就是所謂「以耳目之所及，備他日之遺忘」。

Ci sono dei romanzi brevi tipo zibaldone, molti dei quali sono privi di protagonista. Quelli "in accordo con le cose" sono pochi perché questi romanzi brevi sono per la maggior parte appunti sparsi scritti liberamente da letterati, è quel che si dice «tener traccia di ciò che i sensi hanno colto, per il giorno in cui non se ne avrà più memoria» (Zhang 1920: 6-7).

Nell'espone quali dovrebbero essere le caratteristiche del racconto breve, l'autore cita e riporta in traduzione le affermazioni di quattro personalità americane: l'accademico Lemuel Arthur Pittenger (1873-1953), lo scrittore e critico letterario William Dean Howells (1837-1920), lo scrittore ed accademico Brander Matthews (1852-1929) ed il critico teatrale Clayton Hamilton (1881-1946), menzioni che possono farci ipotizzare che Zhang Jinglu abbia usato testi in lingua straniera; tuttavia l'autore non riporta quali siano state le fonti e i materiali utilizzati per il suo lavoro.

Dopo la prima parte dedicata alla definizione di quelle che dovrebbero essere le caratteristiche per includere un testo nella categoria della narrativa, l'autore inizia la descrizione storica di questo fenomeno letterario. Come è naturale in una trattazione storiografica, la prima questione che il curatore intende affrontare è l'origine del fenomeno

⁶ Il titolo in cinese del romanzo è *Shuihu Zhuan* 水滸傳, la sua prima compilazione è attribuita a Shi Nai'an 施耐庵 (1296-1372). In italiano è stato tradotto anche con il titolo *I Briganti*.

⁷ *Honglou meng* 紅樓夢, di Cao Xueqin 曹雪芹 (1715 ca-1764 ca), è uno tra i più celebri romanzi cinesi, pubblicato per la prima volta nel 1792. L'autore scrisse probabilmente solo 80 dei 120 capitoli attuali, ma l'influenza di quest'opera è stata così ampia che molti autori in varie epoche si sono dilettrati nell'inventare nuovi finali alla storia.

descritto, e la *Zhongguo xiaoshuo shi dagang* rispetta questa previsione, aprendosi con la spiegazione dell'autore circa l'origine della narrativa. Il tema è ancora oggi molto dibattuto, non c'è uniformità di vedute tra gli studiosi di letteratura cinese riguardo una precisa datazione o un'opera che possa essere univocamente identificata come capostipite del genere (Pang 2002). Zhang Jinglu inizia con l'evidenziare la necessità e la difficoltà di comprendere quali siano le origini dei generi letterari (Zhang 1920: 9) ed in seguito espone la sua idea riguardo la possibile origine della narrativa:

小說的創始時代在周。周的時代，諸侯力政，朝夕相見以兵，從十二國，併做七國，那個時候，真是民不聊生，四雜喪盡；[...] 都想要用文化改造一般人的腦筋。所以在這時代，文學就非常的發達；大概分析論起來，總為二派：一儒學；二道學。[...] 道學憑理想著筆，專是鼓吹虛無。周代小說的作者，就是道家；道家裏作小說的，就是莊周。莊周所作的莊子，裏邊多是理想的小說[...] 這一時期，就是小說創始的時期；莊周就是小說的創作人。

La narrativa ebbe inizio durante il periodo Zhou. Al tempo degli Zhou la politica dei principi feudali era basata sull'uso della forza, si incontravano tutto il tempo al fine di combattere. Da dodici Stati si fusero diventando sette. A quel tempo il popolo era veramente privo di mezzi di sussistenza, e molte cose erano andate perdute [...]. Tutti volevano utilizzare la cultura per forgiare le menti della gente comune. Così durante questo periodo le lettere si svilupparono moltissimo; per un'analisi grossolana, si può dividere in due correnti: il confucianesimo e il daoismo [...]. I daoisti scrivevano basandosi su un ideale, invocando specificatamente la vacuità. I novellisti di epoca Zhou erano daoisti, e tra i daoisti il novellista era Zhuang Zhou. Il *Zhuangzi*, opera di Zhuang Zhou, contiene al suo interno molte narrative di fantasia [...]. Questo periodo è quello in cui ha avuto origine la narrativa, il cui creatore è Zhuang Zhou (Zhang 1920: 10).

Zhang Jinglu è quindi dell'idea che i racconti presenti nel *Zhuangzi* facciano di questa opera la prima espressione della narrativa cinese. Il suo è un pensiero alquanto singolare, in quanto il *Zhuangzi* non solo è attualmente generalmente classificato come opera filosofica, ma anche autori a lui contemporanei non lo considerano un'opera narrativa. Viene certamente citato di frequente nelle storie letterarie in quanto vi

compare il termine *xiaoshuo* per la prima volta (Guo 1939: 38), tuttavia la maggior parte degli studiosi cinesi e occidentali sostiene che la sola occorrenza del termine non faccia del *Zhuangzi* un'opera narrativa, in quanto il significato che la parola assume al suo interno è diverso da quello comunemente attribuitegli (Pang 2002: 5) e, in secondo luogo, i contenuti dell'opera apparterrebbero esclusivamente a un ambito filosofico.

Zhang Jinglu non ritiene che il *Zhuangzi* sia l'unica opera di narrativa del periodo, ma ne cita anche altre:

在戰國時代的小說，除了莊子外，還有幾篇——伊尹說，務成子，鬻子說，皇帝說，等篇。自周至秦，文學受秦始皇帝的摧殘，造一個大打擊，一千年來的學說，不絕如縷，但是小說在這個時期，到沒大受著這文學打擊的影響；非但沒有受打擊，且還能夠開一線的微光。

Durante gli Stati Combattenti, oltre al *Zhuangzi* furono scritte altre opere di narrativa: *Yi Yin Shuo*, *Wu Chengzi*, *Yuzi Shuo*, *Huangdi Shuo* ed altre. Gli studi letterari dai Zhou ai Qin subirono un duro attacco da parte del primo imperatore dei Qin. Più di mille anni di tradizione letteraria rischiavano di svanire. Tuttavia, la narrativa durante quel periodo non subì l'impatto di questo attacco alle lettere; e non solo non ne subì l'impatto, ma conobbe momenti di splendore (Zhang 1920: 10)⁸.

La nascita della narrativa viene quindi posta agli albori della letteratura cinese, come genere inserito nella corrente di pensiero daoista.

Dopo la discussione riguardo le origini e lo sviluppo della narrativa, l'autore esamina la situazione del genere nel periodo a lui contemporaneo. In questo capitolo inserisce anche il tema dell'introduzione di romanzi europei e americani in Cina, sottolineando come i cambiamenti nella società si rispecchiassero anche nella narrativa cinese come in quella dei Paesi esteri.

La grande novità dell'epoca era, a detta di Zhang Jinglu, l'influenza che la letteratura straniera, in particolare giapponese, europea e americana, era in grado di esercitare sulla letteratura cinese, in un contesto

⁸ Queste sono tutte opere citate da Ban Gu 班固 nel "Trattato sulle Arti" (*Yiwen zhi* 藝文志) contenuto nello *Han Shu* 漢書, come esempio di narrativa. Queste opere tuttavia erano già andate perse durante la dinastia Sui, quindi non si può stabilirne l'autenticità e la datazione (Cfr. Lu 2014: 1-3).

in cui ormai lo scambio, anche culturale, con l'Occidente era inevitabile:

小說進化和社會進化是相同的。就世界小說的歷史看來，最初小說不外神話歌謠罷了。到後社會進化小說也跟著進化。這種進化發展的程式，不論中外都相同的。中國文學，詩文發達最早。[...] 元代的水滸清代的紅樓夢兩書很可以代表中國小說的進化。

歐洲小說最發達時代，是在十九世紀；因為十九世紀，歐洲文學變遷最大。中國現在小說界受著歐西潮流的影響。[...]

但是近代小說的潮流究竟是怎樣呢？[...]

近代小說的潮流，大略言之，可分二種：

- (一) 自思想上看來，是由貴族的趨於平民的。社會的。
- (二) 自精神上看來，是由精神的趨於物質的，復漸漸趨於精神物質兩方面互相調和的。

Le evoluzioni della narrativa e della società sono correlate. Considerando la storia della narrativa mondiale, la narrativa ai suoi albori non si discostava dal mito e dalle ballate. In seguito, la società si è evoluta e anche la narrativa ha seguito il suo avanzamento. Questo corso di sviluppo è stato identico, sia in Cina sia all'estero. Nella letteratura cinese si sono sviluppate per prime poesia e prosa. [...] Le due opere *Sul bordo dell'acqua* di epoca Yuan e *Il sogno della camera rossa* di epoca Qing possono essere ottimi esempi dello sviluppo della narrativa cinese.

Il periodo di maggior sviluppo della narrativa europea è il XIX secolo, in quanto durante questo secolo la letteratura europea ha subito i più grandi cambiamenti. La letteratura cinese contemporanea ha subito l'influenza delle correnti letterarie occidentali. [...]

Ma le correnti della letteratura moderna dopotutto quali sono? [...]

Le correnti della letteratura moderna si possono dividere grosso modo in due tipi:

1. Una è quella che, dal punto di vista ideologico, tende dall'aristocrazia verso la gente comune. Sociale.
2. Un'altra, dal punto di vista dell'essenza, tende dallo spirituale al materiale e di nuovo gradualmente a un'armonia tra i due aspetti. (Zhang 1920: 33-35)

L'autore sottolinea la grande importanza del romanzo sociale, ritenendolo la corrente occidentale più significativa. Gli esempi relativi all'Europa si concentrano esclusivamente su opere pubblicate in

Francia e Russia:

八世紀是歐洲文學界大變遷的時代。如法國布伯而 Beaumarchais, 何歌 Victor Hugo, 小仲馬 Alexandre Dumas Fils, 布里烏 Brieux 等人的著作大半都偏於社會方面。小仲馬著的茶花女就是純粹取材於社會方面。這就是由貴族的趨於社會平民的實證。

到了十九世紀, 俄國的小說家如: 托爾斯泰, 杜介納夫, 哥其Gorky, 柴呵甫Tchechov等更是有聲有色, 都帶著人道主義社會主義的色彩。美國文學雖不很發達, 但也多半趨於社會方面。如亨利C. Henry, 哈德 Bret Harte 的小說, 都是描寫下等社會的生活, 和揭穿社會的黑幕。又如華而得 Eugene Walter 所著的 “The Easiest Way” 利克拉差 Crontchers (*sic!*)⁹ 的 “A mansworld” (*sic!*) 也都是攻擊社會黑暗的。

Il XVIII secolo è stato un periodo di grandi cambiamenti nella letteratura europea. Le opere di autori francesi come Beaumarchais, Victor Hugo, Alexandre Dumas figlio, Brieux ed altri autori si concentrano per gran parte sugli aspetti della società. *La signora delle camellie* di Alexandre Dumas raccoglie essenzialmente materiale dalla società. Questo è una prova autentica del tendere dall'aristocrazia alla gente comune.

Nel XIX gli autori russi come Tolstoy, Turgenev, Gor'kij, Chekhov ed altri avevano uno stile più realistico, tutti quanti possedevano caratteristiche di umanesimo e socialismo.

La letteratura americana, nonostante non sia molto sviluppata, tuttavia anch'essa per la maggior parte si occupa dell'ambito sociale, come ad esempio nel caso dei romanzi di Henry ed Harte, i quali descrivono la vita degli strati più bassi della società e ne scoprono i lati oscuri. Anche *The Easiest Way* di Eugene Walter e *A Man's World* di Rachel Crothers criticano gli aspetti oscuri della società (Zhang 1920: 35-36)¹⁰.

Nonostante il maggiore peso attribuito alle tematiche sociali, Zhang Jinglu cita anche autori ed opere della corrente definita come *new romanticism* (*sic!*)¹¹. Tra i suoi maggiori esponenti menziona Robert

⁹ Il riferimento è alla drammaturga statunitense Rachel Crothers (1878-1958).

¹⁰ Le ultime due opere citate sono rispettivamente un libro da cui è stato tratto un film trasmesso nei cinema americani ed un'opera teatrale in quattro atti scritta da Crothers e poi messa anche in scena per la prima volta nel 1909 a New York.

¹¹ L'autore lo definisce in cinese come *langman zhuyi* 浪漫主义, il riferimento è dunque al romanticismo. Tuttavia, la parola in inglese viene riportata in maniera errata.

Louis Stevenson (1850-1894) e Sir Rider Haggard (1856-1925) (Zhang 1920: 38).

Le opere e gli autori citati da Zhang Jinglu non sono certamente rappresentativi di tutto il panorama letterario europeo ed americano, neppure se si volessero considerare esclusivamente i romanzi di tema sociale. Gli scrittori trattati nel volume erano però molto celebri al tempo in Cina, perché largamente tradotti. Romanzi come *La Signora delle Camelie* o *Joan Haste* erano così famosi da essere diventati dei veri e propri *best-seller* del periodo, in grado di sollevare dei veri e propri dibattiti circa la morale femminile (Hockx 1999). L'accessibilità e la fama di questi libri li rendeva facili da consultare e probabilmente erano le opere occidentali più familiari al lettore della *Zhongguo xiaoshuo shi dagang*, che non avrebbe avuto bisogno di una sinossi della trama per comprendere i riferimenti contenutistici dei romanzi.

La trattazione continua quindi con l'individuazione da parte dell'autore della correlazione tra gli avvenimenti storici e i mutamenti letterari in Cina, andando a distinguere otto *paibie* 派別, "correnti":

1. *Yuqi shiqi* 寓意時期 (periodo delle storie morali);
2. *Shenhua shiqi* 神話時期 (periodo mitologico);
3. *Tan gui shuo guai shiqi* 談鬼說怪時期 (periodo di mostri e spiriti);
4. *Zha jian zha ji shiqi* 雜件札記時期 (periodo di raccolte e miscellanee);
5. *Zhang hui shiqi* 章回時期 (periodo delle opere divise per capitoli);
6. *Sanwen changpian shiqi* 散文長篇時期 (periodo dei saggi in prosa e testi lunghi);
7. *Pian san wen changpian shidai* 駢散文長篇時代 (periodo della prosa parallela);
8. *Heimu xiaoshuo shidai* 黑幕小說時代 (periodo dei romanzi con risvolti oscuri).

Il volume si conclude con due appendici in cui vengono discussi i *chuanqi* e i *tanci*, che Zhang Jinglu inserisce a pieno diritto tra le forme di narrativa cinese (Zhang 1920: 53-57).

3.3. Conclusioni

Quest'opera, pur nella sua brevità, riesce a dare una testimonianza dell'estesa conoscenza che Zhang Jinglu aveva della narrativa cinese. Pur non citando passaggi originali delle opere e non dilungandosi nella loro descrizione, ne conosce bene il contenuto e la collocazione temporale. L'aspetto più interessante del suo lavoro è il tentativo di inserire la narrativa cinese nella più ampia cornice della narrativa mondiale, cercando di ritrovare similitudini tra l'evoluzione storica della narrativa cinese e quella occidentale, e di individuare una comunanza di tendenze quali l'esigenza di un'analisi sociale da parte degli autori e la progressiva creazione di una letteratura sempre più realistica. Il tentativo di creare dei parallelismi tra il sistema letterario cinese e quello straniero in epoca moderna è sicuramente coerente con lo spirito del Movimento di Nuova Cultura e la tendenza a ricercare forme letterarie e prodotti culturali provenienti dall'estero per stimolare cambiamenti nella letteratura cinese che caratterizzò il periodo. La presenza di numerose parole in inglese e francese, oltre che la citazione di un gran numero di autori e opere non cinesi, possono far ritenere che l'autore, pur non fornendo una bibliografia, abbia avuto accesso a volumi o a storie della letteratura in lingue straniere. Nonostante questa proiezione verso il panorama letterario internazionale, è apprezzabile che allo stesso tempo abbia cercato di fornire dei riferimenti teorici propri della critica letteraria cinese.

Nel presente saggio, la *Zhongguo xiaoshuo shi dagang* è stata comparata alla *Zhongguo xiaoshuo shilüe* solamente sul piano temporale in merito alla data di pubblicazione, in quanto quest'ultima è stata ritenuta essere a lungo la prima storia della narrativa cinese e, anche grazie alla fama del suo autore, è stata riconosciuta come opera di altissima qualità. Non è stata effettuata una comparazione delle due opere sul piano contenutistico e qualitativo poiché sarebbe difficile fare un tale paragone tra il libello di Zhang Jinglu alla più approfondita opera di Lu Xun, certamente frutto di ricerche molto più precise e approfondite. È tuttavia sicuramente notevole il suo sforzo pionieristico nel comporre una tale opera: sarebbe dunque intellettualmente onesto, se non doveroso, riconoscere a Zhang Jinglu la paternità della prima, anche se breve e dimenticata, storia della narrativa cinese.

Bibliografia

- BISHOP JOHN L. (1956), "Some Limitations of Chinese Fiction", *The Far Eastern Quarterly* 15.2, 239-247.
- CAI ZONG-QI (2002), "Wen and the Construction of a Critical System in *Wenxin Diaolong*", *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 22, 1-29.
- CASALIN FEDERICA (2017), "Agli albori della storiografia letteraria in Cina: voci femminili nella *Zhongguo wenxueshi* 中國文學史 (1904) di Lin Chuanjia 林傳甲", in Clara Bulfoni *et alii* (a cura di), *Wenxin L'essenza della scrittura. Contributi in onore di Alessandra Cristina Lavagnino*, Milano, Franco Angeli, 92-106.
- CHEN GUOQIU (2005), "Wenxue shi de ming yu shi: Lin Chuanjia *Zhongguo wenxue shi kaolun*" (Nomi e fatti della storia letteraria: una ricerca testuale sulla *Storia della letteratura cinese* di Lin Chuanjia), *Jianghai xuekan* 4, 1-7.
- CHEN JINGXIN (1927), *Xiaoshuo xue* (Studio sulla narrativa), Shanghai, Taidong tushuju.
- CHEN JOSEPH T. (1970), "The May Fourth Movement Redefined", *Modern Asian Studies* 4.1, 63-81.
- CHEN QINGSHENG (2012), "Zhang Jinglu de xiaoshuo" (Il romanzo di Zhang Jinglu), *Wenxue shi* 2, 93-103.
- CHEN YUTANG (1986), *Zhongguo wenxue shi shumu tiyao* (Bibliografia della storia della letteratura cinese), Huangshan, Huangshan shushe chubanshe.
- DENTON KIRK (ed.) (1996), *Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature, 1893-1945*, Stanford, Stanford University Press.
- DOLEŽELOVÁ-VELINGEROVÁ MILENA, KRÁL OLDŘICH (eds.) (2001), *The Appropriation of Cultural Capital: China's May Fourth Project*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Asia Center.
- FAN YANQIAO (1927), *Zhongguo xiaoshuo shi* (Storia della narrativa cinese), Suzhou, Suzhou qiuye shehui chubanshe.
- GILES HERBERT A. (1975) [1901], *History of Chinese Literature*, North Clarendon, Tuttle Publishing.

- GRUBE WILHELM (1909) [1902], *Geschichte der Chinesischen Litteratur* (Storia della letteratura cinese), Berlino, Carl Friedrich Amelang Verlag.
- GUO ZHENYI (1939), *Zhongguo xiaoshuo shi* (Storia della narrativa cinese), Shanghai, Shangwu yinshuguan.
- HOCKX MICHEL (1999), *The Literary Field of Twentieth Century China*, Honolulu, Hawaii University Press.
- (2003), *Questions of Style: Literary Societies and Literary Journals in Modern China 1911-1937*, Leiden-Boston, Brill.
- HUANG REN (2015), *Zhongguo wenxue shi* (Storia della letteratura cinese), Suzhou, Daxue chubanshe.
- HUTERS THEODORE (2005), "New Theories of the Novel", in *Id.* (ed.), *Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China*, Honolulu, Hawaii University Press, 100-120.
- IDEMA WILT, HAFT LLOYD (2008), *La letteratura cinese*, Venezia, Cafoscarina.
- LAVAGNINO ALESSANDRA, POZZI SILVIA (2013), *Cultura cinese: segno, scrittura, civiltà*, Roma, Carocci.
- LEE LEO OU-FAN (1987), *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun*, Bloomington, Indiana University Press.
- LI ZICHI (2010), *Wan Qing Mingguo daxue zhi lu* (Il percorso delle università cinesi durante la tarda epoca Qing e il periodo repubblicano), Beijing, Zhongguo zhigong chubanshe.
- LIN CHUANJIA (1910), *Zhongguo wenxue shi* (Storia della letteratura cinese), Beijing, Kexue shuju.
- LIU JIBAO (2004), "Zhongguo gudai xiaoshuo qiyuan yu Zuo zhuan" (Le origini della narrativa cinese e il *Commentario di Zuo*), *Zhongzhou xuekan* 1, 62-66.
- LU XUN (1968) [1921], *Zhongguo xiaoshuo de lishi bianqian* (Storia ed evoluzione della narrativa cinese), Xianggang, Jindai tushu gongsi chubanshe.
- [1923] (2014), *Zhongguo xiaoshuo shilüe* (Breve storia della narrativa cinese), Shanghai, Shanghai guji chubanshe.
- NIENHAUSER W. H. (1988), "The Origins of Chinese Fiction", *Monumenta Serica* 38, 191-219.
- PANG JINDIAN (2002), "Zhongguo xiaoshuo qiyuan shuo gailun" (Un'introduzione all'origine della narrativa cinese), *Ningxia daxue xuebao* 24.3, 44-47.
- PLAKS ANDREW H. (1977), *Chinese Narrative, Critical and Theoretical Essays*, Princeton, Princeton University Press.
- PU CHUNYAN (2015), "Cong xiaoshuo qiyuan kan Zhongguo gudai xiaoshuo guannian yanbian" (L'evoluzione del concetto di romanzo cinese dall'origine dei romanzi), *Jixi daxue xuebao* 15. 2, 135-137.
- QI YUKUN (1990), *Zhongguo gudai xiaoshuo yanbian shi* (Storia dell'evoluzione dei romanzi cinesi antichi), Lanzhou, Dunhuang wenyi chubanshe.
- QIAN JIBO (1993), *Xiandai Zhongguo wenxue shi* (Storia della letteratura cinese moderna), Shanghai, Shijie shuju.

- ROLSTON DAVID L. (1997), *Traditional Chinese Fiction and Fiction Commentary: Reading and Writing between the Lines*, Stanford, Stanford University Press.
- SU JIA (2002), "Zhang Jinglu he 'Wusi', 'Wusa' yundong" (Zhang Jinglu e i Movimenti del 4 e del 30 maggio), *Renwu yu zhen* 4, 50-55.
- VASIL'EV VASILII PAVLOVICH (2015) [1880], *Ocherk Istorii Kitaiskoi Literatury* (Lineamenti di storia della letteratura cinese), Saint Petersburg, Confucius Institute Press.
- WU WEIZHONG (1997), "Lu Xun xiaoshuo qiyuan lilun de wenhua pipan yiyi" (La critica culturale della teoria dell'origine della narrativa di Lu Xun), *Lanzhou daxue xuebao* 25.1, 99-103.
- ZHANG JINGLU (1920), *Zhongguo xiaoshuo shi dagang* (Lineamenti di storia della narrativa cinese), Shanghai, Xinchao congshu.
- ZHANG YINGJIN (1994), "The Institutionalization of Modern Literary History in China, 1922-1980", *Modern China* 20.3, 347-377.
- ZHANG YINGWU (2010), "Zhuangzi yu Zhongguo xiaoshuo de qiyuan" (Il Zhuangzi e le origini della narrativa cinese), *Zhanjiang shiwei xueyuan xuebao* 31. 5, 85-92.

4. La separazione degli amanti nello *Utatane no sōshi*: il significato della dimensione onirica nella letteratura giapponese classica

Martina Sorge

4.1. Introduzione

I sogni e la loro interpretazione fanno parte di ogni cultura, sebbene ciascuna attribuisca loro un valore e un significato diversi. Nella società giapponese del periodo Heian 平安 (794-1185) e del periodo medievale (XII-XVI secolo), anche per l'ingerenza sostanziale della filosofia buddhista, la percezione dell'importanza della dimensione del sogno rende quest'ultimo un elemento di estrema rilevanza sotto molti aspetti. È particolare, soprattutto, il concetto di sogno veicolato dal buddhismo diffuso in Giappone durante il periodo Heian, ovvero quello di una mancanza di distinzione netta tra i sogni fatti da addormentati e le visioni che appaiono durante lo stato di veglia (Negri 2012: 86). Indubbiamente, ciò ha fatto sì che il tema del sogno si diffondesse abbondantemente anche nella letteratura, e, a tal proposito, sono moltissimi gli esempi a cui si potrebbe fare riferimento: è possibile ritrovare una chiara continuità della presenza di questa tematica attraversando quelli che consideriamo oggi generi distinti e lontani anche nel tempo. Questa ricerca presenterà gli elementi di continuità e le evoluzioni del tema in quattro opere in particolare: alcune poesie di Ono no Komachi 小野小町 (825-900) inserite nel *Kokin waka shū* 古今和歌集 (Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne, 905 ca.)¹, alcuni passi del *Genji monogatari* 源氏物語 (La storia di Genji, completo 1008

¹ Per la versione integrale del testo in lingua giapponese cfr. Ozawa (1971).

ca.)² di Murasaki Shikibu 紫式部 (X-XI secolo), una lirica di Fujiwara no Teika 藤原定家 (1162-1241) e, infine, lo *Utatane no sōshi* 転寝草紙 (Racconto di sonni leggeri, XV secolo)³ condividono tutti l'importanza del sogno in un gioco di citazioni e rimandi che lasciano intendere un certo grado di consapevolezza della tradizione passata nell'utilizzo di questo *topos*. Come ricorda Müller (2001: 5), nella letteratura giapponese esiste infatti una lunga tradizione di deliberate allusioni alle opere precedenti, soprattutto tra i componimenti poetici. Ciò sarebbe riconducibile all'abitudine, raccomandata e tramandata dal confucianesimo, di "ricercare l'ideale nel passato".

In generale, sin dall'antichità i sogni hanno costituito un elemento importante delle dinamiche sociali delle civiltà, e sebbene le testimonianze di tali sogni siano talvolta letterarie e, dunque, fittizie, esse potrebbero essere considerate degli indicatori della mentalità di un popolo. Non a caso Le Goff (1988) li definisce come parte integrante dei fenomeni di lunga durata che coinvolgono un'intera società, suggerendo quindi sia che si tratti di un'esperienza che coinvolge la collettività, sia che i resoconti delle esperienze oniriche possano fornire informazioni sulle tradizioni e la *forma mentis* di detta collettività. Pertanto, nonostante i sogni rappresentino per antonomasia un'esperienza estremamente personale, sembra possibile accomunarli anche a un evento di natura sociale che coinvolge di rimando la filosofia, la religione, la letteratura e altre forme di arte. Qui, la descrizione della dimensione onirica acquisisce le più variegata simbologie che si accompagnano a significati che hanno un valore specifico per un gruppo sociale di una data epoca, area geografica, etnia, o altro ancora. Uno degli aspetti che svariati gruppi sembrano condividere riguardo alla dimensione onirica è quello per il quale il sogno viene identificato di sovente come predizione del futuro e quindi come qualcosa che regola l'agire umano (Fujimoto 2008).

Per esempio, è importante considerare che, nelle aree estremo-orientali, all'esperienza onirica si accomunano effettive potenzialità cognitive e intuitive (Maurizi 2013: 19), grazie alle quali colui che sogna viene guidato nelle scelte complicate della propria vita, o riceve la premonizione di eventi futuri da assecondare o evitare. Tuttavia, come

² Per la versione integrale del testo in lingua giapponese cfr. Yanai *et al.* (1993).

³ Per la versione integrale del testo in lingua giapponese cfr. Tajima (1989).

fa notare Santangelo (1998), oltre al sogno “profetico” esistono altre tendenze interpretative che, sulla base dell’influenza buddhista, identificano il sogno come illusione, creando quindi due dicotomie: veglia-sonno e realtà-illusione.

Nella letteratura giapponese, la tendenza a fare uso di queste dicotomie – già presente fin dalle prime antologie poetiche di *waka* 和歌⁴ – si consolida con il *Kokin waka shū*, in cui in particolare alcune liriche di Ono no Komachi affrontano il tema del sogno, descrivendo gli amanti che si incontrano per un breve momento nella dimensione onirica per poi separarsi di nuovo al risveglio, oppure gli amanti che sperano di incontrarsi in un sogno per alleviare le sofferenze della separazione.

Il *topos* del sogno resta frequente anche nel *Genji monogatari*, ma la tematica del sogno d’amore sembra lasciare spazio a incubi terrificanti che si tramutano in possessioni spiritiche, sebbene i sogni che riguardano Genji 源氏 siano per lo più di natura profetica. Non a caso la maggior parte degli studi a tal proposito⁵ riguarda la trasformazione della dama di Rokujō 六条御息所 nello spirito che uccide prima Yūgao 夕顔 e poi Aoi 葵上. È doveroso considerare anche tutti quei sogni popolati dagli spiriti dei defunti che, se a volte comunicano indicazioni utili come nel capitolo XIII, altre invece ravvivano il rimorso per azioni commesse, come nel caso del fantasma di Fujitsubo 藤壺女御 che nel capitolo XX incolpa Genji per la sofferenza che la rivelazione del loro segreto le sta causando. In quest’opera, dunque, la visione onirica sembra assumere la comune valenza profetica o si abbina a spiacevoli presagi, discostandosi dalla precedente tradizione di sogno d’amore.

Quest’ultimo è ripreso da Fujiwara no Teika con la poesia *Haru no yo no yume no ukihashi* 春の夜の夢のうき橋, inserita nella raccolta *Shin kokin waka shū* 新古今和歌集 (Nuova raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne, 1439 ca.)⁶. Questa lirica, infatti, riprende la tematica già cara al *Kokin waka shū* in relazione all’incontro degli amanti che avviene durante il sogno, ma allo stesso tempo crea un anello di

⁴ Il tema del sogno compare anche nel *Manyōshū* 万葉集 (Raccolta di diecimila foglie, VIII secolo). Infatti, come suggerisce la Nippon Gakujutsu Shinkōkai (1965: 127, nota 1), «si era soliti credere che una persona sarebbe apparsa nel sogno di qualcuno che la desiderava ardentemente».

⁵ È quanto, ad esempio, si può evincere dagli studi di Bargen (1986).

⁶ Per la versione integrale del testo in lingua giapponese cfr. Minemura (1974).

congiunzione con il *Genji monogatari*, richiamando la triste condizione dei personaggi descritti nei cosiddetti capitoli di Uji 宇治帖, «sospesi tra sogno e realtà» (Zanotti 2006: 52) e separati da un metaforico ponte. Come suggerisce Zanotti (2006: 52) in relazione a Kubota (1994), una tale rappresentazione è strettamente connessa alla riflessione sull'impermanenza (*mujō* 無常) e lascia trapelare il persistente rapporto tra sogno e filosofia buddhista. Allo stesso tempo, il ponte sospeso (*ukihashi* 浮橋) rappresenta di per sé una instabile connessione tra gli amanti che rafforza ancor più l'opposizione tra sogno (*yume* 夢) e realtà (*utsutsu* 現).

Tutte queste tematiche sono presenti anche nella narrativa popolare del periodo Muromachi 室町 (1333-1573): lo *otogizōshi* 御伽草子 intitolato *Utatane no sōshi*, scritto probabilmente dalla figlia di Asukai Masachika 飛鳥井家⁷ (1416-1490), indaga infatti a fondo il mondo del sogno. Una giovane donna si assopisce e in sogno incontra un nobiluomo meraviglioso d'aspetto e regale nei modi. Il sogno sembra così vero che la donna, al suo risveglio, non riesce a distinguerlo del tutto dalla realtà. Lo stesso uomo le appare per ben due anni, durante i quali lei se ne innamora. Allo stesso tempo, soffre perché non sa più distinguere i sogni dalla realtà e per il trauma del continuo distacco che si verifica ogni qual volta ritorna nel mondo della veglia, tanto che si ammala e viene portata in pellegrinaggio per far sì che la Bodhisattva Kannon 観音菩薩 possa guarirla. Inaspettatamente, nel tempio intravede un giovane generale e comprende che si tratta dell'uomo del suo sogno, anche lui vittima delle stesse visioni. Restia a rivelare la sua presenza, la donna decide di serbare in sé il segreto di questo incontro e il giorno dopo si avvia verso casa con il suo seguito. Durante il tragitto, certa dell'impossibilità del suo amore, decide di darsi la morte gettandosi nel fiume, ma viene salvata da alcuni uomini su di una barca. Si tratta della barca del generale, che subito la riconosce e la prende con sé, per poi sposarla e generare con lei una fortunata discendenza.

Il sogno può essere quindi considerato come l'elemento essenziale per il funzionamento e l'avanzare del racconto. Qui i termini *yume* e

⁷ La famiglia Asukai era una famiglia nobile nota per la sua attività culturale e letteraria, soprattutto per quanto riguarda la produzione di *waka*. Masachika stesso fondò la cosiddetta scuola Asukai.

utsutsu ricorrono molto spesso e tengono viva l'opposizione tra la malinconica realtà che tiene separati i due amanti e la tanto desiderata dimensione onirica, nella quale possono invece godere della reciproca compagnia. Il confine tra veglia e mondo dei sogni è sempre sfocato, tanto che la protagonista, non riuscendo più a distinguerli, si ammala: il sogno, pertanto, non solo indica il rapporto precario tra gli amanti che si desiderano ma non possono raggiungersi, ma anche l'inquietudine che deriva da un amore insoddisfatto. Il sogno d'amore si spinge sino alla confusione tra illusione e realtà, generando malinconia e persino malattia, permettendo al racconto di condensare al suo interno le caratteristiche sia delle liriche di Ono no Komachi, che l'elemento della possessione spiritica caro al *Genji monogatari*. Anche il simbolo del ponte come congiunzione tra il mondo della veglia e quello del sonno è ripreso nel racconto, in cui rappresenta il punto di svolta per l'intera vicenda. Tuttavia, a differenza del "ponte dei sogni" del *Genji monogatari* – che indica un'effimera connessione tra due amanti che sono destinati a non incontrarsi più⁸– e quello che troviamo nella lirica di Teika – che rappresenta l'instabilità e la breve durata del sogno (Zanotti 2006: 51) – in *Utatane no sōshi* esso non solo funge da collegamento tra i due innamorati nel sogno, ma è anche l'espedito grazie al quale i due si incontrano nella realtà, facendo inaspettatamente coincidere *yume* e *utsutsu*.

Alla luce di queste affinità letterarie e dell'influenza che Ono no Komachi e il *Genji monogatari* esercitavano sulla letteratura dei secoli successivi con una vasta serie di citazioni più o meno puntuali, c'è ragione di credere che la presenza del sogno nelle opere qui presentate costituisca uno sviluppo volontario e consapevole di questa tematica, in un gioco di rimandi e citazioni che, se da un lato crea uno stretto legame con la produzione letteraria del passato, dall'altro apporta sempre un elemento innovativo rispetto alla tradizione precedente.

⁸ Ukifune 浮舟 ha preso i voti e Kaoru 薫 non potrà più rivederla (cfr. capitolo LIV, *Genji monogatari*).

4.2. Il sogno d'amore nei *waka* di Ono no Komachi

Ben sei⁹ delle 18 poesie di Ono no Komachi inserite nel *Kokin waka shū* affrontano il tema del sogno in relazione all'incontro con l'amato, e la dimensione onirica sembra rappresentare sempre il mondo in cui i due amanti sono finalmente liberi di incontrarsi.

Qui il sogno, ereditando l'antica concezione già presente nel *Manyōshū* (cfr. par. 4.1., nota 4), non è solo un fortuito espediente regolato dal caso, ma diventa un mezzo attraverso il quale gli innamorati continuano la loro relazione: essi sono pienamente consci del potere del mondo onirico e spesso richiedono di poterlo *sfruttare*. Pregano quindi di sognare, oppure cercano di indurre un breve e leggero sonno¹⁰ che garantisca loro l'incontro con l'innamorato per fuggire nel mondo illusorio dei sogni e porre così rimedio a una vita di insoddisfazioni (Müller 2001: 1) e amori impossibili o non corrisposti.

In generale, non era anomalo che in quel periodo si tentasse di indurre il sogno tramite delle cerimonie propiziatorie, ma per lo più si trattava di un tipo di cerimonia pubblicamente riconosciuta valida (Saigō 1993: 20) affinché i vertici del potere potessero beneficiare di visioni premonitriche o che fornissero indicazioni su come affrontare particolari problematiche relative al governo. Nelle poesie di Ono no Komachi, invece, si assiste alla ricerca di un sogno più privato, sebbene condiviso nella stessa forma dall'amante. Non a caso la sezione del *Kokin waka shū* in cui sono inseriti i *waka* 552 e 553 è quella intitolata *Koi no uta* 恋の歌, "Poesie d'amore".

552

Forse perché mi corico
sospirando per lui,
mi è apparso nel sonno?

553

Da quando vidi
nel sonno leggero
il mio adorato,

⁹ Nel saggio viene esclusa la trattazione della poesia numero 554 perché non include la parola *yume*, ma il tema affrontato resta quello del sogno d'amore in quanto «la poesia si basa sulla credenza secondo la quale, se si dorme indossando la veste a rovescio, si può incontrare nel sogno la persona amata» (Sagiyama 2000: 359).

¹⁰ Come commenta Sakai (2017: 131-138) citando un sermone del monaco Bankei 盤珪 (1622-1693) dal *Bankei bucchi Kōsai zenji oshimeshi kikigaki* 盤珪仏智幸西禪師御示聞書 (Resoconto scritto della lezione del monaco Kōsai sull'onniscienza di Bankei), era credenza diffusa che durante un sonno profondo non si fosse in grado di sognare.

Avessi saputo ch'era un sogno, cominciasti a confidare
 mai mi sarei svegliata nel sogno fuggevole.
 (Sagiyama 2000: 358).

Nel *waka* 552, l'induzione del sogno avviene tramite il pensiero ricorrente dell'amato poco prima di addormentarsi e non attraverso una cerimonia organizzata, indicando la natura profondamente personale della visione. Tuttavia, è importante anche considerare il secondo emistichio da un duplice punto di vista: il verso «avessi saputo ch'era un sogno»¹¹ testimonia che, come sovente accade nelle culture estremo-orientali, «il sogno e la veglia condividono la stessa realtà» (Doniger 1984: 3) tanto che i due stati non sono facilmente distinguibili l'uno dall'altro e finiscono col generare confusione. Colui o colei che sogna non si accorge dello stato illusorio fino al momento del risveglio, né è in grado di «giudicare quale parte dell'esperienza veglia/sonno sia la più reale» (Doniger 1984: 4).

L'ultimo verso, «mai mi sarei svegliata»¹², dà voce al desiderio di non risvegliarsi per non separarsi dell'amato. Lo stato mentale del sogno, per quanto inizialmente difficile da individuare, rappresenta quindi una dimensione ideale e desiderata dalla quale non ci si vorrebbe separare.

L'intenzionalità – e quindi la consapevolezza – del sogno è confermata anche dal *waka* 657, nel quale la dama decide di far visita all'amato durante la notte per sfuggire al controllo di chi sembrava non approvare il loro amore:

Cedendo all'anelito
 senza fine, verrò
 a trovarti nella notte;
 la gente sospettosa non sorveglierà
 anche il sentiero del sogno (Sagiyama 2000: 412).

Il *waka* 553 manifesta la speranza di continuare a sognare, seppure durante il sonno di un breve riposo pomeridiano (*utatane* 転寝). In questo caso, invece, il sogno è inteso come qualcosa di sfuggevole ed

¹¹ *Yume to shiriseba* 夢としりせば.

¹² *Samezaramashi wo* 覚めざらましを.

effimero, amplificando così la malinconia della separazione.

Anche i *waka* 656 e 658, inseriti nella stessa sezione, fanno riferimento al sogno, ma aggiungono un elemento importante: essi contengono infatti la parola *utsutsu* (ciò che appare, realtà fenomenica) e stabiliscono così in maniera esplicita la dicotomia tra il sogno d'amore ed il mondo percepito come reale contraddistinto dallo stato di veglia. Tuttavia, queste poesie manifestano un cambiamento da parte della poetessa, che sembra preferire lo stato di veglia al mondo onirico.

656

Nel mondo reale
è invero comprensibile;
ma che pena vederti,
anche nel sogno, timoroso
degli occhi indiscreti degli altri.
(Sagiyama 2000: 412-413).

658

Per il sentiero del sogno
senza allentare il passo,
sempre vengo a trovarti; eppure
mai è eguale allo scambio
fuggevole di sguardi a occhi aperti¹³.

Nel primo caso, ciò è causato dal fatto che l'incontro con l'amato non sembra potersi verificare nemmeno nei suoi sogni, poiché anche laddove ciò accade egli si mostra sempre schivo e timoroso di essere visto da qualcuno. Ciò probabilmente è dovuto alla sua posizione sociale, che gli intima di non interagire con la poetessa per via dei loro ranghi: mentre ciò evidenzia il senso di solitudine e dolore del componimento (Müller 2001: 4), dall'altro lato chiarisce che il confine tra *yume* e *utsutsu* è estremamente labile e che i due mondi sono in realtà l'uno lo specchio dell'altro, in stretta comunicazione tra loro. Nel secondo caso, invece, il sogno è addirittura troppo effimero e solo il mondo reale è capace di soddisfare appieno il desiderio della presenza dell'amato.

Ono no Komachi, dunque, parla del sogno in quanto strumento che permette la connessione tra i due amanti. Grazie ad esso, sembra che gli innamorati diventino in grado di spostarsi effettivamente fino a raggiungere l'altro, attraversando una dimensione – quella onirica – che si trova al limite tra il mondo reale e quello dell'illusione. Il sogno

¹³ Sagiyama (2000) traduce qui *utsutsu ni hitome / mishi goto wa arazu* 現にひとめ見しごとはあらず con «mai è eguale allo scambio / fuggevole di sguardi a occhi aperti», ma “a occhi aperti”, che corrisponde a *utsutsu ni*, può essere tradotto letteralmente con “nella realtà”.

è fittizio, ma i gesti compiuti durante la fase onirica sembrano veri e generano conseguenze altrettanto reali che si ripercuotono sul mondo fenomenico – come si vedrà in seguito. Le due dimensioni di *yume* e *utsutsu* si dimostrano contemporaneamente antitetiche e complementari: se da un lato è difficile comprendere che ci si trova in un sogno e l'atto traumatico del risveglio riporta la poetessa alla triste realtà della propria solitudine, dall'altro il sogno è indotto, cercato, e viene utilizzato intenzionalmente come collegamento con l'altro.

4.3. Il *Genji monogatari* tra improvvise premonizioni e irrazionali possessioni spiritiche

Il *Genji monogatari* è probabilmente il *monogatari* 物語 che fa un uso maggiore della parola “sogno”, che compare nell'opera ben 168 volte di cui 60 in riferimento ad effettive manifestazioni – le più numerose in una sola opera di tutta la letteratura Heian (Mitamura, Kawazoe 2010: 162-163).

In un primo momento, si può notare un collegamento con la precedente tradizione del sogno di un amore impossibile in riferimento alla relazione tra Genji e Fujitsubo. Nel capitolo V, *Wakamurasaki* 若紫 (La giovane pianta di “murasaki”), Genji si lamenta tra le lacrime della brevità della notte a causa della quale non può trascorrere il tempo necessario con Fujitsubo, e recita questa poesia:

Non vi saranno
altre notti dove il sogno
si tramuta in realtà,
anche se vi ho incontrata,
e in questo sogno vorrei dileguare (Orsi 2012: 101).

Fujitsubo risponde:

Ne parleranno forse
le generazioni future
anche se nel dolore senza eguali
mi dissolverò in un sogno
che non ha risveglio (Orsi 2012: 101).

Sebbene si tratti di un tipo di sogno che rappresenta il limbo tra illusione e realtà all'interno del quale l'incontro tra gli amanti sarebbe possibile, la sua connotazione appare più pessimistica. Si tratta di un sogno che acuisce il sentimento di tristezza causato dall'impossibilità dell'incontro stesso nella vita reale. Per quanto gli amanti desiderino così tanto rimanere nella dimensione onirica per non doversi separare, quest'ultima rafforza la percezione dell'impossibilità del loro amore e assume così dei tratti spiccatamente malinconici.

In un certo senso, questa tendenza al sogno struggente avvia il racconto verso visioni più "tipiche" che lo contraddistinguono, ovvero premonizioni, visioni di spiriti dei defunti e distruttive possessioni spiritiche. Se da un lato i sogni sono spesso portatori di notizie e informazioni sul futuro¹⁴, e sono quindi ben accolti, dall'altro il mondo onirico si rivela altrettanto spesso sottoforma di spiriti (*mononoke* 物の怪) maligni che causano sofferenza nei personaggi e, di conseguenza, nel protagonista stesso. Il sogno perde ulteriormente il suo carattere illusorio e si afferma come un evento che ha conseguenze effettive – sia positive che negative – sulla vita dei personaggi, per i quali questi fantasmi non sono semplici visioni, ma reali apparizioni che li collegano con gli spiriti che si manifestano (Mitamura, Kawazoe 2010: 162). In particolare, sono più frequenti i sogni in cui gli spiriti dei morti appaiono ai vivi (Mitamura, Kawazoe 2010: 163).

È, per esempio, il caso del tredicesimo capitolo, *Akashi* 明石 (Akashi). Genji si trova ancora a Suma 須磨, dove era stato esiliato dal suo fratellastro, l'imperatore Suzaku 朱雀帝, a causa della sua relazione con la consorte imperiale Oborozukiyo 朧月夜 (cfr. *Sakaki* 賢木, L'albero di *sakaki*, in Orsi 2012: 196-229). Tuttavia, in una sera tempestosa si assopisce e sogna il padre che gli indica di preparare la nave e lasciare quel luogo; prima di dileguarsi, il fantasma del sovrano afferma di doversi affrettare verso la capitale per parlare con Suzaku. Effettivamente, poco più avanti anche Suzaku riceve in sogno il padre, che

¹⁴ Oltre alle cerimonie propiziatorie, durante il periodo Heian era frequente anche richiedere informazioni o indicazioni al Buddha o ai *kami* 神 tramite interposta persona (Strippoli 2003: 466): si incaricava dunque qualcuno – solitamente un monaco – di recarsi presso un tempio o un santuario e di domandare alla divinità che al mandante fosse fatto dono di un sogno premonitore. Come indicato anche da Strippoli (2003: 459), per ulteriori dettagli sul sogno su commissione cfr. Saigō (1993) ed Eguchi (1974).

lo accusa di aver ingiustamente punito Genji poiché egli è innocente. Mitamura (2010) sostiene che la centralità del sogno nel *Genji monogatari* si possa evincere proprio da questo capitolo, in quanto è qui che si presentano le visioni che determineranno le azioni future dei personaggi più importanti della storia: grazie all'apparizione del defunto imperatore di Kiritsubo 桐壺更衣, Genji viene richiamato a corte da Suzaku e può così iniziare il percorso che lo porterà al successo. Infatti, al rientro da Suma, Genji viene ordinato Gran consigliere aggiunto (*gon dainagon* 権大納言) (Orsi 2012: 266) e l'anno successivo il figlio che ha avuto con Fujitsubo, Reizei 冷泉帝, viene nominato imperatore dopo l'abdicazione di Suzaku.

È difficile pensare che affidare il destino del protagonista del racconto a due sogni sia una mera scelta stilistica. Se da un lato è necessario considerare che il sogno poteva costituire uno strumento per creare una diversa linea temporale all'interno del racconto, così da ravvivarlo e donare un ritmo più accattivante alla narrazione, dall'altro appare anche chiaro che l'espedito narrativo si trasforma in un elemento fondamentale per lo svolgimento dei fatti, in quanto dà inizio a una serie di cambiamenti che determineranno le sorti dell'intera vicenda. Il sogno non è più solo un espedito, ma agisce come personaggio effettivo e definisce gli eventi futuri. Ciò sembra rispettare la regolare tendenza del periodo, secondo la quale i sogni, soprattutto quando vi erano coinvolti sovrani, costituivano una parte importante della società del periodo Heian che vi si affidava sovente anche per determinare la successione al trono (Saigō 1993: 19).

Leggermente diverso è il ventesimo capitolo, che riguarda sempre l'apparizione di un defunto ma stabilisce un collegamento anche con la tradizione di sogno d'amore affermatasi grazie a Ono no Komachi. In *Asagao* 朝顔 (Il convolvolo), Genji racconta a Murasaki 紫 le sue relazioni passate e così confessa il suo amore per Fujitsubo, al contempo la sua matrigna e la madre di suo figlio Reizei. Nella notte, il fantasma della defunta Fujitsubo gli fa visita:

[...] non si trattava di un sogno ed ella appariva corrucciata. «Avevate promesso di non dire nulla, ma ora ciò che è avvenuto fra di noi non è più un segreto e me ne vergogno. Vi detesto per quello che sto soffrendo» (Orsi 2012: 393).

La frase «non si trattava di un sogno» testimonia ancora una volta come i sogni e gli spiriti ad essi collegati non fossero considerati illusioni, ma fatti accaduti e persone realmente incontrate. A differenza del capitolo *Akashi*, però, in questo caso il messaggio dello spirito è personale e sentito; proprio come se fosse una persona ancora in vita, con emozioni e ricordi, la donna esprime la propria delusione e utilizza parole dure per scuotere Genji, ma la sua rabbia non si tramuta in una serie di eventi nefasti che ledono gli altri personaggi.

La versione più *distruttiva* del sogno è quella che si avvale della possessione spiritica (*hyōrei* 憑靈) che causa malesseri e, talvolta, anche la morte del destinatario. È, per esempio, il caso del capitolo *Yūgao* (Il fiore di *yūgao*), in cui Genji porta la dama dello *Yūgao* in una residenza appartata indicata come *Nanigashi no In* 何某の院 (letteralmente: “una certa residenza”) per un incontro segreto; durante la notte, vede uno spirito in collera:

Era ormai notte avanzata e si era assopito quando si accorse che accanto al guanciale era seduta una donna bellissima: «Benché io vi ammiri con tutto il cuore, non pensate neppure di venire a trovarmi, ma vi accompagnate a una donna che non ha alcun merito, circondandola del vostro affetto. È inammissibile, odioso». Sembrava sul punto di tendere la mano verso la donna che dormiva accanto a lui, come per ghermirla. Si svegliò di soprassalto, minacciato da una presenza misteriosa (Orsi 2012: 70).

Non ha dubbi che si tratti della dama di *Rokujō*, adirata con lui a causa del fatto che non sia più andato a trovarla. Intanto la dama dello *Yūgao*, rimasta terrorizzata, cade in uno stato di incoscienza e poco prima dell'alba muore.

La dama di *Rokujō* sembra essere responsabile di un altro evento nefasto, stavolta a discapito della giovane moglie di Genji, Aoi, le cui condizioni di salute sono peggiorate durante la gravidanza. Nel capitolo VIII, *Hana no en* 花宴 (Il banchetto sotto al ciliegio), le due dame si scontrano pubblicamente durante una festa riguardo alla posizione dei carri, così da maturare un grande risentimento reciproco aggravato ulteriormente dalla gelosia per Genji. Di ritorno nelle proprie dimore, *Rokujō* ripensa alla propria relazione con lui e poi si assopisce: durante il sonno, sogna di essere uno spirito e di attaccare Aoi in questa forma;

risvegliatasi, ricorda poi di aver già fatto un simile sogno in passato. Effettivamente, durante la notte uno spirito malvagio ha fatto visita ad Aoi peggiorandone drasticamente le condizioni. Genji viene chiamato presso il suo letto e si accorge così che i modi e la voce della giovane donna non sembrano appartenerele:

«[...] Le mie sofferenze erano tali che volevo solo un attimo di respiro. Non avrei mai pensato di giungere fino a voi in questo modo, ma è vero che l'anima di chi si tormenta può abbandonare il corpo per vagare senza pace», e poi aggiunse:

«La mia anima che
si aggira senza meta nel cielo
sconsolata e dolente
trattenetela voi
legando l'orlo della veste».

Né la voce, né i modi erano quelli della sua giovane consorte. Era un fatto sconcertante, rifletté, mentre si rendeva conto con terrore crescente che tutto gli ricordava la signora di Rokujō. [...] «Voi mi parlate così, ma io non so chi siete. Ditemi il vostro nome», le chiese e quando riconobbe in lei senza alcun dubbio la signora di Rokujō, ne fu inorridito (Orsi 2012: 177).

A fronte di tali episodi, alcuni (Mitamura, Kawazoe 2010: 74) hanno affermato che la vera causa dell'apparizione dei fantasmi è proprio la gelosia¹⁵, ed in particolare il desiderio sessuale delle donne di mezza età; tuttavia, è forse più ragionevole credere che si tratti di una esasperazione delle credenze già ben radicate nella cultura giapponese di quel periodo riguardo alla capacità dei sogni di manifestare fisicamente gli oggetti e le persone delle illusioni notturne. Al di là della

¹⁵ È probabile che tale gelosia fosse comune e causata dal fatto che durante il periodo Heian era praticata la poligamia, che prevedeva non solo la possibilità di avere più di una moglie – solitamente due, o al massimo tre – ma anche quella di avere un numero non precisato di concubine. In ogni momento del matrimonio, infatti, l'uomo rimaneva libero e poteva iniziare relazioni con altre donne (Negri 2000: 477). Per uno studio approfondito sul matrimonio durante il periodo Heian cfr. Kurihara (1999) e McCullough (1967).

causa scatenante della possessione spiritica, vale la pena notare due elementi che rendono particolari i sogni descritti nel *Genji monogatari* e li distinguono dai sogni narrati da Ono no Komachi: il primo è che il sogno non sembra effimero, anzi si dimostra così potente – e quindi reale – da causare la morte di ben due donne; il secondo è che in questi casi esso è contraddistinto da una forte componente di irrazionalità e assenza di premeditazione. Tale irrazionalità si evince, per esempio, dal fatto che in questi passaggi vengono del tutto omessi gli onorifici per la dama di Rokujō (Mitamura, Kawazoe 2010); in secondo luogo, si può vedere come, invece di recarsi volontariamente da qualcuno durante il sogno, la stessa Rokujō non sia del tutto consapevole della propria trasformazione in spirito e di tutto ciò che essa comporta.

Rispetto alla tradizione precedente, quindi, nel *Genji monogatari* si assiste al racconto di un tipo di sogno più imprevedibile, che sfugge al controllo dei protagonisti e si discosta dal pacifico e consapevole sogno d'amore che poteva mettere in contatto gli amanti, per trasformarsi invece in un punto di contatto con i defunti oppure nello strumento attraverso il quale attuare la propria vendetta per un amore insoddisfatto.

4.4. Fujiwara no Teika sul ponte sospeso dei sogni

Un esempio successivo del *topos* del sogno, privo però dell'accezione di possessione spiritica o premonizione, è costituito dalla poesia di Fujiwara no Teika *Haru no yo no*, composta in occasione dello *Shukaku hoshinnō gojishshu* 守覚法親王五十首 (Cinquanta poesie del principe imperiale Shukaku)¹⁶, un *certamen* poetico organizzato nel 1198 in onore del sacerdozio del figlio dell'imperatore in ritiro Go Shirakawa 後白河 (1129-1192) (Vieillard-Baron 2001: 31). La lirica verrà poi inserita nello *Shin kokin waka shū* (numero 38).

Haru no yo no
yume no ukihashi
todaeshite:
mine ni wakaruru

Nella notte di primavera
 il ponte sospeso dei sogni
 si spezza:
 ecco il cielo, in cui una fila di nubi

¹⁶ Noto anche come *Omuro gojishshu* 御室五十首 (Cinquanta poesie di Omuro).

yokogumo no sora
(Zanotti 2006: 51).

dalle vette si separa.

L'immagine del ponte sospeso (*ukihashi*) era già stata sfruttata nel *Genji monogatari*, il cui capitolo conclusivo è intitolato proprio *Yume no ukihashi* 夢浮橋 (Il ponte sospeso dei sogni). Qui Kaoru cerca di fare visita a Ukifune, che si è fatta monaca, ma l'incontro gli viene negato e ottiene solo di farle recapitare una lettera. Tuttavia, nonostante un primo momento di indecisione, Ukifune decide di respingere la lettera e di non incontrare Kaoru, confermando la sua scelta di abbandonare il mondo per una vita religiosa.

Sono state considerate varie possibilità circa la scelta di questo titolo per il capitolo finale dell'opera e già alcuni commentatori medievali si erano pronunciati circa il significato intrinseco di questa espressione. Già nello *Shimeishō* 紫明抄 (Commentario della luce viola, 1289) e nel *Kakaishō* 河海抄 (Annotazioni di fiumi e mari, 1362-1367) è presente uno studio dettagliato della questione, in base al quale si è identificato il ponte dei sogni come simbolo della vanità della vita umana, ma anche della tensione sessuale che unisce i personaggi di Kaoru e Ukifune (Tyler 2009: 190) e che non troverà mai compimento a causa del fatto che la dama deciderà di prendere la tonsura e abbandonare il mondo¹⁷. Ad ogni modo, che si interpreti l'elemento del ponte come un segno dell'impermanenza di tutte le cose del mondo o come il *topos* dell'amore erotico che permea l'intera opera, non sembra esserci dubbio che il sogno rappresenti uno stato di instabilità e transitorietà. Tale instabilità rispecchia la precarietà del sogno stesso, che è solitamente di breve durata e può essere facilmente interrotto «proprio come un ponte di barche o zattere» (Zanotti 2006: 51). Al senso della transitorietà dell'esistenza, si accompagna anche quello della precarietà dei legami umani (Tyler 2009: 192): per quanto il *ponte sospeso* funzioni come collegamento tra due amanti, essi non possono sfruttarlo per riunirsi come accadeva agli innamorati delle poesie di Ono no Komachi. Si tratta infatti di un amore infelice, poiché del tutto impossibile (Vieillard-Baron 2001: 190). Il mondo onirico e quello reale, dunque, sono destinati a rimanere separati sebbene essi siano di fatto collegati l'uno

¹⁷ Per uno studio più approfondito sui commentari del *Genji monogatari* riguardo al capitolo *Yume no ukihashi*, cfr. Tyler (2009: 187-193).

all'altro dal *ponte*, che costituisce un punto di continuità tra la dimensione del sonno e quella della veglia. Tale continuità è simboleggiata dalle nubi¹⁸ che si allungano e si diradano nel cielo: il ponte dei sogni unisce i due amanti che vorrebbero ritrovarsi, ma essi non riescono a raggiungerli poiché il ponte si spezza rompendo il legame tra il sogno e la realtà; quest'ultima, dunque, torna chiaramente visibile mentre ciò che resta del collegamento con il mondo del sogno e con l'amante – le nubi – sparisce a sua volta.

Se si riflette dunque sul significato del ponte, nonostante sia evidente la citazione dell'ultimo capitolo del *Genji monogatari*, ci si rende conto di come l'accezione del sogno in questa lirica sia molto più vicina a quella già indicata dalle poesie di Komachi, mentre vengono del tutto abbandonati i sensi di sogno premonitore, sogno degli spiriti dei defunti e sogno che genera una possessione spiritica mortale: *Haru no yo no* stabilisce quindi un legame sia con le succitate poesie del *Kokin waka shū*, in quanto riporta in vita la tradizione del sogno d'amore, sia con il *Genji*, poiché ne riprende un famoso capitolo e si avvale di un sogno che lascia ben trasparire la transitorietà dell'amore stesso, rispettando così il concetto di impermanenza e vanità del mondo reale insito nella filosofia buddhista che permea in particolare i capitoli di Uji del *Genji monogatari* ed il secolo che essa contraddistingue¹⁹.

4.5. Recepire la tradizione: il sogno nel racconto medievale *Utatane no sōshi*

Come conseguenza dei cambiamenti sociali e culturali che si verificarono con il passaggio dal periodo classico a quello medievale,

¹⁸ Teika cita qui il *Gaotang fu* 高唐賦 (Fu del tempio di Gaotang) del poeta cinese Song Yu 宋玉 (298-263 a.C.), in cui le nuvole rappresentano la figlia del monte Wu che al mattino diventa una nuvola, mentre di sera diventa pioggia. Come precisa Vieillard-Baron (2001: 191), in *Haru no yo no*, le nuvole che si allontanano rappresentano la separazione di una coppia e la fine di una relazione che esisteva solo in sogno. Al contempo, si possono interpretare anche come il simbolo dell'aspetto illusorio e fragile dell'amore.

¹⁹ Durante il periodo Kamakura 鎌倉 (1185-1333) il Buddhismo acquisì una maggiore centralità, vennero fondate numerose scuole e vissero molti noti monaci, come per esempio Nichiren 日蓮 (1222-1282), i quali apportarono grandi novità alla dottrina buddhista. Per uno studio approfondito della storia del Buddhismo in Giappone cfr. Deal, Ruppert (2015).

durante il periodo Muromachi anche la valenza del sogno muta. Sia il mondo del sogno che quello della realtà vengono ormai considerati vani se paragonati al mondo di Buddha (Sakai 2001: 9), ma a sua volta tale mondo è raggiungibile attraverso la dimensione onirica, poiché durante il sogno l'anima riusciva a separarsi dal corpo e a raggiungere la divinità (Sakai 2017: 39)²⁰.

Dal punto di vista letterario, è doveroso ammettere che gli elementi di *yume* e *utsutsu* cominciano ormai ad essere presenti nella maggior parte dei *monogatari*, rendendo il fenomeno meno esclusivo e particolare²¹. In questo periodo, si può infatti parlare di un processo di «democratizzazione dei sogni»²², per il quale il sogno non appartiene più soltanto al sovrano privilegiato che lo ha sapientemente indotto mentre era alla ricerca di indicazioni sul futuro suo o del suo regno, ma diventa un fenomeno più generalizzato attraverso il quale *qualcuno* riceve delle visioni. Non è più importante *chi* sogna, ma solo *cosa* viene sognato. Anche i temi sono diversi e i sogni non riguardano più solo la politica o la religione²³, incontrando così un parallelo processo di secolarizzazione (*sezokuka* 世俗化) (Sakai 2001: 19) pur senza perdere il proprio valore sociale.

²⁰ Per approfondimenti circa le implicazioni religiose e filosofiche del sogno nella cultura e nella letteratura giapponese antiche cfr. Kawato (2002) e Kawato (2012-2014).

²¹ Per esempio, il tema del sogno viene sovente affrontato già alla fine del periodo Heian, come per esempio nel *Torikaebaya monogatari* とりかえばや物語 (Storia di quello che diceva: «Se solo potessi scambiarli!») e nella raccolta *Konjaku monogatari shū* 今昔物語集 (Antologia di racconti del presente e del passato). Nel periodo medievale, è degno di nota a tal proposito lo *Yume no ki* 夢記 (Diario dei sogni, 1191-1231) del monaco Myōe 明恵 (1173-1232), in cui l'autore annota non solo i propri sogni, ma anche le sue interpretazioni: secondo Kawai (1995: 41) si tratta probabilmente del primo uomo al mondo ad aver tenuto un diario completo dei propri sogni. Si considerino anche, per esempio, lo *Uji shūi monogatari* 宇治拾遺物語 (Storie della spigolatura di Uji, inizio XIII secolo) e lo *Heike monogatari* 平家物語 (Storia degli Heike, 1330 ca.).

²² Qui Sakai (2001) cita Le Goff (1988) da un'edizione giapponese del 1992 intitolata *Chūsei no yume* 中世の夢 (Il sogno nel Medioevo).

²³ Si ricordi, a tal proposito, che nel *Sarashina nikki* 更級日記 (Le memorie di Sarashina, 1070 ca.) quasi tutti i sogni «sono ispirati da una divinità buddhista o *shintō* 神道; essi cercano di distogliere la donna dalla continua lettura dei *monogatari* e di attrarre la sua attenzione verso attività considerate più importanti, come i pellegrinaggi e le pratiche religiose» (Strippoli 2003: 458) in riferimento alla consuetudine, comune anche nel periodo Muromachi, a considerare la letteratura di finzione tendenzialmente peccaminosa.

Considerazioni del genere potrebbero lasciar intendere che durante il periodo Muromachi la tradizione del sogno d'amore venga completamente accantonata, ma questo non è del tutto vero. Innanzitutto, si può vedere come l'elemento del sogno persista in vari *otogizōshi*²⁴, come per esempio in *Tamamo no Mae*²⁵ 玉藻前 (Storia di Tamamo no Mae), in cui un demone viene sconfitto grazie alle indicazioni ricevute in sogno, oppure in *Eboshiorizōshi* 烏帽子折草紙 (Storia di un *eboshiori*), in cui appaiono i fantasmi di Minamoto no Yoritomo²⁶ 源頼朝 (1147-1199) e alcuni suoi figli (Araki 2021: 18). Questi elementi segnalano già una certa continuità con la letteratura Heian – ed in particolare con l'eredità letteraria del *Genji monogatari*.

Venendo al sogno d'amore, esso è il perno centrale delle vicende narrate nell'*otogizōshi* intitolato *Utatane no sōshi*, in cui la parola per "sogno" viene utilizzata ben 25 volte, mentre quella per "realtà" dieci e sempre in contrapposizione con la precedente.

Come già accennato, la protagonista della storia è una giovane donna, figlia di un rispettabile ministro, che durante un sonno leggero (*utatane*) sogna un uomo somigliante al famoso Genji. Il sogno si ripete per ben due anni, durante i quali lei se ne innamora. Incapace di distinguere il sogno dalla realtà (*utsutsu no omokage mo yume no sugata mo hate hate wa oboshi mo wakazu* うつつのおも影も夢のすがたもはてはてはおぼしもわかず, Tajima 1989: 277) e tormentata dall'impossibilità di realizzare il suo amore, la ragazza si ammala gravemente e viene così portata al tempio di Ishiyama 石山寺 per pregare e ristabilirsi. Qui sente per caso un uomo che racconta di essere tormentato da un sogno in cui, da due anni, appare sempre la stessa donna e di essersi innamorato di lei a tal punto da non saper più discernere cosa sia reale e cosa

²⁴ Brevi racconti in prosa tipici del periodo Muromachi. Tuttavia, la raccolta più nota risale al periodo Edo 江戸 (1603-1868) e per questo la datazione di questo genere letterario, come anche le sue caratteristiche principali e il valore che gli è attribuito sono motivi di disaccordo tra gli studiosi. Per approfondimenti circa il genere degli *otogizōshi* cfr. Strippoli (1995); cfr. anche Ichiko *et alii* (1980), Mulhern (1974).

²⁵ Tamamo no Mae è un personaggio della mitologia giapponese. Si narra che fosse la dama preferita dell'imperatore Toba 鳥羽天皇 (1103-1156, r. 1107-1123) e che fosse considerata la donna più bella ed intelligente di tutte. Si trattava, tuttavia, di una volpe (*kitsune* 狐) che aveva preso sembianze umane e stava operando per la disfatta del regno facendo ammalare il sovrano. Secondo la leggenda, venne smascherata e uccisa dal divinateur dell'imperatore.

²⁶ Fu il primo *shōgun* 將軍 e regnò dal 1192 al 1199, anno della sua morte.

illusorio; per lenire le sue sofferenze si è quindi recato al tempio a pregare. La giovane capisce immediatamente che si tratta dell'uomo del suo sogno ma decide di non esporsi per non creargli imbarazzo. Il giorno dopo, ormai disperata per il suo amore impossibile, tenta di suicidarsi gettandosi in un fiume, ma viene salvata da alcuni uomini passati da lì per caso a bordo di una barca. È la barca dell'uomo del sogno. I due quindi si ritrovano nel mondo reale e si sposano per poi vivere felicemente ancora per molti anni.

In relazione a questo racconto e a come esso eredita il testimone della tradizione letteraria riguardo al mondo onirico, è importante considerare tre aspetti.

Innanzitutto, la storia si apre con la citazione del *waka* di Ono no Komachi numero 553 del *Kokin waka shū* (cfr. par. 4.2.), manifestando l'intento volontario di riagganciarsi alla tradizione classica e di metterne in evidenza la conoscenza; inoltre, nel testo sono presenti altre due poesie ed entrambe contengono i termini *yume* e *utsutsu*:

<i>Omoine ni</i>	Più inconsistente
<i>miru yume yori mo</i>	di un sogno
<i>hakanaki wa</i>	fatto durante un sonno leggero
<i>shiranu utsutsu no</i>	la visione di un'altra persona
<i>yoso no omokage</i>	da una realtà che non conosco.
(Tajima 1989: 273).	

<i>Tanome tada</i>	Fidati di me.
<i>Omoi awasuru</i>	Forse esistono anche sogni
<i>Omoine no</i>	che diventano realtà
<i>Utsutsu ni kaeru</i>	durante i sonni leggeri
<i>Yume mo kosoare</i>	in cui ci incontriamo.
(Tajima 1989: 282).	

Ciò indica che, sebbene si tratti di un racconto popolare teoricamente lontano dagli ambienti della corte, sia l'autrice che i lettori – o gli ascoltatori – fossero a conoscenza dell'antologia imperiale e quindi in grado di coglierne almeno in parte le citazioni. Il persistere dell'opposizione tra sogno e realtà rafforza poi il legame con la concezione del sogno per come esso era stato percepito dalla società sino a quel

momento, donando al racconto un certo grado di importanza. Infatti, se si considera che la maggior parte degli *otogizōshi* sia composta da racconti di eroiche gesta e storie per bambini, appare importante considerare come questo si ponga invece in una posizione di maggiore vicinanza ai *monogatari* classici e ai *waka* d'amore piuttosto che alla produzione guerresca o popolare del periodo Kamakura.

In secondo luogo, si può notare che nel racconto il sogno acquisisce il ruolo di personaggio attivo proprio come era già accaduto nel capitolo XIII del *Genji monogatari* (cfr. par. 4.3.). Il mondo onirico non è quindi una semplice dimensione parallela in cui i personaggi muovono la propria immaginazione e che esaurisce in se stessa le proprie potenzialità nel momento del risveglio, ma un vero e proprio agente che opera all'interno della storia e determina lo sviluppo degli eventi. Come Genji non avrebbe lasciato Suma né cominciato il suo percorso verso la riappropriazione della regalità (Mitamura, Kawazoe 2010: 200) senza il sogno del padre, così in *Utatane no sōshi* la ragazza non si sarebbe innamorata e niente avrebbe dato inizio alle sue pene senza il sogno dell'amato: in altre parole, se non ci fosse stato il sogno, la vicenda non si sarebbe svolta affatto.

Un ulteriore punto di contatto con il *Genji monogatari* che aggiunge però un collegamento anche con la produzione ad esso successiva è rappresentato dal tentativo di suicidio della donna. Stabilendo un paragone con il personaggio di Ukifune²⁷, si nota immediatamente la somiglianza della vicenda sia per quanto riguarda le modalità del suicidio che il suo fallimento in quanto, anche se cercano la morte gettandosi nelle acque di un fiume²⁸, entrambe le donne vengono salvate. Tuttavia, nonostante il chiaro rimando al capitolo del *Genji monogatari*, nello *Utatane no sōshi* vengono inserite due novità: un nuovo valore dell'elemento del ponte ed il lieto fine. Il primo, piuttosto che sottolineare l'instabilità dei sentimenti e la vanità del mondo, qui modifica il suo significato e diventa uno strumento grazie al quale i due innamorati possono incontrarsi. Già Fujiwara no Teika, nella sua poesia, aveva conferito al ponte l'accezione di un collegamento tra gli amanti, ma in quel caso il ponte *si spezza* e si dirada come le nubi a causa della sua

²⁷ Cfr. capitolo LI del *Genji monogatari* intitolato *Ukifune* 浮舟 (Barca alla deriva) in Orsi (2012: 1104-1148).

²⁸ Ukifune cerca di uccidersi gettandosi nel fiume Uji 宇治 da una barca in movimento.

fragilità, impedendo infine l'incontro e l'evoluzione del sogno in realtà (cfr. par. 4.4). Nell'*otogizōshi*, invece, è grazie al tentativo di suicidio dal ponte che la giovane può infine incontrare nel mondo reale l'uomo del suo sogno. Prima del salto la donna è confusa e dubbiosa²⁹, quasi a confermare la consapevolezza dell'instabilità di quel ponte e del legame che condivide con l'uomo misterioso ma, nel momento in cui prende la drastica decisione di gettarsi, il ponte dei sogni non si spezza più, e anzi fa sì che possa unirsi all'uomo senza più separarsene³⁰.

È proprio in questo aspetto che si riscontra l'insorgere di una nuova caratteristica, molto più tipica dei racconti brevi e della letteratura popolare che dei grandi *monogatari* del passato, ovvero il lieto fine. Mentre nel *Genji monogatari* il tentativo di Ukifune la conduce sì alla salvezza, ma anche a prendere la tonsura e quindi a non rivedere mai più Kaoru, in *Utatane no sōshi* il gesto disperato porta invece a una soluzione interamente positiva degli eventi, e infatti si dice dei due innamorati che

[...] poiché erano sotto la guida divina di Buddha, vissero senza preoccupazioni fino al regno dei loro nipoti un lungo periodo pari a quello descritto in *Fuji no uraba*³¹, e aiutarono il loro nobile Governo (Tajima 1989: 288).

Grazie al ponte, l'opposizione tra sonno/veglia e quella tra sogno/realtà si annulla e i due mondi antitetici possono coincidere, proprio come nei desideri espressi prima o durante il sogno. Non è più necessario addormentarsi per incontrare l'amato, varcando faticosamente il confine che divide i due mondi, perché *yume* e *utsutsu* non sono più separati da un fragile ponte dei sogni ma sono invece saldamente collegati l'uno all'altro. La valenza del sogno, dunque, è del tutto positiva e sebbene inizialmente esso crei lo stesso tipo di sconvolgimento caro alla narrativa del *Genji monogatari*, infine giunge alla

²⁹ Nel testo è usata l'espressione *tokaku migirawashite* とかく紛らはして (piuttosto confusa). È inoltre presente il verbo *yasurō* 休らふ che significa "esitare" (cfr. Tajima 1989: 286).

³⁰ Si comprende infatti dal racconto che si sposeranno e avranno una discendenza.

³¹ Per approfondire cfr. *Fuji no uraba* 藤裏葉 (Foglie di glicine), capitolo XXXIII del *Genji monogatari* in Orsi (2012: 587-605).

totale realizzazione di sé e si libera contemporaneamente della tensione malinconica che contraddistingue le poesie di Ono no Komachi, della propensione alla materializzazione degli spiriti dei defunti cara al *Genji* e della fragilità descritta da Teika.

4.6. Conclusione

Oltre al *Genji monogatari* e alla lirica di Fujiwara no Teika, sono certamente molti altri gli esempi che si potrebbero citare riguardo all'elemento narrativo del sogno nel lungo lasso di tempo che separa le poesie di Ono no Komachi dallo *Utatane no sōshi* – si tratta di ben seicento anni di storia e letteratura – ma vale la pena considerare questi quattro elementi proprio perché possono esemplificare il periodo di cui fanno parte. Quello dell'utilizzo del sogno come elemento narrativo appare come una costante e allo stesso tempo un continuo cambiamento: dal sogno d'amore malinconico che caratterizza le poesie del *Kokin waka shū*, si passa alla tremenda visione di spiriti di defunti caratteristica del *Genji monogatari* e densa dei nuovi significati che si stavano ormai affermando grazie alla diffusione della filosofia buddhista; successivamente, si assiste alla ripresa del tema degli innamorati che si *possono* incontrare nel mondo dei sogni, ma che non riescono a farlo a causa della fragilità del sogno stesso lasciando così trapelare il messaggio della transitorietà dell'esistenza. Infine, si giunge allo *Utatane no sōshi* che, pur facendo parte di un filone secondario della letteratura, riesce a convogliare in sé i vari elementi delle precedenti tradizioni per poi aggiungere un nuovo elemento distintivo del proprio periodo – il lieto fine.

Sakai (2017: 168) ha individuato nella letteratura giapponese tre diversi tipi di sogno: il primo è il tipo di sogno in cui vediamo e sentiamo le cose come se fossero reali; il secondo è un sogno incerto e indistinto e appare come un insieme di visioni e fantasie confuse che visualizziamo nella delicata fase che separa il sonno dalla veglia; il terzo tipo di sogno è quello che riguarda speranze e desideri per il futuro. Si può ritenere che le opere succitate contengano tutti questi tipi in misure diverse, e che lo *Utatane no sōshi* si riservi di conciliare in sé ciascuno di essi: come nelle poesie di Ono no Komachi e nelle tragiche manifestazioni della dama di Rokujō narrate nel *Genji monogatari*, il sogno non

sembra un'illusione e, anzi, permette agli amanti di incontrarsi *davvero*, agendo sul mondo reale (primo tipo); allo stesso tempo, il sogno è effimero e confuso come nella lirica di Teika (secondo tipo), ma è la manifestazione della speranza (terzo tipo) di incontrare l'amato che infine riesce a concretizzarsi.

In conclusione, date la complessità di questi intrecci narrativi, l'importanza culturale e sociale del sogno e le possibilità che esso crea se usato come espediente narrativo, è difficile pensare che tutti questi autori non fossero pienamente consapevoli delle citazioni alla tradizione letteraria passata che loro stessi stavano operando. Tuttavia, è rischioso anche ritenere che la scelta di modificare gradualmente la valenza del sogno fosse del tutto arbitraria e avesse come obiettivo quello di fornire nuovi elementi alla letteratura successiva. Quel che invece si può osservare è che questa evoluzione, comunque, avviene, e che gli autori agiscono seguendo la tradizione dettata dalle opere precedenti mentre ciascuno di loro aggiunge quello che è il prodotto del periodo in cui vive. Come testimoniano le opere qui considerate, il ruolo del sogno nella letteratura cambia a poco a poco, come esso cambia anche nella società, e per questo assume nuove caratteristiche pur senza mai tralasciare il punto da cui è partito.

Bibliografia

- ARAKI HIROSHI (2021), "Reviewing Japanese Dream Culture and Its History: Where Ancient, Medieval and Modern Times Meet", *Orientalistika* 819, 12-29.
- BARGEN DORIS G. (1986), "A Case of Spirit Possession in *The Tale of Genji*", *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* 19.3, 15-24.
- DEAL WILLIAM E., RUPPERT BRIAN (2015), *A Cultural History of Japanese*, Chichester-Malden, Wiley Blackwell.
- DONIGER O'FLAHERTY WENDY (1984), *Dreams, Illusions, and Other Realities*, Chicago, Chicago University Press.
- EGUCHI TAKAO (1974), *Yume to nihon koten bungaku* (I sogni e la letteratura giapponese classica), Tokyo, Kasama shoin.
- FUJIMOTO KATSUYOSHI (2008), "Rei ni yoru mukoku no tokusei. *Genji monogatari* no musō wo chūshin ni" (Caratteristiche dei racconti di visioni spiritiche. I sogni del *Genji monogatari*), *Japanese Literature* 57.9, 23-34.
- ICHIKO TEIJI *et alii* (1980), *Otogizōshi* (Otogizōshi), Tokyo, Shūeisha, *Zusetsu Nihon no koten* 13.
- IKEDA TOSHIO (a cura di) (2001), *Hamamatsu chūnagon monogatari* (Storia del secondo consigliere di Hamamatsu), Tokyo, Shōgakukan, *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū* 27.
- KAWAI HAYAO (1995), *Dreams, Myths and Fairy Tales in Japan*, Einsiedeln, Daimon.
- KAWATO MASASHI (2002), *Nihon no yume shinkō. Shūkyōgaku kara mita Nihon seishinshi* (La fede nei sogni giapponesi. Storia della spiritualità del Giappone dal punto di vista degli studi religiosi), Tokyo, Tamagawa daigaku shuppanbu.
- (2012-2014), *Yume to genshi no shūkyōshi* (Storia religiosa dei sogni e delle visioni), Tokyo, Lithon.
- KUBOTA JUN (1994), *Fujiwara Teika* (Fujiwara Teika), Tokyo, Chikuma shōbō.
- KURIHARA HIROMU (1999), *Heian jidai no rikon no kenkyū: kodai kara chūsei e* (Uno studio sul divorzio nel periodo Heian. Dai tempi antichi al medioevo), Tokyo, Kōbundō.

- LE GOFF JACQUES (1988), *L'immaginario medievale*, trad. italiana, Roma, Laterza.
- MAURIZI ANDREA (trad.) (2013), *Storia del secondo consigliere di Hamamatsu*, Roma, Aracne.
- MCCULLOUGH WILLIAM H. (1967), "Japanese Marriage Institutions in the Heian Period", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 27, 103-67.
- MINEMURA FUMITO (1974), *Shin Kokin waka shū* (Nuova raccolta di poesie antiche e moderne), Tokyo, Shōgakukan, Nihon koten bungaku zenshū 26.
- MITAMURA MASAKO, KAWAZOE FUSAE (2010), *Yume to mononoke no Genji monogatari* (Sogni e spiriti vendicativi nel Genji monogatari), Tokyo, Kanrin shobō.
- MULHERN CHIEKO IRIE (1974), "Otogi-Zōshi. Short Stories of the Muromachi Period", *Monumenta Nipponica* 29.2, 181-98.
- MÜLLER SIMONE (2001), "Biographismus und Intertextualität in der Klassischen japanischen Poesie, dargestellt anhand der Traumgedichte der Ono no Komachi", *Asiatische Studien* 4, 1023-1032.
- NEGRI CAROLINA (2000), "Marriage in the Heian Period (794-1185). The Importance of Comparison with Literary Texts", *Annali dell'Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*. *Rivista del Dipartimento di Studi asiatici e del Dipartimento di Studi e ricerche su Africa e Paesi Arabi* 60-61, 467-493.
- (2012), "Lecture peccaminose, sogni premonitori e speranze di salvezza", in Andrea Maurizi (a cura di), *Spiritualità ed etica nella letteratura del Giappone premoderno*, Torino, UTET Università, 77-89.
- NIPPON GAKUJUTSU SHINKŌKAI (1965), *The Manyōshū. The Nippon Gakujiutsu Shinkōkai Translation of One Thousand Poems*, New York, Columbia University Press.
- ORSI MARIA TERESA (trad.) (2012), *La storia di Genji*, Torino, Einaudi.
- OZAWA MASAO (1971), *Kokin waka shū* (Raccolta di poesie antiche e moderne), Tokyo, Shōgakukan, Nihon koten bungaku zenshū 7.
- SAGIYAMA IKUKO (trad.) (2000), *Kokin waka shū: Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne*, Milano, Edizioni Ariete.
- SAIGŌ NOBUTSUNA (1993), *Kodaijin to yume* (Gli antichi e i sogni), Tokyo, Heibonsha Library.
- SAKAI KIMI (2001), *Yumegatari yumetoki no chūsei* (La narrazione e l'interpretazione dei sogni nel medioevo), Tokyo, Yoshikawa kōbunkan.
- (2017), *Yume no Nihonshi* (Storia del sogno in Giappone), Tokyo, Bensei shuppan.
- SANTANGELO PAOLO (1998), *Il sogno in Cina. L'immaginario collettivo attraverso la narrativa Ming e Qing*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- STRIPPOLI ROBERTA (1995), "Origine ed evoluzione degli 'Otogizōshi', racconti brevi di epoca Muromachi", *Rivista degli Studi Orientali* 69.3-4, 467-479.

- (2003), "Il peccato della letteratura e il sogno. Una lettura del *Sarashina nikki*", in *Atti del XXVI Convegno di studi sul Giappone: Torino, 26-28 settembre 2002*, Venezia, Cartotecnica Veneziana Editrice, 457-472.
- TAJIMA KAZUO (a cura di) (1989), *Utatane no sōshi* (Racconto di sonni leggeri) in Ichiko Teiji et al. (a cura di), *Muromachi monogatari-shū Jō* (Raccolta di racconti del periodo Muromachi Parte I), Tokyo, Iwanami shoten, Shin Nihon koten bungaku taikai 54, 271-289.
- TYLER ROYALL (2009), *The Disaster of the Third Princess. Essays on The Tale of Genji*, Canberra, Anu E Press.
- VIEILLARD-BARON MICHEL (2001), *Fujiwara no Teika (1162-1241) et la notion d'excellence en poésie. Théorie et pratique de la composition dans le Japon classique*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études japonaises.
- YANAI SHIGESHI et al. (a cura di) (1993), *Genji monogatari* (La storia di Genji), Tokyo, Iwanami shoten.
- ZANOTTI PIERANTONIO (2006), *Il ponte sospeso dei sogni: 46 poesie dallo Shinkokinwakashū*, Milano, Edizioni Ariete.

PARTE III

LINGUISTICA

5. Synonymy in Korean Lexicon through the Lens of Vector Semantics

Valeria Ruscio

5.1. Introduction: Korean lexicon

Sino-Korean vocabulary refers to Korean words of Chinese origin. Therefore, this vocabulary includes words that entered the Korean lexicon as loan-words from Chinese, as well as new Korean words created from Chinese characters (Song 2005). On the other hand, native-Korean words are words not loaned or calqued from Chinese or other languages.

Usually, native-Korean words designate fundamental ideas to basic human life and are usually associated with traditional Korean culture; in particular, they predominate within the particle class (words with grammatical functions) and among onomatopoeias or ideophones¹. This is not unexpected because words that express human experience or grammatical functions are less likely to be borrowed from other languages. Sino-Korean words are typically used in formal or literary contexts and to express abstract or complex ideas (Choo, Kwak 2008).

The relation linking native-Korean to the Sino-Korean words is of synonymic nature; in fact, those two categories of words may represent two different ways of expressing the same concept. The extensive Chinese influence on Korean language resulted in a sizable number of Sino-Korean words (Byon 2017); in fact, Sino-Korean words constitute

¹ Ideophones are words depicting a sensory perception with their sound; so, they do not represent the sound itself of the depicted concept, but rather they attempt to render phonetically one of its properties (Akita, Pardeshi 2019).

about 60% of the South Korean vocabulary, native-Korean words and loanwords from other languages (mostly from English) compose the remaining 40%. The vastity of the loans from Chinese also influenced the Korean word formation mechanism², so that Sino-Korean vocabulary has continued to grow in South Korea, where Chinese characters assume other meanings and are used to produce new words in Korean that do not exist in Chinese (Song 2005).

5.2. Methodology

The purpose of this study is to analyze the concept of synonymy and polysemy in the Korean lexicon, specifically by studying the relationship between native-Korean and Sino-Korean lexicon. This will be carried out by using computational linguistics techniques mentioned below, and specifically, due to the field of study called vector semantics, it is possible to compare words numerically and obtain measurable similarity results.

5.3. Synonymy

A synonym for a word *w1*, is a word *w2* that has the same or nearly the same meaning as *w1* in the same language (Oxford References)³. We can say that two words are synonyms if they have the same propositional meaning, that is to say, if a word can replace another in any sentence without changing the truth conditions⁴ of the sentence (Jurafsky, Martin 2014). There are other types of semantic relations between words, such as word similarity, or the words can also belong to the same semantic field – or frame. Synonymy is not the only type of

² The Word Formation Mechanism is the process via which new words are produced in a language; this can be done by modifying existing words, or by creating completely new words (Shi 2015).

³ See <<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100547710>>.

⁴ A truth condition is the condition under which a sentence is true; and if the truth conditions for the sentence are clear, the meaning of a sentence is correctly conveyed (Birner 2013).

relationship existing between words; it is, in fact, one of the rarest. This because, according to the principle of contrast «any difference in form in a language marks a difference in meaning» (Jurafsky, Martin 2014), and generally a pair of words that happen to have a similar meaning may also have some differences. It is also one of the reasons why it is useful to consider similarity measures. For example, if we consider a pair of words such as “window” and “door”, despite not being synonyms at all, they still belong to the same semantic field. Usually, they are associated and perceived as similar because i) both describe an object that can be opened and closed, representing a “passage” from the inside of a building to the outside, ii) both have a handle. As a matter of fact, it is possible to find these two words in very similar contexts.

5.4. Vector semantics

«The idea of vector semantics is thus to represent a word as a point in some multidimensional semantic space» (Jurafsky, Martin 2014). Vector semantic is a field of linguistics that gained popularity towards the end of the 20th century, starting from Wittgenstein’s assertion that «the meaning of a word is its use in the language», as opposed to the field of linguistics that theorized context-free grammar, saying that words cannot be defined by logical, deterministic rules, but must be defined by how people use them (Jurafsky, Martin 2014).

«You shall know a word by the company it keeps» (Firth, 1957). Thus, linguists of the distributionalist school had an insight: to define a word by its context or by its distribution in a specific language. The distribution is the set of contexts where the word occurs, the words they co-occur with, and the grammatical environment where it can be found. So, two words occurring in the same distributions are likely to have similar meanings (Jurafsky, Martin 2014).

We can, therefore, explain vector semantics through two main ideas: the first is related to the distributionalist intuition, namely, that words can be defined by looking at the words that co-occur with them, and the second concerns the fact that a word w can be defined as a vector (i.e., as a list of numbers representing the coordinates of a point in an N-dimensional space).

Usually, vectors used to represent words are called word

embedding, since the word is “embedded” or projected into a vector space (Jurafsky, Martin 2014).

5.5. Vector Space Model and embeddings

The Vector Space Model is an algebraic model for representing objects as vectors. Those objects can be words, documents, sentences, concepts, entities, or any element with its own semantics and for which it makes sense to define a notion of similarity. In the vector space model, objects are represented in a continuous multidimensional space. In the context of computational linguistics, the space we refer to is the semantic space, and representations of objects in this space are called distributed representations (Pilehvar, Camacho-Collados 2020).

To be able to calculate the similarity between two words, it is necessary to consider their vector representations, and to obtain them, two different types of architectures will be used in this study:

- 1) Architectures that create static embeddings. They create vector representations of words by using a large amount of input text and simultaneously create a vector space where the word representations are arranged. These representations take into account the general semantics of the words, but they do not consider the different senses that a single word can have (such as, for example, those produced by the algorithm called *Word2Vec*).

- 2) Architectures that create contextualized embeddings, created by language models that at an earlier stage (called pre-train) take as input a large amount of unlabeled text. Then at the stage where the representation is produced, the language model receives as input a sentence, and at that time, the model will produce a vector representation of the words in the precise context of the sentence provided as input. Thus, by changing the context of the sentence, the word's representation will also change, even considering the embedding of the same word.

5.6. Similarity measure

The similarity measure used in this study is called *cosine similarity*. Cosine similarity is a measure of similarity between two nonzero vectors, and it is defined by the cosine of the angle between the two vectors (thus, of the word representations). To calculate this similarity, we take into account the angle that lies between the two lines passing through the origin of the axes and also passing through the vectors representing the two words. The cosine function is used as normalization to simplify the comparisons; in fact, the positive values of the cosine of an angle are in a range between 0 and 1. The cosine of 0° will be maximum and thus equal to 1, and in this case, also the value of maximum similarity will be attained: in fact, an angle of 0° means that the words under consideration are the same word, so the vectors will correspond and have the same direction and position, moreover no angle other than 0 will stand between the two.

Supported by a visual approach, it is possible to show that if a vector (or embedding) called v_1 is represented in a space, vectors that represent words semantically related to v_1 , are also spatially arranged as having a position that is close to v_1 , and the vectors of the words belonging to different semantic fields are represented in a distant area of the vector space (Jurafsky, Martin 2014).

The space where vectors are represented is distributed and continuous, and for this reason, it is possible to talk concretely about the distance between two vectors as a similarity measure; this similarity can be computed by considering the distance of the vectors in the space they are represented into (Pilehvar, Camacho-Collados 2020).

5.7. Related works

Early approaches to the study of vector representations were based on collecting statistics on words, often referring to their occurrences, co-occurrences, and frequencies. In the early 2000s, *Deep Learning* techniques brought novelty to the field. In 2013, Mikolov *et al.* published Word2Vec⁵. Word2Vec is a group of models (or algorithms) used to

⁵ Word2Vec is an algorithm taking as input a large corpus containing text and giving

produce embeddings. These models usually consist of two layers of neural networks trained through the input data to capture the relationships between words and their linguistic context. Vectors corresponding to words are placed in the vectorial space where, by design, vectors representing semantically similar words will occupy the space adjacent areas (Mikolov *et al.* 2013). However, using embeddings created with Word2Vec, it is impossible to seize the difference between the distinct senses that a single word may have.

A big step forward was made with the *Recurrent Neural Networks* (RNNs). RNNs are a type of architecture that receives data sequentially, processes the data received at each timestep, and maintains a state that contains the information processed up to that point. However, generic RNNs were complicated to use in real-life applications, mainly due to the enormous gradient computations that can become nearly impossible when calculating the partial derivative during the backpropagation⁶ (Jurafsky, Martin 2014). In order to find a solution to this problem, a new architecture, called Long Short-Term Memory (LSTM) was introduced in 1997 by Hochreiter and Schmidhuber, which by basing itself on RNNs, and thanks to a gating mechanism, it succeeded in overcoming the problem that occurred during backpropagation (Hochreiter, Schmidhuber 1997). In addition, LSTMs manage to handle the context of the sentence by not storing information deemed unnecessary in memory, thus saving only information likely to be needed in the future. In 2018 Peters *et al.*, released ELMo (Embeddings from Language Models), an architecture based on LSTM, which allows the creation of contextualized embeddings.

However, the big breakthrough came in 2017, when LSTMs were ousted from being the state-of-the-art architecture for several language modeling tasks, and were then replaced by a class of architectures called *Transformer*. The first Transformer architecture was published

as output a vector space, usually having hundreds of dimensions, where each word belonging to the given input corpus is associated with a corresponding vector inside this space (Mikolov *et al.*).

⁶ Backpropagation is a machine learning algorithm used to calculate the gradient of the function that estimates the errors made by the neural network concerning the weights of the network itself. Backpropagation stands for “backward propagation of errors”, in fact, the computation of the gradient is carried out in the opposite direction from the flow of the neural network (Goodfellow *et al.* 2016).

by Vaswani *et al.* in 2017, as a new approach based solely on the *Attention Mechanism*⁷ and no longer on heavy architectures such as RNNs.

The generic Transformer proposed in this paper has an encoder-decoder structure. The input that both the encoder and decoder receive at first is a word embedding, followed by positional embedding⁸. Both the encoder and the decoder are composed of several stacks of layers; within these layers, computational operations take place, including the multiplication between matrices called Self-attention (Vaswani *et al.* 2017).

Nowadays, despite “Transformer” generally denoting a wide range of language models that may still differ significantly from each other, the similarity they all share is the use of the attention mechanism as the main structure. The differences usually lie in using different tasks to train the model during the training phase, or even in the number of parameters or in the structure of the model.

In 2018, Devlin *et al.* published a paper titled “BERT: Bidirectional Encoder Representation from Transformers”, where they introduced their language model, which is also a transformer since it is based only on attention mechanism (Devlin *et al.* 2018). As the name itself suggests, BERT is a Bidirectional Encoder, which means that it does not come with an encoder-decoder structure like Vaswani *et al.*’s Transformer, but only with the encoding part; and it is bidirectional, which means it processes the sentences both from left to right and right to left (Devlin *et al.* 2018).

5.8. Empirical data: static embeddings and WordNet

The tests here presented are performed by calculating the distance

⁷ The Attention Mechanism consists of multiplications among the matrices of the vector that the model is considering at that moment, by the matrix of all other words is included in the sentence. This way, the resulting vector will contain information about the individual word but also about its context. The multiplication between matrices is followed by a scoring function (which is usually a *softmax* function) that normalizes the result and makes it a number between 0 and 1. So that it keeps intact the values of the words the model should focus on, and down-out irrelevant words (Alammar 2018).

⁸ The positional embedding is the vector representation of the position of each word in a sentence. It is usually concatenated with the word embedding of each word (Devlin *et al.* 2018).

between pre-trained embeddings based on morphemes and not whole words. The embeddings used were created by Lee *et al.* in 2018. Given the structure of the Korean language, where even the single syllable (or morpheme) may have its own semantic relevance, it is beneficial to use these vectors. These embeddings were created by expanding the skip-gram model (of Word2Vec) to define each word vector as the sum of the vectors of the morphemes composing the words. The vectors were trained from a news corpus based on Naver's news (Lee *et al.* 2018).

Since the context where the word appears is not part of the vector representation, a full sentence will not be needed to analyze the similarity between the words; in fact, computing the cosine similarity between the vectors of the two words will suffice. Moreover, the representation of a large number of words is already available, so it will also be possible to plot them and find the most similar word list for any given word.

Pair: <i>saram-ingan</i> 사람 -인간	Similarity: 0,3506
10 most similar words	
<i>saram</i> 사람 (Noun)	<i>saram-gwa, jaga, jeolmeun-i, ja-reul, simin, nom, nugunga, pyeongsaeng, inmul</i> 사람과, 자가, 젊은이, 자를, 시민, 놈, 누군가, 평생, 인물
<i>ingan</i> 인간 (Noun)	<i>robot, inryu, joneomseong, jayeon, saramgwa, bonseong, jadonghwa, yokmang, saengmyeongche, sanghojakyong</i> 로봇, 인류, 존엄성, 자연, 사람과, 본성, 자동화, 욕망, 생명체, 상호작용

Tab. 5.1. Example showing similarity in the synonym pair *saram - ingan* 사람 - 인간 (person, human being).

The similarity between the pair *saram - ingan* 사람 - 인간 (person, human being)⁹, shown in Table 5.1., is relatively low, to the extent that *ingan* 인간 is not in the list of the ten most similar words to *saram* 사람 and vice versa.

⁹ A comma separating two translations means both are suitable for both the Korean words given. In case of different meaning of two Korean words, "and" will be used, instead, with a correspondence 1:1.

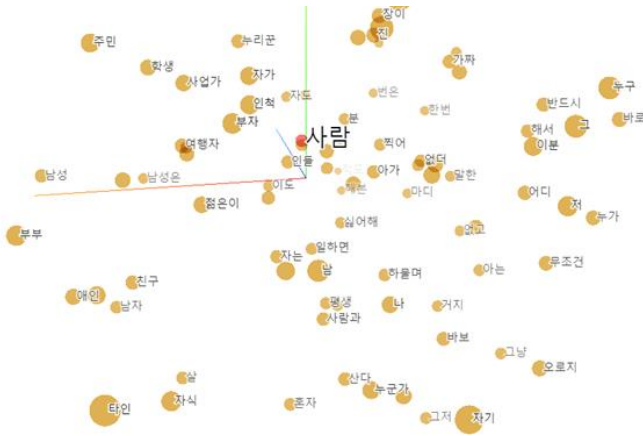


Figure 5.1. A three-dimensional projection of the words whose embedding is most similar to *saram* 사람 (person).

Pair: <i>nai</i> – <i>yeonnyeong</i> 나이 - 연령	Similarity: 0,6088
10 most similar words	
<i>nai</i> 나이 (Noun)	<i>yeonnyeong</i> , <i>sal-e</i> , <i>seongbyeol</i> , <i>seoreun</i> , <i>sal-i</i> , <i>eorin</i> , <i>jalmeun</i> , <i>harabeoji</i> , <i>sein</i> 연령, 살의, 성별, 서른, 살이, 어린, 젊은, 할아버지, 세인
<i>yeonnyeong</i> 연령 (Noun)	<i>nai</i> , <i>sei</i> , <i>seongbyeol</i> , <i>gidaesumyeong</i> , <i>seongogwon</i> , <i>goryeongja</i> , <i>pyeong-gyunyeonryeong</i> , <i>yubyeongryul</i> , <i>gagu</i> , <i>samangryul</i> 나이, 세이, 성별, 기대수명, 선거권, 고령자, 평균연령, 유병률, 가구, 사망률

Tab. 5.2. Example showing similarity in the pair of synonym *nai* - *yeonryeong* 나이 - 연령 (age, years).

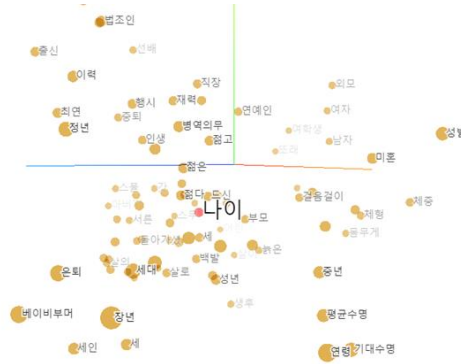


Fig. 5.2. Tridimensional projection of some of the words whose embedding is most similar to the one of *nai* 나이.

In Table 5.2., the similarity between the pair *nai* - *yeonryeong* 나이 - 연령 (age, years) is higher than the one in Table 5.1., noting that *nai* 나이 appears as the first word most similar to *yeonryeong* 연령.

So, in this case, we will need a counter-test to see if there is a reason that can explain the low similarity of the first pair and the higher similarity of the second pair.

Pair	Similarity
<i>chimdae</i> - <i>gaeguri</i> 침대 - 개구리 (Noun)	0.2705
<i>gangaji</i> - <i>goyangi</i> 강아지 - 고양이 (Noun)	0.7257

Tab. 5.3. Example showing similarity values between the words *chimdae* - *gaeguri* 침대 - 개구리 (bed and frog) and *gangaji* - *goyangi* 강아지 - 고양이 (dog and cat).

Among the word pairs tested, in Table 5.3., as it might be expected, very low similarity for the pair *chimdae* - *gaeguri* 침대 - 개구리 (bed and frog) was found because the words do not share a common semantic field. The similarity between the pair *gangaji* - *goyangi* 강아지 - 고양이 (dog and cat) is also rather high. In the dog-cat pair, the two words share the semantic field and usually appear in very similar contexts, so it is interesting that they happen to be more similar than any other two words that are actually synonyms.

At this point, a question may arise: can we say that two words are synonyms just because the distance among the representations is low?

Apparently not, because the distance can be small even between two related words, such as “cat” and “dog”. Therefore, to study synonymy, we need another resource that prevents us from incorrectly asserting that “cat” and “dog” are synonyms. This resource is WordNet, specifically its Korean version.

The Korean WordNet (KWN) was created by Semantic Web Research Center at KAIST (Jiseong Kim, Ingeun Lee, Key-Sun Choi), built using CoreNet and dictionaries from various domains. KWN includes lemmas, definitions, examples for synsets, and case frames for predicates. In a WordNet, nouns, verbs, adjectives and adverbs are grouped into sets of cognitive synonyms (called synsets), each expressing a distinct concept; KWN contains 9714 synsets. The synsets are connected by conceptual-semantic and lexical relationships. A synset includes a short definition (called “gloss”) and, in most cases, one or more short examples illustrating the use of the synset’s lemmas.

Thus, Korean WordNet was employed to check whether the two words with very high similarity values belonged to the same synset; if so, they would be synonyms; if not, the two words would only be related. This in theory, yet due to the lesser synsets included in the KWN (9714 synsets, compared to 117000 in the English WordNet), a synonym may also be missing, so a dictionary will be useful to manually check whether the two words share a meaning.

Pair <i>nai</i> – <i>yeonryeong</i> 나이 – 연령	
Total senses for <i>nai</i> 나이	7
Total senses for <i>yeonryeong</i> 연령	2
Intersection size	2
Intersecting synsets	<i>gi, nonyeon, yeonryun, hae, nyeon, nai, yeonryeong, yeondae, yeongi, na, chunchu</i> (Noun) eld, age, 기, 노년, 연륜, 해, 년, 나이, 연령, 연대, 연기, 나, 춘추 <i>na, yeonryeong, nai, chunchu, yeonryun</i> (Noun) age, 나, 연령, 나이, 춘추, 연륜

Tab. 5.4. Example showing synsets intersection (2) between the pair *nai* - *yeonryeong* 나이 - 연령 (age, years).

Pair <i>gangaji - goyangi</i> 강아지 - 고양이	
Total senses for <i>gangaji</i> 강아지	2
Total senses for <i>goyangi</i> 고양이	4
Intersection size	0
Intersecting synsets	/

Tab. 5.5. In this example, we show the synsets intersection between the pair *gangaji - goyangi* 강아지 - 고양이 (dog and cat), and they turn out to be 0.

Pair <i>saram - ingan</i> 사람 - 인간	
Total senses for <i>saram</i> 사람	44
Total of senses for <i>ingan</i> 인간	13
Intersection size	12
Intersecting synsets	
Noun - man, adult_male; <i>sanae, daejangbu, sinsa, jeongbu, inryu, nama, namseong, saram, namja, sanai, ingan</i> 사내, 대장부, 신사, 정부, 인류, 남아, 남성, 사람, 남자, 사나이, 인간	
Noun - individual, person, mortal, someone, soul, somebody; <i>in, ingan, inmul, saram, inryu</i> 인, 인간, 인물, 사람, 인류	
Noun - man, military_man, serviceman, military_personnel; <i>inryu, saram, jeonsa, byeongsa, gunsa, muin, ingan, musa, gunin</i> 인류, 사람, 전사, 병사, 군사, 무인, 인간, 무사, 군인	
Noun - Stiff; <i>inryu, saram, in, inmul, son, eoron, ingan, seongin</i> 인류, 사람, 인, 인물, 손, 어른, 인간, 성인	
Noun - public, world, populace; <i>maeseu, gongjung, seomin, saram, sein, sahoe, ingan, daejung, minjung</i> 매스, 공중, 서민, 사람, 세인, 사회, 인간, 대중, 민중	
Noun - valet, gentleman's_gentleman, gentleman, man, valet_de_chambre; <i>ingan, saram, inryu</i> 인간, 사람, 인류	
Noun - Man; <i>sanae, daejangbu, jeongbu, inryu, namseong, saram, namja, in, sanai, inmul, ingan</i> 사내, 대장부, 정부, 인류, 남성, 사람, 남자, 인, 사나이, 인물, 인간	
Noun - Person; <i>pyeon, got, inryu, saram, in, inmul, cheuk, ingan</i> 편, 것, 인류, 사람, 인, 인물, 측, 인간	
Noun - Man; <i>sanae, daejangbu, jeongbu, inryu, namseong, saram, namja, in, sanai, inmul, ingan</i> 사내, 대장부, 정부, 인류, 남성, 사람, 남자, 인, 사나이, 인물, 인간	
Noun - Man; <i>in, ingan, inmul, saram, inryu</i> 인, 인간, 인물, 사람, 인류	
Noun - homophile, homo, homosexual, gay; <i>ingan, homo, saram, inryu</i> 인간, 호모, 사람, 인류	

Noun - Man; <i>ingan, saram, inryu</i> 인간, 사람, 인류

Tab. 5.6. Example showing synsets intersection (12) between the pair *saram - ingan* 사람 - 인간 (person, human being).

So, running these queries on KWN returned the following results: each word pair searched showed the number of synsets (therefore different meanings) each word has, the number of meanings shared by the word pair (shown by the “intersection size” metric) and the list of shared meanings for the pair.

Nonetheless, given the small size of the Korean WordNet, it is complicated to use KWN to search extensively. Therefore, it was deemed necessary trying to use contextualized embeddings.

5.9. Empirical data: contextualized embeddings

To perform the tests that take into account the sentence context, a pre-trained¹⁰ version of BERT to produce word embeddings was used to generate the word embedding, and then we computed the similarity measure of the native-Korean word and its Sino- Korean synonym. Since the embeddings generated with BERT are context-aware, they can be defined as the representation of the word within the sentence context.

We compared embeddings of native-Korean and Sino-Korean word pairs in different sentences and within same sentences (that only differed in the native-Korean or Sino-Korean synonym). We also compared the similarity of these synonym pairs with the similarity values of semantically related words, such as dog and cat, in two different contexts and within the same context. In the tests for same-sentence synonyms, the vector representations of the two words were very similar.

The Korean sentences were randomly selected from a news corpus. Where possible, we tried to ensure that the words whose similarity

¹⁰ That is, for this study, we did not train the language model, but instead used the representations it produced.

was computed were connected to the same grammatical particle – defining their syntactic function in the sentence – in order to have them differ precisely only in the synonym used.

Pair: <i>jari</i> – <i>jwaseok</i> 자리 – 좌석	Similarity: 0,7807
sentence1 = <i>iddae chunseong-i jari-eseo beolddeok irreonaseo marhayeotta</i> "이때 춘성이 자리에서 벌떡 일어나서 말하였다." target_word1 = <i>jari-eseo</i> 자리에서	
sentence2 = <i>iddae chunseong-i jwaseok-eseo beolddeok irreonaseo marhayeotta</i> "이때 춘성이 좌석에서 벌떡 일어나서 말하였다." target_word2 = <i>jwaseok-eseo</i> 좌석에서	
Pair: <i>saram</i> – <i>ingan</i> 사람 – 인간	Similarity: 0,8152
sentence1 = <i>geudeul-eul ilsijeok-euro ingan-e moseup-euro baggaeojul mabeop iss-euni ganeunghan irieotta</i> "그들을 일시적으로 인간의 모습으로 바꾸어줄 마법이 있으니 가능한 일이었다." target_word1 = <i>ingan-e</i> 인간의	
sentence2 = <i>geudeul-eul ilsijeok-euro saram-e moseup-euro baggaeojul mabeop iss-euni ganeunghan irieotta</i> "그들을 일시적으로 사람의 모습으로 바꾸어줄 마법이 있으니 가능한 일이었다." target_word2 = <i>saram-e</i> 사람의	

Tab. 5.7. Two examples of similarity values among the synonym pairs *jari* - *jwasok* 자리 - 좌석 (seat) (pair 1) and *saram* - *ingan* 사람 - 인간 (person, human being) (pair 2).

In both cases shown in Table 5.7., it's worth noting a reasonably high similarity result, considering that 1 is the maximum value for this metric.

To check whether there was a pattern behind the positive results of the examples in Table 5.7., we performed the same similarity measure on another example with the pair *ingan* - *saram* 인간 - 사람 (human being, person). In the previous example, this pair showed high similarity between the words, so in the new example, the same pair of words were analyzed in different sentences (thus, different contexts). In this case, we expected a slightly lower similarity but still high enough to affirm that the words are synonyms.

Pair: <i>saram</i> - <i>ingan</i> 사람 – 인간	Similarity: 0,4476
sentence1 = <i>geudeul-eul ilsijeok-euro ingan-e moseup-euro baggaeojul mabeop iss-euni ganeunghan irieotta</i>	

<p>"그들을 일시적으로 인간의 모습으로 바꾸어줄 마법이 있으니 가능한 일이었다."</p> <p>target_word1 = <i>ingan-e</i> 인간의</p> <p>sentence2 = <i>hajiman saram-e insaeng-eseoe bomeun dasi doraoji anneunda</i> "하지만 사람의 인생에서의 봄은 다시 돌아오지 않는다."</p> <p>target_word2 = <i>saram-e</i> 사람의</p>

Tab. 5.8. Similarity value in the synonym pair *saram - ingan* 사람 - 인간 (person, human being) in the context of two different sentences.

Although we expected a lower similarity value than the one shown by the example in Table 5.7., the result of the example in Table 5.8. is still a bit on the low side.

So, to better understand the situation, a test calculating the similarity between two words that have nothing in common – neither meaning nor context – was performed. This example can also be helpful in understanding the meaning of possible similarity values.

Pair: <i>chimdae- gaeguri</i> 침대 - 개구리	Similarity: 0, 2584
<p>sentence1 = <i>maejang tueoreul hal sigan-i eopseodo jip-e saram-i eopseodo chimdae-reul guiphalsu itneun geosida</i> "매장 투어를 할 시간이 없어도 집에 사람이 없어도 침대를 구입할 수 있는 것이다."</p> <p>target_word1 = <i>chimdae-reul</i> 침대를</p> <p>sentence2 = <i>geu nal bam-e gaeguri-e boksilboksilhan dwitmok-eul seulseul sseudadeumgo itjanigga sinabeuro maekju saenggak-i nadda</i> "그 날 밤에 개구리의 복실복실한 뒷목을 슬슬 쓰다듬고 있자니까 시나브로 맥주 생각이 났다."</p> <p>target_word2 = <i>gaeguri-e</i> 개구리의</p>	

Tab. 5.9. Similarity value computed for the pair *chimdae - gaeguri* 침대 - 개구리 (bed and frog) in two different sentences.

The similarity value shown in Table 5.9. was expected to be very low due to bed and frog having no semantic field in common. Considering the similarity value between “bed” and “frog” in different sentences, it is interesting to note that the pair *saram - ingan* 사람 - 인간, when appearing in different sentences, still has a higher similarity value than “bed” – “frog”.

Pair: <i>saram</i> – <i>saram</i> 사람 –사람	Similarity: 0,4779
<p>sentence1 = <i>jultagineun iran saram-deule gwansim-eul gajang mani badatdeon nol-i gongyeonida</i> "줄타기는 이란 사람들의 관심을 가장 많이 받았던 놀이 공연이다." target_word1 = <i>saram-deule</i>사람들의</p> <p>sentence2 = <i>hajiman saram-e insaeng-eseoe bomeun dasi doraoji anneunda</i> "하지만 사람의 인생에서의 봄은 다시 돌아오지 않는다." target_word2 = <i>saram-e</i> 사람의</p>	
Pair: <i>gangaji</i> – <i>goyangi</i> 강아지 –고양이	Similarity: 0,4789
<p>sentence1 = <i>na-neun geu deok-e jadongcha geokjeong opsi jip mit-eseo gangaji-reul sanchaeksigineun hosa-reul nurigo idda</i> "나는 그 덕에 자동차 걱정 없이 집 밑에서 강아지를 산책시키는 호사를 누리고 있다." target_word1 = <i>gangaji-reul</i>강아지를</p> <p>sentence2 = <i>baro wiheomhan sanghwang-eseo agi goyangi-reul gujohasin bundeulijiyo</i> "바로 위험한 상황에서 아기 고양이를 구조하신 분들이지요." target_word2 = <i>goyangi-reul</i> 고양이를</p>	
Pair: <i>gangaji</i> - <i>goyangi</i> 강아지 –고양이	Similarity: 0,9066
<p>sentence1 = <i>oneul jeonyeok-e na-neun gangaji-ege meoki-reul jueodda</i> "오늘 저녁에 나는 강아지에게 먹이를 주었다." target_word1 = <i>gangaji-ege</i>강아지에게</p> <p>sentence2 = <i>oneul jeonyeok-e na-neun goyangi-ege meoki-reul jueodda</i> "오늘 저녁에 나는 고양이에게 먹이를 주었다." target_word2 = <i>goyangi-ege</i> 고양이에게</p>	

Tab. 5.10. Similarity value computed for the pair *saram* - *saram* 사람 - 사람 (per.son – person) in two different sentences (pair 1), then for the pair *gangaji* - *goyangi* 강아지 - 고양이 (dog and cat) in different sentences (pair 2) and in the same sentence (pair 3).

The three examples shown in Table 5.10. are handy for the purpose of the study: in the first case, it can be noted how even the same word (person, 사람), when in a different context, can be not so similar to itself. By comparing the similarity of the first pair with the similarity of the second pair, we can see that the similarity between “person” and “person” in a different context turns out to be almost the same as the similarity between “dog” and “cat” (which are only semantically related words) in a different context. However, the last example has the most interesting results: “dog” and “cat” are very similar when

appearing in the same sentence, even more similar than the pair *ingan* - *saram* 인간 - 사람 as in the example in Table 5.7.

What do these similarity values entail? The first thing that may come to mind is that there may be some errors with the similarity measure or with the vectors BERT generated, but that does not seem to be the case. The problem may also seem related to the computation of similarity between contextualized embeddings, for if the context where the words appear is too different, also the vector representation of the words will differ. If this is true, then why do two allegedly synonymic words appear in such a different context? A convincing explanation seems to be that, in most cases, native-Korean words can be used in a broader range of contexts than Sino-Korean words. Thus, we cannot look for synonymy by comparing the contextualized vector representation with different polysemy values.

5.10. More data

In this section, we take into account the similarity measure between the word pairs shown in the column “pair” (where the first word is the Sino-Korean one, and the second is the Native-Korean one). For each word pair, we consider the cosine similarity computed using vector representations from different encoding techniques (transformer-based language models and the static embeddings in the last column): in fact, we aim to inquire if using embeddings from different language models it is possible to get different results because that would mean the language model’s objective function¹¹ and the data used during the train play an essential role in defining synonymy-like relationships between vectors.

The language models exploited in this study are BERT base trained on KLUE tasks, BERT base for Korean language, RoBERTa base, ELECTRA base for Korean and XLM RoBERTa base. The main difference between the two BERT versions is the train data, while RoBERTa is an

¹¹ The Objective Function is the task used to pre-train the language model. One of the most common functions is Masked Language Modeling, where some of the input tokens are replaced with [MASK], and then the model is supposed to reconstruct the original tokens.

optimized language model, XLM is a multilingual language model, and ELECTRA has a different objective function. An interesting case is the one from ELECTRA, where instead of masking the input, the pre-train is carried out by replacing some tokens with plausible alternatives sampled from a small generator network, and a discriminative model is trained to predict whether each token in the corrupted input was replaced by a generator sample or not (Clark *et al.* 2020).

In the last column of Table 5.11., “word_vectors”, we find some values equal to zero, it means that the computation wasn’t carried out properly due to the lack of the vector for at least one of the words of the pair.

Pair	Pair	Klue/bert-base	Kykim/bert-kor-base	Klue/roberta-base	Kykim/electra-1	Xlm-roberta-base	Word_vectors
juteak - jip	(주먹, 집)	0.75	0.74	1	0.47	0.99	0.64
gagyeok - gapt	(가죽, 갑)	0.73	0.65	1	0.56	0.99	0.61
biyong - gapt	(비용, 갑)	0.73	0.71	1	0.79	0.99	0.35
sayong - sseum	(사용, 스임)	0.69	0.66	0.21	0.65	0.99	0
jangso - de	(장소, 데)	0.42	0.47	0.98	0.27	0.98	0.18
dobo - balgooleum	(도보, 발걸음)	0.74	0.56	0.83	0.8	0.99	0.23
somang - baram	(소망, 바람)	0.63	0.61	0.96	0.81	0.99	0.29
uido - baram	(외도, 바람)	0.6	0.58	0.99	0.7	0.99	0.24
hulimang - baram	(희망, 바람)	0.65	0.5	0.99	0.83	0.99	0.2
seonhohada - deo johahadi	(선호하다, 더 좋아하다)	0.76	0.71	0.63	0.96	0.99	0
sikshada - meokda	(식사하다, 먹다)	0.75	0.4	0.81	0.66	0.99	0
sumyeon - jam	(수면, 잠)	0.8	0.83	0.99	0.87	0.97	0.51
eumsik - meeki	(음식, 먹이)	0.64	0.75	1	0.59	0.99	0.37
saenggak - neuggim	(생각, 느낌)	0.77	0.81	0.54	0.83	0.99	0.48
uisyeon - neuggim	(의견, 느낌)	0.75	0.53	0.9	0.87	0.98	0.2
taedo - neuggim	(태도, 느낌)	0.73	0.55	1	0.87	0.98	0.28
gibun - neuggim	(기분, 느낌)	0.85	0.83	0.99	0.81	0.98	0.53
simi - maelum	(심리, 마음)	0.81	0.66	0.99	0.87	0.99	0.29
simjeong - maelum	(심장, 마음)	0.75	0.74	0.98	0.74	0.99	0.62
gamjeong - maelum	(감정, 마음)	0.8	0.74	0.94	0.86	0.99	0.37
saenggak - maelum	(생각, 마음)	0.7	0.76	0.57	0.84	0.99	0.55
yeonghyangyeok - ipgim	(영향력, 입김)	0.72	0.5	0.98	0.9	0.99	0.53
bunno - noyeoum	(분노, 노여움)	0.71	0.57	1	0.8	0.99	0.18
haengbok - gibbeun	(행복, 기쁨)	0.84	0.77	0.83	0.92	0.98	0.52
haengbok - jeulgeoum	(행복, 즐거움)	0.81	0.76	0.09	0.95	0.99	0.45
huirak - gibbum	(희락, 기쁨)	0.56	0.6	0.14	0.83	0.99	0
huirak - jeulgeoum	(희락, 즐거움)	0.54	0.54	0.59	0.79	0.99	0
aesu - seoulum	(애수, 슬픔)	0.57	0.68	0.21	0.93	0.99	0
aesu - seulpeum	(애수, 슬픔)	0.53	0.62	0.19	0.61	0.99	0
aesang - seoulum	(애상, 슬픔)	0.54	0.6	0.34	0.85	0.99	0
aesang - seulpeum	(애상, 슬픔)	0.55	0.5	0.32	0.6	0.99	0
simjang - gaseum	(심장, 가슴)	0.78	0.78	0.95	0.92	0.98	0.4
damryeok - bojjang	(담력, 보행)	0.65	0.64	0.81	0.84	0.99	0
ingan - saram	(인간, 사람)	0.77	0.77	1	0.79	0.99	0.35
yeonjeong - nai	(연정, 나이)	0.86	0.68	1	0.59	0.99	0.61
jwaseok - jari	(자락, 죄석)	0.82	0.85	0.61	0.94	0.99	0.29

Tab. 5.11. This table shows the comparison between the similarity measure computed using vector representations from different language models.

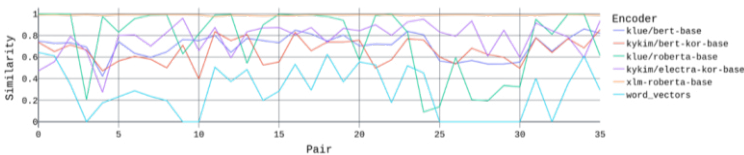


Fig. 5.3. This figure shows a plot of the values in Table 5.11.

Looking at Table 5.11. and Figure 5.3. is pretty clear that XLM RoBERTa is not the best model for this task, since it seems the model isn't really able to get the subtle differences between the word pairs; in fact, in Figure 5.3., the similarity values from XML RoBERTa plot a horizontal line. It could be due to the fact that XLM is a multilingual language model, so it performs better on other kinds of tasks.

Then, we can see the embeddings from the two BERT models give similarity measures very comparable, as we expected, because the model architecture is the same, while the pre-train data change. The static embeddings are those that give the lower similarity values, and it confirms the results shown in section 5.8.

RoBERTa shows some unexpected results: in fact, it returns some very low similarity values for pairs where the other language models return higher values, as in *sayong - sseumim* 사용- 쓰임, *haengbok - juelgoum* 행복-즐거움, *esang - seulpeum* 애상-슬픔.

So, it turns out that ELECTRA is the language model that returns more coherent similarity values, and it is probably due to the particular objective function that might allow the model to get a better generalization on synonymy.

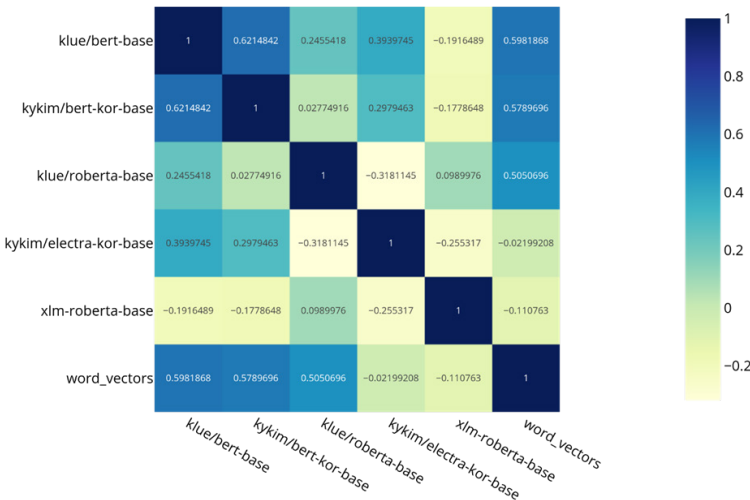


Fig. 5.4. Heat map showing Spearman correlation values on the data from Table 5.11.

To better understand the relationship among similarity measures on embeddings from different encoding techniques, we consider

Figure 5.4., which shows the Spearman correlation¹² on the data from Table 5.11. The correlation value shows how the similarity values computed using embeddings from a language model are similar to those from a different language model; we find values equal to 1 along the diagonal because those values express the correlation between each model and itself, but a correlation of 1 does not necessarily mean that the two sequences are the same. In fact, the correlation coefficient merely points out the relationship between two sequences: the higher the correlation, the easier it is to map each value in one of the two sequences to the corresponding value in the other one.

As we can see, Figure 5.4. confirms the previous analysis: the two BERT are pretty comparable, while ELECTRA and XLM are less comparable. It is interesting to notice that from Figure 5.4., we can see that the similarity values from the static embeddings are also quite close to those from the two BERT versions.

5.11. Linguistics perspective: number of meanings and senses, polysemy and homonymy

Polysemy is the feature of a word or phrase to have multiple semantically related meanings. A word is said to be polysemic when it is associated with two or more senses. It is the opposite of *monosemy*, that is a word form is associated with only one meaning, and also different from *homonymy*, where a single word form is associated with two or more unrelated meanings (Valera 2020).

A popular example in English is “bank”: as a noun, the word can refer to the riverbank (or “levee” as “embankment”) and also to “bank” as a financial institution. These two meanings of the word are called senses, that is, the meaning of the word from the context: if we find “money”, “withdraw”, and “branch” along with “bank”, we are probably talking about the latter meaning, but if we find “river” or “dam” together with “bank”, it is probable that we are talking about the former. In this case, since the senses of “bank” have very different

¹² Spearman rank correlation is a non-parametric test that is used to measure the degree of association between two variables.

and unrelated meanings, we can say that it is a case of homonymy.

Senses	Definitions
ground; land	The part of the earth that consists of soil or stones instead of water.
territory; land	The territory of a nation.
town	A region or province.
plot; land; property	An inhabitable place where one can construct buildings or farms.
land; soil	Soil or its characteristic.
ground; place	An environment or basis in which one can enjoy his/her rights or work.
land	A society or world.

Tab. 5.12. The various meanings of the Korean word *ddang* 땅. Data were collected using the dictionary of the National Institute of Korean Language.

A different case is the one of *ddang* 땅 in Korean, which roughly means “land”, even if the word has a lot of senses, since all belonging to the same semantic field (as shown in Table 5.12.) it is a clear case of polysemic word.

Polysemy is a property that some words have, and it is the ability of a word to have multiple related meanings. We distinguish polysemy from homonymy simply because homonymy is a mere linguistic coincidence. On the other hand, polysemy can be explained diachronically by observing word development; in fact, the use of pre-existing words in new contexts is a natural process of language changes. In natural language, the use of words with metaphorical, metonymical, synecdochic or other figurative meanings is widespread (Dancygier, Sweetser 2014; Valera 2020).

Therefore, it is reasonable that native-Korean words are more likely to be polysemous than Sino-Korean words, as they usually represent a specific concept and tend to have a less broad meaning. On the other hand, figurative meaning is much more likely to occur in basic concepts used in everyday language (Madigan 2015). Thus, while *toji* 토지 may be a synonym for *ddang* 땅 meant as “plot; land; property”, it will not be a synonym for the other senses *ddang* of 땅.

5.12. Linguistics perspective: Light Verb Construction

The Light Verb Construction is a complex predicate construction where a light verb (i.e., a verb that does not carry solid semantics on its own) creates a complex predicate with the direct object of the verb, which in this case ceases to be a noun – and the object of the verb – but

acts as a carrier of “meaning” for the light verb (Kim 2016).

Korean has a very productive light verb construction process: it involves a verbal noun (usually a Sino-Korean noun) and the light verb *hada* 하다 (to do). The noun is the object of the verb 하다, so it should be marked with the object particle *reul* 를 as in *kongbu-reul hada* 공부를 하다 (to study), (where *kongbu* 공부 is the noun) but the object marker can be omitted in specific contexts, so the noun is joined with the verb *hada* 하다 and the verbal phrase *gongbureul hada* 공부를 하다 becomes just one verb: *gongbu hada* 공부하다 “to study”.

Interestingly, in Korean, the verb *hada* 하다 means “to do”, but in this construction, it loses its meaning and works only as an auxiliary to turn the noun into a verb. Not all nouns can be part of this particular construct, even though it is more common for Sino-Korean nouns (usually consisting of two or three syllables) to be suitable as a noun for the Noun Phrase head of the light verb construction. The nouns taking part in this construction are called “verbal nouns” as they are syntactically nouns, but since the noun is also carrier of meaning, they also convey the information about the semantic role and subject of the light verb construction (Kim 2016).

<i>piano-reul yeonseup jung-e jonhwaga wattda.</i> 피아노를 연습 중에 전화가 왔다.
(piano-GEN practice while-at call-NOM come-PST-DECL)
«in the midst of practicing piano, a call arrived»

The “verb noun” *yeonseup* 연습 “practice” is a noun but behaves like a verb combining with the object *piano-reul* 피아노-를.

The interesting aspect of this construction is that it allowed the creation of new verbs with precise meanings from nouns carrying specific concepts. As Choo and Kwak (2008) state, Sino-Korean words are typically used in formal or literary contexts and to express abstract or complex ideas. Therefore, a large proportion of Korean verbs were created from a Sino-Korean noun and the verb *hada* 하다, and usually, these verbs tended to be monosemic. It is interesting to compare to native-Korean verbs, which do not have such a regular construction and are usually polysemic.

5.13. Conclusion

The purpose of this study was to point out that using static embeddings is not the right choice for inquiring about the synonymy of two words, as the embeddings are created in such a way that a single vector contains all senses of the word it conveys. Thus, the embedding of “mouse” contains a representation that is somewhere between the animal called “mouse” in English and the computer mouse. Therefore, if the words we are comparing do not share all senses, the similarity value will be lower than expected, because we are calculating the similarity of two representations that contain multiple meanings.

The use of contextualized embeddings can alleviate this problem because Transformer-based architectures use the sentence context where the word appears to create the embedding of the word. However, if we calculate the similarity between two words that appear in very different contexts, even if these two words share a common meaning, the similarity value might be quite low. In any case, contextualized embeddings can be used to study the synonymic relationship between two words, but to achieve that, it is recommendable to analyze the words within the same context. This means that if we want to analyze the synonymy of words such as “mouse” and “rat” we need to use two sentences involving the rodent animal, and not one sentence about rats and one about keyboards and mouse pads (which clearly refers to the computer-mouse sense).

A downside of the vector spaces used nowadays is that they are created in such a way that does not allow them to fully represent the semantic distribution of words globally. In fact, it is not particularly meaningful to compute the similarity between words that belong to different semantic fields, such as “frog” and “bed”, as words that do not share a semantic field would be represented in portions of the vector space that are far apart, so in a way that it would not represent the semantic distribution of concepts in the language; therefore, this makes their similarity less meaningful to consider.

In the future, it would be interesting to have technologies that allow latent spaces to be created in a way for them to represent the semantic distribution of concepts, and in that case, the similarity between “frog” and “bed” will be close to 0, as we can assume.

Knowledge bases (such as WordNet) are valuable tools for

Bibliography

- AKITA KIMI, PARDESHI PRASHANT (2019), *Ideophones, Mimetics and Expressives*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- ALAMMAR JAY (2018), *The Illustrated Transformer*, Blog Post, retrieved from <<https://jalammar.github.io/illustrated-transformer/>>.
- BENGIO YOSHUA *et al.* (1993), "The Problem of Learning Long-Term Dependencies in Recurrent Networks", Conference Paper at the IEEE International Conference on Neural Networks, San Francisco.
- BIRNER BETTY J. (2013), *Introduction to Pragmatics*, Chichester, Wiley-Blackwell.
- BYON ANDREW SANGPIL (2017), *Modern Korean Grammar: A Practical Guide*, London, Taylor & Francis.
- CHOO MIHO, KWAK HYE-YOUNG (2008), *Using Korean: A Guide to Contemporary Usage*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CLARK KEVIN *et al.* (2020), "ELECTRA: Pre-Training Text Encoders as Discriminators rather than Generators", Conference Paper at ICLR.
- DANCYGIER BARBARA, SWEETSER EVE (2014), *Figurative Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DEVLIN JACOB *et al.* (2018), "Bert: Pre-Training of Deep Bidirectional Transformers for Language Understanding", *arXiv preprint arXiv*, 1810.04805.
- FIRTH JOHN RUPERT (1957), *Studies in Linguistic Analysis*, London, Wiley-Blackwell.
- GOODFELLOW IAN J. *et al.* (2016), *Deep Learning*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- HOCHREITER SEPP, SCHMIDHUBER JÜRGEN (1997), "Long Short-Term Memory", *Neural Computation* 9.8, 1735-1780.
- JURAFSKY DAN, MARTIN JAMES H. (2014), *Speech and Language Processing*, London, Pearson Custom Library.
- KIM JONG-BOK (2016), *The Syntactic Structures of Korean: A Construction Grammar Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIM MIN-JOO (2019), *The Syntax and Semantics of Noun Modifiers and the Theory of Universal Grammar: A Korean Perspective*, Cham, Springer

- International Publishing, Studies in Natural Language and Linguistic Theory.
- LEE DONGJUN *et al.* (2018), *Morpheme-Based Efficient Korean Word Embedding*, J. Korea Inf. Sci. Soc., Seoul.
- LEE KI-MOON, RAMSEY ROBERT S. (2011), "Contemporary Korean", in Lee Ki-Moon, Robert S. Ramsey (eds.), *A History of the Korean Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 287-305.
- MADIGAN SEAN (2015), "Anaphora and Binding", in Lucien Brown, Yeon Jaehoon (eds.), *The Handbook of Korean Linguistics*, Chichester, John Wiley Sons, 137-154.
- MIKOLOV TOMAS *et al.* (2013), "Distributed Representations of Words and Phrases and their Compositionality", Conference Paper at Advances in Neural Information Processing Systems.
- PETERS MATTHEW E. *et al.* (2018), "Deep Contextualized Word Representations", Conference Paper at NAACL.
- PILEHVAR MOHAMMAD TAHER, CAMACHO-COLLADOS JOSE (2020), *Embeddings in Natural Language Processing: Theory and Advances in Vector Representations of Meaning*, s.l., Morgan & Claypool Publishers, Synthesis Lectures on Human Language Technologies Series.
- SEPP HOCHREITER (1998), "The Vanishing Gradient Problem During Learning Recurrent Neural Nets and Problem Solutions", *International Journal of Uncertainty, Fuzziness and Knowledge-Based Systems* 6.2, 107-116.
- SEUNGHO NAM (2015), "Lexical Semantics", in Lucien Brown, Yeon Jaehoon (eds.), *The Handbook of Korean Linguistics*, Chichester, John Wiley Sons, 155-178.
- SHI CHUNG-KON (2015), "Word Formation", in Lucien Brown, Yeon Jaehoon (eds.), *The Handbook of Korean Linguistics*, Chichester, John Wiley Sons, 59-78.
- SONG JAE JUNG (2005), *The Korean Language: Structure, Use and Context*, London, Routledge.
- VALERA SALVADOR (2020), "Polysemy Versus Homonymy", *Oxford Research Encyclopedia of Linguistics*, internet ed.
- VASWANI ASHISH *et al.* (2017), "Attention is All You Need", Conference Paper at Advances in Neural Information Processing Systems.
- YEON JAEHOON, BROWN LUCIEN (2019), *Korean: A Comprehensive Grammar*, London, Taylor & Francis.

PARTE IV

RELIGIONI E FILOSOFIE

6. L'eredità filosofica del *Pöpsöngge* nel Buddhismo di Silla e Koryö: lo *Haein Sammae Ron* e l'*İlsüng Pöpkbedo Wönt'ong-gi*

Althea Volpe

6.1. Introduzione

Nella penisola coreana, la diffusione e il consolidamento del credo buddhista furono soggetti di un lungo e intenso processo di accettazione, il quale portò il Buddhismo a raggiungere l'apice della sua intensità religiosa, filosofica, culturale e sociale solamente nel VII secolo. Da quel momento, la fede buddhista, condivisa da aristocrazia e classi meno abbienti della società, divenne la matrice di una considerevole produzione letteraria e artistica, considerata ancora oggi come una delle più importanti espressioni della raffinatezza estetica coreana.

Il regno di Silla Unificato (*T'ongil Silla* 統一新羅, 통일신라; 668-918) si pose come il periodo di prova antecedente a un vero e proprio sviluppo religioso e filosofico che caratterizzò i secoli successivi alla caduta. Nel periodo a cavallo fra la fine del regno di Silla (新羅, 신라; 57 a.C.-668 d.C.) e l'inizio di Silla Unificato vennero fondate numerose scuole buddhiste, che furono il risultato dei frequenti viaggi in Cina, da parte di maestri coreani, avvenuti dopo la diffusione del Buddhismo nel Paese nel 527. La conseguenza principale della disomogeneità che caratterizzò il processo di accettazione e comprensione del credo buddhista fu il distanziarsi di queste scuole, che si fecero promotrici di discipline diverse e furono sempre in contrasto fra loro.

Il *Pöpsöngge* 法性偈, 법성계 (Inno della natura del *Dharma*), anche noto con il titolo *Diagramma dell'unico veicolo del Dharmadhātu* (*Hwaölm İlsüng Pöpkbedo* 華嚴一乘法界圖, 화엄일승법계도), scritto nel 668 dal maestro Ūsang 義相, 의상 (625-702), è un'opera di estrema primarietà

per comprendere alcune caratteristiche del Buddhismo che si sviluppò nella penisola, poiché, sin dalla sua prima diffusione, essa divenne uno dei testi più diffusi e praticati dalla scuola Hwaŏm (*Hwaŏm jong* 華嚴宗, 화엄종) di cui il maestro fu fondatore.

Scritto nella forma di diagramma a sigillo (*toin* 圖印, 도인), il *Pŏpsŏngge* si compone di trenta versi, ognuno dei quali presenta sette ideogrammi per un totale di duecentodieci. Il *diagramma*, dalla forma labirintica, ha una struttura formata da quattro angoli esterni e cinquantaquattro interni. Il posizionamento degli ideogrammi all'interno del testo è di considerevole importanza per la descrizione del suo contenuto. Questa peculiarità ha lo scopo di evidenziare due delle nozioni principali della filosofia Huayan e, consequenzialmente, della scuola Hwaŏm: i concetti di compenetrazione degli elementi e di interdipendenza. La scrittura buddhista a cui il *Pŏpsŏngge* fa riferimento è il *Mahāvaiṣṭyabuddhāvataṃsakasūtra* (Il grande e vasto *sūtra* sull'ornamento fiorito del Buddha; cor. *Taebanguang Pulhwaŏm Kyŏng* 大方廣佛華嚴經, 대방광불화엄경), noto anche con il titolo *Avataṃsakasūtra* (*Sūtra* della ghirlanda fiorita; cor. *Hwaŏm kyŏng* 華嚴經, 화엄경). L'*Avataṃsakasūtra* è uno dei testi più densi e complessi dal punto di vista filosofico: il maestro Ŭisang fu in grado di riassumere nella sua opera le nozioni fondamentali del *sūtra*, condensandole in una *dhāraṇī* diffusasi nel corso dei secoli, come si vedrà in seguito.

Secondo il *Samguk Yusa* 三國遺事, 삼국유사 (Eventi memorabili dei Tre Regni)¹, il maestro Ŭisang nacque nel 625 e divenne monaco nel 650². Dopo undici anni si recò in Cina presso il monastero Zhixiang (Zhixiangsi 至相寺) sul monte Zhongnan (Zhongnan shan 終南山) per far visita al maestro Zhiyan 智嚴 (602-668)³. Questi disse di aver fatto un sogno in cui un grande albero estendeva le proprie radici su tutta

¹ L'opera fu pubblicata dal monaco Iryŏn 一然, 일연 (1206-1289) nel 1281. Devoto allo studio e alla meditazione, Iryŏn volle raccontare la storia dei Tre Regni non dal punto di vista cronologico, bensì attraverso la mitologia e i racconti intrisi di credenze popolari e idee religiose.

² Alcuni dei passaggi del *Samguk Yusa* inerenti al maestro Ŭisang sono riportati in Lee (1962).

³ Il maestro si dedicò a uno studio costante e approfondito dell'*Avataṃsakasūtra* e delle altre dottrine presenti in Cina nel VII secolo, accrescendo la sua conoscenza sia sul piano dottrinale che su quello pratico. Successivamente, trascorse vent'anni tra la gente comune per poi tornare come patriarca della scuola Huayan, dove diffuse gli insegnamenti del Buddha fino alla fine dei suoi giorni.

la Cina e oltre i suoi confini orientali. Sempre nel sogno, il maestro Zhiyan si arrampicava sull'albero per osservare il nido di una fenice che conteneva una perla⁴ così luminosa da illuminare tutte le regioni toccate dall'albero. Al suo arrivo, Ŭisang venne accolto dal maestro e fu condotto nelle sue stanze dove ricevette gli insegnamenti sull'*Avatamsakasūtra* (McBride 2012a: 380-382). Gli insegnamenti del maestro Zhiyan erano basati principalmente sull'aspetto pratico e ciò influenzò notevolmente le attività e le nozioni della scuola di Ŭisang. Zhiyan confermò la sua totale e profonda comprensione delle verità del *sūtra* e Ŭisang, dopo aver appreso tutti gli insegnamenti impartiti dal maestro, fece ritorno nel regno di Silla dove diede inizio alla fondazione della scuola Hwaōm (McBride 2012a: 380-382).

Il forte legame che il maestro Ŭisang ebbe con la scuola Huayan si rispecchia anche nel suo rapporto con il maestro Fazang 法藏 (643-712)⁵: i due furono discepoli di Zhiyan nello stesso periodo e svilupparono un legame di amicizia, fiducia e rispetto, mantenuto anche dopo l'unificazione della penisola da parte del regno di Silla nel 668⁶. Gli

⁴ La perla è un riferimento ai "Sette tesori" del Buddhismo (sscr. *saptaratna*; cor. *ch'ilbo*, 七寶, 칠보) di cui si hanno diverse rappresentazioni. Essi sono sette gioielli associati ad altrettanti valori che rendono chi li possiede più vicino agli insegnamenti del Buddha. I tesori sono: l'oro (sscr. *suvarṇa*; cor. *kŭm*, 金, 금), corrispondente al valore della convinzione; l'argento (sscr. *rūpya*; cor. *ŭn*, 銀, 은), che rappresenta il valore della virtù; il berillo o valore della coscienza (sscr. *vaiḍūrya*; cor. *yuri*, 琉璃, 유리); il cristallo o, come nel caso del sogno di Zhiyan, la perla (sscr. *sphaṭika*; cor. *p'aryō*, 玻璃, 파려), simbolo dell'altruismo; l'agata, associata al valore della capacità di ascoltare (sscr. *musāragalva*; cor. *ch'agō*, 磲磲, 차거); i rubini (sscr. *rohita-mukta*; cor. *chōkchu*, 赤珠, 적주), legati alla generosità; e la corniola (sscr. *āsmagarbha*; cor. *mano*, 瑪瑙, 마노), correlata al valore della saggezza.

⁵ Lo storico coreano Ch'oe Chiwōn (崔致遠, 최치원; 857-904) ha lasciato brevi informazioni biografiche sulla vita del maestro Fazang, nato nella città di Chang'an da una famiglia aristocratica attiva nell'amministrazione governativa della dinastia Tang e originaria della Sogdia, zona dell'attuale Russia centrale. Queste sono fra le poche informazioni disponibili inerenti alla sua vita pre-monastica. Il suo primo maestro fu Zhiyan, di cui ascoltò una lettura sull'*Avatamsakasūtra* che lo spinse a sceglierlo come sua guida definitiva. Seguendo le orme di Zhiyan, Fazang focalizzò il proprio apprendimento sullo studio della dottrina pura, a cui accostò la minuziosa conoscenza dei testi sanscriti. Informazioni sulle fonti biografiche del maestro sono raccolte in Chen (2007).

⁶ Il legame tra i due maestri viene esplicitato in una lettera inviata da Fazang a Ŭisang e riportata in Forte (2000: 3-9). Nella lettera il maestro Fazang riconosce ed elogia l'operato svolto dal suo amico nel regno di Silla, ovvero la promulgazione della dottrina Hwaōm in ambito sociale e politico allo scopo di riportare tutti sotto

insegnamenti di Ŭisang⁷ sull'*Avatamsakasūtra* gli permisero di avere un seguito estremamente ampio: fece ruotare la maggior parte delle sue attività, delle pratiche, e dei suoi studi unicamente intorno al *sūtra*, senza aprirsi ad altre tradizioni, poiché considerato il testo principale attraverso cui avere accesso alla verità ultima predicata dal Buddha.

Lo studio in questione nasce con l'intento di dimostrare quale ruolo il *Pōpsōngge* ha avuto nella produzione, successiva al VII secolo, di due opere a esso ispirate durante i regni di Silla Unificato e Koryŏ 高麗, 고려 (918 -1392): rispettivamente il *Trattato sul sigillo oceanico del Samādhi* (*Haein Sammae Ron* 海印三昧論, 해인삼매론) del maestro Myōnghyo 明晞, 명효⁸ e il *Commentario sul diagramma dell'unico veicolo del Dharmadhātu* (*Ilśūng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi* 一乘法界圖圓通記, 일승법계도원통기), scritto nel X secolo e tratto dalle lezioni del maestro Kyunyŏ 均如, 균여 (923-973). Si intende definire quali siano gli elementi che hanno caratterizzato l'influenza dell'opera del maestro Ŭisang sui testi sopra citati. Il fulcro di questo articolo sarà l'esposizione delle caratteristiche delle tre opere, testuali e contenutistiche, al fine di identificare il filo che connette i tre testi e di evidenziare quale ruolo il *Pōpsōngge* abbia ricoperto nell'evoluzione del Buddhismo Hwaŏm fino al X secolo.

6.2. Il *Pōpsōngge*⁹

La natura del *Dharma*¹⁰ è armoniosa, essa non si distingue in

un'unica fede ed eliminare le barriere imposte dalla divisione territoriale.

⁷ Come afferma McBride (2007: 92-93), Ŭisang ebbe la tendenza a diffondere i propri insegnamenti sul *Dharma* solo fra i suoi discepoli e ciò può essere visto come un sintomo della visione ecclesiastica di quel periodo che vedeva il prendere i voti come un mezzo attraverso cui i figli delle famiglie aristocratiche potevano consolidare la loro posizione sociale.

⁸ A causa della mancanza di altre fonti testuali appartenenti al maestro non si può accedere a informazioni biografiche. Tuttavia se ne attestano le attività tra VII e VIII secolo, durante il regno di Silla Unificato.

⁹ Traduzione a cura dell'autrice. Per la versione originale cfr. *Hwaŏm Ilśūng Pōpkyedo* 華嚴一乘法界圖, 화엄일승법계도, ABC, H0028, vol. 2, 1a02.

¹⁰ *Dharmatā*, la vera natura del *Dharma* a cui fa riferimento gran parte delle scuole buddhiste coreane fra cui la stessa Hwaŏm. Con tale espressione si indicano tutte le

universale e particolare.

Tutti i *dharma* sono immoti e originariamente quiescenti.

Senza nome e senza forma, ogni distinzione viene annullata.

Questa conoscenza diviene nota attraverso la consapevolezza illuminata¹¹, non vi è altro modo.

5 La vera natura¹² è profonda e straordinariamente sublime.

Essa non rimane legata alla propria natura¹³, ma si realizza in

cose e ogni fenomeno la cui natura è immutata e immutabile ma al tempo stesso dinamica. Essa può assumere un numero infinito di forme a seconda delle cause, ma rimane sempre identica. La natura del *Dharma* abbraccia la totalità ma si basa sulla vacuità e annulla le distinzioni. Spesso viene anche indicata con il termine *bhūtatathatā* dove *bhūta* esprime il concetto di materia esistente, mentre *tathatā* indica la Quiddità. Il concetto viene ripreso anche nel terzo verso con il carattere *chōl* 絶, 절 che in tale contesto significa "estinguere, cessare, terminare" e che ha in sé il significato di "supremo" nella forma *chōltae* 絶待, 절대 e di *Bhūtatathatā* in *chōltaejinyō* 絶待眞如, 절대진여, in riferimento al termine *ilchae* 一切, 일체, ovvero il tutto, l'unità. La natura del *Dharma* è così vista nel suo aspetto onnicomprensivo e assoluto. Questo concetto, usato nel primo verso, viene ripreso nel secondo con l'uso dell'espressione *chebōp* 諸法, 제법. Qui l'aggettivo è stato usato con un significato diverso, sottintendendo la vastità e la totalità delle manifestazioni e forme che il *Dharma* può assumere, in riferimento alla natura del *Dharma* citata all'inizio del testo. L'idea di immutabilità di tale natura viene inoltre resa con la forma *pudong* 不動, 부동, letteralmente "senza movimento", che tende a rendere l'immagine di un'immobilità non solamente spaziale ma anche temporale.

- ¹¹ Nel quarto verso si fa riferimento all'acquisizione di una saggezza superiore in relazione alla verità ultima del *Dharma* e della sua natura. Con il termine *chūngji* 證智, 증지 si vuole indicare il concetto di *Adhigamāvabodha*: la realizzazione della verità da parte del Bodhisattva al primo stadio del suo cammino. L'espressione *soji* 所知, 소지 fa riferimento all'acquisizione di conoscenza e saggezza. Essa contiene il carattere *so* 所, 소, che unito a un verbo, in questo caso *chi* 知, 지, primo carattere del composto *chido* 知道, 지도, in cinese *zhidao*, "sapere", ha il compito di trasformare il verbo in un nome. Il verbo che esprime l'azione conoscitiva viene traslato pertanto in "conoscenza".
- ¹² Il vocabolo *Chinsōng* 眞性, 진성 indica la natura vera, quella di ogni singolo essere senziente e di ogni cosa, anche intesa come natura fondamentale. Nel quinto verso essa è descritta come profonda, con il carattere *sim* 深, 심 traducibile anche come "astruso". Tale caratteristica viene ripresa e affinata alla fine del verso grazie all'espressione *mimyo* 微妙, 미묘, con cui si vuole intendere qualcosa di estremamente minuscolo e raffinato ma allo stesso tempo misterioso e di difficile comprensione.
- ¹³ La natura in sé, nella sua forma più pura. In sanscrito *svabhāva*, essenza di ogni singola entità non soggetta a mutamento e non dipendente da alcuna forza esterna. Questa visione originaria dello *svabhāva* viene usata nel sesto verso in contrasto alla realizzazione della natura degli esseri senzienti e delle cose che, al contrario, «non rimane legata [...], ma si realizza in conformità alla causa». Qui il maestro Ūisang

conformità alla causa condizionata

Nell'Uno risiede il Tutto e il Tutto risiede nell'Uno,
[e contemporaneamente] l'Uno è uguale al Tutto e il Tutto è uguale all'Uno.

- 10 Un singolo granello di sabbia racchiude in sé tutte le dieci direzioni
e così accade all'interno di ogni singolo granello di sabbia.
Gli innumerevoli e lunghi *kalpa* sono uguali al tempo di un singolo pensiero
e il tempo di un singolo pensiero è identico a innumerevoli *kalpa*.
I nove e i dieci periodi di tempo sono vicendevolmente identici,
ma, allo stesso modo, essi non sono indistinti e si realizzano distanziandosi.
- 15 Il primo pensiero che tende all'Illuminazione¹⁴ è già l'Illuminazione.
Samsāra e *Nirvāṇa* sono sempre uniti e in armonia fra loro.
Il principio e i fenomeni sono così uniti e [tra di essi] non esiste distinzione.
Questo è il reame dei grandi esseri, i dieci Buddha e il Bodhisattva Samantabhadra.
Nel sigillo oceanico del *Samādhi*,

prende in considerazione l'aspetto fenomenico della natura, nel testo *yōnsōng* 緣成, 연성, nato dalla causa condizionata. Questo sostantivo fa in realtà riferimento al termine *inyōn* 因緣, 인연, l'*hetupratyaya*, la "causa"; nello specifico, *hetu* fa riferimento alla causa primaria, mentre *pratyaya* alla secondaria, versione breve del termine *shibi inyōn* 十二因緣, 십이인연 (sscr: *pratityasamutpāda*), la coproduzione condizionata.

¹⁴ L'iniziativa che sprona un essere senziente a intraprendere il cammino verso l'Illuminazione, riconducibile al *Bodhicitta*. Il *Ch'obalshim* 初發心, 초발심 è il primo passo verso la liberazione dalla sofferenza e come la sincera e pura aspirazione al raggiungimento del Risveglio. Nel testo, precisamente nel quindicesimo verso, il nome *palsim* viene anteceduto dall'aggettivo *cho* 初, 초, "primo", al quale viene affidato il compito di sottolineare la primarietà dell'intenzione. Nel testo, al termine *palsim* segue il carattere *si* 時, 시, "tempo" in riferimento all'attimo stesso del pensiero; la relazione fra i due vocaboli potrebbe esser resa da un genitivo non presente nel testo originale. Il vocabolo che chiude il verso è *chōnggak* 正覺, 정각, la perfetta Illuminazione, la sapienza posseduta solo da un essere illuminato (in sscr. *Sambodhi*, con *sam* come aggettivo per "altissima" o "perfetta"). Si vuole esprimere simultaneità e compenetrazione; la consequenzialità fra il pensiero dell'Illuminazione e la sua forma più perfetta viene resa testualmente tramite il carattere *pyōn* 便, 변, usato come avverbio di collegamento tra i due.

- 20 si realizzano innumerevoli e inimmaginabili eventi, in conformità con i desideri dell'individuo.
Una pioggia di gioielli discende a beneficio di tutti gli esseri senzienti e riempie lo spazio.
Gli esseri senzienti che seguono le loro capacità ottengono tali benefici.
Pertanto, colui che coltiva i propri doveri deve ritornare alla condizione originaria.
E non riuscirà in questo se non si libererà dai pensieri errati.
- 25 Vivendo libero dai legami condizionati, egli esaudisce i propri desideri.
Tornando nel reame originario, ottiene il *Sambhāra*¹⁵, a seconda delle proprie capacità.
Attraverso la *Dhāraṇī*, gioiello di inestimabile valore, adorna il *Dharmadhātu* come il prezioso palazzo della realtà.
Infine, dimora nel reame della realtà, seggio della Via di Mezzo.
- 30 Dai tempi antichi egli non si è mosso, il suo nome è Buddha.

L'esclusività di questo testo si riscontra nella capacità del suo autore di concentrare in pochi versi la filosofia e i pensieri portanti di un intero *sūtra*¹⁶, utilizzando come supporto anche la forma labirintica del testo e la posizione dei caratteri. Questi ultimi due elementi sono un mezzo importante attraverso il quale il maestro riesce a concretizzare un concetto filosofico unendolo alla percezione visiva che si ha del testo. L'opera presenta una netta divisione tematica che può avvenire sia attraverso macro temi che per tematiche minori. Nel primo caso si hanno i versi dal primo al diciottesimo che rientrano nell'ermeneutica dei benefici ottenuti dal singolo essere senziente per sé stesso nel suo cammino verso l'Illuminazione; dal diciannovesimo al ventiduesimo verso si introduce il tema del beneficio a favore degli altri esseri senzienti; infine, dal ventitreesimo verso fino al trentesimo si propone la tematica inerente agli abili mezzi e ai loro benefici (Odin 1982: xvii).

¹⁵ Il termine *Sambhāra* fa riferimento a tutto ciò che sostiene il corpo e la mente, tra cui anche la saggezza.

¹⁶ Gli insegnamenti Hwaōm erano fondati su un'unica scrittura, in perfetta continuità con la tradizione cinese, la quale prevedeva che un solo *sūtra*, insieme a eventuali commentari, fosse la fonte esclusiva di tutte le loro attività. Cfr. Cook (1977: 20).

Gli ultimi due macro gruppi non presentano una suddivisione interna poiché il primo è di per sé relativamente breve (quattro versi), mentre il secondo contiene versi collegati fra loro in maniera consequenziale e che non si distanziano dal tema di base.

Fra le tematiche su cui è necessario soffermarsi vi è quella della *dhāraṇī*, definita attraverso il suo scopo principale: *Nell'Uno risiede il Tutto e il Tutto risiede nell'Uno / [e contemporaneamente] l'Uno è uguale al Tutto e il Tutto è uguale all'Uno*. L'uso delle *dhāraṇī* nelle scuole buddhiste, in particolar modo quelle della penisola coreana, fu molto diffuso per via della capacità di concentrare in uno spazio testuale ristretto tutta la conoscenza necessaria per ottenere l'Illuminazione. Questo è il motivo per cui la *dhāraṇī* viene introdotta in modo indiretto: attraverso di essa, o meglio, attraverso anche solo un'unica parola custodita al suo interno, si deve e si può comprendere ogni cosa, il tutto. Capire una sola parola della *dhāraṇī* significa afferrare l'essenza più pura del *Dharma*. L'uno citato nel testo è una parola, un segno o un simbolo, mentre il tutto è la conoscenza ultima. La *dhāraṇī* racchiude in sé un numero infinito di significati, una miriade di fenomeni e le cause che danno origine a questi ultimi: in esso risiede anche la stessa essenza della co-origine dipendente, l'insieme delle singole entità che entrano l'una nell'altra, e che rimangono distanziate ma unite allo stesso tempo (Plassen 2013: 25-28). Il tema della *dhāraṇī* viene ripreso nel ventiseiesimo e ventisettesimo verso; nel primo vi si fa riferimento tramite il carattere *ka* 家, 가, "casa, dimora", che nella traduzione è stato reso come "reame originario"; questo perché l'idea dietro l'uso di tale carattere è quella di rappresentare la *dhāraṇī* come un "luogo" accogliente e protettivo che ospita gli esseri senzienti dopo averli guidati tramite l'impiego di abili mezzi (Odin 1982: 204). Oltre che dimora del *Dharma*, essa può essere sia il prodotto di una profonda meditazione sia uno strumento che supera le pratiche meditative a favore di un accostamento al *Dharma* più concreto e attivo (McBride 2011: 36).

Un testo nella forma di *dhāraṇī* può aiutare la concentrazione; per questo il maestro Ŭisang lo dispone come un sigillo oceanico del *Samādhi*, citato nel diciannovesimo e ventesimo verso: *Nel sigillo oceanico del Samādhi / si realizzano innumerevoli e inimmaginabili eventi, in conformità con i desideri dell'individuo*, il cui ruolo è indicare una realtà che racchiude tutti i fenomeni. La circolarità del testo ha lo scopo di abbracciare ogni cosa e ricollegare tutto all'unica fonte primaria, la sola

origine dei fenomeni. Per questo il sigillo è una perfetta rappresentazione grafica della *dhāraṇī* grazie a cui il tutto e l'uno sono collegati. Testualmente tale unione è simboleggiata dalla posizione centrale del primo e dell'ultimo carattere dell'opera. Essa infatti inizia con il carattere di *Dharma* (pōp 法, 법) e si conclude con il nome Buddha (pul 佛, 불); ciò sta a indicare il legame esistente tra i due: il *Dharma* e la sua natura più pura si esprimono attraverso la figura del Buddha, il quale a sua volta ha come missione quella di esporre il *Dharma* attraverso gli insegnamenti.

Il Buddha è il tema cardinale dell'ultimo insieme di versi, in cui si traccia la sua natura di essere illuminato che si ricongiunge con il tutto: *colui che coltiva i propri doveri deve ritornare alla condizione originaria / e non riuscirà in questo se non si libererà dai pensieri errati*. La condizione originaria a cui si fa riferimento è il reame del *Dharma*, il regno della realtà unica che congiunge l'uno e il tutto. I pensieri errati sono la sola cosa che può allontanarlo da tale realtà poiché non sono conformi alla verità ultima; ma attraverso l'uso della *dhāraṇī*, mezzo volto a semplificare la comprensione dell'unità e della vacuità, egli si libera di tali pensieri e raggiunge l'Illuminazione. La *dhāraṇī* in questo caso è raffigurata come un abile mezzo per il beneficio degli esseri senzienti.

Prendendo in considerazione tutti i temi presenti all'interno dell'*Inno della natura del Dharma*, quello inerente all'interdipendenza è molto probabilmente ciò che più si fonda non solo sul pensiero proprio del maestro Ŭisang, ma anche sugli insegnamenti che ricevette in Cina da Zhiyan e che sono alla base del pensiero stesso della scuola Huayan. Questa visione della realtà viene espressa nella sezione di testo tra il quinto e diciottesimo verso, complessivamente focalizzata sulla co-origine dipendente. All'interno di questa sezione i principi di compenetrazione e interdipendenza sono esposti dal nono al quindicesimo verso. Queste nozioni sono rappresentate testualmente dal carattere *chūk* 卽, 卽¹⁷, presente nell'ottavo verso, legato al concetto di *dhāraṇī*, e nell'undicesimo, dodicesimo e tredicesimo verso, nella sezione inerente alla compenetrazione temporale. Nel testo il vocabolo ha la funzione di collegare gli elementi, in questo caso due per ogni verso, a cui

¹⁷ Questo vocabolo può essere tradotto in diversi modi, dal momento che esso può avere il significato di "proprio", "adesso" e anche, seppur in rari casi, di "forse". La forma moderna di tale carattere, nello specifico caso dell'opera, è *kot* 卽, che può essere sia un avverbio temporale che una congiunzione.

fa riferimento, sottolineandone la complementarietà. Esso ha in realtà uno scopo ben preciso: dati due elementi uguali o diversi tra loro, il carattere *chūk* ne deve evidenziare gli aspetti identici così come quelli divergenti e, consequenzialmente, deve dimostrare come essi possano collegarsi e confluire l'uno nell'altro (Hisaki 2015: 353). Il ruolo che il carattere *chūk* ricopre è quello di indicatore di complementarietà e unione.

Le peculiarità dell'opera, alcune delle quali appena esposte, sono ciò che le ha dato più valore in assoluto, permettendone la conservazione attiva nel tempo.

6.3. Lo *Haein Sammae Ron*¹⁸

Samsāra e *Nirvāṇa* non sono luoghi distinti,
le essenze della contaminazione e della *bodhi* sono indivisibili.

Il *Nirvāṇa* è a portata di mano ma nessuno lo riconosce,
la *bodhi* è vicina ma estremamente difficile da vedere.

5 Originariamente, il corpo e la mente non sono prodotti o distrutti,
e tutti i *dharma* sono in questo modo.

Non prodotti e non distrutti, essi sono privi di una dimora:
e questa è l'essenza di *bodhi* e *Nirvāṇa*.

10 Dall'uno il saggio comprende tutte le cose,
e da tutti i *dharma* comprende l'uno.

Infiniti *dharma* sono un solo *Dharma*
e un solo *Dharma* è infiniti *dharma*.

La terra del Buddha riempie l'universo delle dieci direzioni,
eppure la forma originale di un universo non è grande.

15 Il campo del Buddha contiene tutti i sistemi delle dieci direzioni,
eppure i sistemi non si sovrappongono.

Un granello di sabbia racchiude le dieci direzioni,
e questo accade in ogni granello di sabbia.

Ciò non fa aumentare la grandezza del granello di sabbia,

20 poiché le particolarità dell'universo sono così.

Con rispetto agli immisurabili, innumerevoli, vasti e grandi *kalpa*,

¹⁸ Per la versione originale completa *Haein Sammae Ron* 海印三昧論, 해인삼매론, ABC, H0040, vol. 2, 397b01.

il saggio li conosce tutti attraverso un unico pensiero.

Questo unico pensiero non si è ancora esteso o disperso,
e i lunghi *kalpa* non sono fatti per restringersi.

25 Si muovono tra le dieci direzioni e cercano di ottenere la Buddhità,

essi non sanno che il loro corpo e la loro mente hanno già raggiunto la Buddhità.

Essi sono progrediti nel passato, rinunciando al *Samsāra*

E non sanno che il *Samsāra* è il *Nirvāṇa*¹⁹.

Lo *Haein Sammae Ron* 海印三昧論, 해인삼매론 (Trattato sul sigillo oceanico del *Samādhi*), scritto dal maestro Myōngho 明晞, 명효, può essere considerato un saggio (il carattere *ron* 論, 론 può indicare sia un commentario che un saggio esplicativo) la cui parte principale si compone di una *dhāraṇī*, anch'essa in forma di diagramma a sigillo. Tale organizzazione sistematica dell'opera è l'elemento, di natura visiva, che più la collega al *Pöpsöngge*, nonostante lo *Haein Sammae Ron* presenti un numero inferiore di ideogrammi, pari a 196, raggruppati in soli ventotto versi. Messi a confronto i due testi presentano numerosi elementi di convergenza, così come due importanti aspetti di contrasto.

Similmente al *Pöpsöngge*, il testo del maestro Myōngho, inizia con l'affermazione della mancanza di dualità nel rapporto tra *Samsāra* e *Nirvāṇa*, i quali vengono definiti come non distinti. Gli stessi elementi vengono ripresi nel ventottesimo verso con lo scopo di congiungere il principio e la fine del testo per riaffermare come essi non siano diversi ma uguali e completamente uniti. Il collegamento testuale e concettuale tra primo e ultimo verso può essere considerato come un richiamo alla disposizione degli ideogrammi all'interno dell'opera di Ūisang, in cui veniva espressa l'unione e la compenetrazione tra il *Dharma* come verità e il Buddha come sua espressione diretta. Nel caso dello *Haein Sammae Ron* si ripropone lo stesso concetto di unità e uguaglianza tra due eventi erroneamente percepiti come distinti l'uno dall'altro (cfr. Seo 2021: 222).

Le nozioni di interdipendenza e compenetrazione sono un altro elemento di concordanza tra le due opere. Prendendo in considerazione

¹⁹ Traduzione dell'autrice dalla versione inglese presente in McBride (2012b: 53-54).

tutti i temi presenti all'interno dell'*Inno della natura del Dharma*, quello inerente all'interdipendenza è molto probabilmente ciò che più si fonda non solo sul pensiero proprio del maestro Ūisang, ma anche sugli insegnamenti che ricevette in Cina da Zhiyan. Questa visione della realtà viene espressa nei versi tra il quinto e diciottesimo, focalizzati sulla co-origine dipendente. All'interno di questa sezione le nozioni di compenetrazione e interdipendenza sono esposte dal nono al quindicesimo verso. Il concetto di compenetrazione è la rappresentazione del nesso esistente tra unità e molteplicità, singoli fenomeni e realtà estesa del *Dharma* che fanno sì che ogni singola cosa rifletta tutte le altre, diventando espressione della totalità. Nel testo l'unità minima viene indicata attraverso i singoli granelli di sabbia che contengono in sé tutte le direzioni dello spazio che si ripetono all'infinito per ogni granello. Questi sono una raffigurazione degli atomi senza legami che custodiscono il *Dharma*, a sua volta presente in ognuno di essi (Odin 1982: 16-18).

All'interno dello *Haein Sammae Ron* questo concetto si ritrova tra nono e diciottesimo verso e poi nuovamente dal ventunesimo al ventiduesimo. In tale sezione dell'opera si afferma in modo diretto ed esplicito l'interdipendenza fra le manifestazioni del *Dharma* e la sua natura ultima. Si riprende inoltre la metafora del granello di polvere, il quale, nonostante sia di una grandezza infinitesimale, è in grado di racchiudere in sé tutte e dieci le direzioni. L'assoluta irrilevanza dell'idea di un recipiente di infinita grandezza necessario per racchiudere elementi così vasti è una chiara e diretta espressione di una delle principali nozioni del Buddhismo, nello specifico della filosofia Hua-yuan, per la quale l'assenza di dualità e opposizione rendono tutto identico a tutto e, consequenzialmente, fanno sì che la parte sia il tutto e il tutto sia la parte (cfr. Jones 2009: 203-205). Una tale nozione all'interno dell'opera si pone, inoltre, come la spiegazione sull'uso di un testo nella forma di *dhāraṇī*: la funzione di quest'ultima era quella di essere dei mezzi mnemonici²⁰ volti alla totale e diretta comprensione degli

²⁰ Il concetto di memoria associato alle *dhāraṇī* è stato affrontato da Braarvig (1985), il quale afferma che tali testi permettono diversi livelli di studio di una scrittura, che vanno dal semplice ricordo alla totale acquisizione e comprensione del suo significato. L'associazione delle *dhāraṇī* alla memoria viene contestato da Copp (2008) che ne offre una traduzione attiva attraverso il verbo "afferrare" (dall'inglese "to grasp"). Egli sostiene che le *dhāraṇī* necessitano di un'analisi che le contestualizzi

insegnamenti in esse racchiusi. Le *dhāraṇī* non hanno una lunghezza prestabilita, al contrario, anche una singola parola potrebbe indirizzare il fedele verso la verità ultima. Ciò dimostra come entrambi gli inni presi in considerazione vogliano sfruttare il carattere diretto e coinciso della *dhāraṇī*, che, similmente al granello di sabbia, è in grado di contenere la totalità degli insegnamenti.

La divergenza tra i due testi è riscontrabile sul piano contenutistico: attraverso il *Pōpsōngge* il maestro Ŭisang volge l'attenzione alla natura del *Dharma*, esaminata nella sua interezza, e ai benefici per tutti gli esseri senzienti. L'obiettivo finale è il raggiungimento dell'Illuminazione attraverso la totale comprensione della verità ultima racchiusa nella *dhāraṇī*. Lo *Haein Sammae Ron* esalta invece la casualità dipendente come mezzo attraverso il quale gli esseri senzienti escono dal ciclo di vita e morte del *Samśāra* e raggiungono il *Nirvāṇa* (cfr. Lee 2009). Quest'ultimo, come afferma il testo, è una condizione vicina agli esseri ma difficile da carpire a causa dell'incapacità di questi ultimi di muoversi nello spazio e fra i fenomeni, manifestazioni del *Dharma*. Se ne evince che l'opera ha lo scopo ultimo di mostrare ai fedeli come eliminare gli impedimenti che li distanziano dal *Nirvāṇa*.

6.4. *L'İlsŭng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi*

Il regno di Koryō ebbe inizio con un rafforzamento del potere politico e sociale del Buddhismo, grazie alle *Dieci Ingiunzioni* (*Hunyo Shipcho* 訓要十條, 훈요십조; 943) di re T'aejo (太祖, 태조; 918-943)²¹. Considerate testamento politico del sovrano e guida per i regnanti futuri, la prima e la seconda ingiunzione sono quelle che al meglio rappresentano il rapporto tra Stato e religione e interessano la tematica del Buddhismo: nell'ingiunzione numero uno il sovrano affermava che il benessere dello Stato derivava direttamente dal volere del Buddha e che per questo egli aveva dato ordine di costruire numerosi templi affinché le varie scuole presenti sul territorio potessero avere dei luoghi

sul piano retorico e pratico e come, per tale scopo, sia opportuno rivedere la loro funzione iniziando dalla definizione.

²¹ Le *Dieci Ingiunzioni* sono riportate interamente nel *Koryōsa*, vol. 2, Re T'aejo, anno 26.

sacri in cui riunirsi e lavorare alla diffusione del *Dharma*. Allo stesso tempo, il sovrano era interessato a prevenire eventuali conflitti che si sarebbero potuti creare fra le scuole. La seconda ingiunzione sottolineava invece l'importanza di seguire le regole della geomanzia, e imponeva ai futuri sovrani di non considerare i templi preesistenti come loro proprietà, affinché le forze spirituali e terrestri non abbandonassero i templi (Breuker 2010: 351-359). Le due ingiunzioni in questione sono la testimonianza della continuità esistita tra il Buddhismo di Silla e quello di Koryŏ. Quest'ultimo vide la totale affermazione del Buddhismo come religione di Stato e il conseguente patrocinio governativo su di esso, insieme al rafforzamento del privilegio burocratico che venne acquisito dal clero, le cui attività fiorirono anche sul piano dottrinale (Keel 1978: 18).

È in questo contesto di forte espressività del Buddhismo nella penisola che il valore dottrinale del *Pŏpsŏngge* viene convalidato, in particolare modo attraverso le attività del maestro Kyunyŏ 均如, 균여 (923-973). Il *Taehwaŏm sujwa wŏnt'ong yangjung taesa Kyunyŏ-jŏn* 大華嚴首座圓通兩重大師均如傳, 대화엄수좌원통양중대사균여전 (La vita del saggio, grande, maestro Hwaŏm, il Venerabile Kyunyŏ), scritto nel 1075, è la principale fonte bibliografica a disposizione che rivela il precoce talento del maestro. L'opera ne ripercorre la vita da prima della nascita, quando alla madre apparvero in sogno due fenici gialle come simbolo di buon auspicio, fino alla descrizione delle sue principali attività di diffusione della dottrina buddhista. Il suo grande talento lo spinse alla produzione di commentari, allo scopo di rendere più chiari gli insegnamenti buddhisti ai fedeli. Per tale motivo, il maestro Kyunyŏ viene considerato come colui che ha permesso la diffusione della tradizione Hwaŏm nel regno di Koryŏ (cfr. Buzo, Prince 2016).

L'*Ilsŭng Pŏpkyedo Wŏnt'ong-gi* 一乘法界圖圓通記, 일승법계도원통기 (Commentario sull'unico veicolo del *Dharmadhātu* del maestro Kyunyŏ) è un'opera profondamente collegata al *Pŏpsŏngge* e alla filosofia della scuola Hwaŏm, nata dall'unione di tutti i discorsi e le lezioni che il maestro tenne a Kaegyŏng 開京, 개경, capitale del regno Koryŏ, nel 958 sul maestro Ŭisang e il suo diagramma. Il commentario si divide in tre parti: la prima prende in esame la diatriba su chi sia il vero autore del *Pŏpsŏngge*; la seconda espone le motivazioni che si celano dietro alla scelta del titolo, mentre la terza propone l'interpretazione del testo da parte del maestro.

La prima sezione si compone di due supposizioni sull'autorialità del diagramma. Kyunyō riporta l'ipotesi secondo la quale fu il maestro Zhiyan a consegnare a Ŭisang la *dhāraṇī*, ordinandogli di redigere un commentario che fosse una corretta esposizione delle idee contenute nel testo. Nonostante questa teoria, nella biografia di Ŭisang, redatta da Choe Chi-wōn 崔致遠, 최치원 (857-900?), egli viene indicato come unico autore del poema (Rhee 2013: 45-48).

Di particolare interesse nella seconda sezione del commentario, inerente all'analisi del titolo *Diagramma dell'unico veicolo del Dharma-dhātu* (*Hwaōm Ilsūng Pōpkyedo*), è la disamina che il maestro offre della rappresentazione degli ideogrammi all'interno del diagramma (*to* 圖, 도), che viene descritto come un'unione di più linee, a loro volta intrise di significato. Nello specifico, il bianco del foglio, che forma la base del poema, rappresenta il mondo degli esseri insenzienti, in contrasto con il nero delle parole, che simboleggiano gli esseri senzienti (Rhee 2013: 62). La linea rossa, che congiunge questi due elementi, ha lo scopo di indicare il mondo illuminato²². Tutto ciò dà origine al diagramma che esalta il reame del *Dharma*, al cui interno si annulla ogni distinzione.

La terza sezione del commentario, dedicato all'interpretazione dell'opera, non può essere analizzata interamente a causa della sua lunghezza, ma si possono evidenziare alcuni dei contenuti che si collegano direttamente alle informazioni esposte sinora. Si deve tornare alla divisione contenutistica del *Pōpsōngge*: benefici personali, benefici per gli altri esseri senzienti e abili mezzi per l'ottenimento di tali benefici. Durante l'esposizione della prima tematica viene chiesto al maestro in quale modo sia possibile carpire la natura del *Dharma*, che è senza nome e forma, e quale sia la distinzione tra questa natura e la natura ultima degli esseri senzienti (cfr. par. 6.2, vs. 1-6). Il maestro risponde prendendo in considerazione la concezione di vero e falso,

²² L'unione di questi tre elementi è una peculiarità del *Pōpsōngge* che si può collegare al legame esistente tra la concezione della natura del Buddha e gli esseri senzienti. Chen (2014) afferma che tale natura è uno dei fondamenti del Buddhismo Mahāyāna e viene spesso interpretato in quattro modi così definiti: il seme della Buddhità è nascosto in ogni essere; tutti gli esseri sono illuminati ma non ne sono consapevoli; tutti hanno le capacità di divenire un Buddha e la Buddhità è assicurata. Il problema, secondo Chen, risiede nel fatto che solo gli esseri senzienti sono compresi in questa interpretazione. Nel poema del maestro Ŭisang, al contrario, si cerca di evidenziare l'unione dei due mondi, a favore dell'esaltazione della natura del *Dharma* e del processo necessario per il raggiungimento dell'Illuminazione.

specificando come la natura del *Dharma* penetri questi due principi, unendoli e annullandone la distinzione, mentre la natura ultima, che appartiene agli esseri senzienti, non trascende questa dicotomia (Rhee 2013: 87-88).

Di estrema importanza è la discussione sul tema della *dhāraṇī*, che viene introdotta citando dal settimo al decimo verso del *Pōpsōngge* (cfr. par. 6.2, vs. 7-10). La tematica è ripartita in due chiavi di lettura: la prima sfrutta il significato dei caratteri 中 (*chung*, 中) e 卽 (*chŭk*, 卽), che, secondo il maestro, svolgevano il ruolo di mezzo per l'inclusione e la comprensione delle nozioni espresse nel testo. Il principio di inclusione, sostenuto dal termine *chung*, e quello di identità, espresso dal vocabolo *chŭk*, costituiscono il fondamento per l'utilizzo attivo della *dhāraṇī* (Rhee 2013: 88-89). I versi nove e dieci sono focalizzati sulla divergenza di grandezza fra il singolo granello di sabbia e l'intero universo. In questo caso si coglie alla perfezione la nozione più rappresentativa della *dhāraṇī*, concepita come strumento mnemonico. La distinzione tra ciò che è grande e ciò che è piccolo si annulla in modo tale che il granello di sabbia e l'universo siano la stessa identica cosa. Inoltre, per mezzo di tale compenetrazione svanisce l'influenza dell'ostruzione e la vastità dell'universo può confluire in uno spazio infinitesimale, senza che nessuno dei due perda la propria forma.

L'analisi di questi principali elementi dell'*Ilſŭng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi* è una prima e rapida dimostrazione dell'elevata influenza che il *Pōpsōngge* ebbe nel periodo Koryō.

6.5. Conclusioni

Sin dalla sua stesura l'*Inno della natura del Dharma* ha occupato un ruolo primario nella diffusione delle nozioni e degli insegnamenti di cui la scuola Hwaōm fu promotrice. Lo *Haein Samme Ron* è l'opera, tra le due prese in considerazione, che più si ispira e si avvicina al *Pōpsōngge* sul piano strutturale. L'impaginazione, la composizione di una *dhāraṇī* e la sua conseguente valorizzazione all'interno del testo sono gli elementi di maggiore esaltazione dell'opera del maestro Ŭi-sang, con cui dimostrano un'estrema congruenza. L'*Ilſŭng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi*, in quanto commentario ricostruito dopo la fine delle attività del maestro Kyunyō, è un testo discorsivo composto da domande

e risposte, nato con lo scopo di attestare l'analisi contenutistica e dottrinale sulla quale il maestro si concentrò al fine di rafforzare il ruolo che la scuola Hwaŏm ricopriva durante il primo secolo del regno di Koryŏ.

La presenza di due testi di tale livello, impostati sul contenuto e sui presupposti che hanno portato alla stesura del *Pŏpsŏngge*, e la loro conservazione fino a oggi sono una valida testimonianza di come le attività della Scuola furono estremamente prolifiche. Il pensiero Hwaŏm non fu immune ai cambiamenti storici che avvennero nel corso dei secoli, ma la produzione di opere collegate al suo lavoro più considerevole è la chiara dimostrazione di come esso fu in grado di mantenere la sua influenza dottrinale che, nel caso specifico di questo studio, viene attestata almeno fino al X secolo. La varietà di opere sviluppatesi dopo la stesura da parte del maestro Ŭisang del *Pŏpsŏngge* dimostra come la penisola coreana fu terreno ampiamente fertile per la produzione letteraria e come l'inserimento del *diagramma* in questo contesto permise al suo valore dottrinale e testuale di amplificarsi al punto da divenire uno dei pilastri portanti del Buddismo coreano.

Bibliografia

Letteratura primaria

- Koryōsa*, (Storia di Koryō), vol. 2, Re T'ajeo, anno 26.
Ilśūng Pōpkyedo Wōnt'ong-gi (Commentario sul diagramma dell'unico veicolo del *Dharmadhātu*), ABC, H0055, vol. 4, 1a01.
Hanguk Pulgyo chōnsō (Compendio del Buddhismo coreano), ABC_BJ.
Haein Sammae Ron (Trattato sul sigillo oceanico del *Samādhi*), ABC, H0040, vol. 2, 397b01.
Hwaōm Ilśūng Pōpkyedo (Diagramma dell'unico veicolo del *Dharmadhātu*), ABC, H0028, vol. 2, 1a02.

Letteratura secondaria

- BRAARVIG JENS (1985), "Dhāraṇī and Pratibhāna: Memory and Eloquence of the Bodhisattvas", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 8.1, 17-29.
- BREUKER REMCO E. (2010), *Establishing a Pluralist Society in Medieval Korea, 918-1170. History, Ideology and Identity in the Koryō Dynasty*, Leiden, Brill.
- BUZO ADRIAN, PRINCE TONY (trad.) (2016), *Kyunyō-jōn: The Life, Times and Songs of a Tenth Century Korean Monk*, Seoul, Literature Translation Institute of Korea.
- CHEN JINHUA (2007), *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*, Leiden, Brill, Sinica Leidensia.
- CHEN SHUMAN (2014), "Buddha-Nature of Insentient Beings", *Encyclopedia of Psychology and Religion*, 1, 208-212.
- COPP PAUL (2008), "Notes on the Term 'Dhāraṇī' in Medieval Chinese Buddhist Thought", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71.3, 493-508.
- COOK FRANCIS H. (1977), *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, New York, Pennsylvania State University Press, IASWR Series.

- FORTE ANTONINO (2000), *A Jewel in Indra's Net: The Letter Sent by Fazang in China to Ŭisang in Korea*, Kyoto, Istituto Italiano di Cultura, Scuola di Studi sull'Asia Orientale.
- HISAKI HASHI (2015), "The Principle of 'Mutual Transmission (即) in the Huayen and Zen Buddhist Philosophy: Comparative Thinking as a Fundamental Method for Philosophy in a Globalized World", *Philosophical Investigation* 40, 345-369.
- JONES NICHOLAOS (2009), "Fazang's Total Power Mereology: An Interpretive Analytic Reconstruction", *Asian Philosophy* 19.3, 199-211.
- KEEL SUNG-HEE (1978), "Buddhism and Political Power in Korean History", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* JIABS 1.1, 9-24.
- LEE JEONG-HEE (2009), "Myōngho Haein Sammae Ronŭi Hwaōmsasangwa Milgyochōk T'ŭksōng (A Study of the Avatamsaka Thought and Esoteric Characteristics of the *Treatise on the Sāgara-mudrā-samādhi* Written by Master Myeonghyo)", *The Korean Association for Buddhist Studies* 55, 133-176.
- LEE PETER H. (1962), "Fa-tsang and Ŭisang", *Journal of the American Oriental Society* 82.1, 56-62.
- MCBRIDE RICHARD D. II. (2012a), *Hwaōm I: The Mainstream Tradition*, Seoul, Jogye Order of Korean Buddhism, Collected works of Korean Buddhism, vol. 4.
- (2012b), *Hwaōm II: Selected Works*, Seoul, Jogye Order of Korean Buddhism, Collected Works of Korean Buddhism, vol. 5.
- (2007), *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaom Synthesis in Silla Korea*, US, Hawaii University Press.
- (2011), "Practical Buddhist Thaumaturgy: The Great Dhāraṇī on Immaculately Pure Light in Medieval Sinitic Buddhism", *Journal of Korean Religions* 2.1, 33-73.
- ODIN STEVE (1982), *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, Albany, State University of New York Press.
- PLASSEN JÖRG (2013), "Some Rather Prefatory Musings on the Role of Dhāraṇī in East Asian Huayen/Hwaōm Circles and Beyond", *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 21, 23-39.
- RHEE DEOK-YEOL (ed.) (2013), *Ilseung Beopgye-do Wontong-gi: Master Gyunyeo's Commentary on the Dharma Realm Diagram of the One Vehicle*, Seoul, Dongguk University Press.
- SEO CHEOL WON (2021), "Myōnghoŭi Haein Sammae Ron Sochae Ke Songe Nat'an an KKaedarŭmgwa Silch'ōn" (Enlightenment and Practice in Myeonghyo's Gathas of Haeinsammaeron), *The Society of Korean Poetry and Culture* 49, 215-249.

PARTE V

STORIA DEGLI STUDI ORIENTALI

7. Manuscript Culture in the Service of the Nation: The Formation of the South Asian Manuscript Collections in Italy, 1700-1890

Alberico Crafa

7.1. Sources, texts, and contexts

Since the time when comparative Indo-European philology began the conquest of the ancient past of human civilization by establishing new methodologies and providing a renewed epistemological framework, the Orientalist knowledge could not but be grounded on the accessibility of the most important literary works produced by the so-called common Indo-European ancestor, the Aryans¹. Since the beginning of Indological studies in Europe, the reconstruction of the linkage between a common mythical past through comparative philology and linguistics made clearly understandable how a direct access to the most ancient sources would have played a key role in the progress of the discipline, along with the reconstruction of the civilizing process *ex Oriente*, under the influence of the Romantic thought². The opportunity to acquire and study ancient and original manuscript sources allowed the unveiling of the “archive of origins” (see Rabault-Feuerhahn 2013) of those peoples who were believed to have settled the

¹ Ranging from the Romantic quest for Oriental ancestors, nationalism and racial discourses, the Aryan ideology and myth strongly affected the 18th-19th century European intellectual history. See Poliakov (1994 [1971]), Thapar (1996), Figueira (2002), Arvidsson (2006).

² The Romantic inheritance of Indological studies has been widely debated. Benes (2008), McGetchin (2009) trace back the Indology’s origins in the Romantic movement; Myers (2013) also focuses on the Romantics’ fascination with India in Germany. For a general overview of India’s role in European intellectual dynamics, see Halbfass (1988 [1981]).

modern European nations and their common ancestor³, whose inner spirit was characterized by mobility, a warrior heroic attitude, and the ability to produce epic poems as the result of its polytheistic religious system that manifests itself originally in the Rgvedic hymns, the cultural and historical depository of the ancient forebears⁴. As a matter of fact, since its academic institutionalization from 1820 onwards, the practice of Indology and the reconstruction of India's past has been deeply characterized by a philological-literary approach, including only later the aid of archaeology (and its foremost products such as epigraphy and numismatics) and ethnography⁵. Given that, manuscripts became the basic tool for Indologists, and the pioneering task of restoring and throwing light on the origins of the Indo-European civilization could have been accomplished exclusively by studying and collecting the oldest – and then more reliable and less corrupted – manuscripts, in order to reconstruct the authentic *Urtext*⁶. Having established the philological and historical-critical paradigm (see Adluri 2020; Adluri, Bagchee 2014: 1-19), Germany imposed its hegemony in the Indological field by producing critical editions of Vedic and Indian

-
- ³ Beside the Romantic narrative that placed the primordial homeland of Germans in India, from the 1870s onwards the origins of European people were vehemently debated, spanning from various migration theories, from the Central Asia's cradle to the Nordic autochthonous ones. See Demoule (2014: 59-138), McMahon 2016 (169-229).
- ⁴ As stated by Aramini (2018), «on comprend alors pleinement l'exigence de traduire les grands poèmes épiques de l'Inde ancienne: la connaissance des premiers pas de l'humanité et de l'esprit humain se trouve dans les manuscrits de l'Inde sanscrite». For the evolution of the discourse about the Aryans' inner spirit in couple with its nemesis, the Semites, see Olender (1989).
- ⁵ The first approach to South Asian past was highly textual and literary based. The foundation of the Archaeological Survey of India in 1861 marked the institutionalization of archeological research as scientific tool for recovering and better understanding the Indian past, along with philological studies. For an epistemological reflection on the growing interest in archaeological data for the reconstruction of South Asian history and culture, see Trautmann, Sinopoli (2002). Imam (1966) gives a very interesting overview of the early archeological findings and research from Sir William Jones' time to the birth of the Survey.
- ⁶ A chimera for editors, especially if we look at the Indian history of texts, where contaminations may occur at every level, considering several factors such as the role of the commentators – that may have influenced alternative readings and glosses – the interferences between written and oral traditions, and last but not least the regional variations, just to say a few.

texts, along with learning tools such as chrestomathies, anthologies, dictionaries, and grammars⁷. Even though Germany was at the forefront of the theoretical, epistemological, and methodological assumptions of a text-based discipline such as Indology, almost until the mid-19th-century German and Italian scholars had to turn to France and Britain, the sole repositories of ancient Indian manuscripts (see par. 7.2.).

Before focusing the attention on the reconstruction of the dynamics of acquisition and circulation of South Asian manuscripts in Italy, it is worthwhile to take into account further theoretical perspectives on the argument, in order to place the phenomenon in a broader historical-intellectual framework. In doing so, I also illustrate how in 18th- and 19th-century Europe Indian manuscript culture was at the forefront in the construction of national identities, and how Italian Indologists took part in this process (see par. 7.3.), which deserves much more attention considering the internal cultural and political debate between the Roman Catholic heritage and the liberal academia in unified Italy (see par. 7.4.).

As a matter of fact, the systematic process of the acquisition of primary sources undertaken by European institutions is enmeshed within a dense web of socio-cultural and political-ideological dynamics. Political and ideological agendas, thus, not just overlapped the main role fulfilled by manuscript collections (i.e., the historical-philological task pursued by European Indologists), but oriented and shaped the scientific venture both on a practical and theoretical level⁸. As pointed out by Minkowski (2010: 81), «the history of scientific collections, and of

⁷ As a matter of fact, during the first half of 19th century an increasing number of works which would have had a far-reaching audience had been published by Friedrich (1772-1829) and August W. Schlegel (1767-1845), Franz Bopp (1791-1867), Christian Lassen (1800-1876), Otto Böhtlingk (1815-1904), Rudolph von Roth (1821-1895), Albrecht Weber (1825-1901). For a comprehensive timeline of the works published by German scholars in the field of comparative Indo-European philology and Vedic studies, especially from 1808 to 1917, see Rabault-Feuerhahn (2013: 295-307).

⁸ The literature regarding the intersection between 18th- and 19th-century philological discipline – whether in its Indo-European declination or not – and the discourses on national identities, race, and political hegemony, whether in European or colonial contexts, are far too voluminous to cite. See for instance DeJean (1989), Benes (2006, 2008), Harpham (2009), Rapisarda (2018).

the selection processes that produced those collections, can illuminate the social history of scientific communities and their practices». Whether for Catholic or Protestant missionaries from the 17th century or for the European colonial context, the dynamics behind the process of manuscript acquisition and the formation of manuscript collections among European libraries and institutions, then, should be debated within a broader and articulated epistemological horizon, sorting out the interrelation between philology, intellectual and cultural and political history – such as the nation-building process – the paradigm shifts that took place in humanities, and the personal trajectories of the “academic agents”.

As said above, since its debut the academic approach towards Indian's ancient past cannot be separated from the German linguistic-philological and textual background. The 18th- to 19th-century philological paradigm was closely interwoven with the idea of a direct affinity between language and the cultural and “biological” traits of peoples and nations, so that the study of a given language and the texts composed came to be considered as the key to access the human mind and to investigate the essence of nations. The achievements gained by the European scholarship stemmed essentially from a textual-based knowledge that required the philological reconstruction and the emendation of texts based on manuscripts, «the material artifacts that provided unmediated access to the intellectual life of Indian learned communities [...] as the objective basis for the operation of the modern discipline of Indology» (Minkowski 2010: 83). The European countries that established their colonial presence on the Indian soil, such as Britain and France, obviously took advantage in this race for the acquisition of primary sources, by establishing direct channels to fuel their libraries with the richest collections of South Asian manuscripts. Following the growing interest over ancient Indian civilization, those collections became a stored source of knowledge, the archives of the European origins that attracted scholars from all over Europe. If Romanticism and colonialism represent the main contextual element, closely intertwined, in the Indological discourse, the latter shows the pervasiveness of the Western hegemony when scholars came to perceive themselves as the legitimate heirs of the ancient Aryan forebears. They only could have been up to the task of decodifying and recollecting the history of the human progress *ex Oriente* through the new

epistemological paradigm and the scientific achievements provided by comparative linguistics and philology (Crafa 2022). The content of those manuscripts, often transmitted without any specific knowledge and scientific consciousness by unskilled Brahmins, seemed more a cultural product of a European past that came to be vindicated on the basis of the cultural and scientific progress gained by Western scholars.

7.2. The European (Oriental) Grand Tour: the quest for manuscripts between France, Britain, and Germany

From the Renaissance onward Italy was the center of the cultural life of Europe, and its antiquities attracted savants and young scholars even at the beginning of the Romantic period. The Grand Tour was not merely a travel for leisure undertaken by the elite formation of the British, French, German, Bohemian, and Dutch, but also the starting point for a comprehensive study of classical antiquities, and Italy was the essential place to visit. On the eve of the “Oriental Renaissance” (Schwab 1984) the interests moved far from the old classical past of the Mediterranean civilization to the new cradle of the civilization in Central and South Asia. Not by chance, what I named “European Oriental Grand Tour” closely reminds of the well-known practice introduced from the late 16th century by gentleman scientists, authors, and antiquaries (see Chaney 1998, Griggs 2003)⁹. From the first half of the 19th century onwards, the acquisition and the creation of manuscript collections undertaken by the most important academic centers for Oriental studies in Britain and France involved scholars at various stages and levels. Both countries, in fact, boasted rich manuscript collections, thanks to the presence in India of merchants, missionaries, and above all the officials retired from service to the East Indian Company, that were also among the pioneers in Oriental studies. During their career on Indian soil, they took the opportunity to collect rare manuscripts,

⁹ Pinelli (2000) emphasized the economic aspect generated by the high demand of antiquities and rare objects coming from savants. Finally, Italian private, public and Catholic collections attracted also the interests of physicians, naturalists and other scholars from all over Europe, who undertook scholarly trips in the major sites of knowledge of the Italian peninsula. On this point, see Findlen (1994).

decipher and translate ancient texts¹⁰. When the production of Indological knowledge moved from India to the European centers, young scholars started to travel to refine their linguistic and philological knowledge and to copy by hand dozens of codices held as unique copies in the most important French and British libraries¹¹. Scholars traveled as out-and-out purchasing agents, since they were sent in London to get in contact and approach potential sellers – in most cases British officials retired from service in India – and to take part in the auctions during which their widows would take advantage of the growing demand for manuscripts to gain a good sum of money by selling entire collections gathered by their husbands.

Just to cite a few, Friedrich Rosen (1805-1837), for instance, during his brief career epitomized the transnational nature of Oriental and Indological studies in Europe, at the crossroads of the cooperation between Britain, France, and Germany, having made accessible to German and French scholars the sources uniquely available in Britain (see Stache-Weiske, Rocher 2020: 239-285). The Italian Indologist Gaspare Gorresio (1808-1891), founder of the Indological school in Turin, traveled around Paris and London to collect manuscripts for the preparation of his pioneering critical edition of the *Rāmāyaṇa*, published in five volumes between 1843 and 1850. During his staying in London, where he had access to the manuscripts of the personal library of the British Indologist Horace H. Wilson (1786-1860) (Gorresio 1843: CXL), Gorresio was entrusted by his teacher Eugène Burnouf (1801-1852) with the task of acquiring a lithography of the *Bhāgavata Purāṇa* accompanied by its commentaries, the *Bhāvārthadīpikā* of Śrīdharaśvāmin, printed in Bombay in 1839, the work on which the French scholar was working on the edition and translation (see Petit 2014: 441). Like Gorresio, Christian Lassen – at that time a pupil of August Wilhelm Schlegel in Bonn – was sent by his master to Paris and London in order to copy Sanskrit manuscripts by hand. And again in 1865 Rudolf Roth (1821-1895) wrote his student Julius Grill (1840-1930) – at that time in

¹⁰ Among the long-serving Company employees who contributed to establish archive and museum collections upon their return in Britain we should mention Sir Robert Chambers (1737-1803), Charles Wilkins (1749-1836), Henry Thomas Colebrooke (1765-1837). See R. Rocher, L. Rocher (2012); Ratcliff (2016).

¹¹ As representative of this process in France, see Petit (2014).

London – recommending him to copy as accurately as possible the manuscripts of his interest. Giuseppe Bardelli (1815-1865) as well traveled to Paris, Oxford, and London between 1847 and 1848 to collect the Vedic and Coptic codices fundamental for the preparation of his critical edition of unedited *excerpta* from the Old and New Testament, and for his ambitious project to edit the *Atharvaveda*. And again, the critical edition of the *Aṣṭāvakraḡītā* published by Carlo Giussani (1840-1900) in 1868, was made possible by the comparison between the manuscripts he examined and studied during his staying in Berlin. Even though through the years the photographic reproduction became a practical way for Italian scholars to work with manuscripts held in Berlin, London, and so on, sometimes the quality of the reproductions did not allow for the reading of their whole content, so that scholars were forced to return abroad for the original. That was the case, for instance, of the study conducted by Emilio Lovarini (1889) with the photographs of a Jain novel's manuscript taken by Francesco L. Pullé.

7.3. The South Asian manuscript collections as a national and European enterprise

Towards the mid-19th-century, besides the British and French collections emerged those gathered by Germany, which could take advantage, for instance, of the direct channels offered by the Protestant missions in India along with the direct presence of German scholars who served the British Raj and accepted positions in India¹². The financial resources allocated by the national government and other institutions, along with the German scholars' involvement in the service of the British Raj, allowed them to collect ancient manuscripts as members of the research campaigns launched by the East Indian Company and later by the British Government. The same could not be said on the Italian front. As a matter of fact, only at the end of the century, Italy – thanks above all to the strenuous efforts of zealous and pioneer Indologists like Angelo De Gubernatis (1840-1913) – finally could boast manuscripts collections of some relevance, even though they couldn't

¹² Among them, Hans Röer (1805-1866), Martin Haug (1827-1876), Georg Bühler (1837-1898), Franz Kielhorn (1840-1908). See Johnson (1986), Manjapa (2014: 17-40).

compare with those stored in Germany, France, and England. If on the one hand these collections, as we will see later, have had a very limited extent for scientific purposes, on the other they were highly relevant for political and ideological claims: through the acquisition of more or less ancient primary sources of South Asian literary culture, Italy could finally join the ranks of European nations at the forefront of Oriental Studies. The German case – which shares on the political ground common features to the Italian context, from a national but also international viewpoint – epitomizes best how the quest for and acquisition of manuscripts have to be placed within a broader web where scientific-cultural and political-ideological instances overlap each other. Without a direct colonial presence in South Asia, the Indian manuscripts acquired in Germany came to be considered fully fledged among those cultural properties that fall into the *Kulturgut* of the national politic fostered by the Prussian State even before the German unification in 1871. Given that, Sengupta (2005: 119) focused her attention on «their acquisition and the role they played in the self-assertion of a European power, itself a nation-in-the-making and devoid of an empire in India». Even though not without difficulties due to the huge amount of financial investments required, already around mid-19th-century Germany had stocked up its libraries with collections of hundreds of Indian manuscripts placed between Berlin and Tübingen. Besides Prussian financial efforts, that was made possible thanks to the networks and support provided by the missionaries of Württemberg at the University of Tübingen on the one hand, on the other through the collaboration of an increasing number of German Indologists in the service of the British Indian government on the other¹³. Unlike the united Germany that in 1886 could boast the second largest Indian manuscript collection in the world (Sengupta 2005: 136), Italy in those same years – to a far modest extent – was about to gather its first noteworthy collection of South Asian manuscripts. Furthermore, the Italian Indological schools were far less based on a strictly philological

¹³ As a matter of fact, between 1868 and 1878, following its colonial cultural policy, the British government undertook a highly organized campaign of regular hunts for researching and procuring ancient manuscripts in various Indian regions. Given the systematic employment of German-born Indologists in the expeditions, the Anglo-German collaboration in this project granted rich benefits to Germany in terms of the amount of manuscripts sent from India (Sengupta 2005: 136-137).

approach or devoted to the critical edition of Vedic or Sanskrit texts. As a matter of fact, in a letter sent to Michele Amari (1806-1889)¹⁴ in 1873, De Gubernatis bemoaned the lack of scholars with codicological expertise in Italy. Italian scholars were discouraged from specializing in the study of manuscripts for publishing autonomously critical editions, a task of several difficulties even more so due to the lack of original sources in the country that required long and expensive sojourns abroad to collect them:

In Italy we have only self-taught students, who leave their studies unfinished being forced to interrupt them due to lack of proper supports. I think a young student should be sent abroad, with the sole purpose of training him as a professional Indologist capable of working on manuscripts. After Gorresio, no Italian has ever worked on Indian manuscripts; and without this kind of knowledge it is hardly to become a fully efficient Indologist. Nowadays in Italy there are no Indian manuscripts; the most important ones are kept in Berlin and in Oxford [...]. Notwithstanding the advanced courses that can be taught in Italy, all this does not equal the importance of a year wholly spent in the study of manuscripts¹⁵.

De Gubernatis singled out the young Francesco L. Pullé (1850-1934) – at that time his pupil – as an appropriate candidate for this role, so as to fill the scientific gap of the country¹⁶. The request, submitted by De Gubernatis to Amari to intercede in favor of his young pupil with the Ministry of Education in order to obtain a scholarship to study in Berlin was accommodated, and the investment bore fruit. Few years later, in 1897, *Studi italiani di filologia indo-iranica*, founded and directed

¹⁴ Arabist and former Minister of Education, Amari was one of the most preeminent Orientalist and a leading figure in the political and cultural life during the Italian Risorgimento.

¹⁵ Biblioteca Centrale della Regione Siciliana, hereafter abbreviated as BCRS; Fondo Amari, Carteggio Amari, VI.2039, letter from A. De Gubernatis to Michele Amari [20-10-1873]. Although it has not been an easy task, I have tried to keep all the translations from the elaborate 19th-century Italian of the archival sources as faithful as possible to the original.

¹⁶ BCRS; Fondo Amari, Carteggio Amari, VI.2039, letter from A. De Gubernatis to Michele Amari [20-10-1873].

by Pullé, became the most important journal in the philological field for the publication of critical editions of Jain novels based on the “national” manuscripts of the National Library of Florence¹⁷. Over time De Gubernatis had to urge Amari again to intercede with the Minister of Education on the behalf of the acquisition of Indian manuscripts:

There is not one noteworthy Sanskrit manuscript in the Italian libraries; London is the great storehouse of Sanskrit manuscripts. The National Library would perhaps be encouraged to spend some money and purchase these manuscripts if the government help it. Would You, if you approve of such plan, recommend it to the Ministry? If in Italy we could have fifty unpublished Indian manuscripts on which our young scholars could work, it would no longer be necessary to send them abroad. They could develop their knowledge here itself, by themselves. [...] Until now I have never received any help from the government and my fellow citizens; they have always been indifferent to my pleas and it was a constant disappointment¹⁸.

The opportunity to acquire Indian manuscripts occurred in 1875 when De Gubernatis informed Amari about a concrete possibility for the Institute for Higher Studies of Florence – at that time the main center in Italy for Oriental studies¹⁹ – to purchase a first collection of manuscripts. The acquisition was warmly greeted by De Gubernatis as a fundamental achievement for the future of the Indological school of Florence, and more broadly for Italy: «I will soon have a consolation. Negotiation is underway to bring manuscripts in the Library of our Institute. Then also our school of Sanskrit will be able to give good results. I wait impatiently for them»²⁰. Nevertheless, this first purchase was concluded in 1876 after the approval of the Institute (Lelli 2016:

¹⁷ See the catalogue published by Pullé (1894).

¹⁸ BCRS, Fondo Amari, Carteggio Amari, VI.2052, letter from A. De Gubernatis to Michele Amari [22-04-1874].

¹⁹ After the political unification in 1861, Florence became the capital of the fledgling Italian nation between 1865 and 1871. The rise of the Oriental and Indological studies in Florence then clearly followed the political trajectory of the city, at the forefront of the nation-building process. See Vicente (2012).

²⁰ BCRS, Fondo Amari, Carteggio Amari, VI.2064, letter from A. De Gubernatis to Michele Amari [02-11-1875].

312). Even though circumscribed to a national relevance, the event was placed in a broader European perspective, as triumphantly announced by De Gubernatis: «From this measure onwards, the importance of the Sanskrit chair in our institute extraordinarily enhanced; in such a way, in this regard it can compete with the existing chair in Berlin, London, Oxford, Paris, Petersburg»²¹. The affair was rather modest when compared with the project carried out and funded in those very years by German universities. After a few years, in 1878, the International Congress of Orientalists hosted in Florence became an opportunity for expanding the manuscript collection. The Institute for Higher Studies purchased the manuscripts brought in Italy by the Goan Brahmin Gerson Da Cunha (1844-1900), doctor, historian, and Sanskritist, member of the Royal Asiatic Society of Bombay, who acted as intermediary between European scholars and India. However, the largest, most relevant acquisitions were managed a few years later by De Gubernatis in person during his journey in India between 1885 and 1886.

The operation was not the result of an official campaign but of the personal efforts from De Gubernatis' tireless determination – already acknowledged by his colleagues – and made possible by his ability to obtain fundings to finalize the acquisitions that, in his words, were considered as a service paid to the nation. As a matter of fact, however, the acquisitions were accompanied by several financial strains and obstacles reported in the letters sent from Bombay and Surat to his wife, where De Gubernatis had been urging her to raise funds in order to complete his mission with success. As for other German institutions, the acquisitions were by means of the network of personal contacts established by De Gubernatis thanks to his lively personality²². The total amount of manuscripts brought to Italy on this occasion, however, has not been yet clearly quantified. According to Rossi (1939: 193) and

²¹ The Italian original is quoted in Lelli (2016: 312).

²² Even in the first half of the 19th century, in pre-unitary Germany, in fact, the financial investments and the economic resources allocated by the Prussian state for the acquisition of manuscripts were not obvious at all. As recently highlighted by making use of archival material (Sengupta 2005: 140-145), even the German Indologists under the cultural *Wissenschaft* politics promoted by the Prussian king had been urging the government to obtain financial support in order to increase the universities libraries' manuscripts collections. Before 1880s, then, that process was characterized by persistent requests to counter the expensive acquisition of manuscripts from the South Asian and European market.

Masini (2007: 121), De Gubernatis during his journey bought roughly 650 Indian manuscripts of various origin and historical value. Moreover, Marassini (2007: 160) indicates an amount of 640 manuscripts brought by De Gubernatis from India and handed over to the National Library of Florence. The most substantial purchase, for a total amount of 410 Jain and Hindu manuscripts that justifies the payment of 3000 lire, was concluded in Bombay on October 3, 1885, having had a native Brahmin bookseller from Surat, a certain Bhagvandas, as intermediary (Vicente 2012: 244). Besides this, another unclear number of Sanskrit and Marathi texts would have been acquired during his stay in Bombay, whereas it is highly unlikely that De Gubernatis would have avoided mentioning another relevant acquisition, even more if we consider the increase in manuscript prices as a result of the high demand coming from Europe, whether for ancient highly rare copies or modern reproductions. We know that the German Indologist Lorenz Franz Kielhorn (1840-1908), professor of Sanskrit at Deccan College in Pune between 1866 and 1881, had himself undertaken the acquisition of a part of manuscripts from Mahārāṣṭra destined for the Institute for Higher Studies of Florence. Finally, in the catalog of the Florentine Sanskrit manuscripts compiled by Theodor Aufrecht (1822-1907), the German Indologist also mentioned the donation of eight philosophical works by Girolamo Donati, conservator of the Indian Museum of Florence launched by De Gubernatis and inaugurated in 1886 (Aufrecht 1982: III).

7.4. *Extra Ecclesiam*: the Italian manuscript collections and the neglected missionary past

The introduction of manuscripts in Italy by missionaries of various Catholic orders that were stationed in South Asia, especially in South India, neither replicated what happened in Germany – where the cooperation between the academic centers and the Protestant missions opened direct channels through which enriched the libraries with ancient manuscripts – nor the case of the Royal Library in Paris, where Orientalists such as Alexander Hamilton (1762-1824) worked on the conspicuous manuscripts collected, bought, and sent to Paris by French Jesuit missionaries (see Barreto Xavier, Županov 2015: 302-

311). Collecting manuscripts was a part of the Propaganda Fide missionaries' task, and the Catholic missionaries in the French colonial enclaves of Pondicherry and Chandernagor acquired and sent manuscripts to Paris since the 17th century. But Rome was not Paris, and the Pontifical State – along with its institutions – was not Italy. Moreover, until the end of 19th century the Papal city was neither the center for Oriental and Indological studies in Italy nor the stopover for the European Orientalists. As a matter of fact, already at the beginning of the scientific Indological venture, the status of “missionaries” was a way to discredit the assessments and the works published by Catholic scholars, followed by a series of biases and suspicions that made clear how the knowledge produced by missionaries would have been cut off from the Indological scientific, academic arena. Moreover, the sources of Catholic missionaries and their field of specialization did not fit with the Indological discourse because they focused on South India, an area highly neglected by the 19th-century Indological scientific discourse, whose interest was circumscribed to the Northern Vedic and Sanskrit Aryan past.

In 19th-century Italy, knowledge of India was constituted outside of the Catholic world, even though the first chairs in Oriental languages such as Sanskrit, Hebrew, and Arabic at the University of Rome were held by Catholic scholars²³, and Rome was among the richest capital in terms of books and manuscripts collected and published by the missionaries of the Propaganda Fide. When De Gubernatis complained that in Italy there were no Indian manuscripts, he was definitely wrong. In spite of excellent material provided by the Roman libraries and archives, the cultural and political context made them unavailable for academic purposes. Even though the Vatican Library and the museum of Cardinal Stefano Borgia (1731-1804) in Velletri held collections of Indian manuscripts brought by Propaganda Fide's missionaries, due to the political and cultural turmoil «Rome became a backwater on the map of the nineteenth-century Orientalist scholars» (Županov 2009: 227). 1814 saw the dispersal of the Borgia Museum and its Indological treasures; without any kind of systematization or descriptive catalog, in the aftermath of the Italian unification the sheer amount of materials scattered in Roman archives sank into historical

²³ For a brief overview of Oriental studies in 19th-century Rome, see Lo Turco (2021).

oblivion. During the second half of the 19th century, on the wave of the increasing anti-Catholic and anti-clerical sentiment fostered by the Liberals and the secular forces, the wholesale confiscation of the archives and the properties of religious congregations, along with the reorganization of the Italian state archives, caused the dispersion of the materials collected by Catholic missionaries through the centuries. A first glance at the distribution of the South Asian manuscript collections in Italy also testifies the dispersive status and distribution of these materials among the national archives, and the gap in terms of cataloging, as reported by Olga Pinto (1949: 163) last century. Besides Florence and Rome, South Asian manuscripts can be found in Bologna (Franceschini 2007), Naples (Cicuzza 2018), Udine and Venice (Balbir *et alii*. 2019, Filippi 2006), especially in the Marciana National Library, where the manuscripts collected by the Italian Jesuit and pioneer in Dravidian and Tamil studies Costantino Giuseppe Beschi (1680-1740) are hosted. Some of those manuscripts, in Sanskrit and other South-East Asian languages such as Burmese, Javanese, Malay, and Thai, were donated by the Indologist and Philologist Emilio Teza (1831-1912) who collected them from his friends traveling in South-East Asia (Teza 1881: 134).

7.5. The scientific value of the Florentine manuscript collection between Jaina Studies and national purposes

Concerning the impact and the value they had for scientific purposes, the most relevant studies based on the manuscripts acquired during the second half of 19th century or gathered by De Gubernatis have been conducted by his pupil Francesco L. Pullé – who by the time enriched the Florentine collection with other manuscripts acquired in India (Pavolini 1907: 93) – along with another German-trained Indologist, Paolo Emilio Pavolini (1864-1942). After having received his first education in Italy under Emilio Teza at the University of Pisa, Pavolini completed his training in Berlin with Albrecht Weber (1825-1901), Ernst Leumann (1859-1931) – at that time a pioneer figure in the field of Jain literature – and the Iranist Karl Friedrich Geldner (1852-1929). Back in Italy, he completed the catalog of the 798 Indian manuscripts held in Florence, updating the first catalog appointed by T. Aufrecht

(Pavolini 1907). Nonetheless, Italy did not fill the gap between other European countries, and still at the beginning of 20th century those Italian scholars who aimed to publish a critical edition of Indian texts still were forced to go abroad in order to consult the manuscripts held in the largest and rarest collections of Germany and Britain²⁴.

The most relevant studies were those conducted on the Florentine corpus of 350 Jain manuscripts, which came to be considered as the proud achievement of the national scientific project. The scientific value of the Italian Jain collection was recognized by the European contemporaries, such as Leumann (Pavolini 1907: 95), and the outcomes mainly appeared in the *Giornale della Società asiatica italiana* and in *Studi italiani di filologia indo-iranica*, founded by Pullé. The main purpose of the journal – announced by its founder in the foreword of the first issue – was to highlight «the prevailing character of Italianness» («il carattere prevalente di italianità») of the Oriental and Philological studies and, through the research and the publications set forth by Italian Indologists, «to shed light on the homegrown materials, nowadays made significant by the already renowned collections of the National Library of Florence and those of the Indian Museum, as the result of Angelo De Gubernatis' tireless zeal» (Pullé 1897: IV-V).

The aim of the Italian scholars was to provide the Indological studies an original Italian character, although in a secondary, peripheral research field of the history of ancient Indian literature, that was (and still remains) Jain and Prakrit literature²⁵:

Data pertanto l'importanza di queste antologie gnomiche, stimai giusto e conveniente di volgere prima di tutto l'attenzione a quelle di cui esistessero manoscritti nella raccolta gainica della Biblioteca Nazionale Centrale; poiché chi dirige questi *Studi italiani* avrebbe certamente gradito ed approvato che ad illustrare le ricchezze di casa nostra fossero prima di tutto dedicate le nostre forze [inasmuch as who directs these *Studi italiani* would have certainly appreciated and approved that to

²⁴ Lessen's prophetic words pronounced in 1842 on the future of Prussia and Germany as a leading center of Indological studies then had come true: «Germany [...] would become independent of foreign nations as far as Indian literature is concerned, other nations would have to seek our help» (letter quoted by Sengupta 2005: 129).

²⁵ For a brief overview of the Western and Italian scholarships on Jaina studies, see Vallauri (1952), Jaini (2000).

explain the riches of our house were first of all dedicated our forces]²⁶
(Pavolini 1898: 33).

The content of the most relevant manuscripts appeared as *excerpta* under the title “I novellieri giainici”. Nonetheless, during this first phase the contribution to Jaina studies coming from the Italian scholars who worked on the “national riches” was far from the sensational rhetoric. As a matter of fact, when Pavolini decided to publish a critical edition of the *Sindūraprakāra* of Somaprabha based on the six manuscripts held in Florence, he realized that the text was already edited in 1890. The manuscripts then served as a basis for a detailed study of the philological and stylistic features of the Jain author (Pavolini 1898: 33-72). Although the Florentine collection held unique manuscript copies in Europe shared only with Oxford – such as the *Bharaṭakadvātrimśikā*, a satirical work composed around the 15th century – the limits of the Italian collection were far evident. The manuscript of an anonymous Jain *sūktāvalī* (ms. G 135, A), for instance, contained around a hundred unpublished didactic stanzas that could have integrated the great repertory of *subhāṣita* collected in the Böhrling’s *Indische Sprüche*. But as already noted by Pavolini himself (1901: 315), the existence of a single, highly corrupted manuscript full of mistakes made it not possible to emend or edit its content. Finally, the most relevant scientific results came from Luigi Suali (1881-1957) (see Mastrangelo 2019) – the pupil of Pullé and Hermann Jacobi (1850-1937) in Bonn – and Luigi Pio Tessitori (1887-1919), who after his training in Italy under Pavolini traveled through India, becoming a pioneer and brilliant scholar especially in the field of Prakrit language and literature²⁷. Suali’s critical edition of the *Ṣaḍdarśanasamuccaya* of Haribhadra, published in 1905 in Calcutta thanks to the support of the Asiatic Society of Bengal, was regarded as a great achievement by the international scholarship.

²⁶ The English translation from Italian is mine.

²⁷ For a concise overview of Tessitori’s interest in Jain literature, see Della Casa (1990). Della Casa and Sagramoso (1990) also provided a collection of detailed essays concerning Tessitori’s academic career and pioneering studies.

7.6. Conclusion

To sum up, the present study has briefly shown how manuscript collections played a key role as “heritage asset”, given their contribution to national culture and identity, and how South Asian manuscripts culture reflected and suffered the political turn, drawing on socio-cultural, intellectual, economic, and political history. The history of South Asian manuscript culture in Europe is a transnational history, a history of competition and collaboration between nations. As a matter of fact, ancient manuscripts were at the center of the practice of academic Indology, a discipline anchored on the philological and historical-critical exegesis of ancient sources and texts, the primary means of information for the reconstruction of the cultural and religious history of Indo-European past. Starting from unpublished private correspondences, I have illustrated how also in 19th-century Italy Indian manuscript culture was at the forefront in the construction of national identity, and in the self-assertion of Italy as a European power comparable with Germany, Britain and France. In the young nation the formation of manuscript collections then represents a national enterprise, but in a nation-in-the-making characterized by an anti-clerical and anti-Catholic turn, several contingencies concurred to obliterate the early contributions provided by Catholic missionaries. By and large, it could be argued that the lack of cooperation between the 17th-18th-centuries missionaries and Catholic institutions and the academic centers in post-unified Italy represented a missed opportunity for the history of the Indological studies in Italy, in terms of manuscript sources, research fields, and sharing of knowledge and network channels between Italy and South Asia. Finally, even though since the beginning the major emphasis in Indological studies was on the Vedas and Buddhist scriptures, the acquisitions carried out by De Gubernatis, Pullé, and others, though accompanied by an overrated emphasis on national achievements, paved the way for a growing interest on Jain and Prakrit studies among Italian scholars, which represented a notable exception in the field of Indological studies. By and large, if not from a philological viewpoint, from 1890 onwards the Florentine manuscripts played a key role at least for the idea of an Italian Indological affirmation in a specific research field during the first decades of the 20th century, also acknowledged by the European contemporaries. Ernst

Windisch (1844-1918), for instance, in commenting on the scientific results of the Italian scholars in the field of Jaina studies, pointed out how «Daß sich in Italien ein besonderes Interesse für die Jaina-Studien entwickelte, hängt mit der Handschriftensammlung in Florenz zusammen» (1920: 353). But despite the efforts and the greatest results achieved by these Italian scholars, the genesis of their works confirmed at the same time the hegemony of the British and German Indology in terms of manuscripts, financial resources, and political interest.

Bibliography

- ADLURI VISHWA, BAGCHEE JOYDEEP (2014), *The Nay Science: A History of German Indology*, New York, Oxford University Press.
- (2020), “German Indology and Hinduism”, in Knut A. Jacobsen, Ferdinando Sardella (eds.), *Handbook of Hinduism in Europe*, Leiden-Boston, Brill, vol. 1, 90-122.
- ARAMINI AURÉLIEN (2018), “Gaspere Gorresio: de la recherche de l’origine à la (re)découverte de l’identité aryenne”, in Aurélien Aramini, Elena Bovo (éd.), *La pensée de la race en Italie*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, <<http://books.openedition.org/pufc/5163>>.
- ARVIDSSON STEFAN (2006), *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, Chicago, Chicago University Press.
- AUFRECHT THEODOR (1892), *Florentine Sanskrit Manuscripts*, Leipzig, G. Kreyzing.
- BALBIR NALINI *et alii* (2019), *Tessitori Collection: i manoscritti indiani della biblioteca civica «Vincenzo Joppi» di Udine*, Udine, Società indologica Luigi Pio Tessitori.
- BARRETO XAVIER ÂNGELA, ŽUPANOV INES G. (2015), *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th centuries)*, New Delhi, Oxford University Press.
- BENES TUSKA (2006), “From Indo-Germans to Aryans: Philology and the Racialization of Salvationist National Rhetoric, 1806–30”, in Sara Eigen, Mark Larrimore (eds.), *The German Invention of Race*, Albany, SUNY Press, 167-181.
- (2008), *In Babel’s Shadow: Language, Philology, and the Nation in Nineteenth-Century Germany*, Detroit, Wayne State University Press.
- CHANEY EDWARD (1998), *The Evolution of the Grand Tour: Anglo-Italian Cultural Relations Since the Renaissance*, London, Frank Cass.
- CICUZZA CLAUDIO (2018), “Thai Manuscripts in Italian Libraries: Three Manuscripts from G. E. Gerini’s Collection Kept at the University of Naples ‘L’Orientale’”, *Manuscript Studies* 2.1, 106-266.

- CRAFA ALBERICO (2022), "Beyond Black and White: The Italian Reception of the Debate on Native Indian Commentaries in Nineteenth-century Vedic Studies", *International Journal of Hindu Studies* 26.3.
- DEJEAN JOAN (1989), "Sex and Philology: Sappho and the Rise of German Nationalism", *Representations* 27, 148-171.
- DELLA CASA CARLO (1990), "Gli studi giainici di Luigi Pio Tessitori", in Carlo Della Casa, Daniela Sagramoso (a cura di), *Luigi Pio Tessitori: Atti del convegno internazionale di Udine, 12-14 novembre 1987*, Brescia, Paideia Editrice 1990, 53-65.
- DEMOULE JEAN-PAUL (2014), *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Seuil.
- FIGUEIRA DOROTHY M. (2002), *Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority through Myths of Identity*, Albany, SUNY Press.
- FILIPPI GIAN GIUSEPPE (2006), "Di alcuni manoscritti medievali indiani conservati presso istituzioni italiane", in Giuliano Boccali, Maurizio Scarpari (a cura di), *Scritture e codici nelle culture dell'Asia: Giappone, Cina, Tibet, India, Venezia, Cafoscarina*, 277-285.
- FINDLEN PAULA (1994), *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- FRANCESCHINI MARCO (2007), "Descrizione dei testi costituenti il fondo Pullé dell'Archiginnasio", *L'Archiginnasio* 102, 493-513.
- GIUSSANI CARLO (1868), *Asht'avakragità, ossia le sentenze filosofiche di Asht'avakra*, Firenze, Fodratti.
- GORRESIO GASPARE (1843), *Ramayana, poema indiano di Valmici, testo sanscrito secondo i codici manoscritti della Scuola Gaudana pubblicato per G. Gorresio*, Parigi, Stamperia Reale di Francia, vol. 1.
- GRIGGS TAMARA (2003), *The Changing Face of Erudition: Antiquaries in the Age of the Grand Tour*, Ph.D. dissertation, Princeton University.
- HALBFASS WILHELM (1988) [1981], *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany, SUNY Press.
- HARPHAM GEOFFREY GALT (2009), "Roots, Races, and the Return to Philology", *Representations* 106.1, 34-62.
- IMAM ABU (1966), *Sir Alexander Cunningham and the Beginnings of Indian Archaeology*, Dacca, Asiatic Society of Pakistan.
- JAINI PADMANABH S. (2000), "The Jainas and the Western Scholar", in *Id.* (ed.), *Collected Papers on Jaina Studies*, New Delhi, Motilal Banarsidass, 23-36.
- JOHNSON CLAY DONALD (1986), "German Influences on the Development of Research Libraries in Nineteenth-Century Bombay", *The Journal of Library History* 21.1, 215-227.
- LELLI DUCCIO (2016), "Gli insegnamenti di orientalistica", in Adele Dei (a cura di), *L'Istituto di Studi Superiori e la cultura umanistica a Firenze*, Pisa, Pacini Editore, vol. 1, 241-313.

- LO TURCO BRUNO (2021), "Oriental Studies in Nineteenth-Century Rome", *Rivista degli Studi Orientali* 94.1, 211-225.
- LOVARINI EMILIO (1889), "La novella gainica del re Pāpabuddhi e del ministro Dharmabuddhi", *Giornale della Società asiatica italiana* III, 94-100.
- MANJAPRA KRIS (2014), *Age of Entanglement: German and Indian Intellectuals across Empire*, London, Harvard University Press.
- MARASSINI PAOLO (2007), "Le discipline orientistiche all'Istituto di Studi Superiori di Firenze", in Nicoletta Maraschio (a cura di), *Firenze e la lingua italiana fra nazione ed Europa: Atti del convegno di studi. Firenze 27-28 maggio 2004*, Firenze, Firenze University Press, 157-164.
- MASINI ROBERTA (a cura di) (2007), *Lettere ad Angelo De Gubernatis, 1892-1909*, Cagliari, Centro di studi filologici sardi.
- MASTRANGELO CARMELA (2019), "Suali, Luigi", *Dizionario biografico degli italiani* 94, <<https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-suali>>.
- MCGETCHIN DOUGLAS T. (2009), *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press.
- MCMAHON RICHARD (2016), *The Races of Europe: Construction of National Identities in the Social Sciences, 1839-1939*, London, Palgrave Macmillan.
- MINKOWSKI CHRISTOPHER (2010), "Sanskrit Scientific Libraries and Their Uses: Examples and Problems of the Early Modern Period", in Florence Bretelle-Establet (ed.), *Looking at It from Asia: The Processes that Shaped the Sources of History of Science*, Dordrecht, Springer, 81-114.
- MYERS PERRY (2013), *German Visions of India, 1871-1918: Commandeering the Holy Ganges during the Kaiserreich*, New York, Palgrave Macmillan.
- OLENDER MAURICE (1989), *Les langues du paradis: Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Paris, Editions du Seuil.
- PAVOLINI PAOLO EMILIO (1898), "Gli scritti di Somaprabhācārya", *Studi italiani di filologia indo-iranica* II, 33-72.
- (1901), "Una Sūktāvali gainica anonima", in *Miscellanea Linguistica in onore di Graziadio Ascoli*, Torino, Ermanno Loescher, 315-320.
- (1907), "I manoscritti indiani della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (non compresi nel catalogo dell' Aufrecht)", *Giornale della Società asiatica italiana* 20, 93-157.
- PETIT JÉRÔME (2014), "Les savants occidentaux, lecteurs et (re)copistes des manuscrits orientaux: Eugène Burnouf, Léon Feer, Julien Vinson", *Eurasian Studies* 12.1-2, 437-459.
- PINELLI ANTONIO (2000), "L'indotto del Grand Tour settecentesco: l'industria dell'antico e del souvenir", *Ricerche di storia dell'arte* 72, 85-101.
- PINTO OLGA (1949), "Manoscritti e stampati orientali nelle biblioteche governative italiane", *Rivista degli Studi Orientali* 24.1, 161-163.
- POLIAKOV LÉON (1994) [1971], *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Presses Pocket.

- PULLÉ FRANCESCO L. (1894), *Catalogo dei manoscritti giainici della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, Firenze, Stabilimento Tipografico Fiorentino.
- (1897), "Prefazione", *Studi italiani di filologia indo-iranica* I, I-VIII.
- RABAULT-FEUERHAHN PASCALE (2013), *Archives of Origins: Sanskrit, Philology, Anthropology in 19th Century Germany*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- RAPISARDA STEFANO (2018), *La filologia al servizio delle nazioni: storia, crisi e prospettiva della filologia romanza*, Milano, Bruno Mondadori.
- RATCLIFF JESSICA (2016), "The East India Company, the Company's Museum, and the Political Economy of Natural History in the Early Nineteenth Century", *Isis* 107.3, 495-517.
- ROCHER ROSANE, LUDO ROCHER (2012), *The Making of Western Indology: Henry Thomas Colebrooke and the East Indian Company*, London-New York, Routledge.
- ROCHER ROSANE, STACHE-WEISKE AGNES (2020), *For the Sake of the Vedas: The Anglo-German Life of Friedrich Rosen 1805-1837*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- ROSSI EUGENIO (1939), "La Biblioteca Nazionale di Firenze e la sua storia", *Archivio Storico Italiano* 97.4, 193-200.
- SCHWAB RAYMOND (1984), *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, New York, Columbia University Press.
- SENGUPTA INDRA (2005), *From Salon to Discipline: State, University and Indology in Germany 1821-1914*, Heidelberg, Ergon Verlag.
- SUALI LUIGI (1905), *Ṣaḍḍarśanasamuccaya by Haribhadra with Guṇaratna's Commentary Tarkarahasyadīpikā*, Calcutta, The Asiatic Society.
- TEZA EMILIO (1881), "Sul lokanīti. Studi sulla gnomologia buddiana", *Memorie del Regio Istituto Lombardo* 14.5, 125-134.
- THAPAR ROMILA (1996), "The Theory of Aryan Race and India: History and Politics", *Social Scientist* 24.1, 3-29.
- TRAUTMANN THOMAS R., SINOPOLI CARLA M. (2002), "In the Beginning of the World: Excavating the Relations Between History and Archaeology in South Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45.4, 492-523.
- VALLAURI MARIO (1952), "Jain Studies in Italy", *East and West* 3.2, 108-111.
- VICENTE FILIPA LOWNDES (2012), *Altri orientismi: l'India a Firenze 1860-1900*, Firenze, Firenze University Press.
- WINDISCH ERNST (1920), *Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde*, Berling-Leipzig, De Gruyter.
- ŽUPANOV INES G. (2009), "Orientalist Museum: Roman Missionary Collections and Prints (Eighteenth Century)", in Ishita Banerjee-Dube, Saurabh Dube (eds.), *Ancient to Modern: Religion, Power, and Community in India*, New Delhi, Oxford University Press, 207-235.

PARTE VI

STORIA DELLA CINEMATOGRAFIA

8. Alessandro Sardi in Cina (1931-1932): dalla missione per la Società delle Nazioni alle *Giornate di fuoco a Shanghai*

Chiara Lepri

8.1. Introduzione

Il 27 novembre 1928 la firma del Trattato di amicizia, commercio e navigazione¹ tra l'Italia e la Repubblica di Cina, da parte del neo-formato governo di Nanchino di Chiang Kai-shek, portò alla nascita di una nuova fase delle relazioni diplomatiche bilaterali tra i due Paesi: il cosiddetto "periodo d'oro", caratterizzato da intensi scambi commerciali, politici e culturali (Samarani, De Giorgi 2011: 15). In realtà, la firma dell'accordo non determinò immediatamente per l'Italia fascista l'attivazione di canali efficaci per sfruttare i rapporti con la Cina, tanto che Borsa (1979: 388) la definì «una situazione di relativo disimpegno». Due fattori però implicarono cambiamenti in tal senso, portando alla crescita degli interessi italiani nei confronti degli affari cinesi: da un lato, lo scoppio dell'incidente di Mukden del 18 settembre 1931, che spinse l'Italia a inserirsi nel dibattito della Società delle Nazioni, mantenendo una posizione moderata per preservare l'interscambio favorevole creatosi grazie alle esportazioni del rayon; dall'altro, la presenza a Shanghai dal giugno 1930 di Galeazzo Ciano (1903-1944)²,

¹ Il testo del 1928 andò a sostituire il primo Trattato di amicizia e di commercio tra il Regno d'Italia e l'impero cinese dei Qing (1644-1911) del 18 ottobre 1866, mettendo inoltre in discussione alcuni dei punti definiti dal Trattato di Washington del 1922, quali i vincoli all'autonomia tariffaria cinese e le clausole di extraterritorialità concesse alle nazioni vincitrici della Prima guerra mondiale (Samarani 2009: 763).

² In quegli anni Galeazzo Ciano fu figura importante della presenza italiana in Cina. A titolo di esempio si ricordi che in occasione dell'invasione giapponese di Shanghai venne nominato a capo della commissione consolare della Società delle Nazioni (6-

genero di Mussolini, in qualità di console generale (Borsa 1979: 388-390).

Nel periodo successivo all'invasione giapponese della Manciuria, quindi, importante componente per il rafforzamento delle relazioni Italia-Cina – oltre alla partecipazione alla Commissione Lytton di Luigi Aldovrandi Marescotti (1876-1945) – fu l'invio in loco di missioni diplomatiche, organizzate anche grazie alla stretta concertazione con la Società delle Nazioni. In questo frangente, ebbe particolare rilevanza la presenza italiana in una delegazione inviata in Cina dall'Istituto Internazionale di Cooperazione Intellettuale (IICI), ente con sede a Parigi e alle dipendenze dell'istituzione ginevrina. Infatti, a una prima missione partita nel settembre 1931 che aveva come obiettivo lo studio del sistema educativo cinese e la proposta di riforma dello stesso, venne aggiunta una seconda commissione con il compito di promuovere in Cina lo sviluppo di quel genere allora indicato come "cinematografia educativa". A capo di quest'ultima venne posto Alessandro Sardi (1889-1965): gerarca fascista di origini abruzzesi, che all'epoca ricopriva il ruolo di direttore dell'Istituto Nazionale L'Unione Cinematografica Educativa (L.U.C.E.). La delegazione (12 novembre 1931-4 marzo 1932) svolse un importante ruolo di mediazione tra la Cina e la Società delle Nazioni nel campo della cooperazione intellettuale e contribuì al rafforzamento dei rapporti sino-italiani (Samarani, De Giorgi 2011: 65), portando alla nascita della prima istituzione statale per la propaganda cinematografica cinese su ispirazione del modello del L.U.C.E. (Johnson 2012: 161): la Zhongguo jiaoyu dianying xiehui 中国教育电影协会, ovvero l'Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa, fondata a Nanchino l'8 luglio 1932 (cfr. par. 8.6.).

Data la rilevanza storica e culturale della delegazione, il presente articolo si propone di ricostruire il viaggio di Alessandro Sardi in Cina (1931-1932): dalla partenza da Roma organizzata dalla Società delle Nazioni fino al rientro anticipato in Italia, forzato dallo scoppio della battaglia di Shanghai (28 gennaio-3 marzo 1932), ovvero dall'invasione della città da parte delle truppe giapponesi³. Tali eventi vennero ripresi

29 febbraio 1932) incaricata di valutare i possibili sviluppi del conflitto (Coco 2017: 229).

³ Il 28 gennaio 1932 l'esercito giapponese attaccò alcuni quartieri di Shanghai per fermare le proteste anti-nipponiche che erano scaturite in seguito all'invasione della Manciuria del 18 settembre 1931 (De Giorgi, Samarani 2005: 133). Gli scontri si

dall'operatore del L.U.C.E. Mario Craveri (1902-1990) nel documentario *Giornate di fuoco a Shangai* (1932), su cui si focalizza il paragrafo 8.5. Ad aprire il saggio è invece un paragrafo dedicato alla biografia di Sardi. In esso sono forniti dettagli sulla vita del direttore del L.U.C.E., con particolare riferimento alle occasioni in cui ebbe contatti con la Cina (cfr. par. 8.2.).

La ricerca unisce a studi sul viaggio di Sardi già pubblicati (Johnson 2008, 2012; Cao, Feng 2013; Bu *et al.* 2018; Li 2021), gli scritti dello stesso direttore del L.U.C.E. (Sardi 1932a, 1932b, 1962a, 1962b) e alcune fonti primarie provenienti da archivi digitali. Tra i materiali in esame vi è il rapporto che Sardi produsse al suo rientro in Italia, il cui fascicolo è disponibile presso l'archivio digitale delle Nazioni Unite dal 31 ottobre 2021 (United Nations Library & Archives 2021a)⁴, e il documentario *Giornate di fuoco a Shangai* (1932) di Mario Craveri – operatore alla camera che accompagnò Sardi in Cina e che negli anni Cinquanta firmò capolavori del cinema italiano quali *Continente perduto* (1955) e *L'impero del sole* (1956). Il documentario rappresenta preziosa testimonianza dell'avanguardia della cinematografia documentaria italiana dell'epoca ed è disponibile sul portale online frutto della collaborazione tra il Senato della Repubblica e l'Archivio Storico Istituto Luce⁵.

8.2. Alessandro Sardi: note biografiche

Alessandro Sardi nacque a Sulmona (L'Aquila) il 25 gennaio 1889 da una famiglia di origini nobili, grazie a cui portò il titolo di "barone di Rivisondoli". Laureatosi in legge a Roma, si distinse nel foro penale partecipando come avvocato a processi celebri come quello del "caso Trigona-Paternò" (1912), che sconvolse i salotti aristocratici del Regno d'Italia giacché tristemente legato all'omicidio della contessa Giulia

conclusero il 3 marzo 1932. Sull'estensione della battaglia di Shanghai e sulle diverse definizioni della stessa fornite dalla storiografia delle nazioni coinvolte – "incidente" (*jiken* 事件) in giapponese e "guerra di Shanghai-Wusong" (*Song-Hu zhanzheng* 淞沪战争) in cinese. Cfr. Henriot (2021).

⁴ Da qui in avanti "United Nations Library & Archives" è abbreviato in UNLA.

⁵ Il documentario è disponibile al link <<http://senato.archivioluca.it/senato-luce/scheda/video/IL3000089318/1/Giornate-di-fuoco-a-Shangai.html>>.

Trigona (1877-1911), dama di compagnia della regina Elena (1873-1952)⁶.

Impegnatosi sin dalla giovane età nella politica, abbracciò prima idee filo-monarchiche – fondando, ancora studente, nel 1907, l'Associazione Universitaria Monarchica –, per poi spostarsi verso un «combattentismo di stampo reazionario» (Fimiani 2012: 21) che lo portò ad arruolarsi come aviatore nel Corpo Aeronautico durante la Prima guerra mondiale. Per le sue imprese sul campo di battaglia – in alcune delle quali si trovò vicino a Gabriele D'Annunzio⁷ – fu insignito delle medaglie di bronzo e d'argento al valore militare. Nel 1919, venne inviato in Cina insieme a un gruppo di aviatori con l'incarico di preparare le piste di atterraggio per il raid Roma-Tokyo dell'anno successivo⁸. Lì il 22 dicembre 1919, insieme al capitano Antonio Riva (1896-1951)⁹, compì, secondo quanto riportato dallo stesso Sardi (1962, 1080), «un'iniziativa indisciplinata» ovvero «il primo volo che fosse effettuato nei cieli della Cina», decollando dalla città di Shanghai. In realtà

-
- ⁶ Nel processo Alessandro Sardi difese il tenente di cavalleria e barone Vincenzo Paternò del Cugno (1879-1949) dall'accusa di omicidio della contessa Giulia Trigona di Sant'Elia, dama di corte della regina Elena, avvenuto in un albergo modesto nei pressi di Roma Termini il 2 marzo 1911. Il procedimento si concluse il 28 giugno del 1912 con la pronuncia da parte della Corte d'Assise di Roma della condanna all'ergastolo dell'accusato. Al caso Trigona-Paternò è dedicata una sezione del Museo Criminologico di Roma (Museo Criminologico 2022).
- ⁷ Alle imprese belliche completate con il poeta, al suo sostegno per lo sviluppo dell'aeronautica italiana e al legame di cordiale amicizia che li unì, Sardi dedicò un articolo pubblicato sul periodico mensile *Rivista aeronautica* (Sardi 1962b).
- ⁸ Il programma del raid Roma-Tokyo (14 febbraio-31 maggio 1920), prima delle ultime soste a Osaka in Giappone e a Seul e Daegu in Corea – raggiunte passando per la Manciuria –, prevedeva una serie di tappe sul suolo cinese, tra cui Canton, Fuzhou, Shanghai, Qingdao e Pechino (Ufficio Generale del Capo dello Stato Maggiore dell'Aeronautica Mobile 2020).
- ⁹ Nato a Shanghai nel 1896 da una coppia di imprenditori italiani dell'industria serica, Antonio Riva (nome cinese: Li Andong 李安东) è stato uno dei più grandi aviatori italiani di inizio Novecento. Dopo essersi distinto nei cieli della Prima guerra mondiale e aver partecipato ai lavori di preparazione del raid Roma-Tokyo, diventò addestratore dei piloti dell'aeronautica della Repubblica di Cina su intercessione dell'allora console generale di Shanghai Galeazzo Ciano. Negli anni Cinquanta Riva venne accusato di avere ordito un complotto per assassinare Mao Zedong e per questo venne giustiziato dal governo cinese il 17 maggio 1951 a Pechino. Cfr. Zhongguo shehui kexueyuan jindaishi yanjiusuo fanyishi (1981), Bertuccioli (1999), Alighiero (2009).

i due piloti non furono i primi a solcare i cieli cinesi: già il 24 aprile 1911 l'imprenditore francese René Vallon (1880-1911) aveva sorvolato Shanghai a bordo di un biplano Sommer (*North-China Herald* 1911: 404), e nel 1913 era stata istituita a Pechino la prima scuola per la formazione di piloti dell'aeronautica cinese Nanyuan hangkong xuexiao 南苑航空学校 (Jiang 2000: 82-85)¹⁰. Tuttavia il successo del volo di Riva e Sardi, compiuto utilizzando un Ansaldo SVA – lo stesso modello che atterrò a Tokyo il 31 maggio 1920 a chiudere l'impresa di Arturo Ferrarin (1895-1941) e Guido Masiero (1895-1942) –, smentì le voci che screditavano la fattibilità del raid e valse ai due piloti la decorazione «con l'ordine militare della Tigre, la massima onorificenza militare della Repubblica cinese del tempo» (Sardi 1962b: 1080), dimostrando altresì l'avanguardia dei velivoli di produzione italiana e confermando la possibilità di intessere legami commerciali con la Cina nel settore dell'aeronautica.

Rientrato in Italia dall'Estremo Oriente, nel 1920 Sardi vinse le elezioni nel comune natio, ricoprendo la carica di sindaco (18 novembre 1920-16 aprile 1921) (Fimiani 2012: 21). Successivamente ottenne una serie di incarichi a livello provinciale, finché nel 1921, in qualità di membro del Blocco Nazionale, occupò uno dei trentadue seggi dello schieramento di Mussolini alla Camera dei Deputati (Camera dei Deputati. Portale Storico 2022).

Nell'ottobre 1922 partecipò alla marcia su Roma, per poi essere nominato sottosegretario del Ministero dei Lavori Pubblici del governo Mussolini – XXVI Legislatura del Regno d'Italia (31 ottobre 1922-2 luglio 1924) (Camera dei Deputati. Portale Storico 2022). Nel 1924 venne nuovamente eletto alla Camera, sebbene la sua carriera politica si sarebbe incrinata di lì a poco. A seguito dell'assassinio di Matteotti (10 giugno 1924), Sardi venne coinvolto in una campagna imbastita dai vertici fascisti e da Mussolini per la limitazione del potere dei gerarchi provinciali (Fimiani 2012: 23). Perse così l'appoggio delle alte sfere fasciste, tornando nel marzo 1926 a ricoprire il ruolo di segretario della Federazione Provinciale de L'Aquila del Partito Nazionale Fascista (Fimiani 2012: 24). Ben presto però, nel giugno 1926, Sardi fu trascinato e

¹⁰ La fondazione della scuola di formazione per piloti fu sostenuta da Yuan Shikai, il quale voleva promuovere lo sviluppo del settore aeronautico: rilevante in tal senso fu il rientro dagli Stati Uniti dell'ingegnere Feng Ru 冯如 (1883-1912), il primo progettista, produttore e pilota di aeromobili cinese (Jiang 2000: 83).

sconfitto in una campagna denigratoria diretta da Adelchi Serena (1895-1970), il quale lo sostituì nel ruolo di segretario provinciale (Fimiani 2018).

L'aristocratico sulmonese, ormai estromesso dalle sfere politiche fasciste nella capitale e in provincia, ricevette «una sorta di *sinecura* dorata» (Fimiani 2012: 23), ovvero la nomina nell'agosto 1928 a presidente dell'Istituto L.U.C.E., dopo che quest'ultimo era stato trasformato in ente parastatale con regio decreto del 5 novembre 1925, pur mantenendo la direzione generale di Luciano De Feo (1894-1974), fondatore dell'originario Sindacato di Istruzione Cinematografica (SIC).

In anni in cui si stava sviluppando il "cinema scientifico" quale strumento didattico, grazie a pionieri del settore come il torinese Roberto Omegna (1876-1948), e in cui i *Provvedimenti per la propaganda a mezzo cinematografico* del 3 aprile 1926 prevedevano l'obbligo per gli esercenti di sale cinematografiche di inserire le pellicole del L.U.C.E. nelle loro programmazioni (Lussana 2018: 51), Alessandro Sardi si fece promotore della cosiddetta "cinematografia educativa": tematica che portò anche in Parlamento il 6 giugno 1929, tessendo le lodi dell'avanguardia del sistema italiano (*Atti Parlamentari* 1929: 723-726), e che inserì in pubblicazioni relative alle attività dell'Istituto L.U.C.E. (Sardi 1930, Sardi 1932c). In virtù di tale riguardo per la cinematografia educativa, già membro della delegazione italiana presso la Società delle Nazioni (1928-1932), verso la fine del 1931 Sardi venne inviato in Cina per promuovere in loco lo sviluppo di tale genere cinematografico (cfr. par. 8.4.).

Tornato dalla Cina nel marzo 1932, anticipando il rientro a causa dello scoppio dei combattimenti a Shanghai (cfr. par. 8.1., nota 3), la sua carriera pubblica subì una forte e incontrovertibile battuta di arresto. Il 1° aprile, mentre si trovava in missione negli Stati Uniti inviato da Mussolini, apprese tramite una corrispondenza da Roma pubblicata sui giornali newyorkesi che l'Istituto L.U.C.E. era sotto indagine (Sardi 1962a: 443). Si trattava di un'operazione mirata al ricambio dei vertici dell'Istituto cinematografico, legata peraltro ai ritardi e ai problemi di produzione della pellicola di propaganda *Camicia Nera* (1933, dir. Giovacchino Forzano) (Laura 2004: 73-8). Sardi venne così destituito dal ruolo di presidente nei primi mesi del 1933, a cui fece seguito anche l'espulsione dal Partito nel 1934 (Fimiani 2006: 190). Nel gennaio 1935 tornerà in Cina per qualche mese come consulente personale di

Vincenzo Lojacono (1885-1954) (*Shenbao* 1935: 8), primo ambasciatore d'Italia a Nanchino – assegnato il 6 dicembre 1934 (Onelli 2013: 63).

Dalla seconda metà degli anni Trenta Sardi partecipò alla vita pubblica di Sulmona, per poi perdere qualunque tipo di ruolo politico nonostante la riammissione formale nel Partito Nazionale Fascista nel 1940 (Fimiani 2006: 190). Ritiratosi a vita privata, continuò il proprio impegno nella società intellettuale dell'epoca. Scrisse su riviste e periodici e nel 1941 pubblicò con Garzanti il romanzo *Verso la luce: hsiang kuang ming* 向光明 (Sardi 1941), ispirato ai suoi soggiorni cinesi. Nel marzo 1945, fu imprigionato nel carcere di Regina Coeli nel quadro dell'applicazione delle cosiddette leggi di “defascistizzazione” (Fimiani 2006: 190), promulgate in Italia a partire dal 1943 per smantellare le istituzioni del regime (Giannetto 2003). A causa della risonanza del suo nome nel *milieu* fascista – sebbene il basso profilo mantenuto negli ultimi anni (Fimiani 2006: 190) – venne poi spostato nelle carceri di Poggioreale e infine a Procida, dove rimase sino al luglio 1946. In prigione scrisse una serie di diari e appunti, raccolti nell'autobiografia ...*Ma non s'imprigiona la storia* (Sardi 1962a). Morì a Roma il 2 novembre 1965.

8.3. La Società delle Nazioni e le missioni in Cina in campo educativo (1931-1932)

A seguito di una richiesta di collaborazione da parte del governo di Nanchino, mediata dal dottor Ludvik Rajchman (1881-1965)¹¹, sottosegretario della Società delle Nazioni e allora consulente di Chiang Kai-shek e di Tse-Ven Soong (Song Ziwen 宋子文, 1894-1971) – ministro delle Finanze e cognato del generalissimo –, nel 1931 la Società delle Nazioni organizzò una missione in Cina per promuovere in loco la riforma del sistema educativo. Infatti, il viceministro dell'Istruzione Chen Bulei 陈布雷 (1890-1948) il 6 marzo 1931 aveva scritto al Consiglio della Società con alcune richieste, ovvero che fossero selezionati tre professori europei per insegnare alla Guoli zhongyang daxue 国立中央大学 (Università Centrale Nazionale) di Nanchino e che fosse

¹¹ Ludvik Rajchman fu uno dei fondatori dell'Organizzazione della Sanità della Società delle Nazioni, antesignana dell'Organizzazione Mondiale della Sanità.

aperto un canale di dialogo nel campo della cooperazione intellettuale (Li 2021: 36-37).

La lettera del ministro Chen fu seguita, il 25 aprile 1931, dalla richiesta formale di collaborazione da parte di Tse-Ven Soong, in qualità di vicepremier dello Yuan esecutivo della Repubblica di Cina, inoltrata al segretario generale della società ginevrina Eric Drummond (1876-1951). Tra i sei punti elencati da Soong, il governo del Guomindang chiedeva «to find advisers to assist the development of the Chinese educational system and facilitate the communication between the centres of intellectual activity in China and abroad» (UNLA 2021c: 22).

La questione venne discussa il 17 luglio 1931 alla XIII riunione plenaria della Commissione Internazionale di Cooperazione Intellettuale (CICI), ente controllato dalla Società delle Nazioni, con sede a Ginevra e diretto dal barone Jean Daniel de Monténach (1892-1958). Si decise così di affidare il compito di organizzare l'invio di una delegazione in Cina all'Istituto Internazionale di Cooperazione Intellettuale (IICI), con sede a Parigi e diretto da Henri Bonnet (1888-1978).

Come membri della delegazione vennero selezionati – attraverso un lungo processo descritto da Li (2021: 119-25) – quattro esperti in campo educativo: Carl Heinrich Becker (1876-1933), professore dell'Università di Berlino ed ex-ministro dell'Istruzione del Regno di Prussia; Paul Langevin (1872-1946), professore di Fisica presso il Collège de France; Marian Falski (1881-1974), responsabile dell'istruzione primaria presso il Ministero della Pubblica Istruzione della Polonia; e Richard Henry Tawney (1880-1962), professore presso la London School of Economics and Political Science.

La missione arrivò in Cina verso la fine del settembre 1931, dove sarebbe rimasta per i successivi tre mesi¹², seguendo un itinerario concordato con il governo nazionalista. Qualche mese dopo li avrebbe raggiunti Henri Bonnet, direttore dell'IICI, e il presidente del L.U.C.E. Alessandro Sardi, designato dall'Istituto Internazionale di Cinematografia Educativa (IICE) – ente alle dipendenze della Società delle

¹² Al termine della missione gli esperti della Società delle Nazioni redassero un report, poi tradotto e pubblicato in Cina nel 1932 dal Guoli bianyiguan 国立编译馆 (Centro Nazionale per la Compilazione e la Traduzione) di Nanchino. Cfr. Becker *et alii* (1932a, 1932b).

Nazioni, istituito a Roma nel 1928¹³.

8.4. La missione di Alessandro Sardi (12 novembre 1931-4 marzo 1932)

Il 28 ottobre 1931 Alessandro Sardi¹⁴ venne nominato membro della missione della Società delle Nazioni incaricata di promuovere in Cina la riforma del sistema educativo in campo cinematografico, per la quale partì da Roma il 12 novembre, dopo aver incontrato il giorno prima Mussolini a Palazzo Venezia (Sardi 1962a: 437).

Dopo aver viaggiato lungo la Transiberiana ed essersi fermato qualche giorno a Mosca presso l'Ambasciata italiana (Sardi 1962a: 437), Sardi arrivò a Shanghai il 1° dicembre 1931¹⁵. Lì, presi i contatti con il console generale Ciano e con Ludvik Rajchman e Henri Bonnet, attese fino al giorno 7 il rientro di Becker, Langevin, Falski e Tawney da Nanchino, dove si trovavano per una serie di appuntamenti organizzati dal governo cinese.

Una preziosa ricostruzione del programma del viaggio di Sardi è stata presentata da Li Kaiyi (2021: 85-92) a partire dalla consultazione della traduzione inglese della relazione che il direttore del L.U.C.E.

¹³ L'IICE, con sede nel Villino Medievale di Villa Torlonia – residenza di Mussolini –, era presieduto dal ministro della Giustizia Alfredo Rocco (1875-1935) e diretto da Luciano De Feo.

¹⁴ Alessandro Sardi è registrato con nomi diversi sulle fonti giornalistiche in lingua cinese dell'epoca (*Minguo ribao* 民国日报, *Shenbao* 申报 e *China Pictorial – Renmin huabao* 人民画报) e negli articoli accademici del database CNKI: il più frequente *Sa'erdi* 萨尔地, meno comuni *Sa'erdi* 萨尔狄, *Shadi* 沙迪, *Saidi* 赛迪 e *Saidi nanjue* 赛迪男爵 (barone Sardi). Un sentito ringraziamento al dottor Gao Changxu del Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali dell'Università di Roma Sapienza per avermi aiutato nelle ricerche, come anche al professore Christian Henriot, alla dottoressa Cécile Armand e al team di ENP China dell'Università Aix-Marseille per aver condiviso l'accesso alla piattaforma HistText.

¹⁵ Il viaggio dall'Italia alla Cina è stato filmato da Mario Craveri in *Dalle nevi della Siberia alle luci di Sciangai* (1931). In esso figurano immagini delle città di Tianjin e Shanghai, come anche di Dalian, Qingdao e Hankou, sebbene queste ultime non facessero parte dell'itinerario della missione. Si può supporre che la delegazione sia passata dalle due città del nord dopo aver lasciato la Transiberiana e che si sia fermata a Hankou a inizio 1932. Oppure, seguendo l'ordine del montaggio di Craveri, che prima di arrivare a Shanghai la delegazione abbia fatto tappa a Dalian, Qingdao, Tianjin e Hankou.

redasse una volta tornato in Italia *China and Cinema* (cfr. par. 8.6.), e da una serie di articoli pubblicati sul giornale *Ta Kung Pao* (*Da gongbao* 大公报) nel gennaio 1932. Tuttavia, la recente pubblicazione in digitale del 31 ottobre 2021 del fascicolo *Baron Alessandro Sardi, Deputy of the Italian Parliament. Report on His Work as a Member of the Commission Sent by the League of Nations for the Reform of Education in China* (UNLA 2021a) – che contiene, tra i vari materiali, il testo originale in italiano del rapporto – permette di aggiungere dettagli al viaggio di Sardi. Tali elementi sono stati inseriti nella “Tabella 8.1. – La missione di Alessandro Sardi in Cina”, riportata in Appendice.

Alessandro Sardi si trattenne in Cina per 70 giorni, durante i quali prese parte a una serie di visite finalizzate allo studio e alla promozione della riforma del sistema educativo in Cina, segnatamente al settore cinematografico. In particolare, Sardi sosteneva la diffusione della cosiddetta “cinematografia educativa”, definizione nella quale comprendeva: «[...] ogni produzione cinematografica che possa accrescere nel popolo il suo patrimonio di nozioni politiche, sociali, artistiche, industriali, tecniche», ovvero «[...] documentari; i films di paesaggio e di folklore [...]; i films di avviamento professionale [...]; i films d'igiene e profilassi [...]; i films scientifici [...]; i films d'insegnamento [...]; i films didattici, cioè quelli attraverso i quali si insegnerà a leggere e scrivere e che determineranno una completa rivoluzione dei sistemi d'insegnamento scolastico, sostituendo al libro lo schermo cinematografico» (UNLA 2021a: 103-5).

Le tappe principali della missione del direttore del L.U.C.E., in cui caldeggiò lo sviluppo di una filiera nazionale cinese per la produzione della cinematografia a fini educativi, furono le città di Shanghai, Suzhou, Nanchino, Pechino e Tianjin (cfr. Appendice, Tab. 8.1.). Lì, Alessandro Sardi tenne una serie di conferenze presso teatri, istituzioni e università a direzione cinese o estera (come l'Università Tsinghua di Pechino o l'Université Aurore di Shanghai)¹⁶, al termine delle quali furono proiettate alcune pellicole, nonché distribuite fotografie e pubblicazioni provenienti dal L.U.C.E. e dall'IICE (UNLA 2021a: 127-132). Tali appuntamenti costituirono inoltre importanti momenti di incontro per Sardi con personalità di rilievo del Vecchio Continente

¹⁶ Le conferenze furono tenute in inglese o in francese, talvolta tradotte in cinese da interpreti. Cfr. Appendice, Tabella 8.1.

spostatesi in Cina, ma soprattutto dell'élite culturale e politica della Repubblica nazionalista (UNLA 2021a: 90-110), presentate nei seguenti paragrafi.

Dal punto di vista dei contatti con le rappresentanze italiane all'estero, fondamentali furono per Sardi i legami con il Consolato generale di Shanghai e con Galeazzo Ciano, che lo accolse nella Perla d'Oriente e volle accompagnarlo nelle sue tappe di Pechino e Tianjin (6-21 gennaio 1932), dove il direttore del L.U.C.E. si appoggiò all'Ambasciata e alla Concessione italiana. Nell'antica capitale, punto di riferimento fu anche monsignor Celso Costantini (1876-1958)¹⁷ – primo delegato apostolico in Cina (1922-1933) – il quale, a detta del direttore del L.U.C.E., mostrò il proprio interesse nei confronti della cinematografia educativa dichiarando di voler istituire un'organizzazione cattolica dedicata ad essa (UNLA 2021a: 99).

Sardi prese inoltre contatti con membri della Società delle Nazioni in Cina e personaggi legati ad essa – oltre a Rajchman e Bonnet, anche Robert Haas (1891-1935)¹⁸, Ernesto O. Charrere (1895-?)¹⁹ e Montgomery M. Taylor (1869-1952)²⁰ –, e con i direttori di università e istituti culturali francesi, americani (come il Collège Municipal Français e l'American College of the University of Medicine di Shanghai) (cfr. Appendice, Tab. 8.1.). Il direttore del L.U.C.E. incontrò anche

¹⁷ Monsignor Celso Costantini fu il primo delegato apostolico in Cina (1922-1933). Su nomina di papa Pio IX, il suo compito fu quello di promuovere i nuovi programmi della Santa Sede, la quale mirava a svincolare le missioni apostoliche dalle forme di protettorato straniero – soprattutto da parte della Francia – in modo tale da allontanarle dall'inquadramento di strumenti della politica colonialista. La sua missione ottenne importanti risultati nel rafforzamento della presenza cattolica in Cina, tra cui l'organizzazione del primo concilio plenario a Shanghai (1924), la consacrazione episcopale di sei vescovi cinesi (1926) e la fondazione a Pechino dell'Università Cattolica (1929). Cfr. Bertuccioli (1984), Giunipero (2012).

¹⁸ Robert Haas si trovava in Cina quale esperto tecnico e responsabile del Communications and Transit Organisation della Società delle Nazioni.

¹⁹ Ernesto Charrere all'epoca ricopriva il ruolo di Senior Assistant (Information Section) al Segretariato Generale della Società delle Nazioni. Dal 1934 farà parte della Sezione per la Cooperazione Intellettuale.

²⁰ Montgomery M. Taylor era comandante in capo della flotta asiatica della marina statunitense. Non era un delegato della Società delle Nazioni, sebbene nel marzo 1932 prenderà parte a una commissione di ammiragli britannici, inglesi e italiani, incaricata di riportare informazioni sul conflitto sino-giapponese all'istituzione ginevrina (*The New York Times* 1932: 4).

imprenditori del settore fotografico e cinematografico, quali i rappresentanti della tedesca Carlowitz e di Eastman Kodak, che valutarono la possibilità di istituire strutture private a sostegno della cinematografia educativa (UNLA 2021a: 101).

Per quanto riguarda le autorità cinesi, il direttore del L.U.C.E. incontrò personalità di spicco della società dell'epoca (cfr. Appendice, Tab. 8.2.), tra cui il signore della guerra della Mancuria Zhang Xueliang 张学良 (1901-2001) e alcuni membri del governo e del Partito Nazionalista, con i quali Sardi conferì «largamente sui diversi temi relativi alla cinematografia educativa» (UNLA 2021a: 96): il sindaco di Shanghai Zhang Qun 张群 (1889-1990), che chiese a Sardi la realizzazione di riprese cine-giornalistiche della città (*Da Shanghai* 大上海 1931)²¹; Li Zheng 李蒸 (1895-1975)²², Wang Depu 王德溥 (1897-1991)²³ e Peng Baichuan 彭百川 (1896-1935)²⁴, funzionari del Ministero dell'Istruzione, i quali proposero l'impiego delle strutture nazionaliste di censura cinematografica per promuovere la cinematografia educativa (UNLA 2021a: 106); e il ministro delle Finanze Tse-ven Soong.

Fu proprio il fratello delle tre sorelle Soong – il cui consigliere era

²¹ Il documentario propagandistico prende nome dal "Programma per una Shanghai grandiosa" (*Da Shanghai jihua* 大上海计划), lanciato nel 1929 dal Guomindang per ammodernare l'urbanistica della città. Sul *North China Sunday News* del 27 dicembre 1931 il documentario viene attribuito a Sardi, ma è più plausibile che le riprese le abbia dirette Craveri.

²² Dopo essersi laureato in Lingua inglese presso la Beijing gaodeng shifan xuexiao 北京高等师范学校 (Scuola Normale Superiore di Pechino) – oggi Beijing shifan daxue 北京师范大学 (Università Normale di Pechino) –, Li Zheng studiò pedagogia e filosofia alla Columbia University, per poi lavorare come funzionario del Ministero dell'Istruzione nel ruolo di direttore della sezione per l'educazione sociale. Nel 1932 venne nominato rettore della Beijing shifan daxue. Fu membro del Comitato nazionale della Conferenza Politico-consultiva del Popolo Cinese e membro del Comitato Centrale del Comitato Rivoluzionario del Guomindang – uno degli otto partiti minori riconosciuti in Cina (Beijing shifan daxue s.d.).

²³ Wang Depu era un funzionario del Ministero dell'Istruzione, con esperienza nella carriera amministrativa maturata nelle province del Liaoning e del Chahar. Nel 1949 si trasferì a Taiwan dove ricoprì la carica di ministro dell'Interno della Repubblica di Cina (1954-1958) (Liu 2005: 243).

²⁴ Nato nella provincia del Jiangxi, Peng Baichuan studiò pedagogia a Standford e alla Columbia University per poi essere nominato direttore del Dipartimento dell'Istruzione della provincia dello Shandong. Dal 1937 al 1945 fu vicesegretario del Ministero dell'Istruzione. Fu professore di pedagogia all'Università Centrale Nazionale di Nanchino.

Ludvik Rajchman – a rappresentare un interlocutore di rilievo per la missione di Sardi, giacché direttamente interessato all’implementazione della cinematografia educativa in Cina. Infatti, il 17 dicembre 1931 Soong assistette nella sua casa di Shanghai ad alcune proiezioni del L.U.C.E. e in tale circostanza discusse con Sardi dei possibili sviluppi della cinematografia educativa in loco, invitandolo a rimanere quale «*adviser* cioè consigliere di tale disciplina, così come in seguito fu fatto per le finanze (Alberto de’ Stefani) e per l’aeronautica (generale Lordi)» (Sardi 1962a: 440), proposta che venne però da lui rifiutata.

A sottolineare l’interesse di Soong per il progetto fu il secondo incontro che si sarebbe dovuto tenere tra il ministro delle Finanze e Sardi a fine gennaio 1932, motivo per il quale il direttore del L.U.C.E. aveva ritardato la sua partenza da Tianjin via Transiberiana del 18 gennaio 1932 (UNLA 2021a: 99). Tuttavia, l’invasione giapponese di Shanghai e l’inasprimento dei combattimenti fecero saltare l’appuntamento e spinsero Sardi a rientrare in Italia a bordo del piroscafo Gange Lloyd Triestino l’8 febbraio 1932, ma non prima di aver assistito e documentato su pellicola – insieme all’operatore alla camera Mario Craveri – le *Giornate di fuoco a Shangai* (cfr. par. 8.5.).

Nonostante il rientro brusco, la missione guidata dal direttore del L.U.C.E. diede comunque i suoi frutti (cfr. par 8.6.): da un lato perché promosse lo sviluppo della cinematografia educativa in Cina; dall’altro perché ebbe una certa eco nel campo delle relazioni internazionali, avvicinando il governo nazionalista di Chiang Kai-shek alla Società delle Nazioni e rinforzando i rapporti sino-italiani del cosiddetto “periodo d’oro”.

8.5. Le *Giornate di fuoco a Shangai*

Il 28 gennaio 1932 le truppe giapponesi invasero la città dando inizio alla “battaglia di Shanghai” (28 gennaio-3 marzo 1932). Gli scontri, cominciati nel quartiere di Zhabei, forzarono il rientro anticipato della missione di Alessandro Sardi, che vide annullati gli incontri con le autorità del governo nazionalista e non poté fare altro che registrare su carta le sue impressioni sullo scontro armato:

Sciangai seguiva lo sviluppo degli avvenimenti di Manciuria, da

lontano. L'attenzione delle sfere ufficiali non si diffondeva fino alla popolazione che continuava serenamente nei suoi affari e nei divertimenti diurni e notturni. [...] Senonché alla mezzanotte tuonò il cannone. L'alba seguente vide alcuni aeroplani giapponesi che sorvolavano la città e il vento portò anche lontano l'eco di scoppi di bombe e di raffiche di mitragliatrici che martellavano Ciabei. L'incendio illuminò d'un tratto l'oscuro quartiere cinese (Sardi 1932a: 474).

Gli stessi eventi vennero impressi su pellicola dall'operatore del L.U.C.E. Mario Craveri: membro della delegazione italiana, che in quei giorni si dedicò alla ripresa delle azioni belliche. Nello specifico, Craveri, che si era già recato in Cina nel 1926 durante la spedizione al Nord (*Beifa* 北伐, 1926-1928) guidata da Chiang Kai-shek²⁵, e che aveva avuto modo di documentare per il L.U.C.E. avventure quali la spedizione Franchetti in Dancalia (novembre 1928-giugno 1929) e la Crociera Transatlantica Italia-Brasile (dicembre 1930-gennaio 1931) voluta da Italo Balbo (1896-1940), filmò i primi attimi del conflitto nelle *Giornate di fuoco a Shanghai* (1932).

Con le *Giornate di fuoco a Shanghai* gli scenari tranquilli che avevano riempito le pellicole girate da Craveri soltanto qualche decina di giorni prima – *Dalle nevi della Siberia alle luci di Sciangai* (1931) (cfr. par. 8.4., nota 15) e *Da Shanghai* 大上海 (Grandiosa Shanghai, 1931) – furono soppiantati da spari di mitragliatrice, macerie, colonne di fumo e fiumane di sfollati in cerca di riparo. Lo stesso operatore del L.U.C.E. si trovò direttamente coinvolto in situazioni di estremo pericolo, come il confronto con i soldati giapponesi per evitare che i propri materiali fossero requisiti (Sardi 1932b: 45-46) o la notte in cui fu bloccato dagli spari di mitragliatrice nel distretto di Wusong, per poi essere soccorso da una nave-cisterna inglese la mattina successiva (Craveri 1936: 269).

La versione originale del documentario – che include riprese della città di Pechino, probabilmente girate durante la tappa della missione di Sardi in loco – è disponibile sul portale online frutto della

²⁵ La spedizione al Nord fu un'azione militare delle truppe nazionaliste guidate da Chiang Kai-shek, lanciata nel 1926, volta all'unificazione della Cina e all'annientamento dei signori della guerra. Dopo due anni di scontri con i potenti locali, e dopo aver completato la repressione delle attività dei comunisti e dei sindacati operai, il 10 ottobre 1928 venne fondato a Nanchino il governo nazionalista e Chiang assunse il ruolo di presidente della Repubblica (Samarani 2004: 80-87).

collaborazione tra il Senato della Repubblica e l'Archivio Storico Istituto Luce. Le *Giornate di fuoco a Shanghai*²⁶ rappresenta un importante traguardo per la storia della cinematografia documentaria italiana sotto diversi punti di vista, di seguito segnalati.

Il filmato di Craveri costituisce uno dei primi esempi di registrazione di immagini di attualità con il sonoro in presa diretta: un successo per l'epoca, soprattutto se raggiunto in una situazione difficile come quella del conflitto armato. Sebbene l'audio sia andato perduto nella versione disponibile sui portali italiani, alcuni frammenti sconnessi delle *Giornate di fuoco a Shanghai*, ma dotati di sonoro, sono conservati presso gli archivi digitali delle Nazioni Unite²⁷. In essi gli spari delle armi da fuoco si incontrano con una voce fuoricampo che commenta le immagini degli scontri, fornendo informazioni sulla città di Shanghai e sull'evolversi degli eventi.

In secondo luogo, le *Giornate di fuoco a Shanghai* hanno segnato un grande risultato per la storia della cinematografia documentaria italiana giacché il materiale filmico acquistò sin da subito valore testimoniale. Le pellicole di Craveri, infatti, vennero richieste dalla Società delle Nazioni e dalla stampa americana quale documentazione storica degli eventi (Sardi 1932b: 46). Pare, tra l'altro, che Craveri fosse «l'unico operatore che si trovasse sul posto» (Craveri 1936: 268) – o comunque uno dei pochi²⁸ –, e che quindi le *Giornate di fuoco a Shanghai* rappresentino uno dei pochi materiali audiovisivi originali disponibili, allora come oggi, sugli scontri nella Perla d'Oriente nei primi mesi del 1932.

Per concludere, nonostante abbiano marcato visivamente la fine

²⁶ Il documentario è composto da 5 rulli e alterna riprese della città di Pechino e di Shanghai durante il conflitto (durata totale 1h 1m 6s). A Shanghai sono dedicati il secondo, il quarto e il quinto rullo per intero, mentre il terzo a partire da 28m 31s (Time Code Reading, TCR: 01:08:03:05).

²⁷ Gli archivi digitali delle Nazioni Unite possono essere consultati al seguente link: <<https://www.unmultimedia.org/avlibrary/>>.

²⁸ A essere precisi, come ricorda Kerlan (2012), esiste una pellicola della casa di produzione Lianhua (Lianhua yingye gongsi 联华影业公司), dedicata all'invasione giapponese di Shanghai del 1932 e contenente "vere scene di combattimento" – così venne pubblicizzata sullo *Shenbao* – dal titolo *Shanghai zhan shi* 上海战史 (Storia della battaglia di Shanghai, 1932). Il film venne proiettato a Shanghai il 16 maggio 1932, per poi essere ritirato dopo due giorni a causa delle critiche da parte del pubblico (Kerlan 2012: 166-167).

della missione di Alessandro Sardi in Cina, le *Giornate di fuoco a Shanghai* costituiscono un importante materiale documentale – sia sulla battaglia di Shanghai, sia sulla cinematografia documentaria italiana –, che meriterebbe di essere approfondito in futuri studi.

8.6. Il rientro a Roma e l'eco della missione di Sardi

Dopo i tumulti dell'invasione giapponese di Shanghai la missione di Sardi fece rientro in Italia e il direttore del L.U.C.E. lavorò alla stesura del rapporto da inviare alla Società delle Nazioni, al quale allegò anche una relazione sulla "Attuale situazione della cinematografia educativa in Cina", in cui erano indicati i passaggi necessari per implementare la cinematografia educativa in Cina (UNLA 2021a: 102-26), riassumibili come segue:

1. Creazione di un apposito organismo per la gestione della cinematografia educativa, guidato da una figura carismatica. L'istituzione, per la quale è consigliata la forma di ente parastatale al pari dell'Istituto L.U.C.E., deve essere sostenuta a livello statale con sovvenzioni annuali fisse e con contributi diretti o indiretti;

2. Produzione di film a livello locale attraverso l'organismo di cui al punto 1: i film muti con didascalie in cinese hanno il compito di familiarizzare il pubblico analfabeta alla scrittura ideografica, mentre le edizioni sonore di rendere accessibili i contenuti culturali anche a coloro non in grado di leggere;

3. Sostegno della diffusione della cinematografia culturale attraverso proiezioni circolanti a mezzo di autoveicoli (soluzioni preferibile); proiezioni nei cinematografi (gratuite) o nelle scuole (materiali forniti dall'ente – punto 1);

4. Impiego di macchine da presa a dimensione ridotta per ridurre i costi e sfruttare la possibilità di interrompere la proiezione a fini didattici, per soffermarsi su eventuali passaggi importanti della pellicola.

Il report di Sardi, redatto in italiano, venne tradotto in inglese e francese e fu presentato, insieme alla relazione dell'altra delegazione

di esperti in campo educativo (cfr. par. 8.3.), durante la XIV sessione della Commissione Internazionale di Cooperazione Intellettuale (CICI) del 21 luglio 1932 (UNLA 2021b). I rappresentanti del governo cinese richiesero poi l'invio dei testi elaborati dalle due missioni, i quali vennero pubblicati l'anno seguente dalla neo-istituita Zhongguo jiaoyu dianying xiehui 中国教育电影协会 (Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa), fondata a Nanchino l'8 luglio 1932²⁹. In particolare, la relazione di Sardi venne tradotta dall'inglese in cinese da Peng Baichuan e Zhang Peiying 张培淙 (?-?), funzionari del Ministero dell'Istruzione, con il titolo *Dianying yu Zhongguo* 电影与中国 (*Il cinema e la Cina*) (Sa'erdi 1933).

La traduzione del report del direttore del L.U.C.E. in cinese rappresenta di per sé un evidente indicatore del riscontro che la missione ebbe in Cina: da un lato perché dimostra l'interesse delle istituzioni nazionaliste cinesi nei confronti delle osservazioni fatte da Sardi sulle possibili soluzioni per implementare la cinematografia educativa in loco (Cao, Feng 2013: 39); dall'altro perché il testo fu edito dall'Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa – un'istituzione pubblica incaricata di gestire la promozione della cinematografia educativa in Cina, che nella sua forma e missione era vicina a quanto descritto da Sardi nella sua relazione.

Sebbene sia ancora dibattuta l'entità del legame che unì la missione di Sardi alla fondazione dell'Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa³⁰, essa era guidata dal ministro dell'Istruzione Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) e coinvolgeva circa novanta personalità di spicco della società dell'epoca, tra cui rettori, professori universitari,

²⁹ L'idea di fondare un'associazione cinese per il cinema educativo era già stata dibattuta nel maggio 1932 da un gruppo di esperti del Ministero dell'Istruzione, tra cui Duan Xipeng 段錫朋 (1896-1948), Yang Xingfo 杨杏佛 [Yang Quan 杨铨] (1893-1933), Luo Jialun 罗家伦 (1897-1969) e Guo Youshou 郭有守 (1901-1978), prima quindi che fossero tradotti i documenti delle missioni educative (*Shenbao* 1932b: 8).

³⁰ Johnson (2008: 117-34) sottolinea come l'Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa sia stata fondata prendendo a modello l'Istituto L.U.C.E. Non è un caso, infatti, che già nel 1932 l'Associazione avesse pubblicato la traduzione in cinese di un altro testo di Sardi dal titolo "Sull'Istituto L.U.C.E." (Sa'erdi 1932). Al contrario, Bu *et al.* (2018: 152), pur evidenziando l'importanza della missione di Sardi in Cina e l'eco avuta dai suoi scritti, definiscono la fondazione dell'Associazione come un «risultato indiretto» (*jianjie chengguo* 间接成果) della missione del direttore del L.U.C.E. in Cina.

alte cariche del governo nazionalista – quali Wang Jingwei 汪精卫 (1883-1944), Chen Guofu 陈果夫 (1892-1951) e Chen Lifu 陈立夫 (1900-2001) – e imprenditori cinematografici come Luo Mingyou 罗明佑 (1900-1967), direttore della casa di produzione Lianhua (Lianhua yingye gongsi 联华影业公司) (Zhang 2004: 70)³¹. Cinque erano i punti attorno ai quali l'Associazione costruì la propria attività (Shan 2013: 102):

1. sviluppare lo spirito nazionale (*fayang minzu jingshen* 发扬民族精神);
2. promuovere la produzione cinematografica (*guli shengchan jianshe* 鼓励生产建设);
3. infondere scienza e tecnologia (*guanshu kexue jishu* 灌输科学技术);
4. diffondere lo spirito rivoluzionario (*fayang geming jingshen* 发扬革命精神);
5. costruire una morale nazionale (*jianli guomin daode* 建立国民道德).

L'Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa – che nell'ottobre 1932 fu riconosciuta dall'Istituto Internazionale di Cinematografia Educativa (Li 2021: 94-95), rientrando nella rete della cooperazione internazionale diretta dalla Società delle Nazioni – possedeva quindi una struttura solida sia dal punto di vista pratico che ideologico, e rappresentava un ottimo punto di appoggio per lo sviluppo della cinematografia educativa, secondo quanto descritto da Sardi nel suo report

³¹ Sullo *Shenbao* del 9 luglio 1932 figurano i risultati delle elezioni tenutesi in occasione della fondazione dell'Associazione. Furono scelti 7 membri del comitato di supervisione: Cai Yuanpei, Wu Zhihui 吴稚晖 (1865-1953), Zhu Jiahua 朱家骅 (1893-1963), Wang Jingwei, Li Shiceng 李石曾 (1881-1973), Jiang Menglin 蒋梦麟 (1886-1964) e Chen Guofu, e 21 membri del comitato esecutivo Guo Youshou, Xu Beihong 徐悲鸿 (1895-1953), Peng Baichuan, Ouyang Yuqian 欧阳予倩 (1889-1962), Hong Shen 洪深 (1894-1955), Chu Minyi 褚民谊 (1884-1946), Duan Xipeng, Wu Yanyin 吴研因 (1886-1975), Luo Jialun, Chen Lifu, Xie Shoukang 谢寿康 (1897-1973), Tian Han 田汉 (1898-1968), Gao Yinzuo 高荫祖 (1903-?), Chen Panzao 陈泮藻 (1897-1990), Zeng Zhongming 曾仲鸣 (1896-1939), Yang Junmai 杨君励 (1887-1969), Zhang Daofan 张道藩 (1897-1964), Qian Changzhao 钱昌照 (1899-1988), Yang Xingfo, Li Changxi 李昌熙 (?-?) e Fang Zhi 方治 (1895-1989).

Occorre però sottolineare che, soprattutto se confrontata con le dinamiche che avevano già interessato enti di pari grado in Paesi quali Italia, Germania, Russia, Stati Uniti e Francia (Bertin-Maghit 2015), nei quali educazione e propaganda venivano condensati in cinegiornali, documentari e film a soggetto già da un paio di decenni, l'Associazione cinese tardò a diventare un'istituzione massivamente impegnata nella produzione cinematografica educativa. Sebbene sia necessaria un'analisi più approfondita per trattare esaustivamente dell'argomento, in questa sede basti ricordare che all'epoca in Cina – scossa a periodi alterni dagli scontri della guerra civile, o dai conflitti internazionali – non esisteva ancora un sistema produttivo cinematografico statale o parastatale, e per questo la produzione del cinema educativo procedeva più a rilento rispetto a quella di altre nazioni, affidandosi a commissioni a privati (Johnson 2008: 118-119). Sarà solo il 15 luglio 1935 che verrà fondato a Nanchino il primo centro nazionale cinese per il cinema di propaganda, lo Studio Cinematografico Centrale (Zhongyang dianying sheyingchang 中央电影摄影场) (Hou, Zhu 2020: 90-91).

Si può quindi concludere che, in seguito al rientro a Roma, la missione di Alessandro Sardi nella Cina nazionalista non passò in sordina; anzi, ebbe una forte eco che risuonò in diversi campi, tra cui quelli della cinematografia educativa e delle relazioni internazionali.

In primo luogo, la delegazione del direttore del L.U.C.E. esercitò un'influenza rilevante nel campo della cinematografia educativa nazionale cinese. Inserendosi nel dibattito pubblico sull'impiego del mezzo cinematografico per sostenere l'educazione popolare, essa ottenne sin da subito l'interesse dell'élite politica e culturale cinese, portando la neo-fondata Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa a tradurre e pubblicare i testi del direttore del L.U.C.E. sul tema. Come sottolineato nel maggio 1934 in un articolo pubblicato in quattro puntate sullo *Shenbao* 申报 e firmato da Lu Shibai 卢蒨白 (?-?) (1934a, 1934b, 1934c, 1934d) – futuro caporedattore della *Dianying zazhi* 电影杂志 (*Rivista cinematografica*) –, la missione di Sardi diede vita a «l'embrione della cinematografia educativa cinese» (*yunyu le Zhongguo jiaoyu dianying de peitai* 孕育了中国教育电影的胚胎). Ovvero, mutuando le parole di Li (2021: 84): «As many scholars have asserted, internal factors decided the widespread use of educational film in China, and without the visit of Sardi, educational film would still have become popular in China later on; nevertheless, it is undeniable that

Sardi's trip accelerated the process».

In aggiunta, la delegazione del direttore del L.U.C.E. ebbe riflessi nelle relazioni internazionali, sia sino-italiane, sia nel rapporto tra la Cina e la Società delle Nazioni. Infatti, il successo della missione di Sardi contribuì al rafforzamento del dialogo diplomatico tra l'Italia fascista e la Cina nazionalista – durante il cosiddetto “periodo d'oro” delle relazioni bilaterali –, e favorì l'avvicinamento di quest'ultima alla Società delle Nazioni nel campo della cooperazione intellettuale, attraverso il terreno comune della cinematografia educativa. Nonostante ciò, occorre rimarcare che il ruolo italiano di mediazione tra la Cina e l'istituzione ginevrina ebbe durata breve, giacché l'Italia di lì a poco avrebbe cambiato la propria politica internazionale. La guerra d'aggressione all'Etiopia (1935-1936) da parte del regime fascista ebbe come effetto l'abbandono italiano del consesso internazionale, a cui si affiancarono l'adesione al Patto Anticomintern e il riconoscimento della legittimità del Manchukuo giapponese.

Appendice

Nota alle tabelle

La Tabella 8.1. “La missione di Alessandro Sardi in Cina” ricostruisce l’itinerario seguito dal direttore dell’Istituto L.U.C.E. in Cina dal 12 novembre 1931 al 26 marzo 1932 – date che corrispondono alla partenza di Sardi dall’Italia e all’invio del report conclusivo sulla missione alla Società delle Nazioni.

I dati della Tabella 8.1. sono stati estratti dalle seguenti fonti, riportate in ordine di apparizione:

- (1) United Nations Library & Archives (2021a). Nello specifico, il report di Alessandro Sardi (1932) sulla missione in Cina in lingua italiana (37 pagine totali, più allegati), contenuto nel fascicolo “Collaboration with the Government of China in the Work of Intellectual Cooperation. Report of Baron Sardi on Educational Cinematography” (90-133);
- (2) Sardi (1962a);
- (3) Li (2021);
- (4) North China Sunday News (1931);
- (5) Fimiani (2006).

Per facilitare la lettura, le fonti sono indicate con il numero a esse corrispondente (1), (2), (3) etc. Dopo la virgola è riportato il numero di pagina.

Nella Tabella 8.1., tra le diverse informazioni, sono stati segnalati i

nomi delle personalità cinesi incontrate da Sardi durante la missione in Cina. I loro nomi sono stati indicati in *pinyin*, superando la trascrizione fornita dal direttore del L.U.C.E. nel suo report (1). Come nel testo dell'articolo, fanno eccezione i nomi per i quali è invalsa nell'uso la forma italianizzata o europeizzata come Chiang Kai-shek (invece di Jiang Jieshi 蔣介石) o Tse-ven Soong (al posto di Song Ziwen 宋子文).

Si rimanda alla Tabella 8.2. "Nomi e professioni delle personalità cinesi incontrate da Sardi" per prendere visione dei nomi e degli appellativi presenti nella versione originale del report. Ove possibile sono stati riportati i nomi originali e le professioni delle persone: a tale fine il rapporto di Sardi in lingua italiana è stato confrontato con la traduzione del testo in cinese pubblicata dall'Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa nel 1933 (Sa'erdi 1933).

TABELLA 8.1. – LA MISSIONE DI ALESSANDRO SARDI IN CINA (1931-1932)					
LUOGO	DATA	ATTIVITÀ	FONTE	DETTAGLI	FONTE
Roma	12/11/1931	Partenza	(1), 91	Viaggio in treno lungo la Transiberiana Tappa a Mosca presso l'Ambasciata italiana <i>Per tappe intermedie cfr. nota 15</i>	(2), 437-438
Shanghai	01/12/1931	Arrivo a Shanghai	(1), 91	Soggiorno presso il Cathay Hotel	(1), 91
	06/12/1931			Attesa rientro membri delegazione Società delle Nazioni da Nanchino	(1), 91
	07/12/1931	Visita all'Accademia Sionita insieme agli altri membri della missione	(1), 92		
	08/12/1931	Visita all'Istituto Internazionale di Scienze e Arti insieme agli altri membri della missione	(1), 92		
	09/12/1931	Visita all'Université Aurore insieme agli	(1), 92	Marian Falski e Richard Tawney	(3), 132

		altri membri della missione		rientrano in Europa	
	10/12/1931	Visita all'Istituto Tecnico Franco-Cinese e alla Facoltà di Farmacia dell'Université Franco-Chinoise insieme agli altri membri della missione	(1), 92		
Suzhou	11/12/1931	Partenza per Suzhou Visita alla Scuola di Agricoltura, alla Scuola femminile Jinghai e alla Università di Suzhou insieme agli altri membri della missione Rientro a Shanghai	(1), 92		
Shanghai	12/12/1931	Incontro con Wang Depu del Ministero dell'Istruzione	(1), 93		
	14/12/1931	Incontro con Tse-ven Soong	(1), 93	Presentato da Ludvik Rajchman	(1), 93
	15/12/1931			Becker rientra in Europa, Langevin è a Pechino	(3), 132

				Scoppia la crisi di governo e Chiang si dimette dal ruolo di presidente	
Shanghai	17/12/1931	Incontro con Tse-ven Soong e altre personalità cinesi Proiettate pellicole L.U.C.E.	(1), 93	Cena a casa di Tse-ven Soong	(2), 439
	17-19/12/1931 <i>Data precisa mancante</i>			Eseguite da parte di Craveri riprese dei campi profughi a Shanghai, su invito di Rajchman, e della città Shanghai – a tema igiene, scuole, servizi pubblici – su invito del sindaco di Shanghai Zhang Qun: <i>Da Shanghai</i> 大上海 (1932)	(1), 93-94 (4), 16
	19/12/1931	Visita al Collège Municipal Français Proiettate pellicole L.U.C.E.	(1), 94		
	21/12/1931			Cena a casa dei Ciano	(2), 440

	23/12/1931	Conferenza di Sardi presso la sala della municipalità di Shanghai Proiettate pellicole L.U.C.E..	(1), 94	In lingua inglese Presenti 500 persone	(1), 94
	27/12/1931	Conferenza di Sardi presso la sala della municipalità di Shanghai Proiettate pellicole L.U.C.E..	(1), 94	In lingua inglese Presenti 400 persone Presiede la conferenza il Sig. Zhu, segretario generale della Federazione Mondiale Studenti Cinesi Traduzione in cinese a cura del dott. Zhou	(1), 94
	01/01/1932	Conferenza di Sardi presso la Società di Scienze	(1), 94	In lingua francese Presenti 500 persone Traduzione in cinese a cura del dott. Zhu	(1), 94
	03/01/1932	Conferenza di Sardi presso il Teatro Centrale	(1), 94-95	In lingua inglese Presenti 1300 persone Traduzione in cinese a	(1), 94-95

		Partenza per Nanchino (sera)		cura del dott. Chang	
		Arrivo a Nanchino			
Nanchino	04/01/1932	Incontro con il sindaco di Shanghai Zhang Qun, e con i rappresentanti del Ministero dell'Istruzione Li Zheng, Wang Depu e Peng Baichuan	(1), 96	A causa della crisi di governo saltano gli altri incontri con le autorità politiche	(1), 96
		Partenza per Pechino (sera)		Proiezione film <i>Anno IX</i> (1931) e di cinegiornali sul duce	
Pechino	06/01/1932	Arrivo a Pechino	(1), 97	Galeazzo Ciano accompagna Sardi nel viaggio a Pechino e Tianjin	(1), 97
		Incontro con giornalisti, interviste pubblicate su giornali di Pechino			
	07/01/1932	Conferenza di Sardi presso l'Università Tsinghua (ore 17)	(1), 97	In lingua inglese	(1), 97
		Proiezione pellicole L.U.C.E.		Presenti 1000 studenti	
				Traduzione in cinese a cura del rettore Mei Yiqi	

	08/01/1932	Cena presso l'Ambasciata d'Italia	(3), 132		
	09/01/1932	Conferenza di Sardi presso l'Università di Pechino (ore 16) Proiezione pellicole L.U.C.E	(1), 98	In lingua francese Traduzione in cinese a cura del Prof. Chen	(1), 98
	10/01/1932	Tè a casa di Yuan Tongli – Direttore biblioteca Università di Pechino	(3), 132		
	11/01/1932	Conferenza di Sardi presso l'Università Cattolica Fu Jen (ore 21) Proiezione pellicole L.U.C.E.	(1), 98	In lingua francese Presente monsignor Costantini e 1000 tra studenti e corpo docenti	(1), 98
		Cena con il sindaco di Pechino Zhou Dawen	(3), 132		
	12/01/1932	Incontro con Zhang Xueliang	(3), 132		
	13/01/1932	Conferenza di Sardi presso l'American College of the University of	(1), 98	In lingua inglese Presenti il rettore, studenti e professori americani e inglesi	(1), 98

		Medicine (ore 21) Proiezione pellicole L.U.C.E.			
	16/01/1932	Partenza per Tianjin (sera)	(1), 99		
Tianjin	17/01/1932	Conferenza e proiezione pellicole L.U.C.E. per le truppe italiane di stanza a Tianjin	(3), 132		
	18/01/1932	Conferenza di Sardi presso l'Università Nankai (ore 17) Incontro con il signore e la signora Zhang – segretari di Soong	(1), 99	In lingua inglese Presente il rettore Zhang Boliang, e 1000 tra studenti e corpo docenti	(1), 99
				I coniugi Zhang invitano Sardi a ritardare la partenza per l'Italia e a tornare a Shanghai per conferire con Tse-ven Soong	(1), 99
	20/01/1932	Conferenza di Sardi presso l'Università	(1), 100	In lingua inglese Presenti il rettore Lei, il corpo	(1), 100

		Nankai (ore 17)		insegnanti e 1300 studenti della Scuola Media Nankai Traduzione in cinese a cura del Prof. Wang	
	<i>Date mancanti</i>	Contatti con stampa e con rappresentanti Carlowitz & Co. e Eastman Kodak per eventuale programma di cinematografia educativa	(1), 101		
Tianjin	21/01/1932	Partenza per Shanghai	(1), 101		
Shanghai	23/01/1932	Arrivo a Shanghai	(1), 101	Incontro con Robert Haas	(1), 101
	28/01-07/02/1932			Scoppio del conflitto a Shanghai Riprese di Mario Craveri degli eventi bellici: <i>Giornate di fuoco a Shanghai</i> (1932)	
Shanghai	08/02/1932	Partenza da Shanghai	(1), 101	Salta l'incontro con Tse-Ven Soong Rientro in Italia a	(1), 101

				bordo del piroscafo Gange del Lloyd Triestino	
Roma	04/03/1932	Arrivo in Italia	(1), 101		
	26/03/1932	Invio alla Società delle Nazioni del report della missione	(1), 126		

TABELLA 8.2. – NOMI E PROFESSIONI DELLE PERSONALITÀ CINESI INCONTRATE DA SARDI

COGNOME E NOME	CARATTERI CINESI	PROFESSIONE/ POSIZIONE	APPELLATIVO REPORT SARDI (ITA)	APPELLATIVO REPORT SARDI (ZH)
Chen	陈	Professore dell'Università di Pechino	Prof. Mien Tcheng	陳教授
Chu	褚	Traduttore	Dott. Tsu	褚先生
Li	李	Presidente della Scuola Media Nankai	Rettore Lei	李校張
Li Zheng	李蒸	Funzionario del Ministero dell'Istruzione – Direttore della sezione per l'educazione sociale	Mr. C. Yutin Li	李蒸
Mei Yiqi	梅貽琦	Rettore dell'Università Tsinghua	Prof. Mey	梅貽琦
Peng Bai-chuan	彭百川	Funzionario del Ministero dell'Istruzione	Mr. Beh-Chnau Peng	彭百川
Signore e signora Zhang	张	Segretari del ministro Soong	Signore e signora Chang	張先生夫婦

Tse-ven Soong Song Ziwen	宋子文	Ministro delle Finanze	T.V. Soong	宋子文
Wang	王	Traduttore Dipendente del Consolato d'Italia a Tian-jin	Prof. Wang	王教授
Wang [?]	王 [?]	Dipendente del Ministero dell'Istruzione	Sig. Wang	Assente da report in cinese
Wang Depu	王德溥	Funzionario del Ministero dell'Istruzione	Mr. E.P. Wang	王德溥
Zhang [?]	张 [?]	Traduttore	Dott. Chang	Assente da report in cinese
Zhang Boling	张伯苓	Rettore Università Nankai	Chang Poling	張伯苓
Zhang Qun	张群	Sindaco di Shanghai	Mr. Chang	上海市張張先生
Zhang Xueliang	张学良	Signore della guerra	Chan Sou Liang Chang-Hsuch Liang	張學良
Zhou	周	Traduttore	Dott. Chow	周先生
Zhou Dawen	周大文	Sindaco di Pechino	Sindaco di Pechino	北平市張
Zhu	朱	Segretario generale della Federazione Mondiale Studenti Cinesi	Sig. P.R. Chu	朱先生

Bibliografia

- ALIGHIERO BARBARA (2009), *L'uomo che doveva uccidere Mao*, Milano, Excelsior 1881.
- Atti Parlamentari. Camera dei Deputati. XXVIII Legislatura. I Sessione. Discussioni. Tornata del 6 giugno 1929 (20/04/1929 - 20/06/1929), Roma, Tipografia Camera dei Deputati, vol. I, 707-774.
- BECKER CARL H. et alii (1932a), *Reorganisation of Education in China*, Paris, League of Nations' Institute of Intellectual Cooperation.
- (1932b), *Zhongguo jiaoyu zhi gaijin* (La riorganizzazione dell'educazione in Cina), Nanjing, Guoli bianyiguan.
- BEIJING SHIFAN DAXUE (s.d.), "Li Zheng" (Li Zheng), *Beijing shifan daxue*, <http://bnu.hiwis.com/people/people_detail?keyword=%E6%9D%8E%E8%92%B8>.
- BERTIN-MAGHIT JEAN-PIERRE (ed.) (2015), *Une histoire mondiale des cinémas de propagande*, Paris, Nouvelle Monde.
- BERTUCCIOLI GIULIANO (1999), "Informatori, avventurieri, spioni, agenti più o meno autentici in duemila anni di storia delle relazioni italo-cinesi", *Mondo cinese* 27.101, 17-35.
- (1984), "Costantini, Celso", in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 30, <https://www.treccani.it/enciclopedia/celso-costantini_%28Dizionario-Biografico%29/>.
- BORSA GIORGIO (1979), "Tentativi di penetrazione dell'Italia fascista in Cina: 1932-1937", *Il Politico* 44.3, 381-419.
- BU XUEHAI et al. (2018), "Sa'erdi dui Zhongguo zaoqi jiaoyu dianying fazhan de tuidong yu yingxiang: yi 1931 nian Guolian Zhongguo jiaoyu kaochatuan wei anlie de kaocha" (La spinta e l'influenza di Sardi sullo sviluppo della cinematografia educativa in Cina: la missione cinese in campo educativo della Società delle Nazioni del 1931), *Beijing dianying xueyuan xuebao* 4, 147-154.
- CAMERA DEI DEPUTATI. PORTALE STORICO (2022), "Alessandro Sardi", *Camera dei Deputati. Portale storico*, <<https://storia.camera.it/deputato/alessandro-sardi-18890125/governi#nav>>.

- CAO JING, FENG LISHENG (2013), "Zhongguo jiaoyu dianying huodong de lishi yiyi yu zuoyong. Yi Zhongguo jiaoyu dianxing xiehui yizhe wei 'Dianying yu Zhongguo' shili" (Il portato storico e l'utilità delle attività cinematografiche educative cinesi: il caso di 'Cinema e Cina' tradotto dall'Associazione Cinese per la Cinematografia Educativa), *Ruanjian daokan* 12.2, 38-39.
- COCO ORAZIO (2017), *Il colonialismo europeo in Estremo Oriente: l'esperienza politica ed economica delle concessioni territoriali in Cina*, Roma, Nuova Cultura.
- CRAVERI MARIO (1936), "Un operatore tra guerre e rivoluzioni", *Cinema* 1.7, 267-268.
- DE GIORGI LAURA, SAMARANI GUIDO (2005), *La Cina e la storia. Dal tardo impero a oggi*, Roma, Carocci.
- FIMIANI ENZO (2006), "Sardi Alessandro (1889-1965)", in Enrico Di Carlo (a cura di), *Gente d'Abruzzo. Dizionario biografico*, Castelli, Andromeda, 185-193.
- (2012) "'Specialissime condizioni locali?' Un'idea di Sulmona nel fascismo" in Giuseppe Di Tommaso, *Sulmona in camicia nera. Immagini di un'epoca*, a cura di Beatrice Ricottilli e Roberto Carrozzo, Sulmona, Emmetre, 11-28.
- (2018), "Serena, Adelchi", in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 92, <https://www.treccani.it/enciclopedia/adelchi-serena_%28Dizionario-Biografico%29/>.
- GIANNETTO MARIA (2003), "Defascistizzazione: legislazione e prassi della liquidazione del sistema fascista e dei suoi responsabili (1943-1945)", *Ventesimo secolo* 2.4, 53-90.
- GIUNIPERO ELISA (2012), *Il contributo di mons. Celso Costantini alle relazioni tra governo cinese e Santa Sede (1922-1933)*, Milano, Educatt.
- HENRIOT CHRISTIAN (2021), "The Battle of Shanghai (January-March 1932): A Study in the Space-Time of War", *Journal of Military History* 85.1, 76-94.
- HOU KAI, ZHU BOCHENG (2020), "Cong Nanjing dao Wuhu: Zhongyang dianying sheyingchang de fazhan yu xutu" (Da Nanchino a Wuhu: lo sviluppo e il trasferimento dello Studio Cinematografico Centrale. 1934-1937), *Beijing dianying xueyuan xuebao* 12, 90-96.
- JIANG CHANGYING (2000), *Zhongguo hangkong shi* (Storia dell'aviazione cinese), Beijing, Qinghua daxue chubanshe.
- JOHNSON MATTHEW (2008), *International and Wartime Origins of the Propaganda State: The Motion Picture in China 1897-1955*, Ph.D. thesis, San Diego, University of California.
- (2012), "Propaganda and Censorship", in Zhang Yingjin (ed.), *A Companion to Chinese Cinema*, Hoboken, Blackwell Publishing, 153-178.
- KERLAN ANNE (2012), "'The Enemy Is Coming' The 28 January 1932 Attack on Shanghai in Chinese Cinema", in Christian Henriot, Wen-hsin Yeh

- (eds.), *History in Images: Pictures and Public Space in Modern China*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, University of California, 163-190.
- LAURA ERNESTO G. (2004), *Le stagioni dell'aquila: storia dell'Istituto Luce*, Roma, Istituto Luce.
- LI KAIYI (2021), *Transnational Education between the League of Nations and China: The Interwar Period*, Cham, Palgrave Macmillan.
- LIU GUOMIN (a cura di) (2005), *Zhongguo guomindang bainian renwu quanshu* (Cento anni del Guomindang. I personaggi politici), Beijing, Tuanjie chubanshe, vol.1.
- LU SHIYI [Lu Shibai] (1934a), "Jiaoyu dianying zai Zhongguo (yi)" (La cinematografia educativa in Cina – parte 1), *Shenbao*, 5 maggio, 27.
- (1934b), "Jiaoyu dianying zai Zhongguo (er)" (La cinematografia educativa in Cina – parte 2), *Shenbao*, 6 maggio, 27.
- (1934c), "Jiaoyu dianying zai Zhongguo (san)" (La cinematografia educativa in Cina – parte 3), *Shenbao*, 7 maggio, 23.
- (1934d), "Jiaoyu dianying zai Zhongguo (si)" (La cinematografia educativa in Cina – parte 4), *Shenbao*, 8 maggio, 21.
- LUSSANA FIAMMA (2018), *Cinema educatore. L'Istituto Luce dal fascismo alla Liberazione (1924-1945)*, Roma, Carocci.
- MINISTERO DELLA GIUSTIZIA, DIPARTIMENTO DELL'AMMINISTRAZIONE PENITENZIARIA. MUSEO CRIMINOLOGICO (2022), "Omicidi: caso Trigona-Paterno", *Museo Criminologico*, <<https://www.museocriminologico.it/index.php/2-non-categorizzato/121-omicidi-caso-trigona-paterno>>.
- North-China Herald* (1911), "Aviation Tragedy: Death of M. Vallon", 13 May, 404.
- North China Sunday News* (1931), "From Day to Day", 27 December, 16.
- ONELLI FEDERICA (2013), "Inventario delle rappresentanze diplomatiche e consolari d'Italia a Pechino (1870-1952)", *Storia & diplomazia. Rassegna dell'Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri* 1.2, 31-190.
- SA'ERDI [Alessandro Sardi] (1932), *Yidali jiaoyu dianyingguan gaikuang* (Sull'Istituto L.U.C.E.), trad. in cinese di Peng Baichuan e Zhang Peiying, Nanjing, Zhongguo jiaoyu dianying xiehui.
- (1933), *Dianying yu Zhongguo* (Il cinema e la Cina), trad. in cinese di Peng Baichuan e Zhang Peiying, Nanjing, Zhongguo jiaoyu dianying xiehui.
- SAMARANI GUIDO (2004), *La Cina del Novecento*, Torino, Einaudi.
- (2009), "Le relazioni politiche tra l'Italia e la Cina nazionalista, 1928-1941", in Antonella Tulli, Zbigniew Wesolowski (a cura di), *L'incontro fra l'Italia e la Cina: il contributo italiano alla sinologia*, Taipei, Furen daxue chubanshe, 760-774.
- SAMARANI GUIDO, DE GIORGI LAURA (2011), *Lontane vicine. Le relazioni fra Cina e Italia nel Novecento*, Roma, Carocci.

- SARDI ALESSANDRO (1930), *Cinque anni di vita dell'Istituto nazionale LUCE*, Roma, Grafia.
- (1932a), "In Sciangai all'inizio del conflitto", *Nuova antologia* 7.360, 469-477.
- (1932b), "La L.U.C.E. in Cina. Giornate di fuoco a Shanghai", *Scenario* 1.3, 44-47.
- (1932c), *L'Istituto Nazione L.U.C.E.*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato.
- (1941), *Verso la luce: Hsiang kuang ming*, Milano, Garzanti.
- (1962a), ... *Ma non si imprigiona la storia*, Roma, Centro Editoriale Nazionale.
- (1962b), "D'Annunzio compagno d'armi e d'ali", *Rivista aeronautica* 7, 1011-1096.
- SHAN BINXIN (2013), "Cai Yuanpei yu Zhongguo dianying" (Cai Yuanpei e il cinema cinese), *Xungen* 1, 99-105.
- Shenbao* (1932a), "Jiaoyu dianying xiehui chengli" (Istituita l'Associazione per la Cinematografia Educativa), 9 luglio, 9.
- (1932b), "Jiaojie faqi zuzhi" (Lanciata una nuova istituzione del mondo educativo), 19 maggio, 8.
- (1935), "Benshi xinwen. Zhu Hua Yi dashi Wen Shenzuo zuo wuhou li Hu" (Notizie dalla città: Arrivato ieri pomeriggio a Shanghai l'ambasciatore italiano in Cina Vincenzo Lojacono), 8 gennaio, 8.
- The New York Times* (1932), "League War Inquiry Is Joined by Taylor", 6 March, 4.
- UFFICIO GENERALE DEL CAPO DELLO STATO MAGGIORE DELL'AERONAUTICA MOBILE (2020), "100 anni fa il raid Roma-Tokyo", *Ministero della Difesa. Aeronautica militare*, 17 febbraio 2020, <<https://www.aeronautica.difesa.it/vetrine/Pagine/Centenario-del-raid-Roma-Tokyo.aspx>>.
- UNITED NATIONS LIBRARY & ARCHIVES (2021a), "Collaboration with the Government of China in the Work of Intellectual Cooperation. Report of Baron Sardi on Educational Cinematography", *United Nations Library and Archives*, File n. R2256/5B/36021/28134, 31 October 2021, <<https://archives.ungeneva.org/collaboration-with-the-government-of-china-in-the-work-of-intellectual-cooperation-report-of-baron-sardi-on-educational-cinematography>>.
- (2021b), "Collaboration with the Government of China in the Work of Intellectual Cooperation. Discussion at the 14th session of the C.I.C.I.", *United Nations Library and Archives*, File n. R2257/5B/38183/28134, 31 October 2021, <<https://archives.ungeneva.org/collaboration-with-the-government-of-china-in-the-work-of-intellectual-cooperation-discussion-at-the-14th-session-of-the-c-i-c-i>>.
- (2021c), "China and the League. Reconstruction of China and Liaison with the League. Request of the Chinese National Government 25th

April 1931 for the Collaboration of the League”, File n. R3575/50/28389/3769, *United Nations Library and Archives*, 2 November 2021, <<https://archives.ungeneva.org/china-and-the-league-reconstruction-of-china-and-liaison-with-the-league-request-of-the-chinese-national-government-25th-april-1931-for-the-collaboration-of-the-league>>.

ZHANG YINGJIN (2004), *Chinese National Cinema*, New York, Routledge.

ZHONGGUO SHEHUI KEXUEYUAN JINDAISHI YANJIUSUO FANYISHI (1981), *Jindai lai Hua waiguo renming cidian* (Dizionario dei nomi degli stranieri arrivati in epoca recente in Cina), Beijing, Zhongguo shehui kexueyuan chubanshe.

Filmografia

Anno IX - Le opere - il popolo - il valore, Istituto L.U.C.E., Italia, 1931.

Camicia Nera, dir. Giovacchino Forzano, Italia, 1933.

Continente perduto, dir. Leonardo Bonzi, Enrico Gras, Giorgio Moser, Mario Craveri, Italia, 1955.

Da Shanghai (Grandiosa Shanghai), dir. Mario Craveri, Italia, 1931.

Dalle nevi della Siberia alle luci di Sciangai, dir. Mario Craveri, Italia, 1931.

Giornate di fuoco a Shanghai, dir. Mario Craveri, Italia, 1932.

L'impero del sole, dir. Enrico Gras e Mario Craveri, Italia, 1956.

Shanghai zhan shi (Storia della battaglia di Shanghai), Lianhua yingye gongsi, Cina, 1932.

PARTE VII

STUDI ETNOGRAFICI

9. The Tribes of the Hills of North-Eastern Jordan: Some Ethnographic Remarks

Miriam Al Tawil

9.1. Introduction

When we read about the Bedouin tribes of Jordan (al-Rawābda 2010, Bin Muḥammad 1999, Peake 1958) not much is said about the confederation of the so-called Tribes of the Hills (locally known as *Ahl al-Ġabal*, *ʿurbān al-ġabal* or *al-ġabaliyya*, meaning “people of the mountain” or “tribes of the mountain”). This is the reason why I decided to investigate and to do intensive fieldwork in June 2020, September 2021 and May 2022 in the villages where they reside at present.

The tribes of the Hills are a local confederation of three Bedouin tribes (also known as *šawāya*, which literally means sheep-breeders): al-ʿAḍamāt, al-Šarafāt, and al-Masāʿid. In this article I also included ethnographic data from the Sirḥān and – to a lesser degree – the Nʿēm tribes. The former is the neighbour tribe of the *Ahl al-Ġabal*, while the latter lives north-west of Irbid, since they originally come from the Golan area and the area located southeast of Haifa, and then settled in the surrounding area of the Sea of Galilee.

During my fieldwork, in June 2020 I visited Samā al-Sirḥān, Muḡayyir al-Sirḥān, Zumla al-Sirḥān, Ġābir al-Sirḥān, and al-ʿUššāh. In September 2021, I visited al-Kōm al-Aḥmar, al-Bāʿiġ, al-Ašrafiyya, al-Šaliḥiyya, and Umm al-Guṭṭēn. All these villages are located in the governorate of al-Mafraq, except for al-ʿUššāh, which is in the governorate of Irbid. In May 2022 I went back to Umm al-Guṭṭēn to collect further information. During these campaigns, I had the chance to converse and communicate with different members of these Bedouin

tribes, who told me about their life in the past, their activities, their social events, and their oral literature tradition. I conducted the interviews in Jordanian Arabic recording thirteen people, both men and women aged between 26 and 90. Although I had planned to meet and record people from al-Masāʿid, they cancelled the meeting because of the pandemic.

As far as my methodology is concerned, I used storytelling (life stories and memorial narratives) as a tool to interpret and understand the emic perspective (Murchison 2010). This is realised through qualitative phenomenological interviews (the focus of which is the individual experience) and conversations (which consist of questions that aim to obtain the emic perspective of the studied subject), together with participant observation. The work of Lidia Bettini, who based her dialectological investigation of the Bedouin dialect spoken in the steppe of northern Syria on the oral tradition during the transition from nomad to sedentary lifestyle, was an important source of inspiration for this ethnographic study (Bettini 2006).

Finally, the aim of my research being the investigation of the perspective on nomadic life and identity, the information reported in the article does not claim to be always historically accurate (especially in terms of birth dates, due to the lack of censuses).

9.2. The tribes of the hills

The hills that give the name to the confederation refer to the mountain range known today as *ǧabal al-ʿarab*. These mounts have a lively history in terms of toponymy. In the past, until around the second half of the XIX century, they were called *ǧabal Ḥōrān*; nevertheless in 1861 the name was turned into *ǧabal al-Drūz* following the massive migration of Druzes, who went to live at the foot (Brown 2009).

These mounts, which characterise this area of the steppe, are a series of dormant volcanic hills whose cones once deposited a mantle of basalt over a limestone plateau. These hills are located in the Jordanian Basalt Plateau and stand in between the Ḥōrān plain and the dry basaltic al-Ḥarra lands of the Syrian desert. Thanks to the annual rainfalls that fertilise the land, the plateau has always constituted not only a source for grazing but also for farming crops (even though the latter has always been a secondary activity). This feature makes this area of

Jordan different from the rest of the country (Aurenche 1993).

The presence of the *Ahl al-Ġabal* is attested in the area at least since the first half of the XIX century; according to their present-day oral narratives, at that time, they used to compete with one another for access to resources (especially water and pasturage). In the mid-19th century, following the increase in the Druze farmer population, the members of these three tribes became the keepers of the peasants' and Druzes' livestock, and formed a firm intertribal alliance of lasting mutual benefit, as a common ancient Arab and Islamic custom.

Before moving to the life stories of the tribes and the material we have acquired, we extracted previous data from the travel reports of western travellers and intellectuals, such as Johann Ludwig Burckhardt (1784-1817) and Gertrude Bell (1868-1926), who met these tribes during the last centuries and described them in a way that allows us today to retrace the history of these people. Their presence is mentioned in western sources such as the work of J.L. Burckhardt *Travels in Syria and the Holy Land* (1822).

From their descriptions we understand that the view Burckhardt had of these tribes does not differ from the one of Bell in her book *The Desert and the Sown* (1905) when she described her journey to Umm al-Ġimāl, saying that «these tribes are of no consideration, being but the servants and shepherds to the Druzes». Her description was probably tainted by the belief (still current) that camel-breeder tribes were richer and socially more prestigious than sheep-breeder ones.

Through these accounts we deduce that the tribes of the Hills belong to the Bedouin group that – according to an exonym – is defined as *šakkāra* (those who graze the cattle), as opposed to *raḥḥāla* (the travellers). This definition is given to them by the latter, the camel-breeder Bedouin, who still perceive themselves as superior, since they possessed large cattle and did not farm. The first time I heard this term, it was when I asked an old man of the Sirḥān, aged 90, about his tribe. He answered that there exist two kinds of Sirḥān:

«as-Sirāḥīn gismēn: gism raḥḥāla w-gism šakkāra. Aš-šakkāra illi yiḍallūn bil-bilād hāna w-yasraḥūn ma^f al-fallāḥīn, w-al-gism raḥḥāla yišarrġūn mšarriġ»¹.

¹ Recorded in Zumla al-Sirḥān, on 07 June 2020.

«The Sirḥān are (divided into) two groups: a group travels and the other pastures. The latter are those who stay here in the village and graze the cattle with the peasants; the former instead travel eastwards».

After this definition I could not know that the term *šakkāra* was perceived as an offence by the group in question. Therefore, I asked some members of the *Ahl al-Ġabal* if they were *šakkāra*, as, according to the description of their activities it was obvious that they were and I wanted to know if they used that term too, considering that it is not universally used in northern Jordan and it is, for example, unknown to the people in Irbid. My question, nonetheless, caused offended and surprised reactions, which made me regret it. This is how I realised that the term *šakkāra* has a pejorative acceptance, and thus, it is not used in auto-definitions, unless explicitly elicited, after words of sincere apologies.

The *šakkāra* are traditionally those who work in the village and graze the cattle of the peasants or cultivate lands that they do not possess (Al-Šanāq, 'Abū al-Ka's 2000). They generally travel for short distances moving around Jordan, Syria, and Iraq, while the *raḥḥāla* are those who travel for long distances reaching Saudi Arabia. Western scholars, starting from the French dialectologist Jean Cantineau (1937), named these two Bedouin groups *grand-nomades* (or camel-breeder nomads) and *petit-nomades* (sheep-breeder nomads) according to the kind of livestock they used to raise.

In the last two centuries, the life of the tribes of the hills has been characterised by the presence the Druzes (locally known as Bani Ma'rūf). This emerges in every conversation with the tribes of the hills, whereas when we listen to the Sirḥān's or the N'ēm's tales, they barely mention them. The relationship between the two parts – according to the stories we recorded – is and has always been good, even if we do not know to what extent it is true. What we can affirm is that people of the 'Aḍamāt tribe used to work with them (cultivating and grazing) in southern Syria, whereas the Druzes possessed many farmed fields of wheat and barley.

As far as barter is concerned, I listened to different versions of events: some say that they used to barter their goods with the Bani Ma'rūf: the former would take crops in exchange of dairy products; some report that they used to buy crops from them, while others that

they have never traded with them.

9.3. The tribes and the settling

The definition of tribe is nowadays much-disputed and the use of this term criticised in human sciences, since it does not only refer to a specific approach to social organisation, but also to a stage of evolution in human society, in a dichotomy with the modern state organisation (Bocco 1996). In the case of Jordan, the first time the term appeared (officially, in written modern sources) was in 1924, during the British mandate, referring only to a part of the local Bedouin tribes. Nevertheless, the Arabic term is still employed and well-established in local people's mentality and in the socio-political discourse. Differently from other post-colonialist realities, such as the Indian one, for which "tribe" is regarded as a European creation (Devalle 1992), the concept of tribe in this case is not an invention through which Western intellectuals constructed the local tribal situation, but rather the translation of a term (*qabīla* or *ʿašīra*) deeply rooted in Arabic culture, since pre-Islamic and early Islamic times, which already appear in the Coran to express the notion of a social unit; *ʿašīra* with the meaning of an extended family and *qabīla* with the meaning of a tribe based on a common descent (Landau-Tasserion 2006).

According to the anthropological definition by Lila Abu Lughod, a tribe is a socially, ethnically, and politically cohesive group. The anthropologist defines it as a bound group of people, whose members share not only their *ʿaṣl*, the blood of ancestry, based on the closeness of agnates (paternal relatives), but also their *garāba*, the blood of relationship. The latter is represented by their shared common principles, laws, ethos, and the same system of values (Abu-Lughod 1986).

According to the emic definition, on the other hand, when I asked the members of the confederation about their point of view on what a tribe is, they explained that the cohesion of their tribes consists in taking part in their social events (circumcision ceremonies, weddings, and funerals). Also, in the past, they recall, it consisted in fighting together, protecting each other (*fazaʿ*), migrating, and settling together. If they were fewer than ten tents, they would be called *farīq*; between ten and thirty, *naǧīʿ*; more than 30 tents, *nazil* (Jabbur 1995).

This is the recording's transcription of a Bedouin woman aged 70, from the Ṣaḍamāt tribe describing the settlement, the nomadic life of the tribe and the passage to a sedentary life following her marriage:

Wēn fi rāʿi kwayyis w-rabīʿ zēn narḥal ʿalē-h. fi nās yirūhu yišūfu. Aywa. Ngūl haḍōl yaṭrušūn ihna gabul al-ʿarab yigūlu yaṭraš yrūḥ yišūf al-mantiga ygūl hāna fi rabīʿ w-kwayyise al-mantiga narḥal ʿalē-h. Yrūḥ ʿa-l-xēl yirḡaʿ ay waḷḷa hēk al-ḥayā gabul. Ay waḷḷa. hāḍi ḥayāt al-badu. kill bēt ahal-u bu. Yišilūn-u w-yabnūn-u w-haḍāka mušāarak maʿ aḡ-ḡirān ihna ngūl ḡirān [...] yaʿni ma miṭil waqit-na hāḍe. gabul kull an-nās titʿallal ʿind baʿḍ-a trūḥ ʿala baʿḍ-ha ay waḷḷa w-salāmāt-kum. Bēt aš-šaʿr ana tarakt-u šār-l-i xamsīn sane tarakt-u ay waḷḷa ana kint ʿind ahl-i bi-bēt šaʿar, ana ʿind ahl-i bi-bēt šaʿar w-šār-l-i xamsīn sane hēka miḡḡawwze w-ʿašrīn ʿind ahal-i.

Where there is a good, beautiful “spring” (pasture), we go there. Some people go and see. Yes. We say that these men “yaṭrušūn”. The Bedouin, before, we used to say “yaṭraš”, one would go and see the region and if he said that there was “spring” and the place was good, we would go there. He would go on horseback and come back. Yes. That was the Bedouin life. Every tent had a family inside, they used to transport it, erect it, and this was shared with the neighbours, we used to call them neighbours. It was not like today. Before everyone used to spend some time with the others, visit them. I left the tent fifty years ago. Before, I used to live with my family in a tent, then I’ve been married for fifty years now. I had been with my family for twenty years².

After living in a tent, the woman moved to a house made of black stones, which are one of the most striking characteristics of the area. During the Ottoman era, stone-houses (*dūr al-ḥaḡar*) have been built and then re-employed by the Bedouins during the Sixties and the Seventies, when they finally settled. These houses constitute an intermediate stage between the tents (*bēt šaʿar*) and modern houses.

Some members of the tribes I interviewed settled before others. People of the Šaraʿ tribe, for example, recall that until the Nineties they were still roaming around an area that goes from Irbid to Ruwashed (which is called by the speaker “*ḥamād al-Urdunn*”, a synonym for *al-bādiya*, the desert, which stands for the area between northern Saudi

² Interview recorded on 12 September 2021 in al-Kōm al-Aḥmar (al-Mafraq).

Arabia and Syria and Iraq through the governorate of al-Mafraq) and Azraq.

They also report that the city of al-Mafraq did not even exist as we know it today. It was once known as al-Fidēn, according to the local pronunciation, (corresponding nowadays to the neighbourhood of al-Ḥusayn), which is the diminutive of *fadan*, a fortified palace³.

Then the city's name changed into the current one, which means "crossroads" because it was an intersection of roads leading to Syria, Iraq, and Saudi Arabia. The Bedouin in this region, according to one informant of the Sirḥān, started building houses and settled after 1979 and, in the surrounding villages, like Samā al-Sirḥān, they did not have energy until 1983.

The sedentarization in this specific area of the plateau, according to a Bedouin family I recorded in Umm al-Guṭṭēn, was mainly determined by the presence of *al-kalā* (water for the cattle) or *birak* (water-cisterns). They refer that the *birka* of Umm al-Guṭṭēn, for example, dates to 1957.

Before their settling, the travels from one place to another were strictly related to the need for water and sustenance for the livestock and for themselves. In particular, the ʿAḍamāt in this area used to go to the Syrian border (3 km from their village) where there were many water sources. As for the markets, they used to buy clothes, spices, coffee, and tea from Damascus, Bosra, Irbid, Suweida or from Palestinian cities.

9.4. The material life of the tribes

Before moving, they used to send one person to look for water sources, and then he would return the day after (if it was a long distance) or the same day (if close) to show the way.

Once they had collected the water, they stored it and transported it on the camels inside goatskin containers. They had different goatskins,

³ *Qal'at "al-Fidēn" bi-l-Mafraq... bunīyat ʿām 1517 w-istaxdamat li-ḥimāyati darbi al-ḥaḡḡi al-šāmī - ṭaqāfa* - ثقافة | استخدمت لحماية درب الحج الشامي | شاهد. قلعة "الفدين" بالمفرق.. بنيت عام 1517 واستخدمت لحماية درب الحج الشامي | ثقافة | الجزيرة نت (aljazeera.net) ("al-Fidēn" fortress in al-Mafraq built in 1517 and used to protect the path of the Levantine pilgrimage).

used according to the content and the capacity. Those used to store water were (and are still) called *girba*, *ǧūd* or *rawāya*, respectively, according to their dimensions. *Girba* is the basic one, the *ǧūd* is bigger and has a capacity of 10 litres, and the *rawāya* can contain the capacity of more than 20 litres. In order to tan it, they would dry the goatskin under the sun, tan it with pomegranate skin and water or the peel of the Greek Juniper, (called *lizzāb*). In this process, the peel would absorb the noxious materials.

Generally, the members of *Ahl al-ǧabal* tribe used to have around 50 head of cattle and 10 camels.

Tents were and are still made of black goat's hair. Women would first shear the hair in springtime, then they would card it, and spin it on the spinning wheel, called *miǧzal*, into thread. The wood used to spin the wool was called *naṭu*. This could also be the loom itself. The fabric, called *šiqāq*, consisted of panels, which would be stitched together to create the sides. The quality of the tent usually depended on the length of the hair and whether it was pure or a blend of hair. The longer the hair, the better the quality.

The hair was sometimes dyed in different colours – other than the natural one(s) – that could be red, green, and black. The tents could be built on two (*mǧōran*) three (*mṭōlat*), four (*mrōba'*) or five (*mxōmas*) secondary wooden poles. The central pole was called *wāsiṭ*. The verbs used to describe the phases of building a tent were: *ǧazal* (to spin), *baram* (to twirl but also to weld) and *madd* (to spread).

The tent was organised in two different spaces (*šiqag*, sg. *šigga*): one was for cooking and washing, and sleeping (*al-ḥāḍir*). It also contained the furniture (*wahad*) and the gas steamer (*brīmās*), and was dedicated to the women: it was the closed part, *maḥaram*.

The other (*šigg*) was for the guests and the men to sit in and was open (*mag'ad* or *raba'*). There, they would also make coffee.

To wash themselves, they would use the green Nabulsi soap, or a substance derived from a tree (*'udu*). They would do that once every two months, according to what a man of the Sirḥān told me. Water was not always available, and sometimes they had to take it from Syria. They did not have toilets, so that they would urinate and defecate outside. In the second half of the XX century, they would use lanterns made of a glass bottle, called *fīniyār* (according to the Sirḥān) or *fānūs* (according to the Šarafāt).

There were no beds; people would sleep on handmade woollen sacks called *ʿidil* (pl. *ʿudūl*) and sheets were not known.

Clothes were sewed by hand and were called *tōb* or *širša*, or *midraga* which were long for both men and women, touching the floor. Colours depended on the families: Sirhān had a black cloth, women from other tribes would also wear a *gamīš* under the cloth. During winter, *dirāʿāt* (wool coats) were worn, as well as *farwa*, a coat made of lamb's wool and covered by a fabric on the outside.

During the Eighties and the Nineties, Bedouin people would go to al-Mafraq to buy everything they needed, and they had to walk and go there early in the morning or even at dawn. The handkerchief was called *muʿṣab* or *milfaʿ*.

9.5. The Bedouin diet

When asked about what they used to eat in the past, they would reply that their diet of sheep-breeder Bedouins revolves around the dairy products of ovine and bovine origin.

Milk is first milked. After the third or the fourth day, the milk is ready, and it is called *ḥalīb ḡanam* (it is a mix of sheep and goat milk). Either raw or cooked, sheep milk is not usually drunk, but rather it accompanies other dishes. Camel milk is considered invigorating and restorative, and it is usually recommended to sick or elderly people.

Raw sheep milk is churned in the goatskin and then butter is produced and stored in the *mizbad*. Butter is then melted and clarified, and then it is cooled and heated up again to obtain the *semen* (or clarified butter). It is stored in the *ʿikka*.

They reported that raw milk can also be churned, then fermented to obtain yogurt (or *laban*). It is usually stored in the *šikwa* that can also contain *šanīna* (a drink made of yogurt, salt and water). A bigger goat-skin was the *girgaʿ*, four times bigger than the *šikwa*. From the yogurt they also used to make *marīs*, which consists of dry yogurt soaked in water to dissolve.

As for the cereals, they would mostly consume bulgur, since rice was not common until the last decades and was imported (they called it *tumman*, as in the Iraqi linguistic variety, instead of the local *rizz*). With it they would cook *rašūf*, the local traditional dish, defined by the

speakers as the “Bedouin *mansaf*”, since it did not contain rice but lentils, together with chickpeas, and yogurt.

Moreover, they would also transform the fats from the slaughtered animals, roasting it, then drying and making jerky stored in a goatskin called *ḍarf* (that could also contain yogurt, cooked butter and clarified butter).

They would also use sackcloths that, transported on donkey back, were filled with teapots, bread, and food, in order to be stored and eaten during the days of travel.

A Bedouin woman from the ʿAḍamāt, recorded in al-Kōm al-Aḥmar, reported that in the past they used to consume *kišik* (dumplings filled with wheat and cheese). Camel meat was also eaten, especially when guests would visit the tribe, during which a little camel, *ḥwār*, was slaughtered.

The members of the tribes would use a cooking pot or cauldron, called *ǧidir*, that was put on the fire. The *mōgad*, the place of the domestic fire in a cavity, was surrounded by rocks (*hawādi*) that would keep the wood under it and used for low and slow heat to cook food. To this firebox, a sheet-metal lid is added (*ṣāǧ*). The food is then put on a *ṣiḥin* (or *lagan*), which is a plate used to serve the dishes. In recent decades, they have been using a *ṣiniyye*, a larger aluminium plate, the edges of which are shorter.

Cooking was (and still is) a female prerogative. In particular, elder women (*al-xitiyāryāt*) would cook meat, whereas younger women (*al-fōǧ*) would cook rice, bake bread, while chatting. Nowadays, young women live alone and tend to make everything on their own.

To store small quantity stocks (e.g., dry dairy products, salt, wheat etc.), they would use a cotton sack, called *šwāl*.

As for the sweets, they would eat the *lazzagiyyāt*, a layer of thin dough baked on the *ṣāǧ* on which dates, *ḥalāwa* (a confection of sesame butter and sugar) or clarified butter was placed. Another typical sweet of the area is *bḥata* or *baḥta* consisting of rice and milk pudding, and *hayṭaliyye*, another dessert made of handmade wheat starch and milk. *Basīse* was also a famous sweet, made of a mix of half-boiled wheat flour, oil, and sugar, called the “Bedouin *kanāfa*”. *Harīse*, a typical sweet of the region, was introduced to the Bedouins only in the Eighties.

Ḍulūʿ al-fāṭir was also consumed, both by Bedouins and sedentary people in the area, and was a coloured sweet. Then there were the very

popular candies, still known by the brand name—*Nāšid Axwān*.

As for the drinks, the main and the favourite Bedouin drink is the Arabic coffee (*al-gahwa al-sāda*), which was always roasted and boiled by men. Coffee prepared by women was not drunk. Tea was also consumed but it was less popular than today.

Herbs in infusions were often drunk: *ših* (*Artemisia herba-alba*, a generic name of varieties of wormwood/mugwort) (Bos *et al.* 2020), *gēšūm* (*Artemisia abrotanum*, also known in Arabic as *‘abawtharān*, *‘abaytharān*, and *‘ubaytharān* is the southernwood plant, or a variety of it), *za‘tar barri* (*Thymus capitatus*, or wild thyme), and *ġ‘ada* (*Teucrium polium*, or felty germander) (Miki 1976).

As for the vessels, they would drink in *zubdiyye* or in a *šhala*, both terms indicate a deep plate used to drink water or yogurt. Food was eaten using hands.

Since there were no local markets nearby in the governorate of al-Mafraq, they would go to Syria, to Suwayda and get sugar, lentils, wheat, chickpeas, rice, dates, salt, coffee, spices, and tea (which was called *gēran*). When I asked about the currencies, I received different answers. According to the period and the area: in west-northern Irbid they said they had the Palestinian Guinee as currency and the Syrian Franc, while another Bedouin from the Šarafāt tribe recounted having bought and sold using the golden Ottoman Lira (this information cannot be accurate, since the Ottoman Lira in that area ceased being used in 1923).

9.6. Marriage

Most people I recorded told me that for young men the chances to see women from other families were usually restricted to the moments when women were going to raise water from wells or when they were going to collect wood. Otherwise, they would just marry their cousins. That was the general rule, which implied the marriage of the daughter of the paternal uncle “*bint al-‘amm la-l-‘amm*”, as a woman from the Sirhān tribe solemnly stated, as if she was expressing the sacred rule, no one should dare to break. This is true for all the tribes I met and recorded: no differences were registered between them, although a member (belonging to the Šarafāt tribe) broke the rule and married a

woman from another tribe during the Eighties: the exception that proves the rule.

Certainly, marriages were endogamic, and wedding a peasant or someone from the city was not allowed. A man, aged 50, even stated that «*al-badu ma kānu yizzawwaġu min al-fillāhīn* [...] *Kānat ʿin-na ʿēba*» («the Bedouins did not marry peasants [...] It was a shame on us»). All the interviewees highlight the fact that today it is certainly different, since they not only marry people who do not have Bedouin origins, but they even marry to foreign people coming from Palestine and Saudi Arabia. Nowadays it is normal to find a couple in which the husband is a Bedouin, and the wife has peasant origins: «*al-ān kull-ha fallāhāt illi ʿan-na. hadōla xawāl umm-u fillāhīn*» («Today those (f.) that we have here are all peasants. Those, the uncles of his mother, are peasants»).

As far as asking for the woman's hand in marriage is concerned, the people I recorded stuck to the same story: when a young man intended to propose, he would first ask his mother's advice and tell her to go and investigate about the woman he liked to get information.

On the other hand, if the man was from a different family, the male relatives of the woman would go and investigate him, asking details and opinions (*tafṣilāt*) about his *ʿaxlāq-u* (manners), *taṣarrufāt-u* (behaviour) to ensure his liability (*amāne*). After having ensured that the man was *muḥtaram* (respectful), they would send one person to say that they agree to the marriage.

In other cases, which were also frequent, the marriage was arranged by the families, the bride and the groom knowing nothing about each other, not even having seen each other before. This was still the case 50 years ago for the parents of many people I recorded, who did not know each other before the marriage. The marriage contracts were stipulated by their parents without their knowledge, while they were working or in the army, so they would come home and discover that the marriage contract had been signed. When telling these stories, the people I recorded would be themselves astonished, even if it was the story of their parents. This shows how the marriage-situation has evolved very rapidly in recent decades.

Once the decision of the marriage was taken, a group of 10 to 15 men from the groom's family would gather and ask the family of the bride for her hand (this habit still exists, also in rural areas of Jordan,

and the gathering is called *ǧāha*). During this gathering, the dowry (*siyāg* or *fēd*) consisted of head of cattle, depending on the circumstances of the families: either around 60 head of sheep and 10 camels or 30 goats and 5 camels. It was different to the Bani Šaxar, for whom (in the Nineties) it could also consist in gold⁴.

As for the wedding ceremony: they used to take the bride on a parade, walking (*al-fārda*) on the nuptial cortège (*zaffa*); the bride used to sit on a *hōdiǧ* (which is a carriage positioned on the back of the female camel). The wedding ceremony could last 3 or 4 days (even one week) during which they used to dance various kinds of dances: *šhaǧe*, *dabča*, *ħabil al-murwadda*⁵ (which is a special dance where men and women that are relatives hold hands) and sing wedding songs.

The first night the groom and the bride would sleep in a little tent built for the first night of the nuptials, called *burze* or *birze*. The second night a lunch was organised and then the newlyweds would move to the tent. The typical food was *mansaf* made of *saman* (clarified butter), *laħam* (lamb meat) and *marīs* (dry yogurt), *burǧul* (bulgur) and *šrāk* (a thin layer of bread). The *nagūt*, which are the gifts for the bride, usually consisted in a head of sheep (*rās ġanam*) or, more generally, what they already possessed at home from their production.

During the wedding, men (*al-zulum al-ikbār* or *al-ʿōd*) would make coffee and dance *dabka*. The brides used to wear a dress called *ħabar*, a white veil called *guḏāḏa*, and a cloak, *ʿabāye*, so that her face was covered. She would put on a handmade perfume that also had the function of a make-up: it was made of yellow turmeric and carnation or jasmine pounded with the tail fat of the lamb previously boiled (called *mʿaššag*), that they used to put on their face, making it yellow.

9.7. Circumcision, funerals, and religion

Circumcision, they all highlight, was a great event: a feast, of the calibre of weddings. First, the people who were invited would bring the cattle and the wool of the cattle, they would cut the tail and burn it. It would go black, then they would beat it and sift it, and put it into

⁴ According to the fieldwork data of Antonella Torzullo, PhD fellow at University of Vienna, collected in 2021 in Ruǧm aš-Šāmi, Amman.

a sack or a vase for the child to bring before the circumcision. Then, for the circumcision, they would take the child by the leg and cut the prepuce with a knife. During the ceremony, people used to dance and sing for a week, from Saturday to Friday. As soon as the child was back at his place, his family would prepare and give him some drops of the *za'ūt*, which consisted in the substance obtained from the *'ūd al-hawā* (*Alkanna tinctoria*, alkanet) and saffron that were boiled so that the smell of the cooked food would not affect the child, because it was believed to cause him inflammations. Others would cook onion for the same purpose. As for the condolences (*'aza*), in the past everyone from the confederation would go to express their condolences to the family of the deceased. The first night they would have dinner together, the second night of the *'aza*, the relatives and the neighbours of the relatives of the deceased would sacrifice the lamb, *wanāse*. The persons involved, filled with grief, would be considered not able to cook so, in a form of mutual aid the rest of the tribe would help. In the past they would bury the dead on high ground or in a valley, since there were no areas dedicated to burial or cemeteries.

Regarding their religious belief, I tried to obtain honest information, but it was not always easy, since it still represents a sensitive topic to some of the people I met. According to the sincerest testimony, some members say that in the past not everyone adhered to religious beliefs (until at least around the Sixties). It depended, certainly, on the tribes and the country, as, for example, Bedouins of Saudi Arabia are said to have been always religious (Burckhardt 1822). Others, who have lived quite isolated for centuries, are said not to have been religious at all in the past, as in the case of *Ahl al-Ġabal*, described by the neighbour Sirhān tribes as ignoring the Islamic precepts, even marrying and celebrating the nuptials during the fasting month of Ramadan. Travellers of the past centuries, such as Constantin François de Volney (1757-1820), William Gifford Palgrave (1826-1888), and Alois Musil (1868-1944) proved to have experienced the same lack of adherence, except for those who were in contact with people living in the city or in the villages, who fasted and prayed (Jabbur 1995).

This lack of religious practices and observance is explained as strictly and directly linked to the lack of education. As soon as education started to be widespread, Islam was taught, and the members of the tribes started to be observant.

When asked about the existence of mosques, one of them, surprised, replied – as if it was an illogical question – that they did not build mosques since they were nomads, and would not pray in fixed places. They would rather collect stones, arrange them in a circular form and pray inside that area.

Then, starting from the late Sixties, Islam progressively began to be followed and they would either build places to pray in or – those who had houses – would dedicate one of the rooms to prayer. No more than five elderly people could pray inside. From these rooms, then, they progressively built mosques.

At the time when Ramadan started to be practised, it always occurred during summer months. I asked how they could know the moment to end fasting and they replied that before the second half of the XX century, depending on the area, one would either go on a high place and call the *ʿadān* or they would observe the chickens: as soon as they enter the henhouse they would start eating. Otherwise, they would figure it out by looking at the sun and, as soon as it went down, they would eat. Later, cannons announced the fast breaking, and then, more recently, radio announcements, and television would declare it.

During the *iftār* (the end of the fast) they would eat *gamur ad-dīn* (dried apricots) and the *rašūf* (a typical Bedouin dish of northern *Bādiya*, which is made of thin bread, lentils, wheat, and meat). During the Eid festivity people of the confederation of *Ahl al-Ǧabal* used to eat raisins and dried fig, while other tribes closer to Mafraq would prepare *grāš ʿid* and *lazzagiyyāt* with clarified butter and molasses. The woman belonging to the Sirhān explained that dishes like *faṭāyir* or *ʿarāyis* are a recent acquisition. The Bedouin people in Mafraq would gather at the sheikh's tent, or at the eldest member's place and would spend the day all together, even with the neighbours. Children were given wheat, in order to barter it for sweets (especially *kanāfa*).

As for their lack of religious consciousness, a Bedouin woman from the *ʿAḍamāt* tribe expressed this, when I asked about their faith in the past:

Taʿrif xāl-i axū-ha zaffu l-u b-Ramaḍān kān hu al-wahīd illi šāyim. Ġaddaw an-nās, ġaddaw an-nās b-Ramaḍān, šāyif? Ma tadri an-nās w-ygūlu «al-ʿarīs šāyim, lēš?» Liʿanno hu eš? kān ʿaskari w-kān ʿind-u waʿi šwayye, falastīni huwa kān w-iḡa min falastīn ʿaṭū-h tamāniya w-arbʿin sāʿa yaʿni yōmēn ʿaṭū-

h bass mišān il-ǧīze iǧǧawwaz fī-h. yōmēn w-ma yadri mīn hi al-ʿarūs. Iǧa hā-l-yōmēn w-šāyim abu al-bint hāy, ʿelt-i hāy, abū-ha, hi bint xāl-i. iǧa, an-nās titǧadda w-hū šāyim. Gālū «al-ʿarīs šāyim». Gālū ēš? «Šū šāyim». Fi Ramaḍān w-ma yidru al-iši. Yaʿrifu aš-šūm bass yaʿni bass ma yahtammu, ma fi ihtimām.

You know, my uncle, who is her brother, they made his nuptial cortège during Ramadan. He was the only one fasting. People had lunch, people had lunch during Ramadan, see? People did not know and said: «the groom is fasting, why?» what was he? He was a soldier, so he had consciousness, a bit. He was Palestinian, he came from Palestine to stay forty-eight hours, I mean they gave him just two days for the marriage. Two days... he did not even know who the bride was. He came and stayed for two days, and he was fasting. He was the father of this girl, this was my family, his father, she is my cousin. He came, people were having lunch and he was fasting. They said, «the groom is fasting». They said: «What? Why is he fasting?». It was Ramadan, but they did not know this thing. They did know the fast, but they did not care, there was no interest in it.

9.8. Smoking, tattoos, and illicit behaviours

Although it is difficult to find honest answers about the habit of smoking, especially if the speakers are women, it is universally accepted that both men and women used to smoke tobacco. Nowadays this is not considered a respectful habit and when asked women usually deny that their husbands or themselves used to smoke, while men are never ashamed to affirm that they used to do that. They would use a type of pipe called *sibīl* or *ǧaliyūn*. A man of the Šarafāt tribe describes the pipe like that «it was a pierced bamboo stick and then you put it in the big tobacco pipe like this one». This man also narrates that not only old women used to smoke, but that they all started smoking when they were kids. He describes this habit as something that has always existed and that now it is forbidden or badly perceived for health reasons. On the other hand, his wife – in another conversation – denies this habit and denies the fact that her husband used to smoke in order to preserve his pride and the pride of his tribe, affirming that he is a

respectful man from a respectful family. Another woman from the N^ēmāt tribe, instead, narrates that smoking was a widespread habit among women, especially during the condolences, when smoke was offered, whereas nowadays only water and dates are offered to the guests.

As for the tattoos, all the Bedouin women I have met have at least one tattoo on their faces. They usually have one tattoo painted on their forehead, and other tattoos on their chins. These tattoos were made during the women's late childhood and were considered a sign of beauty (*tġawa*). They were usually painted by the "nūriyyāt", the gypsy women that at that time used to conduct a nomadic life like the Bedouin tribes. Usually, parents would forbid their daughters to tattoo, so they would try to get one when parents were not with them. Many women admit their regrets for having got a tattoo in their childhood and define that as a silly mistake.

In terms of behaviours and customs, women also believe that it is not respectful for women to wear tight clothes and associate this to modern times, commenting that even brides during their wedding day are almost naked in their way of dressing, while in the past they used to wear long, black, appropriate dresses that did not allow the others to see the woman's body shape, who also wore a veil that covered both hair and face.

9.9. Childhood, games, and education

As kids, Bedouins would mostly play at night, since during the morning they had to help the family with the cattle. One of the old games that was explained to me during the interview was the following one:

Šu kuntu til'abu w-intu šġār? Kuntu til'abu? Ā! Nil'ab nil'ab! nġīb 'aša gašire, 'aša gašāta, xašab šġir, xašabe zayy hāy bass ykūn gašir šwayye gadd hāy xašabe. ya'malu ar-ruġum hōn [...] kūm hġār. Ism-u ruġum. Al-gadam kənna n'amil-ha bə-l-'aša hāda, nimisk-u, hāq bə-l-ləl miš bə-n-nhār, taħḡar-ha bə-l-ləl. (i)gbāl-na 'ašara w-iħna 'ašara, 'ašrīn ādam kənna šabāb w-nimsik al-'aša hāda, w-nšūt-u, wēn butubb al-'aša? bə-l-arḡ nuhġum 'alē-h, illi yimsik

al-ʿaṣa awwal wāḥad hāda qarū, minšutt al-arḡ xattʿ⁵.

Which games did you play when you were kids? Did you play? Of course, we did! We used to play! We would take a short stick, the stick of the squeegee, a short piece of wood, a plank, like this wood, but a short one, like this one. They would pile up some rocks here, a stack of rocks, it is called *ruḡum*. We used to make it with the stick, that was during the night, not during the day, it was played at night. We had ten in front of us and we were ten, for a total of twenty people, we were young. We would take the stick and throw it. Where does it fall? On the ground, and then we would run towards it. The first one who takes it is the *qaru* (the winner), he scored the goal, and we would mark the points with a line on the ground.

This game was played on a rugged (*waʿra*) terrain, at night, to make it difficult. He continues saying that after taking the stick, the player would go to the rock pile and beat the rocks with it. If the other players see him with the stick, they can try to steal it from him. The aim is to reach the rocks without the others noticing it.

Another old game was *gammēze* (literally: jumping) it was played mainly during weddings as a show. A group of young men would ride the horses or the camels (which were beautifully harnessed for the event) and would compete in order to take a stick from the ground without falling.

Another game was *mbāṭḥa*, which was a fight using your hands, and its aim was to make the rival fall to the ground.

Modern games were the common cops and robbers, soccer, and blind man's bluff.

As for education, children would go to school on foot (as was the case in the villages surrounding al-Mafraq, such as Muḡayyir as-Sirḥān), walking around 2.5 km, in any weather. Normally, there was just one school in each village (as in Muḡayyir as-Sirḥān). In Umm al-Quttayin there were two or three classrooms with mixed classes. Teachers were not local, but were from other major cities, as Amman, Irbid, Zarga, or from abroad, from Egypt. We know that they were not numerous and, for example, in Sama as-Sirḥān, one of the speakers recounted that there were only four teachers, in Muḡayyir there were

⁵ Recorded in al-Ṣaliḥiyya, on 8 September 2021.

three and in Zumla only one between 1979 and 1981, who was from Irbid. These teachers had to live in these villages and would go back home only at the weekend because there was no transportation.

9.10. Entertainment and tribal values

When asked about the *taʿlil* or the entertainment, the Bedouins I recorded would speak about the poem recitals during evening gatherings. Oral dialectal poetry is the most popular Bedouin genre (also known as *al-šīʿr an-nabaṭi*), the best expression of the tribal ideals, the Weltanschauung, the *dīwān al-ʿarab* “the register of the Arabs”, alluding also to their collective memory. Usually, poem recital was and still is accompanied by the melody of the rebec, defined by a poet as *ʿišg al-bduwi*, “the love of the Bedouin” whose music is tender and melancholic. Other instruments were: *šubbēba*, *miḡwaz*.

Poetry has not only been a means to express emotions but has also carried an incisive social function.

Bedouin poetry is an old art rooted in the pre-Islamic bardic odes of inner Arabia (Holes 2013). It is also known as *nabaṭi*, an adjective which was initially used to designate the Bedouin language in poetry, once considered as broken and ungrammatical compared to Classical Arabic.

Since the pre-Islamic era, poets of Arabia were thought to have innate faculties and a special power.

Nowadays, poets hold a certain power over people and poetry is a deep political act, as Steven Caton argued when speaking about the role of poetry in modern northern Yemen (Caton 1985). Poetry can arouse emotions and influence people’s opinions. Bedouin poets were (and still are) often socially engaged, giving voice to needs and frustrations of the people on social issues.

In the XX century, the context of Arabic poetry considerably changed and in the second half, the social and political role of poetry became more evident. Bedouin poets were often engaged socially, giving voice to needs and frustrations of the people on social issues.

Nowadays *nabaṭi* has essentially come to stand for Bedouin poetry and, as in the past, it focuses on feelings as well as political and social issues. An innovation of contemporary *nabaṭi* poetry is its interest

towards national (sometimes even international) concerns.

Despite the resounding success that poets used to achieve during the evening entertainments of the tribes when they recited their odes, and even though for some scholars, such as Sowayan, *nabaṭi* poetry is the direct descendant of the prestigious ancient Arabic poetry, it has often been victim of elitist criticism owing to its language, which was not considered as sufficiently virtuous.

Thanks to modern scholars (Bailey, Dufour, Holes, Kurpershoek, Palva, Ritt-Benmimoun, Sowayan), this genre has been studied, re-evaluated and enhanced as the natural continuum of Old Arabic poetry (Sowayan 2003).

Today, the poetic genres are *ḡazal* (the love poem *par excellence* whose geographic origin is the Ḥiḡāz), *madīḥ* (panegyric), *riṭā* (eulogy) and *waṭaniyya* (patriotic ode), that are adapted to new modern contexts like national social concerns.

The language of the poems is learnt through listening to established poets and through imitation of their speech style.

Nabaṭi poetry was originally oral, and poets were illiterate. Nowadays poets are educated; most of them write and publish their works and recite them in front of an audience during poetry festivals, as per tradition, or during the visits of some important personality, such as members of the royal family.

Technically, the main characteristics of *nabaṭi* poems are the scan and the rhyme.

As in the past, poets still have responsibilities: with their poems, they can have a role solving disputes between two parties, persons or even two judges (*ḡaṣīdat al-muškila* "poem of the dispute").

In the "national" poems, we hear about tribal values: words like *naxwa*, *faz'a* and *aṭnāb*, which all have the meaning of intertribal help. The tribe is in some poems compared to a tent, which has its support-pole but needs ropes (aid or protection, *ṭanab*, was originally asked for by touching the tent ropes). These kinds of poems are recited on special occasions, such as the time before the elections. Other social poems, on the other hand, are a critique against the corruption of local management and recount the adversities of everyday life in Jordan (especially price increases). Jordan is, as a matter of fact, on an economic level, experiencing a situation of poverty; shifts in oil prices make the condition of the middle classes increasingly vulnerable.

As for the language these poems are written in, even though the “artistic colloquial” (Palva 1992) of Bedouin poetry does not reflect the spontaneity of the speech, some traits of Bedouin Arabic can be observed. This is often true for every language used in epics, as Zwettler (1978) observed for Classical Arabic (which he intended as poetic *koine* or *Kunstsprache*). Even though the poems are composed in the Bedouin variety spoken by the poet, it is possible to observe a mix, in the lexicon, of dialectal and Classical Arabic terms, as it has already been pointed out by Dufour for sung Yemeni poetry (Dufour 2011).

From a lexical perspective, these works present words and allusions that are specific to the tribal culture and unknown to the sedentary Arab world (Bailey 1991). Even when poets employ common words, they assume a different meaning alluding to the desert’s context.

These poems show dialectal “deviations” from Classical Arabic, especially in phonology and morphology, like the monophthongisation of the diphthongs, the phoneme /q/ articulated as a voiced stop /g/, the dialectal *tanwīn* and the use of the pseudo-verb *widd*.

9.11. Alternative medicine and births

Usually, the umbilical cord was cut with a rock and then she would wrap the baby in a rag and brings it with her to the tent. Many women would die in childbirth and many infants would not survive the first hours.

If they were at home, they would instead have the chance to call a *dāye*, a woman who had experience in helping other women giving birth. After the birth, women would drink infusions of herbs like wormwood and yarrows to calm the delivery pain. Common herbs used to cure the pain were: *ǧ^ṣada*, *ḥummēḍ* (*Rumex acetosa*, is the Arabic name for common sorrel) and *‘abaytrān* or *‘abawtarān* (which, according to Ibn al-Jazzār, is another name for *Artemisia abrotanum*, or southernwood).

As for the food, the women of the tribe would prepare the *tu^ṣma* for the parturient (usually consisting of a *‘iǧǧa* an omelette of eggs, flour, and onions). The parturient would call her baby according to the situations or the circumstances in which it was born (it was normal to call

it ʾṬlēḡe [feminine] or ʾṬaliḡ if it was born when it was snowing or Šatwa if it was raining).

Even pains like stomach-ache were cured through herbs. If someone got sick, he had no option but to go to the hospitals in Damascus or Irbid. In Mafrāq there were no doctors or hospitals. When someone died, they would not know the cause, and they would generally say that a person died because of a fever (even when it was caused by a heart-attack).

Another way to cure the wounds, the inflammations and pains was cautery *čawi*, which is also considered to be recommended by the prophet Muḡammad, using only fire and a needle. Two people from the Šarafāt recounted being healed through cautery. She had the marks from cautery on her head, because in the past her eyes hurt. Those who practised it were called *ṭibab* (sg. *ṭabīb*) and were not real doctors but just experts in cauterization.

To cure allergies, they would also put on *mḡara* (or *muḡra*), red ochre, on the skin. This is an earth pigment usually used to dye the back of cattle to discern them.

9.12. Conclusions

Nowadays, during fieldwork, we can observe that one of the biggest changes that has occurred in the Bedouin world is the end of raiding and the settlement. These phenomena led to the consequent development of new ways of subsistence, since attacks to take possession of others' supplies ceased, and water cisterns always had to be nearby since they settled permanently. New means of transportation have also been adopted and daily contacts with settled populations have been established, since they work side by side in the secondary and in the service industry.

This fieldwork proves that the Bedouin tribes in Jordan have been going through a social transformation that started in the last century. I refer not only to the changes mentioned above, but also to a different lifestyle, influenced by modernisation. Not only did they sell their cattle and leave their tents for houses, but they also started growing crops, purchasing goods from markets, and practicing Islam the same way as the settled populations. They ceased tribal warring and raiding, but

today some of them might have tribal resentment (rooted in ancient rancour between the tribes) that sometimes gives rise to verbal or physical confrontation (which sometimes leads to murders, according to their statements and testimony). In contrast to the the past, nowadays members of the tribes can have virtual contacts through social networks and visit members of their tribe in other states.

Some of them do not wear traditional clothes anymore: younger people are not usually dressed in their scarfs, except on certain occasions and in certain contexts. According to a young Bedouin member of the Sirhān tribe, who is a poet, the Bedouin dialect he uses in his lyrics will soon disappear in a couple of years. He admits he has to switch to the sedentary variety of the city in order to feel understood by his colleagues and professors at university. He ascribes the evolution towards the sedentary variety and the code-switching to the difficulty of the Bedouin dialect. Even the Bedouin villages are now normal villages with markets and cars, like the sedentary ones.

We could, therefore, state that the Bedouin kernel has seemingly been lost over recent decades, as far as we can judge from the superficial and external point of view: members of the Bedouin tribes today have a life as settled and comfortable as their sedentary counterpart's, they do the same jobs and have a similar diet.

Nevertheless, under more careful analysis, after hours of conversations, questions, and a more attentive observation, we conclude that it is not as clear-cut as appearances may suggest.

In fact, they have not forgotten their honourable Bedouin origins, of which they are still extremely proud; many of them make a massive use of social networks boasting about their tribes through the sharing of songs and poems, and they lament the end of a period that is (only apparently) perceived far away in time.

In 1930 from nomads (who just lived off their dairy products and meat) they turned either into semi-nomads (who also cultivate) or into settled people (with a strong legacy of their past), who could access education. In the Fifties they were granted a special legal status, which was eventually abolished in 1976 but they still are privileged in the army.

All the Bedouin families I met during my fieldwork still have a big tent next to their houses, which plays a representative role. They want to keep it for tribal meetings and formal occasions. The organisation of

their houses recalls the tent's planning: they have wide living rooms, which imitate the tent style: large carpets, pillows to sit on or sofas, according to the tastes (and the economic standing). Some of them have pick-ups to transport their livestock (if they still have any), while others still have vast plots of land reserved for cultivating or grazing. As for their diet, even if it is true that they have started cultivating crops and consuming vegetables, and fruits more than they could in the past, they still cook their traditional dishes such as *rašūf*, *lazzagiy-yāt*, and *mensaf*. Also, their political alliances are another proof of their tribal cohesion.

Finally, their speech, even if it has become heavily influenced by the sedentary varieties, it still preserves idiosyncratic Bedouin features in phonology, morphology as well as in syntax and lexicon (Bettini 2006).

A modern traveller who visits the villages inhabited by the Bedouins today would not remark on the same features as the travellers of the last century, who used to observe a lot of differences between the nomads and the people dwelling in the villages or in the cities. Nonetheless, on deeper analysis, we can still realise how the Bedouin identity is still alive in these tribal communities of northern Jordan, despite the end of the nomadic life.

Bibliography

- ABABSA MYRIAM (2013), *Atlas of Jordan: History, Territories and Society*, Beirut, Presses de l'Ifpo.
- ABU-LUGHOD LEILA (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkley, Berkley University Press.
- AL-RAWĀBDA ABD AL-RU'ŪF (2010), *Muġam al-ʿašāʿir al-ʿUrduniyya* (List of the Jordanian Tribes), Amman, Al-muʿassasa al-ṣaḥfiyya al-ʿurduniyya.
- AL-ŠANĀQ ABDALLAH, ʿABŪ AL-KAʿS FAYIZ (2000), *Muġam al-ʿibārāt al-rifiyya fī šamāl al-ʿUrdunn* (List of the expressions of the rural area of Northern Jordan), Irbid, Yarmouk University Press.
- AURENCHE OLIVIER (1993), "Du nomade magnifié au nomade mystifié. Point de vue sur l'histoire de la steppe", in Riccardo Bocco *et al.* (eds.), *Steppes d'Arabie. Etats, pasteurs, agriculteurs et commerçants: le devenir des zones sèches*, Paris, Presses universitaires de France-Genève, Cahiers de L'I.U.E.D, 19-34.
- BAILEY CLINTON (1991), *Bedouin Poetry: From Sinai and the Negev*, London, Saqi Books.
- BELL GERTRUDE (1907), *The Desert and the Sown*, London, Heinmann.
- BETTINI LIDIA (2006), *Contes féminins de la Haute Jézireh syrienne: Matériaux ethno-linguistiques d'un parler nomade oriental*, Florence, Université de Florence.
- BIN MUḤAMMAD GHAZI (1999), *The Tribes of Jordan at the Beginning of the Twenty-First Century*, Amman, Ġamʿiyat Turāṭ al-Urdunn al-Bāqī.
- BOCCO RICCARDO (1996), *État et tribus bédouines en Jordanie, 1920-1990. Les Huwayyat: territoire, changement économique, identité politique*, thèse présentée à l'Institut d'études politiques de Paris.
- BOCCO RICCARDO, TELL TAREQ (1995), "Frontières, tribus et Etats en Jordanie orientale à l'époque du Mandat", *Monde arabe Maghreb Machrek* 147, 26-47.
- BROWN ROBIN M. (2009), "The Druze Experience at Umm al-Jimāl: Remarks on the History and Archaeology of the Early 20th Century Settlement", *Studies in the History and Archaeology of Jordan* X, 377-389.

- BURCKHARDT JOHANN LEWIS (1822), *Travels in Syria and the Holy Land*, London, John Murray.
- CADORA FREDERIC (1992), "Bedouin, Village and Urban Arabic: An Ecolinguistic Study", *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 18, 1-168.
- CANTINEAU JEAN (1936), *Études sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient*, Paris, Librairie Larose.
- CATON STEVEN (1985), "The Poetic Construction of Self", *Anthropological Quarterly* 58.4, 141-151.
- D'HONT OLIVIER (1994), *Vie quotidienne des 'Agēdāt: Techniques et occupation de l'espace sur le Moyen-Euphrate*, Damascus, French Institute of Damascus.
- DEVALLE SUSANA B.C. (1992), *Discourses of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand*, New Delhi, Sage Publications.
- DUFOUR JULIEN (2011), *Huit siècles de poésie chantée au Yémen: langue, mètres et formes du humaynī*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
- HOLES CLIVES, ABU ATHERA SAID SALMAN (2011), *The Nabati Poetry of the United Arab Emirates*, Reading, Ithaca Press.
- (2009), *Poetry and Politics in Contemporary Bedouin Society*, Reading, Ithaca Press.
- IBN JANĀḤ MARWĀN (2020), *Marwān ibn Janāḥ. On the Nomenclature of Medicinal Drugs (Kitāb al-talkhīs): Edition, Translation and Commentary, with Special Reference to the Ibero-Romance Terminology*, Leiden, Brill.
- JABBUR JIBRAIL (1995), *The Bedouins and the Desert: Aspects of Nomadic Life in the Arab East*, Eng. trans., Albany, State University of New York Press.
- LANCASTER FIDELITY, LANCASTER WILLIAM (1993), "Sécheresse et stratégie de reconversion économique chez les bédouins de Jordanie" in Riccardo Bocco et al. (eds.), *Steppes d'Arabies. Etats, pasteurs, agriculteurs et commerçants: le devenir des zones sèches*, Paris, Presses universitaires de France-Genève, Cahiers de L'I.U.E.D., 223-246.
- LANDAU-TASSERON ELLA (2006), "Tribes" in Jane Dammen McAuliffe (eds.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leiden, Brill, vol. 5 (si-z).
- LANGE KATHARINA (2005), "Shawāyā: Economic Mélange, Pure Origins? Outsiders' and Insiders' Accounts of Tribal Identity in Northern Syria", in Stefan Leder, Bernhard Streck (eds.), *Shifts and Drifts in Nomadic-Sedentary Relations*, Wiesbaden, Reichert, 99-122.
- LEWIS NORMAN (1993), "Peuplement et développement de la steppe en Syrie (1880-1920)" in Riccardo Bocco et al. (eds.), *Steppes d'Arabies. Etats, pasteurs, agriculteurs et commerçants: le devenir des zones sèches*, Paris, Presses universitaires de France-Genève, Cahiers de L'I.U.E.D., 45-60.
- MURCHISON JULIAN (2010), *Ethnography Essentials: Designing, Conducting, and Presenting Your Research*, San Francisco, Wiley.
- MIKI WATARU (1976), *Index of the Arab Herbalist's Materials*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.

- PALVA HEIKKI (1992), *Artistic Colloquial Arabic: Traditional Narratives and Poems from al-Balqā' (Jordan): Transcription, Translation, Linguistic and Metrical Analysis*, Helsinki, Finnish Oriental Society.
- PEAKE FREDERICK (1958), *History and Tribes of Jordan*, Miami, Miami University Press.
- ZWETTLER MICHAEL (1978), *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*, Columbus, Ohio State University Press.

Abstracts

The Tribes of the Hills of North-Eastern Jordan: Some Ethnographic Remarks

Miriam Al Tawil

The present paper summarises the ethnographic data of the fieldwork campaigns I conducted between June 2020 and May 2022 in different areas of North-Eastern Jordan, in the governorate of al-Mafraq. The fieldwork was done in numerous villages along the Syro-Jordanian border, where members of different Bedouin communities were interviewed and recorded according to qualitative methodology, while recounting their life, their diet, their habits, their occupations, their traditions, and their beliefs. The ethnographic description is based on memorial narratives and life-stories and is accompanied by the original terms in the local variety of Bedouin Arabic. The article will constitute an updated study on these tribes, for which an ethnographic description is currently lacking. Moreover, this article will also describe what has changed after the settling of the nomadic tribes in the area, who have abandoned their old lifestyles and progressively adopted new ones, without rejecting their traditions, and being proud of their Bedouin origins.

The Odontotyrannos, “Dragon” of India: An Interpretative Analysis

Simone Cecchetto

The Odontotyrannos (Gk. ὀδοντοτύραννος, Skt. dvijarāja: “the king of the serpents”) appears for the first time in Book 3 of the *Alexander Romance*, within the letter of Alexander to Aristotle on the wonders of India, near the description of Mount Aorno (Skt. āvaraṇa: “fortified place”) and a “sea monster-island” (κῆτος). The Odontotyrannos is presented also in the *De gentibus Indiae et bragmanibus*, attributed to Ps.-Palladius, which has been interpolated in the *Alexander Romance*, near the “letter of Alexander to Aristotle”. The first part of the *De gentibus* tells of the journey of a “cultured man” (σχολαστικός) toward India, who describes the island of Taprobane as a heavenly place inhabited by long-living people (Μακρόβιοι) and surrounded by “magnetic islands”. He also describes the ascetic way of living of the Gymnosophists (γυμνοσοφισταί: “naked wise men”): what they eat, how they spend their time and how they reproduce. In the wake of Goossens 1927 the data will be collected and analyzed in order to highlight the iconography and the textual evidence of the Odontotyrannos. The guiding idea of this article is to explore the context in which the creature appears and show its metamorphosis up to the specific image of a “dragon”.

Manuscript Culture in the Service of the Nation: The Formation of the South Asian Manuscript Collections in Italy, 1700-1890

Alberico Crafa

The present study represents the first attempt to reconstruct the formation of South Asian manuscript collections in Italy within its broader historical, political-ideological and cultural contexts. The

history of South Asian manuscript culture in Europe is a transnational history, a history of competition and collaboration during which scholars traveled between Paris, London, Oxford, and Berlin, by copying and acquiring primary sources for publishing new and revised critical edition of the most relevant South Asian literary works. Starting from unpublished private correspondence, the article aims to demonstrate how in 18th- and 19th-century Italy, as in other European countries, Indian manuscript culture—besides its scientific value—played a pivotal role in the construction of a national identity, and in its self-assertion as European power. In a nation-in-the-making such as Italy, the wave of secularism and anti-Catholic turn obliterated the contributions made by Catholic missionaries from the 17th century onwards, whereas in Germany the collaboration between Protestant missionaries and universities coincided with the national cultural policy. The formation of manuscript collections in Italy also represented a national enterprise, even though the scientific progress achieved through the philological studies conducted by Italian Indologists on the bulk of manuscripts purchased by Angelo De Gubernatis and others was quite modest and circumscribed to the field of Jain literature.

Aśvaghoṣa's Poiesis between Epic, Rhetoric and Aesthetics: A Preliminary Analysis

Diletta Falqui

Aśvaghoṣa (I-II C.E.), the multifaceted buddhist author of the *mahākāvya*s *Saundarananda* and *Buddhacarita*, seems to have mastered the rhetorical devices of *metaphora in absentia* (*rūpaka*) and simile (*upamā*) in both of his works. These aspects will become systematised only until much later (VI-VII C.E.) and eventually investigated in contemporary cognitive linguistics studies (Black 1962; Levin 1977; Lakoff 1980). By means of a diachronic and synchronic approach, this article analyses the poetics and *poiesis* of the author through the lens of intertextuality and the dynamics of literary reuse in South-Asian and

Buddhist literature. In this context, applying a synchronic approach means interpreting different types of *rūpakas* and *upamās*, foregrounding the author's self-consciousness on rhetoric and stylistic forms. Similarly, the diachronic approach imposes a bidirectional criterion, namely a) the evaluation of a pre-systematised use of analogy forms in texts belonging to the epic genre (*Itihāsa*), and b) the assessment on already systematised analogy forms in later canonical *alaṃkāraśāstras*, from Bhāmaha's *Kāvyaṃkāra* (VII C.E.) to Mammaṭa's *Kāvyaṃprakāśa* (XI C.E.).

Alessandro Sardi in China (1931-1932): from the League of Nations' Mission to the *Giornate di fuoco a Shanghai*

Chiara Lepri

Between the end of 1931 and the first months of 1932, Alessandro Sardi, a relevant figure of the Italian fascist milieu and director of the cinematic propaganda institute 'Istituto L.U.C.E.', traveled to China as head of a mission sent by the League of Nations. The delegation's task was to contact the Chinese authorities to promote the genre then referred to as 'educational cinematography'.

This paper aims to research Sardi's mission to China, from his departure from Rome to his early return to Italy forced by the outbreak of the Battle of Shanghai (January 28–March 3, 1932). The latter was filmed by the camera operator Mario Craveri in the documentary *Giornate di fuoco a Shanghai*. The research provides details about the L.U.C.E. director biography and reflects on the echo that the delegation had on the formation of the Educational Cinematography Society of China (Zhongguo jiaoyu dianying xiehui 中国教育电影协会), the first state-linked institution devoted to propaganda and educational cinema, which to some extent emulated the Italian organization.

Zhang Jinglu and the First, Forgotten History of Chinese Fiction

Silvia Nico

For many years it was believed that the earliest history of Chinese fiction was *Zhongguo xiaoshuo shiliüe* 中国小说史略 (A Brief History of Chinese Fiction), written by Lu Xun 鲁迅 and published in 1923. Actually, Lu Xun's work was preceded by *Zhongguo xiaoshuo shi dagang* 中国小说史大纲 (An outline of the History of Chinese Fiction) published in 1920 by Zhang Jinglu 张静庐. This essay tries to analyse Zhang Jinglu's work. He was a very active intellectual and editor during the literary reform, therefore he had a very wide knowledge of the Chinese literary landscape and the main Western literary movements. The story that he wrote, despite its brevity, analyses the birth, the evolution and the development of Chinese fiction, even describing, in its final pages, the processes of assimilation towards foreign literary genres that took place at the turn of the Nineteenth century in China.

Synonymy in Korean Lexicon through the Lens of Vector Semantics

Valeria Ruscio

The present study, moving from the field of semantics of Korean language's lexicon, analyzes the relation between Sino-Korean words and native-Korean words. Are those two categories of words related by synonymy? Or is it more reasonable to be speaking of semantic similarity or relatedness? The answers to these questions will be attempted by referring to linguistics, semantics in particular, and using vector semantics to navigate the vast panorama of Korean language lexicon. The focus of the study will be a comparison of similarity measures between words, using vector representations to investigate and better understand the context and words polysemy.

The Separation of Lovers in *Utatane no sōshi*:
The Meaning of the Oneiric Dimension in
Classical Japanese Literature

Martina Sorge

In Heian 平安 (794-1185) and medieval (1185-1573) Japanese literature, the oneiric dimension is frequently depicted and creates a bond between distinct literary genres that appear throughout different ages. The purpose of this article is to, therefore, demonstrate the elements of continuity and the evolution of this trope in four works in particular: several poems by Ono no Komachi 小野小町 (825-900) where lovers meet in a dream before being separated again in the real world; several passages from *Genji monogatari* 源氏物語 (circa 1008) where dreaming mainly consists of spirit possessions and apparitions; the poem *Haru no yo no* 春の夜の by Fujiwara no Teika 藤原定家 (1162-1241) where the “bridge of dreams” represents an unsteady connection between lovers and strengthens the dichotomy between illusion and reality; lastly, *Utatane no sōshi* 転寝草紙 (XV) where the bridge becomes the expedient that allows the two lovers to meet in the real world, permitting dreams and reality to coincide. Considering Ono no Komachi’s and *Genji monogatari*’s influence on future Japanese literature, and taking into account the literary affinities that involve the dream theme in the works presented, there is reason to believe that the presence of dreams in these works constitutes a voluntary development of this trope in a play on references. If, on one the hand, this creates a link with literary pieces of the past, on the other, it always adds an innovative element to earlier tradition.

Pŏpsŏngge Philosophical Heritage in Unified Silla and
Koryŏ Buddhism: the *Haein Sammae Ron* and the *İlsŏng*
Pŏpkyedo Wontong-gi

Althea Volpe

Korean Buddhism had a significant influence on the culture of the Korean Peninsula and it positively influenced the creation of numerous literary and artistic works. The *Pŏpsŏngge* 法性偈, 법성계 (Hymn of *Dharma-Nature*), also known with the title *Hwaŏm İlsŏng Pŏpkyedo* 華嚴一乘法界圖, 화엄일승법계도 (Single Vehicle of *Dharmadhātu* Diagram), written by Master Ūsang 義相, 의상 (625-702), is one of the most treasured among these. Being a summary of the *Avatamsakasūtra*, it has been constantly cited by the members of the *Hwaŏm* school (*Hwaŏm jong*, 華嚴宗, 화엄종) since it offers a briefer and clearer understanding of the school's teachings. This article's main objective is to investigate what kind of influence the *Single Vehicle of Dharmadhātu Diagram* had on the texts of both the Unified Silla Kingdom and Koryŏ Buddhism and to consider its literary value through the study of works inspired by it. The first step is to translate the text. Consequentially, the doctrinal aspects contained within the *diagram* will be analyzed, together with a brief textual examination, in order to find elements helpful in the comparison between the sources. This aims to establish the degree of influence of the original text. To enhance this comparison, doctrinal and some historical elements will always be taken into consideration. The works presented here are the *Treatise of the Ocean Seal of Samādhī* (*Haein Sammae Ron* 海印三昧論, 해인삼매론) written by Master Myŏnghyo 明晞, 명효 and the *Commentary on the Single Vehicle of Dharmadhātu* (*İlsŏng Pŏpkyedo Wŏnt'ong-gi* 一乘法界圖圓通記, 일승법계도원통기) by Master Kyunyŏ 均如, 균여 (923-973).

Autori

MIRIAM AL TAWIL, dottoranda di ricerca, *curriculum* Studi arabi, iranici e islamici, 35° ciclo – titolo da conseguire nella prima metà del 2023, con discussione della tesi *The Bedouin Arabic Varieties Spoken in North-Eastern Jordan*, in co-tutela con l'Institut für Orientalistik dell'Università di Vienna, supervisore Giuliano Mion, co-supervisore Stephan Prochazka.

SIMONE CECCHETTO, dottorando di ricerca, *curriculum* Subcontinente indiano e Asia centrale, 36° ciclo – titolo da conseguire nella prima metà del 2024, con discussione della tesi *Alessandro in Oriente. Sulle genti dell'India e i brahmani*, supervisore Bruno Lo Turco, co-supervisori Gianfranco Agosti e Mario Casari. Da aprile a luglio 2022, *Visiting Ph.D. Student* presso il Warburg Institute, University of London, School of Advanced Study.

ALBERICO CRAFA, dottorando di ricerca, *curriculum* Subcontinente indiano e Asia centrale, 35° ciclo – titolo da conseguire nella prima metà del 2023, con discussione della tesi *Patria, lingua, religione: gli studi indologici in Italia durante il Risorgimento attraverso il Fondo Turrini di Trento*, supervisore Carmela Mastrangelo, co-supervisore Bruno Lo Turco. Vincitore nel 2021 del bando di avvio alla ricerca finanziato dall'Università di Roma Sapienza per il progetto "Indologica et Iranologica Iesuitarum: Prime ricognizioni topografiche sulle fonti archivistiche inedite degli orientalisti gesuiti tra Otto e Novecento".

DILETTA FALQUI, dottoranda di ricerca, *curriculum* Subcontinente indiano, 35° ciclo – titolo da conseguire nella prima metà del 2023, con discussione della tesi *Prospects of intertextual relations between Aśvaghoṣa's Buddhacarita and Saundarananda rhetorical-stylistic forms and epic sources*, supervisore Tiziana Pontillo, co-supervisori Sylvain Brocquet e Raffaele Torella. Vincitrice nel 2020 del bando di avvio alla ricerca finanziato dall'Università di Roma Sapienza per il progetto "Per un nuovo approccio filologico ai manoscritti nepalesi del *Saundarananda* e del *Buddhacarita* di Asvaghosa, con attenzione particolare alle varianti alternative, in vista di un confronto comparativo con le fonti epiche, il *Ramayana* e il *Mahabharata*". Membro, nel 2015 e nel 2021 del Comitato Organizzatore del Convegno Annuale del Partenariato Scientifico Indologico (Praga, Milano, Cracovia, Varsavia, Calicut, Cagliari).

CHIARA LEPRI, dottoranda di ricerca, *curriculum* Asia Orientale, 36° ciclo – titolo da conseguire nella prima metà del 2024, con discussione della tesi *La Cina nel cinema: linguaggi e narrazioni identitarie dei film di propaganda (2007-2021)*, supervisore Federico Masini, co-supervisore Marco Müller. Vincitrice, nel 2021 e nel 2022, di due bandi di avvio alla ricerca finanziati dall'Università di Roma Sapienza per i progetti "Le parole chiave dei blockbuster cinesi di propaganda: analisi lessicometrica dei sottotitoli in lingua cinese dei film mainstream nella RPC dal 2009 al 2020" e "CIAC, si gira! - Cineasti Italiani Alla volta della Cina (1896-1932)".

MARINA MIRANDA, professoressa ordinaria di Storia della Cina contemporanea e di Istituzioni politiche e sociali della Cina contemporanea presso l'Università di Roma Sapienza e, nello stesso Ateneo, responsabile scientifico della sezione Asia Orientale del Dottorato di ricerca in Civiltà dell'Asia e dell'Africa, di cui è stata Coordinatrice per due mandati, fino al 2018. Rappresentante dei professori ordinari nella Giunta di Dipartimento dell'ISO (Dipartimento Istituto di Studi Orientali) della stessa Università. Presidente dell'Associazione Italiana per gli Studi Cinesi (AISC) e membro del Direttivo della stessa. Direttore scientifico della collana "Cina Report", Carocci Editore e della collana

“Studi Orientali”, Edizioni LibreriaUniversitaria.it. Membro del Comitato Scientifico della Collana “Ricerche sull’Oriente” della Casa editrice Sapienza Università Editrice e di quello delle riviste *Mondo cinese*, della Fondazione Italia-Cina di Milano e *Sulla via del Catai*, del Centro Studi Martino Martini di Trento; membro del Comitato di redazione della *Rivista di Studi Orientali* (RSO), dell’Ateneo Sapienza. Componente del gruppo di ricerca relativo al progetto internazionale “Health Emergency in Asia and Africa: Societal Implications, Narratives on Media, Political Issues”, finanziato nel 2021-22 dall’Università Sapienza.

SILVIA NICO, dottoranda, *curriculum* Asia orientale, 35° ciclo, titolo da conseguire nella prima metà del 2023, con discussione della tesi *L’introduzione della mitologia greca in Cina: il lavoro di Zhou Zuoren*, supervisore Alessandra Brezzi, co-supervisore Maurizio Sonnino. Cultrice della materia in Lingua e Letteratura cinese (L-OR/21) presso l’Università di Roma Sapienza. Membro dell’Associazione Italiana Studi Cinesi (AISC).

VALERIA RUSCIO, dottoranda di ricerca, *curriculum* Asia Orientale, 36° ciclo – titolo da conseguire nella prima metà del 2024, con discussione della tesi *Korean Linguistics Features through Transformer-Based Language Model Explainability*, supervisore Antonetta L. Bruno, co-supervisore Fabrizio Silvestri. Da aprile a ottobre 2022, *Visiting Ph.D. Student* presso il Korea Advanced Institute of Science & Technology (KAIST). Membro del gruppo di ricerca *RSTLess* presso il Dipartimento di Ingegneria informatica automatica e gestionale dell’Università di Roma Sapienza.

MARTINA SORGE, dottoranda di ricerca, *curriculum* Asia Orientale, 36° ciclo – titolo da conseguire nella prima metà del 2024, con discussione della tesi *L’influenza del Genji monogatari nella letteratura Muromachi (1333-1573): lo Utatane no sōshi e altri testi*, supervisore Luca Milasi, co-supervisore Matilde Mastrangelo. Cultrice della materia in Filologia giapponese (L-OR/22) presso l’Università di Roma Sapienza.

ALTHEA VOLPE, dottoranda di ricerca, *curriculum* Asia Orientale, 36° ciclo – titolo da conseguire nella prima metà del 2024, con discussione della tesi *Buddhismo esoterico e liturgie mantico-apotropaiche: legame religioso, ritualistico e testuale fra i regni di Silla Unificato (668-935) e Koryŏ (918-1392)*, supervisore Donatella Rossi, co-supervisore Andrea De Benedittis. Cultrice della materia in Religioni e filosofie dell'Asia Orientale (L-OR/20) presso l'Università di Roma Sapienza.

CONSIGLIO SCIENTIFICO-EDITORIALE
SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE

Presidente

UMBERTO GENTILONI

Membri

ALFREDO BERARDELLI
LIVIA ELEONORA BOVE
ORAZIO CARPENZANO
GIUSEPPE CICCARONE
MARIANNA FERRARA
CRISTINA LIMATOLA

COMITATO SCIENTIFICO
SERIE RICERCHE SULL'ORIENTE

Responsabile

MATILDE MASTRANGELO (Roma, Sapienza)

Membri

MARIO CASARI (Roma, Sapienza)
BRUNO LO TURCO (Roma, Sapienza)
E. MARINA MIRANDA (Roma, Sapienza)
ELISA GIUNIPERO (Università Cattolica di Milano)
NOEMI LANNA (Orientale di Napoli)
MARIA ANGELILLO (Statale di Milano)
DAIANA LANGONE (Università di Cagliari)

Opera sottoposta a peer review. Il Consiglio scientifico-editoriale assicura una valutazione trasparente e indipendente delle opere sottoponendole in forma anonima a due valutatori, anch'essi anonimi. Per ulteriori dettagli si rinvia al sito: www.editricesapienza.it

This work has been subjected to a peer review. The Scientific-editorial Board ensures a transparent and independent evaluation of the works by subjecting them anonymously to two reviewers, anonymous as well. For further details please visit the website: www.editricesapienza.it

COLLANA STUDI E RICERCHE

Per informazioni sui volumi precedenti della collana, consultare il sito:
www.editricesapienza.it | *For information on the previous volumes included
in the series, please visit the following website: www.editricesapienza.it*

120. Multi-drug resistant *Klebsiella pneumoniae* strains circulating in hospital setting
Whole-genome sequencing and Bayesian phylogenetic analysis for outbreak investigations
Eleonora Cella
121. Agave negatively regulates YAP and TAZ transcriptionally and post-translationally in osteosarcoma cell lines
A promising strategy for Osteosarcoma treatment
Maria Ferraiuolo
122. Trigeminal Neuralgia
From clinical characteristics to pathophysiological mechanisms
Giulia Di Stefano
123. Le geometrie del Castello di Anet
Il 'pensiero' stereotomico di Philibert de l'Orme
Antonio Calandriello
124. Towards Recognizing New Semantic Concepts in New Visual Domains
Massimiliano Mancini
125. La distribuzione spaziale dei reperti come base per un'interpretazione dei livelli subappenninici di Coppa Nevigata (Manfredonia, FG) in termini di aree di attività
Enrico Lucci
126. Costruire, violare, placare: riti di fondazione, espiazione, dismissione tra fonti storiche e archeologia
Attestazioni a Roma e nel *Latium Vetus* dall'VIII a.C. al I d.C.
Silvia Stassi
127. Complexity of Social Phenomena
Measurements, Analysis, Representations and Synthesis
Leonardo Salvatore Alaimo
128. Etica ebraica e spirito del capitalismo in Werner Sombart
Ilaria Iannuzzi
129. Trauma Narratives in Italian and Transnational Women's Writing
edited by Tiziana de Rogatis and Katrin Wehling-Giorgi
130. Percorsi in Civiltà dell'Asia e dell'Africa II
Quaderni di studi dottorali alla Sapienza
a cura di Marina Miranda

Con il presente volume giunge al secondo tomo l’iniziativa editoriale inaugurata nel 2021, associata a un progetto precedente e volta a valorizzare e diffondere i risultati delle ricerche di giovani studiosi che stanno formandosi nell’ambito del Dottorato in Civiltà dell’Asia e dell’Africa, presso l’Università di Roma Sapienza. I saggi qui proposti, i cui autori sono iscritti al 36° e 35° ciclo, rispecchiano alcune delle principali specializzazioni del corso in questione e spaziano dalla letteratura sanscrita, cinese e giapponese alla linguistica coreana, dalla storia degli Studi orientali ad indagini etnografiche in Giordania. Di carattere multidisciplinare e basati su fonti in lingua originale, tali studi assumono particolare rilevanza in campo accademico, arricchendo i temi trattati con analisi innovative; allo stesso tempo, a un livello maggiormente divulgativo, essi contribuiscono a una più ampia comprensione delle culture asiatiche e medio-orientali per i diversi periodi e ambiti disciplinari considerati.

Marina Miranda è professoressa ordinaria di Storia della Cina contemporanea all’Università di Roma “Sapienza” e, presso lo stesso Ateneo, responsabile scientifico della sezione Asia Orientale del Dottorato in Civiltà dell’Asia e dell’Africa, di cui è stata Coordinatrice per due mandati, fino al 2018. È Presidente dell’Associazione Italiana per gli Studi Cinesi (AISC), Direttrice della Collana “Studi Orientali” (LibreriaUniversitaria.it) e membro del Comitato scientifico e redazionale di alcune note riviste. Oltre che di numerosi saggi, è autrice e curatrice dei seguenti volumi: *L’Identità Nazionale nel XXI Secolo in Cina, Giappone, Corea, Tibet e Taiwan* (2012); *La democrazia in Cina: le diverse formulazioni dagli anni ‘80 a oggi* (2013); *La Cina dopo il 2012* (2013); *Politica, società e cultura di una Cina in ascesa* (2016); *La Cina quarant’anni dopo Mao* (2017); *Ideologia e riforma politica in Cina: una democratizzazione elusa dagli anni Ottanta in poi* (2022).

ISBN 978-88-9377-260-0



9 788893 772600

